

BIT IN ČAS: HOMOLOGIJE K NIKOMAHOVI ETIKI

1. Kraljevska pot k Aristotelu?

103

Pod kakšnim zornim kotom naj danes interpretiramo razmerje, ki ga je Heidegger navezal z Aristotelom in grškim mišljenjem v celoti? Kakšen nauk in kakšen smisel lahko dandanes upamo dobiti iz razpravljanja o tako težavni in sporni temi? Že ti dve začetni vprašanji, ki se vsilujeta vsakomur, ki hoče razumeti Heideggrov odnos do Grkov in posebno do Aristotela, kažeta nujnost povprejše premočitve tega, kako se tovrstna tema sploh lahko ustrezno obravnava.

Najprej bi na primer lahko vzeli pod povečalo odnos, ki ga je Heidegger vsakokrat vzpostavil do Aristotela oz. grškega mišljenja, in pri tem posamič analizirali interpretacije, ki jih je zaporedoma predložil za isto besedilo. Cilj tega pretehtavanja in analize bi lahko bil postaviti pod preskus filološko konsistentnost teh interpretacij in pogledati, ali odpirajo kake perspektive, in če jih, katere. Ni preveč težko predvideti, da bi tak pristop nujno sprožil celo vrsto popravkov, saj nas sam Heidegger že vnaprej pripravlja na nasilnost svojega razlaganja besedil. Zdi se torej, da se po tej po-

ti ne spleča zakoračiti. Vsaj ne tistim, ki so v manjši meri zainteresirani za historično resnico grškega sveta.

Če ta način pristopa pustimo ob strani, ostaja možen še eden. Spleča se ti-stemu, ki je – ne glede na to, ali Heideggrove interpretacije grštva zdržijo filološko presojo – pripravljen svojo pozornost posvetiti fundamentalnim filozofskim vprašanjem, ki jih je na novo navrgel in premislil Heidegger. Če historično resnico o grškem svetu za zdaj pustimo ob strani in pozornost namesto tega posvetimo temu, kako Heidegger sproščeno črpa iz grške filozofije kot prvega in izvirnega filozofskega repertoarja, bomo lahko bolje razumeli smisel njegovega spoprijema z Grki in še posebej z Aristotelom. Tovrsten spoprijem z Aristotelom ne namerava ugotavljati, kakšne so stvari s historičnega gledišča dejansko bile; Heidegger si hoče – in to pomeni tudi nam vsem in našemu stoletju – prisvojiti utemeljujoča vprašanja, ki so jih prvi mislili Grki in posebej Aristotel, in jim zadostiti. Na ta način bomo lahko ustrezneje razumeli tudi povezavo, ki jo Heidegger vidi med metafiziko, katere temelje so postavili Grki, in sodobno do-bo kot obdobjem nihilizma in tehnike.

104

Če zavzamemo to držo, potem bomo v vsakem primeru usvojili pozitivnejši in produktivnejši odnos do mišljenja, kakršno je Heideggrovo, mišljenja, ki razglša nujnost radikalnega spoprijema z Grki in tega tudi izpe-lje v takšnem spekulativnem obsegu, kakršnega si po Heglu vse do Nietz-scheja nihče drug ni zmozel niti drzniti. Heidegger nam s tem ni povrnil zgolj smisla za probleme, ki so jih prvič ugledali in navrgli Grki in Aristotel; obenem nam je – po krizi velike filozofije – zopet pokazal, kaj pome-ni filozofirati v visokem slogu.

Če torej zavzamemo to držo, potem razumemo: Heideggrovo delo pred-stavlja filozofsko najbolj signifikanten spoprijem z Aristotelom v našem stoletju. V kontekstu tega uvida se bom v svojem premišljevanju lotil Heideggrovega spoprijema z Aristotelom. Še posebej pozorno bom v njem sledil njegovi konfrontaciji z Aristotelom v določenem, po mojem mnenju odločilnem časovnem obdobju, to je v času desetletnega molka pred obja-vo *Biti in časa*. Pri tem nameravam pokazati, kako se da nastanek termi-

nologije *Biti in časa* pojasniti s Heideggrovim intenzivnim prisvajanjem Aristotelove praktične filozofije. Da bo moje izražanje bolj poantirano, bom svoj premislek razvijal ob naslednjem provokativnem vprašanju: Je *Bit in čas* "prevod" Nikomahove etike?

2. Metodološki pristop in tematska težišča spoprijema z Aristotelom pri mladem Heideggro

Najpoprej bi bilo potrebnih nekaj besed, ki naj zamejijo splošni okvir, v katerem se je po mojem mnenju odvijal Heideggrov spoprijem z Aristotelom v tem obdobju. Ta je metodično in tematično določen na naslednji način: 1) metodično ga zaznamuje tista kritična drža, ki vse do "obrata" označuje način Heideggrovega pristopa k tradicionalni filozofiji: v *Biti in času* jo označi kot "fenomenološko destrukcijo", ki jo skupaj z redukcijo in konstrukcijo razume kot enega izmed treh bistvenih "sestavni delov" fenomenološke metode. Kot je poznano, Heidegger tega termina ne uporablja v trivialnem pomenu, ki ga zajema v vsakdanji govorici, temveč v smislu de-konstrukcije, tj. kot razgradnjo in razčlenitev bistvenih elementov podedovanih filozofskih konstrukcij, in to zavoljo resnično radikalne ponovne graditve. 2) Tematsko pa se Heideggrov spoprijem z Aristotelom do *Biti in časa* odlikuje po tem, da zariše temeljne probleme, ki zavzema-jo osrednje mesto tudi v njegovem opus magnum. Teh pa je vsaj troje: vpraševanje o resnici, vpraševanje o načinu biti človeka (tubit), vpraševanje o času. Enotni horizont, znotraj katerega ta vprašanja obravnava, je nedvomno horizont vprašanja biti, ki ga tu razvija še v smislu vprašanja po biti bivajočega, torej po določitvi fundamentalnih bitnih načinov.

izmed teh treh glavnih problemov (resnica, tubit, čas) bom premotril predvsem tistega, ki je za moj temeljni namen odločilen, namreč problem tubiti, tj. ontološkega ustrojstva, fundamentalnega in enotnega načina biti človekovega življenja. Kako je Heidegger sploh prišel do tega vprašanja, ki ga je zaposlovalo že od njegovega branja Brentanove disertacije *O mnogovrstnem pomenu bivajočega pri Aristotelu* naprej? Moja domneva – pri čemer Heideggrovega avtobiografskega prikaza v *Moji poti v fenomenolo-*

gijo ne upoštevam zgolj kot avtorjev oris svojih učnih let, temveč kot povsem resno pričevanje – je, da je do treh poglavitnih problemov, problema resnice, tubiti in časa, in sicer v njihovi sistematični povezanosti, došel v horizontu obravnave ontološke problematike *on hos pollachos legomenon*. Vodilna nit Heideggrovega filozofskega spraševanja v dvajsetih letih se nasploh – kot je to sam pojasnil – razvija ob iskanju enotnega, mnogovrstne pomene bivajočega nosečega temeljnega smisla biti; vrh lahko postavimo domnevo, da je Heidegger, pri tem, ko si je zastavil omejeni cilj, vsakokrat preskusil, koliko je vsak izmed štirih temeljnih pomenov bivajočega sposoben delovati kot nosilni temeljni smisel biti. Ker ga ousiološka rešitev tega vprašanja, ki jo je zastopala sholastična tradicija (pa tudi Brentano), kmalu ni več zadovoljevala, se je Heidegger v tem časovnem obdobju poglobil v raziskovanje pomena bivajočega v smislu resničnega (na kar je sicer usmeril pozornost tudi Brentano). Iz tega jasno preseva Heideggrova intenca, da bi preskusil, ali ta pomen lahko obvelja kot temeljni smisel biti. Predavanje v zimskem semestru 1925/26 *Logika. Vprašanje po resnici*, pa tudi sklepni del predavanja v zim. semestru 1929/30 *Temeljni pojmi metafizike. Svet-končnost-samotnost* in prvi del predavanja v naslednjem semestru, *O bistvu človekove svobode*, izpričujejo, kako odločilno je bilo za Heideggrova enačenje biti in resnice, ki se mu je zastavljalo skozi razlago Aristotela. Z istim namenom, da bi razkril enotni temeljni smisel biti, je Heidegger – tako vsaj domnevam – kasneje dognal tudi temeljni smisel bivajočega v smislu *dynamis* in *energeia*, o čemer priča predavanje iz poletnega semestra 1931, interpretacija *Met. Th. 1-3*.

Zdaj bom sledil temu, kako je Heidegger – izhajajoč iz svojega zanimanja za problematiko mnogovrstnega pomena bivajočega – ponovno sprejel tudi Aristotelovo praktično filozofijo, posebno način vpraševanja v knjigi *Z Nikomahove etike*. Najprej velja upoštevati okoliščino, da se Heideggrov pristop k Aristotelovi praktični filozofiji dogaja v okviru raziskovanja bivajočega v smislu resničnega in to, da se ga je Heidegger lotil izhajajoč iz izrazitega spoprijema s Husserlovimi *Logičnimi raziskavami*. (Ta spoprijem lahko v vsej njegovi izčrpnosti razberemo iz predavanj v poletnem semestru 1925, objavljenih pod naslovom *Prolegomena k zgodovini pojma časa*.)

3. Fenomenološko zajetje fenomena resnice in določitev mesta resnice s pomočjo Aristotela

S tem ko se je Heidegger spoprijel s teorijo resnice, kakršno je v *Logičnih raziskavah* razvil Husserl, se je prikopal do prepričanja – ki ga sicer nakuže tudi že Husserlovo delo –, da izvorno mesto pojavljanja resnice ni sodba, izjava kot sinteza oz. diareza predstav, kot je to zatrjevala tradicija, ter da predstavlja sodba zgolj tisto lokalizacijo, ki v primerjavi z ontološko globino dogajanja resnice ta fenomen omejuje. Zato namerava postaviti pod vprašaj tri tradicionalne teze o bistvu resnice, v katerih je zatrjeno, da: 1) naj bi resnica bila aedequatio intellectus et rei, 2) naj bi bila izvorno mesto njenega pojavljanja sodba kot povezovanje oz. ločevanje predstav; 3) se avtorstvo teh dveh stavkov pripisuje Aristotelu.

Že Husserl je s svojo tezo, da so lahko resnični ne samo odnošajoči, povezujoči akti, marveč tudi monotetični akti preprostega zapopadanja (zajetja), postavil pod vprašaj v tradiciji ohranjeno dojemanje resnice kot aedequatio, ki ima svoje mesto v sodbi. Na podlagi tega je Husserl uvedel razliko med stavčno resnico in resnico zora ter zadnji pripisal temeljnejši in izvirnejši karakter. Poleg tega je Husserl uvedel odločilno novost, namreč idejo kategorialnega zora: v analogiji s čutnim zorom je bil mišljen kot tisto, kar naj pojasnjuje kognitivno dojemanje (zapopadenje) tistih elementov sodbe, katerih izkazovanje presega čutni zor in ki so zato v tradiciji imeli mesto na področju kategorialnega. Ta razmišljanja iz 6. *Logične raziskave* so Heidegru služila kot vodilna nit, ki mu je nakazovala smer, v kateri je prodiral naprej. Na ta način je Heidegger prispel do tega, da je čisto logični pomen "biti resničen" terminološko ločil od izvirnejšega, ontološkega pomena "resnice". Pri tem je bil prepričan, da bi na to razlikovanje lahko naletel že pri Aristotelu. V Heideggrovih očeh je tisto, kar določa Aristotela, dejansko prav izvorna ontološka globina fenomena resnice, čeprav je ta prav gotovo poznal tudi bolj omejeni pomen resničnostnosti izjave. Tako gre Heideggrovo prevpraševanje tradicionalnega dojemanja resnice, ki ga je sprožila Husserlova fenomenološka zastavitev, z roko v roki z močno ontologizirajočo razlago določenih Aristotelovih temeljnih tekstov, npr. *De int. 1, Met. Th 10, Eth. Nic. Z*, s katero jim poskuša povrniti njihovo polno ontološko izrazno silo.

Pri tem je Heidegger prispel do nečesa, kar bi lahko poimenovali topologija mest resnice; pri premisleku tega problema je asimiliral nekatera temeljna določila Aristotelovega dojetanja resnice in jih preobrazil tako, da je prišla ponovno do veljave njihova ontološka razsežnost. V grobih obrisih lahko to topologijo povzamemo na naslednji način: 1) resnično je najprej bivajoče samo v smislu njegove razodetosti. S tem je Heidegger ponovno prevzel Aristotelovo določilo *on hos alethes*. 2) Resnična je nadalje tubit, človekovo življenje, v smislu njegove odkrivajočnosti, torej na podlagi njegovega zadržanja, da odkriva bivajoče. S tem je Heidegger asimiliral Aristotelovo določilo *psyche hos aletheuein*. Še več: Heidegger na določen način upravičeno meni, da se da iz Aristotela, predvsem iz VI. knjige njegove *Nikomahove etike*, zajeti popolno fenomenologijo odkrivajočih zadržanj, biti-v-resnici človekovega življenja. Ta zadržanja se da navesti takole: 2. 1.) Človekova *psyche*, tubit, je lahko odkrivajoča najpoprej po zanjo specifični povezovalni zmožnosti *logosa*; to se v *Eth. Nic. Z, 3* zgodi pri imenovanju petih načinov biti-v-resnici, *aletheuein psyche: techne, episteme, phronesis, sophia, nous*. 2.2.) Človeška *psyche*, tubit, pa je lahko odkrivajoča tudi "intuitivno", v neposrednem zapopadanju, in to v *aisthesis* (ki se nanaša na njen *idion*, zato je vedno resnična, *aei alethes*) ali v *noesis* (ki svoj predmet obenem zapopada z dotaknjenjem, s *thinganein, thigein*, in zato ne more biti napačna, temveč je lahko samo izpolnjena ali pa v *agnoein* izostane). Zgoraj imenovana povezovalna (sintetizirajoča) zadržanja temeljijo na neposredno odkrivajočih zadržanjih. 3) Resnična je končno tudi odlikovana oblika *logos*, namreč *logos apophantikos*, predikativna izjava v svojih dveh oblikah, *kataphasis* in *apophasis*. Resničnost izjave pa je vsekakor izvedeni modus izvornega dogajanja resnice, v katerem le-ta temelji.

S to ontologizirajočo rekonstrukcijo Aristotelove teorije resnice Heidegger razumevanje fenomena resnice loči od strukture izjave in s tem odpre tisti horizont, v katerem razvija problem bivajočega v smislu resničnega. V okvir analize tega temeljnega pomena bivajočega v smislu resničnega spada tudi to, da se Heidegger v dvajsetih letih osredotoči na poskus zapopadenja in določitve ontološke temeljne strukture človekovega življenja, tubiti, *psyche*, in sicer v njenem specifičnem karakterju odkrivajočnosti.

Torej je to, da Heidegger Aristotelovo določitev *psyche* interpretira kot *aletheuein*, postavljeno v okvir tipično fenomenološkega vprašanja po temeljni zasnovanosti "subjektivite" in šele ta povezuje fenomenološkega pristopa in aristotelovskih komponent mu omogoča zastavitev eksistencialne analitike *Biti in časa*.

Toda zakaj in odkod imata v tem kontekstu osrednji pomen *Nikomahova etika* in pojem *praxis*, kot to naznanja naslov moje razprave? Po mojem mnenju je dovolj indicev, ki govorijo v prid tezi, da se je Heidegger oprijel *Nikomahove etike* in Aristotelove določitve *praxis* zato, da bi si pomagal izviti se iz problemov, v katere ga je moralo samodejno zapeljati Husserlovo dojetje transcendentalne subjektivite.

4. Nikomahova etika kot ontologija človeškega življenja: fokusiranje in ontologiziranje praxis

In dejansko: v Heideggrovih očeh je Husserlova določitev subjektivite zašla v fundamentalno brezizhodnost, namreč v aporijo pripadnosti jaza svetu in hkratne konstitucije sveta po jazu. Z rešitvijo, ki jo je postavljaj Husserl, da je namreč treba strogo ločevati med psihološkim, svetu pripadajočim jazom in transcendentalnim, svet konstituirajočim jazom, med realnostjo enega in idealnostjo drugega, se Heidegger ni mogel zadovoljiti. Prav gotovo se je s Husserlom strinjal v tem, da se konstitucije sveta ne da pojasniti z zatekanjem k bivajočemu, katerega bitni način je enak bitnemu načinu sveta. Nič manj pa se tudi ni odmaknil od Husserlove določitve subjektivite, saj je ta do nje prišel primarno na enostranski način, v horizontu privilegiranja teoreticističnih določevanj.

Kot pojasnujeta njegova analiza fenomena resnice in topologija mest resnice, do katere je prišel, je bil Heidegger prepričan, da je teorija le eden izmed mnogoterih načinov odkrivajočnega zadržanja, v katerem ima človek dostop do bivajočega in v katerem le-to zapopada. Ob *theoria* in pred *theoria* sta npr. *praxis* in *poesis*, ki prav tako predstavljata način človekovega samozadržanja do bivajočega. Na podlagi tega je Heidegger ponovno

posegel k Aristotelu: po njegovem mnenju je namreč Aristotel še odprt za mnogoterost odkrivajočih zadržanj tubiti in jih zato lahko neokrnjene podaja v človekovemu življenju lastni določenosti. V obsežni interpretaciji Aristotela, s katero se je začel ukvarjati po letu 1919 in katere opazne sledi je moč jasno zaznati v marburških predavanjih ter v *Biti in času*, Heidegger v tej smeri razlaga knjigo *Z Nikomahove etike*. Pri tem v Aristotelovi obravnavi dianoetičnih vrlin prav tako odkrije veliko določil, ki jih Husserl v njihovem popolnem bogastvu ni niti prepoznal niti tematiziral. Prav v tem horizontu, ki ga zamejujeta zoperstavljanje Husserlovemu teoreticističnemu dojetju subjekta in produktivno asimiliranje Aristotelove miselne dediščine, je treba razumevati tudi v *Biti in času* izpeljano analizo eksistencialov. Zato mislim, da nam dobre možnosti za sprevid smisla Heideggrovega filozofskega dela v dvajsetih letih ponuja novo branje analitike tubiti v luči fenomenološke razlage Aristotela, še posebej *Nikomahove etike*, če smo pri tem pozorni na to, da se donosi (plodovi) Heideggrovega željnega asimiliranja Aristotela pogosto sedimentirajo na mestih, na katera pri Aristotelu ne naletimo. Pri tem, ko bom nakazoval ujemanja, na katerih se lahko vidi, kako Heidegger v nekaterih temeljnih terminih svoje analize tubiti ponovno prevzema, reformira in reaktivira substancialni smisel mnogih temeljnih pojmov Aristotelove praktične filozofije, bi rad izpostavil prav aristotelovski horizont temeljnih določil, ki jih je Heidegger izluščil v svoji analizi eksistencialov.

Prva vzporednica oz. ujemanje, ki samo na sebi kar precej očitno stopa pred oči, je ujemanje med tremi bitnimi načini bivajočega, ki jih Heidegger ločuje v *Biti in času*, priročnostjo, navzočnostjo in tubitjo, in Aristotelovimi določili *poiesis*, *theoria* in *praxis*. 1) *Theoria* je zadržanje konstatirajočega in deskriptivnega spoznavanja, ki si za cilj postavlja dojetje resnice bivajočega, njegovo specifično vedenje pa je *sophia*; če je tubit postavljena v to naravnost, jo bivajoče srečuje v bitnem načinu navzočnosti (termin, s katerim Heidegger v ontologizirajočem prevodu povzema Aristotelovo določilo *ta procheira* v *Met. A 2*, 982 b 12-13: *dia gar to thaumazein oi anthropoi kai nun kai to proton erksauto philosophein, eks arches men ta procheira ton atupon thaumasantes...*). 2) *Poiesis* je zadržanje produktivnega, manipulativnega početja, katerega cilj je proizvajanje nareje-

nega, artefaktov; njej ustrezna naravnost je *techne*; v tej naravnosti nas bivajoče srečuje v bitnem načinu priročnosti. 3) *Praksis* pa je delovanje, ki se dogaja zaradi sebe samega, njegov cilj je njegova lastna uspelost, *eupraktein*; temu pripadajoče vedenje, ki ga usmerja, je *phronesis*, prudentia. Moja teza je, da odkrivajoče zadržanje *praksis* Heidegger v svojo analitiko pritegne kot odliko bitnega načina tubiti.

Preden se bomo lotili tega zadnjega ujemanja, ki se mi zdi najpomembnejše, pa tudi najvprašljivejše, je nujnih nekaj predhodnih splošnih pripomb o načinu Heideggrovega ponovnega prevzemanja Aristotelovih pojmov. Na dlani je namreč, da Heidegger zgoraj imenovana aristotelovska določila ne samo ponovno prevzema, marveč jih obenem tudi daljnosežno pretolmači in transformira. Najbolj očitna sprememba se mi zdi poudarjanje, še več, absolutizacija ontološke poteze teh določil, tj. strogo tolmačenje le-teh kot bitnih načinov, tako da je sleherni njihov ontični pomen že v principu izključen. Heidegggra očitno ne zanimajo posamezne *prakseis*, *poieseis* in *theoriai*, temveč samo ontološki potencial teh določil. V Aristotelovem besedilu je prav gotovo moč najti nastavke, na katere se da nasloniti to ontologizirajočo razlago: če npr. v *Eth. Nic.* Z predstavljeno razliko med *poiesis* in *praksis* beremo skupaj z *Met. Th 6*, lahko jasno spoznamo, da pri tem ne gre za ontično razlikovanje, torej za razlikovanje, ki se nanaša na posamezne načine izvrševanja delovanja, od katerih so eni *poieseis* in drugi *prakseis*; to razlikovanje ima ontološki karakter, saj razmejuje dva bitna načina, ki ju na ontični ravni ni moč razločevati: tako ima npr. držanje govora lahko bitni način *poiesis* (v smislu govornikovega napravljanja *logoi*), pa tudi bitni način *praksis* (npr. v pomenu političnega govora); na ontični ravni ta razlika ne pride na spregled. Heidegger torej v svojem razlikovanju bitnih načinov tubiti, priročnosti in navzočnosti ekstrapolira in absolutizira izključno to ontološko srž Aristotelovih določil.

Naslednja odločilna transformacija je premik medsebojnega hierarhičnega odnosa med tremi Aristotelovimi določili. Med možnimi načini odkrivajočnosti *psyche* zdaj prednostna, najvišja dejavnost človeka ni več *theoria*. V okviru nakazane ontologizacije je za Heidegggra temeljno določilo bitnega načina človeka v njegovo ontološko strukturo povzdignjena *pra-*

ksis, skupaj z njej lastnimi komponentami. Na podlagi te strukturne premetitve se prav tako spremeni tudi razmerje med *praksis* in obema drugima določiloma: priročnost (v kateri je povzeto določilo *poiesis*) in navzočnost (ki ustreza določilu *theoria*) zaznamujeta bitni način netubitno bivajočega, pri čemer ju pogojuje način, v katerem je tubit vselej v konstatirajočem in veritativnem ali delujočem in proizvajajočem razmerju do bivajočega. Temu se pridružuje še nadaljnje, hierarhijo vzpostavljaljoče strukturiranje. *Poiesis* in *theoria* sta razumljeni kot načina zadržanja, ki ga Heidegger poimenuje "priskrbovanje". S tem doseže dvoje: najprej nakaže enotnost sklopa, v katerega spadata priročnost in navzočnost, *poiesis* in *theoria*, obenem pa tudi odnos med njima in tubitjo, po drugi strani pa si s tem pripravi možnost za trditev, da *theoria* ni izvorni način zadržanja, temveč le izvedeni modus *poiesis*.

112 Ontologizacija, hierarhično premeščanje in enotna umestitev so najpomembnejše probrazbe, ki jim je podvrženo Heideggrovo prevzemanje Aristotelovih pojmov *praksis*, *poiesis* in *theoria*. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje, zakaj *praksis* interpretiram kot določilo, na katerem temelji označitev bitnega načina tubiti. Zato, ker se mi dozdeva, da je Heidegger oznako tubiti in njene temeljne strukture izvedel v eminentno praktičnem horizontu, ki ga je dobil iz ontološko preinterpretiranega pojma *praksis*.

5. Tubit kot praksis: Aristotelova praktična filozofija kot znamenje, ki preseva skozi eksistencialno analizo

Zdi se mi, da bi se dalo v smislu prakse še najpoprej razložiti oznako bitnega načina tubiti kot da-mu-je-biti, ki jo Heidegger uvede na začetku eksistencialne analize (*Bit in čas*, par. 4 in 9). Zdi se mi, da hoče Heidegger s to oznako povedati, da tubit, človekovo življenje, do svoje biti izvorno ni v motrečem, konstatirajočem in veritativnem zadržanju, tj. da ni v zadržanju teoretizirajočega, reflektivnega uvida v sebe samo, v zadržanju *inspectio sui*, temveč je do svoje biti v praktično-moralnem zadržanju, v katerem ji vselej gre za njeno bit samo v tem smislu, da ji je o tej biti odlo-

čati in da mora breme te odločitve, ne glede na to, ali to hoče ali noče, vzeti nase. To pomeni: primarno se tubiti na svojo bit ne nanaša zato, da bi jo fiksirala in popisala v njenih temeljnih potezah (na primer kot animal rationale), temveč zato, da bi odločila, kaj je iz tega narediti, da bi med različnimi možnostmi izbrala in potem izpeljala svojo lastno, pri čemer se tubiti teži te odločitve, te izbire in te izvršitve ne more izogniti. V tem smislu mora tubiti vzeti nase "neznosno lahkotnost" svoje biti.

Šele vpogled v praktično-moralično temeljno strukturo tubiti nam omogoča dojemanje Heideggrovih nadaljnjih določitev tubiti v njihovem enotnem sklopu. Šele z njegovo pomočjo lahko na primer razumemo, zakaj je Heidegger modusu razklenjenosti pripisal določilo, vzeto iz praktične filozofije, namreč skrb. Skrb, s katero je Heidegger hotel na bolj izvoren način zajeti fenomen, ki ga je Husserl označil kot intencionalnost, po mojem mnenju predstavlja ontologiziranje temeljne poteze človekovega življenja, ki ga Aristotel označuje s pojmom *oreksis dianoetike*. Dokaz? Zadostovalo bi že to, da bi tekstno kritično primerjali (kolacionirali) vsa mesta v Aristotelovih tekstih, ki jih komentira Heidegger, na katerih se pojavljata termin *oreksis* oz. glagol *oregomai*, pa bi na signifikanten način lahko ugotovili, da ju Heidegger vedno prevaja s svojim terminom "skrb". Glede tega najbolj izrazito mesto je začetek *Metafizike*, njen prvi stavek *pantes anthropoi tou eidenai oregonai physei*, ki ga Heidegger prevaja: "V človekovi biti je na bistven način skrb videnja." (HGA XX, 380; *Bit in čas*, § 36) Pri tem prevodu je treba seveda biti pozoren na ujemanje med terminoma *oreksis* in skrb, pa tudi na ontologiziranje *pantes anthropoi*, ki ga izraža besedna zveza "v človekovi biti".

113

Heidegger iz ontologizacije *praksis* in s praktičnim določanjem bitnega načina tubiti izvede fundamentalne konsekvence: 1) nasproti prednosti sedajnosti in prisotnosti, torej prezence v metafiziki Heidegger zastopa prioriteto prihodnosti. Prav zategadelj, ker se tubiti do same sebe odnošuje na praktičen način, s tem namreč, ko odloča o svoji biti, je ta bit, ki je v igri, vselej prihodnja, saj – kot uči Aristotel v *Nikomahovi etiki* – se preudarjanje (*boulesis*) in odločanje (*proairesis*) vselej tičeta prihodnjega. 2) Bit, do katere je tubiti v odnosu, je vselej njena lastna bit; Heidegger ji zato

pripisuje karakter "vselejmojosti". Domnevam, da s tem določilom ponovno prevzema in ontologizira smisel temeljne poteze, ki je lastna vedenju *phronesis*, pri Aristotelu označenem kot *heauto eidenai*, torej kot vedenje o *ta heauto agatha kai sympheronta* (Eth. Nic. Z 1140a 26-27 in 1141b 34). 3) Zaradi vseh teh ugotovitev Heidegger zastopa radikalno ločevanje med ontološko zasnovanostjo tubiti in netubitno bivajočega, saj je le tubit konstituirana kot tista, ki "ji je biti", le tubit se do same sebe odnošuje v eminentno praktično-moraličnem smislu. Na podlagi tega razlikovanja lahko Heidegger kritizira tudi nezadostno radikalnost metafizičnih razmejevanj človeka in narave, subjekta in objekta, zavesti in sveta, in sicer predvsem zato, ker ne temeljijo na uvidu v izvorno ontološko zasnovanost tubiti. 4) Praktična določenost bitnega načina tubiti končno implicira tudi kritiko tradicionalne teorije samozavedanja v smislu vedenja o samem sebi konstatirajoče in refleksivne vrste, ki je proizvedeno po nekakšnem človekovem obratu vase. Po Heideggru se identiteta tubiti konstituira v tem, da sebe ponovno najdeva v svoji "da ji je biti", tako v svojem delovanju, kot v svojem spoznavanju, to pa se ne dogodi zgolj v prozornosti racionalnega, marveč tudi v neprozornem momentu razpoloženj.

114

S tem je moja teza zadobila natančne obrise: razumevanje praktične strukture človekovega življenja, ki ga Heidegger uveljavlja kot ontološko zasnovanost tubiti, se poraja iz neke vrste spekulativnega sedimentiranja – v smislu zastavitve in celo v terminologiji *Biti in časa* – substance določitve človekovega moraličnega življenja in biti, ki je izpeljana v *Nikomahovi etiki*. Oglejmo si natančneje, kaj Aristotelovega poleg pravkar omenjenega pri Heideggru še pride v veljavo. Najpoprej Heidegger spet zavzame generalni horizont postavitve problema, kot ga je razklenil Aristotel: Aristotel v okviru *episteme praktike* – termina, ki ga Heidegger, kot bi rad poudaril, prevaja z "ontologija človekove tubiti" – človekovo življenje motri kot *praksis*, to pa kot za človeka specifično vrsto gibanja (*kinesis*); le-ta ni preprosto *zoon*, tj. ni zgolj življenje in ohranjanje življenja, temveč je *bios*, tj. zasnutek življenja, ki se razvija prek golega ohranjanja življenja prav skozi problem izbire oblike življenja, in sicer z ozirom na dobro, najboljšo možno obliko (*eu zon*) in njej ustrezna sredstva. To pomeni: kot *zoon politikon logon echon* mora človek preudarjati (*boulesis*), izbirati in

odločiti (s *proairhesis*), katerih sredstev in načinov svojega življenja se bo oprijel z ozirom na zanj najboljšo obliko življenja. Kot vemo, je pameten, moder človek, *phronimos*, tisti, ki mu uspejo dober preudarek (*euboulia*), dobra odločitev ter dobro delovanje (*euprattein*) in ki na ta način doseže blaženost (*eudaimonia*).

To fundamentalno intuicijo je Heidegger prevzel in reaktiviral tako, da jo je preinterpretiral, s čimer je bil njen temeljni smisel radikalno ontologiziran. Dejansko je za Heidegggra tudi tubit odlikovano bivajoče, pri katerem vselej gre za njeno lastno bit (ontično in obenem aristotelovsko rečeno: za *ta heauto agatha kai sympheronta*), in sicer v tem smislu, da se mora odločati o možnostih in načinih njenega izpolnjevanja, še posebej v mejnem primeru, ko ta odločitev pomeni nehotenje odločanja in izogibanje njegove nujnosti. Šele takrat, ko tubit, sledeč klicu svoje vesti, to nujnost odločanja in s tem tisto, kar ji je biti, spozna in pri zasnavljanju svojih možnosti vzame nase, ko torej teže svoje biti sprejme kot svoje najlastnejše in je ne prenaša na "Se", je lahko izpolnjevanje eksistence samolastno.

115

Seveda Heideggrovo ontologiziranje *praksis* skupaj z njenimi določili nujno vodi do njenih temeljnih sprememb in premestitve njenega pomena. Tega dejstva seveda ne prikrivam ali celo zanikam, vendar ga tudi ne nameravam, če naj se tako izrazim, obrniti zoper samega sebe. Zato bom še naprej skušal izpostavljati ujemanja med Heideggrom in Aristotelom, ki obstajajo navkljub vsem razlikam, in poskušal pokazati, kako Heidegger pri določanju razprtosti tubiti spet poseže nazaj k Aristotelovemu razumevanju človekove moralne biti.

Razprtost kot temeljna poteza bitnega načina tubiti se, kot je znano, ponuja iz enotnosti tubiti in sveta. Enotni smisel razprtosti skupaj z eksistenciali je skrb; njena tri temeljna določila so počutje, razumevanje in govor. Če hočemo zajeti pomen teh pojmov, se mi zdi smiselno pomisliti na to, da je Heidegger s tem ponovno povzel nekatere izmed temeljnih določil človeka kot delujočega bitja in jih v okviru fundamentalne ontologije radikaliziral do njihovih ontoloških globin. S počutjem v ontološko-transcendentalnem smislu potencira tisto določilo delujočega, ki je bilo tradicionalno

premišljeno v nauku o afektih kot moment trpnosti, receptivnosti, končnosti in telesnosti delujočega. Signifikantno potrdilo asociacije, h kateri napeljujem, je dejstvo, da je mladi Heidegger v svoji interpretaciji Avguštin na termin 'affectio' podal z izrazom 'počutje'. Nadalje domnevam, da Heidegger analogno s tem pri razumevanju ontologizira aktivni, zasnavljajoči moment produktivnosti in spontanitete.

Ne da bi se spuščal še v tretji, enakoizvorni moment govora, bi rad sugeriral, da gornja dva momenta ustrezata osrednjima določiloma Aristotelove teorije delovanja. Kar se počutja tiče, je le-to za Heideggra ontološki temelj možnosti ontičnih razpoloženj; v njem se tubit odpira proti svoji "da-ji-je-bití", oz., kot je zapisano v § 29, je tubit v njem postavljena pred svojo "da je in da ji je biti", in sicer tako, da ji njen Od kod in Kam ostajata zakrita; to je njena vrženost. Heidegger je s tem hotel naznačiti, da k strukturi tubiti ne spadajo samo čisti, prozorni, racionalni momenti spontanitete in samodoločanja, marveč prav tako tudi temna, neprozorna stran, ki je bila v tradiciji razumljena kot afektno, njegov možni ontološki pogoj pa skuša sam določiti s pojmom počutja. Z drugimi besedami: identiteta človekovega življenja se po Heideggru ne izvršuje samo v transparentnosti čisto racionalnega samoprikaza in samodoločanja, marveč prav tako v nerazpoložljivi neprozornosti njenih razpoloženj. Za mojo tezo o Heideggrovem navezovanju na Aristotela je pri tem relevantno, da se Heidegger pri obravnavi počutja (§ 29) izrecno vrača nazaj k Aristotelu, in sicer k njegovemu nauku o *pathe* v knjigi *B Retorike*. Heidegger ta nauk izloči iz konteksta govorništva, v katerega je postavljen pri Aristotelu, in izrazi prepričanje, da predstavlja "prvo sistematično hermenevtiko vsakdanjosti biti-z-drugimi"; po Aristotelu ontološka interpretacija afektov ni vse do fenomenologije prav nič napredovala.

Določilo razumevanja (§ 31) je po mojem prepričanju komplementarni moment počutja, tj. predstavlja ontološki temelj možnosti dejavnih in spontanih določanj tubiti. Razumevanje je določilo, ki pride do izraza v produktivnosti zmožnosti biti tubiti. Drugače kot v smislu, ki ga ta beseda ima v svojem vsakdanjem pomenu, namreč v pomenu posebne vrste spoznavanja, Heidegger s terminom razumevanje označuje ontološko temelj-

no ustrojstvo tubiti, kolikor je le-ta dejavnost in samodoločanje, tj. kolikor ima karakter zasnutka in tako svojo lastno bit anticipira in oblikuje v eminentno praktični drži. To, da Heidegger razumevanje določi kot ontološki modus zmožnosti-biti in njegove eksistencialnosti, da mu pripiše strukturo zasnutka, da njegov pomen zameji v smislu 'nekaj zmoči', 'zmoči izpeljati neko stvar', vse to kaže, da je treba Heideggrovo opredelitev razumevanja interpretirati, navezujoč se na horizont *praksis*. Seveda, kot določilo, ki je menjeno strogo ontološko, je pred slehernim razlikovanjem na teorijo in prakso. Vendar to še ne preprečuje tega, da se je Heidegger pri njeni karakterizaciji orientiral po vsebinah določenega tematičnega referenčnega okvirja, ki prav gotovo ni okvir *theoria*, marveč prav *praksis*. Zato nas ne sme čuditi, da skozi Heideggrovo ontološko sito prehajajo prav komponente, ki ustrezajo *praksis*. Če k temu npr. pritegnemo obravnavo razumevanja v predavanju v poletnem semestru 1927 *Temeljni problemi fenomenologije*, v katerih ima sito Heideggrovega izločanja ontičnega širše odprtine kot v *Biti in času*, potem bomo v njem našli za mojo tezo zelo značilno izjavo: razumevanje "je pristni smisel delovanja" (HGA XXIV, 393). V luči te teze potem razumemo tudi to, zakaj se Heidegger tako trudi, da bi določilo razumevanja skrbno obvaroval pred sleherno njegovo spoznavnoteoretično napačno razlago v tem smislu, da predstavlja pojasnjevanju nasprotno vrsto spoznanja. To določilo nedvomno cilja na to, da bi obvarovalo praktični karakter razumevanja.

117

Praktični horizont Heideggrovega pojmovanja razumevanja pride jasno na spregled tudi pri njegovem določilu védenja, ki razumevanje spremlja in usmerja. Razumevanje namreč nima samo strukture zasnutka, temveč tudi strukturo 'vidika', ki zasnutek usmerja. To je védenje o samem sebi, vidik samega sebe, v katerem tubit prispe do samotransparentnosti, do 'prozornosti', kot pravi Heidegger. Na ta termin se Heidegger – kot pojasnjuje sam – navezuje, da bi preprečil napačno razlago sebstva tubiti v horizontu zaznavanja, opažanja, gledanja in ogledovanja, tj. v okviru teoretičističnega razumevanja, ki določa tradicionalne teorije samozavedanja.

Čeprav ne želim spregledati ali celo zanikati očitnih, globokih razlik med Aristotelom in Heideggrom, bi rad na tem mestu nakazal nadaljnje ujema-

nje, ki ga je treba razumeti cum grano salis: v ozadju Heideggrove določite razumevanja je substancialni smisel tistega, kar je v Aristotelovi teoriji delovanja koncipirano kot *nous praktikos*. Tako kot ta deluje komplementarno z *oreksis* in ker se z njo bistveno križa, je razumevanje določilo, ki je komplementarno počutju. Seveda razumevanje ni zamejeno v okvir teorije delovanja, saj zadeva celoto tubiti: kot tako se razvija v navezavi na stvari okolnega sveta kot 'priskrbovanje' (ki zajema tako teoretična kot tudi poietična zadržanja), v navezavi na sosvet drugih kot 'oskrbovanje' in v navezavi na samo sebe kot 'zavoljočesarnost' (kar je sicer ontologiziranje Aristotelovega *ou eneka*); svojo enovito korenino ima razumevanje v skrbi. Nastanjeno je torej popolnoma drugje kot *nous praktikos*. In vendarle: s tem ko Heidegger tematizira komplementarnost in enakoizvornost počutja in razumevanja, trpnosti in dejavnosti, receptivnosti in spontanitete, vrženosti in zasnutka, relucence in prestrukcije, je v ontološko radikaliziranem okviru navrgel isti problem, kot se ga v *Nikomahovi etiki* Z loteva Aristotel, ko pravi, da je človek *arche*, ki je obenem *oreksis dianoetike* in *nous orektikos* (*Eth. Nic. Z 2, 1139 b 4-5*). In tako kot se pri Aristotelu povezava med *oreksis* in *nous* vedno dogaja v za človeka specifičnem mediju *logosa*, Heidegger uveljavlja enakoizvornost govora, počutja in razumevanja.

Seveda Heidegger insistira pri globlje posegajoči ontološki radikalnosti svojega načina očrtanja tega problema in s tem pri razlikah: Heidegger zagotavlja, da je skrb pred slehernim razločevanjem na teorijo in prakso (par. 41) in zato je tudi ni moč zaseči in razložiti s poseganjem nazaj k tradicionalnim pojmom, kot so hotenje, nagon, nagnjenje. Vendar že dejstvo, da se Heideggeru to zdi nujno potrebno zagotoviti, izdaja, da na koncu vendarle obstaja tematska sorodnost med skrbjo in Aristotelovim pojmom *oreksis*; prav zato je zgoraj izpostavljena razmejitev nujna.

V okviru teh ujemanj razumemo tudi to, zakaj je Heidegger – kot poroča Gadamer (*Heideggrova pota*, Tübingen 1983, 32) –, ko se je pojavila težava pri prevodu termina *phronesis*, lahko vzkliknil: "To je vest!" Očitno je mislil na lastno določitev vesti kot mesta v tubiti, na katerem se njej sami oznanja njeno da-ji-je-bit, njeno praktično-moralično določilo. (Heideg-

ger meni, da isto lahko uvidimo tudi pri Kantovem določilu 'občutja spoštovanja'). V *Biti in času* (par. 54-60) je namreč vest označena kot mesto "izpričanja samolastne zmožnosti biti tubiti"; do tega izpričevanja pride, ko tubit v držii hoteti-imeti-vest posluša klic vesti in tako samolastno eksistira. Podobno tudi *phronesis* pri Aristotelu oblikuje horizont, znotraj katerega je možno dobro delovanje, *euprattein*. In tako kot pri Aristotelu *phronesis* zahteva poznavanje *kairos*, se pri Heideggru vest nenehno nanaša na 'trenutek'.

Obstajajo torej dobri razlogi za trditev, da Heideggrova vest ustreza *phronesis*, da je prav ontologizacija *phronesis*. Lahko navedemo celo mesto iz *Nikomahove etike*, ki ponuja odločilni vzgib za ontologiziranje *phronesis*.

Gre za zaključek 5. poglavja knjige Z: potem ko je Aristotel v tem poglavju *phronesis* definiral kot *heksis meta logou alethe*, pove, da tudi ta definicija ni zadostna za to, da bi v njej popolnoma zajeli bistvo *phronesis*, saj je le-ta več kot *heksis*. Nenavadno je to, da Aristotel ne pove, kaj naj bi potem bil, temveč ponudi le dokaz v potrditev svoje trditve: vsako *heksis* se da pozabiti, *phronesis* pa se ne more pozabiti. Domnevam, da je moral Heidegger pri interpretiranju tega mesta slediti prav vprašanju, glede česa bi bil *phronesis* "več". Če je več kot *heksis* in če se ga ne more nikoli pozabiti, potem mora biti eden izmed karakterjev same *psyche*: treba ga je torej razumeti ontološko.

Lahko bi še nadaljevali s pregledom korespondenc in pokazali, kako je Heidegger na podoben način ontologiziral še nadaljnja določila Aristotelove praktične filozofije. Na tem mestu se bom moral zadovoljiti s tem, da jih preprosto naštejemo: s terminom 'vselejmojost' Heidegger, kot sem pravkar nakazal, ontologizira določilo *phronesis* kot *auto eidenai*. Dalje: označitev tubiti kot 'zavoljočesarnosti' po mojem mnenju predstavlja ontologiziranje *ou eneka praksis*: ker je *praksis* lastno to, da ni zavoljo nečesa drugega (*eneka tinos*), temveč to, da ima svoje načelo in cilj (*ou eneka*) v sebi sami, in ker je tubit ontologizirana *praksis*, mora tudi ta na odlikovan način imeti karakter *ou eneka*. Zato Heidegger tubit označi kot zavoljočesarnost. In nazadnje: določilo 'odločenosti', ki jo pogosto razlagajo v povezavi s sodobnimi decezionističnimi teorijami, po mojem mnenju

predstavlja ontologizacijo substancialne smiselne vsebine Aristotelove *proairesis*, s to razliko, da pri Aristotelu označuje posebni akt njegove teorije delovanja, medtem ko je odločenost ena izmed temeljnih potez zasnove tubiti same. Tudi to ujemanje potrjuje dejstvo, da Heidegger *proairesis* prevaja kot 'odločenost'. Naj ob tej priložnosti opozorim le na eno izmed značilnih mest: v predavanju v poletnem semestru 1926 o *Temeljnih pojmih antične filozofije* Heidegger interpretira del 2. poglavja knjige *G Metafizike*, v katerem Aristotel filozofe razloči tako od dialektikov kot od sofistov, prevaja pa ga takole: "Dialektika in sofistika sta se v določeni meri odeli v isto oblačilo kot filozofija, vendar v temelju nista to; sofistika ima samo tak videz. Dialektika pa se od nje razlikuje po vrsti možnosti, ki jih ima: ima le omejene možnosti, lahko le poskuša; filozofija pa nasprotno daje razumeti. Sofisti se razlikujejo po vrsti odločenosti za znanstveno raziskovanje: so neresni." Upoštevati je treba, da Heidegger tu z "odločenostjo za znanstveno raziskovanje" podaja to, kar se v grščini imenuje *proairesis tou biou*.

120

6. Od Heideggra k Aristotelu in od Aristotela k nam

Upam, da ujemanja, ki sem jih pokazal, če že ne dokazujejo upravičenosti splošne teze o ponovnem prevzemu temeljnih vprašanj Aristotelove praktične filozofije pri Heideggru, le-to vsaj lahko naredijo za sprejemljivo. Ker pa sem bil pri tem pozoren na to, da sem se skoraj izključno osredotočal na posamezne mozaične kamenčke, torej na analizo ujemanj med posameznimi termini in pojmi, bi se rad v zaključku povrnil k splošnemu ujemanju razumevanja človeka v Aristotelovi praktični filozofiji in v Heideggrovi analizi tubiti. To nameravam izvesti v formi citata, ki zelo jasno kaže Heideggrovo prizadevanje, da bi se pomaknil v Aristotelovo bližino oz. da bi Aristotela približal sebi. Proti koncu predavanja v poletnem semestru 1926 o *Temeljnih pojmih antične filozofije* Heidegger svojo obravnavo petih načinov resničnosti *psyche* sklene z naslednjo definicijo človeka: "*Anthropos* je *zoon*, ki mu pritiče *praxis*, nadalje *logos*. Ta tri določila, povezana skupaj: *zoe praktike tou logon echontos* je bistvo človeka. Človek je bitje, ki ima, ustrežno svoji vrsti biti, možnost delovati." (Ze-

lo značilno je prav tako nadaljevanje besedila: "taisti človek se kasneje zopet pojavi pri Kantu: človek, ki lahko govori, tj. utemeljujoč deluje". Pozorni moramo biti na enačenje besede "govori" z "utemeljujoč deluje": je to napotilo za interpretacijo eksistenciala "govor"?)

Prav gotovo Heidegger pri svojem prevzemanju Aristotelovih določil ta določila v ontološkem pogledu radikalizira, potem pa, ko to ontologiziranje izpelje, se do njega kritično distancira: Aristotel naj po njegovem mnenju ne bi prišel do zajetja ontološko enotnega sklopa odkrivajočih temeljnih drž človeške *psyche*, tj. *theoria*, *praxis* in *poiesis*. Temeljne ontološke zasnove človekovega življenja naj sploh ne bi mogel ugledati zato, ker je ostal ujet v horizont naturalističnega, kronološkega, in ne kairološkega razumevanja časa, ki mu je preprečeval vpogled v izvorno časovnost kot ontološki temelj človekove *psyche*. Celotna aporija razmerja med časom in dušo, ki jo Aristotel vedno znova na izrecen način navrže kot problem, Heidegger pa nam ponuja njeno suvereno razlago, v Heideggrovih očeh ne zadošča za to, da bi lahko Aristotela s pomočjo interpretacije izvili iz primeža naturalističnega, metafizičnega razumevanja časa. In vendarle tudi na tem mestu zopet velja: prav Aristotel je tisti, ki – vsaj na ontični ravni, kot se da domnevati – anticipira intuicijo, ki jo Heidegger potem potencira z enačenjem tubiti in časovnosti. To se zgodi na nekem v resnici spornem mestu v *De anima G 10*, na katerem Aristotel, kot se zdi, človeku v nasprotju z drugimi bitji pripisuje zmožnost *aisthesis chronou*. Vzrok in povod za mojo domnevo izhajata iz tega, da je bilo Heideggru to mesto natanko poznano, saj ga je v povezavi s svojo razlago *praxis* kot temeljne poteze človekovega življenja komentiral na naslednji način: "Nasprotje med gonom (*Trieb*) in dejansko odločnim, umnim delovanjem je možno le pri bitjih, ki imajo zmožnost razumevanja časa. Kolikor je živo prepuščeno gonu, se nanaša na tisto, kar je pravkar tu in kar ga vzdraži, *to ede hedu*; gon neobzdrano stremi k predočenemu-sedanjemu, razpoložljivemu. S tem, ko pa je v človeku *aisthesis chronou*, ima ta zmožnost, da si *to mellon* prepodočuje kot možno, kot tisto, zavoljo česar deluje."

121

Heideggerjanci bodo rekli: na ta način Heideggra postavljamo na isto raven kot Aristotela in ga tako poplívimo, da bi pri Aristotelu našli ustreznico, da,

kar anticipacijo celo najvažnejšega Heideggrovega odkritja v *Biti in času*, namreč identificiranja enotne ontološke strukture tubiti z izvorno časovnostjo. Neheideggerjanci pa bi nasprotno protestirali približno takole: to, kar naj bi bilo pri tem Aristotelovega, ima z Aristotelom le malo opraviti, bolj je podobno spekulaciji, spravljeni skupaj s pomočjo aristotelovskega orodja.

Sam bi na te očitke odgovoril takole: o tem riziku sem si bil na jasnem, toda moral sem se spustiti vanj. Če je vtis, da sem Heideggra postavil na isto raven z Aristotelom ali nasprotno, potem gre le za perspektivno popačitev: proti stari eksistencialistični razlagi na eni in proti novejši interpretaciji, ki bi v Heideggrovem mišljenju nekoliko preveč zlahka hotela videti le še preseganje metafizike, sem hotel na primeru njegovega zgodnjega spoprijema z Aristotelom zgolj pokazati, kako zelo je Heidegger mislil "skozi" metafizično tradicijo, kako zelo se je sprijel z njenimi odločilnimi momenti in na ta način našemu stoletju zopet povrnil smisel fundamentalnosti konfrontacije z Grki.

Opombe

* Franco Volpi (roj. 1952) je profesor za filozofijo na univerzi v Padovi. Objavil je knjige *Heidegger in Brentano* (1976), *Heidegger in Hegel* (1977), *Heidegger in Aristotel* (1984) ter več člankov s področja zgodovine filozofije, fenomenologije, hermenevtike in praktične filozofije. Poleg tega je tudi prevajalec Heideggrovih del v italijanščino ter član uredniškega odbora revij *Husserl's Studies* in *Heidegger Studies*.
