

## SMISEL PRISOTNOSTI

V razmerju do predhodne metafizične tradicije je bilo eno izmed najpomembnejših Heideggerjevih odkritij spoznanje, da se je v klasičnem pojmovanju biti kot OUSIA skrivalo nanašanje na čas, da je razumetje biti – ne da bi se tega tudi zavedalo – uporabljalo časovne kategorije, ki pa jih je absolutiziralo in tako rekoč postavljalo »nasproti« času. Po Heideggerjevem mnenju se je to med drugim dogajalo zato, ker je bilo izhodišče filozofskih razmislekov o času »nivelirano« izkustvo časa, ki pozna le bit v času, ne razmišlja pa tudi o celoti izvorne časovnosti.

Tematizacija te izvorne časovnosti, tokrat kot *eksplicitnih* tal vprašanja biti, je bila naloga, ki si jo je Heidegger zastavil v *Biti in času*. Časovnost, ki naj bi torej postala izhodišče, ni – gledano z vidika tradicionalnih kategorij – niti »v času« niti »zunaj časa«. Je dogajanje, v katerem se časi sam čas in katerega konkretna podoba je »skrb«. Sama skrb je razčlenjena s tremi »ekstazami«, ki vselej tvorijo enotnost, kot je zapisano v znamenitem § 65: »Sebi-vnaprej [ekstaza prihodnosti] že-biti-v (svetu) [ekstaza preteklosti] kot bit-pri (znotrajsvetno srečljivem bivajočem) [ekstaza sedanjosti]« (SuZ 327, slov. 445, vrivki v oglatih oklepajih P. Kouba).

---

Heidegger torej v svojem glavnem delu večino energije osredotoča v to, da bi v različnih ozirih uveljavil misel, da tubiti ni »znotrajčasovna«, temveč je – kot skrb – sama časovnost. Za razliko od bivajočega, ki je srečljiv le »v« sedanjosti, je tubiti *ekstatična*, kar konkretno pomeni, da prihodnost ni preprosto to, kar zdaj »še ni« in »bo postalo« šele pozneje, temveč tubiti je kot predhajanje »prihodnja«. Podobno tudi preteklost ni to, kar »ni več«, temveč je »bivšost« tubiti, prav tako pa tudi sedanjost ni goli »zdaj«, temveč je upričujočevanje bivajočega v njegovi nezastrtosti. Z bitjo tubiti kot ekstatične celote časa se razklene horizont tu-ja ali ujasnjevanja, ki nam omogoča dostop do bivajočega.

20 S tem ko Heidegger ekstatično, svetno bivajoče razlikuje od bivajočih, ki jih lahko srečamo v svetu, uvaja različne »moduse biti«, ki jih pripisuje različnim »bivajočim«. Ker je »svetnost« razumljena kot značilnost tubiti, se struktura biti-v-svetu pojavlja predvsem kot utemeljujoče razmerje med »svetnostjo« in »znotrajsvetnim«. S tem pa iz zornega polja izgine drugi, enako izvorni vidik biti-v-svetu, ki fenomenalno temelji v tem, da *tudi on* velja *za tubiti*, da je prihodnost to, kar »še ni«, in preteklost to, kar »ni več«. Povedano drugače, zaradi tako zasnovane biti-v-svetu se izrecno pojavi vprašanje, v kakšnem smislu je tudi *človekova* bit »znotrajčasovna« in »znotrajsvetna«.

Prizadevanje, da bi osvetlil »samo razklenjenost«, »svet v njegovi svetnosti«, pri Heideggerju privede do posebnega ločevanja med časovno razklenjenostjo v celoti in znotrajsvetno bivajočim. Ekstatična časovnost »ujasnjuje tu izvorno«, tubitnostno bivajoče konstituira tako, da, kot pravi Heidegger, »to samo eksistirajoče zmore biti svoj tu« (SuZ 335, slov 455). Vendar pa takšno poudarjanje razkriva, da se odprto, s skrbjo ujasnjeno sfero tu-ja poizkuša tako rekoč misliti »brez« priskrbujočega, napotilno celotnost »brez« tega, na kar napotuje. Sfera razklenjenosti ima drugačen »modus biti«, kar tubiti omogoča *biti* svoj svet. V biti-v-svetu prihaja do abstrahirajoče izolacije karakterja celotnosti kot takega. To je zaradi omenjene plemične namere, preprečiti zamenjavanje tubiti z znotrajsvetnim bivajočim, razumljivo, a hkrati tudi zavajajoče, in sicer v določenem smislu

tudi za samega Heideggerja. Tako razumljena tubit namreč v strogem pomenu ni v svetu, temveč *je* svoj svet in v »zapadanju« se to le prikriva.

Vprašljivost tega koraka ali, bolje rečeno, vprašljivost njegovega enostranskega poudarjanja postane očitna v načinu, kako Heidegger operira s pojmom »svet«. Heidegger v § 14 razlikuje štiri pomena tega pojma. V našem sklopu sta bistvena dva njegova pomena: 1) svet kot vesolje bivajočega, ki je lahko navzoč znotraj sveta; 2) svet kot to, »v čemer« tubit faktično živi, torej svet kot določen napotilni sklop, ontično-eksistencialna podoba *svetnosti*, ontološke določenosti tubiti. Čeprav »svet« v prvem pomenu s Heideggerjevega vidika sploh ni svet, ga nikakor vselej ne označuje z navednicami, kot obljublja na omenjenem mestu. Zatorej ni mogoče povsem izključiti možnosti, da ima ta nedoslednost globlje, stvarne vzroke.

Že na začetku hermenevtike fakticitete je priskrbovanje kot temeljna vzgibanost tubiti za Heideggerja »usmerjeno v svet«, je občevanje faktičnega življenja s svetom (Natorp-Bericht, 6. stran rokopisa). Svet tu pomeni to, »s čimer« se priskrbovani ukvarja, s čimer občuje. Svet, razklenjen s faktično eksistenco tubiti, ni le napotilni sklop, v katerem se zasnavlja priskrbujoča tubit, temveč je tudi priskrbljeno bivajoče; svet tu pomeni sklop samega priskrbovanja in priskrbljenega. Ta temeljna dvoumnost pojma sveta prežema, in sicer v obliki vedno znova pozabljenih navednic, celotno zgodnje Heideggerjevo delo, brž ko pa pride do izrecnega razlikovanja, se bivajočemu pod pretvezo njegove »znotrajsvetnosti« odreka pomen »sveta«.

Motivacija dvojne uporabe te besede se najočitneje pokaže v tem, kako Heidegger bivajoče okarakterizira s časovnega vidika. V § 65 govori po eni strani o medsebojni odvisnosti prihodnje in pretekle dimenzije *tubiti* (ki ju imenuje »prihod« in »bivšost«), po drugi pa o upričujočevanju *bivajočega*. Dosledno se ne izogiba le govoru o preteklosti in prihodnosti bivajočega, temveč zaobhaja tudi fenomenalno dokazljivo ugotovitev, da je to, kar tvorita naša preteklost in prihodnost, pričujoče *bivajoče* z nekega drugega vidika. Pri Heideggerju je bivajočemu pridržana zgolj sedanjost. Razčlenjena in z zasnutjem tubiti povezana struktura časovnosti konstituira celoto

---

sveta, (kot pričujoče) srečano »iz« ali »v« bivajočem, torej »svet« v navednicah (prim. SuZ, 366).

Če si stvar podrobneje ogledamo, vidimo, da je »znotrajčasovnost« (in »znotrajsvetnost«) bivajočega prav v tem, da ostaja omejeno na sedanost. Čeprav je bivajoče razumljeno iz celote časovnosti, se z vidika identificiranja s sedanostjo načeloma ne razlikuje od tega, kar Heidegger prikazuje kot antično ontologijo prisotnosti. To potrjuje tudi okoliščina, da je tradicionalni kategorialni aparat, če rabi zajemanju bivajočega in se ga ilegitimno ne prenaša na eksistenco in njene značilnosti, spoznan za neprimernega.

Zdi se, kot da bi znotrajčasovnost nastala s »pozabo« izvorne časovnosti, pri čemer nujnost te pozabe izvira iz strukture zapadanja. Pri Heideggerju se torej stara »ontologija prisotnosti«, torej zanemarjanje vprašanja izvorne časovnosti, v glavnem prekriva z »zapadanjem« v smislu razumetja lastne eksistence iz obstoječega bivajočega in njegove sedanosti.

## 22

Podobna dvoumnost kot pojma »sveta« se drži tudi Heideggerjevega razumevanja »zapadanja«. V prvem primeru, namreč pri pojmu sveta, je Heidegger to težavo poizkušal razrešiti s tem, da je uporabo tega termina za obstoječe bivajoče razglasil za neustrezno in pojem »sveta« rezerviral le za napolnilno celotnost, pri čemer je občutljivo vprašanje razmerja med napolnilnimi strukturami in tem, kar je v njih »srečevano«, puščal ob strani. Tudi kar zadeva zapadanje, se tej dvoumnosti ni bilo mogoče izogniti in različni pomeni tega pojma tu niso bili prikazani.

Zapasti pomeni, prvič, slediti »vzgibanosti«, bitnostno pripadati eksistenci kot taki: eksistirajoče je tubit vržena, torej »prepuščena« bivajočemu, da jo uporablja in preskrbuje zato, da zmore biti takšna, kot je, namreč kot tubit (prim. SuZ, 364). Ravno to bivajoče pa jo *ovira*, da bi bila ona sama, zapira ji možnosti njene lastne biti. Vzgibanost preskrbovanja je torej stalno *zapeljevanje* (Natorp-Bericht, str. [10]), ki mu tubit vselej podleže, s tem ko svojo eksistenco razume iz pojavljajočega se bivajočega, torej kot njej nepri- merno, ne-samolastno.

Vendar pa ima zapadanje še neki drug bistven pomen. Ko Heidegger pravi, da je »tubit najprej in največkrat očarana od njenega sveta« (SuZ, 113), tu ne gre le za »svet« v navednicah, temveč tudi za svet kot napotilni sklop. Če smo spoznali, da svet *ni* znotrajsvetno bivajoče, tudi razumemo, da tubit ne zapade nekemu »bivajočemu«, temveč svetu, ki vselej sopripada njeni biti, torej sklopu razloženosti, ki ga delimo z drugimi. Zapasti svetu tu pomeni, da se izgubimo v prevzetem in odprtem, da se pomirimo v deljeni razloženosti vsega.

Če bi Heidegger te različne pomene zapadanja povezal v izrecni sklop, bi se moralo tudi izkazati, da nesamolastnosti ni mogoče označiti le kot nepri- merno samorazumetje tubiti (iz reči), temveč tudi kot napačno razumetje reči (iz tubiti). To na fenomenološki ravni skorajda trivialno stanje stvari je filozofsko skrajno težko dojemljivo. Pri Heideggerju je sklop obeh vidikov prikrit z načinom identifikacije biti-v-svetu s tubitjo. Čeprav je tubit vselej in načeloma v-svetu in pri-bivajočem, nista niti »svet« niti bivajoče v svojem pomenu *samostojna*. Zato Heidegger ne more nikoli govoriti, da se tubit odpira bivajočemu ali celo po njegovi zaslugi, saj bivajoče v njegovi koncepciji tubiti ne odpira nič. Je le nasprotno, namreč tubit bivajočemu odpira svet. Brez dvoma bi se našla vrsta razlag, kaj je Heideggerja spodbudilo k takšnem pojmovanju. Kar nas tu zanima, je, kako enostranskost njegove usmeritve vpliva na njegovo pojmovanje prisotnosti oziroma, v kakšnem smislu bi bilo mogoče drugače razumeti prisotnost, pri čemer se bomo omejevali zgolj na kontekst, zakoličen v *Biti in času*.

\* \* \*

Zapadanje ima svoj lasten, torej nesamolasten modus časenja, v katerem tubit, povedano poenostavljeno, »pozablja« ekstatičnost dimenzij, v katerih eksistira, in ki ga »zapolnjuje« z znotrajsvetno pojavljajočim se bivajočim, s štetimi »zdaji«, ki so urejeni glede na »prej« in »pozneje«. Čas tako postane ravnodušno minevanje različnih »zdajev«, ki se ne nanaša na nikogar in na nič in v katerem je torej »nivelirana« vsaka možna pomenskost trenutka.

---

Že pogosto se je ugotavljalo, da Heidegger, ki si je prizadeval izkazati, kako vulgarno predstavljanje obstoječih »zdajev« obvladuje celotno filozofsko tradicijo, ni povsem zadostil klasičnim razmislekom o času (zlasti pri Aristotelu in Heglu) in si je ukvarjanje z njimi poenostavljaj. Ne-ravnodušnost in ne-niveliranost v pojmu prisotnosti sta na ta ali drug način tematizirana pri vseh velikih mislecih, in sicer najpogosteje v obliki aporij. Ena izmed najbolj znanih med njimi je sklepanje, da je čas nujno sestavljen iz delov, sicer ne bi kazal določljivih delov. Namig na nemožnost nivelacije časa je prisoten celo v elementarni predstavi točke, ki se giblje po črti. Če bi razvijali temeljne vidike te predstave, bi nemara postalo razumljiveje, zakaj ni uspelo postaviti preproste analogije med časovnim »zdajem« in položajem točke na črti oziroma z gibanjem te točke prestreči in izraziti čas.

24

Do nivelacije pomenske, ne-ravnodušne prisotnosti pride, ko mislimo zaporedje točk, v katerem eni točki pripada »sedanjost«, drugi pa nesedanjost (preteklega in prihodnjega). Dejansko pa sta za predstavo gibanja točke po črti nujno potrebni *dve* perspektivi in zato tudi dve vrsti sedanjosti. Po eni strani je sedanjost črte, ki je vsa (»prostorsko«) tu, torej prisotna, medtem ko je točka, ki se *giblje* po njej, v vsakem kraju hkrati bivajoča in nebivajoča in v nobenem kraju dejansko pričujoča. Po drugi strani pa je, nasprotno, ravno gibajoča se točka stalno pričujoča (namreč »zdaj«), medtem ko nobena dela črte ni mogoče določiti kot resnično pričujočega: vsak del je bodisi pretekli ali prihodnji. Gledano iz ene perspektive je torej točka v črti, gledano iz druge pa je črta v točki. Če se s te abstraktno matematične, torej z nerazsežno točko operirajoče predstave pomaknemo naprej v realnost, ugotovimo, da se v ideji prisotnosti nujno povezuje dvoje, namreč »štetje« različnih gibanj, ki pretečejo določen del prostora, in »štetje« različni prostorskih delov, ki ga preteče eno samo gibanje. V samem pojmu prisotnosti torej odkrijemo načelno in nereduktibilno razliko dveh *pomenov*, ki se upira nivelaciji.

Na to razliko meri Heideggerjev pojem »določljivosti«. Vendar pa Heidegger hoče predvsem pokazati, kako iz izvorne časovnosti nastane odprt, razpoložljiv čas. Zato se pri njem v določljivosti, v tej »najizvirnejši časovni navedbi«, ekstatični ustroj časa povezuje z bivajočim (s tem se le-to upri-

čujočuje) in iz njega določa. S tem povezovanjem z bivajočim, pri katerem govorimo »zdaj – tu«, »potem – kdaj« in »takrat – ko«, se čas interpretira in izreka, postaja »odprt« in z njim lahko »računamo«. Z merjenjem časa, v govorjenju »zdaj – tu«, »zdaj – tu« itn., se čas torej odpira, prikazuje se kot zaporedje posameznih »zdajev« in s pridobitvijo mere se, kot razlaga Heidegger (SuZ, 418), »merjeno kot tako tako rekoč pozablja«. Toda kaj se meri? Kot se zdi, Heidegger nakazuje, da se na ta način pozablja izvorno časovnost horizonta, ki pa ne more niti meriti niti biti merjena.

Delnemu odgovoru se bomo nemara približali, če preciziramo, kaj je pravzaprav to, kar se pri »določanju« medsebojno povezuje. Primarno se ne povezuje »dani« trenutek z določenim »bivajočim«, temveč eden izmed trenutkov, ki pripadajo pravkar potekajočem gibanju, z *drugje* prisotnim *krajem*, saj vendar rečemo, dcnimo, »pred eno uro, ko sem še bil na delu« ali »zvečer, ko pridem domov«. Pri tem lahko določamo bodisi gibanje z različnimi kraji ali kraj z različnimi gibanji. V slednjem primeru rečemo, na primer, »počakal bom, dokler ne pride poštar«. Z vidika časovne navedbe torej vselej rečemo, da »je še dovolj časa« (zgodí se lahko še toliko in toliko gibanj) ali da »se moram odpraviti tja« (iti moram še skozi toliko in toliko krajev).

25

Torej se pokaže, da določljivost vselej vključuje možnost lokalizacije (in obratno), da sta oba vidika medsebojno odvisna in da ju obenem ni mogoče zvjati enega na drugega. Gibanje se določa z različnimi kraji, kraj pa lokalizira različna gibanja. Določanje z različnimi (od-sotnimi) kraji lahko pri tem poteka le v okviru *nekega* časa in različna (od-sotna) gibanja lahko lokaliziramo le v *nekem* prostoru. V nedeljivi povezanosti določljivost in možnost lokalizacije postane konkretno opazno to, kako se s tem, kar nas srečuje, vzajemno ohranjamo *v-svetu*. Iz tega očitno izhajajo povsem specifične zahteve, ki se nivelirajo v predstavi enakomerno minevajočega časa.

Najzanesljivejšo obrambo pred takšnim niveliranjem Heidegger vidi v odločnem zanikanju možnosti, da bi tubit lahko bila znotrajčasovno in znotrajsvetno bivajoče (prim. npr. SuZ, 368). Zato horizontalni značaj prostora – čeprav v analizah določljivosti z njim nujno operira – zanj ni enako izvorna

dimenzija sveta, v katerem bi čas različnih gibanj lahko le »mineval«. Torej se ne zaveda napetosti med obema momentoma prisotnosti in se zadovoljuje z izvajanjem vulgarnega pojma časa iz »izrekanja zdaja«, v katerem se izvorna časovnost skrči na povezovanje s pričujočim bivajočim. Časovni in prostorski horizont se pri njem ali stekata v enotnost ekstatične odprtosti tubiti (§ 23) ali pa je prostorski horizont zveden na časovnega (§ 70). Heidegger upravičeno poudarja, da svet ni »v prostoru« in da je prostor pomenska dimenzija sveta. Toda svetnost ni enostavno enaka »časovnosti«. Zato je treba vztrajati pri tem, da je prostorskost prav pomenska dimenzija sveta in ne le časovnosti. Heidegger prostorskosti sveta v *Biti in času* ne priznava pomenske samostojnosti. Prostor, nasprotno, uporablja kot nekakšen »prehodni element«, ki nima niti modusa biti predročnosti ali priročnosti niti modusa biti tubiti in je tako »med« samo časovno dinamiko in statično pričujočim, znotrajsvetnim bivajočim.

26

Heideggerjevo daljnosežno spoznanje, da se prostor kot pomenski vidik sveta lahko pojavlja le v času in da se njegova razumljivost lahko obdrži le v časovnosti, ne bi bilo tudi nič manj pomembno, če bi temeljitejša raziskava določljivosti in možnosti lokalizacije pokazala, da velja tudi nasprotno, da namreč lahko čas nastopa le v prostoru in da se njegova razumljivost lahko obdrži le v prostorskosti. Kar bi se v tem primeru moralo spremeniti, je naše pojmovanje prisotnosti.

Določanje gibanja vključuje to, da so kraji, ki so časovno prisotni kot sestavni del tega gibanja, hkrati – namreč v svojem prostorskem pomenu – odsotni. Vendar pa ta prostorski pomen z določanjem vstopi »v« gibanje in je v njem nujno soudeležen. Po drugi strani, namreč gledano z vidika prostorskosti, so gibanja, ki so pretekla in bodo pretekla naš kraj, prostorsko prisotna; v svojem časovnem pomenu pa so odsotna: skozi naš kraj ne potekajo (ali še ne potekajo). Tudi ta časovni pomen torej z lokalizacijo preteklih in prihodnjih gibanj vstopi »v« prostorski pomen.

Če svojo časovno prisotnost napnemo tako, da kraja »predtem« in »potem« zajame v pomensko celoto *nekega* gibanja, se s tem v perspektivi prostora, ki *nujno* prisostvuje v obliki določujočega kraja, izpostavimo pritisku od-



*sotnosti* (ali pritisku *druge prisotnosti*) tega, pri čemer smo v prvi, časovni perspektivi. Podobno smo v svoji prostorski biti izpostavljeni časovni odsotnosti gibanj, ki se nam približujejo in znova izginjajo. Osvobajajoča razprostrtost v eni dimenziji proizvaja ustrezen pritisk odsotnosti v drugi; v tej drugi dimenziji pa ravno *nismo* pri prisotnem v prvem pomenu. Bivati v svetu zmoremo le na podlagi tega, da na ta način *hkrati* »smo« in »nismo«.

S Heideggerjem bi lahko tu govorili o ontološki enotnosti eksistencialnosti (razklenjenosti) in fakticitete (vrženost). Njegova znamenita teza, da je tubit »v svoji vrženosti razklenjena« (SuZ, 181), bi s tem padla v drugačno luč. Eksistencialnosti in fakticitete ne bi mogli več pripisovati prihodnji oziroma bivši ekstazi izvorne časovnosti, ki se vselej *povsem* časi in v kateri se »srečuje« pojavlja pričujoče bivajoče. Torej ne bi šlo več za »znotrajčasovnost« bivajočega, temveč za znotrajprostorskost časovne razprostrtosti in znotrajčasovnost prostorske razprostrtosti. Ravno bit ene razprostrtosti »v drugi« proizvaja »skrb« in jo spravlja ob sapo in ravno ta razlika je zabrisana v vulgarni predstavi časa.

27

Kar se izgublja v štetju »sedajev«, je temeljna razlika med tem, ali smo neki kraj in štejemo posamezna gibanja, in tem, ali smo neko gibanje in štejemo kraje. Nivelirani čas, ki povsod in za vse enako teče, hoče čas povezati s prostorom, ne da bi se v določenem prostoru štela različna gibanja oziroma ne da bi določeno gibanje premerilo različne kraje, skratka, ne da bi kar koli eksistiralo. Kajti eksistirati pomeni zasedati neki kraj in s tem omogočati nastajanje gibanj kot časovnih določenosti prostora ali izvrševati gibanje in s tem omogočati pojavljanje krajev kot prostorskih določenosti časa. Eno prisotnost lahko zapustimo le v obliki druge, tako da se lahko zdi, kot da bi s seboj »nosili« horizont tega, kar običajno imenujemo prisotnost.

Torej se moramo znova vprašati, zakaj se tradicionalni ontološki razmisleki pravzaprav vedno znova vračajo k prisotnosti in ali to nemara nima drugega smisla, kot da bivajoče razumejo zgolj z ozirom na en sam časovni modus in iščejo absolutno celostno in enostavno prisotnost. Ali je razlog dajanja prednosti prisotnosti le neka sorazmerno primitivna in zlahka spregledljiva zmeta? Ali se to, kar je problematično, skriva v usmerjenosti v prisotnost ali

v pojmovanju tega, kaj pomeni biti »pri-soten«, »poleg«, »zraven«? Nemara tiči za prioriteto prisotnosti skrivnost njene notranje strukturiranosti, do katere ne moremo prodreti, dokler prisotnost razumemo zgolj kot »srednjo« izmed treh časovnih dimenzij, ki je pridržana »upričujočevanju bivajočega«. Če bi nam v pojmu pri-sotnosti uspelo zajeti nujno vsebovano pomensko dvojnost, če bi torej prisotnost prenehali identificirati z enostavno danostjo, bi lahko opazili, da ima tradicionalna usmerjenost v prisotnost svojo stvarno upravičenost. Če pomislimo, da konec koncev vse svoje življenje preživimo v prisotnosti, bi se to vprašanje splačalo temeljiteje raziskati.

\* \* \*

Še zadnjič se vrnimo k Heideggerjevemu odkritju, da je treba prisotnost, ki jo je tradicija izigravala proti času oziroma poizkušala absolutizirati, razumeti kot sestavni del dinamično strukturirane celote izvorne časovnosti. Heidegger je razvil konkretne načine tega, kako se s to izvorno časovnostjo konstituira »razklenjeno«, ujasnjeno področje, ki ga imenuje »tu-bit«. Časovnost je bila tako *za razliko* od modusa biti bivajočih, ki po možnosti postanejo »dostopni« v razklenjeni sferi, določena kot tubiti lasten modus biti.

28

Sama tubit eksistira le v enotnosti vseh treh ekstaz, tako da se časovnost vselej časi kot *cela*. Hkrati pa tubit eksistira tako, da ji »gre za njeno bit«, kar pomeni, da mora »biti« ta struktura šele s preskrbovanjem bivajočih in lahko s tem *zgreši* njeno polnost. Tubit je s tem v svoji biti izpostavljena možnosti bistvene razlike. Ker je časovnost pri Heideggerju vselej »cela«, je treba za zajetje te razlike uvesti dve »modifikaciji« časovnosti, namreč samolastno in nesamolastno časovnost. Časovnost se torej časi bodisi kot pozablajoče-upričujočevalno sčakovanje (torej nesamolastno, iz znotraj-časovno bivajočega) bodisi kot predhodeče ponavljanje v trenutku (torej samolastno, iz same časovnosti). Tu si nasproti stojita samoizgubljanje v priskrbovalnem in razprostrtost v smislu stalnosti sebstva.

Da gre tubiti »za njeno bit«, Heideggerju pomeni, da tubit pri-skrbuje svoj ekstatični ustroj, in sicer bodisi v sami sebi netransparentni obliki zapadanja

bodisi v njegovi samolastni modifikaciji. Pojma »izvorna časovnost« in »samolastna eksistenca« se brez dvoma v veliki meri prekrivata. In prav možnost *samolastne eksistence* je tisto, kar raziskovanju daje zgodovinsko in stvarno-genetično vodilo. Tega ni mogoče prepoznati le v tem, da Heidegger celo na začetku zadnjega paragrafa pravi, da je naloga *Biti in časa* »izvorno celoto faktične tubiti [...] interpretirati glede na možnosti samolastnega in nesamolastnega eksistiranja (SuZ, 436, slov. 587, kurziva P. Kouba), temveč tudi v tem, kako konkretne analize vsakdanje časovnosti umetelno – in ne redko tudi umetno – stremijo za prikazom celostnega, trojnega ekstatičnega značaja izvorne časovnosti. Kar pri tem najprej vzbudi pozornost in kar je bilo tudi naše izhodišče, je nejasen status »bivajočega«, ki se pojavlja v »sedanjosti«, ki jo je komajda mogoče razlikovati od »nivekirane« predstave kritizirane metafizike.

Ker Heidegger bit-v-svetu razume predvsem iz enotnosti treh časovnih ekstaz, je bit-v-svetu »izvorno in stalno *cela* struktura« (SuZ, 180), ki zato dopušča tudi možnost, da je bit-v-svetu v celoti »sebstvo«. Če pa bi bilo razmerje eksistencialnosti in fakticitete izraz omenjenega razmerja različnih pomenov pri-sotnosti, bi to izključevalo predstavo »prvotne« časovnosti in z njo povezano idejo samolastne »sebstvenosti«. Tako razumljena bit-v-svetu ni nikoli cela, ker je v njej vsako konkretno podobo prisotnosti mogoče artikulirati le s pomočjo (in torej na račun) druge prisotnosti.

Da bi poudaril celostni značaj časovnosti in onemogočil pripisovanje časa »subjektu« ali »objektu«, Heidegger pojasnjuje, da čas, razumljen kot časenje časovnosti, ne obstaja »niti v 'subjektu' niti v 'objektu', da ni niti 'znotraj' niti 'zunaj' Pavel Kouba in da 'je' 'pred' vsako subjektivnostjo in objektivnostjo« (SuZ, 419). S takšnim poudarjanjem predhodne *enotnosti* pa izgubimo možnosti, da bi lahko razumeli, *kako* smo s časom *v-svetu*, torej kako so »zunanja« gibanja v prostoru vselej hkrati določitev »notranjega« časa in kako je »notranji« zasutek gibanja vselej hkrati določitev »zunanjega« prostora. Takšna konkretizacija je mogoča le takrat, ko razlikujemo dve pri-sotnosti, med katerima ni nobena »zapadla«, temveč je vsaka nujno »poleg«, čeprav alternativno v drugem pomenu (kot prostorska

ali časovna od-sotnost). Prisotnost je torej mogoče izraziti v dvojnem smislu, ki mu ustreza tudi dvojni odsotnost.

Do nivelacije, s katero je treba razumeti predvsem nivelacijo te razlike, pride že samo s tem, da iz preteklosti, sedanjosti in prihodnosti sestavimo niz, neko »vzporedje«, ne da bi lahko povedali, kje se končuje vsakokratni časovni modus in začenja drugi, in predvsem, kaj v tem sploh »teče«. Heidegger je ti dve težavi poizkušal odpraviti tako, da zanj znotrajsvetno bivajoče v celoti »teče« v časovnosti, ki se kot skrb »hkrati« časi v vseh treh ekstazah. S tem pa je v bistvu re-producirал pomensko eno-dimenzionalnost in poleg tega tubit kot celotnost časovnosti in svetnosti de facto identificiral s časom in svetom.

Če nismo le »časovnost«, temveč smo tudi »v času«, če nismo le »prostorskost«, temveč smo tudi »v prostoru«, iz tega sledi, da ekstatičnost tubiti primarno zadeva napetost med različnimi vidiki celote, in ne enotnosti »treh dimenzij«. Eksistenca je napeta z vstopanjem ene prisotnosti v drugo, izpostavljena je zahtevi te dvojnosti pri-sotnosti, in če v eni prisotnosti predstavlja »celoto«, je v drugi nepomemben »fragment«.

S tega vidika bi bilo mogoče preformulirati tudi smisel *skrbi*: Skrb potemtakem ne bi bila razumljena iz »prvotne časovnosti«, temveč iz ustroja biti-v-svetu v njegovi pomenski razliki. Movens skrbi ne bi bila več »samolastna sebstvenost«, temveč »bit-v-svetu«, v kateri se je treba v prisotnem nanašati na od-sotno kot to, kar uteleša *drugo* prisotnost, in iz ene pri-sotnosti prehajati v drugo. Skrb je tudi tu znamenje končnosti, vendar ne le v smislu izpostavljenosti skrajni možnosti in samorazumetja iz razmerja do smrti. Seveda pa rojstvo ni »le minulo« in smrt ni »le prihodnja«. Prostor skrbi vendar ni med rojstvom in smrtjo kot »prisotnima« v celoti ekstatičnega časa; kjer skrb poteka z ozirom na »konec«, je ravno razmik pomenske razlike med tem, da konec »je« in »ni« prisoten. V odvisnosti od tega, ali tako izkušeni konec »je« ali »ni«, se namreč spremeni smisel prisotnosti.

Oba pomenska vidika prisotnosti sta *enako izvorna*, nobeden izmed njiju ni

»zapadel« ali zgolj sam »izvoren«. Heideggerjev namig na fenomen »so-izvornosti« je izredno pomemben, vendar pa doslej še ni bil v celoti ovrednoten. Kljub temu pa je ontološko pomembnost tega fenomena oslabil s tem, ko je enako izvornost pripisal konstitutivnim momentom eksistence, cksistenco kot tako pa razumel kot »izvorno« v smislu ontološkega temelja vsega drugega bivajočega. Enako izvornost bi bilo treba, nasprotno, pripisati konstitutivnim momentom biti-v-svetu, torej prostorski prisotnosti v času in časovni prisotnosti v prostoru.

Ta pomen biti-v, torej načina, kako bivajoče predstavlja prostor in čas *drug za drugega*, se v celoti izloča v linearni predstavi neskončnega časa. Vendar pa čas ne mineva, če ni nečesa, kar traja kot identično, in nič ne traja kot identično, če le-temu ne teče čas. V tem razmerju gibanje s *svojo bitjo* združuje različnost nespremenjenih krajev, kraj pa s *svojo bitjo* prav tako združuje različnost mimoidočih gibanj. Če stojimo v odročnem delu vasi, kjer smo pred desetletji preživljali otroštvo, stojimo na istem kraju, in vsa medtem pretekla gibanja niso nič drugega kot izginjajoča kretnja, a so hkrati vendar nepreklicna in nepovratna stvarnost neke življenjske poti. Stojimo torej na istem kraju in smo pri-tem neznansko daleč. Končnost biti-v-svetu je v tem, da eno ni mogoče brez drugega.

31

Če priznamo ontološko soizvornost obeh vidikov prisotnosti, se brez dvoma ne bo izgubila možnost, da v *njunem razmerju* razlikujemo oblike deficiencie ali, obratno, intenzivnosti, ne napravimo si torej možnosti razlikovanja, ki jo je Heidegger izbral kot vodilni vidik svojega raziskovanja. Toda odločilni vidik razlikovanja ne bo celota tubiti in njenega na splošno drugačnega »modusa biti«, temveč z obema pri-sotnostima opisana bit-v-svetu, njuno bistvovanje-drugo-pri-drugem (An-einander-wesen), torej bit, v kateri ne zadostimo le zahtevam svoje svetnosti, temveč tudi zahtevam svoje znotrajsvetnosti.

Knjiga, ki se jo danes spominjamo, nas je z redkim poudarkom opozorila, da prisotnost ni »enostavna« in »obstoječa«, da je sestavni del obsežnejše dinamične strukture. K volilu te knjige sodi tudi vprašanje, kako naj razumemo to strukturo. Tu nakazana razlaga biti-v-svetu ne misli iz izvorne

časovnosti, torej iz modusa biti tubiti, temveč poizkuša bit tubiti zajeti iz pomenske razlike v prisotnosti, torej iz biti-v-svetu. Če je domnevni subjektivizem *Biti in časa*, od katerega se je delno distanciral tudi sam Heidegger, predvsem v identificiranju biti-v-svetu s časovnostjo tubiti, bi lahko iz tega subjektivizma peljala še neka pot, ki je drugačna od tiste, ki jo predlaga Heidegger, namreč pot, ki ne pelje v prepadno notranjost biti, temveč v svet.

*Prevedel Alfred Leskovec*