

Kot je znano, je delo *Biti in čas* posvečeno Edmundu Husserlu.¹ Opomba pod črto, s katero se pravzaprav sklene *Uvod v Biti in čas*, vsekakor ni zgolj izraz Heideggrove vpljudnosti do učitelja, saj je oprta na njegov več kot desetletni intenzivni študij Husserlove fenomenologije, ki ga je spremljal poskus preboja v temeljne koncepte grške filozofije. Študij Husserla »skozi Platona in Aristotela« in po drugi strani preboj k Platonu in Aristotelu »skozi Husserla« je temeljito izpričan tudi v samem tekstu *Biti in časa*, še posebej v sedmem, metodičnem paragrafu, nato pa še v petem in šestem poglavju. Vsa ta navedena mesta je možno sistematično preučiti na podlagi zgodnjih Heideggrovih freiburških in marburških predavanj, ki so že bila deležna številnih interpretacij. Na podlagi objav teh predavanj se je izoblikoval precej drugačen pogled na *Biti in čas*, ki – grobo rečeno – presega njegovo eksistencialistično dojemanje v smeri fenomenološko-hermenevtičnega, kar je velik napredek, vendar pa prinaša s seboj tudi nove filozofske probleme. Eden od takih osrednjih problemov je gotovo razmerje fenomenologije *Biti in časa* do Husserlove fenomenologije, ki zadeva nič manj kot zgodovinsko vlogo filozofije sploh. Da se ta problem zrcali tudi pri konkretnem prevajanju, kažejo nekatere diskusije glede vno-

¹ Tekst je bil prvotno objavljen v posebnem zborniku revije *Studia Phaenomenologica*, posvečenem prevajanju *Biti in časa* v druge jezike.

vičnega prevajanja *Biti in časa*, recimo, v francoski² in italijanski jezik.³ Urednik Renato Cristin v uvodu k pred nedavnim izšlemu izboru tekstov in osebne korenspondence, ki zadevajo razmerje med Husserlom in Heideggrom, – njegov uvodni sestavek nosi naslov »Fenomenologija med Husserlom in Heideggrom« –, citira mesto iz Heideggrovih marburških predavanj *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, za katero sam pravi, da nakazuje »vse probleme, ki jih implicira Heideggrov spoprijem s Husserlom in ki jih lahko označimo s temi krilaticami: svet, jaz, doživljaj, zavest, transcendentalno in empirično, bit, eksistenca, transcendenca, noetično noematična korelacija«⁴. To mesto se glasi: »Temeljni element fenomenološke metode v smislu zaobrnitve raziskujočega pogleda od naivno dojetega bivajočega k biti označujemo kot *fenomenološko* redukcijo. S tem se glede na besedno rabo, ne pa glede na stvar, navezujemo na centralni termin Husserlove fenomenologije. Za Husserla je fenomenološka redukcija, ki jo je prvič izdelal v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (leta 1913) metoda zaokreta fenomenološkega pogleda od naravne naravnosti v svet stvari in oseb vživetega človeka k transcendentalni zavesti in k njenim noetično-noematičnim doživljajem, v katerih se objekti konstituitajo kot zavestni korelati. Za nas pa je fenomenološka redukcija zaokret fenomenološkega pogleda od kakor koli vselej že določenega

284

² Prim. François Vezin, »La traduction comme travail phénoménologique«, *Heidegger Studies*, vol. 3–4, Berlin 1987/88, str. 109–122; Pierre Jacerme, »A propos de la traduction française ‚Être et Temps‘, ibid., str. 155–199.

³ Prim. posebno številko revije *Magazzino di filosofia*, ki jo je uredil Alfredo Marini, avtor novega prevoda *Biti in časa* v italijanščino, z bogatimi bibliografskimi referencami glede prevajanja *Biti in časa* v druge jezike in kritičnimi komentarji k prevajanju Heideggrove misli sploh. Urednik v uvodu k prispevkom s simpozija, posvečenega problematiki prevajanja *Biti in časa*, v zvezi z razmerjem med Husserlovo in Heideggrovo fenomenologijo sicer na prvi pogled zagovarja stališče, ki je nasprotno našemu: »Husserla ni težko prevajati, pač pa ga je težko razumeti. Ni pojmoven, marveč intuitivno deskriptiven, in če se ti ne posveti, Husserla lahko bereš šest mesecev, ne da bi kar koli razumel. Njegove besede namreč ne ‚upovedujejo‘ (tj. ne izražajo in zbirajo), marveč indicirajo. Niso ‚pojmovne‘ besede (‚concettuali‘). Pojmi v njegovem jeziku sicer nastopajo, vendar so dejansko spodbude za izvajanje intuitivskih aktov. Če se, pa čeprav beremo Husserla, ne naučimo ‚gledati‘, hermenevtična vaja s Husserlovim tekstom nima nobenega rezultata. Moj občutek je bil vselej tak: če bi želeli pripraviti srečanje o prevajanju Husserla, bi bilo zelo zanimivo, ker postavlja probleme, ki so povsem nasprotni tistim, s katerimi se srečujemo pri Heideggro.« (Na nav. m. , str. 39–40.) Te očitne razlike med prevajanjem Husserla in Heideggro ne zanikamo, je pa problem, ali lahko prevaja Heideggro nekdo, ki prej ni prevajal ali vsaj študiral (recimo, prav Marini!) tudi Husserla.

⁴ Edmund Husserl – Martin Heidegger: *Phänomenologie* (1927), ur. Renato Cristin, Berlin 1999, str. 8.

dojetja bivajočega k razumetju biti (k zasnavljanju z načinom njegove neskrivosti) tega bivajočega.«⁵

Ob tem se pojavi vprašanje, ali Heideggrovo razumevanje fenomenološke redukcije vključuje ali izključuje Husserlovo dojetanje fenomenološke redukcije? Po našem mnenju je možno zgolj prvo, saj Heidegger drugače od Husserla ne bi prevzel poimenovanja za osrednjo sestavino fenomenološke metode. Ko beremo, interpretiramo, predvsem pa prevajamo *Bit in čas*, sicer nismo primorani izvrševati fenomenološke redukcije, kot jo definira Husserl, vendar pa tudi fenomenološke redukcije, kot jo je redefiniral Heidegger, ne razumemo in s tem tudi ne moremo soizvrševati, če nismo predhodno vsaj seznanjeni s Husserlovo definicijo le-te.

Verjetno ni zgolj vtis, da je bilo v doslejšnjih interpretacijah *Biti in časa* neprimerno bolj v ospredju Heideggrovo hermenevtično preoblikovanje Husserlovega transcendentnega zasnutka fenomenologije kakor pa sam Husserlov vpliv na izoblikovanje hermenevtične fenomenologije. Če poudarjamo slednji vidik, seveda tvegamo, da bomo spregledali specifičnost Heideggrovega zasnutka filozofije v *Biti in času*. A pri prvem vidiku se pogosto pripeti, da tveganja abruptnega preskoka od Husserla k Heideggru sploh ne zaznamo kot tveganja. V čem je pravzaprav to tveganje? Tveganje je povezano tako z vstopom v *Bit in čas* kot s pristopom k *Biti in času*. Vstop v *Bit in čas* tvori vprašanje biti. V zvezi s tem lahko v Uvodu k *Biti in času* preberemo trditev, ki izhaja neposredno iz razvitja »temeljnih problemov fenomenologije« v Heideggrovih marburških predavanjih: »*Ontologija je mogoča samo kot fenomenologija*« (*Bit in čas*, 62). Po tej opredelitvi nas vstop v problematiko vprašanja o biti že postavi pred problem pristopa, ki naj bi bil »fenomenološki«. Toda po Heideggru smo s samim fenomenološkim pristopom že prestopili k vprašanju biti. V zvezi s tem sam pove: »Tudi filozofsko ‚bistvogledje‘ temelji v eksistencialnem razumevanju« (*Bit in čas*, 207). Ob tem pa še pristavi: »O tem načinu

⁵Martin Heidegger, »Metodična raven ontologije – trije temeljni elementi fenomenološke metode«, prev. T. Hribar, *Phainomena* 1/2–3, Ljubljana 1992, str. 55. Heidegger poleg redukcije kot bistveno sestavino fenomenološke metode tu navaja še konstitucijo in destrukcijo. Da se ta delitev fenomenološke metode ohranja tudi v *Biti in času*, je očitno iz trojnosti poti (Ganges), ki jo navaja Heidegger: »Izhodišče te analize kakor tudi pristop k fenomenom in prehod skozi vladajoče zakritosti zahteva zato lastno metodično zagotovitev. V ideji ‚izvornega, in ‚intuitivnega, dojetja in eksplikacije fenomenov je nasprotje naivnosti nekega naključnega, neposrednega, in nepremišljenega ‚gledanja‘« (*Bit in čas* 64).

gledanja smemo odločiti šele, ko dosežemo eksplicitne pojme biti in bitnih struktur, ki edino kot taki lahko postanejo fenomeni v fenomenološkem smislu« (*Bit in čas*, 207/208). »Pojmi biti in bitnih struktur« kot »fenomeni v fenomenološkem smislu« niso pojmi na sebi in ne tvorijo nekakšnega splošnega filozofskega repertoarja, marveč so vrženi v izkustvu fenomenov, ki ga hkrati tudi sami navržejo. »Bit ni ontološko pojmovana, ampak je razumeta v zasnutku« (*Bit in čas*, 196). Bit je ta prestopek sploh (»Transzendens schlechthin«), s tem ko preddoloča fenomenološko postopanje (transcendentalno izkustvo), ki ga lahko zajamemo v pojmih. Zato mora fenomenološka pojmovnost sama prestopati k temu, kar zajema kot svoje izkustvo. Tako usmeritev k fenomenološki tvorbi pojmov mladi Heidegger v sklopu programa »hermenevtike fakticite« dojema kot njeno formalnonaznačujočo karakteristiko.⁶

To lastnost fenomenološke tvorbe pojmov je prvič predstavil Husserl v *Logičnih raziskavah*, kjer v zelo privzdignjenem tonu pravi: »Logični pojmi kot veljavne miselne enotnosti morajo imeti svoj izvor v zoru; izrasti morajo iz ideirajoče abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev in se v novi izvršitvi te abstrakcije na osnovi gotovih doživljajev vedno znova izkazovati bitni zapadeni v identiteti s samimi seboj. Drugače rečeno: nikakor se nečemo zadovoljiti z ‚golimi besedami‘, to je z golim simboličnim razumevanjem besed, kakršno imamo v naših refleksijah o smislu zakonov (ki so bili postavljeni v čisti logiki) o ‚pojmih‘, ‚sodbah‘, ‚resnicah‘ itd. z množtvom njihovih posebnosti. Pomeni, ki so oživljeni le v oddaljenih, zlitih, nejasnih zorih – če sploh v kakšnih – nam ne zadoščajo. Hočemo se vrniti k ‚zadevam samim‘.«⁷

Zdi se, da je to, kar Husserl tu pove o fenomenološkem pridobivanju pojmov, ki ga postavlja pod imperativ »K zadevam samim«, tako splošna karakteristika

⁶ Prim. poglavje »Formalna naznaka« v predavanjih *Enleitung in die Phänomenologie der Religion* WS 1920/21, GA, Frankfurt/M. 1920/21, str. 55–66; slov. prevod: »Formalizacija in formalna naznaka«, prev. A. Košar, *Phainomena* 33–34, Ljubljana 2000, str. 109–118. »Metodično rabo smisla, ki bo vodil fenomenološko eksplikacijo, imenujemo ‚formalna naznaka‘, formale Anzeige. Glede na to, kar formalno nakazujoči smisel nosi v sebi, si ogledujemo fenomene. Iz metodološkega opazovanja mora postati jasno, kako formalna naznaka, četudi vodi opazovanje, v probleme ne prinaša nikakršnih vnaprejšnjih mnenj ... Problem ‚formalne naznake‘ spada v ‚teorijo‘ same fenomenološke metode; v širšem smislu gre za problem teoretičnega, teoretičnih aktov, fenomena razlikovanja.« (Prav tam, str. 109.) Že v uvodu k predavanjem Heidegger opozarja na temeljno razliko med filozofskimi in znanstvenimi pojmi.

⁷ Edmund Husserl, »Raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanja - uvod, Logične raziskave II/1. *Phainomena* IX/33–34, Ljubljana 2000, str. 12.

fenomenološkega načina mišljenja, da jo zasledimo prav v vsakem fenomenološkem zasnutku filozofije, še posebej pa v Heideggrovem. S poudarjanjem formalno naznačujoče oziroma zasnavlajoče narave fenomenoloških pojmov namreč ta na podlagi Husserlove zahteve po zadevni intuiciji izvrši premeno vseh zasnavlajočih pojmov (temeljnih eksistencialov) v *Biti in času* in nena zadnje tudi fenomenološke »zadeve same«.

To, da morajo pojmi izvirati iz zora, vključuje spremembo naše običajne naravnosti v filozofsko, ki je, kakor vemo, nadvse pomembna tudi v *Biti in času*, čeprav poteka drugače in se izteka drugam – pri Husserlu na ravni transcendentne zavesti in njenega korelata, sveta, pri Heideggru v zasnavljanje biti. Vsekakor pa zavest in bit te spremembe izpričujeta pojmovnost, ki ni samo rabljena, marveč predvsem tvorjena. Filozofski pojem, sledeč Husserlovi opredelbi, ni niti zgolj splošnost niti zgolj individualnost, marveč »bistvena izkustvenost«, ki jo Heidegger v *Biti in času* zajame tudi z oznako »bistveno ustrojstvo« (Wesensverfassung) ali »bitno ustrojstvo« (Seinsverfassung). Tvojenje pojmov je, kolikor se z njim postavlja taka bistvena ustrojstva, bistveno delo eksistence; zato je treba eksistencialno-fenomenološko utemeljiti ne le samo pojmovnost, marveč predvsem jezikovnost sploh, ki tudi sama utrpi spremembo naravne naravnosti v filozofsko.

287

V neposredni povezavi s spremembo možnosti izkustva sploh iz naravne naravnosti v filozofsko Gadamer v spisu »Pojmovna zgodovina kot filozofija« spregovori o *jezikovni stiski* vsakega pristnega filozofiranja: »Filozofsko misli le tisti, ki spričo razpoložljivih jezikovnih izraznih možnosti občuti nezadostnost; sopremislek je možen le tedaj, ko dejansko delimo stisko tega, ki tvega pojmovne izjave, izpričljive le same na sebi.«⁸

Pogoj možnosti tega, da pri filozofski tvorbi pojmov občutimo jezikovno stisko, je nemara v tem, da jezik pusti videti to, o čemer je govor. Že to, da Husserl v *Logičnih raziskavah* in potem Heidegger v *Biti in času* »govor« (»Rede«) opredelita v smislu »logos tinos«, »govora o nečem«, nakazuje, kako spre-

⁸ Hans Georg Gadamer: »Pojmovna zgodovina kot filozofija«, prev. A. T. Komel, *Filozofija na maturi 3–4*, Ljubljana 1999, str. 8. V spisu »Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie«. Gadamer v zvezi s Husserlom pripominja: »Tako je Eugen Fink pokazal, da Husserl ni nikoli fenomenološko razjasnil vse nosečega pojma ‚konstitutucije‘, ki je v osnovi Husserlove izgradnje fenomenologije kot stroge znanosti, marveč ta fungira čisto operativno. To je zadeva, ki pri govorici filozofije vedno daje misliti.« (Neuere Philosophie, GW 4, Tübingen 1987, str. 89.)

membra naravnega izkustva v filozofsko poteka v tej smeri, da naredimo za nekaj izrecnega to, o čemer je v govoru že govor. Tako Heidegger lahko sklene, da je fenomenološki logos v svojem bistvu hermenevtičen in da ima fenomenološka deskripcija smisel razlage.

S tem ko smo poudarili, kako se nakazuje možnost premisleka, ki ne poteka le »od Husserla k Heideggru«, marveč se zadrži tudi ob »Husserlu v Heideggru«, nikakor nismo hoteli povečevati vloge Husserla pri oblikovanju *Biti in časa* ali pa na kakršen koli način relativirati Heideggrovih lastnih filozofskih dosežkov. Gre pravzaprav za zelo praktični problem filozofskega prevajanja, ki ne zadeva zgolj Heideggrovega jezika v *Biti in času*, marveč tudi v delih po njem. Kljub temu da se Heidegger v poznejšem obdobju ogiblje oznake »fenomenološko« in »hermenevtično«, je v njegovem upovedovanju besede biti še kako navzoč fenomenološko-hermenevtični način tvorbe pojmov iz *Biti in časa*. Če se tega ne zavedamo dovolj, pričnemo Heideggru zlahka pripisovati polpesniški ali celo mistični način filozofskega izražanja, s tem pa spregledamo tisto, kar naj bi upovedovalna beseda dala videti oziroma kar naj bi pustila skrito.

288

Vsakemu prevajalcu *Biti in časa* je namreč dobro poznan problem, da pri prevajanju tega dela ni dovolj upoštevati to, kako Heidegger uporablja filozofske pojme, marveč je še bolj določilno tisto, kar skozi te pojme prihaja v poudarjeno hermenevtično rabo, to pa je celotna ontološka tradicija. Pri tem Heidegger ne preskoči v kako hermenevtično historizacijo pojmov, kar se precej pogosto dogaja pri njegovih posnemovalcih, marveč hermenevtični *hysterein* (gr. »povpraševati«, »poizvedovati«) – destrukcijo – dosledno izvršuje na podlagi fenomenološkega zrenja. Menim, da je prav tu Husserlov vpliv najizrazitejši, in večkrat ga je priznaval tudi sam Heidegger. Brez pripoznanja tega vpliva in prevzemanja samega fenomenološkega gledanja najbrž ni možen primeren prevod *Bit in časa*. S tem pa tudi nastopi problem, kako naj se prevajalec loti prevoda, ne da bi spregledal formalno naznačujočo naravo rabe pojmov, ki zahtevajo fenomenološko gledanje in hermenevtično poslušnost hkrati. Raba pojmov je pri tem naznačujoča tudi za prevajalca samega, in sicer v dveh pogledih: da opredeli filozofski potencial rabe določenega pojma in da to potencialnost tudi prenese v prevedeno besedo. Prav tu se prevajalec pogosto znajde v precepu: *ve* za filozofski potencial rabe določenega pojma, *ne zna* pa ga *prenesti* z »jezikovnimi sredstvi«, ki so mu na razpolago v lastnem jeziku. V takih primerih je zelo primeren dodatni študij geneze pojmov.

Za ponazoritev lahko navedemo morda najbolj eklatanten primer Heideggerove pojmovne rabe v *Biti in času* – tj. besede »Dasein« kot oznake za bivajoče, ki smo mi sami. Vemo, da je v nemščini beseda »Dasein« nekako od 18. st. naprej na splošno rabljena v pomenu bivanja, eksistence, tako recimo pri Kantu. V slovenščini se »Dasein« prevaja kot »bivanje«. Za prevod besede »Dasein« v eksistencialnem pomenu, ki ji ga daje Heidegger, pa slovenščina v običajni govorici nima ustrezne besede in si je zato treba pomagati z napol umetno oznako »tubit«. Ni problematično to, da je ta izraz konstruiran, nenazadnje je umetno konstruiran tudi latinski termin »ens«, marveč to, da ni jasno, kaj se tu pravzaprav »konstruira« oziroma zasnavlja. Kaj pravzaprav onemogoča to, da »Dasein« v Heideggrovi rabi ne moremo več prevajati z običajno prevodno besedo »bivanje«? Kaj dela Heideggrovo rabo toliko specifično? Tu bi seveda lahko našli kar nekaj Heideggrovih jasnitev rabe pojma »Dasein«. Pri tem ugotovimo, da so te jasnitve vse po vrsti nejasne, če v »ozadju« tega pojma ne uvidimo Husserlove teorije *intencionalnosti* zavesti oziroma zavestnega življenja.

Prav vpliv Husserlove teorije intencionalnosti dela rabo termina »Dasein« za nekaj posebnega, enako pa velja tudi za vse njegove eksistencialne določbe – kot prvo za »In-der Welt-Sein«, »bit-v-svetu«. Na problematiko intencionalnosti nadalje napotujejo fenomeni skrbi, okolnega sveta, resnice, govora in časovnosti, če naj ne naštevamo še naprej. Teh pojmov samih po sebi ni težko prevajati, zaplete se pri pojmi, ki jih ne le jasni, marveč jih tudi zasnavlja v smiselnih kontekstih.

Oznaka »Dasein« je nekakšen »zbirni pojem« eksistencialne analitike, ob katerem se izriše vsa osrednja problematika, najprej od »Dasein« kot izhodišča filozofiranja v primerjavi z zavestjo, preseganja spoznavnoteoretske relacije subjekt-objekt, preseganja substancialističnega pojmovanja sveta z analizo okolnega sveta, fundiranosti korenspondenčne teorije resnice v razklenjenosti tubit pa vse do celotne ekstatično-horizontalne ekspozicije časovnosti in z njo zvezane zgodovinskosti. Pri tem se moramo zavedati, da je v »Dasein« zbrano predvsem tisto, kar Heidegger predpostavi kot vodilno »vprašanje biti«. Dasein poudarjeno nastopi kot *vprašanje* biti. »Vpraševanje tega vprašanja je kot *bitni* modus nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem sprašuje – z bitjo. To bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, zajemamo terminološko kot tubit.« (*Bit in čas*, 26.) To velikokrat kritično obravnavano mesto iz *Biti in časa* dejansko

pove preveč o odvrtju in hkrati premalo o razvitju vprašanja biti. Zato oznaka »Dasein« v poznejših Heideggrovih delih lahko sama po sebi »odstopi«, ne da bi to kakor koli zmanjševalo doslednost samega pristopa k vprašanju biti, nasprompto, celo okrepi jo v kontekstu tistega, kar Heidegger imenuje »Phänomenologie des Unscheinbaren«. Vprašanje po »eksemplaričnem bivajočem«, iz katerega »naj izhaja razklenitev biti« (*Bit in čas*, 25), ima – kot neke vrste vprašanje v vprašanju – izrazito intencionalni karakter (tročlena struktura vprašano-povprašano-izprašano), ki ga Heidegger nadgradi s krožno strukturo razumevanja. Poudarek, da ne gre za »zvajanje« biti na bivajoče, nas slej ko prej napotuje na problematiko fenomenološke redukcije, ki po svojem *transcendentalnem* karakterju tudi sama ni zvajajoča. Prav iz tega razloga Heidegger v *Biti in času* še vedno ohranja transcendentalni karakter fenomenologije: »Fenomenološka resnica (razklenjenost biti) je veritas transcendentalis« (*Bit in čas*, 51). Fenomenologija po Heideggru, v skladu s Husserlovo zahtevo, ostaja odlikovani način razklepanja apriorija.⁹ Za Heideggra pa ostaja problematično izhodišče za ta apriorni filozofski način, kar izrazi v pismu Husserlu z dne 27. 10. 1927, češ da se z njim strinja, »bivajoče v smislu tistega, kar vi imenujete ‚svet‘, v svoji transcendentalni konstituciji ne more biti razjasnjeno s sestopom k bivajočemu.« Iz tega pa izhaja vprašanje, »katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituirata ‚svet‘.« Za Heideggra je to tisto bivajoče, ki v svoji biti razvija razumevanje biti. To ga po eni strani vodi v fundamentalno hermenevitično preobrazbo transcendentalne filozofije Husserlovega tipa, ki ima svoje izhodišče v apriorni korelaciji transcendentalne zavesti in sveta, po drugi pa v radikalno preobrazbo tradicionalnega filozofsko-antropološkega nauka o človeku.

290

Obe preobrazbi se izražata v konceptiji tubiti v svoji ontično-ontološki dvoznačnosti, kar se posebej izrazi v 10. paragrafu, v katerem Heidegger posebej poudari, da je eksistencialna analitika tubiti pred sleherno antropologijo, psihologijo in biologijo kot tradicionalnimi vedami o človeku. S še večjo strogostjo pa opozori, da je ekspozicija načina biti tudi pred vsakršno idejo subjekta, čeprav obenem poudari pozitivnost Husserlovih in Schelerjevih prizadevanj v zvezi z »nepostvarjeno *bitjo* subjekta, duše, zavesti, duha, osebe«. Poudarjanje

⁹ »Toda razklep apriorija ni ,aprioristična, konstrukcija. Z E. Husserlom se nismo naučili le ponovno razumeti smisla vsake pristne filozofske ,empirijske., temveč tudi ravnati z orodji, ki so za to nujno potrebna. ,Apriorizem, je metoda sleherne znanstvene filozofije, ki razume samo sebe. Ker nima nič opraviti s konstrukcijo, terja apriorno raziskovanje pravo pripravo fenomenoloških tal. Najbližji horizont, ki ga je potrebno pripraviti za analizo tubiti, je povprečna vsakdanost.« (*Bit in čas*, 81.)

biti naj bi tu nakazovalo, da v teh določbah ravno ni določena bit tistega, kar naj bi bilo nastopalo kot »nepostvarjeno« v zvezi z bivajočim, kot smo mi sami. To je po Heideggru tudi pglavitni razlog, da se je za njegovo označitev treba izogibati »tako teh naslovov kakor tudi izrazov ‚življenje‘, in ‚človek‘«. (*Bit in čas*, 76.) Pri tem kritično obravnava Diltheya, Bergsona, Schelerja in Husserla. V opombi pod črto izrecno navaja Husserlove rokopise o problematiki »personalnosti«. Očitno odobrava njegovo zahtevo, da mora konstitucija personalnosti v nasprotju s konstitucijo naravnih stvari potekati na povsem drugačni, nesubstantencialni osnovi, vendar tako, da je konstitucijskemu aprioriju vrnjen njegov izvorni časovni smisel, ki ga izraža naslov *Bit in čas*.

Prav tu, pri ekspoziciji temporalne shematike smisla biti tubiti, se začnejo največji terminološki problemi ne le za prevajalce, pač pa tudi za samega avtorja *Biti in časa*. Tu namreč Heideggru zmanjka posebne časovne ekstaze za govor. Zato sklene, da ima morda »upričujočevanje vsekakor *prednostno* konstitutivno funkcijo« (462), kolikor naj bi se je jezik primarno izrekal okolnosvetno. Toda ekstaza »upričujočevanja«, »das *Gegenwärtigen*«, je ne le že rezervirana za »zapadanje«, marveč je, terminološko gledano, že »obremenjena« s posebno Husserlovo rabo. To Heidegger tudi sam pripoznava v zelo pomembnem razpravljanju o »časovnosti in transcendenci sveta«, ki sledi podparagrafu, namenjenemu časovnosti govora: »Teza, da vse spoznanje cilja na ‚zrenje‘ ima časovni smisel. Vse spoznavanje je upričujočevanje. Če vsaka znanost in če celo filozofsko spoznanje cilja na upričujočevanje, naj tu ostane še neodločeno. – Husserl rabi izraz ‚upričujočevanje‘ za karakteristiko čutnega zaznavanja, prim. *Logične raziskave*, 1. izd. (1901), II. zv., str. 588 in 620. *Intencionalna* analiza zaznavanja in zrenja sploh je morala biti blizu ‚časovni‘ označitivi fenomena. Da in kako intencionalnost ‚zavesti‘ temelji v ekstatični časovnosti, bo pokazal naslednji razdelek.« (*Bit in čas*, str. 492.)

V slovenščini je kar nekaj možnosti za prevod termina »*Gegenwärtigen*«: »sedanjevanje«, »pričujočenje«, »upričujočevanje«, »predočevanje«. Vsi kažejo na pomenske kontekste časovnosti (sedanjosti), zrenja, zaznavanja in predstavljanja. Gotovo, da je Husserlova intencionalna analiza zaznave in spoznanja skoncentrirana prav v območju tega termina. Lahko bi rekli, da ta termin, posebej če ga obravnavamo v terminološkem sklopu *Gegenwärtigen-Gegenwart-Gewärtigen-Vergegenwärtigen-Begegnen-Gegenstand-Gegend*, strnjeno povzema problematiko prehoda od Husserla k Heideggru oziroma Husserla v *Biti in času*, sledeč vodilo fenomenološke tematizacije intencionalnosti. Zato

nas tudi ne čudi, da prav tu zasledimo nekaj bistvenih Husserlovih robnih pripomb v rokopisu *Biti in časa*, ki mu ga je Heidegger osebno podaril, recimo glede transcendentalne predzasnutosti znanstvenega spoznanja, v zvezi s katero je podana prej navedena Heideggrova opomba v *Biti in času*: »Najprej imam intencionalnost in najprej moram povprašati njo, izpostaviti moram njeno bistvenost, potem lahko opazim, da je v ‘zasnutku‘ intencionalnosti vključen apriorij, neka bistvenost, ki lahko potem, ko sem jo konstituiral, lahko postane znanstveno vodilna.«¹⁰

Pri tem se ni nepomembno vprašati, ali Heideggrov poskus utemeljitve intencionalnosti v ekstatično-horizontni časovnosti tubiti še spada k fenomenološki tematizaciji intencionalnosti ali pa jo radikalno presega do te mere, da tudi ni več potrebno nobeno pogledovanje nazaj k Husserlu. Vendar je slednja, saj Heidegger sam na navedenem mestu pogleduje nazaj k Husserlu, manj produktivna, če ne že kar neproduktivna. To nam, recimo, kažejo Heideggrovi zapiski, objavljeni v *Heidegger Studies* pod naslovom »Aufzeichnungen zur Temporalität« aus den Jahren 1925 bis 1927)«. V njih je v ospredju ravno apriornostna in aposteriorna bistvenost »Gegenwärtigen«. Na neki točki razmišljanja Heidegger navrže vprašanje: »Zakaj tubit išče ‘bit‘ v obstoju, v obstojnosti?« Odgovor se glasi: »Ker je 1. časovna, 2. kot časovna zgodovinsko preteka.

292

Razlaga najprej iz tistega, kar mu bistveno *manjka*, kar – zgodovinsko – ‘pretekajoč‘ni; beži naprej pred samo seboj v *Gegenwärtigung*, upričujočevanje. Ker je tubit časovnost, se ne more nikoli znebiti upričujočevanja.«¹¹

»Upričujočevanje« ali kar »pričujočnost« sama je torej mesto, kjer se stikata Husserlova teorija intencionalnosti in Heideggrova analitika tubiti, ne kot dva v sebi sklenjeni tematska kroga, marveč kot bistveno odprti tematski kroženji.

Husserl sam je bil ne le prvi bralec, marveč po svoje celo tudi prvi prevajalec *Biti in časa*, ki je ugotovil, da tega dela ne more prevesti v svojo fenomenologijo. Toda tisto, kar je Husserl odklonil kot radikalni odklon od svoje

¹⁰ Edmund Husserl, »Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ‚Sein und Zeit, und Kant und das Problem der Metaphysik«, Husserl-Studies, 11, 1–2, 1994, str. 3–61.

¹¹ Martin Heidegger, »Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927), Heidegger Studies, št. 15, str. 18.

fenomenologije, se je Heideggru, in tudi še nam danes, upravičeno zdel največji poklon fenomenologiji. Spoštovanje, ki ga je Heidegger čutil do Husserla, od nas nemara terjaja upoštevanje teoretskih dosežkov njegove fenomenologije. Prav recepcija fenomenologije v navezi Husserl-Heidegger, ki smo ji priča predvsem v zadnjih petindvajsetih letih, zagotavlja višjo raven razumevanja *Biti in časa*. Na podlagi tega pa so se oblikovali tudi predlogi za prevajanje tega dela.