

SKRB, SMRT IN VEST

Analiza treh eksistencialov v delu »Bit in čas«*

1. SKRB KOT BITI TU-BITI**

183

1.1. Strukturni momenti in vprašanje celovitosti tu-biti

Doslej smo eksistencialno analizirali posamezne momente tu-biti. Izhodišče nam je nudila enotna struktura biti-v-svetu, ki smo jo osvetlili z vidika treh

* Pričujoči sestavek predstavlja tri predavanja iz »Uvoda v Heideggrovo delo *Bit in čas*«, ki ga je avtor imel v letnem semestru 1998 v okviru predmeta Fenomenologija za študente filozofije. Uvod je obsegal dvanajst enot. predavanj, zato je pričujoča tematika vzeta iz širšega konteksta (predavanja 7, 8 in 9). Obenem je razvidno, da je jezik prilagojen živemu govoru, ki za pisno objavo ni bil spremenjen.

** Nemški »(das) Sein« je prevajan kot samostalniško razumljen glagol »biti« (moje biti, naše biti ...; ter temu ustrezna deklinacija: tisto biti, tistega biti itd) in ne kot »bit«. Prednost tega prevoda je v poudarjenem časovnem značaju *biti*, kar je tudi Heideggrov cilj v *Biti in času*. S premikom h glagolu, kar ima sicer tudi druge prednosti, pa prevod trpi glede samostalniškosti, ki je prav tako lastna nemškemu glagolniku »das Sein«. Še posebej je to očitno pri prevodu besede »(das) Dasein«, ki je v nemščini izvorno samostalnik, v prevodu »tu-biti« (obravnavano po istem vzorcu kot *biti*) pa je interpretirana izrazito in pretirano glagolniško. Kajti »tu-biti« meni *bivajoče*, ki je v odlikovanem odnosu do biti oz. odprto za biti. Kljub temu ta prevod (interpretacija) morda odpira nekatere nove perspektive razumevanja, ki so konotirane v izvorniku in ki niso razkrite v ustaljenem prevodu. Vsak prevod je namreč redukcija, ki ji je mogoče preraščati le s poskusom približevanja izvirmiku iz različnih perspektiv.

strukturnih momentov. Pri analizi razprtosti (Erschlossenheit) tu-bitu smo zopet srečali določeno strukturiranost. Razprtost je konstituirana kot soizvornost počutja, razumevanja in govora. Tu-bitu se je izkazalo kot vrženo snovanje svojega lastnega biti, ki pa se najprej in največkrat nahaja v zapadlosti oz. nesamolastnosti. Po tej analizi se postavlja vprašanje, kako misliti tako analizirano tu-bitu v njegovi celovitosti.

Ker sprašujemo po celovitosti *biti* tu-bitu in ne po celovitosti nekega bivajočega, potem celovitosti ni moč misliti kot skupek ali vsoto elementov (atributov bivajočega – kot npr. tradicionalna antropologija: »duša in telo« ali »vegetativna, senzitivna, intelektualna sfera« itd.). Celovitost biti lahko pomeni le neki eksistencial, ki kot tak povzema celotno biti tu-bitu oz. ki v nekem smislu fundira tudi ostale eksistenciale. Metodično gledano torej ne gre ne za celovitost v smislu sestavljanja (vsota), ne v smislu progresivnega utemeljevanja (cnotno počelo), temveč za *fenomenološko* dosegljivo celovitost. To pomeni, da je potrebno iskati neko odlikovano določilo, ki bo *povzelo* biti našega tu-bitu v celoti. Obenem pa to določilo ne more biti arbitrarno izbrano, temveč se mora navezovati na neko fenomenalno razprtost (tj. imeti mora fenomenalno podlago), ki upravičuje oz. izkazuje takšno karakterizacijo celovitega biti tu-bitu.

184

Katera razprtost tu-bitu lahko služi kot tista odlikovana razprtost, v kateri se biti tu-bitu razkriva na lasten in celovit način? Z drugimi besedami: ali obstaja neko razumevajoče počutje (razprtost), v katerem se biti našega tu-bitu razkriva v nekem odlikovanem smislu in ki nam lahko predstavlja fenomenološko podlago za karakterizacijo celovitega biti tu-bitu? To razumevajoče počutje, v katerem nam postane biti tu-bitu na poseben in odlikovan način razprto, je fenomen *tesnobe*. Zato tesnobo Heidegger imenuje tudi temeljno počutje tu-bitu. Analiza tesnobe nam bo služila za karakterizacijo biti tu-bitu.¹

1.2. *Tesnoba kot temeljno počutje tu-bitu*

Tesnoba dobi v eksistencialni analizi poseben pomen, ker naše tu-bitu iztrga iz njegove zapadlosti svetu in javnosti. Kot smo že pokazali, se vsakdanje tu-bitu vrši na način *Se*-ja ter je zapadlo »svetu«, kot ga razumeva in zasnuje javni *Se*.

¹ Analizo skrbi najdemo v VI. poglavju prvega razdelka *Biti in časa*. Tesnoba je obravnavana predvsem v § 40.

Zapadlost tu-bití pomeni odpadlost od svojega lastnega bití. Pomeni pobeg pred nalogo svojega lastnega bití, svoje lastne možnosti bití. Tu-bití v javnem *Se-ju* najde potrebno zatočišče in domačnost, ki ji bití prikazuje kot samoumevno, s tem pa utiša vsako vprašljivost bití oz. odvzame breme odločanja za svoje lastno bití. Bití postane tako rekoč neproblematično (kar pa seveda ne pomeni, da znotraj tega razumevanja ne obstajajo »težave vsakdanjega življenja«). V tej zapadlosti je lastno bití tu-bití zastrto ali zaprto. Vendar je ta zastrtost ali zaprtost bití možna le na osnovi ontološke razprtosti bití; zaprtost zapadlosti je privativni modus izvorne razprtosti tu-bití.

Zato pomeni tesnoba tisto razumevajoče počutje, v katerem se zastrto lastno bití znova »razpre«. V tesnobi smo soočeni z našim lastnim, »golim« bití. Tisto, kar nas navdaja s tesnobo in zaradi česar nam je »tesno pri sreču«, ni nič določenega. V tem se počutje tesnobe razlikuje od počutja strahu. Strah nas je vedno pred nečim bivajočim v svetu. »Predmet« strahu je nekaj znotraj sveta – stvari, osebe, pojavi, dogodki. Strah nas je *pred* naštetim ali pa nas je strah *za* našteto (npr. strah nas je za nekaj ali nekoga). To, pred čimer ali za kar nas je strah, je v nekem smislu zunaj nas in nas ogroža kot znotrajsvetni pripetljaj. Nasprotno pa se tesnoba dogaja na bistveno drugačen način. Pri tesnobi tisto utesnjujoče, pred čimer ali za kar nam je tesno, ni nobeno znotrajsvetno bivajoče, sploh ni nič določenega. To, kar nas utesnjuje, je naše bití kot tako, je svet kot tak oz. je naše golo bití-v-svetu. Ravno ta nedoločenost, da tesnoba nima nekega predmeta (nekega »kaj«), je tisto utesnjujoče. Toda ravno dejstvo, da tesnoba ne razkriva nekaj znotrajsvetno bivajočega, pred čimer nas je strah, se izkaže kot pozitivna razprtost. V tesnobi se nam namreč razpira naše bití – in nič bivajočega. Tesnoba je tesnoba *pred* našim vrženim bití-v-svetu – pred tem, da smo in da imamo za bití. Ob tem pa se kaže tudi, *za* kaj nam je tesno. Tesnoba nas navdaja, ker nam je bití – ker nam je bití izročeno kot naša najbolj samolastna naloga, ker nam je zaupano lastno moči-bití. Tesnoba *za* ... je torej tesnoba za samolastnost – ker se bití razkriva kot nekaj, kar je samó moje lastno in ki v tej vselej moji lastnosti tvori mojo radikalno uposamljenost (Vereinzelung) ali posameznost. Gre za tesnobo *za* svobodo izbire lastnega sebe. Lastnega sebe ni, če ga kot takšnega ne zasnujem. Tesnoba je v nekem smislu tesnoba *pred* radikalno vrženostjo našega bití ter tesnoba *za* radikalno svobodo lastnega bití. Naše bití se namreč razkriva kot čista možnost bití – da smo to, kar si pri-lastnimo kot lastno možnost bití. Tesnoba je tesnoba vrženega snovanja lastnega bití, tesnoba je tesnoba našega bití-v-svetu kot takega. Ker tesnoba kot razumevajoče počutje povzema eksistencialne momente v neki

celotnosti ali celovitosti, jo Heidegger upravičeno imenuje temeljno počutje tu-bití.

Ko nam je tesno in se nam razpre golo bití kot vrženo in zadolženo samostalnosti, takrat nam svet postane nedomač. Javni *Se* postane brezpredmeten. Tesnoba našo raztresenost in izgubljenost v javnem svetu zbere v našem bití, ki se v tesnobi razkríje kot moje lastno in nezamenljivo in v katerem me ne more nihče zastopati. Ta nedomačnost v bití je izvornejša kot domačnost in samoumevnost v svetu javnega *Se*-ja. Prav tako je tesnoba izvornejša kot strah. Predvsem pa je tesnoba »pozitivno« počutje. Ne gre namreč za neko patološko stanje, ki ga je potrebno čimprej prebroditi ali se ga ozdraviti. Nasprotno, šele tisti, ki pred tesnobo ne beži z iskanjem vedno novih opravkov, šele tisti, ki je sposoben tesnobo dopustiti, hkrati dopusti, da mu njegovo bití sploh postane vprašljivo; s tem pa se odpira možnost pristnega bití.

Glede na celotno Heideggrovo perspektivo je potrebno poudariti še bistveno povezanost tesnobe z vprašanjem ničá in smrti. Po Heideggru gre pri tesnobi za eksistencialno doživljanje ničá.² Nič ni prvenstveno neka spekulativna kategorija, temveč ga je iskati v posebni povezanosti, v nekem smislu identiteti, z bití. Tesnoba je »počutno razumevanje« ničá. Ravno zato, ker v tesnobi ne gre za nič določljivega (nič bivajočega). Če nas v tesnobi nekdo vpraša, kaj nam je, in mi odgovorimo »Nič«, ta odgovor lahko razumemo ne v smislu negacije, temveč *pozitivno* oz. kot – povedano provokativno – način bití ničá (ničenje ničá), ki pa ni nič drugega kot časovnost bití. Nič in bití »sovpadata« na neki izvoren in za nas – v tem stadiju Heideggrove misli – še nerazumljiv način.

Povezanost bití in ničá se kaže v smrti. O slednji bo govora prihodnjo uro. Tesnoba je tesnoba bití-v-svetu, ki je obenem bití-k-smrti ali s koncem zaznamovano, *končno* bití. Naše bití kot radikalno končno oz. smrtno bití je tisti poslednji temelj (razlog), *pred* čimer in *za* kar nam je v našem bití »tesno«.

1.3. Skrb kot bití tu-bití

Temeljno počutje tesnobe vodi k opredelitvi bití tu-bití (naše izhodiščno vprašanje je bilo: kaj pomeni bití našega tu-bití, kaj je smisel bití tu-bití) kot *skrbi*. Še preden pa bomo skrb podrobneje opredelili, povzemimo tri ontološke zna-

²Za odnos med tesnobo in ničem prim.: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Gesamtausgabe 9, s. 112 in dalje.

čilnosti (karakterje) biti tu-bitu, ki so postali očitni v zadnjih urah. Naše biti se je v svoji razprtosti izkazalo kot vrženo snovanje, ki je poklicano k zasnutku lastnega biti, ker je slednje v svoji vsakdanji povprečnosti nesamolastno ali zapadlo. Tudi tesnoba kot temeljna razprtost tu-bitu nam je biti razkrila kot enotnost vrženosti in naloge lastnega moči-bitu (možnosti biti) s preseganjem zapadlosti. Vidimo, da gre za tri momente: vrženost, samozasnutek in zapadlost. V njih se izražajo tri ontološke značilnosti biti tu-bitu: *faktičnost*, *eksistencialnost* in *zapadlost*. Ne smemo jih razumeti kot skupek, temveč enotno: tu-bitu je faktično eksistiranje, ki je vedno hkrati tudi zapadanje svetu in *Se-ju*. Vsako značilnost velja še enkrat povzeti.

– *Eksistencialnost*

Eksistencialnost zadeva tisto »strukturo« tu-bitu, ki smo jo srečali že na samem začetku. Tu-bitu smo označili kot tisto bivajoče, čigar biti se vrši kot odnos do svojega biti, za katerega mu vedno gre. Odnos do biti se v prvi vrsti vrši kot razumevanje, slednje pa stoji v znamenju možnosti. Zato eksistencialnost označuje moči-bitu našega tu-bitu in s tem njegov možnostni (svobodni) značaj. Tu-bitu se kaže kot »odnos do biti« – ravno v tem pa je tu-bitu že vedno na neki način »zunaj sebe« – kot obnašanje do, razumevanje, zasnavljanje svojega lastnega biti. V tem smislu *si je* tu-bitu na neki način vedno *vnaprej*. Biti-si-*vnaprej* torej pomeni strukturo biti, katerega zaznamuje notranji »odnos« ali neka notranja »transcendenc« (ekstatičnost, biti-onkraj-sebe). Biti kot tako vključuje torej neko »notranjo« ekstatičnost.

187

– *Faktičnost*

Biti-si-*vnaprej* pa ni lebdenje neke čiste možnosti samozasnutka, temveč se vedno *že* nahaja *v* nekem *svetu* oz. je faktično. Naše biti-v-svetu je sicer svoboda samozasnovanja, vendar pa je obenem že vedno vezano na svet, v katerem smo se vedno že znašli (vrženost, počutje). Naše eksistiranje je zato vedno faktično – eksistenca je v svojem »bistvu« faktična. Obenem pa je faktičnost našega tu-bitu vedno eksistencialna – tudi faktičnost je tako ali drugače razumljena (je razprta na eksistencialen način).

– *Zapadlost*

Naše faktično eksistiranje ni v indiferentnem odnosu do sveta, v katerem se znajde in ga obenem snuje, temveč ga vedno »privlači« znotrajsvetno bivajoče, s katerim se naše tu-bitu ukvarja. Faktično eksistirajoče tu-bitu zapa-

da znotrajsvetno bivajočemu – občevanje s slednjim in obenem razumevanje vsega, začeni od bivajočega, predstavlja bistveno tendenco našega tu-bitu. Faktično eksistirajoče biti tako rekoč pozablja svoje biti s tem, ker se nenehno ukvarja z bivajočim. Ravno v tem je zapadlost oz. odpadlost od lastnega biti.

Če povzamemo vse tri ontološke značilnosti biti, dobimo opredelitev biti tu-bitu oz. opredelitev skrbi: biti tu-bitu pomeni »*biti-si-vnaprej in hkrati že-biti-v (svetu) kot biti-pri (znotrajsvetno bivajočem)*«.

biti-si-vnaprej	že-biti-v-svetu	biti-pri-bivajočem
EKSISTENCIALNOST	FAKTIČNOST	ZAPADLOST
razumevanje	počutje	
zasnutek	vrženost	
moči-biti	žc-biti (dajstvo)	

Vsa tri ontološka določila predstavljajo enovito biti, ki ga Heidegger imenuje skrb. Skrb se izraža tudi v našem biti-v-svetu: *oskrbovanje* (občevanje s znotrajsvetno bivajočim) in *skrb* za (sobiti z drugimi) sta izpeljana modusa skrbi. V njima se izraža skrb kot biti tu-bitu. Skrbi zato ne smemo razumeti ontično – kot posebno občutje zaskrbljenosti. Ni namreč neko počutje, temveč določa oz. povzema celotno biti tu-bitu. Je eminentno ontološka kategorija (kot npr. »*duša*« ali druge kategorije v tradicionalnih antropologijah). »*Izvor*« človeškega biti je tako rekoč v skrbi. Človeško biti je v svojem najglobljem jedru skrb.

Heidegger poskuša pokazati, kako takšna opredelitev biti človeka ni povsem nova. Pri tem se sklicuje na zgodbo Higinu.³ Vendar pa s Higinom bolj zakrije pravi izvor svoje opredelitve biti človeka kot skrbi. V resnici je Heideggru mnogo bližji Avguštin (in Luter) ter njegova antropologija »*nemirnega srca*« (cor inquietum).

Ob tem smo dospeli do prehodne opredelitve biti človeka (cilj prve postaje vprašanja po biti) kot skrbi. Skrb predstavlja sicer enovito biti človeka, vendar pa je obenem notranje razčlenjena. Zato se postavlja vprašanje, ali ni moč priti do »*enostavnejše*« opredelitve skrbi oz. ali skrb (tj. biti tu-bitu) ne skriva v sebi neke globlje strukture, ki kot taka ontološko nosi in poenostavlja zdajšnjo

³Prim. SuZ (GA 2), § 41, s. 197–198.

razčlenjenost. Sicer pa tudi nismo še prispeli do konca vprašanja – ne gre nam namreč le za opredelitev biti tu-biti, temveč za vprašanje *smisla* biti tu-biti. Zato naša pot ni zaključena, temveč vodi naprej – do vprašanja časa kot tistega obzorja, ki vzpostavlja biti tu-biti oz. razumevanje biti.

2. CELOVITOST TU-BITI IN VPRAŠANJE SMRTI

2.1. Problem celovitosti tu-biti

V prejšnjem predavanju smo biti tu-biti (človeka) opredelili kot skrb. Poudarili smo, da skrb povzema celotno biti; da povzema človeško eksistenco kot tako. Vendar pa se ob tem postavlja vprašanje, ali je sploh možno zaobjeti celotno tu-biti. Ali nam je tu-biti sploh dostopno v svoji celovitosti? Ali ni že primarni moment skrbi – biti-si-vnaprej – tisti, ki naznačuje, da tu-biti ni nikoli le to, kar faktično je, temveč *je* obenem tudi tisto, kar ni *udejanjeno* oz. kar še ni, kar pa more biti? »Še-ne« tako bistveno spada k našemu tu-biti; biti-si-vnaprej pomeni, da je tu-biti vedno več kot njegova dejanskost ali udejanjenost. K tu-biti torej spada neka bistvena nezaključenost oz. tu-biti vključuje nekaj, kar ostaja zunaj oz. neki izostanek (Ausstand). Kadar nam nič več ne pred-stoji, takrat tudi našega tu-biti ni več. Ko je tu-biti zaključeno, takrat tega tu-biti ni več. Z drugimi besedami: kako doseči celovitost tu-biti, ko pa se zdi, da je celovitost možna šele v smrti, ko je tu-biti tako rekoč zaključeno?

189

Vprašanje celovitega tu-biti zadeva vprašanje smrti. Obenem pa le-to zadeva vprašanje časa, ki se zdi ključnega pomena za govor o celovitosti tu-biti. Zato s tem predavanjem začenjamo tematiko časovnosti, ki je bila do zdaj puščana ob strani, ki pa je osrednjega pomena (naslov: *bit in čas*) in predstavlja pravo središče Biti in časa. Vprašanje, kako misliti skupaj biti in čas oz. na kakšen način je biti povezano s časom, je temeljnega pomena za odgovor na vprašanje po smislu biti. Pri eksistencialni analitiki gre najprej za določitev razmerja med biti tu-biti in časom oz. za to, kakšno je specifično časenje našega tu-biti. Celovitost tu-biti je torej moč misliti le skupaj z vprašanjem časovnosti (slednje se skriva tudi v časovnem pomenu »biti-si-vnaprej« in izostanka), pot do obravnave časovnosti pa vodi preko analize smrti. Le analiza smrti nam namreč lahko pojasni, ali in na kakšen način je možna celovitost našega tu-biti. Zato bo ta ura posvečena eksistencialni analizi smrti.⁴

⁴Vprašanje smrti Heidegger obravnava v I. poglavju drugega razdelka *Biti in časa*.

2.2. Neustreznost tradicionalne postavitve vprašanja o smrti

Kako se sploh lotiti fenomena smrti? Ali je smrt sploh fenomen, ki ga lahko opišemo in analiziramo? Na prvi pogled se zdi odgovor pritrđen – na njem gradijo znanosti, ki poskušajo objektivno opisati fenomen smrti (medicina, biologija, zgodovina, etnologija itd.). Čeprav ima medicina npr. težave z določitvijo trenutka smrti, pa je ta problem tehnične in ne načelne narave. Kaj predpostavlja možnost objektivnega obravnavanja smrti? Predpostavlja izkustvo smrti, ki pa je vedno in nujno izkustvo smrti *drugih*. Lastne smrti namreč ni mogoče izkusiti. Naše izkustvo smrti zadeva umiranje drugih. Toda – ali gre v tem primeru res za izkustvo smrti? Ali nismo pri umiranju drugih le *zraven*, ne da bi smrt kot tako izkusili? Ali ni smrt v svojem bistvu nekaj, kar je vedno le moje lastno? Kakor smo govorili o vselejmojosti biti, tako lahko to trdimo tudi za smrt. Smrt, kolikor *je*, je bistveno samo moja lastna. In kako lahko znanosti objektivirajo smrt kot obči fenomen? Zato ker predpostavljajo, da je biti zamenljivo, da je tu-biti nadomestljivo. V resnici pa smrt ne pozna zamenljivosti. Drugemu lahko ob smrti stojimo ob strani, za drugega lahko celo umremo, toda njegove lastne smrti mu ne moremo odvzeti, niti ga v njej nadomestiti. Smrt je vselej moja. Vsakdo umira svojo lastno smrt. Smrt je tako rekoč najodličnejša individuacija lastnega biti. Vselejmojost smrti sovпада z vselejmojostjo eksistence. Zato eksistencialna analiza smrti ne more objektivirati kot neki dogodek preminutja znotraj sveta, temveč mora smrt obravnavati z vidika eksistence; to pa pomeni z vidika vselejmojosti, pa čeprav se kaže ta naloga kot nenavadna, kajti zdi se, da nam ravno o lastni smrti manjka vsako izkustvo.

Poleg dejstva, da eksistencialna analiza smrti zavrača izkustveno izhodišče smrti drugih, je potrebno nadalje razdelati tudi vprašanje celovitosti, ki je povezano z vprašanjem smrti. Celovitosti tu-biti si namreč ne smemo predstavljati na obzorju navzočnosti. Nezakjučenost tu-biti oz. njegov izostanek (kako naše tu-biti *je*, kar *še ni*) ni razumeti v odnosu na navzočnost. Heidegger opozori na tri neustrezne razlage, ki želijo pojasniti ta izostanek.⁵ Prva razlaga izostanek pojmuje kot manko – kot da se to, kar tu-biti še ni, »prišteva« k dotlejšnji dejanskosti. Kajti to, kar še ni, »že« spada k tu-biti oz. že na neki način pozitivno določa njegovo biti. Druga razlaga pojmuje izostanek kot nekaj, kar sicer na neki način je, a ni še dojeto kot tako (podobno kot izostanek

⁵Prim. SuZ (GA 2), § 48, s. 241 in dalje.

pri zasenčenem mesecu). Tretja razlaga pa izostanek ali »še-ne« pojmuje kot nekaj, kar je položeno v seme, ki pa nato zori do svoje dokončne izpolnitve ali dopolnitve (teleološka finalnost). Zrelost bi tako predstavljala cilj in konec. Vendar pa je tudi ta razlaga neustrezna za celovitost našega tu-bitu, ki se največkrat konča (umre) pred »zrelostjo« (preden je tako rekoč na »koncu«). Kdo pa se čuti zrelega za smrt?

Izostanek, ki bistveno določa tu-bitu in brez katerega ni moč prispeti do celovitosti tu-bitu, je potreben povsem drugačne razlage. Tu-bitu, tako dolgo kot je, je vedno že tudi svoj lastni »še-ne«, zato *je* (tranzitivno) vedno že tudi svoj lastni konec (ob tem se nakazuje problem časovnosti in časenja!). Smrt kot konec ni nekaj, kar pride na koncu našega biti, temveč je *način našega biti*, katero je vedno že v odnosu do (svojega) konca oz. ki se vrši kot biti-h-koncu oz. radikalno končno biti. Zato Heidegger govori o človeškem biti kot biti-k-smrti (Sein-zum-Tode). Smrt ni radikalna odsotnost (v smislu nenavzočnosti), temveč prežema biti kot tako in je način *biti*. »Smrt je način biti, ki ga tu-bitu prevzame, takoj, ko je«. ⁶ Zato tudi nihče ni preveč mlad za umreti. »Brž ko človek pride v življenje, takoj je dovolj star, da umre« (Ackermann aus Böhmen). ⁷ Kot kaže, prisposoda izostanka sploh ni primerna za eksistencialno analizo smrti. Izza nje namreč stoji obzorje, ki razumeva biti kot navzočnost, obenem pa razumeva tudi čas kot potek nenehnega ponavzočevanja ali usedanja (oz. udejanjanja). Ravno z eksistencialno analizo smrti bo potrebno eksistencialnost tu-bitu odmejiti od razumevanja v obzorju navzočnosti, obenem pa pripraviti polje za spremenjen pogled na časovnost oz. časenje našega tu-bitu.

2.3. Eksistencialna analiza smrti

Če sledimo fenomenološki metodi, ki je vodila našo doslejšnjo analizo tu-bitu, potem moramo tudi pri obravnavanju smrti pričeti od tiste danosti fenomena, kot nam je le-ta dan v vsakdanji zapadlosti. Toda naš končni cilj je izvorna danost fenomena. V vsakdanjem oz. zapadlem razumevanju je namreč izvorna danost smrti zakrita. Zapadlost obvladuje mnenje *Se-ja*, ki smrt razlaga kot pripetljaj v svetu, ki se na koncu življenja vsakemu dogodi, toda zaenkrat še ni navzoč. Smrt se doživlja iz dejstva, da ljudje okoli nas umirajo, in zato *se ve*,

⁶ SuZ (GA 2), § 48, 245.

⁷ Citirano po Heideggeru, *ibid.*

da *se* umre oz. da *se* enkrat mora umreti. Toda ta *Se* ni Nihče. Predvsem *mene* smrt še ne zadeva. V vsakdanjem pojmovanju je zakrito, da je smrt moja najbolj *lastna* zadeva. Heidegger govori o (a) *skušnjavi*, da bi potlačili soočenje s svojo smrtnostjo, o nenehnem iskanju (b) *pomiritve* glede smrti ter s tem o (c) *odtujenosti* nasproti smrti.⁸ Ob tem se teži k neki vzvišeni ravnodušnosti glede smrti. Naše vsakdanje tu-bitu zaznamuje stalen *beg* pred smrtjo. Toda ravno ob tem se kaže, kako sta tudi *Se* in naše vsakdanje biti »določena« s smrtjo. V »negativnem« modusu bega se zrcali »pozitivna« določenost našega biti s smrtjo.

Ravno ta »pozitivna« (a ne v vrednostnem smislu) določenost našega biti s smrtjo je naloga eksistencialne analize izvornega oz. samolastnega biti-k-smrti. Njegova opredelitev se navezuje na že izpostavljene karakteristike človeškega biti oz. eksistence. Človeško biti ali biti tu-bitu smo označili kot eksistenco in jo zoperstavili pojmovanju biti kot navzočnosti. Eksistenca se dogaja kot odnos do svojega lastnega biti; to dogajanje pa stoji v znamenju možnosti. Zdaj lahko to opredelitev eksistence dopolnimo. Biti človeka (eksistenca) je enako izvorno zaznamovano s smrtjo in se zato odnos do svojega biti obenem in bistveno vrši tudi kot odnos do svojega lastnega konca. Zato je človeško biti kot biti-do-sebe-samega oz. kot biti-k-svojemu-lastnemu-bitu obenem tudi biti-do-svoje-lastne-smrti oz. biti-k-smrti (Sein-zum-Tode). Biti-k-smrti ali biti-do-smrti (»do« v smislu odnosa in ne časovno; prim.: fr. prevod: *etre-a-la-mort* ter *etre-pour-la-mort*) ne smemo razumeti kot »trajanje« nekega biti do svojega konca, temveč – če si dovolimo določeno poenostavitev – *dogajanje konca* (smrt kot ničenje nič, ki pa je *obenem* izvorno dogajanje biti).⁹ Biti-k-smrti je izvorna ekstaza eksistence, ki ni nikoli nekaj navzočega, temveč je ravno v svojem bistvenem »-do-smrti« onkraj dejanskosti ter prvotno in predvsem možnost.

Zato je paradigmatično določilo smrti po Heideggru *možnost*. Pa ne da bi smrt poskušali opredeliti kot potencialnost glede na predpostavljeno aktualnost (navzočnost). Nasprotno, šele eksistencialno razumljena smrt nam razkrije eksistencialen značaj možnosti, ki je prvotnejši in izvirnejši kot vsaka dejanskost.

⁸Prim. SuZ (GA 2), § 51, 253 in dalje.

⁹Tako Heideggrovo analizo smrti (dogajanje konca) interpretira Lévinas. Prim. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, (De la description a l'existence)*, Vrin, Paris 1967, 102. Vendar pa gre za določeno poenostavitev, ker ne postavi pod vprašaj časenja glagolnika »dogajanje«. Izvirnost Heideggra ni v vpeljavi časenja v bit (biti), temveč v problematizaciji *strukture* časenja glagola biti.

Na obzorju navzočnosti ima dejanskost primat pred možnostjo. Možnost je še ne uresničena dejanskost. Zato pomeni možnost predvsem težnjo po udejanjenju ter s tem po prenehanju možnosti kot možnosti. Odnos do možnosti se vrši kot *pričakovanje* – pričakovanje udejanjenja namreč. Nasprotno pa je eksistenca v svojem najglobljem značaju možnost, ki ni nikoli »udejanjena«. Skrajna in najodličnejša možnost eksistence pa je ravno smrt. Biti-k-smrti ne pomeni biti-k-še-ne-udejanjeni-možnosti smrti, temveč pomeni *priti* smrti *naproti* (»vorlaufen«, prevajano tudi kot »predhajanje«) oz. prevzeti smrt *kot možnost* – to pa pomeni, jo razumeti, izoblikovati in zdržati *kot možnost*. Človeško biti (eksistenca) ni nikoli neka zaključna dejanskost, temveč v svojem najglobljem določilo možnost. Njen možnostni značaj pa lahko v polnosti razumemo ravno iz skrajne in najodličnejše možnosti – tj. smrti.

Glede primerjave med biti kot navzočnostjo in biti kot eksistenco glede para »možnost-dejanskost« lahko povzamemo naslednje:

NAVZOČNOST

dejanskost

(možnost : še-ne dejanskost)

odnos do možnosti (način biti) =
udejanjiti možnost =
jo kot možnost ukiniti

biti-k-možnosti =
pričakovanje (*Erwarten*)
(tj. čakanje na udejanjenje)

šč-ne (biti)
(»negativno« določilo)

EKSISTENCIALNOST

možnost

(dejanskost kot zapadlost)

odnos do možnosti (način biti) =
možnost *kot* možnost
razumeti, izoblikovati in vzdržati

biti-k-možnosti =
prevzem (iti naproti) (*Vorlaufen*)
(»izvrševati« možnost *kot* možnost)

(biti) si-vnaprej
(»pozitivno« določilo)

193

Zato je potrebno razumeti smrt kot *možnost*, obenem pa ravno iz smrti polno razumevamo možnostni značaj eksistence. Smrt kot možnost je neskončno daleč od vsake dejanskosti. Smrt pomeni možnost čiste *nemožnosti* eksistence (možnost ne-(tu-)biti) in kot taka nima *nič* udejanjiti. Ko gremo tej možnosti naproti (*vorlaufen*), postaja kot možnost vse večja – velika brez mere, tako rekoč neizmerna. Vendar pa nam ravno ta *skrajna* in neizmerna možnost smrti odpre »*kraj*« za vse druge možnosti naše eksistence. Je v nekem smislu mož-

nostno obzorje za zasnovanje možnosti svojega lastnega biti. Kolikor smrt »omogoča« (možnost) vsako drugo eksistencialno izbiro svojega biti, v nekem odlikovanem smislu osvobaja tu-biti v njegovi najgloblji samolastnosti, ga tako rekoč sprost v prostost izbire svojega lastnega možnega zasnutka. S tem pa razkrije prostost tu-biti, ki pa je kot taka vedno s koncem zaznamovana oz. končna svoboda biti.

Kot najbolj odlikovano možnost eksistence Heidegger opredeli smrt na naslednji način:

a) Smrt kot najbolj lastna možnost eksistence

V možnosti smrti je moje tu-biti privedeno iz raztresenosti v *Se*-ju pred samo sebe. Smrt se razkrije kot najbolj samolastna možnost, pri kateri gre za moje moči-biti kot tako (oz. za hkratno moči-*ne*-biti).

b) Smrt kot neodnosna možnost

Smrt uposami moje tu-biti v njegovi samolastnosti in ga loči vsakega odnosa do drugih. V smrti ne moremo nikogar nadomestiti in tudi ne moremo biti nadomeščeni. Odnos do smrti je tako rekoč en sam – moja lastna smrt. Vendar pa tudi tu ne gre za odnos v smislu dveh členov, temveč za eno samo ekstatično eksistenco.

c) Smrt kot nepresegljiva možnost

Smrt je skrajna (kraj, konec) možnost eksistence. Smrt je na neki način zadnji »domet« eksistence kot moči-biti, je skrajno in najvišje more-biti. Obenem je »kraj« (konec) ali meja vsake druge eksistencialne možnosti. Vendar tega ne gre razumeti v negativnem smislu. Nasprotno, Heidegger ta skrajni možnostni domet, ki ga predstavlja možnost smrti, razlaga kot »prostor« omogočanja vsake druge možnosti eksistence. Skrajna možnost sprost tu-biti za njegove možnosti, ki pa so kot take zaznamovane s koncem (smrtjo), s tem pa *končne* možnosti.

S tem pa odgovarjamo na vprašanje po možnosti celovitega tu-biti. Eksistencialna celovitost je v prevzemu smrti kot možnosti (ne v »udejanjenju« smrti) – v tem je naše tu-biti celovito, ker se vrši kot pristno in samolastno biti-k-smrti, obenem pa kot tako sprost tu-biti k izbiri možnosti svojega lastnega biti. Kot je razvidno, je celovitost zares razumljena le v povezavi s smrtjo.

Vendar pa je ta povezava bistveno drugačna, kot je bilo pričakovati ob razmisleku o »izostanku«. Navidezna protislovnost smrti in celovitosti, ki jo je Heidegger na začetku problematiziral, je zdaj presežena s spremembo perspektive. Celovitost se ne sme razumeti kot popolno udejanjenje (izpolnitev, *entelecheia*, *perfectio*), temveč kot skrajno omogočenje (»umožnostenje«) in s tem v najglobljem smislu: *osvoboditev* (!).

Smrt kot možnost pomeni, da spada smrt k človekovemu moči-bitu oz. da je človeško tu-bitu takšno, ki v svojem najglobljem jedru *zmore* umirati,¹⁰ da se zmore soočiti s svojo smrtnostjo in ničnostjo ter jo kot tako prevzeti. Ravno v tem je njegova svoboda – ki kljub temu, da ostaja nič (smrti) zavezana in končna svoboda (ali pa ravno zato!) – svoboda končnega in umrljivega tu-bitu.

3. SAMOLASTNOST TU-BITU IN VEST

3.1. Možnost samolastne eksistence

Poleg možnosti *celovitega* tu-bitu, ki smo ga obravnavali pri prejšnjem predavanju, je ključnega pomena tudi vprašanje možnosti *samolastnega* tu-bitu. Naša doslejšnja analiza je namreč vseskozi izhajala iz fenomena tu-bitu v njegovi vsakdanji povprečnosti, kjer pa se le-to kaže kot zapadlo oz. nesamolastno. Če je tu-bitu v svojem najglobljem karakterju možnost, potem je prav tako izvorno *možnost (samo)lastnega biti*. V tem se nakazuje tudi povezava med smrtjo in samolastnostjo. Smrt kot najgloblja možnost tu-bitu je hkrati najlastnejša možnost – to pomeni, šele skozi pravi odnos do smrti dosega tu-bitu svojo (samo)lastnost. Obenem pa samolastnost kot način biti vedno vključuje razumevanje tega biti kot biti-k-smrti.

Možnost samolastnosti mojega tu-bitu pa zahteva tudi, da obstaja neka »instanca«, ki to samolastnost *izpričuje*. Tu-bitu po svojem značaju nosi v sebi (*je*) možnost lastnega biti, toda *da* in *kdaj* je njegovo biti zares njegovo lastno – za to mora v tu-bitu obstajati neka možnost, ki o tej samolastnosti priča in jo izpričuje. To vlogo ima fenomen *vesti*. Vest je po Heideggerju izvorni fenomen tu-bitu, ki zato zahteva *eksistencialno* razlago. Zato se eksistencialna analiza

¹⁰ Pozni Heidegger ljudi označi kot smrtnike oz. kot tiste, ki *premorejo* smrt kot *smrt* (»[... die-jenigen] die den Tod als *Tod* vermögen.« M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, v: *Vorträge und Aufsätze*, s. 144). Lahko bi rekli, da je smrt človekovo temeljno »premoženje«.

vesti odmejuje od drugih interpretacij tega fenomena – ob tem je mišljena predvsem psihološka in teološka razlaga.

3.2. Eksistencialno-ontološka razlaga vesti

Fenomen vesti je poznan našemu vsakdanjemu biti. Velikokrat slišimo govoriti o »glasu vesti« in na neki način tudi razumemo, kaj je s tem mišljeno. Pri »vulgarnem« razumevanju vesti [vulgarno: (od: vulgus – narod), tj. način *Seja*] se slednjo razume kot kritičen glas, ki zadeva naša dejanja. Razumeva se jo predvsem v moralnem smislu (vest mi govori, da ne smem lagati – prim. vest pri Kantu), često pa je moralni pomen osnovan v religioznem kontekstu (lagati je greh; vest je božji glas v meni, ki mi pravi, kaj je prav in dobro). Zato poznamo dobro (čisto), predvsem pa slabo vest, kakor tudi očitke vesti oz. njena opozorila in grajo. Dobra in slaba vest predpostavljata, da stoji izza vesti neki višji red – npr. moralne vrednote, moralno dobro, božji zakon – ki to vest usmerja. Vest se javlja občasno – to pomeni, da je povezana z dejanji, predvsem moralnimi, kot njihova razsodnica.

196

Heideggru gre za globlji pomen fenomena vesti.¹¹ Ravno dejstvo, da je ta fenomen prisoten v vsakdanjosti in da je obenem sestavni del samorazumevanja človeka v etičnih in religioznih kontekstih, kaže na to, da mora imeti svojo podlago v človeški eksistenci kot taki oz. da izvorno spada k človeškemu tu-bitu. Zato poskuša Heidegger vest razložiti v kontekstu eksistence kot take – to pa pomeni, pojasniti fenomen vesti *pred* njeno moralno ali religiozno interpretacijo. Eksistencialna razlaga vesti se dogaja »onkraj dobrega in zlega«.

Kaj je pravzaprav vest? Kot nam pove beseda, etimološko stoji izza nje neko »vedenje«. To vedenje se dojema kot neka vest ali neko sporočilo (vest kot »novica«). Vest nekaj sporoča; vest da nekaj vedeti. Vest da nekaj razumeti. Zato se v vesti nekaj razpre. Od tod lahko vest označimo kot neko posebno *razprtost* našega biti. Razprtost tu-bitu smo opisali s tremi konstitutivnimi momenti: počutje, razumevanje in govor. Vest nam da razumeti in nam govori. Ravno zato običajno govorimo o »glasu« vesti. Čeprav prav tako vemo, da je ta glas neslišen in se dogaja na molčeč način. Način, kako se dogaja vest (način njenega biti kot izvornega modusa tu-bitu), pa lahko označimo kot *nagovor* oz. kot *klic*. Vest ne da zgolj razumeti oz. ne zgolj nekaj pove, temveč nagovarja in kliče. Lahko bi rekli, da je klic tisti temeljni način razprtosti vesti.

¹¹ Tematika vesti zadeva II. poglavje drugega razdelka *Biti in časa*.

Od kod kliče vest, koga kliče in kaj kliče? Vest kliče moje tu-bití, ki je izgubljeno v *Se*-ju povprečne vsakdanjosti. Zapadlost *Se*-ju pomeni, da se naše bití odziva na »klic« drugih oz. da posluša druge. Zapadlost pomeni poslušanje tega, kar *se* govori in kakor *se* oblikuje svoje življenje oz. svoje bití. Obenem pa pomeni preslišanje samega sebe oz. svoje lastne vesti. Vest pomeni ravno tisti klic, ki prihaja iz globine mojega tu-bití in me kliče k meni samemu – k mojemu lastnemu in nenadomestljivemu bití. Klic vesti je tisti, ki je zmožen prekiniti zapadlost in jo razkrinkati *kot* zapadlost. Ta klic ne prihaja od zunaj, niti ne od kakšne višje instance, temveč iz mene samega, tako rekoč iz »sebe« – iz tistega izgubljenega »sebe« (Selbst), ki se je izgubil v javnosti, ki pa nosi (= je) v sebi *možnost sebe samega* (samolastnosti) oz. tudi možnost priklica iz zapadlega bití. In k čemu kliče ta klic vesti, ki prihaja iz tu-bití kot takšnega? Kliče po svoji lastni možnosti bití. Kliče po tem, da zasnujem sebe samega v moji lastni, neponovljivi in nenadomestljivi samolastnosti. Klic prihaja iz mojega tu-bití in ima za cilj lastno tu-bití, lastno moči-bití oz. izbiro svoje najbolj samolastne možnosti bití. Lahko bi rekli, da je tu-bití tisto, ki v svoji globini kliče po samem sebi, po svoji lastni možnosti eksistence.

Vest nam govori vedno in zgolj na način molka. Pri govoru smo omenili, da je molk bistveni način govora. Klic vesti se nikdar ne ubesedi in ne izoblikuje nobenega sporočila. Tudi ne gre za neki notranji »pogovor duše same s seboj« (Platon o mišljenju). Zato se zdi, da je klic in nagovor vesti nedoločen in nejasen. Vendar pa ni moč prezreti, da nam vest daje jasno usmeritev. Predvsem pa je za pravo zaznavanje klica pomembna *drža poslušanja*. Molčeči govor vesti zahteva, da tu-bití zna prisluhniti svojemu lastnemu molku, da zna vzdržati svojo lastno možnost molka kot soočenja s samim seboj (ločitev od govora in pogovarjanja z drugimi). Zmote, kar se tiče vesti, ne zadevajo klica vesti, temveč predvsem našo držo poslušanja. Predvsem pa je pomembno napredovati v poslušanju in s tem na poti k svojemu lastnemu bití. Kajti tudi javno bití (*Se*) pozna fenomen vesti – »objektivna« vest ali »glas *Se*-ja« – in zato je naš posluš vestí lahko zapadel. Obenem pa *poslušanje* ni razumeti kot zaznavanje glasov – kot tudi klic vesti ni klicanje v običajnem pomenu besede. Kot klic vesti je tudi poslušanje *način našega bití*. Poslušanje pomeni razumevanje klica. Ker gre za način našega bití, poslušanje in razumevanje klica ne more biti eno, medtem ko bi bilo izvrševanje drugo. Klic ne obstaja nekje sam zase, temveč je fenomen vesti celovit pojav, ki obenem vključuje tudi človekov odgovor na klic. Tudi preslišanje je namreč privativni modus slišanja.

Kako umestiti fenomen vesti v arhitektoniko doslejšnje eksistencialne analize? Če smo človekovo biti opredelili kot skrb, zdaj lahko rečemo, da vest predstavlja *klic skrbi*. Človeško tu-bitu je tisto bivajoče, ki mu gre v njegovem biti za to biti samo (um dieses Sein *selbst*). To »biti samo« pa ne pomeni nič drugega, kot svoje lastno oz. samolastno biti, kot iskanje *sebe* samega (*Selbstsein*). Ker je človeško biti v svojem najglobljem karakterju skrb, se ta skrb izraža tudi v fenomenu vesti. Vest je izraz oz. klic skrbi. To pomeni, da je fenomen vesti razložen iz človeškega biti samega. Ne gre ne za moralno ne za teološko interpretacijo. Zato klic vesti tudi nima natančno določenega telosa, cilja ali kriterija. Njegov izvor in cilj je tu-bitu samo, tj. tu-bitu v svoji samolastnosti. Samolastnost pa je že per definitionem vselej moja in ne neka obča. Zato se v vesti ne zrcalijo neka obča moralna načela (dobro in slabo) ali božji zakon. *Vest je zvesta sebi sami* (lastnemu tu-bitu). Kar pa pomeni, da se ta »sebi« konstituira hkrati s poslušanjem klica vesti. Vest ni nič drugega kot način biti samega sebe oz. zasnova samolastne eksistence. V tem smislu vest izpričuje samolastnost tu-bitu.

3.3. Vest, dolg in krivda

198

S fenomenom vesti je tesno povezan fenomen krivde oz. dolga. Vest nam pravi, da smo nekaj *dolžni* storiti. Dolg pa s seboj nosi neko krivdo. Slaba vest je pogosto izraz dejstva, da nekaj nismo storili, kar bi bili dolžni in da s tem nosimo neko krivdo (za nekaj storjenega ali opuščenega). V nemščini se za oba pomena uporablja en sam izraz: »Schuld« –, zato nastopi težava s prevajanjem. Vendar Heidegger sam razlikuje »Schuld« v dveh osnovnih pomenih, katerima v nekem smislu ustrezata slovenski dolg oz. krivda.¹² Kot vedno doslej gre tudi pri fenomenu dolga/krivde za eksistencialno razlago, ki poskuša razložiti fenomen v okviru ontologije, s tem pa onkraj morale (oz. pred vsako moralo). Gre torej za eksistencialno razumevanje tega, kar naj bi bila osnova človeškemu fenomenu krivde in dolga, ki ga okušamo v našem biti. Da je ta fenomen bistveno človeški, kaže nenazadnje tudi poskus, da bi religija razložila to človeško stanje krivdnosti – npr. krščanska razlaga izvirnega greha.

¹²Prim. SuZ (GA 2), § 58, 281–283.

V slovenščini se kaže povezava dolga in krivde v nikalnem izrazu »nedolžnost«. Slednja namreč pomeni odsotnost krivde, v etimološkem pomenu pa stanje brez dolga. Zato povsem ustreza nemški besedi »Unschuld«. Na žalost pa takšnega ustrezanja ni pri besedi »Schuld«.

Biti dolžen oz. kriv ustreza dvema interpretacijama:

- biti dolžen (imeti dolg do) – izhaja iz območja oskrbovanja, ko si nekdo npr. nekaj sposodi od drugega, zato mu je nekaj dolžan
- biti kriv (biti povzročitelj) – biti vzrok ali temelj (Grund – razlog) nečesa, običajno nečesa, kar ni prav (kriv za zločin, lahko tudi »kriv« za izum)

Od tod lahko rečemo, da se v ideji dolga oz. zadolženosti skriva neko umanjkanje – gre za neko odsotnost nečesa, ki nas ravno v tem dela dolžne. Dolg v sebi nosi neko privacijo, neko negacijo oz. neko vrsto ničā. [Dolg do drugega pomeni neko moje umanjkanje proti drugemu]. Nasprotno pa krivda pomeni, da sem povzročitelj oz. temelj ali osnova za nekaj [npr. za neko dejanje, stanje itd.], predvsem umanjkanje.

S povezavo obeh pomenov bi formalno lahko rekli, da dolg oz. krivda v formalnem smislu pomeni, biti temelj (razlog) nekega umanjkanja ali nečesa, česar *ni*.

Če se zdaj vrnemo k eksistenci – v kakšnem smislu lahko govorimo o zadolženosti oz. krivdnosti eksistence kot take (kajti ravno ta dolg ali krivda vodi h klicu vesti)? V čem je človeško biti *kot tako* dolžno in krivo? Biti-dolžen oz. biti-kriv, ki spremlja naše biti, je izraz nekega umanjkanja, nekega NI (ali »ne«) naše eksistence.¹³ In v čem je razviden ta NI našega biti, ki je drugo ime za dolg in krivdo tu-bitu kot takega? [Kot vedno je krivda ali dolg posledica nepopolnosti (necelosti) našega biti. Tradicionalno bi lahko govorili o bistveni kontingenci človeške eksistence. Božje biti, kolikor je predpostavljeno kot popolno, ne more biti ničesar dolžno ali krivo. Krivda je izraz izvirne »necelosti« naše eksistence, ki je kot taka tragična.]

»Ni« človeškega biti je prisoten v vsakem konstitutivnem momentu človeškega biti – v faktičnosti, eksistencialnosti in zapadlosti. Tu-bitu se znajde v vrženosti svojega biti, za katerega ga *ni* nihče vprašal in zato *ni* bilo na svojem začetku. Pri snovanju svojega biti se mora tu-bitu odreči drugim možnostim, in ko je ena

¹³Ta »ni« ni zgolj negacija ali privacija (nihil negativum, privativum), temveč bistvena konstituenta našega biti kot takega in bi zato zahteval poglobljeno filozofsko razlago. Pravzaprav gre za način pripadnosti ničā naši eksistenci oz. njene pripadnosti ničū.

možnost, *ni* obenem druga ali druge. Pa tudi zapadlost kot nesamolastnost razkrije, da tu-bitu *ni* svoja lastnost. Tako ta »Ni« prevzema in prežema celotno biti. Vendar pa je obenem bistveno eksistencialno določilo tu-bitu *moči-biti* (kot možnost in moč). Čeprav zaznamovano z Ni-jem oz. z ničem in kot tako nično (nichtig), pa tu-bitu vseeno *more* biti. Tu-bitu more zasnovati svojo lastno eksistenco, postati tako rekoč njena osnova in temelj. Tu-bitu more prevzeti svojo vrženost, more izbrati svojo najlastnejšo možnost (in se odpovedati drugim) ter more zapustiti zapadlost. Ravno ker more sprejeti in prevzeti svojo »Ni« oz. svojo ničnost (Nichtigkeit), ker na ta način more postati temelj svoje ničnosti, je tu-bitu kot tako dolžno in krivo. Če človek ne bi mogel biti (= utemeljiti svoje lastno vrženo biti), potem ne bi bil ne kriv ne dolžen. Ker pa je naše biti v svojem jedru tako nično kot obenem tudi moč in možnost biti, nosi tu-bitu v sebi krivdo in dolg od tedaj in tako dolgo, kot *je*. Tu-bitu je dolžno, da to nično (tragično) biti *prevzame kot svoje lastno*. Da postane njen nični temelj. S tem se dolg ali krivdnost do lastnega biti ne poravna, temveč ta dolg ostaja – prevzet in zdržan. Dokler smo, smo dolžni biti. Dolžni biti na nični način – kot vrženi zasutek lastne eksistence. En sam dolg obstaja – dolg do lastnega biti kot takega. S tem pa tudi ena sama krivda – biti kriv za svoje biti kot takšno. Tu-bitu je dolžno sebi samemu, zato v tu-bitu ni »ne-dolžnosti«.

200

Ravno zaradi dolga do samega sebe je možna vest. V vesti se razpira zadolženost do sebe samega. Klic vesti razpira dolg tu-bitu do sebe samega. Kakor ta klic ni le priložnost, temveč nenehen, tudi »odgovor« nanj pomeni enovitost odgovarjanja na klic vesti. Enotnost poslušanja vesti, razumevanja in izvrševanja je tisti način biti, ki ga imenujemo samolastnost. Nenehen odgovor na nagovor vesti je pravo bistvo odgovornosti. Odgovornosti pred in za svoje lastno biti. Obenem pa Heidegger takšen način biti poimenuje tudi odločnost.¹⁴

3.4. Samolastno razprto biti kot odločnost

Drža odprtosti za klic vesti, ki jo Heidegger imenuje hoteti-imetri-vest, pomeni pristno in kot tako samolastno razprtost našega tu-bitu. Če smo pri analizi razprtosti (počutje, razumevanje, govor) poudarili njeno vsakdanjo zapadlost, pa gre pri odprtosti za klic vesti za samolastno razprtost. [Njej ustreza počutje tesnobe kot tesnoba lastne vesti, ustreza ji razumevanje lastne možnosti eksistence, ustreza ji govor na način molččnosti.] To samolastno razprtost eksistence,

¹⁴ Prim. SuZ (GA 2), § 60, 297.

stence Heidegger imenuje *odločnost*. Odločnost ne pomeni neke značajske lastnosti, temveč odprtost tu-bitu za prevzem in zasnovno možnosti lastnega biti v dani situaciji. Šele odločnost tu-bitu sploh odpre tisti prostor, kjer bo tu-bitu svoje lastno, s tem pa odločnost sprostí lastno tu-bitu v njegovo prostost – v težko in zahtevno (kajti v svojem jedru z ničem prežeto in tragično) prostost svojega lastnega vrženega zasnutka.

Z zagotovitvijo možnosti celovite in samolastne eksistence je podan temelj za obravnavo tematike eksistencialne časovnosti. Samolastno biti-k-smrti namreč ni mogoče razlagati oz. razumeti na obzorju tradicionalnega pojmovanja časovnosti (časovni tok kot trajanje udejanjanja oz. ponavzočanja). Zato nam bo način samolastnega biti kot odločnost, ki prevzema svojo najlastnejšo možnost smrti (*vorlaufende Entschlossenheit*, predhajajoča odločnost), služila za fenomenalno osnovo pri analizi specifičnega časenja eksistence oz. človeškega biti kot takega.