

Martin Uranič
**FENOMENOLOŠKO
PRIBLIŽEVANJE
VSAKDANJI
PRAOBIČAJNOSTI
S HERAKLITOM**

9-18

BREZJE PRI TRŽIČU 69
4290 TRŽIČ

E-NASLOV: MARTINURANIC@GMAIL.COM

::POVZETEK

PRISPEVEK JE POSKUS HERMENEVTIČNO fenomenološkega približevanja starogrškemu mišljenju vsakdanje praobičajnosti, ki še pred vsako absolutno metafizično zarezo med svetlobo nadčutnega razuma ter nočjo minljivega vsakdana misli bit kot *physis*, to je v premenah prisostvovanja/odsostvovanja. S pomočjo Heraklitovih izrekov ter Heideggrovega bitnozgodovinskega mišljenja tako članek onkraj svetlobe razuma poskuša misliti tudi temo danzadnevnega življenja, ki je v zgodovinski strugi metafizike uma vse prepogosto spregledana v svoji izvorni neodpravljenosti.

Ključne besede: praobičajnost, bit, *physis*, prisotnost, Heraklit, Heidegger

ABSTRACT*PHENOMENOLOGICAL MOVING INTO NEARNESS TO THE BASIC HABITUALITY WITH HERACLITUS*

*The article is a hermeneutical-phenomenological attempt at moving into close vicinity of ancient Greek thinking of basic habituality. There, being as *physis* is thought before any absolute metaphysical separation between the light of supra-sensual mind and the night of everyday transience. The article therefore attempts to think the darkness of the everyday life that was overlooked all too easily in the history of metaphysics of the mind. The article hopes to achieve this with the help of Heidegger's history of being and fragments of Heraclitus.*

*Key words: basic habituality, being, *physis*, presence, Heraclitus, Heidegger*

*O kje so to čudovite pokrajine, da se v njih pozabim,
kje so ta ognjena naročja, da v njih izgorim?*

Božo Vodusek, *Brodolom*

::VOTLINSKA PRAOBIČAJNOST

Vnaprejšnjost vrženosti slehernega človeka v votlinski svet¹ vsakdanjega izkustva, kjer se že nekako »domač« s stvarmi vsakokrat lastnega okoliša vselej zadržuje, ni nič volitivnega, kar bi katerakoli človekova uvidevnost kdaj lahko izkoreninila, pa naj se zasnuje metafizično, ontološko, teološko, racionalno, transcendentalno, strogo empirično itd. ali ne. Še pred kakršnimkoli človekovim izrecnim zasnovanjem sveta kot sveta mu je namreč ta na generacijsko podedovan način že tu, na mestu, kjer je posameznik v zavetju lastne skupnosti odraščal, se skozi igro uvajal v s smislom zapolnjeni vsakdanjik odraslih, zrl planjave obdajajočih pokrajin, slutil skrivnosti, ki prebadajo utečenost danzadnevnega občevarja, spoznaval nagone, ki ga ženejo po zadovoljevanju raznovrstnih potreb, se uvedel v svoj lastni kulturni okoliš in nazadnje zagospodoval nad običajnim smislom vsakokratnega vsakdanjega življenja. Ta izvorna apriorna domačnost s svetom pred vsakršno refleksijo o svetu je *factum brutum* sleherne v svet vržene eksistence in je tako samoumevna, da je ovedenje tovrstne samoumevnosti običajno ravno že preskočeno v tem, ko človek preprosto biva v *nediferencirani* enotnosti lastne umeščeni znotraj tega, kar mu je vseskozi najbližje in kar je Husserl v okviru transcendentalne fenomenologije imenoval *naravna naravnost*, katere predpostavka je prav izvorna nevrtašljivost vere v bit vsakokrat danega, a še netematiziranega *sveta življenja*.

A kako je z naravno naravnostjo? Naravna naravnost vsakdanje eksistence na svoj z relativnim, toda pomirljivim smislom zapolnjeni najbližji okoliš vselej že vznikaja iz primarne vpetosti in sprejetosti slehernega posameznika v merodajno zamejeni svet lastne človeške skupnosti, ki je z gledišča posamezne eksistence vseskozi njeno vnaprejšnje domovanje. Domačnost v domačnosti človeškega domovanja znotraj skupnosti se zatorej dogaja kot tisto najobičajnejše naravne naravnosti – kot *praobičajnost*. Ta pa se zaradi svoje prazaupljive samo(s)preglednosti v pomirljivi stanovitosti podedovanega smisla ravno ne premore prepoznati kot *praobičajnost*.

Vendar pa nezmožnost samoprepoznavanja ni in nikoli ne more biti nikakršen manko naravne naravnosti, marveč se nujno razkriva kot odločilna poteza nje same, kolikor je sleherna refleksija *praobičajnosti* kot take že hkrati premestitev (*me-*

¹ Svet kot *votlinski svet* je resda bistveno zadeva metafizičnega mišljenja, kolikor se stvari doumevajoči Platonovi duši pokažejo *senčnate* šele z vidika uzrtja planjave idej, tako da bi na tem mestu lahko mirno govorili le o svetu kot takem, če ne bi prispodoba s svojo metaforičnostjo hkrati ustrezala starogrškemu bazičnemu odnosu do bivajočega, v katerem so spoznane stvari bivajoče prav pretežno skozi primat očesnega vida. Le v takšni kali se je bit bivajočega lahko s Platonom zasnovala kot *navzočnost navzočnega*.

tábasis) v neko drugo, nič več naravno naravnost. Prav na tovrstno vpetost *naravne naravnosti* v običajnem v spisu »Razkritje sveta kot izvor Evrope« opozarja Klaus Held, ko pravi, da je *naravna naravnost*

tista običajnost, v kateri »zmeraj že« živimo in ki je zategadelj ni mogoče speljevati na kakršnokoli odločitev naše volje; lahko bi jo imenovali praobičaj. [...] Prelom začenjajočega mišljenja z naravno naravnostjo ni v ničemer drugem kot v tem, da je življenjski svet prvič tematiziran *kot svet*, kar pomeni toliko, kot da je pranaravnost stopila iz svoje nevpadljivosti.²

Rečeno z drugimi besedami, v predvolitivni običajni naravnosti nič od vsega danzadnevno kažočega se bivajočega znotraj te izvorne prazaupljivosti ne izstopa in tudi ne more izstopati kot vprašljivo, in to vse dokler človeka v tej senčnati vasezagrnenosti votlinskega občevanja s svetnimi rečmi kot žarek svetlobe nekako ne spreleti tisti skrivnostni *blisk biti*, ki zamaje samoumevnost živetega vsakdana in skozi katerega se poraja komajda sluteno neznansko razpoloženje, ki so ga stari imenovali θαυμάσιον, *čudenje*.

Čudenje se tedaj izvorno odpira kot čudenje nad tem, da bivajoče v vsem svojem izobilju sploh *je* – in to ne le, da *je* kakšno posamezno bivajoče, saj je to vendarle očitno že v slehernem pogledu in rokovanju s posameznim bivajočim – temveč da se nam izza bivajočih stvari javlja nekaj takega, kar se s posameznim bivajočim nikakor ne sklada in ga v tem neskladju tudi že presega. Ne le, da *so* stvari, temveč *je* obenem tudi *stvarnost stvari*.

Celota *stvarnosti stvarnega* pa ni nič drugega kot *bivajoče v celoti*, svet *kot svet*, ki odpira uvid v začudenje nad tem, da se poleg *pojavnjajočih* se posameznih reči daje tudi nekaj takega kot *pojavnjanje* samo, oziroma, da se dajeta tako *bivajoče* kot tudi *bit* tega bivajočega. Gledano s stališča vsakdanjih votlinskih senc se zatorej v čudenju poleg samih senc človeku razpira tudi senčnost kot taka. Ta pa se na začetku grškega mišljenja še ni porajala kot nasprotje zunajvotlinske metafizične svetlobe, temveč je imela svoj izvor v *vmesju* tega, kar je danzadnevni eksistenci dano kot bivajoče, in onega, kar je kot *nevsakdanje* sluteno zgolj v sunku temeljnega razpoloženja. Kakor na nekem mestu zapiše Heidegger:

Ne vedoč kam, je čudenje v nekem *vmesju*, med najobičajnejšim, bivajočim, in njegovim neobičajnim, da ono '*je*'. Šele skozi čudenje se to vmesje kot vmesje osvobodi in razdvoji. Čudenje – razumljeno tranzitivno – s seboj prinaša pojavljanje najobičajnejšega v svoji neobičajnosti. [...] Čudenje se ne obrača stran od običajnega, temveč k njemu, a k njemu kot najneobičajnejšemu od vsega v vsem.

² Held, K. (1998): *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija. Str. 83–4.

Kolikor se to razpoloženje obrača k celoti in v se v njej tudi nahaja, se imenuje *temeljno razpoloženje* [nem. *Grundstimmung*].³

Že pri starih Grkih izpričano razpoloženje čudenja tedaj odpira *vmesje*, ki šele zmore prelomiti s samoumevno praobičajnostjo.

S tem, ko se je starogrški človek skozi svojo *tubit* uglasil⁴ v prebujajoče se razpoloženje *čudenja*, je tako hkrati vstopil v tisto *vmesnost* med danzadnevim domovanjem in iz njega samega izraščajočo nedomačnostjo uvida, da to, kar mu je vseskozi v vsakdanu najbolj poznano, hkrati v sebi skriva tudi najneobičajnejše izkustvo bivajočega kot takega v celoti. Šele v tem zamaknjenem trenutku pa se sploh prvič zasveti svet *kot* svet, ki hkrati razkriva tesnobno zarezo, da *bivajočnost bivajočega*, kazanje samo, ni že tudi to, kar se kaže, *bivajoče*, in da tako zapaženo prikazovanje biti ni nič, kar bi s trudom svojega delovanja človek lahko predrugatil.

Kazanje samo je tedaj zgolj stvar motrečega *pomujanja*, ki se čudež zaustavlja pred tako zapaženim temeljem vsega posamezno bivajočega. To zgolj še pogledujoče pomujanje pa so stari izvorno poimenovali z besedo *theoría*, ki je etimološko iz glagola izpeljana sestavljenka korenskih besed *théa* ter *horáo* in v dobesednem prevodu pomeni toliko kot 'gledanje izgleda'⁵.

V zavetju starogrškega doumevajočega motrenja, ki vznikne z vzponom *theoría*, se je tako predsokratikom *bit* sploh šele prvič razprla kot φύσις (*phýsis*), v razumevanju katere bi bil utečen dandanašnji prevod '*narava*' prekratek, kolikor je φύσις na začetku mišljenja po Heideggerju⁶ (1995: 15) naznačevala »to, kar vznikna iz samega sebe (npr. poganjanje vrtnice), odpirajoče se razvijanje; v takem razvijanju: stopanje v prikazovanje, zadrževanje, ostajanje v njem, skratka, vznikajoč-zadržujoče se vladanje«.

³ Heidegger, M. (1984): *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. GA 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Str. 168. »Nicht aus und nicht ein wissend steht das Er-staunen in einem Zwischen, zwischen dem Gewöhnlichsten, dem Seienden, und seiner Ungewöhnlichkeit, daß es 'ist'. Dieses Zwischen wird erst durch das Er-staunen als Zwischen frei und auseinandergeworfen. Das Er-staunen – transitiv verstanden – erbringt das Aufscheinen des Gewöhnlichsten in seiner Ungewöhnlichkeit. [...] Das Er-staunen wendet sich vom Gewöhnlichen nicht ab, sondern ihm zu, aber ihm als dem Ungewöhnlichsten von Allem in Allem. Sofern diese Stimmung auf das Ganze geht und im Ganzen steht, heißt sie *Grundstimmung*.«

⁴ O zgovornosti govornice naj na tem mestu ponazori nemška beseda *die Stimmung*, ki med drugim poimenuje tako 'razpoloženje', 'počutje' kot tudi 'uglašenost'. Razpoloženost v tem kontekstu je torej uglašenost.

⁵ »*Théa* (primerjaj teater) je videznost, izgled, s katerim se nekaj kaže, uzrtje, v katerem se nudi. Platon je ta izgled, v katerem prisotno kaže to, kar je, imenoval *eidós*. Videti ta izgled, *eidénai*, je vedeti. *Horáo*, druga korenska beseda v *theoreîn* pomeni: nekaj gledati, ga imeti na očeh, ogledovati ga. Tako pridemo do naslednjega: *theoreîn* je *théan horân*: gledati izgled, s katerim se prikazuje prisotno in s tem pogledom ostajati gledajoč pri njem.« (Heidegger, 2003: 55–6)

⁶ Heidegger je v svojem hermenevtičnem spoprijemom z antičnimi besedili vseskozi vztrajal, da vsakršen prevod iz izvirnika zadosti izvornemu mišljenju le toliko, kolikor misli upovedano skozi govornico lastno poimenovalno silo upovedanega, saj »besede in govornica niso lupine, v katere bi bile stvari zapakirane le za pisno in ustno sporazumevanje. V besedi, v govornici stvari šele postanejo, so.« (Heidegger, 1995: 14)

Kot φύσις pa se *bit bivajočega* v vznikanju in zadrževanju prikazovanja v prikazovanju razodeva na način *prisotnosti prisotnega*, preko katere posamezne stvari, ki se kažejo doumevanju v izstopu iz nevpadljivosti zadrževanja v praobičajnem, vstopajo v vidljivost prisotnega in iz njega tudi izstopajo.

Prisevanje prisotnega v vznik *prisostvovanja* tako hkrati vstopa v luč svetlobe in se iz nje kot *odsostvovanje odsotnega* naknadno umika v temo noči, o čemer govori znameniti Heraklitov fragment B123 *phýsis krýptesthai phileí*, narava se rada skriva, ali v prevodu Heideggerja (2003: 291) »[v]znikanje (iz sebeskrivanja) podarja nagnjenje k sebeskrivanju«. *Phýsis*, razumeta izvorno, zato ni le svetloba večne *prisotnosti* in negibni temelj vsega bivajočega, temveč se bistveno razkriva na način vznikanja iz lastne skritosti. Je torej temelj vsega *prisotnega*, ki obenem vpotegne bivajoče v svetlobo prisotnega samokazanja in to isto bivajoče tudi odtegne v lastno nepregledno skritost *odsostvovanja*. V takem obzorju starogrškega razumevanja biti tako vsakokratno bivajoče je, kar je, v tem, ko v zavetju *phýsis* vznikaja v neskritosti lastnega izgleda (*eídos*) in iz prisotnosti minevajoč ponika nazaj v lastno skritost. Kot o starogrški *phýsis* zapiše Urbančič:

Phýsis je Bit v *Ne-skritosti* tako, da je *vzhajanje* prihajanje iz skritosti v *jaso* v ono »Ne-« same *Ne-skritosti* in *zahajanje* kot prehajanje iz jase v skritost. *Phýsis* kot *vzhajanje-zahajanje* določa bivajoče/stvari kot *nastajajoče* in *minevajoče*. Kajti bit podarja takšno gibanje stvarjem, ki ga Grki mislijo kot nastajanje-minevanje bivajočega kot prihajajočega iz skritosti v *jaso* in prehajajočega iz jase v skritost.⁷

Preslikano na še ne vzniklo votlinsko prisposodobno se tako na začetku bit, *phýsis*, to je *prisotnost*, mišljenju razodeva kot to, kar je *ápeiron*, brez-mejno, ki v mejah zaokroženega votlinskega sveta, kjer smrtniki vselej povečini bivajo v praobičajni naravnosti, privaja bivajoče v svetlobo votlinskih izgledov in jih v naknadnem vzkratenju svetlobe repušča nazaj v temo noči, sama pa se v tem dogodevanju človeku razodeva le v skrivnostnem blisku votlinskega trenutka, v katerem človek znotraj praobičajnosti v čudečem *vmesju* običajnega in neobičajnega zasluti skrivnostni temelj vsega bivajočega. Kar je pri tem bistveno, je, da tovrstno obzorje razumetja biti še ne misli omogočanja svetlobe kot onkrajvotlinskega sijanja večnega Sonca, ki bi v neprestanem sijanju bivajočemu vselej podarjalo tako izgled kot tudi človekov pogled, temveč se skozi *phýsis* bivajoče hkrati razkriva v *prisotnosti* svojega sijanja kot tudi zakriva v *odsotnosti sostvovanja* nepredirne teme. Sonce namreč še ni enačeno s stalno navzočnostjo (kot bo to od Platona dalje), temveč je, kakor pravi Heraklit, *sonce vsak dan novo*⁸. Bit kot prisotnost, ki v sebi krije tako prisostvovanje kot tudi odsostvovanje vsakega bivajočega, prežema celoto votlinskega oboka in se skozi igro vzajemnosti vzhajajočega zahajanja smrtniku razkrivajoč zakriva zdaj kot svetloba, zdaj kot umanjkanje svetlobe, se pravi *tema*.

⁷ Urbančič, I. (2011): *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica. Str. 103–4.

⁸ Heraklit, fragment B6.

Temačnost votlinskega sveta zatorej v obzorju Heraklita še ni doumeta kot umanjkanje platonistične *paideía*, kot posledica človekove okovanosti v verige *praobičajnega*, ki bi se z osvoboditvijo lahko povzpel do nadčutne *ideje dobrega* in s tem že hkrati osvetlil notranjost votlinskega sveta, temveč se temačnost daje prav kot temačnost, ki bistveno sopripada *phýsis* kot taki.

Izstop iz *praobičajnosti* zato v tem izvornem razumevanju biti nikakor še ne pomeni njenega zapuščanja, izstop nikakor še ni izstop iz votline na plano, temveč je izstop iz praobičajnosti dan zadnevnega občevanja motreče ovedenje, da to, kar je običajno, v sebi skriva skrivnostni *blisk biti*, ki podarja sopripadnost *svetlobe sijanja* in *temačnosti ne-sijanja senc*. Bit kot prisotnost šele na ta način človeku sploh prvič prepušča uvid v svet kot svet, *kósmos* (»krasen red«). Toda to še ni po *ideji dobrega* omogočeni svet, saj tega *kósmos-a*, sledeč Heraklitu, *ni napravil niti kdo od bogov niti kdo od ljudi, ampak je bil vedno, je in bo: ogenj povsod živeč, prižigajoč osvetljene prostore življenja in ponovno gaseč razsvetljene prostore življenja*⁹.

Tako razumet pa *kósmos* še ni stvar božjega stvarjenja *ex nihilo*, kot ga je razumelo srednjeveško krščanstvo, niti še ni stvar novoveške prevlade subjektovnega predstavljanja, marveč *je*, kar *je*, v tem, ko znotraj *teme* praobičajnega pobliskuje¹⁰ kot večni skladni spor nasprotij, πόλεμος. Kakor zapiše Patočka (1997: 56), πόλεμος, »*blisk biti* iz noči sveta, pušča, da je vse enotno in da se kaže v tem, kar je.«

Po Heraklitu, ki s svojimi izreki razodeva izvorni način doumetja biti predplatonskega začetka zahodnega filozofije, bit (*phýsis*) torej bistvuje kot blisk nenehnega prisostvovanja prisostvujočega v premenah vznikanja in ponikanja sostvovanja, kot *prižiganje in gašenje razsvetljenih prostorov življenja*.

::HERAKLITOV ČLOVEK V NOČI

Do zdaj smo se usmerjali le na bit ne glede na njeno razmerje do posamezne grške *tubiti*. Kolikor pa se bit vselej daje le tistemu bivajočemu, ki v svoji biti že neka razume bit, to bivajoče pa je lahko le človek kot *tubiti*, se zdi, da je Heraklit *phýsis* hkrati mislil tudi v odnosu do *tubiti* kot mestu njenega razodevanja. Kakšen je potemtakem odnos med človekom v izstopu iz praobičajnosti in *phýsis* pri starih?

Namig k možnemu odgovoru nahajamo v prvem delu Heraklitovega izreka, ki se v celoti glasi:

*Človek v noči prižiga sebi luč, ugašenega očesnega vida. Živeč se dotika mrtvega peč, prebujen se dotika spečega.*¹¹

⁹ Heraklit, fragment B30. (Prevod sledi Barbarićevemu prevodu, kjer je utečeno prevajanje besede *métra* z 'mero' sledeč izvirnejšemu smislu fragmenta zamenjano s prevodom 'osvetljeni prostori življenja'. Prim. Barbarić 1997: 138.)

¹⁰ τὰ δὲ πάντα οἰακίζειτ κεραυνός (»Krmar vsega pa je Blisk«), Heraklit, fragment B64.

¹¹ Heraklit, fragment B26.

Izvornemu smislu fragmenta se sluteče približamo le, če razumemo, da je »'[b]iti v luči', motriti luč' [...] Grkom pomenilo isto kot živeti.« (Barbarić, 1997: 131) Življenje se je starim namreč kazalo v *svetlobi dneva*, bivajoče pa je, kar je, v tem, ko se kaže v zavetju te svetlobe, ko se daje kot *fenomen*. Da so stari Grki ukoreninjeni v povezovanju svetlobe z življenjem, med drugim priča mitologija, po kateri nesmrtni bogovi bivajo v višavah Olimpa, duše umrlih odhajajo v mračno podzemlje Hada, smrtniki pa v dobi življenja bivajo na zemlji, *vmesju* življenja in neobhodljive smrti. Umanjkanje svetlobe tedaj pomeni smrt.

Vendar pa Heraklit v šestindvajsetem fragmentu človeka kljub temu postavi v *noč*, ki je hkrati onkraj običajne vpeljanosti človeka v danzadnevno prikazovanje reči ter se v istem trenutku zoperstavlja kasnejši Platonovi vpeljavi stalne navzočnosti svetlobe, brez katere bi celota bivajočega zdrknila v temačnost nebivajočega.

Je torej moč s Heraklitom zaslutiti, da je človek v odnosu do *phýsis* vržen v votlinski svet, kjer je onkraj medle, a trajne svetlobe, odprt tudi za srečevanje tistega, kar se skriva v sencah in mu nasproti pobliskuje kot *blisk biti*? Nenazadnje so Heraklita vendarle imenovali *hó Skoteinós* – »Temačni«. Si človek v noči tako sam prižiga luč, ugašenega očesnega vida, da bi se lahko dotaknil tistega, kar se skozi odsostvovanje poslavlja v temačnost nevidljivega?

Zdi se, da se človek šele na ta način, torej sam sebi prižigajoč luč, lahko dokoplje od običajnega uvida, da stvari so, da prisostvujejo, do druge, temačnejše ter manj običajne plati *phýsis*, ki v prisostvovanju ne le prisostvuje, temveč se hkrati v dvojni igri že odteguje v odsotnost odsostvovanja. Kar je za nas pomembno in na kar opozarja tudi Barbarić, je, da vstop v noč še ne pomeni zapuščanja votlinskega sveta praobičajnosti, temveč gre za poskus sestopa k ozadju bivajočega, k biti, ki ni nič bivajočega, a se vendarle vseskozi daje le skozi najdomačnejše bivajoče.

Človekov vstop v noč, ugaslost njegovega očesnega vida ne gre razumeti kot neko mistično odvrčanje od vsakodnevne vpeljanosti v pojave, sredi katerih živimo, in odprtosti za mnogokratno srečevanje in občevanje z njimi. Nasprotno, prav v njih in sredi njih se odpira človeku ta nočni prostor nevidnega, a vendar nekako »osvetljenega«, namreč razberljivega, razločnega in s tem že nekako razčlenjenega [...] Odločilno pa je tu, da pri vsakodnevnem občevanju s tistim, kar se pojavlja, človek ne ostane prikovan tako rekoč samo na površino in pročelje pojava, ampak se odpre tudi izkustvu tistega, kar je prav s tem pojavom ostalo prikrito in pritrgano[.]¹²

Ker človek torej ni le bitje dneva, temveč se po svojem bistvu dotika tudi nočnega prostora biti, je *prižigajoč sebi luč* že bistveno razkrivajoč, že vedno sluteč noč pa tedaj sega v ozadje osvetljenih prostorov življenja in je zatorej zaradi tega celoto bi-

¹² Barbarić, D. (1997): »Človek v noči«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, VI/19–20. Ljubljana: Nova revija. Str. 136.

vajočega zmožen motriti v tem, ko se skozi prisostvovanje razkriva na način vsakokratnega bivajočega. Zdi se, da se starogrška *tubit* potemtakem z vstopom v noč postavlja v *primordialno resnico*, ki so jo stari poimenovali ἄλθησια, ne-skritost, in na ta način vstopa v razmerje s *phýsis*.

Če na sledi premisleka zato prisluhnimo grški govornici, ki resnico izvorno misli privativno, *a-léttheia* (ne-skritost), je vsakokratno bivajoče skozi razkrivajočo *tubit*, ki si prižiga luč, šele iztrgano iz skritosti *phýsis*, tako da privaja bivajoče iz prvotne skritosti v ne-skritost *tubitne* razklenjenosti biti. Človek sam je zato mesto *ne-skritosti*, ko drži vznikajoče sebe-kazanje *phýsis* v prikazovanju neskritega izgleda in to kazanje zbira v sopripadnost *phýsis* in *lógos*. *Lógos*, ki ni tu še nič logičnega, niti ni istoveten z latinskim izrazom *ratio*, umom, ki bi stal nasproti biti in si jo tako postavljaj predse kot pred-met, temveč *lógos*, razumljen kot »stalni zbir, v sebi stoječa zbranost bivajočega, tj. bit« (Heidegger 1995: 132).

Razkrivanje skritosti temačnega ozadja pojavljanja se tako v prvotnem mišljenju godi skozi sopripadnost *phýsis* in *lógos*, a to razkrivanje vendarle še nikakor ne odpravi skritosti, kolikor »seberazkrivanje nikoli ne odstrani skrivanja, ampak ga potrebuje, da bi bistvovalo tako, kakor bistvuje raz-krivanje.« (Heidegger, 2003: 291).

Povedano drugače, nastanjenost arhaične *tubiti* v bližini *biti* se s Heraklitom razodeva kot človekova *hoja v bližino*¹³, *anchibasié*, »ki imenuje bistveni odnošaj človeka do prisostvujočega znotraj neskritosti« (Heidegger, 2004: 161–2). Znotraj *ne-skritosti*, ki pa ni in je ne more biti brez darežljivega brezna *skrivnostne skritosti*, v temini katere se naposled izgubi celo osvetljeni pogled *človeka v noči* in se izgubi tudi sleherno vprašanje po zadnjem vzroku. Poslednjega vzroka namreč ni, na kar nas opozarja Heraklit, ko pravi, da je *aion* (čas trajanja) *otrok, ki se igra s kockami; kraljestvo otroka*¹⁴, ki se igra, ker se pač igra¹⁵. To igranje »igre pri-sotnosti in od-sotnosti«, kot povzame Hribar (1995: 84) pa ni nič drugega kot »sostvovanje, godenje in goditev biti bivajočega.«

::SOPRISOTNOST SVETLOBE IN TEME

V okviru Heraklitove temačne misli pod vplivom Heideggerjeve interpretacije in v navezavi na izvorno praobičajnost se zdaj ustavimo pri slutnji, ki nam narekuje, da se predplatonistično protometafizično mišljenje biti giblje na ravni *ontološke difference*, kjer je bit uzrta v razliki do bivajočega. *Bit* kot *prisotnost*, ki sama ne priso-

¹³ Heraklit, fragment B122. O prevodu in spornosti Heideggrove interpretacije najkrajšega Heraklitovega fragmenta glej Zoretov (2017) članek »Znamenja na poti Heraklitovega mišljenja«.

¹⁴ Heraklit, fragment B52.

¹⁵ »Zakaj se veliki otrok svetovne igre, ki ga je Heraklit zagledal v *aion*, igra? Igra se, ker se igra. V igri se 'ker' izgubi. Igra je brez 'zakaj'. Igra se, ker se igra. Ostane le igra: najvišja in najgloblja.« (Heidegger, 1997: 169)

stvuje tako kot bivajoče, a vendar brez njenega sostvovanja ne bi bilo ne *prisotnosti* ne *odsotnosti* bivajočega. S stališča *prispodobe o votlini*: tako prehajanje prisevajoče svetlobe v jasnino razkritosti in zahajanje iz jasnine v temino skritosti sta načina, kako je človek sam v razmerju do *ne-skritosti*, ki je vselej neskritost v okviru votlinskega sveta, onkraj katerega človek trči le še ob večne zidove obokane votline. Bleščeča igra svetlobe in teme se zatorej izvorno dogaja prav v središču človekovega prabičajnega votlinskega domovanja v tem, ko se prebujajoče doumevanje v sporu senčnato-sončnate igre biti odpira *vmesju* dnevne svetlobe prisevajočega bivajočega in nočnega bliska biti.

Človek se potemtakem izvorno nahaja tako v *svetlobi* kot *temi*, v *vmesju* obeh, ki si bistveno sopripadata, saj ena potrebuje drugo, kolikor celoto tvorita šele v medsebojni breztemeljni *igri* vzhajanja/zahajanja. Tako *tema* kot *svetloba* sta, prisostvujeta, saj niča ni, kar je še kako dobro vedel Parmenid s svojo zapovedjo, da *je nujno govoriti in misliti, da bit JE, saj bit JE, nič pa ni JE*¹⁶. Zato tudi *tema* še ni nič, temveč bistveno spada k biti.

::LITERATURA

- Barbarić, D. (1997):** »Človek v noči«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, VI/19–20. Ljubljana: Nova revija. Str. 125–142.
Fragmenti predsokratikov (2012). Ljubljana: Študentska založba.
- Heidegger, M. (1984):** *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. GA 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995):** *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. (1997):** *Der Satz vom Grund*. GA 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003):** *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. (2004):** *Pogovori s poljske poti (1944/45)*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Held, K. (1998):** *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.
- Hribar, T. (1995):** *Fenomenologija II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Patočka, J. (1997):** *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Urbančič, I. (1994):** »Razlaga Parmenida z ozira na Heziodovo Teogonijo«. V: *Phainomena: glasilo Fenomenološkega društva v Ljubljani*, III/7–8. Ljubljana: Nova revija. Str. 117–136.
- Urbančič, I. (2011):** *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Vodušek, B. (1939):** *Odčarani svet: pesmi*. Ljubljana: Modra ptica.
- Zore, F. (2017):** »Znamenja na poti Heraklitovega mišljenja«. V: *Začetki grškega mišljenja*. Ljubljana: KUD Logos in Znanstvena založba Filozofske fakultete. Str. 141–164.

¹⁶ Parmenid, fragment B6, 1–2. Prevod: Urbančič, 1994: 118.