

Dietmar Koch

DVOZNAČNA TEMELJNA ZASNOVA *BITI* IN ČASA IN TU-BITI V ČLOVEKU

1. Dvoznačna temeljna zasnova *Biti in času* in številni obrati

49

V *Biti in času* se srečamo z uvidom, da se »vedno že gibljemo v nekem razumevanju biti« (SZ 5): Ni si mogoče predstavljati, da smo in da ni nikakršnega razumevanja bivajočega v njegovi biti. V kontekstu tega temeljnega uvida stoji vprašanje po »smislu biti« kot vprašanje po biti sami, »kolikor je bit postavljena v razumljivost tubiti« (SZ 152). To vprašanje po biti je vprašanje po njenem bistvu, se pravi, po njenem načinu biti tu ali – s Heideggrovo terminologijo – po njeni resnici. »Vprašanje v *Biti in času* sledi edino resnici biti, ne pa biti bivajočega, torej nič več ontologiji, niti obči niti specialni« (GF 2). Odgovor *Biti in času* v obliki razgrnitve sovisnosti med bitjo in časovnostjo ni nikakršen odgovor na vprašanje, ki so ga klasična metaphisica generalis ali specialis in njihova nadaljnja razvijanja v nemškem idealizmu postavljala kot centralno, samo sebe konstituirajočo problematiko.

Smer Heideggrovega odgovora v *Biti in času* ima naslednji znani nastavek: čas že od nekdaj fungira kot kriterij razlikovanja regij biti (glej SZ 18).

Vendar je ta pojem časa Aristotelov, se pravi, da participira na neki določeni vrsti biti (predročnosti). Potemtakem ne zadostuje za osvetlitev sovisnosti med bitjo kot celo in časom. »Če pa ima bit izvoren odnos do časa in če spada razumevanje biti izvorno k bistvu tubiti, njeni notranji možnosti, potem mora čas sodoločati to notranjo možnost tubiti. [...] Slišali smo bit – apriori. Če pa je apriori temeljni karakter biti in če je apriori neka določitev časa, čas pa sovisen z bitjo, in sicer tako, da je razumevanje biti zakoreninjeno v časovnosti tubiti, potem obstaja neka notranja sovisnost med apriorijem in časovnostjo, se pravi bitni ustroj tubiti, subjektivitete subjekta« (ML 189, podčrtal D. K.). Odgovor na vprašanje po smislu biti torej meri na to, da se utemelji časovnost biti – temporalnost – v eksistencialnih načinih časenja časovnosti tubiti, ki so obenem fundirajoči za eksistencialno določitev »izvorne resnice oz. razklenjenosti /Erschlossenheit/«: »Termin 'temporalnost' se ne pokriva s časovnostjo, čeprav je njen prevod. Pomeni časovnost, kolikor je sama postala tema kot pogoj možnosti razumevanja biti in ontologije kot take. Izraz temporalnost naj nakaže, da časovnost v eksistencialni analitiki ponazarja horizont, s katerega razumevamo bit. Kar vprašujemo v eksistencialni analitiki, eksistenco, se izkaže kot časovnost, ki sama tvori horizont razumevanja biti, ki bistveno spada k tubiti« (GP 323). Temporalnost je karakter načinov časenja časovnosti tubiti, ki določa »časovni horizont« razumevanja biti. »Kajti na koncu ni nikakršen poljubno idealistični predsodek, za kar se ga danes veselo razglaša, da je problem apriorija pri Platonu in Aristotelu ravno tako kot pri Descartesu, Leibnizu, Kantu in nemškem idealizmu najtesneje prepleten s problemom subjekta, naj je ta sovisnost zaenkrat še tako nejasna« (ML 189).

Določitve »razumevanje«, »razklenjenost« ali »izvorna resnica« so tukaj – naj to pripomnimo zaradi boljšega razumevanja – kot *pars pro toto* za diferencirano, toda enovito sovisnost, kakršno najdemo v *Biti in času* v sopripadnosti z govorom, razpoloženostjo /Befindlichkeit/, razumevanjem v ožjem smislu in načini razlaganja v obliki hermenevtične in apofantične razloženosti. Opredelitve te sovisnosti se tukaj ne bomo lotevali.

Izvorna resnica v obliki razklenjenosti biti, pa tudi temporalnost biti kot pogoj možnosti izvornega razumevanja veljata za *eksistencialni* določitvi.

Izhodiščna točka je bilo vprašanje po načinu danosti biti, tubitnega načina biti, kolikor le-ta »vstopa v razumljivost tubiti« (SZ 152), in to v luči naslednje temeljne strukture: »Bivajoča tubit pač že razume bit kot celo.« Napetost, v katero zaide Heideggrovo mišljenje s to koncepcijo v nadaljevanju, gre pripisati okoliščini, da skuša razjasniti vprašanje o načinu časovne »danosti biti nasploh« z eksistencialnim, to pa pomeni: *specifičnim* ontološkim odgovorom. Z eksistencialno-ontološkim odgovorom – torej načini časenja tubiti kot horizontom danosti za razumevanje biti nasploh – se Heidegger brezpogojno *razmeji* do »kategorialnih« bitnih načinov, sta kot življenje in predročnost. Ta napetost ne popusti niti s pomenljivo diferenco med »fundamentalno-eksistencialnimi« in »eksistencialnimi določitvami«; tudi fundamentalno-eksistencialne določitve ostajajo eksistencialne, četudi specifične. Ta problematična dvoodnosnost markira dvopolnost v temeljni poziciji *Biti in časa*. Za ponazoritev obkrožimo zadevno stanje.

Razumevanje kot »eksistencialna« določitev se kaže v *Biti in času* v dveh različnih relacijah: odnos razumevanja tubiti do biti kot cele in kot možni način zadržanja do bivajočega in biti: eksistencialnost kot razumevajočnost /Verstehendsein/ v razmejitvi do kategorialne biti kot ne-razumevajočnosti. Vprašanje po smislu biti kot vprašanje po območju zasnutka, kjer se razumljivost biti sploh zadržuje, pa se lahko s pogledom na drugi, razmejujoči smisel izoblikuje le v okviru fundirajoče teorije konstitucije. Eksistencialno bi bilo v istoizvornem smislu razmejeno nasproti »drugemu samega sebe« in hkrati zanj fundirajoče. »Način danosti biti nasploh« bi bil z eksplikacijo eksistencialne biti, ki je hkrati v razmejitvi do kategorialne biti, dopusten /anzugehen/ le konstitucijsko teoretično. Heideggru se je med izdelavo tega nastavka – glej še analize časovnosti v predavanju »Temeljni problemi fenomenologije« (Grundprobleme der Phänomenologie) iz leta 1927, ki dopolnjujejo *Bit in čas* – pokazalo s to potjo nezdržljivo, vendar le preprosto stanje stvari z obilo posledicami: razumljivost biti, način, kako bit je, pripada izvorno biti sami in je v temelju indiferenten do ontološko razmejenih načinov biti, na primer do kategorialne in eksistencialne biti. (Tukaj bi radi pustili odprto, ali je prišlo do tega uvida na podlagi težavnosti analiz konstitucije.) Če »tu« biti ni nič več nameščen /verortet/ v fundamentalnih eksistencialih, potem je odpravljena tudi razpoka med bitjo nasploh in bit-

nimi načini njenega »tu«, ki so pač v *Biti in času* bitni načini neke posebne biti. Bit je razklenjena /erschlossen/ že sama po sebi. Bit in čas pa »tu« biti nasprotno pojmuje iz eksistencialnosti. V sedaj spremenjenem uvidu so fundamentalno eksistencialne določitve določitve »tu« biti kot takšnega. Bogastvo eksistencialnega – v razmejitvi do kategorialnega – ni poslej nič več v dimenziji *fundamentalnih* eksistencialij, temveč v dimenziji »tu« biti nasploh, kateri pripada bivajoče, ki jo drži odprto.

S tem radikalno drugačnim razumetjem sovisnosti med bitjo in razklenjenostjo /Erschlossensein/ se je tudi odgovoru na vprašanje o temporalnosti biti lahko sledilo v drugi smeri kot doslej. O tem bomo govorili kasneje. Odločilni aspekt »večkratnih preokretov«, ki se poslej pojavljajo, je v opustitvi razklenjenosti kot *fundamentalno-eksistencialne* določitve, določitve, ki naj bi, kot rečeno, vedno bila v relaciji razmejitve in hkrati v relaciji fundiranja do kategorialnih določitev. Spremenjena razklenjenost, sedaj označena kot odprtost, je določitev biti same, kateri pripada bivajoče, ki ga drži odprto.

52

Posamezna tubit sedaj v razumevanju nič več ne izpolnjuje načina *svoje* biti, s tem ko je v razumevajočem zadržanju do same sebe in do drugega same sebe – torej razumevanje kot eksistencial –, temveč način »tu« biti nasploh. Diferenca med bitjo in bivajočim – to tu pomeni med bitno določitvijo in izvrševanjem oz. izpolnjevanjem te bitne določitve – je s to »premestitvijo kraja« ohranjena. Le da razumevanje, razumljeno kot bitni način, sedaj ni nič več eksistencialno, temveč bitni način biti same. Tubit se v razumevajočnosti nič več ne pojmuje kot določena s *svojim* bitnim načinom, temveč kot sopripadajoča biti sami v njenem »tu«. Izkusi se kot v »tu« biti same prestavljena oz. vržena in kot tisto prebivanje, ki to vrženost raznaša.

Odprtost ali resnica je neodvisna od ontoloških posebnosti kategorialne in eksistencialne biti. Vprašanje po smislu biti nasploh in v celoti – sedaj v obliki resnice biti (gen. subject.) – s tem dobi odgovor, ki mu ne uspe ali pa ne more uspeti za to problematiko neprimerna plovna pot območnoontološke razmejitve. Natančneje o tem pozneje. Če bi bil kraj odprtosti – tukaj ostajamo pri nastavku *Biti in časa* – eksistencialni bitni način, potem bi

morali biti drugi bitni načini v svoji razumljivosti dojeti z učinkujočim zasnavljanjem tega eksistencialnega bitnega načina. »V *Biti in času* ima smisel popolnoma natančen pomen, tudi če je ta postal danes nezadosten [...] 'Smisel' je treba razumeti iz 'zasnutka', ki se razjasni z 'razumevanjem'. Neprimernost te zastavitve vprašanja je v tem, da zasnutek v preveliki meri omogoča razumeti kot človekov učinek [...]« (SM 72 f.). Heidegger bi z učinkujočim zasnavljanjem, kot smo nakazali, zašel v znane težave in aporije samokonstitucije in tudi konstitucije tujega /Fremdkonstitution/. Odgovor na vprašanje o specifičnem načinu dejanskosti biti kot takšne gre v napačno smer, če se glasi, da gre za učinkovanje določene biti v njeni bivajočnosti /*Seiendsein*/, oz. konkretno: če naj eksistencialni način časenja v obliki zasnavljanja *konstituira* področje zasnutka biti nasploh in njene vsakokratne bitne načine. »Tu« biti, kako biti v njenih momentih, pripada pač že biti sami in ne dolguje zahvale šele kaki specifični biti, ki se razmejuje od kake druge biti. Časovnost pripada pač že danosti biti kot takšni in se ne izvede šele s specifičnim načinom časenja določene biti (eksistence) za bit kot celoto v njeni »*slojevitosti zasnutkov*« (podčrtal D. K.), kakor jo vidi zgoraj omenjeno predavanje iz leta 1927, Temeljni problemi fenomenologije (k temu glej centralno GP 396).

»Obrati« so lahko različni preobrati, odvrnitve od neprehodnih poti kot preobrati v napolnilnem skladu /*Verweisungsgefüge*/ stvari same. Prvi »obrat«, ki se zgodi v Heideggrovem mišljenju, je tisti, ko se mora posloviti od regionalno-ontološko obeležene dvopolne pozicije določitev kot »eksistencialov«, ki naj odgovorijo na vprašanje o območju zasnutka, na katerem se zadržuje razumljivost biti nasploh. V nadaljevanju te odvrnitve pride v aletheiološki perspektivi fundamentalne določitve »razumevanja biti« ali »razklenjenosti biti« do premestitve kraja. Če je v *Biti in času* »razumevanje še fundamentalni eksistencial« (SZ 336; glej SZ 143 in 226), potem se po »obratu« zadevno stanje ne spremeni – razumevanje kot razklenjenost ostaja najizvirnejša resnica (glej SZ 220) –, opuščena pa je njegova sopripadnost eksistencialnosti. Ta sopripadnost je opuščena v korist uvida, da razumevanje – sedaj označeno, kot že omenjeno, kot jasnina, odprtost ali neskritost – ne pripada biti tubiti, temveč biti kot takšni, natančneje rečeno, »tu« biti, v katerem stoji posamezni bivajoči človek, v katerem sebe nahaja in se čuti

vanj vrženega. Tako postane sedaj razumljiv Heideggrov stavek: »Jasnina ni nikakršen eksistencial« (ZG 258). Če dodamo stavek iz Pisma o humanizmu: (»Jasnina sama pa je bit« (BH 23)) in razvežemo zgoščeni način govora, na katerega pri Heideggro pogosto naletimo, potem to pomeni, da odnos posamezne razumevajoče tubiti do biti kot cele pač pripada že tej biti sami kot konstitutivni moment. Glede na *Bit in čas* to samokritično pomeni: »Analitika tubiti še ne prispe v tisto lastno jasnine in še ne povsem na območje, ki mu jasnina pripada« (SD 19), torej na območje »dogodja«. To je »še le z imenom jasnine nakazano območje, na katerem se ljudje že ne prestando zadržujemo« (SD 19 f.). Razumevanje biti kot nečesa vedno na nekakšen način dogajajočega se je natančno povzeto s terminom »dogajanje jasnine« [(s. III. 2.)]. S tem je mišljeno: nerazpoložljivo dogajanje da-ja /des Daß/ razumevanja, kot tudi vsakokratni raznos, vsakokratno izpolnjevanje jasnine. Raznos dogajanja jasnine je vstanjenost /Innestchen/ v odnosu do biti zmorajočem in, kot se to kaže Heideggro, morajočem mogočem. S posamezno tubitjo se že godi ali dogaja razumevanje, na kateri koli način. V da-ju razumevanja pripada tubiti biti, in sicer kot nečemu razjasnjenemu oz. razklenjenemu in zato tudi naprej razklenljivemu oz. samo-razklenjujočemu. »Človek je varuh jasnine, dogodja. Ni jasnina sama, ni popolna jasnina, ni identičen s celotno jasnino kot tako. Toda kot tisti, ki ekstatično stoji v jasnini, je po svojem bistvu sam razjasnen /gelichtet/ in – kot tako odlikovan – razjasnjeno jasnine kot celote, kot takšen pa je njej pripadajoč, vanjo spadajoč, njej prigoden« (ZG 223). Konstelacija, da stoji tubiti v jasnini biti, torej odpira perspektivo »transcendiranja« in »horizont« *Biti in časa*; »transcendenc« (transcendirajoče biti-v-svetu) in »horizont« (ekstatično-horizontalna časovnost) sta določitvi, mišljeni iz smeri gledanja eksistencialne tubiti. (Naj tukaj opozorimo le na ustrezne izpeljave v von Herrmannovih spisih).

Vrnimo se na temeljno vprašanje o sovisnosti med »razumevanjem biti in časom« (WF 124). Heideggrova opazka iz leta 1962: »[...] v *Biti in času* značilno ekstatično-horizontna časovnost nikakor ni že, vprašanju o biti ustrezno, iskano najlastnejše /Eigenste/ časa« (BR XIII), namiguje med drugim na okoliščino, da lastne časovnosti biti ni mogoče razjasniti z odnosom med tubitjo v njeni eksistencialnosti in bitjo kot celoto. »Ali je človek

[tako sprašuje Heidegger] tisti, ki čas daje, ali tisti, ki ga prejema? In če je zadnji, kako človek prejema čas [...]? Samolasten čas je svoje trikratno jasnujoče raztezanje zedinjujoče bližine prisostvovanja in pričujočnosti, bivšosti in prihodnosti. Človeka kot takšnega je že dosegel tako, da je lahko le človek, ker stoji znotraj trikratnega raztezanja in prestaja njegovo določujočo bližino, ki krati in odteguje. Čas ni nikakršen izdelek človeka, človek ni nikakršen izdelek časa. Tukaj ni nobenega človeka. Je le dajanje v smislu označenega, čas-prostor jasnujočega raztezanja]« (ZS 17). »Stati znotraj časa«, »razprostiranje /Gerechtwerden/ časa«, bivajoči človek, ki ga čas »že doseže«, vse to kaže na preobrat ali »obrat« v Heideggrovem mišljenju. Odgovor na vprašanje o smislu biti je sedaj v naslednji konstelaciji: človek, razumljen kot posamezna tubit, stoji v v-stanjenem /in-ständigen/ odnosu do biti, ki je ujeta v način svoje danosti ali razprostrtosti njemu samemu sopripadajoče časovnosti. Tega pojma časa se na pričujoči miselni poti ne bomo dotaknili [(glej V. 2. 1)]. Na tem mestu se obrnimo še k nekemu drugemu preobratu v Heideggrovem mišljenju, ki se je že večkrat pojavil v tem podajanju.

Temeljno vprašanje o »smislu biti« vprašuje po temporalnosti kot pogoju možnosti razumevanja biti nasploh. Po »obratu« se sicer v aletheiološki temeljni strukturi spet pojavi vprašanje po načinu danosti biti. Vendar se to ne zgodi tako, da je jasnina v svoji možnosti pogojena s časom biti; jasnina bi bila s tem še nekaj osnovnega. Nasprotno, jasnina biti kot »jasnina samoskrivanja« je sama prvo in zadnje. Časovnost je poslej moment načinov, kako se bit v svoji »razjasnjenosti /Gelichtetheit/ samoskrivanja« daje. Tukaj ne bo nobenih izpeljav v časovnost oz. igro-časa-prostora /Zeitspielraum/ jasnine biti. Obrat torej s stvarno utemeljenim preobratom v aletheiološko temeljno strukturo povezuje odvrnitev od koncepcije, ki hoče »časovnost ali temporalnost« dojeti kot določujoči temelj jasnine. Predstave fundiranja *Biti in časa* ne segajo dlje. Čas biti je konstitutivni moment načina, kako se bit daje v jasnini; jasnina biti ni nič več tisto fundirano glede na čas kot fundirajoče. Postavitev fenomena časa ni več takšna, kot jo intendira *Bit in čas*, konec koncev se vendarle ni izpolnila.

Toda odvrnitve od nastavka *Biti in časa* ne kažejo le umik /Rücknahme/

eksistencialno-ontološko določenega odgovora na temeljno vprašljivost, odprava smeri utemeljevanja tam osnovanega »razumevanja biti« in temelja v »časovnosti eksistence«. Tudi nemožnost premestitve /Verortung/ samosvoje »razgibanosti biti v celoti« v zgodovinskost tubiti poslej terja pojem časovnosti kot zgodovinskosti, ki se ga ne da zajeti z načini časenja eksistencialne časovnosti. Fenomen zgodovinskega prispetja ali samoodtegovanja načinov biti v celoti – zgodovinskost razumetij sveta – se ne more ubesediti v teoriji konstitucije načinov časenja ontološke eksistencialitete, določeni z zasnutkom. S tem se tu ni mogoče prebiti. Tudi tedaj ne, če naj konstitucija ne pomeni nikakršnega narejanja, nikakršnega učinkujočega postavljanja, temveč proizvajanje, prisostvovalnost. Če hočemo razumeti določujoči od-nos in od-teg /Be-zug und Ent-zug/ načinov biti v celoti, torej svetnih razmerij, potem tega ni mogoče razjasniti s kakor koli že izpolnjujočimi se akti tubiti nasproti karakterju momentov, ki so lastni takšni razgibanosti sveta. Na tem mestu naj napotim le na spremenjeni pojem časa biti v območju dogajanja biti. Za ta pojem so poleg že omenjenega »se-ganja« merodajne, na primer, določitve »usodnost«, »nenadnost« /Jähe/ in »pomuditev«. S tem naj se tudi nakaže, da so bili fenomenalni nagibi tisti, ki so povzročili opustitev nezadostnega eksistencialno-ontološkega pojma časovnosti *Biti in časa*, zato da bi sledili pojmu časa zgodovinskosti biti. Zoper filozofsko koncepcijo se ugovarja zmeraj, kadar, prvič, z njim ni možno odgovoriti na poreklo, na sistematično sovisnost ali tudi na konstitutivne momente znanega bitnega fenomena, oziroma kadar, drugič, tega bitnega fenomena ni mogoče filozofsko zasnovati. Ugovor ni v tem, da se pokazani fenomen faktično ne ubesedi, temveč da na podlagi filozofskega nastavka ne more najti nobenega svojega kraja. Fenomenu zgodovinskosti razumevanja biti oz. bitni zgodovini sami z *Bitjo in časom*, ki pozna le fenomen zgodovinskosti tubiti oziroma bi le-tega lahko izoblikovala, ni bilo mogoče priti do živega.

Kot preokrete v Heideggrovem mišljenju lahko razumemo odvrnitev od fundamentalno-ontološko-eksistencialnega nastavka in naklonitev k temeljnemu aletheiloškemu razmerju biti same, kakor tudi odvrnitev od tega, da bi temporalnost dojemali kot fenomen fundiranja razumljivosti biti. K tem poslovitvam spada seveda predhodno tudi to, da se Heidegger odpove eks-

plikaciji temporalnosti biti iz eksistencialne časovnosti tubiti. V nastavku je to razgrnitev, kot je bilo že omenjeno, izvajal še v predavanju iz poletnega semestra leta 1927, vendar pa ji pozneje, na podlagi preobrata iz fundamentalno-ontološko-eksistencialne miselne poti k aletheiološki, ni sledil naprej. »Obrat« iz fundamentalne ontologije k »aletheiologiji fundamenta«¹ se lahko dojame tudi – z določenimi omejitvami, s katerimi se tukaj ne moremo ukvarjati natančneje – kot obrat k »bitnozgodovinskemu mišljenju«. V alethciološki temeljni strukturi je pod vprašaj postavljena bit v svoji zgodovinskosti in svoji zgodovini in ne le – kakor v *Biti in času* – zgodovinskost tubiti kot eksistencialni fenomen. Toliko gre Heideggru oporekati, da »se v mišljenju 'obrata' postavitev vprašanja o biti in času dopolni na odločilen način« (BR XIX). Ne gre za kako kakor koli že razvito /geartete/ »dopolnitev«, temveč za nalogo nekega določenega temeljnega nastavka kot odgovora na vprašanje po (zasnavljajočem) območju, kjer se zadržuje razumljivost ali odprtost biti.

Ti 'obrat' markirajo, kot rečeno, preobrate v Heideggrovem mišljenju, pomenijo opuščanje nezadostno izkušenih možnosti, ki nakazujejo neprehodnost kake miselne poti in naklonjenost drugi. Te miselne poti so poskusi odgovora na vprašanje »Kako se daje bit?«. V aletheiološki fundamentalni strukturi biti, kot jo Heidegger izdeluje odtlej, se bo v nadaljevanju, kot je znano, pokazala obrnljiva /kehrige/ struktura stvari same. Odnos posamezne tubiti do biti v njeni odprti celosti spada k odnosu biti do posamezne tubiti. Odnos »tubiti in biti« je (sploh) brezizvorna enotnost dveh drug drugemu pripadajočih, toda različnih odnosov. V vprašanju po zgodovinski preobrazbi človeka »je človek postavljen pod vprašaj v najglobljem in najširšem, pravzaprav temeljitem oziru, človek v svojem odnosu do biti, se pravi v obratu: bit /Seyn/ in njena resnica v odnosu do človeka« (GR 214). Če je »dogodje« pojem za temeljno strukturo, če je to »zadržanje vseh zadržanj« (WS 267), potem je »obrat« v zadevi »dogodje« proti-nihajoči odnos člo-

¹ O tem glej Emil Kettering: NÄHE. Das Denken Martin Heideggers. Pfulligen 1987; in isti: Fundamentalontologie und Fundamentaleletheologie. V: Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten (Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt 1989, 201–214.

veške tubiti do biti in biti do človeške tubiti. »Odnos vseh odnosov« je vzajemni odnos momenta »pripadanja« in »rabnosti« /Gebrauchsein/. Obrnljivo temeljno zadržanje je brezno, temelj, ki sam ne temelji več v drugem, temelj, od katerega od-stopa /ab-steht/ vsak nadaljnji temelj. »Če se mora celotno filozofsko mišljenje tako neizogibno gibati v tem obratu, če tem izvorneje misli, se pravi, da tem bližje prihaja k temu, kar se v filozofiji najprej in vedno misli in premisli, potem mora 'obrat' pripadati bistveno temu, in samo o čemer razmišlja filozofija (bit kot dogodje)« (GR 47).

K tej fundamentalno-aletheiološki strukturi obrata spada, z ozirom na zgodovinsko dimenzijo, neki drug obrat, ki ga bomo tukaj le omenili. Mislimo na zgodovinski pre-okret /Um-kehr/ v bit samo, natančneje, v način, kako se bit daje: Od »postavja« kot nesamolastnega bitnega načina do »četverja« kot »pazljivega« /schonenden/ (glej K 42 ff). Obravnava »postavja« kot najradikalnejšega načina pozabe biti – torej dojetja »postavja« kot tega, kar je – je že začetek »obrata« od »nesamolastnega« k »samolastnemu bitnemu načinu«. Obrnljiva struktura dogodja biva znotraj zgodovinsko-teleološko dojemajoče se »odvritve od« in »obrnitve k« /Zu-kehr/. Ta »obrat« je obrat od »postavja« in »sestava« /Bestand/ k »četverju« in »reči«. »Postavje« se misli že iz »dogodja« (k temu glej še WS 263).

Naš skicirani prehod k fenomenu »obrata« je le tega prikazal v večplastnosti, ki je segala od odvritve od nezadostnih možnosti do »obrata« kot neprivativnega strukturnega fenomena spremenjenega in sedaj zgodovinsko določenega temeljnega sestava.²

2. K tu-bitu v človeku

V nadaljevanju se bomo lotili določitve, mišljene na območju protinihajoče temeljne strukture »dogodja«. V tej določitvi se v Heideggrovem mišljenju manifestira odgovor na dvopolno postavitev fundamentalno-eksistencialne

² Glede večplastnega zadevnega stanja »obrata« glej: Susanne Ziegler: Denken und Dichten bei Heidegger. Tübingen 1998.

določitve »razumevanja«, ki se kaže v *Biti in času*. Termin »tubit« za posameznega bit razumevajočega človeka je v mišljenju dogodja, strogo vzeto, okrajšava za zadevno stanje »tu-biti v človeku«, torej za način, kako je bit v odnosu do človeka tu.³ Ta določitev »tu-biti v človeku« sedaj markira izrecno odvrnitev od fundamentalno-eksistencialne določitve razumevanja ali resnice v smer proti določitvi odnosa biti same. »Tu« biti – resnica biti – se tukaj kaže že v zadevajočnosti /*Angegangensein*/ bivajočega »človeka« po biti. »Toda sedaj smo v nenehnem zadržanju do bivajočega in smo sami bivajoči. To, da smo bivajoči, ne ugotavljamo le na sebi, temveč se nas naša bit, to, da smo in kako smo, tako ali drugače tiče. Bit se nas tiče, naj gre za bit bivajočega, ki smo mi sami, ali tistega bivajočega, ki nismo mi sami in to nikoli ne moremo biti« (G 65).

»Tu-bit v človeku« strukturalno spominja na diferenciranost določitev, ki so analogne določitvam transcendentalnega in netranscendentalnega apriorija v Kantovi filozofiji. Vendar naj bo ta analogija tukaj v igri le kot »hevristična lestev«, ki jo lahko ponovno odvržemo, ko nam pomaga osvetliti določeno razlikovanje. Zaradi te analogije pa ne smemo opustiti mišljenja dogodja, češ da je prikrita metafizična transcendentalna filozofija, čeprav obstaja tudi v Prispevkih misel, ki pri vsej razmejivosti kaže na daljno sorodstvo z njo: »Odprtje skozi zasnitek je le takšno, kakor se dogaja kot izkušnja vrženosti in s tem sopripadnosti biti /*Seyn*/. To je bistvena razlika do vseh zgolj transcendentalnih vrst spoznanja o pogojih možnosti« (B 239). Sovisnost med »tu« biti – torej nekoč podrejeno transcendentalno-apriorno določitvijo – in »razumevanjem sestva v svoji biti« – torej apriorno določitvijo – opredelimo s pomočjo naslednje misli iz temeljne konstelacije po »obratu«: »Razumevanje biti ne pomeni le, da se človek razumeva v svoji lastni biti, ne le, da poleg tega razumeva tudi bit drugega bivajočega, temveč da *sploh in najpoprej* razumeva bit in je lahko *iz* tega razumevanja biti *sploh šele* v zadržanju do bivajočega, ki ni on sam, in do bivajočega, ki je on sam. Za ta preprosti in ravno zaradi tega precej zmedeni pogled na tako težko dojemljiv človekov bistveni sestav /*Wesenbestand*/ povejmo še enkrat: Človek kot tu-bit ni prestavljen v odprto, kakor se postavi par čevljev pred vrata

³ O tem glej, na primer, razdelke št. 173–176, 190–195 in 200–203 v »*Beiträgen*« (B).

sobe, temveč je človek kot tu-bit premikajoča se izpostavljenost v odprto, katerega odprtost in jasnina se imenuje svet« (MI 43; podčrtal D. K.).⁴

Človek je »tu« biti, ker »je« v vseh odnosih – v odnosu do sebe (»lastna bit', se pravi bit-v-svetu«; MI 43) kakor tudi v odnosu do kategorialnega kot »drugega samega sebe« – tisti, ki raznaša odnos do »biti nasploh in v celoti«. Bit kot bit je v odnosu do določenega bivajočega »tu«, vse specifične bitne določitve in zadržanja stojijo v svoji svojskosti v območju jasnine biti, h kateri spada odprto-držeče /*offenhaltendes*/ bivajoče. Če privzamemo označeno analogijo transcendentalnega in netrascendentalnega apriorija, potem je »bistvo bistva« – torej pripetljaj resnice biti – transcendentalna *navezna veličina* /*Bezugsgröße*/, medtem ko bi bile vse diferenciacije, vse »območno-ontološke« določitve, apriorni momenti.

Toda ali ne vodi ta diferenciacija v napačno smer? Ali se temeljni odnos – bitna odprtost – nasprotno ne prikazuje spet kot istoizvoren moment samega sebe? Ali ni nujno, da se to vzpostavi celo brezpogojno? Ali odnos »odprtosti biti« kot temeljni odnos potem ne vodi s seboj tudi že odnosa »neodprtosti biti nasproti bivajočemu«? Temeljni odnos napotuje na druge odnose, ne kot enakovredne – sicer ne bi bil temeljni odnos –, temveč kot *istoizvorne* momente sebe samega. Bit v svojem odnosu odprtosti, tako se zdi, je do sebe in do drugega tisto odprto. Razlikovanje med »samim seboj« in »drugim« je diferenciacija v temeljnem odnosu. Toda ali izraz »sam sebe« sploh pomeni »odnos odprtosti biti kot takšne«? Da bi se približali odgovoru, se bomo oprijeli, vsekakor ne s Heglom mišljenega dialektičnega, temveč – kot bomo pozneje še razložili – heterološko menjenega razumevanja strukture takole: Odprtost je odprtost odprtosti v neodprtosti. Neodprtost je tisto

⁴O tem glej poučno mesto v *Zur Seinsfrage*: »O 'biti sami' povemo vedno *premalo*, ko izrekajoč 'bit' izpustimo njeno prisostvovanje k človeškemu bistvu in s tem spregledamo, da to bistvo samo sodoloča 'bit'. Tudi o človeku povemo vedno *premalo*, ko izrekajoč 'bit' (ne človeške), postavimo človeka za sebe in tako postavljeno potem šele povežemo z 'bitjo'. Povemo pa tudi *preveč*, ko menimo bit kot vsezajemajoče in pri tem predstavimo človeka le kot neko posebno bivajoče znotraj drugih (rastlina, žival) in oboje povežemo; kajti že v človekovem bistvu je odnosnost do tega, kar je skozi odnos, odnosnost v smislu rabe, določeno kot 'bit' in tako odvezto svojemu domnevemu 'na in za sebe'« (SF 401).

drugo nekemu v nekem. Protipostavljenost nekoga in drugega se ustavi šele v nekom. Upoštevati je treba, da se v zgoraj izvedeni razlagi te »temeljne formule« samozadržanje odnosa odprtosti ne sme zamenjati s samoodnosnostjo zadržanja do jaza. Nasprotno, gre za samoodnosnost »tu-ja« biti nasploh, konkretno: »govorica bistva« v podobi enotnosti prigovora in odgovarjanja.⁵ To se lahko tako zadržuje le tedaj, ko se »tu« biti lahko pojavi kot *moment samega sebe*. Toda ali ta razlaga besedne formule »odprtost odprtosti in neodprtosti« drži? Ali je »druga odprtost« tista »prva odprtost« kot moment same sebe?

Gremo počasi naprej in si predočimo – deloma po odlomkih – še enkrat oba citata, v katerih pride do govorce temeljno zadržanje:

»Toda sedaj smo nenadno v zadržanju do bivajočega in smo sami bivajoči. To, da smo bivajoči, ne zagotavljamo le na sebi, temveč se nas naša bit, to, da smo in kako smo, tako ali drugače tiče. Bit se nas tiče, naj gre za bit bivajočega, ki smo mi sami, ali tistega bivajočega, ki nismo mi sami in to nikoli ne moremo biti« (G 65). In drugi citat: »Razumevanje biti ne pomeni le, da se človek v svoji lastni biti razumeva, in ne le, da poleg tega razumeva tudi bit drugega bivajočega, temveč da *splah* in *najprej* razumeva bit in je lahko *iz* tega razumevanja biti *splah* šele v zadržanju do bivajočega, ki ni on sam, in do bivajočega, ki je on sam« (MI 43; podčrtal D. K.).

»Prva odprtost« v izrazu »odprtost odprtosti in neodprtosti« je odprtost »tu« biti ko takšnega: Nastop /Angang/ biti nasploh, ki mu kot bivajoči že odgovarjamo, v kateri koli obliki že. To odgovarjanje se dogaja, če hočemo ali ne. »Druga odprtost« označuje tisto bivajoče, ki je lahko jezikovno, na podlagi »prve odprtosti«, v zadržanju do samega sebe in drugega, ki ni ono samo. »Neodprtost« v omenjeni rečenici pa, nasprotno, označuje tisto biva-

⁵ »Tu« biti je tubit govorce v vedno na nekakšen način govorečem, ki izpolnjuje bistvo govorce. Govorica vedno nekako govori, če je v posameznem odgovarjajočem bivajočem. »Tu« biti se manifestira v dogajanju govorce. Tu-bit v človeku označuje govorno zajeto jasnost biti. Nobena posebna bit ni na osnovi svojega bitnega ustroja, tako kot še v *Biti in času*, fundirajoča za izrekljivost biti nasploh. »Biti odprto bistvo« pomeni biti govoreče bistvo. »Stati v odprtem« pomeni biti izrekljiv.

joče v njegovi biti, ki ne zmore jezikovno-razumevajočega zadržanja do samega sebe in do drugega, ki ni ono samo.⁶ »Druga odprtost« *ni* torej izraz kakega samoreferencialnega odnosa »prve odprtosti«. Mimogrede rečeno: znani in v novoveški filozofiji, predvsem pri Kantu in nemškemu idealizmu, osrednji fenomen samoodnosnosti sebstva se pojavi šele v »drugi odprtosti«. To je bistveno zaporedje po »prvi odprtosti«. Sebstvo ne more govoriti, se pravi »označiti nekaj kot nekaj«, zato, ker je samoodnosno, ker lahko govori o *sebi*, temveč lahko govori o sebi, ker lahko sploh govori o nečem – o nečem, kar naj bi tudi zmeraj bilo, kar se mu je pokazalo in kar se lahko privede do oglašajoče govorice.

Na tem mestu se v spremenjeni sovisnosti spet daje dvopolna pozicija, o kateri je bil govor v prvem delu našega izvajanja. Vendar tukaj na odločilen način ni povezana z eksistencialiteto razprtosti oz. resnico. Tukaj je mišljena neproblematična dvoidnosnost *posamezne* bit razumevajočega bivajočega, ki po eni strani pripada »tu« biti, ga izpolnjuje, in ki ga po drugi strani – kakor vse bivajoče v svoji biti – zadeva izpolnjevanje samo. Z zgledom to ponazorimo na določeni sovisnosti. V zasnutku tehnike to v odnosu do izziva bitnega in svetnega načina pomeni »postavje«: »Toda ker je človek izzvan ravno izvorneje kot energije narave, namreč v naročanju /das Bestel-

⁶ V tem zadržanju do »druge odprtosti« /Offensein/ in »neodprtosti« se kaže med drugim tudi pomenljivi heterološki karakter. Neodprtost kot kategorialno skriva možnosti, kakor živost /Lebendigsein/ in predročnost: »Nobena opica ne more pograbit žmleje,« kot je rečeno v »Zollikonskem seminarju«. Strogo vzeto opica nima rok, temveč oprijemalne organe; analogno tudi žival ne umre, temveč pogine. Da bi lahko imeli roko in da bi lahko umrli, moramo govoriti, moramo zmoči označiti nekaj *kot* nekaj. »Druga odprtost«, kakor tudi »neodprtost«, stojita v »prvi odprtosti«, vendar heterološko razumevajoče razmerje do »druge odprtosti« in »neodprtosti« skriva možnosti »regionalno-ontoloških« izoblikovanj. Mišljena so izoblikovanja, ki prinašajo v govorico svojskosti /die Eigenarten/ bivajočega v njegovi biti. »Neodprtost« kot način, kako si lahko stojita bit in bivajoče drug do drugega (neodprto se kot takšno ne more jezikovno zajeti), skriva odprte možnosti svojih diferenciacij. Pripomniti je treba še, da »ne« v neodprtosti ni nikakršen privativni ne, temveč nakazuje drugobit: »drugi samega sebe« iz perspektive odprtosti. Privacija kot modus, kako nekaj lahko je, vključuje – v nasprotju z neodprtostjo kot drugo bitjo – možnost ukinljivosti. Slepi je načelno določen z možnostjo videnja, hromi z možnostjo hoje. Vendar žival ne bo mogla nikoli voditi kazenskega postopka, tako kot ne bomo mi nikoli mogli rasti kot rastlina. Z živim je odprto nekaj radikalno drugačnega.

len/, ne bo postal nikoli goli sestoj« /Bestand/ (FT 18). Kot sestoj je, kakor tudi drugi, kategorialno v podobi življenja in predročnosti, prizadet od načina razkrivanja postavja; diferenca med naročanjem in sestojem napotuje na diferenco med pustiti-biti oz. izpolnjevanjem in prizadetostjo z bitnim dopuščanjem biti /Seingelassenen/. Tubit je sama prizadeta z izpolnjevanjem svetnega načina; kot dopuščanje soočanja, tukaj kot naročanje, je predpostavka za soočenost same sebe in drugega: Svet-krijoče /welt-bergende/ dogajanje je samo svet-zadevajoče.

Nazaj k »besedni formuli«. Če se neodprtost kot razmejena do »odprtosti v drugem smislu« iz perspektive te »druge odprtosti« pojavi kot »drugo same sebe«, in drugi torej ni samonanašajoči moment prvega, kaj je potem »drugo same sebe« »prve odprtosti«? Ali se lahko, previdneje vprašano, za prvo odprtost sploh daje »drugo samega sebe«, če je bit, kakor se ji pravi, *edinstvena* in se v nastavek ne da spraviti več »biti« /Seine/? Odgovor naj tukaj le omenimo, ne bomo ga podrobneje predstavljali: Neodprtost v podobi nič je to, kar za Heideggra kot »drugo same sebe« ne markira nikakršne razmejene protipostavljenosti k biti, temveč spada k biti kot takšni. To je radikalna končnost biti same, odprava govornice bistva, ki ji sami pripada kot možnost. Tukaj zasije »bistveno razmerje med govornico in smrtjo«, to, kakor beremo v *Na poti do govornice*, je še nemišljeno.⁷ Ta nič kot sopripaden »prvi odprtosti« v njeni polni določitvi »prepreča drugo odprtost« in njej pripadajočo »neodprtost« ter dopušča najpoprej obema biti to, kar sta.

»Druga odprtost« torej ni – ponovno povedano – izraz samonanašajočnosti »prve odprtosti«. Samonanašajočnost te »prve odprtosti« ima svoj kraj v za Heideggra »monološko« določenem temeljnem ustroju »govornice bistva« – povedi. »Toda govornica je monolog. To sedaj pomeni dvojje: Edino govornica je ta, ki pravzaprav govori. In govori sama. Vendar je sam lahko le, kdor ni edini; ni edini, se pravi ni ločen, posamičen, brez vsakega odnosa. [...] Sam

⁷ »Smrtniki so tisti, ki lahko izkusijo smrt kot smrt. Žival tega ne zmore. Žival tudi ne more govoriti. Bistveno razmerje med smrtjo in govornico zasije, vendar je še nemišljeno. Vendar nam lahko namigne na način, kako nas bistvo govornice za-sega in tako zadrži pri sebi, v primeru, če spada smrt skupaj s tistim, kar nas za-sega« (WE 215).

pomeni: isto v enotujočem soslíšanja. [...] Poved potrebuje oglašanje v besedi« (WS 265f.). To, da igra govornica kot poved le v sami sebi in s samo seboj to resno igro, v kateri smo, tako dolgo kot smo, posamezni soigralci, bi bilo treba pogloblje izpeljati, da bi se zadostno razgrnil tukaj predstavljeni naris odnosov.

Dopustite mi, da za zaključek preprečim možni nesporazum, ki lahko nastane zaradi heglvskega načina izražanja »odprtost odprtosti in neodprtosti«. Preprečevanje tega možnega nesporazuma hkrati služi za razjasnitev prej nakazanega heterološkega načina razumevanja.

»Prva odprtost« je jasnina sebe-skrivajočega. Kot taka je jasnina nestanovitna in neizmerljiva /unauslotbar/ v načinih spremenljivosti, tako rekoč pre-padno odprta. V odprtosti kot dogajanju jasnine sebe-skrivajočega se kaže zmožnost predrugačenja /Anderswerdenkönnen/, možnost spremembe, neidentiteta, ki je prepadna, sorodna heraklitovski duši, katere meje ni mogoče izmeriti. Poantirano lahko rečemo: Govornica bistva, ki se, kot vemo, v *Na poti do govornice* izkazuje kot bistvo govornice, ta govornica bistva, ki s seboj vedno nosi smisel noseči aperion /sinträchtige Apeiron/, sebe-skrivajoče v svoji neizčrpnosti, na kar vedno znova opozarja Heidegger, nas ne sili misliti substance kot subjekt v heglvskem smislu, temveč jo dojeti kot prepadno dogajanje govornice. To pre-padno dogajanje govornice se godi v »u-potenih srečanjih«, ki lahko – poglejmo na najvišji tubitni način tega prepadnega dogajanja govornice – za nekaj časa pridejo v podobi praznikov neba in zemlje, bogov in smrtnikov. Na ta način razumljeno odprto, ki si bo vedno drugo, raznaša neizmerljive diferenciacije sebe samega, in je – zgoščeno povedano – kot raznovrstna skupna igra do-godja in od-godja zato tisto *začetno*. To je način, kako je bit »tu« v spremenjeni temeljni poziciji po *Biti in času*.

Prevedel Jože Hrovat

LITERATURA:*

- B – Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989.
- BB – Aus den Briefen an Medard Boss. V: Zollikoner Seminare, Hrsg. Medard Boss, Frankfurt a. M. 1987, 297–362.
- BH – Über den Humanismus. 9. Aufl., Frankfurt a. M. 1991.
- BS – Nachwort zu dem Aufsatz »Das Ding« (Brief an einen jungen Studenten). In: Vorträge und Aufsätze. 4. Aufl., Pfullingen 1978. 176–179.
- FT – Die Frage nach der Technik. In: Die Technik und die Kehre. 6. Aufl., Pfullingen 1985. 5–, 36.
- G – Grundbegriffe. GA 51. Freiburger Vorlesung vom SS 1941. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt a. M. 1981.
- GF – Die Grundfrage nach dem Sein selbst. In: Heidegger Studies Vol. 2 (1986), 1f.
- GP – Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927. Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1975.
- GR – Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der »Logik«.
- K – Die Kehre. In: Die Technik und die Kehre. 6. Aufl., Pfullingen 1985. 37–47.
- MI – Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling). GA 49. Freiburger Vorlesungen vom I. Trimester 1941 und SS 1941. Hrsg. Günter Scubold. Frankfurt a. M. 1991.
- ML – Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. GA 26. Hrsg. Klaus Held. Frankfurt a. M. 1978.
- SD – Zur Bestimmung der Sache des Denkens. Hrsg. Hermann Heidegger. St. Gallen 1984.
- SF – Zur Seinsfrage. In: Wegmarken. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1978. 379–420.
- SM – Vier Seminare. Frankfurt a. M. 1977.
- SZ – Sein und Zeit. 12. Aufl., Tübingen 1972.
- WE – Das Wesen der Sprache (3 Vorträge). In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 157–216.
- WF – Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA 31. Freiburger Vorlesung vom SS 1930. Hrsg. Hartmut Tietjen. Frankfurt a. M. 1982.
- WR – Das Wort. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 217–238.
- WS – Der Weg zur Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. 5. Aufl., Pfullingen 1975. 239–268.
- ZG – Zwiegespräche mit Medard Boss. In: Zollikoner Seminare. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt a. M. 1987. 195–292.
- ZO – Zollikoner Seminare. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt a. M. 1987.
- ZS – Zeit und Sein (Vortrag). In: Zur Sache des Denkens. 2. Aufl., Tübingen 1976. 1–26.

* Nekatera tukaj navedena dela imamo na razpolago tudi v slovenskem prevodu. Toda ker so jih prevajali različni prevajalci, zato z različnimi rešitvami (pogosto se celo isti prevajalec odloča za različni prevod istega izraza), jih tukaj nisem uporabljal. Uporabljal pa sem seveda posamezne rešitve.
