



FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

PHAINOMENA



LJUBLJANA 1992 LETNIK I / ŠTEVILKA 1



FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

PHAINOMENA

1 (I)
Ljubljana 1992

ISSN
UDK 1

PHAINOMENA

Glasilo Fenomenološkega društva
Bulletin of Association for Phenomenology

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD

Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

IZDAJATELJI

Fenomenološko društvo, Religioško društvo,
CPZ in CPRC Fakultete za družbene vede

OBLIKOVALEC Ada Mojmar

TEHNIČNI UREDNIK Slavko Kurdiša

TISK Tiskarna Ljubljana

INFORMACIJE IN NAROČILA -

INFORMATION AND SUBSCRIPTIONS

Nova revija d.o.o.

Cankarjeva 10b, Ljubljana

tel.: (061) 219-125

fax.: (061) 223-087

ŽIRO RAČUN 50100-678-44780

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 20.2.92 se za proizvod plačuje davek od prometa na osnovi 13.točke tarifne št.3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92).

K A Z A L O

O stvarih samih	1
-----------------------	---

FENOMENOLOGIJA

Edmund Husserl: Ideje za čisto fenomenologijo	3
G.W.F Hegel: Fenomenologija duha	9
Martin Heidegger: Moja pot v fenomenologijo	10

RESNICA

Ivan Urbančič: Vprašanje uma in resnice v filozofiji E. Husserla	18
Andrina Tonkli Komel: Strukture doživljanja	37
Dean Komel: Psihologizem in vprašanje resnice	46

POSLEDNJI BOG

Martin Heidegger: Poslednji bog	68
Augustinus Karl Wucherer: Heideggrov poslednji bog nasproti krščanskemu Bogu	80
Tine Hribar: Prihodnost poslednjega boga	111

POROČILI

Poročilo o ustanovitvi in delu Fenomenološkega društva ..	123
Poročilo o ustanovitvi in delu Religioološkega društva	127

SINOPSIS	130
-----------------------	-----



O STVAREH SAMIH

Ko se pogovarjamo ali ko beremo, sledimo najprej besedam in mislim drugega in se šele prek njih obračamo k stvarem samim. Tako pogosto ostanemo le na ravni besed in njihovih zvez.

Zlasti na področju politike skoraj povsem prevladujejo besede, ki nimajo smisla v stvareh samih. Ki torej sploh nimajo lastnega smisla, temveč funkcionirajo kot označevalke ideoloških pomenov. Kot samooznačevalke ideoloških programov, katerih smisel ne obstaja na ravni izrečenega, marveč na ravni zamolčanega. Na ravni zamolčanih interesov.

V vsakdanjem življenju je podobno, le da je tu še težje sestopiti do stvari same, s pogovornimi izjavami in intimnim izjavljanjem. Četudi je govorec odkrit, pred samim seboj in pred drugimi, zaradi nezavednosti želja slej ko prej izreka polresnice. Tudi takrat, ko se ne spreneveda in ne laže, uporablja besede, ki ne ustrezajo stvari sami. Izhajajo iz nje, a jo hkrati že tudi prekrivajo.

Zdi se, da bi moralo biti v območju religije drugače. Še posebej pa naj bi bilo drugače v filozofiji kot ljubezni do vedenja.

Vendar se tudi na teh dveh področjih le redko srečamo s stvarjo samo. Ponavadi citiramo svetopisemska besedila ali tekste velikih filozofov in če je v citatu na primer govor o "biti" ali "bogu", smo nekako prepričani, da smo že v stiku z njima, namreč z bitjo in bogom (Bogom). A smo še daleč od tega. V šolski filozofiji in teologiji, prepleteni z latinizmi in neologizmi, s stvarjo samo tako rekoč ni nič. Obračajo se sintagme in propozicije, stavek za stavkom, blešči se od formulacij, od sentenc, povzetih v formule; toda ves ta obrat nas ne približuje stvarjem samim, marveč nas oddaljuje od nje.

To se ne dogaja samo danes. Enega izmed vrhov takšnega obračanja besed predstavlja konec 19. stoletja, ko imamo na področju filozofije opravka z različnimi smermi neokantovstva. Takšnemu stanju se upre Edmund Husserl s klicem: **K stvarem samim!** S to zahtevo gre tako daleč, da zavrne tudi vsakršno sklicevanje na klasike filozofije. Kot citatni izvir sta prepovedana celo Platon in Aristotel.

Obrat k stvarem samim razume Husserl, opirajoč se na Franza Brentana, kot zaokret k pojavom. Odtod naziv **fenomenologija**, ki sprva pomeni preučevanje pojavov v smislu deskripcije tistega, kar je dano čutom, tako zunanjim kot notranjemu. A prav deskriptivni pristop je Husserla gnal vedno globlje, tja do transcendentnega jaza in nazadnje do transcendentnega ničā. Tako se Husserl čedalje bolj bliža Heglu, ne samo **Znanosti logike** ampak tudi **Fenomenologiji duha**. Martin Heidegger se končno vrne na grški začetek filozofije, k čudenju kot njenemu izvoru in k vprašanju o biti.

Vprašanje po smislu biti, po bistvu resnice kot resnici bivanja, vprašanje, ki vznikata iz razlike med bitjo in bivajočim, še tudi danes ostaja temeljno fenomenološko vprašanje. Kajti zmerom znova se izkaže, da same stvari še niso stvar sama.

Phainomena niso fenomeni, tudi pojavi, za katerimi naj bi tičalo bistvo, ne, marveč so stvar sama. Stvar sama namreč nikdar ne nastopi v ednini; njeno bistvo je v množini.

Edmund Husserl:

IDEJE ZA ČISTO FENOMENOLOGIJO IN FENOMENOLOŠKO FILOZOFIJO

UVOD

Čista fenomenologija, ki ji tu utiramo pot, da bi označili njen enkratni položaj do drugih znanosti, in jo dokazali kot temeljno znanost filozofije, je bistveno nova znanost. Zavaljo svoje načelne posebnosti je daleč od naravnega mišljenja in se zato začenja razvijati šele v naših dneh. Imenujemo jo znanost o "pojavih" (fenomenih). S pojavi se ukvarjajo tudi druge, že zdavnaj znane vede. Tako vidimo, da označujejo psihologijo kot znanost o psihičnih, naravoslovje pa kot znanost o fizičnih "pojavih" ali fenomenih; tudi v zgodovini priložnostno govorimo o historičnih, v znanosti o kulturi pa o kulturnih fenomenih; in podobno v vseh znanostih o realijah. Kakor koli je žev takih govorih smisel besede fenomen različen in kakršen koli pomen sploh lahko ima, ni dvoma, da se tudi fenomenologija nanaša na vse te "fenomene" in je v skladu z vsemi pomeni te besede, vendar pa v popolnoma drugačni naravnosti, v kateri je modificiran tisti smisel fenomena, ki ga srečujemo v sicer dobro znanih vedah. Samo kot tako modificiran vstopa ta pojem v fenomenološko sfero. Razumeti te modifikacije, ali natančneje, izpolnjevati fenomenološko naravnost, reflektirati njene lastnosti, in dvigniti posebnosti naravne usmeritve v znanstveno zavest - to je prva in niti najmanj lahka naloga, ki jo moramo izpolniti v celoti, če hočemo doseči temelj fenomenologije in si znanstveno zagotoviti njeno posebno bistvo.

V zadnjem desetletju se v nemški filozofiji in psihologiji precej govori o fenomenologiji. V domnevnem soglasju z Logičnimi raziskavami¹ naj bi bila fenomenologija pojmovana kot nižja stopnja empirične psihologije, kot sfera "imanentnega" opisa psihičnih doživljajev, ki se - tako je treba razumeti to imanentnost - drži strogo okvirov notranje *izkušnje*.

¹ E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 2. zv. 1900 in 1901

Moj ugovor temu pojmovanju² po vsem videzu ni kaj prida uspel, in dodatnih izvajanj, ki so ostro zarisala vsaj eno izmed glavnih točk tega razlikovanja, kritiki niso razumeli ali pa so jih brezbrizno puščali v nemar. Od tod tudi spričo golega *smisla* moje razlage popolnoma prazni, zgrešeni odgovori na mojo kritiko psihološke metode - kritiko, ki sploh ni zanikala vrednosti sodobne psihologije niti ni omalovaževala obetajoče eksperimentalno delo pomembnih ljudi, ampak je dobesedno razkrila radikalno pomanjkljivost te metode. Od tega, ali bomo to pomanjkljivost odstranili, je odvisno, ali se bo psihologija dvignila na višjo znanstveno raven in s tem kar se da razširila svoje delovno področje. Šebo priložnost, da se bom z nekaj besedami lotil nepotrebne obrambe psihologije proti svojemu dozdevnemu "napadu" nanjo. Tu se dotikam tega spora zato, da bi spričo prevladujoče in naravnost usodno napačne razlage že vnaprej ostro poudaril, *da čista fenomenologija*, ki ji bomo v nadaljevanju utrlji pot - torej tista, ki se je rodila v **Logičnih raziskavah** in katere smisel se mi je razkrival vedno globlje in bogatejše pri delu zadnjih desetih let - *ni psihologija*. Da fenomenologije ne moremo prištevati k psihologiji, pa niso krive naključne omejitve področij in terminologije, ampak *načelni* razlogi. Ne glede na velik metodološki pomen, ki si ga mora fenomenologija lastiti za psihologijo, in ne glede na to, s kako bistvenimi "temelji" (že kot znanost o idejah) jo tudi oskrbuje, tako malo je psihologija, podobno kot geometrija, naravoslovna veda. Da, razlika je še bolj radikalna, kot pa jo kaže ta primerjava. Tu ničesar ne spreminja dejstvo, da se fenomenologija ukvarja z jazom in "zavestjo", z vsemi doživljskimi načini, akti in njihovimi korelati. Da bi to uvideli, pa je ob vladajočih miselnih navadah potreben precejšen napor. Izključiti vse dosedanje miselne navade,

² V razpravi **Philosophie als strenge Wissenschaft** - Filozofija kot stroga znanost - **Logos**, zv. I., str. 316-318. (Tu opozarjam predvsem na izvajanja v zvezi s pojmom izkušnje, str. 316). Primerjaj izčrpna izvajanja, ki so posvečena odnosu med fenomenologijo in opisno psihologijo že v moji razpravi "**Bericht über deutsche Schriften zur Logik** v letih 1895-99" - Poročilo o nemških spisih o logiki v letih 1895-99 -, "Archiv f. system. Philosophie", zv. X (1930), str. 397-400. Tudi danes ne bi mogel reči nobene besede drugače.

spoznati in porušiti duhovne meje, ki določa jo horizont našega mišljenja in nato v popolni miselni svobodi dojeti prave, popolnoma na novo zastavljene filozofske probleme, v katere nam omogoča dostop šele vsestransko odprt horizont - to so trde zahteve. Nič manj pa ne zahtevamo! Dejansko se je tako težko posvetiti bistvu fenomenologije, razumevanju posebnega smisla njene problematike in njenega odnosa do vseh drugih znanosti (in še posebej do psihologije) zato, ker je nujno potreben nov in glede na naravno empirično in miselno usmerjenost *popolnoma spremenjen način naravnosti*. To, da bi se v njej svobodno gibali, ne da bi zašli v stare usmerjenosti, in se učili videti, razlikovati in opisati, kar imamo pred očmi, zahteva poseben in težaven študij.

Posebna naloga te *prve* knjige je poiskati pot, po kateri bomo tako rekoč korakoma lahko premagali velikanske težave pri prodiranju v ta novi svet. Izhajali bomo iz naravnega izhodišča, iz sveta, kakor je pred nami, iz zavesti jaza, kakor se kaže v psihološki izkušnji in ki mu razkriva bistvene predpostavke. Potem bomo oblikovali metodo "fenomenološke redukcije", v skladu s katero bomo odstranili vse spoznanjske meje, ki sodijo k bistvu naravnega načina raziskovanja, odpravili zanj značilna enostransko usmerjena gledišča, dokler ne bomo končno dosegli svobodni horizont "transcendentalno" očiščenih fenomenov in s tem tudi polje fenomenologije v našem posebnem smislu.

Potegnimo prej začrtane linije še malo bolj določno, in navežimo našo razpravo na psihologijo, kakor zahtevajo predsodki dobe, pa tudi notranja skupnost stvari.

Psihologija je empirična veda. S tem je ob navadnem razumevanju beseda izkušnja rečeno dvoje:

1. Psihologija je znanost o *dejstvih*, o "matters of fact" v smislu D. Huma.

2. Psihologija je znanost o *realnostih*. "Fenomeni", ki jih obravnava kot psihološka "fenomenologija", so realni dogodki, ki so kot taki, če dejansko bivajo, skupaj z realnimi subjekti, ki jim pripadajo, prirejeni prostorsko časo vnemu svetu kot *omnitudo realitatis*.

V nasprotju s tem pa čiste ali transcendentalne fenomenologije ne

bomo utemeljevali kot znanost o dejstvih, ampak kot znanost o bistvih (kot "eidetsko" znanost), kot znanost, ki ugotavlja izključno "spoznanje bistva" in nobenih "dejstev". Pripadajoča redukcija, ki vodi od psiholoških fenomenov k čistim "bistvom", oziroma v razsojevalnem mišljenju od dejanske ("empirične") splošnosti do "bistvene", je *eidetska redukcija*.

Za to drugo redukcijo so fenomeni *transcendentalne fenomenologije označeni kot irealni*. Druge redukcije, ki so specifično transcendentalne, "očiščujejo" psihološke fenomene od tega, kar jim podeljuje realnost in jih s tem uvršča v realni "svet" in realni svet sploh. Naša fenomenologija naj torej ne bo nauk o bistvih realnih, ampak transcendentalno reduciranih fenomenov.

Kaj vse to pobljže pomeni, bo postalo jasno v nadaljevanju. Predhodno to označuje shematične okvire začetnih raziskav. Tu se mi zdi nujno opozoriti vsaj na tole: bralec bo opazil, da smo zgoraj, na obeh označenih točkah, na mestu splošne navadne enkratne razdelitve znanosti v realne in idealne znanosti (ali v empirične in apriorne) po vsem videzu uporabili dvojno razdelitev in sicer ustrezno dvema nasprotujočima si paroma: dejstvu in bistvu, realnemu in ne-realnemu. Razlikovanje tega dvojnega nasprotja na mestu onega med realnim in idealnim bo v poznejšem toku naših raziskav (in sicer v drugi knjigi) natančno utemeljeno. Pokazalo se bo, da potrebuje pojem realnosti fundamentalno omejitev, zaradi katere moramo razlikovati med realno in individualno (kar časovno) bitjo. Prehod k čistemu bistvu nam po eni plati daje bistvenostno spoznanje o realnem, na drugi pa v zvezi s preostalimi sferami, bistvenostno spoznanje o irealnem. Nadalje se bo pokazalo, da so vsi transcendentalni, očiščeni "doživljaji", idealnosti, ki so postavljene v "dejanski svet", zunaj vseh uvrstitev. Prav te irealnosti raziskuje fenomenologija, vendar ne kot singularne posameznosti, ampak kot "bistva". Kolikor pa so vendarle transcendentalni fenomeni dostopni raziskovanju kot singularna *dejstva*, in glede na to, kakšen odnos imajo lahko taka raziskovanja dejstev do ideje metafizike, bomo lahko premislili šele v zaključku raziskovanja.

V prvi knjigi pa ne bomo obravnavali samo splošnega nauka o fenomenoloških redukcijah, ki nam omogočajo očitnost in dosegljivost

transcendentalno očiščene zavesti in njenih bistvenih korelatov; poskušali si bomo oblikovati tudi predstavo o splošni strukturi te čiste zavesti in prek nje tudi o najsplošnejših problemskih skupinah, raziskovalnih smereh in metodah, ki pripadajo novi znanosti.³

V *drugi* knjigi bomo obravnavali podrobno nekatere izmed posebno pomembnih problemskih skupin, katerih sistematična formulacija in tipična rešitev je prvi pogoj, da bi lahko dejansko pojasnili težavne odnose fenomenologije do fizičnih naravoslovnih znanosti, nadalje do psihologije in duhoslovnih ved na eni ter do vseh apriornih znanosti na drugi strani. Tu predložene fenomenološke skice pa nudijo hkrati dobrodošlo sredstvo, da bi v *prvi* knjigi doseženo razumevanje fenomenologije v veliki meri poglobili in si pridobili neprimerno bogatejše znanje o njenih velikih problemskih krogih.

Tretja in zaključna knjiga je posvečena ideji filozofije. Oživili bomo nazor, da korenini prava filozofija, katere ideja je udejanjenje ideje absolutnega spoznanja, v čisti fenomenologiji in to tako resno, da je strogo sistematična utemeljitev in izvajanje te prve izmed vseh filozofij neizbežni prvi pogoj za vsako metafiziko in siceršnjo filozofijo - "ki naj se izkaže kot *znanost*".

Ker naj bo tu fenomenologija utemeljena kot veda o bistvih - kot "apriorna" ali, kot tudi pravimo, eidetska znanost, je koristno, da temeljno pojasnimo bistvo in znanost o bistvih ter zagovarjamo nasproti naturalizmu lastne izvirne pravice do spoznanja bistev, in to še preden se posvetimo naporom, ki so namenjena fenomenologiji sami. -

Naj uvodno besedo zaključimo z majhno terminološko razlago. Kot že v **Logičnih raziskavah** se tudi tu po možnosti izogibam izrazoma *a priori* in *a posteriori*, in sicer zaradi zavajajoče nejasnosti in mnogopomenskosti, ki se jima pritaknejo v splošni rabi, kakor tudi zaradi zloglasnih filozofskih naukov, ki so se zapletli z njima kot slaba dediščina preteklosti. Lahko jih porabljam samo v tistih zvezah, ki tema dvema izrazoma podeljujo enopomenskost in le kot ekvivalente drugih dodanih

³ Dejansko bo dan le odlomek.

terminov, ki smo jim dali jasen in enosmiselen pomen, pa tudi tam, kjer velja pustiti zveneti historične vzporednice.

Morebiti ni tako hudo z izrazoma *ideje* in *ideal*, katerih mnogopomenskost prav tako zavaja v zмотo, vendar je dovolj hudo, kot mi je precej občutno pokazalo nerazumevanje **Logičnih raziskav**. K spremembi terminologije me je nagnila tudi potreba, da silno pomemben *Kantov pojem ideje* obvarujem pred splošnim pojmom (formalnega ali materialnega) bistva. Namesto tega uporabljam tujko *eidos* kot terminološko neuporabljeno nemško besedo, ki pa je povezana z nenevarnimi, priložnostno pa vendarle neprijetnimi ekvivokacijami "*bistev*".

Najraje bi se tudi rešil močno obremenjene besede *realno*, ko bi mi le bil ponujen sprejemljiv nadomestek.

Na splošno pa naj opozorimo na tole: ni si mogoče izbirati umetnih izrazov, ki so popolnoma zunaj okvira historičnega, filozofskega jezika, predvsem zato ne, ker temeljnih filozofskih pojmov ne gre definicijsko fiksirati s trdnimi, na temelju neposredno dostopnih naziranj vsakokrat določljivimi pojmi; pred njihovo zadostno pojasnitvijo in določitvijo bi morala biti na splošno dolga raziskovanja: tako so bolj pogosto neizogibni kombinirani načini govorjenja, ki priredijo več v približno enakem smislu uporabljenih izrazov splošnega govora enemu samemu terminološko poudarjenemu izrazu. V filozofiji ni mogoče definirati tako kot v matematiki; vsako posnemanje matematičnih postopkov ni v tem primeru samo neplodno ampak tudi napačno in ima najhujše posledice. Sicer pa si bodo omenjeni terminološki izrazi pridobili trdni smisel tako, da bodo postali razvidni v opravljenem premisleku, moral pa se bom že zaradi obsega tega dela - v tem pogledu kakor tudi na sploh - odreči obsežnim kritičnim soočenjem s filozofsko tradicijo.

(prevod Frane Jerman)

G. W. F. Hegel

FENOMENOLOGIJA DUHA

Pri založbi J. A. Goebhardt knjigarne za Bamberg in Wuerzburg je izšel in bil razposlan vsem knjigarnam **Sistem znanosti** G. W. Hegla; prvi zvezek vsebuje **Fenomenologijo duha**, cena 6. florintov.

Ta zvezek predstavlja **postajajoče vedenje**. Fenomenologija duha naj nadomesti psihološka pojasnjevanja oziroma abstraktne razlage utemeljitve vedenja. **Zasnovo** znanosti preučuje z enega vidika, zaradi česar je nova, interesantna in prva znanost filozofije. Različne **like duha** povzema vase kot postaje poti, na kateri postane čisto vedenje ali absolutni duh. V glavnih oddelkih te znanosti, ki se spet delijo, obravnava zato zavest, samozavedanje, opazujoči in delujoči um, sam duh kot nravni, vzgojni in moralni duh, končno pa kot religiozni v njegovih različnih oblikah. Bogastvo pojavov duha, ki se na prvi pogled kaže kot kaos, je vpeto v znanstveni red, ki jih predstavi v njihovi nujnosti, po kateri so nepopolni odpravljeni in preidejo v višje, ki so njihova naslednja resnica. Poslednjo resnico najdejo najprej v religiji in nato v znanosti kot rezultatu celote.

V predgovoru avtor pojasni, kaj je, kakor kaže, potreba filozofije na njenem zdajšnjem stališču; nadalje govori o neprimernosti in neskladju filozofskih formul, ki dandanes ponižujejo filozofijo in o tem, za kaj sploh gre pri njej in njenem študiju.

Drugi zvezek bo vseboval sistem **logike** kot spekulativne filozofije ter dva druga dela filozofije, **znanosti o naravi in duhu**.

prev. T.H.

Opomba: Hegel je to besedilo objavil kot oglasni samoprikaz 28. oktobra 1807 v Jenskem časopisu Allgemeine Literatur-Zeitung; prevedel sem ga po dodatku **Hegels Selbstanzeige** v G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Baenden 3, **Phaenomenologie des Geistes**, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt/M 1970, str. 593.

Martin Heidegger

MOJA POT V FENOMENOLOGIJO

Moj univerzitetni študij se je začel pozimi 1909/10 na Teološki fakulteti univerze v Freiburgu. Glavna zaposlitev s teologijo pa je vseeno nudila dovolj prostora za filozofijo, ki je tudi spadala v študijski načrt. Tako sta že od prvega semestra na moji študijski klopi v teološkem seminarju ležala oba zvezka Husserlovih Logičnih raziskav. Spadala sta v univerzitetno biblioteko. Rok izposoje sem lahko zmerom znova podaljševal. Očitno študentje tega dela niso posebej iskali. A kako je sploh prišlo v njemu tuje območje moje študijske klopi?

Iz vrste napotil v filozofskih revijah sem razbral, da Husserlov način mišljenja opredeljuje Franz Brentano. Njegova disertacija O mnogovrstnem pomenu bivajočega pri Aristotelu (1862) pa je bila tista ost, ki me je spodbujala pri mojih prvih nemočnih poskusih, da bi prodril v filozofijo. Dovolj nedoločno me je preganjalo razglabljanje: Če o bivajočem govorimo v mnogovrstnem pomenu, kateri je tedaj vodilni temeljni pomen? Kaj pomeni bit? Zadnje leto mojega gimnazijskega obdobja sem naletel na naslednji spis tedanjega profesorja za dogmatiko na freiburški univerzi: O biti. Oris ontologije. Izšel je leta 1896, v času, ko je bil njegov izdajatelj izredni profesor za filozofijo na freiburški Teološki fakulteti. Na koncu vsakega večjega oddelka v spisu so bili daljši citati iz Aristotela, Tomaža Akvinskega in Suareza, poleg tega pa je bila dodana še etimologija besed za temeljne ontološke pojme.

Od Husserlovih Logičnih raziskav sem pričakoval odločno razdelavo vprašanj, ki jih je zastavila Brentanova disertacija. Toda moj trud je bil zaman, kajti nisem, kakor sem zmožel ugotoviti šele veliko kasneje, iskal na pravi način. Hkrati pa je Husserlovo delo name delovalo tako močno, da sem ga v naslednjih letih zmerom znova bral, ne da bi povsem uvidel,

kaj me je vezalo nanj. Čar, ki je izhajal iz njega, je segal do takšnih vnanjosti, kot je bila postavitev stavka in naslovnice. Na njej je bilo, še danes imam to pred očmi, ime založbe Max Niemeyer. Povezovalo se je z meni tujim imenom Fenomenologija, ki se je pojavil v podnaslovu drugega zvezka. Kakor malo sem v tistih letih vedel o založbi Max Niemeyer in njenem delovanju, tako šibko in negotovo je bilo tudi moje razumetje naslova Fenomenologija. Kako tesno si sopripadata obe imeni - založba Niemeyer in fenomenologija - pa se bo takoj jasno pokazalo.

Po štirih semestrih sem opustil teološki študij in se povsem posvetil filozofiji. Neka predavanja iz teologije pa sem poslušal še tudi po letu 1911, namreč o dogmatiki pri Carlu Braigu. Za to sem se odločil zaradi zanimanja za spekulativno teologijo, predvsem ob prodornem načinu razmišljanja, ki je bil navzoč na vsaki uri predavanj omenjenega učitelja. Od njega sem na redkih sprehodih, na katerih sem ga smel spremljati, prvič slišal o pomenu Schellinga in Hegla za spekulativno teologijo, za razliko od sholastičnega nauka. Tako je v območje mojega iščočega pogleda vstopila napetost med ontologijo in spekulativno teologijo v zgradbi metafizike. Včasih je to območje glede na tisto, o čemer je na seminarskih vajah govoril Heinrich Rickert, namreč o obeh spisih svojega učenca Emila Laska, ki je že 1915 padel v Galiciji kot navaden vojak, seveda potonilo v ozadje. Rickert je "ljubemu prijatelju" posvetil svoje delo Spoznadni predmet (Uvod v transcendentalno filozofijo), ki je to leto izšlo v tretji, popolnoma predelani izdaji. Posvetitev naj bi pričala o spodbujenosti učitelja po učencu. Oba spisa Emila Laska - Logika filozofija in nauk o kategorijah (Študija o območju vladavine logičnih form) iz leta 1911 in Nauk o sodbah iz leta 1912 - pa sta s svoje strani dovolj razločno pričala o vplivu Husserlovi Logičnih raziskav.

Ta okoliščina me je prisilila, da znova predelam Husserlovo delo. A tudi ponovni zagon ni bil zadovoljiv, saj se skozi glavno težavonisem prebil. Šlo je za preprosto vprašanje, kako slediti metodi mišljenja, ki se je imenovala fenomenologija. Tisto vznemirljivo tega vprašanja je izhajalo iz razcepljenosti, ki jo je Husserlovo delo kazalo že na prvi pogled.

Prvi zvezek dela, ki je izšel 1900, je z dokazovanjem, da nauka o mišljenju in spoznavanju ni mogoče utemeljiti s psihologijo, zavrnil psihologizem v logiki. Drugi zvezek, ki je izšel leto kasneje in je bil trikrat bolj obsežen, pa je vseboval opis tistih aktov zavesti, ki so bistveni za zgradbo spoznanja. Torej vendarle spet psihologija. Čemu sicer 9. člen v peti raziskavi o Pomenu Brentanove razmejitev "psihičnih fenomenov"? S tem se je Husserl s svojim fenomenološkim opisom fenomenov zavesti znova znašel v položaju psihologizma, ki ga jer prav kar zavrnil. Čepa tako velike zmedenosti Husserlovemu delu vendarle ne moremo očitati, kaj tedaj pomeni fenomenološki opis aktov zavesti? V čem je tista samosvojost fenomenologije, kolikor ni niti logika niti psihologija? Nastopi zdaj povsem nova filozofska disciplina, z lastno veljavo?

Znotraj teh vprašanj se nisem najbolje znašel, ostal sem brez smeri in poti in vprašanj tudi nisem mogel razviti s takšno jasnostjo kakor zdaj.

Nek odgovor pa je prineslo leto 1913. Pri založbi Max Niemeyer je začel izhajati Husserlov Letopis za filozofijo in fenomenološka raziskovanja. Otvoritvena Husserlova razprava Ideje o čisti fenomenologiji in fenomenološki filozofiji je s svojim naslovom že naznanila razsežnosti in doseg fenomenologije.

"Čista fenomenologija" je "temeljna znanost" po njej vtisnjeni filozofiji. "Čista", to pomeni: "transcendentalna fenomenologija". Kot "transcendentalna" pa je postavljena "subjektivteta" spoznavajočega, delujočega in vrednote postavljajočega subjekta. Oba naziva, "transcendentalno" in "subjektivteta" kažeta, da se fenomenologija zavestno in odločno uvršča v izročilo novoveške filozofije in to na tak način, da je "transcendentalna subjektivteta" s fenomenologijo dosegla izvorno in univerzalno določljivost. Fenomenologija je obdržala "zavestne doživljaje" kot svoje tematsko območje, toda tokrat znotraj sistematično zasnovanega in utrjenega raziskovanja struktur doživljajskih aktov, hkrati z raziskavo v aktih doživetih predmetov glede na njihovo predmetnost.

V tem univerzalnem zasnutku fenomenološke filozofije lahko tudi Logičnim raziskavam, ki so sicer ostale filozofsko nevtralne, določimo sistemsko mesto. Še istega leta 1913 je pri isti založbi izšla druga izdaja. Seveda pa je bila večina raziskav medtem podvržena "globoki predelavi". Šesta raziskava, "s fenomenološkega vidika najpomembnejša" (predgovor k drugi izdaji), je bila seveda zadržana. Vendar je tudi k prvi številki na novo ustanovljene revije Logos priključeni tekst Filozofija kot stroga znanost v svojih programskih tezah zadosti utemeljen šele z "idejami o čisti fenomenologiji".

Istega leta 1913 je pri založbi Max Niemeyer izšla tudi najpomembnejša raziskava Maxa Schelerja: O fenomenologiji občutja simpatije ter o ljubezni in sovraštvu (Z dodatkom o temelju postavke o eksistence tujega jaza).

Z imenovanimi izdajami se je Niemeyer s svojo založniško dejavnostjo prebil v ospredje filozofskega založništva. Takrat si lahko kaj pogosto naletel na ugotovitev, da je s "fenomenologijo" vstopila nova smer v evropsko filozofijo. Kdo naj bi sploh zanikal pravilnost takšne izjave.

A tako zastavljeno historično gledanje ni zadelo tistega, kar se je zgodilo s "fenomenologijo", se pravi že z Logičnimi raziskavami. To je ostalo neizrečeno in o tem tudi dandanes komajda spregovorimo na pravi način. Husserlova programska pojasnila in metodološke razlage so same prepjgone utrdile nespornost, da fenomenologija terja tak začetek filozofije, ki zanika vse predhodno mišljenje.

Tudi po izidu Idej o čisti fenomenologiji sem ostal ujet na tiru, ki je peljal od Logičnih raziskav naprej. Znova je povzročil vznemirjenje, ki ni poznalo lastnega temelja, četudi je dalo slutiti, da izhaja iz nemožnosti doseči zgolj z branjem filozofske literature miselni način, ki ga terja "fenomenologija". Le počasi je zginjala brezizhodnost, trudoma je bila odpravljena zmedenost šele tedaj, ko sem se v njegovi delavnici smel osebno srečati s Husserlom.

Husserl je prišel leta 1916 v Freiburg kot naslednik Heinricha Rickerta, ki je prevzel Windelbandovo katedro v Heidelbergu. Husserlovo poučevanje je potekalo v obliki postopnega uvajanja v fenomenološko "gledanje", ki je obenem terjalo spregled neprizkušene rabe filozofskih znanj pa tudi odpoved temu, da bi se sklicevali na avtoriteto velikih mislecev. Od Aristotela in drugih grških mislecev pa sem se toliko težje ločil, kolikor bolj sem se ob rastoči seznanjenosti s fenomenološkim gledanjem bal razlaganja Aristotelovih spisov. Kajpada tudi nisem mogel videti, kako odločilne posledice bo prinesel obnovljeni zaokret k Aristotelu.

Ko sem od 1919 v Husserlovi bližini, učeč kot učeči se, uvajal fenomenološko gledanje in v seminarju obenem poskusil s spremenjenim razumevanjem Aristotela, sem se znova začel zanimati za Logične raziskave, predvsem za šesto iz prve izdaje. Tu izdelan razloček med čutnim in kategorialnim zrenjem se mi je odstrl v tisti svoji razsežnosti, ki omogoča določitev "mnogovrstnega pomena bivajočega".

Zaradi tega smo - prijatelji in učenci - mojstra zmerom znova prosili, naj bi tedaj že težko dosegljivo šesto raziskavo ponatisnil. Z izrazito naklonjenosti do fenomenološke stvari je založba Niemeyer leta 1922 znova izdala zadnji del Logičnih raziskav. Husserl je v Predgovoru pripomnil: "Stvari so takšne, da sem pod pritiskom prijateljev pričujočega dela popustil in se odločil napraviti znova pristopen njegov sklepni del v stari obliki." Z obratom "prijatelji pričujočega dela" je Husserl želel povedati tudi to, da sam od izida Idej naprej ne more biti več povsem zadovoljen z Logičnimi raziskavami. Bolj ko kdajkoli je tedaj, na novem kraju svoje akademske dejavnosti, svojo miselno strast in napor posvečal sistematični izgradnji v Idejah predloženega zasnutka. Torej je Husserl v omenjenem predgovoru k šesti raziskavi lahko zapisal: "Tudi moja freiburška učna dejavnost je terjala od mene usmeritev zanimanja k vodilnim občostim in k sistemu."

Tako je Husserl velikodušno, a v temelju odklonilno, opazoval, kako poleg svojih predavanj in vaj v posebnih delovnih skupnostih s starejšimi učenci

predelujem tudi Logične raziskave. Zame so bile plodne predvsem priprave na to delo. Ob tem sem - voden bolj s slutnjo, kot uveden z utemeljenim vpogledom - skusil tole: To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samo-oznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tubiti kot aletheia, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, sebe-kazanje. To, kar so fenomenološke raziskave na novo odkrivale kot nosilno držo mišljenja, se je izkazalo kot temeljna poteza grškega mišljenja, če ne celo filozofije kot take.

Kolikor jasnejše mi je bilo to, toliko bolj se je vsiljevalo vprašanje: Odkod in kako določiti to, kar po principu fenomenologije skušamo kot "stvar samo"? Sta to zavest in njena predmetnost ali pa je to bit bivajočega v svoji neskritosti in zakritju?

Tako sem stopil na pot vprašanja biti, razsvetljen s fenomenološko držo, na nov in drugačen način vznemirjen z vprašanji, ki so izšla iz Brentanove disertacije. A pot vpraševanja je bila daljša, kakor sem domneval. Terjala je veliko postankov, ovinkov in stranpoti. To, kar so poskušala prva freiburška in nato marburška predavanja, je le posredno kazalo na pot.

"Gospod kolega Heidegger - zdaj pa bi morali kaj objaviti. Imate kak primeren rokopis?" S temi besedami je v mojo študijsko sobo nekega dne v zimskem semestru 1925/26 vstopil dekan marburške Filozofske fakultete. "Seveda", sem odgovoril. Nakar je dekan odvrnil: "A biti mora hitro natisnjen." Fakulteta me je namreč unico loco predlagala za naslednika Nicolaia Hartmanna. Od ministrstva v Berlinu pa je bil predlog zavrjen z utemeljitvijo, da že deset let nisem ničesar objavil.

Zdaj je torej kazalo dolgo varovano delo prepustiti javnosti. Na podlagi Husserlovega posredovanja je bila založba Max Niemeyer pripravljena takoj tiskati prvih petnajst pol dela, ki naj bi izšlo v Husserlovem Letopisu. Bržje fakulteta poslala ministrstvu tudi dva izvoda krtačnih odtisov. Čez

nekoliko časa pa so se vrnil na fakulteto s pripombo: "Ne zadošča." Februarja naslednjega leta (1927) je nato izšel popolen tekst Biti in časa v osmem zvezku Letopisa in kot poseben zvezek. Potem je ministrstvo po pol leta svojo odklonilno sodbo umaknilo in potrdilo zaposlitev.

Ob priliki nenavadne izdaje Biti in časa sem prvič navezal neposredne odnose z založbo Maxa Niemeyerja. To, kar je bilo v prvem semestru mojega univerzitetnega študija na naslovnici fascinantnega Husserlovega dela le ime, se je zdaj in tudi v prihodnje pokazalo v vsej skrbnosti in zanesljivosti, velikopoteznosti in urnosti založniške dejavnosti.

Poleti 1928 smo med mojim zadnjim marburškim semestrom pripravljali slavnostni zbornik ob Husserlovi sedemdesetletnici. Na začetku tega semestra je nepričakovano umrl Max Scheler, eden soizdajateljev Husserlovega letopisa, ki je v prvi in drugi številki (1916) izdal svojo veliko raziskavo Formalizem v etiki in materialna vrednotnostna etika. Poleg Husserlovih Idej naj bi veljala za najpomembnejši prispevek v letopisu, ki je s svojim širokim učinkom osvetlil daljnovidnost in podjetnost založbe Niemeyer z novo lučjo.

Slavnostni zbornik je izšel natančno na rojstni dan Edmunda Husserla, kot dodatni zvezek letopisa. Lahko sem ga 8. aprila 1929 v krogu njegovih učencev in prijateljev izročil slavljenemu učitelju.

Naslednje desetletje je bila kakršnakoli večja objava zadržana, dokler ni leta 1941 založba Niemeyer tehtala, ali naj izda, brez navedbe letnice izdaje, moje predavanje o Hoelderlinovi himni Kot če na praznik... To predavanje sem imel maja tega leta kot gost Univerze Leipzig. Lastnik založbe, gospod Hermann Niemeyer, je prišel na to predavanje iz Halleja in na koncu sva se pogovarjala o objavi. Ko sem se dvanajst let kasneje odločil, da izdam nekdanja predavanja, sem si za to izbral založbo Niemeyer. Zdaj ni več v Halleju ob Saali. Po velikih izgubah in mnogovrstnih težavah je njen sedanji lastnik, prizadet s težko osebno bolečino, založbo nanovo postavil v Tuebingenu.

Halle ob Saali - v tem mestu je v devetdesetih letih prejšnjega stoletja na tamkajšnji univerziti učil tedanji privatni docent Edmund Husserl. V Freiburgu je kasneje pogosto pripovedoval o zgodovini nastanka Logičnih raziskav. Ob tem se je vselej s hvaležnostjo in občudovanjem spomnil založbe Niemeyer, ki se je na prelomu stoletja odločila izdati obsežno delo komaj poznanega docenta, ki se je podal na neobičajno pot mišljenja in je moral zato delovati tuje na sodobniško filozofijo; to se je godilo še leta po izidu dela, dokler njegovega pomena ni spoznal Wilhelm Dilthey. Založba tedaj ni mogla vedeti, da bo v prihodnje njeno ime povezano s fenomenologijo, ki je kmalu začela določati - največkrat neizrecno - duh časa na različnih področjih.

In danes? Zdi se, da je čas fenomenološke filozofije mimo. Velja že za nekaj preteklega, kar je le še historično beleženo ob drugih filozofskih smereh. Toda fenomenologija v tistem, kar ji je najbolj lastno, ni nikakršna smer. Je v času spreminjajoča in samo tako ohranjujoča se možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti. Če fenomenologijo skusimo in ohranimo takšno, tedaj kot naziv lahko izgine na ljubo stvari mišljenja, katere razodetje ostaja skrivnost.

Dodatek 1969

V smislu zadnjega stavka je že v Biti in času (1927), str. 38, rečeno: "bistveno (fenomenologije) ni v tem, da bi bila dejanska kot smer. Višje od dejanskosti je možnost. Razumetje fenomenologije obstaja edino v dojetju fenomenologije kot možnosti."

prevedel Tine Hribar

Opomba: Tekst Moja pot v fenomenologijo je Heidegger najprej objavil v zborniku, ki je bil posvečen osemdesetletnici (16. aprila 1963) Hermanna Niemeyerja in je izšel v samozaložbi.

Ivan Urbančič

VPRAŠANJE UMA IN RESNICE V FILOZOFIJI E. HUSSERLA

1. Kritičnost resnice kot izvor moderne krize.

V Husserlovi fenomenološki transcendentelni filozofiji je vprašanje **resnice** v najtesnejši zvezi z vprašanjem **uma** in njegove možnosti. Kajti um - in z njim vse človeško spoznanje ter po le-tem omogočeno bistveno evropsko-človeško zgodovinsko bivanje v celoti - je mogoče le na podlagi resnice. V tem je bistvo evropskosti. Vendar je tudi resnica sama v svoji temeljnosti izpostavljena le in šele po **umu**. Um in resnica spadata tako skupaj. Filozofija, kakor jo razume Husserl, mora predvsem in najprej izpostaviti in tako pojasniti možnost uma in resnice ter tako že tudi izkazati svojo lastno umnost. Boj za um in resnico pomeni Husserlu pot iz krize evropskega človeštva. Izvor krize pa je Husserl zagledal v modernem propadu uma in resnice.

Na koncu svojega premisleka o krizi pravi: "Kriza evropskega bivanja ima samo dva izhoda: Propad Evrope v odtujitvi svojemu lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, propad v sovraštvo do duha in v barbarstvo ali prerojenje Evrope iz duha filozofije s heroizmom uma, ki dokončno premaga naturalizem."

Izpostavitev in pojasnitev možnosti in dejanskosti **uma in resnice** v njuni sovisnosti - in to je filozofija - žene torej ta veliki motiv. Motiv prihaja iz nekega usodnega **ali** - **ali** za evropsko človeštvo in njegovo bivanje (zgodovino), ki ga v celoti nosi spoznanje resnice. Ali propad v barbarstvo in z njim v sovraštvo do duha, do spoznanja in resnice ali prerojenje iz duha filozofije kot vrnitev k lastnemu izvoru evropskega bivanja: k spoznanju resnice, k heroizmu uma. Husserlova filozofija se razume kot trenutek odločitve modernega evropskega bivanja. Kot tisti trenutek, ki zbira v sebi vso njegovo bistveno zgodovino: njegovo

nekdanjost, njegovo sedanjost (krizo) in njegovo prihodnost. To je kritični trenutek evropskega in vsega evropsko določenega modernega bivanja človeštva, v katerem mora priti do odločitve in razsodbe. To je trenutek, ki je sam taka odločitev. To izvorno pomeni **krisis**.

Kolikor globlja je izkušnja brezdanjosti krize evropskega bivanja, kolikor globlje taka izkušnja seže v njegovo brezno, toliko globlje sežejo vprašanja in odgovori filozofije.

Pri Husserlu izkušnja in razlaga krize, torej pojasnitev njenega izvora, njenih razsežnosti, njene globine in tistega grozečega v nji, **bistveno** spada k njegovi filozofiji in zavzema zato tudi dovršen del njegovega opusa. Prav izkušnja in razlaga krize odpira na samosvoj način obenem zgodovino vse evropske filozofske misli - torej zgodovino evropskega duha - in s tem tudi bistveno zgodovino evropske človeškosti. Izkušnja krize je pri Husserlu enako izvorna z vprašanjem uma in resnice in oboje nosi zasutek njegove filozofije.

Kriza, kakor jo je dojel Husserl, ni kaka težava med mnogimi težavami in grozljivimi "problemi", ki obilno pestijo človeštvo naše moderne dobe. Kriza je tu dojeta kot **bistvena**: zadeva samo **bistvo** evropske zgodovinske človeškosti. Zato je njena nevarnost padec v barbarstvo, izguba te človeškosti.

Glede na naznačeno moderno bistveno krizo je treba razumeti vse korake Husserlove filozofije. Osrednja in prva naloga te filozofije je ravno pojasnitev in izpostavitve **uma** v njegovi možnosti, uma kot ideje, uma kot možnosti vsakega spoznanja. S tem in samo s tem si ta filozofija zasnavlja svoj temelj: se zasnjuje kot **prima - prote - philosophia**. Zasnjuje se torej kot tisti premislek, ki je po zgolj vnanji klasifikacijski zadregi urejevalcev Aristotelovih del nekoč dobil problematično ime "metafizika". Husserl jo je fenomenološko izpeljal najprej v prvi knjigi svojega velikega dela "**Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo**", ki je izšla leta 1913. **Um**, za katerega Husserlu gre, in z njim resnica nikakor ni že kar z nekakšno evolucijo homo sapiensa dana lastnost ali zmožnost človeka, ampak je nekaj, kar si mora evropski človek zmeraj znova šele izboriti in priboriti. Proti čemu si mora priboriti um? Husserlov odgovor: proti odtujitvi od njega, proti njegovemu bistvenemu kvaru in samoizgubi.

Izboriti in priboriti kam? Husserlov odgovor: v nosilno bistveno podlago sebe samega kot evropskega. Vprašanje, kaj človeka izvorno osvoji za tak boj, je izostalo.

Je danes, torej po toliko desetletjih, po dveh vmesnih svetovnih vojnah in po vzponu in strahovitem polomu svetovnega komunizma, ki je obetal rešitev krize človeštva, je danes kriznost krize zgodovinskega bivanja evropskega - zdaj planetarno razširjenega - človeštva, kakor jo je izkusil Husserl, "večja" ali "manjša" ali pa je sploh ni več oziroma je morda bila le neka Husserlova fikcija, fantazma? Ali smo še danes v kritičnem trenutku odločitve evropsko določenega bivanja človeštva? Smo pred njim morda celo tako, da je nuja tega trenutka odločitve vse hujša? Toliko hujša, kolikor manj zaznavna in manj očitna je v vse hitrejšem svetovnem reagiranju na vsak ogrožujoč in nevaren pojav današnjosti ter v vse učinkovitejšem zavarovanju pred njim? Glede na vse tisto, kar dandanes in sploh v našem "razvitem" stoletju velja kot nevarno za človeštvo, problem **bistva** uma in resnice sploh ni videti kot nekaj, kar bi bilo kdo ve kako nevarno in kar bi zahtevalo neodložljivo obrambno reakcijo. Zdi se, da je ta "problem" le nekakšna važna drža nekaterih filozofskih profesorjev, sicer pa je z bistvom človeka vse v redu, saj je "bistvo" človeka popolnoma nebistveno vprašanje. Dandanes in že dolgo se predstavljajo kot bistvene vsakršne ujme, težave, realne nevarnosti, ki terjajo neodložljivo dejavnost posameznikov, skupin, združenj, narodov, človeštva. In vendar je **bistvo** krize evropskega človeštva, kakor jo je dojel in izkusil Husserl, prav izguba uma in resnice v skepticizmu, relativizmu, nihilizmu; in njena nevarnost je padec v barbarstvo, izguba same človeškosti kot bistveno evropske.

Kako je torej z resnico? V čem je bistvo resnice? Kako je z umom in spoznanjem?

2. Zastavitev vprašanja o resnici.

Od Platona in Aristotela naprej pripada resnica spoznanju. Bistvo resnice je v vsklajenosti spoznanja s stvarjo samo, ki jo spoznanje spozna. Bistvo resnice je v tem, da se spoznanje **ravna** po dejanskih stvareh, torej

po bivajočem v biti. Takšna **uravnano**st ali **pravilno**st v smislu **upravičenja** spoznanja na bivajočem samem je **bistvo** resnice. Spoznanje pa je dano v izjavah oziroma logičnih stavkih oziroma v mislih nečesa o nečem, ki jih izražajo stavki. Stavke je resničen, če se tisto, kar trdi, **ujema** z bivajočim samim, s stvarjo; če se **ravna** po bitni stvari sami ali bivajočem v biti (ne zgolj v misli!); če je torej tako **pravilen**. Zato je klasična opredelitev **bistva** resnice: **adaequatio intellectus ad rem**, skladnost misli in bivajočega v njegovi biti. Resnica je torej **identiteta** tistega, **kar** je v kaki misli **mišljeno** oziroma v izjavi ali stavku **izrečeno**, in bivajočega samega v njegovi biti. Tisto, kar misel misli, je seveda bivajoče; in če se to mišljeno bivajoče **ujema** z bivajočim samim v njegovi biti, če ga tako rekoč "zadene", je v tem ujemanju in zadetosti mišljenega in bitnega bivajočega bistvo resnice. Bistvo resnice je torej **identiteta mišljenja in biti bivajočega**. Um pripada tej identiteti.

Husserl ne zavrača tako določenega klasičnega bistva resnice in si tudi ne izmišlja kakega novega ali drugačnega bistva resnice. Njegov problem je, kako je takšna resnica spoznanja sploh mogoča. Kako je mogoče, da se logični stavke oz. misel ali izjavna trditve nečesa **kot nečesa** ujema z nečem bitnim samim? Kako je mogoče, da je mišljeno in v logičnem stavku izrečeno bivajoče identično z bivajočim samim, ki je vendar zunaj te misli oz. trditve? Kako je mogoče vedeti, da bivajoče, ki ga meni logični stavke, sploh "zares" (!?) obstaja in da mu "zares" pripadajo lastnosti, ki jih menijo o njem v stavku izrečeni predikati? In da so tudi ti predikati sami "resnični", torej bitni, ne pa nekaj zgolj mišljenega. Vprašanje je torej, na čem utemeljujemo resničnost logičnega stavka ali misli nečesa **kot nečesa** oziroma nečesa o nečem? In še tehtnejše prvo vprašanje je, kakšno in kako je tisto bivajoče samo v svoji **biti**, da je sploh lahko identično z nekim mišljenim (spoznanim) bivajočim? Gre torej za vprašanje temelja in utemeljenosti bistva resnice kot resnice spoznanja.

Spoznanje kot sestav logičnih stavkov so utemeljevali na čutnem dojemanju ali zaznavanju "danega". Resnica kot ujemanje ali skladnost logičnega stavka ali misli in stvari same naj bi temeljila na čutni oziroma zaznavni "danosti" te "stvari". Toda očitno je, da je treba tudi pri tistem,

kar je "dano" v čutu ali zaznavi, zastaviti isto vprašanje: kako se **tako** "dano" ujema z bitno bivajočim samim, ki je vendar zunaj čutne zaznave? Poskus utemeljitve logične resnice ali resnice stavka oziroma misli na čutno ali zaznavno "danem" ne reši problema resnice spoznanja, ampak ga le še poglobi do njegove kritične globine. Kajti očitno je, da v klasični formuli za bistvo resnice - **adaequatio intellectus ad rem** - spada k temu "intelektu" tudi čutnost in zaznavanje.

Kako se je problema lotil Husserl? Tako, da se je podal v pojasnitev oziroma eksplikacijo celotne kompleksne strukture logičnega stavka. Odgovor na zastavljena vprašanja je mogoče - če sploh - dobiti le tako, da eksplikativno pojasnimo, torej fenomenološko opišemo bistveni ustroj spoznanja **kot spoznanja**. To pomeni, da odgovor Husserlove fenomenološke transcendentalne filozofije na to izredno kompleksno vprašanje ni "nič drugega" (!) kot **pojasnitev** resničnega spoznanja, torej pojasnitev resničnega logičnega stavka, izjave, misli. Še prvobitnejša naloga pa je pri tem ta, da je treba hkrati pojasniti tudi to, kakšno in **kako** je bitno bivajoče samo ("dejanska stvar sama") in kako je človeško spoznanje sploh lahko v odnosu do njega. Takšna naloga seveda zahteva fenomenološko eksplikativno pojasnitev celotnega **mesta** spoznanja **kot** spoznanja. Zahteva torej eksplikativno pojasnitev celotnega ustrojnega sestava in dinamike tistega **mesta**, na katerem edinem se spoznanje, tj. logični stavek ali izjava ali misel nečesa o nečem, **vzpostavlja**. To mesto se Husserlu odkriva kot subjektiviteta doživljanja in njegovih intencionalnih struktur, ki jim korelativno ustreza/pripada objektiviteta doživetega, predmetnega kot menjenega. Mesto spoznanja je zavest v tem smislu. Ta celota kot tema fenomenološke analize zajema sovisnost **mišljenja in mišljenega**, oboje vzeto v najširšem smislu, kjer npr. "mišljenje" obsega tudi čutenje, vrednotenje, hotenje itd., "mišljeno" pa tudi predmetne korelate le-teh. Husserl imenuje to celoto **noetično-noematična korelacija** - po grških besedah "**noesis**"(mišljenje) in "**noema**" (mišljeno). Prav **intencionalna** struktura vsega doživljanja kot osnovni fakt zavestnosti to noetično-noematično korelacijo.

Seveda pri tem celotnem filozofskem podjetju ne gre za pojasnitev resničnosti ali pravilnosti kakega spoznavnega stavka. Ni stvar filozofije

npr. dokazovanje resničnosti stavka: Zemlja kroži okrog sonca. Filozofija ne more in ne sme zamenjati znanosti in njenih postopkov. Husserlov problem ni dokazovanje tega ali onega ali vseh spoznavnih stavkov, kar jih je. To bi bil popolnoma nemogoč in tudi nepotreben poskus, ki bi ponavljal delo znanosti. Husserl mora pojasniti spoznavni stavek **kot stavek**. Ta pojasnitev je fenomenološka eksplikacija celotnega ustrojnega sestava, možnosti in utemeljenosti logičnega stavka **kot takega** oziroma izjave, oziroma **misli** nečesa o nečem in nečesa kot nečesa, **kot take**. S to pojasnitvijo se pokaže tudi bistvo uma kot tesno sovisnega z bistvom resnice, o kateri smo rekli, da je v utemeljenosti logičnega stavka. Gre torej za pojasnitev te preproste in za nas vsakdanje zadeve, namreč preprostega logičnega stavka ali misli. In vendar je pojasnitev te preproste zadeve celotna Husserlova prva filozofija. Vključuje vprašanje o bivajočem kot bivajočem in o bivajočem v celoti ter o človekovem odnosu do celote bivajočega. Vključuje pa tudi kritiko vseh na naturalizmu zablodelih ali kako drugače v tem oziru nezadostnih filozofij sedanjosti in nekdanjosti.

Pri vsaki filozofiji moramo dojeti njeno preprosto zasnovo, da bi lahko razumevajoč sledili njenim korakom v njeni - pri Husserlu - naravnost zastrašujoče obsežni in komplicirani fenomenološki izpeljavi. Take izpeljave nam pri pogovoru o osrednji tematiki Husserlove filozofije ni mogoče izčrpno ponoviti. Moramo kratkomalo predpostavljati Husserlovo delo, s čimer pa se že bližamo kršenju stroge zahteve fenomenološke izpeljave. Tak pogovor zato lahko le opozori na problem, si ga le v grobem približa in tako zakoliči neko pot razumevajočemu premisleku.

3. Husserlova pot pojasnitve bistva resnice: intencionalnost zavesti in "danost" predmeta.

Poglejmo si zdaj najprej, kako pojasni Husserl bitno bivajoče ali dejansko stvar resničnega spoznanja.

Prestaviti se moramo najprej v fenomenološko reducirano noetično - noematično korelacijo in z njo v intencionalno strukturo vsake zavesti,

torej vsakega doživljanja ne glede na njegovo vrsto ali način. Vsaki **noezi** (cogito), naj že bo to čutno zaznavanje, zrenje, predstavljanje, mišljenje v ožjem smislu, čustvovanje, vrednotenje, želenje, stremljenje ali hotenje, spominjanje na vse tako, predvidevanje, fantaziranje, domnevanje itd., vsaki taki **noezi** korelativno intencionalno ustreza ali pripada neka **noema** (cogitatum) kot njen menjeni - intencionalni - predmet. Husserl izrecno pravi: "Podobno kot zaznavanje ima **vsak** intencionalni doživljaj - prav to je temeljna sestavina intencionalnosti - svoj "intencionalni objekt", tj. svoj predmetni smisel (Sinn)." (Id.I, paragraf 90, str 223.)

Noeza kot doživljanje je kontinuirano trajajoči in spreminjajoči se tok. Na primer: če se, gledajoč mizo, premikamo okrog nje, se ji približujemo ali se oddaljujemo od nje, so noeze zaznavanja kot načini "danosti" te mize v stalnem toku kontinuiranega spreminjanja. Tem spremembam **noeze** korelativno ustrezajo spremembe **noeme** kot intencionalnega predmeta. Miza spreminja svoj noematični videz, če jo gledamo od zgoraj ali od strani ipd. Kljub vsem tem spremembam tako na noetični kakor tudi na noematični strani se zavedamo tega noematičnega intencionalnega predmeta kot **istega**. To tako "dano" "isto" kot intencionalni predmet je kot predmet intencionalne zavesti njen intencionalni predmetni **smisel - der Sinn**. Kajti dejanski predmet sam, dejanska stvar sama, vendar ne more realno vstopiti v zavest. Polna **noema** s svojimi mnogoterimi plastmi se zbira okrog nekega "**centralnega jedra**" (Kern), ki ga Husserl imenuje tudi "predmetni smisel" (**der gegenstaendliche Sinn**; str.227). Temu centralnemu jedru **noeme** reče tudi "menjena objektiviteta kot taka" (Id.232). Zato je zgolj fantazirano ali spominjano drevo ali pa drevo vseh mogočih zgolj miselno mu pripisanih lastnosti (predikacij) prav tako noematični predmetni smisel ali menjeni objekt tega spominjanja ali fantaziranja ali zgolj miselnega prediciranja kakor tudi v zaznavanju dejansko drevo tam zunaj. Pri tem obstaja neki paralelizem med noetičnim in noematičnim: spremembam noeze ustrezajo spremembe v noemi. Noetična stran je polje spreminjajočih se "konstituirajočih" mnogoterosti, noematična stran pa je polje **enosti** oziroma **enot**, tj. intencionalnih predmetnih smislov, skratka menjenih predmetov. To pomeni: v vsej mnogoterosti spreminjajočega se toka

doživljajskih vsebin - noeze - se predmeta v noemi zavedamo kot enega in istega, identičnega (glej Id.I., paragraf 98). Ta identiteta ni nikdar dana v noezah doživljanja kot njihova vsebina, ampak se v zavesti in po nji konstituira - kot predmetni smisel.

Kaj je to konstitucija, kako razume Husserl tu konstituiranje predmetnega smisla, torej noematičnega predmeta? Sama beseda "konstituirati" pomeni "sestaviti", "skupaj-staviti". Konstituirati noematični predmet pomeni torej sestaviti skupaj v enoto (en predmet) tiste kontinuirano spreminjajoče se doživljajskve vsebine, v katerih "se daje"; sestaviti jih v enoto predmetnega smisla. To je akt zavesti, ki "skozi" vse spreminjajoče doživljajske vsebine **intencionalno postavi ali pred-stavi** en/enoten predmet kot smisel. To **postavitev** imenuje Husserl tudi zavestno **ustvaritev**: "Zavest sama v sebi, v svojih bistvenih oblikah, ustvarja smisel (Sinn); in v evidenčnih oblikah ustvarja možni in resnični smisel kot obliko možne izpolnitve neizpolnjenih miselnih intencij, izpolnitve v obliki samodanosti, oziroma v "uskladitvi" s takšno obliko" (Erste Phil.I, 138). Vendar temeljna beseda za poimenovanje tega fenomena zavesti je: **die Setzung, Position, positum, thesis**, kar lahko prevajamo kot **postavljanje** (postavka) ali **pred-stavitev** (pred-stava). To je temeljna beseda velikega evropskega filozofskega izročila. Pri Husserlu je **thesis** prav zato, ker jo moramo dojeti iz **konstitucije** in konstituiranja v prej naznačenem smislu, zmeraj že tudi **synthesis**, sinteza: se-stava. Vsaka zavest je **tetična**, pred-stavljajoča - in prav kot taka je **sin-tetična**, konstituirajoča, zedinjujoča, ustvarjajoča, **produktivna**. Produktivna je bistveno, ker tisto noematično **eno in isto** - predmet kot predmetni smisel - zavest **proizvede**, saj te istosti/enotnosti v zavesti nikoli in v nobenem primeru ni žekar med vsebinami kompleksne **noeze**. Zavest se te **enotnosti** sama zaveda, jo v nekem poudarjenem pomenu besede **za-gleda** ali **iz-vidi** kot svoj **izvid**. Husserl pravi izrecno: "Kjer npr. različni odseki trajajočega zaznavanja, ki v smislu tega zaznavanja kažejo eno in nespremenljivo drevo, kakor se zdaj daje v tej orientaciji, potem oni, zdaj od spredaj, potem od zadaj, po vizualnih kakovostih kakega mesta najprej nerazložno in nedoločno, potem razložno in določno ipd. - tu se predmeta v noemi zavedamo kot identičnega v dobesednem pomenu,

čeprav zavest o njem v različnih odsekih njegovega imanentnega trajanja ni identična, je le povezana, kontinuirano zedinjena."(Id.I, paragraf 98, str.248) Zavest kaže "eno in nespremenjeno drevo", vtem ko to njegovo enost - kot predmet - na način za-gledanja ali iz-vida proizvede iz spreminjajočih se in nestalnih noetičnih vsebin zaznavanja. V tem smislu je zavest tetična in sintetična, konstituirajoča in pred-stavljajoča noematični predmetni smisel kot en/cnoten predmet. Zato tetičnost ni omejena le na logično stavek, trditev, prepričanje kot neko verbalno mnenje (doksična tetičnost). Eksplikativna pojasnitev pokaže, da pripada tetičnost vsakemu aktu zavesti, torej vsakemu doživljaju. Vsak doživljaj, vsak doživljajski akt kot intencionalen nekaj **postavlja, pred-stavi** nekaj kot svoj predmet. Husserl pravi:

"Bistvu vsakega intencionalnega doživljaja, naj bo njegov konkretni sestav kakršenkoli že, pripada vsaj en "pred-stavni značaj" (Setzungscharakter), "teza". Praviloma pa mu pripadajo mnogi, po načinu fundiranosti povezani "pred-stavni značaji", "teze". V tem množstvu je tedaj ena (teza ali pred-stavitev), ki je tako rekoč **arhontična**, vse druge v sebi združujoča in obvladujoča (Id.I, paragraf 117, str.287/8). In dalje prav tam: "Vsaka zavest je, bodi aktualno ali potencialno, "tetična". **Arhontična** teza ali pred-stava je torej tista, ki postavi bivajoče samo kot tisto točko, ki nosi vse predikacije. Husserl v naznačenem smislu razširi pojem teze.

Velika tehtnost eksplikativne pojasnitve **tetičnega** značaja vseh intencionalnih aktov je v dejstvu, da je na tetičnosti aktov fundirana njihova **logičnost**, na kateri je zgrajena univerzalnost logike. Husserl to izrecno pove:

"Vsak nedoksični akt zavesti je (...) **potencialno** objektivirajoč, **doksični cogito** pa edini **izpolni aktualno objektiviranje**. Tukaj je najgloblji izvir med izviri, iz katerih je treba pojasniti **univerzalnost logičnega** (...) in od koder je razumljiva zadnja podlaga univerzalne oblasti logike" (na istem mestu, str.26).

Tu je zasnovana tista nova utemeljitev logike, ki je vsa tradicijska logika - po Husserlu - ni mogla doseči. Husserl pravi, da vsa tradicionalna logika ni zmogla teoretično razložiti "korelacije med predikativno

določujočo sodbo in substratom sodbe, zato pa tudi ne korelacije med predikativno resnico in resnično bivajočo predmetnostjo" (E.Ph.I., četrto predavanje, str.26).

Substrat sodbe ali logičnega stavka sta: 1. arhiontična noematična tetična točka, neko postavljeno ali pred-stavljeno **individualno** bivajoče kot menjeni predmetni smisel, ki fungira v substratu sodbe kot možni stavčni subjekt; 2. tisto splošno bivajoče, ki v substratu sodbe fungira kot možni stavčni predikat. Na primer "miza" in "belo" v stavku "miza je bela"; belina mize je tu to splošno, ki ga sodba pripiše mizi kot temu individualnemu. Najsplošnejša oblika stavka je zato: **individualno je splošno**. Korelacija med predikativno sodbo in njenim substratom je torej pojasnjena lahko le in šele s pojasnitvijo "**danosti**" posebej tistega individualnega bivajočega ali individualnega predmeta, ki fungira v stavku kot predikat.

4.Pojasnitev "**danosti**" splošnega in individualnega kot substrata spoznanja.

Poglejmo si najprej, kako je Husserl pojasnil možnost in način "**danosti**" **splošnega**: univerzalij, idej, kategorij, splošnih pojmov, npr. rdeče, barva, zvok, trikotnik, lik, mehko, hrapavo, trdo, težko, mir, gibanje itd., vse do - in to ne nazadnje - bivajočega, biti, nič in celo bistva resnice same, resničnega.

Prevladujoča teorija splošnega - pred Husserlom, v njegovem času in še dandanes vladajoča - je **abstrakcijska teorija**, ki jo je Husserl podrobno kritično zavrnil kot nevzdržno usodno zablodo. Po nji je zaznavanju ali zrenju "dano" le individualno, ne pa splošno. Zanihanje možnosti zaznavnega dojetanja splošnega potegne za sabo zanihanje možnosti **biti** splošnega, zanihanje splošnega kot samosvojih bitnosti. Kajti splošno je le neki rezultat nekih miselnih operacij primerjanja in abstrahiranja, kar se na mnogem in različnem individualnem ponavlja kot neki posamezen moment na njem. Tak s primerjavo na mnogem različnem ugotovljeni moment na individualnem pa sam na sebi ni splošen, ni **splošna bitnost**, ampak je zmeraj tudi sam le nekaj

posameznega, čeprav pripada mnogim stvarem. Na primer "rdeče" pripada mnogim stvarem in ga le s primerjavo in abstrakcijo ločimo od njih. Mišljenje pa to abstrahirano **posamezno**, ki da pripada mnogemu, uporablja kot podlago za besedo splošnega, ki je pravzaprav le splošna, "posplošujoča" beseda, ki ji pa v resnici ne ustreza nobena splošna bitnost. Tako so tudi "bit" in "resnično" ipd. zgolj prazne besede. In vendar splošno **kot takšno** odločilno nastopa v vsakem spoznavnem, logičnem stavku, spada v njegov substrat. Toda kakšno spoznanje neki je to, če temelji na pesku zgolj praznih besed? Saj spoznanje, ki se pač zmeraj izraža le v pripisovanju splošnih bitnosti individualnemu, pravzaprav laže, izreka to, česar ni. Vprašanje "biti splošnega" je torej očitno izjemno tehtno.

Na drugi strani stoji tako imenovana "platonistična" teorija splošnega kot samosvoje bitnosti. Husserl to sprejema, vendar ne kot dogmo, saj fenomenološko eksplicira in z evidenco pojasni **gledanje** ali **zrenje** splošnega kot nepotlačljivo dejstvo zavesti. In če se splošno samo originarno "daje" v zrenju in je tako dostopno neposrednemu izkustvu, ga je treba kot takega tudi sprejeti tako, kakor se pač "daje". Bit splošnega je noematični predmetni smisel - predmet - ki je "dan" podobno kakor tisti, ki je "dan" v zaznavanju. Zato je treba razlikovati med **zaznavanjem** (Wahrnehmung) in **zrenjem** (Anschauung). Husserl vse to eksplicira v 18. in 19. predavanju svoje "**Erste Philosophie**". Tu izrecno pravi: "Tudi splošne bitnosti so predmeti, zavestno jih menimo kot predmete, pripisujemo jim predikate - pravilno ali nepravilno, razvidno ali nerazvidno - kakor drugim predmetom in posebej individualnim" (129). Če nam je splošno kot samosvoja bitnost "dano" po zrenju, ga moramo sprejemati, kakor nam je pač "dano", tj. kakor ga originarno dajajoči akti zavesti **postavljajo** in **pred-stavljajo** kot samosvoj noematični predmetni smisel. "Dojemanje samodanega je isto kot neposredno zrenje in ugovor proti razširitvi pojma zrenja (Anschauung) bi bil neumen" (131).

Očitno je, da je **zrenje**, Anschauung, tu neki način zagledanja in izvida ali pred-stavitve bitnosti splošnega kot samosvojega predmeta. Zato predmetov kot noematičnega predmetnega smisla ne "daje" le zaznavanje s svojimi čuti. Tudi zrenje splošnega je samosvoj **tetični** akt, ki pred-stavi

bitnost splošnega kot svoj predmet, da bi ta bil tako šele "dan". V filozofskih vprašanjih o bistvu resnice je zmeraj imel pojem **Anschauung** centralno mesto. **Schelling** je takšno zrenje imenoval "intelektualno zrenje", **die intellektuelle Anschauung**, kar je centralni pojem njegove transcendentalne filozofije. Soroden mu je Husserlov centralni pojem **Wesensschau**, "**bistvogledje**": to je tetični originarni intencionalni akt zavesti, ki iz-vidi in pred-stavi neko **bistvo** (torej neko noematično menjeno **bitnost**) kot svoj **izvid**. Tudi splošne bitnosti so takšna bistva - **eidosi**. Na primer "rdeče" **uzremo** na samem posameznem in v njem **kot splošno bistvo/bitnost**, ga torej tako "bistvogledno" iz-vidimo kot izvid, ne da bi pri tem morali pognati v tek celo tradicijsko mašinerijo mišljenja: stvari primerjati med seboj, abstrahirati in tak abstrakt šele posplošiti. Zrenje, **uzrtje** nečesa **kot splošnega** je torej samosvoj originarni tetični, tj. pred-stavni akt zavesti, ki nam tako "daje" **splošno** bitnost/bistvo kot noematični predmetni smisel. To je docela analogno zaznavanju, ki nam kot samosvoj originarni akt zavesti "daje" vrstno drugačno bitnost. Jasno je, da gre tu v obeh primerih za bivajoče, za predmet kot intencionalni smisel.

Zdaj si moramo na kratko ogledati še način "danosti" **individualnega** bivajočega, ki fungira v substratu sodbe ali stavka kot možni stavčni subjekt. S tem smo pred odgovorom na osnovno vprašanje našega uvajajočega premisleka, namreč na vprašanje o bistvu resnice in uma pri Husserlu.

Vodilno vprašanje fenomenološke analize je bilo vprašanje odnosa zavesti do neke predmetnosti. "Ko stopamo v tej smeri naprej (...), zadenemo nazadnje na vprašanje, kaj pravzaprav pomeni ta "raztegnitev" ("Protention") zavesti, da bi "dejansko" bila "v odnosu" do predmetnega, da bi ga "zadela" in bila "tehtna"? Tu gre za vprašanje utemeljenosti bistva resnice, ki nas že od začetka vznemirja: Kako je mogoče, da je mišljeno in v logičnem stavku izrečeno ter tako doksično menjeno bivajoče identično z bivajočim samim, ki je vendar zunaj te misli? Toda predno je mogoče odgovoriti na to vprašanje, je treba pojasniti, **kako je** pravzaprav z bivajočim samim, s predmetom **v biti** in torej zunaj zgolj misli? Kako sploh pridemo do resničnega ali bitnega bivajočega?

Pot k odgovoru je izpeljana pri Husserlu na polju noetično - noematične korelacije. Tu nam, kot smo videli, tetični intencionalni akti najširše razumljenega zrenja pred-stavijo noeme kot predmete, ki so nam s tem zrenjem "**dani**" kot intencionalni predmetni smisli. Vsak tak intencionalni akt zrenja je bistveno tetičen, saj zmeraj stavi nek predmet pred nas. Toda ncka samosvoja bistvogledna modifikacija tetične intencije tega zrenja uzre oziroma iz-vidi v večplastni noemi neko jedrno, centralno točko, ki fungira kot nosilec vseh temu jedru pripadajočih lastnosti (splošnih in drugih bitnosti). Ta tako uzrta centralna točka je predmetna bitnost sama, individualno predmetno bivajoče - bistvo/eidos - kot intencionalni smisel, seveda.

Husserl ga opiše takole:

"Izpostavi se **kot centralni noematični moment**: "predmet", "objekt", to "**identično**", "določljivi subjekt svojih možnih predikatov" - **čisti x v abstrakciji od vseh predikatov** - in razločuje se **od** teh predikatov ali natančneje od predikatnih noem. (...) Tako je torej v vsaki noemi takšen čisti predmetni nekaj kot točka enosti (...). "**Smisel**", o katerem smo večkrat govorili, je ta noematični predmet (...). Pri tem je evidentno, da to ni nekaj, kar bi šele poznejša analiza in opis vložila, ampak dejansko leži v korelatu zavesti kot pogoj možnosti evidentnega opisa že pred tem opisom (vse iz paragrafa 131, Id.I).

Torej, če rečem z drugačnimi besedami, nepoljubna pra-tetična intencija bistvoglednega zrenja gre tako rekoč skozi vse **noeze** in skozi vse plasti **noeme** in noematičnega jedra do same centralne točke tega jedra. Tako iz-vidi ali pred-stavi individualno bivajoče samo v njegovi takšni "danosti" ali predpostavljnosti kot nosilno točko vseh določil ali svojstev, kot čisto "**tole tu**", čisti x v abstrakciji od vseh predikatov, v takšnosti svoje biti: kot **smisel**. To je njen **izvid**, ta **eidos**. In vse to je tako dano v popolni evidenci, kakor je enako evidentna tudi fenomenološka pojasnitev te zadeve, te "danosti".

Na vprašanje, kaj je tisto, kar nam omogoča in nosi dojetje te čiste točke predmeta kot takega ali bivajočega kot takega, je Husserlov odgovor že omenjen. To je **zrenje**, **die Anschauung**. Zrenje je tisti pratetični, **arhontični** akt zavesti, ki iz-vidi, tj. **pred-stavi** individualno

bitnost samo, individualno **bistvo** kot tako, kot **eidos**, torej kot svoj **predmet** sam v njegovi čisti **predmetnosti**; in nam ga **daje** kot tako danega. Temu zrenju zdaj pripada značaj **arhontične** tetičnosti - značaj **pra-pred-stavitve** bivajočega, ki sem ga omenjal v teku tega premisleka. Gre za pra-pred-stavitev bivajočega kot intencionalnega smisla. V njem je zadnji fundament univerzalne oblasti logike. Brez tako utemeljene univerzalne oblasti logike ni spoznanja resnice oziroma resničnega spoznanja.

Če je in kadar je takšno individualno predmetno bivajoče "dano" v takem **arhontičnem bistvoglednem zrenju**, je **resnično bivajoče**, ne pa več zgolj doksično menjeno ali zgolj besedno izrečeno. Brez podlage takega bistvoglednega zrenja je kot zgolj besedno rečeno - prazna beseda. In to zdaj - upoštevajoč vse izpeljave posebnosti - velja za obe strani substrata sodbe ali stavka: tako za **splošno** bivajoče/bistvo kakor za **individualno** bivajoče/bistvo. Oboje je - vsako v lastnih načinih "danosti" - resnično. Pri tem odpade možnost vsakega nadaljnjega vpraševanja o tem, "kdaj je tisti identični x, ki ga noematično menimo, "dejanski", namesto "zgolj menjen"?" (Id.I, paragraf 135, zadnji odst.). Kajti ko nam ga da bistvogledni arhontični intencionalni akt zrenja, torej ta praakt zavesti, je predmet - bivajoče/eidos, bodi splošen ali individualen - tudi resničen, dejanski itd. v pojasnjenem smislu te resničnosti.

5. Pojasnitev bistva resnice in bistva uma.

Kako je zdaj z bistvom resnice, ki je tu vedno resnica spoznanja ali predikativna, stavčna, logična resnica? Ta je samo in edinole v tem, da stavek kot izrek kakor koli **temelji na resničnem** individualnem in splošno bivajočem ali bistvu/eidosu, ki fungira kot substrat sodbe ali stavka. Spoznanje biva v logičnih izjavnih stavkih in ti so resnični le, če so bodi neposredno ali posredno utemeljeni ali - kakor tudi govori Husserl - izkazani, izpolnjeni ipd. na **resničnem** - bodi splošnem ali individualnem - **bivajočem** ali **bistvu/eidosu**. Tako je očitno, da je **bistvo** resnice utemeljeno na resnici **bistva/eidosa**, torej **bitnega** bivajočega oziroma predmeta. **Bistvo resnice je v resnici bistva**. In tudi tu odpade sploh

možnostvsakega nadaljnjega vprašanja. "Tu" pomeni: na polju zasnutka te transcendentalne filozofije.

Kaj je zdaj z **umom**? V čem je um? Kaj je bistvo uma? Um biva samo in edinole v izrekanju resničnih stavkov v prej omenjenem smislu. TO pomeni: samo če je logični stavek ali izjava ali sodba v svojem izrečenem - neposredno ali posredno - **utemeljena** ali **izpolnjena** na **resnično** bivajočem - individualnem in splošnem bistvu/eidosu - biva um. Bistvo uma je v takšni **utemeljenosti** sodb, logičnih stavkov, spoznanj. Zato pravi Husserl: "**Principialno** sta v logični sferi, v sferi izjave, "**resničen**" ali "**dejanski**" in **umno izkazan v korelaciji**; in to za vse doksične načine biti oziroma načine postavljenosti" (Id.I, paragraf 135). Um je v fundiranju logičnega, izjavnega na prej naznačenem bistvu resnice.

Vendar je to šele prvinska točka uma. Polno bistvo uma se izkazuje šele v razvitem sistemu univerzalnega, bistvu transcendentalne intersubjektivitete pripadajočega apriorija, ki ga Husserl imenuje tudi univerzalni logos vse zamisljive biti. Do te intersubjektivne univerzalnosti je Husserl razvil svojo filozofijo šele v svojem zadnjem ustvarjalnem obdobju, ki se začne s "Pariškimi predavanji" januarja 1929 in potem razvije naprej v "Kartezijanskih meditacijah" (1931), od katerih je za naša sedanja vprašanja pomembna predvsem zadnja, peta meditacija, ki nosi naslov "**Razkritje transcendentalne sfere biti kot monadološke intersubjektivitete**". Tu se pojavijo teme: intersubjektiviteta kot bistvena razširitev transcendentalne egoitete, življenjski svet (Lebenswelt) kot intersubjektivno konstituirani vsem skupni objektivni svet, problem izkustva drugega v egološki sferi, problem drugega jaza, socialnost ali socialni svet oz. intermonadološka skupnost ipd. Kot intersubjektivnost je tu pojasnjena Leibnizova monada monad. Taki intersubjektivnosti ustreza sistem tistega univerzalnega apriorija, v katerem se izkazuje polno bistvo uma. Husserl pravi:

"Ta sistem univerzalnega apriorija je mogoče označiti tudi kot sistematično **razvitje univerzalne**, bistvu transcendentalne subjektivitete, torej tudi intersubjektivitete prirojenega apriorija oz. univerzalnega **logosa vse zamisljive biti**."(Kart. M. 181) K temu sodi transcendentalna

konstitucija sveta, se pravi pojasnitev smisla in izvora pojmov sveta, narave, prostora, časa, animalnega bitja, človeka, duše, telesa, družbene skupnosti, kulture itd. (prav tam 180). Jasno je, da se v tem univerzalnem logosu šele izkazuje polno bistvo uma, ki pa seveda v vsem izpolnjuje tisto prej naznačeno prvinsko točko uma. To pomeni, da se polno bistvo uma izkazuje šele, ko se **resnično** spoznanja IN njegove podlage (substrata logičnih stavkov) konstituira na polju transcendentalne **intersubjektivitete** kot **objektivni vsem skupni svet**, kot resnično bivajoče v celoti za celotno človeško skupnost. Pogoj možnosti tega občega uma pa je, da se polje transcendentalne egoitete, tj. polje solipsističnega transcendentalnega jaza, razširi do transcendentalne intersubjektivitete kot na polju egoitete same konstitutivno "dane". Tako da se ta **ego** sedaj sebi pred-stavi kot tisti, ki bitno pripada **skupnosti** vseh **kot prvobitnejše od sebe** in tako premaga solipsizem. Šelena **takem** občem umu je utemeljena pot iz evropske krize, kakor jo je dojel Husserl. Seveda je naznačena tematika izredno kompleksna in bi jo morali obravnavati posebej, kar v tem predavanju ni mogoče. Jasno pa je tudi, da se šele z razvitjem oz. fenomenološko eksplikacijo in pojasnitvijo te tematike dovrši Husserlova transcendentalna filozofija.

6. Kritičnost predlagane utemeljitve resnice.

Glede na vse rečeno je zdaj razumljivo, zakaj Husserl svojo prvo filozofijo (prote philosophia) označi za transcendentalni idealizem. Transcendentalen je, ker eksplikativno pojasni **pogoje možnosti** vsega spoznanja. To je kantovski smisel transcendentalnosti. Idealizem je, ker pojasni bivajoče kot intencionalni **smisel** ali **pomen**, ki se konstituira v zavesti, torej v subjektiviteti. Ta idealizem je novoveški in je bistven. Kot tak je racionalizem v polnem in visokem smislu, ker je samoizkazovanje in potrjevanje uma in evideno utemeljene univerzalne oblasti logike.

Vse to zarisuje tisto skrajno obzorje Husserlove filozofske misli, znotraj katerega moramo razumeti vse njene korake in poti in smeri teh poti kakor tudi razumevajoč pojasniti tiste vsiljujoče se ekvivokacije, dvosmiselnosti Husserlove rabe nekaterih temeljnih besed in pojmov. Ena takih ekvivokacij je njegovo govorenje o danosti, samodanosti,

samodajanju stvari v zoru. Uvideti moramo, da je stvar, da je torej bivajoče originarno "dano" le v zrenju. Vendar to bistvogledno zrenje je zmeraj in izključno le intencionalni tetični akt zavesti, ki iz-vidi in torej pred-stavi bivajoče, ga **tako** daje, da je zdaj dano: ga v tem edinstvenem smislu **pro-izvede**. Popolnoma nedopustno pa je v obzorju te misli razlagati to "danost" in "samodajanje" stvari - in s tem sveta kot bivajočega v celoti - tako rekoč "iz sveta" kot odprtosti ali razkrivanja bivajočega samega. To je misel, ki se v obzorju transcendentnega idealizma nima kam umestiti, je tu docela tuja in jo znotraj tega obzorja doleti uničujoča kritika naturalistične naivnosti. (In tako je Husserl odgovoril na Heideggrov **Sein und Zeit**.) **Fundament** vsega intencionalnega razmerja je bistvogledno zrenje, **Anschauung** kot **Wesenschau**. To zrenje je arhontični, vse druge utemeljujoči tetični akt zavesti same in spada kot tak v obzorje subjektivitete zavesti. Bivajoče, ki ga pred-stavlja to zrenje kot svoj korelativni predmet, je tu zmeraj in bistveno **predmetni smisel**.

Husserlov odgovor na vodilno vprašanje filozofije, namreč na vprašanje odnosa zavesti do predmeta, premakne predmet kot intencionalni predmetni smisel v obzorje same zavesti. Mesto predmeta kot predmetnega smisla je samo in edinole subjektiviteta zavesti. Vanjo je zdaj zaprto VSE, brez izjeme. **Transcendenc**a predmeta je tu **bistveno imanentna**, "dana" v obzorju noetično noematične korelacije. Vsako vprašanje o transcendenci same te **imantentne** transcendence je po smislu te zadeve same evidentno nesmiselno.

Pa vendar je šlo tudi tej - kakor vsaki - filozofiji za vprašanje **odnosa zavesti ali mišljenja do predmeta, do bivajočega v biti**; za vprašanje **resnice** spoznanja, katere bistvo naj bi bilo utemeljenost odnosa zavesti (spoznanja) do bivajočega v biti. Zdaj je bil ta odnos "prestavljen" na odnos znotraj subjektivitete zavesti, namreč na odnos doksično, stavčno ali izjavno pre-stavljenega in tako menjenega do arhontično zrenjsko intencionalno pred-stavljenega. Da pa bi "zavest", prvinsko rečeno, da bi **človek** sploh mogel biti v odnosu do bivajočega-v-biti, bi mu moralo bivajoče samo biti že izvorno odprto zanj. Toda ta **odprtost** ali **odkritost** bivajočega-v-biti samega - **ta** resnica - je ostala celotni filozofiji izmaknjena. Zmeraj jo je usodno preskočila s svojim prvim korakom.

Tako da filozofska utemeljitev bistva resnice na resnici bistva tako rekoč **nenadomestljivo** preskoči to izvorno resnico bivajočega, ki tedaj pravzaprav tudi ni bistvo ali eidos, tudi ne predmet; kakor tudi človeškost ni več v umni živali. Zato je - tudi Husserlova - utemeljitev resnice obvisela v praznem, ne da bi se filozofiji to sploh pokazalo. Problem resnice je ostal odprt in vznemirljiv. Zahteva popolnoma drugačen zasnutek poti za njegovo razrešitev. In tu je zastavil svojo misel Heidegger. Med njima ni kontinuitete.

Kako je zdaj, po našem premisleku, s krizo evropskega bivanja in z rešitvijo iz nje, Kakor jo je imel v mislih Husserl? Je vse to padlo? Odgovor je: da in ne. Husserlova kritična eksplikacija nepopravljive bistvene pomanjkljivosti oziroma usodne zablode naturalizma in vseh njegovih vrst in izpeljav, kakor so nastajale kot mnogotere "filozofije" - s svojimi predrznimi konsekvencami vred, ki dandanes še vedno prevladujejo - vse to ogromno Husserlovo kritično delo ima tako rekoč neminljivo tehtnost. In predvsem **fenomenologija** kot način filozofskega mišljenja, ki ga je Husserl - ponovno - odkril in ga dosledno izpolnjeval v vseh svojih delih. Fenomenologija ostaja njegovo neminljivo bistveno izročilo našemu času. Pa tudi njegovo temeljno filozofsko vprašanje, ki ga je vznemirjalo in ga gnalo skozi vsa njegova dela, namreč vprašanje o bistvu resnice, ostaja prav tako neminljiva spodbuda in izročilo mišljenja za naš čas. Vendar v to neminljivo izročilo spada tudi način, **kako** je Husserl zasnoval svojo filozofijo. Zasnoval jo je namreč v neki odvrnitvi od vsakdanje, zmeraj prevladujoče in tako rekoč naravne človeške usmerjenosti v svet, k bivajočemu sveta. Odvrnitev je obrat človeka ravno v nasprotno smer, torej k sebi samemu nazaj; je izpolnitev tiste prazne zahteve, ki je bila zapisana človeku na Apolonovem svetišču v Delfih: **gnothi seauton**, spoznaj samega sebe. Taka odvrnitev je skrajno daleč od vsakega narcisma. Taka odvrnitev od vsakdanje naravne usmerjenosti ljudi, ta odvrtnost nasproti nji in obrat v nasprotno smer, torej k sebi - to naredi filozofa, to naredi izjemnega človeka, **prestopnika** vsakdanjega človeškega časa. Husserl se je obrnil nazaj k "sebi". Tega "SEBE" (torej **bistvo** človeka) je ugledal v subjektiviteti doživljanja. In to ga je zapeljalo v transcendentalno filozofijo. Vendar ali je subjektiviteta doživljanja jaza

(subjekt) edina možnost izpolnitve one apolonske delfske zahteve **gnothi seauton**? Toda človek navadno in "naravno" tako rekoč najmanj ve ravno o tistem, kar mu je kot človeku najbližje: o njegovi človeškosti. Od tod oni delfski **oraculum**.

Andrina Tonkli Komel

STRUKTURE DOŽIVLJAJA

Noesis in noema

Vsak doživljaj je intencionalen, to pomeni, da je strukturiran kot enotnost doživljanja in doživetega, kot zavest o nečem identičnem. Vprašanje pa je seveda, kako se ta enotnost in ta identiteta konstituira.

Vsak intencionalni doživljaj je korelacija noeze in noeme, reelne intencije in intencionalne danosti **smisla**. Noeza je reelni moment doživljaja, ki jo sestavljata senzualna **hile** (snov) in intencionalna **morfe** (forma). Čutne data se nudijo kot snov za intencionalno formiranje, ki se dogaja kot dajanje smisla, kot "smislenje" (ne v pomenu "osmisлити nekaj", marveč "skupaj-misliti nekaj kot ta-isto").

"Imeti smisel za nekaj" pomeni hkrati tudi "imeti čut za nekaj", pri čemer čut kot forma ni zopet nekaj čutnega, temveč prav oblikovanje čutne snovi v "čutenje". Čutenje in čutno torej ne more biti razumljeno v smislu "sekundarnih kvalitet", ampak v skladu s fenomenološkim obratom - da je prav v "sekundarnem" pojavljanju primarno dana stvar sama. Noetski momenti doživljaja, noeze so tisto specifično **nousa** v najširšem smislu besede: "Daher bedeuten **noos** und **nous** urspruenglich nicht das, was sich spaeter als die Vernunft herausbildet; **noos** bedeutet Sinnen, das etwas im Sinn hat und sich zu Herzen nimmt."⁴ *

Noetskim momentom doživljajev korelativno ustrezajo noematski momenti. Noema je predmetni smisel doživljaja, je tisto "nekaj" zavesti. Noema in noeza spadata po svojem intencionalnem bistvu skupaj, sta intencionalno (ne pa tudi reelno eno), pri čemer je noematsko polje polje enotnosti, noetsko polje pa je polje (te enotnosti) konstituirajočih

⁴Heidegger, Was heisst Denken, str.172

mnoštev. Vsak intencionalni doživljaj - prav to je bistvo intencionalnosti - "ima" svoj intencionalni predmet, svoj predmetni smisel. "Imeti smisel" je temeljni karakter vsake zavesti, ki zato ni le doživljaj nasploh, ampak prav noetski, (samo)konstitutivni doživljaj.

Vprašanje po smislu je vprašanje po tem, kaj je doživetokot tako, kaj je doživljaj v noematskem oziru. Odgovor se ponuja v opisovanju, ki je, čeprav na las podobno opisovanju dejanskosti, izkusilo radikalno modifikacijo; opisano je zdaj, čeprav taisto, radikalno drugo: drevo kot reč narave je tu npr. zaznano drevo kot tako ter kot smisel zaznavanja neločljivo pripada zaznavanju.

Noematski smisel, doživeto kot tako, je korelat fenomenološko reduciranega doživljanja. Noema je menjena "predmetnost-kot- taka", je "objektivnost" kot jo zahteva fenomenološka redukcija: zavestno-kot-tako. To je predmetnost povsem nove vrste: predmetni smisel, ki ima svoje raznolike moduse pojavljanja, lahko bi jo imenovali kar "fenomenološka predmetnost".

Kakor se v zaznavanju daje zaznano kot tako, tako se v pričakovanju nudi pričakovano kot tako, in to velja za vse vrste doživljajev. Noematski smisel se tako karakterizira enkrat kot smisel zaznavanja, drugič kot smisel pričakovanja itd. Polna nocma ima torej več plasti: **centralno jedro**, čisti predmetni smisel, tisto identično stvari same, ki se **karakterizira** na različne načine. Doživljaj, ki se zdi na prvi pogled nekaj enostavnega, se tako v fenomenološki analizi izkazuje kot kompleksen; zavest-o-ncčem v svoji samoumevnosti prikriva nekaj najbolj nerazumljivca.

Noematski karakterji

Doživeto kot tako je neka identična stvar, ki se kaže na različne načine; to niso načini zavesti v smislu noetskih momentov, ampak načini, na katere se zavestno samo karakterizira - vedno pa se karakterizira zavesti primerno, oz. korelativno. Zaznavanju tako ustreza zaznano, ki se označuje kot originarno (izvorno) dano ali prezentirano v

smislu sedaj-navzoče, živo-navzoče; noezi spominjanja ustreza pomnjeno, ki ima naravo reproduktivno danega ali reprezentiranega v smislu ponovno-navzočega. Čisto poseben modus predstavljanja pa je domišljjsko reprezentiranje. Vsako reprezentiranje se lahko stopnjuje (npr. spominjanje spominjanja); vsaki noematski stopnji pa pripada še možno reflektiranje.

Tovrstni karakterji so karakterji **predstavljanja**; osnovni karakter je namreč **predstava o** in sicer v čisto posebnem smislu: v smislu **noematske intencionalnosti**. Noematska intencionalnost označuje nanašanje modaliziranih karakterjev vseh stopenj nazaj na osnovni modus in ta je v tem načinu karakteriziranja **predstava**.

Drugo vrsto karakterjev predstavljajo **doksični** karakterji ali karakterji **vere**, ki pa ne karakterizirajo samo načinov zavedanja, marveč postavljajo bitne moduse tega, česar se zavedamo. V tem smislu so to **bit-postavljajoči** ali **tetični akti**.

Nazornemu predstavljanju pripada tako npr. karakter gotove vere, nazorno predstavljeno pa se določa kot dejansko bivajoče. Gotova vera pa lahko preide v golo predpostavlanje in domnevanje ali v vprašanje in dvom - pojavljajoče pa privzame ustrezno bitno modaliteto: možno, verjetno, vprašljivo, dvomljivo in sicer ne glede na to, ali je predstavljeno originarno, reproduktivno ali kako drugače.

Ne samo vsaka sodba, marveč vsak intencionalni doživljaj in zavest sama je po svojem bistvu prav doksična - je mnenje, ki postavlja menjeno v različnih bitnih načinih ter v izvrševanju tetičnih aktov vrši anonimno tezo o samoumevnosti biti.

Mi običajno živimo v zavesti vere v bit ter se tako ravnamo na to, kar po našem prepričanju gotovo obstaja. Lahko pa storimo nekaj drugega. Če se preusmerimo na sam karakter vere kot tak, potem ne (pred)postavljamo več nečesa kot gotovega, marveč jemljemo v zakup prav postavlanje samo. Tematizacija tetičnosti (sintetičnosti) pokaže, da objektivnost objekta ni nekaj samoumevnega - kar samo po sebi pripada "zunanji" stvari, temveč ima svoj izvor prav v **tetični naravi zavesti**.

Za opisano preusmeritev je potrebna modifikacija zavestne naravnosti na način zadrževanja (pred)postavk, kar je možno le z **nevtralizacijo**. Nevtralizacija je svojevrstni modus tetičnega akta: nanaša se na doksično sfero, a ji ne pripada, saj ukinja sleherno doksično modaliteto (vendar ne v smislu negacije; negacija je namreč zgolj obrnjena, negativna pozicija, ki postavlja ne-bit kot "način biti"). Nevtralizacija je protiutež zavestnim storitvam; vsebovana je v vsakem: "vzdrževanju pred-postavk", "postavljanju-iz-akcije", "dajanju v oklepaje", "nezainteresiranem mišljenju".

Nevtralizacija je končno vsebovana v **epohe** tako, da zaustavi izvrševanje teze o obstoju objektivnega sveta in s tem odpre možnost za tematizacijo tetičnosti same, v kateri se sploh šele lahko pojasni konstitucija predmetnosti. Ker pa je zavest po naravi tetična, ne pomeni ta "zaustavitev" nič manj kot modifikacijo zavesti same.

Noematski smisel in odnos do predmeta

Noemo sestavljajo noematski karakterji in noematsko jedro. Iz te sestavljenosti noeme lahko pojasnimo ekvokacijo, ki jo vsebuje "mišljenje":

-mišljenje pomeni enkrat "čisto" logično mišljenje;
 -drugič pa pomeni mišljenje doksično postavljanje bivajočega - "realno sojenje".

Fenomenološko vprašanje nanašanja zavesti na predmetnost ima predvsem svojo noematsko stran. Vsaka noema ima neko vsebino, namreč svoj "predmetni smisel" in se skozenj nanaša na "svoj" predmet. Noematski smisel je jedro noeme, ki zopet ni nekaj enostavnega.

Intencionalni doživljaj se nanaša na predmet in je s tem doživljaj "nečesa", z drugimi besedami - k njegovemu "bistvu" spada predmetnost, ki jo opišemo kot: menjena predmetnost, kakor je menjena. Ko pravimo, da se doživljaj ravna na predmetno, govorimo o pogledu (pozornosti), ki izhaja iz jaza, gre (kot cogitatio) skozi noemo in se zaustavlja pri najbolj notranjem momentu le-te. To ni jedro samo, ampak nujna **centralna**

točka tega **jedra** kot nosilka noematsko modificiranih **posebnosti** menjenega samega. Posebnosti ("predikati") so posebnosti nečesa in ta "nekaj" spada neločljivo k noematskemu jedru: kot centralna točka enotnosti, kot vozlišče in nosilec lastnih posebnosti. Zaradi tega noematskega momenta je intencionalni objekt kontinuirano zavesten kot on sam, kot **taisti**, čeprav se daje vedno drugače in na novo: kaže se z različnih strani, v vedno novi luči in novih posebnostih...

Centralni noematski moment ("predmet", "identično", "določljivi subjekt možnih predikatov") je v **abstrakciji** od vseh svojih posebnosti (predikatov oz. predikatnih noem) **prazni X**. Beseda "predmet" pomeni torej dvoje:

- to "čisto" točko enotnosti, noematski predmet "nasploh";
- predmet, kakor se določa in skupaj s svojo določenostjo.

Smisel, o katerem tu govorimo, je "predmet v kako svoje določenosti". Predmet v svoji določenosti še ni konkretno "bistvo", ampak forma. Polni, t.j. izpolnjeni smisel vsebuje namreč dve plasti:

- menjeni predmet v kako svoje določenosti (t.j. z vsebino določb, v katerih je menjen);
- menjeni predmet v kako svoje danosti (t.j. z načini, v katerih se sam javlja).

Iz povedanega je razvidno naslednje: če sprašujemo, **KAJ** je neka stvar na sebi, dobimo prazen X, ločen od svojih predikatov (da bi ta "skriti predmet" prepoznali, smo mu jih potem prisiljeni pritikati v čisto formalni oz. simbolni miselni proceduri); če pa sprašujemo, **KAKO** je neka stvar kot ona sama, dobimo predmet skupaj z njegovimi posebnostmi in kakor se sam ponuja, t.j. izpolnjeni predmetni smisel. "Če vzamemo ta smisel polno, z njegovo nazorno **polnino**, tedaj se nam da določen in zelo pomemben pojem **pojavljanja**."⁵

"Skrivnost" dostopa do fenomenov in fenomenologije je tedaj v tem,

⁵E.Husserl, Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie I., str.306

da ne "gremo nad" predmete kar naravnost in nasploh, ampak jih skušamo prestopiti v njihovih lastnih pojavnih načinih, t.j. kakor nam sami prihajajo nasproti.

Da bi povedano postalo razumljivejše, bomo poskušali podrobneje razmisliti o centralni točki noeme, ki je v abstrakciji od svojih načinov pojavljanja prazen X. Oznaka "prazen X" spominja na Kantov X-ignotum stvari na sebi. Stvar na sebi se v Husserlovi fenomenološki analizi razkriva kot produkt "dogmatske" ločitve stvari od njenih lastnih pojavnih načinov. V tej "diaspori" fungira potem stvar kot prazna podlaga (substancia v ontološkem in subjekt v logičnem smislu) možnega naknadnega in stvari kot taki vnanjega atribuiranja in prediciranja. Netematizirana in odrinjena doksa zadobi tako šele v znanosti pomen dogme.

Fenomenologija se skuša vrniti k izvorni situaciji, v kateri se "X" razkriva kot polni smisel, t.j. skupaj in hkrati z vsebino določb, v katerih je menjen in s katerimi se sam izkaže kot "ta in ta stvar". Pojavljanje v fenomenološkem smislu tedaj ni "zgolj" pojavljanje, videz "resnice", pač pa samo-kazanje stvari same. Fenomeni fenomenologije so tisto zadnje kar fungira, za njimi se ne javlja nič več - vse, kar se javlja, je namreč ravno pojav. Predpostavljamo nepojavnega, "stvari-na-sebi" izven in za pojavi je - konstrukcija, pravzaprav samovoljni akt solipsističnega mišljenja.

Končno si lahko eksplicite zastavimo vprašanje, na katerega smo pravzaprav že vseskozi odgovarjali: kako lahko v množstvu pojavljanja prepoznamo, identificiramo pojavljajoče?

"Vse realne enotnosti so enotnosti smisla"⁶; ker smisel daje (konstituirajo) zavest, je samo zavest absolutno dana (samokonstitutivna), medtem ko je vsa "zunanja" predmetnost dana samo v relaciji do zavesti in sicer kot neskončni horizont možnega pojavljanja.

Sistem neskončnega procesa kontinuiranega pojavljanja, ki je absolutno določen s svojim tipom bistva pa označuje prav ideja (v

⁶E.Husserl, *Ideen I.*, str.120

Kantovem smislu). Ideja neskončnosti sama ni zopet neka neskončnost. Uvid, da neskončno principiuelno ne more biti dano, ne izključuje, temveč zahteva danost ideje te neskončnosti. Ideja je torej način, kako misliti neskončno množstvo in je v tem smislu vodilo k pojavljanju stvari. Razumeti jo je treba kot intencijo enotnosti, kot "odprto bistvo", ki ima v neskončnem množstvu pojavljanj svojo izpolnitev in sicer tako, da intenciji enotnosti kot konstitutivni formi ideje ustreza shema stvari (t.j. "vzorec" pojavljanja stvari brez določbe substancialnosti).

"Fenomenolog ne sodi ontološko."⁷ Ontološke pojme jemlje kot indekse za konstitutivno bistveno sopripadnost; v njih vidi vodila za intuitivna napotila, ki nosijo svojo upravičenost in veljavo v samih sebi. Vsi temeljni pojmi tradicionalne ontologije (narava, substanca, prostor, čas) so le indici za plasti konstituirajoče zavesti, za njeno konstituirajoče množstvo.

Vse realitete in svet sam kot "celota bivajočega" so torej le nazivi za veljavne enotnosti **smisla** ter po svojem **bistvu** vezane na čisto zavest. S tem ni negirana realna-dejanskost v smislu "solipsističnega idealizma", odstranjeno je le temeljno protislovje "naravnega objektivizma", ki ne opredeljuje le zdravega razuma v ožjem smislu, marveč celotni znanstveni način razmišljanja, t.j. naravno naravnost sploh: znanost-episteme se izvorno sicer vzpostavlja kot nasprotje dokse, čeprav hkrati pasivno pristaja na naivno absolutiziranje realnosti, t.j. na slepo izvrševanje "generalne teze" o samoumevnem obstoju t.im. "zunanjega sveta".

"Zunanji svet po sebi" ni le paradoks, temveč je v svoji paradoksalnosti tudi povsem nenazoren, torej nedostopen, zato je pravzaprav samo naravnemu objektivizmu mogoče upravičeno očitati solipsizem, ali mu vsaj oponesti isti izvor.

Preziranje subjektivne vere v obstoj sveta znanosti ne dviga nad "zgolj" relativno mnenje, marveč jo z njim izenačuje; predznanstveno življenje v

⁷E.Husserl, Ideen I., str.359

dobri veri" namreč ni naivno zaradi te vere same, pač pa zaradi popolne odsotnosti potrebe, da jo primerno tematizira.

Prezrtje in preziranje subjektivnega in relativnega življenja v njegovi specifični strukturiranosti se vrača po drugi strani kot izguba smiselnega sveta. Smiselnost sveta ni v vsoti vseh predmetov možnega izkustva in še manj v sistemu dejstev. Svet ima smisel le kot preddani - apriorni horizont, ki sleherno izkustvo kot intencionalni odnos šele omogoča.

Subjektivno s svojo specifično strukturo je izvor smisla in smiselne biti. To se pravi, da je struktura subjektivnega tista, iz katere je šele mogoče spoznati in prepoznati stvari kot smiselne in narobe: spoznanje in prepoznavanje samo je lahko smiselno le iz te strukture in kot taka struktura.

Subjektivno je strukturirano intencionalno; t.p. intencionalnost je temeljna struktura subjektivnega (kot nujnost in ne kot določilo njegove substancialnosti), ki a priori pogojuje možnost spoznanja. - V tem smislu je subjektivno lahko karakterizirano kot transcendentalno, kot transcendentalna zavest, ki edina lahko vstopa v korelacijo s svetom kot transcendentalnim horizontom. Drugače povedano: samo transcendentalna zavest zmore smiselni odnos do sveta.

* O čem pravzaprav govorimo, ko se poslužujemo besed **nous**, **Sinn**, **smisel**, **čut**!?

HOMER se poslužuje besede **noos** in **noein** za "spoznanje neke situacije" in sicer v smislu "narediti oddaljene stvari navzoče". Ta osnovni pomen pa je že pri samem Homerju diferenciran:

-različni ljudje reagirajo na isto situacijo različno - **vooi** označuje prav to tipično reakcijo, oz. zadržanje nekoga in v tem smislu značaj splöh;
-spoznanje situacije omogoča načrtovanje - **noos** in **noein** dobi tako pomen načrta, načrtovanja, namere, nameravanja, naravnosti, nakane ter želje in hotenja;

-**noos** in **noein** končno označuje spoznanje situacije v smislu **identifikacije nečesa kot nečesa** - **uvid v naravo stvari same**.

HEZIOD: **nooi** - značaji v vrednostnem smislu; **noema** - tisto, po čemer

postanejo oddaljene stvari navzoče; **noos** - "identificiranje" neskritega za ali v tistem, kar se kaže. (Z razbiranjem predfilozofskega smisla besede **nous** se podrobno ukvarja Kurt von Fritz v razpravi Die Rolle des NOUS.) **Noos(nous)** ostaja tesno povezan s "čutnim zaznavanjem" do helenizma (v helenizmu pa se začne utrjevati par **noesis-aisthesis** kot nasprotje). Prvotno zvezo z "vohanjem" (Schwyzerjeva etimologija iz **snu-**), v smislu: "voham nevarnost", sicer izpodrine kasnejša zveza z "gledanjem in poslušanjem", npr. "slutim nevarnost" (tako je "slovenski" **um** istega korena kot **uho** in **javit**i, ie.*au-).

Nous, noein obsega torej izvorno vse momente, ki tvorijo situacijo predočanja neke stvari kot te(iste) stvari:

- "čut" nasploh (**nous** v ožjem smislu);
- "čutenje" kot njegovo funkcijo (**noesis**);
- "stvar čutenja" (**noema**).

Grški kontekst besede **nous, noein** si (morda) približamo, če jo mislimo kot: "biti pozoren" (zaostreno: "biti na preži"), torej zreti(uzreti) in paziti(opaziti). Biti pozoren se pravi v slovenščini tudi "čuti", ki skriva v sebi dvoje: "čutiti" in "čuvati". Toda beseda "čut" označuje najprej le čutilo sluha in njegove funkcije (enako kot lat. *sensum, sentire*, ki je istega korena kor nem. *Sinn*), potem pa na način metonimije t.im čutno zaznavanje sploh, medtem ko je "zor" oz. "zrenje" ena najširših splsl. besed in obsega: zor/zreti ter žar/žareti in obzorje (ki to "gledanje" v ožjem smislu sploh omogočata).

Toda **vous** ne vsebuje zgolj "pozornosti", marveč hkrati zmožnost identifikacije uzrtega - zmožnost, s katero npr. neki rjavi madež v daljavi razberemo kot sovražnika. "Smisel", "misliti" pa govori prav o tem zbiranju in zedinjanju. Sterksl. pozna tako za glagol "misliti" obliko "smisliti", ki pomeni "misliti skupaj" na način sinteze; osnovni tip sinteze pa je prav "identifikacija nečesa kot nečesa, t.j. taistega". Ta "s" ni torej nič drugega kot "cum", ki med drugim v *co-gito* zbira *cogitationes* v naravnosti na svoj *cogitatum*. S tem zbiranjem in v njem pride lahko "mislim" do "sem", mišljenje (s-mislenje) do svojega predmeta (predmetnega smisla) in končno um do biti.

Dean Komel

***PSIHOLOGIZEM IN VPRAŠANJE RESNICE - K
PROBLEMATIKI HEIDEGGROVIH ZGODNIJH SPISOV***

Teksti, ki jih je Heidegger objavil še v svojih "šolskih letih" (1912 - 1916), so izšli leta 1971 kot prvi zvezek *Gesamtausgabe* pod naslovom **Zgodnji spisi**⁸. Ob teh tekstih se malone samodejno postavlja vprašanje, ali je v njih moč najti kaj od tistega, kar z vso radikalnostjo in izvirnostjo nastopi leta 1927 v **Biti in času** : tematizacija smisla biti kot take?

Heidegger je že zelo zgodaj "odkril" problematiko biti - po lastnih besedah še v gimnazijskih letih, ko mu je Conrad Groeber, poznejši freiburški nadškof, podaril Brentanovo disertacijo **O mnogoterem pomenu bivajočega pri Aristotelu** (1862): "Vprašanje po enostavnem mnogoterem v biti, ki se je takrat zgolj nejasno, omahljivo in nebogljeno prebujalo, je skozi številna sprevrnjenja, blodnje in beganja ostalo nezadržni povod za razpravo **Bit in čas**, izdano dve desetletji pozneje.⁹ Ob tem pa bi bilo neupravičeno sklepati, da je to, kar Heidegger vpisuje v sintagmo "vprašanje biti", zastavljeno ali pa celo že odločeno v **Zgodnjih spisih**; narobe: te spise je najustrezneje obravnavati (prav) kot predobdobje odstrtja smisla biti, ki nastopi v **Biti in času**. Hkrati pa je treba v njih poiskati tisto temeljno intenco, ki se postopoma prebije v ospredje ter po svoje sproži vprašanje po smislu biti kot take.

V Heideggrovih predavanjih iz leta 1925/26 z naslovom

⁸Fruehe Schriften, GA I, Klostermann, Frankfurt 1971. Pričujoča razprava je del širše raziskave o razvoju Heideggrove misli.

⁹M.Heidegger, Vorwort zu ersten Ausgabe der 'Fruehen Schriften', Fruehe Schriften, str.56.

Logika/Vprašanje po resnici¹⁰ najdemo nadvse zanimivo samointerpretacijo ter samokritiko **Zgodnjih spisov** oziroma njihovega miselnega obnebjja. Prvi, pripravljalni del teh predavanj nosi naslov **Sedanji položaj filozofske logike. Psihologizem in vprašanje resnice. Psihologizem in vprašanje resnice** je poglavitna tematika **Zgodnjih spisov**. V predavanjih iz leta 1925/26 gre za dvojno kritiko; najprej za kritiko psihologizma v logiki, ki jo je Heidegger sam zagovarjal v **Zgodnjih spisih**, opirajoč se pri tem na avtorje kot so Bolzano, Rickert, Lotze, Lask in Husserl, nato pa še za kritiko te kritike, ob čemer je ključen spoprijem s Husserlovo teorijo evidence.

Kaj označuje naslov **Psihologizem in vprašanje resnice**? Predvsem poskus, da se govor o resnici osvobodi psihologističnega pristopa k fenomenu resnice, ki zavlada in prevlada v filozofiji druge polovice 19. st. Pravzaprav je ta poskus star že toliko kot filozofija sama - v njem lahko prepoznamo temeljno držo filozofije, ki jo izpove že Parmenid: "hre to legein te noein t'eon emmenai."¹¹ Filozofiji je lastna posebna **philia** - težnja po pre-boju od neprestano-potekajočega mnoštva k ostajajoče-mirujočemu enemu.

Prav to filozofsko pra-težnjo je zaznati tudi v miselni naravnosti mladega Heideggerja; v krajši recenziji knjige Nikolaja v. Bubnoffa **Časnost in brezčasnost** (1913) pravi: "Pričujoče, nadvse aktualno delo je jasna potrditev svojevrstnega dejstva, da Parmenid in Heraklit ne moreta umreti, oziroma da problem, kako premostiti prepad med brezčasno dejanskostjo abstraktnih misli in časno dejanskostjo čutnega zaznavanja, še vedno drži

¹⁰M. Heidegger, *Logik/Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Klostermann 1976.

¹¹Parmenides, *Peri physeos*, frag. 6.

mišljenje v bojnem stanju."¹² Področje, kjer naj bi se ta problem najkonkretnije izkazoval, je po Heideggrovem prepričanju (iz časa nastajanja **Zgodnjih spisov**) teorija sodbe, "celice, praelementa logike."¹³

Sodba je mesto resnice kot pravilnosti sojenja/ mišljenja. Kolikor mišljenje dojemamo kot realno psihično dogajanje, je preučevanje mišljenja v kompetenci psihologije. Tako se tudi logiko - kot nauk o pravilnosti mišljenja - skuša utemeljiti na podlagi in s sredstvi psihologije. "Na splošno razumemo s psihologizmom prevladovanje psihologističnih principov, metod in načinov utemeljevanja na področju logike."¹⁴

Potemtakem lahko neka znanost o realnem - psihologija - utemeljuje znanost o idealnem - logiko. Idealni logični zakoni so obravnavani kot realni zakoni, ki uravnajo (psihične) miselne postopke. To pomeni, da je splošna veljavnost logičnih zakonov podvržena psihološki strukturi intelekta. V primeru, da se le-ta spremeni, se menja tudi zakonodajnost logičnih zakonov. Nevzdržnost takih postavk je

¹²M.Heidegger, *Fruehe Schriften, Besprechungen*, str.46.

¹³M.Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Fruehe Schriften*, str.64. Teorija sodbe je v ospredju treh najobsežnejših tekstov, ki so vključeni med **Zgodnje spise: Novejše raziskave o logiki** (1912), **Nauk o sodbi v psihologizmu** (1913), **Nauk o kategorijah in pomenu pri Dunsu Scotusu**(1915). Tekst iz 1912.leta **Problem realnosti v moderni filozofiji** je namenjen problemu obstoja zunanjega sveta in možnosti njegove spoznave, drugi obsežnejši tekst iz 1915.leta **Pojem časa v zgodovinski znanosti**, poskusno predavanje na Filozofski fakulteti v Freiburgu, pa se osredotoča na problem zgodovinskega (kvalitativnega) časa v primerjavi s fizikalnim (kvantitativnim).

¹⁴M.Heidegger, *Neuere Forschungen uber Logik, Fruehe Schriften*, str20.

očitna, težje pa je dokazati neodvisnost idealnih logičnih zakonov od psiholoških dispozicij mišljenja. Heidegger izhaja iz nujnosti strogega razločevanja med logično (idealno) in psihično (realno) sfero: "Za spoznanje nesmiselnosti in teoretske neplodnosti psihologizma je temeljno razlikovanje med psihičnim aktom in logično vsebino, med realnim, v času potekajočim mišljenjskim dogajanjem in idealnim izvenčasovnim identičnim smislom, na kratko: razlikovanje tega, kar 'je', in tega, kar 'velja'.¹⁵

Problematika razločevanja psihičnega akta sojenja od idealne vsebine sodbe ter z njo povezana kritika psihologizma v logiki sta najpodrobneje razviti v disertaciji **Nauk o sodbi v psihologizmu (Kritično-pozitivni prispevek k logiki)** (1913). V uvodu Heidegger posebej poudari zasluge neokantovcev (Cohena, Natorpa, Windelbanda in Rickerta, svojega tedanjega učitelja), ki so s transcendentalno metodologijo preprečili popolno prevlado psihologističnega pristopa k logiki. Ne strinja pa se z Natorpom, češ da se oni - neokantovci - niso imeli kaj naučiti iz Husserlovih **Logičnih raziskav**; Heidegger je nasprotno prepričan, da se šele z **Logičnimi raziskavami** (1901) nakazuje odločilni prelom s psihologizmom. Koncept disertacije je naravnost vzoren; Heidegger po krajšem uvodu v problematiko poda štiri sodobne teorije sodbe: Wundtovo, Maierjevo, Brentano-Martyjevo ter Lippsovo; vsakemu podrobnemu prikazu sledi kritični pretres, na koncu pa je dodan še splošni rezultat kritične obravnave ter (obsežen) poskus samostojnega premisleka fenomena sodbe z naslovom **Pogled na čisti logični nauk o resnici**. Ta zadnji del je za nas tudi najzanimivejši.

Treba je dokazati, da logičnega ni moč utemeljevati v polju psihičnega. Zato moramo pojasniti specifično predmetnost logike in opredeliti način dejanskosti te predmetnosti. Heidegger poda naslednji primer: pred seboj imam rumeno knjigo; kakršnekoli so že okoliščine presojanja, vselej velja sodba: "Ta knjiga je rumena." Rumeno knjige

¹⁵Ibid.,str.22.

ostaja v vseh okoliščinah presojanja identična. To identično ni produkt moje psihične dejavnosti, t.j. miselnega akta, kajti potem bi rumenost knjige z vsakim posameznim aktom prenehala obstajati - nasprotno: rumenost knjige je vsakič že pred menoj. Prav tako je tudi očitno, da rumenosti knjige, ki ostaja skozi vse miselne akte identična, ni moč istovetiti z (realno) rumeno knjigo. Rumeno knjigo ne morem otipati tako, kakor lahko otipam rumeno knjigo. Kje obstoji potem to identično, če ga ne najdemo niti v psihičnem niti v fizičnem? "Potemtakem imamo poleg možnih načinov eksistence fizičnega, psihičnega in metafizičnega še neko formo obstoja. Lotze je v našem nemškem besednem zakladu našel zanjo odločilno oznako: poleg 'da-je' imamo še 'da-velja'. **Forma dejanskosti identičnega faktorja, ki je razkrit v poteku sodbe, je lahko samo veljanje (Gelten).**"¹⁶ Rumeno knjigo, o kateri sodim, je vsebina ali smisel sodbe, vrsta njene dejanskosti pa je veljanje.

Heidegger sprašuje naprej: kaj je smisel? Mar je moč in in treba vpraševati tudi po smislu smisla samega? Besedo "smisel" uporabljamo najpogosteje tam, kjer je govor o premišljanju, tehtanju, konstruiranju, določanju. "Smisel" je v najtesnejši povezavi s tem, kar na splošno označujemo z **mišljenjem**, ob čemer z mišljenjem ne razumemo ohlapnega pojma predstavljanja, temveč mišljenje, ki je lahko pravilno ali nepravilno, resnično ali neresnično. Vsakemu presojanju je imanentno sodan smisel. Forma dejanskosti smisla je veljanje.¹⁷ Kako je "smisel" potemtakem strukturiran?

Vsaka resnična sodba je neko spoznanje. Spoznanje na splošno

¹⁶M. Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, Frühe Schriften, str. 170. Koncept veljanja vpelje Lotze v svoji **Logiki** (izdana 1874. leta kot prvi del **Sistema filozofije**). Heidegger v fusnoti opozarja, da se Lotze pri tem opira na Platonov nauk o idejah.

¹⁷Ibid., str 172.

pomeni določitev predmeta - nekaj je po nečem določeno, nekaj velja za neki predmet. Spoznanje, t.j. smisel sodbe, je po naravi relacijsko. Strukturo smisla opredeljuje veljanje ene pomenske vsebine o drugi. Ako neka pomenska vsebina velja za predmet sodbe, je predmet določen, spoznan. To je preformulacija tradicionalne definicije resnice - *adaequatio rei et intellectus*. Relacijska strukturiranost smisla se izraža v dvočlenskosti sodbe; povedano v jeziku tradicionalne logike: vsaka sodba nujno vključuje subjekt in predikat (predmet sodbe in določujočo pomensko vsebino). Kaj pa oni tretji element sodbe, ki povezuje subjekt in predikat - kopula? "Iz obstoječe dvočlenskosti analitično sledi, da je kopula **nujno tretji** sestavni del sodbe; kajti kopula predstavlja relacijo med predmetom in določujo pomensko vsebino. Veljanje te relacije med njima pomeni logični pojem kupule. S tem je hkrati rešeno vprašanje po 'smislu biti' v sodbi. Ta bit ne pomeni realnega eksistiranja ali katerekoli relacije, temveč veljanje; tu se lahko spet povrnemo in rečemo: zato, ker relacijo, in to vsaka sodba nedvomno je, karakterizira način spajanja členov, ob čemer kopula tukaj pomeni 'veljati za', ima sodba dejanskostno formo veljanja. Je smisel, ki velja."¹⁸

Navedena opredelitev kopulativnega "je" predstavlja eno ključnih, če ne kar ključno dognanje Heideggrove disertacije **Nauk o sodbi v psihologizmu**.¹⁹ Heidegger sicer z dokajšnjo gotovostjo pravi, da je vprašanje "smisla biti" v sodbi s tem rešeno, toda hkrati posredno priznava, da smisel biti kot veljavnosti ne more biti dokončno jasen, ako ni pojasnjen smisel biti nasploh. V tem pogledu je zanimiv zaključek disertacije, ki izpričuje, kako ukvarjanje z logiko pomeni Heideggru "le" (nujno) predstopnjo odstrtja ontološke problematike: "Šele če je

¹⁸Ibid.,str.178.

¹⁹Heidegger se pri tem v marsičem opira na Emila Laska (*Lehre vom Urteil*, 1912).

čista logika postavljena in zgrajena na takšni podlagi (t.j. nepsihologistični), bomo lahko z večjo gotovostjo pristopili k spoznavnoteoretskim problemom in razčlenili celotno področje biti v različnih načinih dejanskosti, ostro izčrtali specifičnosti teh načinov ter zanesljiveje določili način in domet njihovega spoznanja."²⁰

Že naslednja Heideggrova razprava, habilitacijski spis **Nauk o pomenu in kategorijah pri Dunsu Scotusu** (1915) predstavlja pomemben korak v začrtani smeri. V predgovoru k prvi izdaji **Zgodnjih spisov** Heidegger zapiše: "Vseeno mi (ti **Zgodnji spisi**) kažejo neki, takrat še nedostopni pričetek poti: vprašanje **biti** v obliki problema kategorij, vprašanje po jeziku v formi nauka o pomenu. Sopripadnost obeh vprašanj je ostala zavita v temo. Neizogibna odvisnost načina njune obravnave od prevladovalnega merodajstva nauka o **sodbi** za vso onto-logiko ni dopuščala, da bi se tej temi vsaj približali."²¹ Habilitacijski spis o Dunsu Scotusu²² je bil nemalokrat zlorabljen za dokazovanje sholastičnega porekla Heideggrove misli. Heideggrov teoretski interes za sholastiko je treba razumeti iz njegovega razmerja do filozofske tradicije nasploh, ki ga v spisu o Dunsu Scotusu - resda še šolsko, pa vendarle dovolj odločno - prvič eksplicira. V metodološkem uvodu z naslovom **Nujnost problemskozgodovinske obravnave sholastike** izpostavi specifičnost zgodovine filozofije; ta se bistveno razlikuje od zgodovine v smislu pozitivne znanosti (zgodovinopisja). Zgodovina filozofije je zgodovina

²⁰Ibid.,str.186/87.

²¹M. Heidegger, Vorwort zur ersten Ausgabe der 'Fruehen Schriften' (1972), **Fruehe Schriften**, str 55.

²²Traktat De modis significandi, ki je predmet Heideggrove obravnave, je napačno pripisan Dunsu Scotusu.

filozofskih problemov.²³ Upoštevati pa je treba tudi način, kako so v posameznih obdobjih ti problemi postavljeni kot problemi. Tako je za moderno filozofijo značilna čvrsta metodična zavest, ki jo v sholastični miselnosti pogrešamo: "Srednjeveškemu človeku manjka prav to, kar tvori bistveno potezo modernega duha: osvoboditev človeka od zavezanosti okolju, zanašanje na lastno življenje. On ni pri sebi v modernem smislu - vedno se vidi metafizično razpetega; transcendenca mu preprečuje čisto človeško zadržanje do celotne dejanskosti."²⁴

Toda pomanjkanje metodične zavesti v modernem smislu ne pomeni odsotnosti sleherne metodičnosti. Sholastični nauk o pomenu recimo ne pozna empirično-genetičnih pojasnjevanj, ga pa pa zato odlikuje pristop, ki je - tako meni Heidegger - zelo blizu fenomenološkemu, saj: "skuša čvrsto začrtati predmetno pomensko vsebino, ne zanemarja tega, kar najde v 'menjenju' ter skuša ostati naravnani na deskriptivno vsebino."²⁵ Če se zdaj vrnemo k naslovu **Psihologizem in vprašanje resnice**, ki označuje poglobitveno problematiko **Zgodnjih spisov**, opazimo, da se z izpostavitvijo razlike med srednjeveško in novoveško (naravoslovno) psihologijo poglobi sama kritika psihologizma, in sicer v smeri vprašanja po strukturi psihičnega nasploh. V tem pogledu pomeni Heideggrov habilitacijski spis prej zblíževanje s Husserlom kot pa Scotusom; tako naletimo na mesta, kjer Heidegger

²³Tako zgodovina filozofije sovključuje filozofsko sistematiko. Heidegger tu nedvomno navezuje na Heglovo koncepcijo zgodovine filozofije.

²⁴M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, **Fruehe Schriften**, str.199.

²⁵Ibid., str.201.

traktat **De modis significandi** malone prevaja s citati iz Husserlovih del.

Prvi del **Nauka o kategorijah in pomenu pri Dunsu Scotusu** je namenjen fiksaciji in medsebojni razmejitvi različnih področij dejanskosti (v skladu z zahtevo po specifikaciji načinov dejanskosti, ki jo Heidegger izrazi ob zaključku disertacije **Nauk o sodbi v psihologizmu**). Heidegger pri tem upošteva naslednje tekste, ki so pripisani Dunsu Scotusu (ker gre za problemsko razpravljanje, je vprašanje njihove avtentičnosti postransko): **Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, De rerum principio, De Anima, Reportata Parisiensia, Opus Oxoniense, Quaestiones Quodlibetales**. V drugem delu Heidegger nato na podlagi rezultatov prvega dela preide k obravnavi nauka o pomenu, dokumentiranega v traktatu **De modis significandi**. Temeljna postavka, iz katere izhaja razmejitvev načinov dejanskosti, se glasi: sleherno predmetno **polje** je polje **predmeta**. Četudi pri nekem konkretnem spoznavanju ne vemo, za katero področje dejanskosti gre, imamo vselej opraviti z **nečim**, kar nam stoji nasproti kot predmet. Kljub temu, da o predmetu ne vemo nič določnega, se nam ta vnaprej nudi kot **nekaj, kar je**, kot **ens, bivajoče**. *Primum objectum est ens ut commune omnibus. Ens označuje Scotus kot maxime scibilia, "najspoznatnejše", in sicer v dveh ozirih: kot to, kar je od začetka poznano, in kot to, kar je moč spoznati z največjo gotovostjo. Ens, nekaj nasploh, je kot "predmetnost predmeta", kot "kategorija vseh kategorij", tisto najsplošnejše in najvišje, po čemer lahko vprašamo - **transcendens**, ki ni več vsebovano v kakem drugem rodu. Samo to, kar je konvertibilno z **ens**, sme veljati za **transcendentia**. Tako je **ens** konvertibilno z **unum (eno), bonum (dobro) in verum (resnično)**.²⁶*

Neko bivajoče je eno bivajoče v toliko, kolikor je pripoznano za bivajoče; v tem pogledu je **unum** konvertibilen z **ens**. Tako je hkrati vzpostavljeno neko razmerje znotraj istega predmeta - bivajoče je eno s samim seboj in različno od drugega. *Idem et diversum sunt contraria*

²⁶Heidegger metodološko izloči iz razprave obravnavo etičnega območja **bonum**.

immediata circa ens et convertibilia. Eno v tem pomenu ni enica v kontekstu števnih vrst. ²⁷.Na podlagi pricipielne dvopomenskosti unum je moč razmejiti dva načina dejanskosti: matematično in naravno-metafizično. Heideggrova obravnava unum po posameznih načinih dejanskosti ne sodi neposredno v interesni okvir našega prikaza **Nauka o kategorijah in pomenu pri Dunsu Scotusu**, naj zato samo opozorimo na zaključek te obravnave: red določujoča struktura matematičnega je homogena kvantiteta, naravno-metafizične stvarnosti pa analogija, in sicer analogia per attributionem, ki vključuje tako heterogeni kot homogeni moment.

Oglejmo si nekoliko podrobneje drugo poglavje prvega dela razprave z naslovom **Verum, logična in psihična dejanskost**. "Vsak predmet je **en** predmet. Vsak predmet je **resničen** predmet. Kaj mu pripada, da ga smemo imenovati **resničen**?"²⁸ Predmet je resničen z ozirom na spoznanje. Vsak predmet je predmet, kolikor je predmet spoznanja, in narobe: vsako spoznanje je spoznanje, kolikor je spoznanje predmeta. Predmet postane resničen s tem, da stopi v spoznanje. **verum** lahko govorimo najprej v pogledu spoznavanja kot "simplex apprehensio", "preprostega sprejemanja" predmeta. Resničnost v tem primitivnem smislu nima za svoje nasprotje napačnosti, ampak nezavedanje, nepoznavanje. Resnica pomeni tu toliko kot "puščanje v danost". Spoznanje, katerega resnica ima za nasprotje napačnost, je **sodba**. Heidegger posebej poudari, kako Scotus ne prezre, da kopula "je" v sodbi fungira kot nosilka resnice in izraža veljanje, ne pa eksistiranje.

²⁷Heidegger pri tem primerja Scotusove teze z Rickertovimi (v tedaj zelo upoštevanem spisu *Das Eine, die Einheit und die Eins, Logos II*, 1911/12).

²⁸M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Frühe Schriften, str.265.

Sodba ni (zgolj) odslikavo predmeta; predmet samo "virtualno" vsebuje to, kar sodba združuje v enotni smisel. "Lahko bi tudi rekli, da je smisel sodbe logično dejanskostna in strukturna forma sopripadnosti, ki jih nudi stvarno stanje."²⁹

Scotus dosledno ločuje med aktom sojenja ter smislom sodbe. Veljavni smisel sodbe sicer opredeljuje kot **ens rationis**, kar pomeni, da logična dejanskost pripada duši - toda pri tem ne zapade v psihologizem modernega tipa. **Ens logicum** je **ens rationis** in tako **ens in anima**, toda **ens in anima** se ne nanaša na psihično realnost: 'noematski smisel' je kot korelat zavesti neločljiv od nje, pa vendar ni realno vsebovan v njej. 'In'(v **ens in anima**) označuje prav poseben odnos zavesti, spojenost vsega pomenskega in vrednostnega z duhovnim življenjem, ne pa sopripadnosti kakega dela k celoti."³⁰

Tu lahko vidimo, kako Heidegger "prevaja" Scotusove dognanja v Husserlova. S tem hoče pokazati, da so odkritja fenomenologije na specifičen način prisotna in živa že v grški ter poznejši sholastični misli. Scotus razlikuje tudi med **prima intentio** - naravno naravnostjo zavesti na objekte neposredne dejanskosti - ter **secunda intentio** - obratom mišljenja k lastni vsebini. Razlikovanje med prvotno in drugotno intencijo pogojuje kardinalno razliko med zavestjo in realnostjo (načini dejanskosti, ki niso veljavnostni, so pa vselej dani samo v veljavnostni smiselni sopripadnosti). Konvertibilnost **ens logicum** s predmeti je v tem, da mora vse, kar naj bo spoznano, stopiti v območje veljavnega smisla.

Red določujoča forma logičnega je sodba: "za logično vsebino je bistveno, da je izrečena (*praedicari*)"; izrečena pa je lahko zato, ker velja. V realnem področju se dogaja in eksistira realno, ki je v logičnem področju na poseben način, namreč s sodbo, označeno, t.p.

²⁹Ibid.,str.273.

³⁰Ibid., str.277.

'opomenjeno' (praedicari est intentio).³¹ Red določujoči moment logičnega je **intencionalnost**, ali z drugimi besedami: **uveljavljanje**, **izrekljivost**. Logičnega področja ne strukturira - tako kot realno - **analognost**, temveč **univoknost**. Heidegger ob tem opozori na naslednje mesto iz Husserlovih **Idej**: "Medtem ko se predmeti nasploh (razumeti v nemodificiranem smislu) podrejajo temeljno različnim najvišjim rodovom, so vsi predmetni smisli in popolnoma vzete noeme principiuelno enega edinega rodu, pa naj so še tako različne."³² Kot univokno je logično področje homogeno - tako kot matematično področje, vendar pa njegov strukturni moment ni kvantiteta, marveč intencionalnost.

Scotus razume z "mišljenjem" tisto psihično dejavnost, ki dojema resnico kot resnico. Miselnih aktov ne obravnava kot psihičnih realitet, temveč glede na njihove storitve. Storitve miselnega akta pomeni zavedanje veljavnega smisla. Za utemeljitev kategorialnega nauka je pomembna ugotovitev, "da nečutne veljavne logične smiselne tvorbe zadevajo vsa področja dejanskosti, kolikor jih skušamo spoznati in kolikor jih spoznavamo. Kot polje spoznatnega smo pripoznali: čutno področje (psihične in fizične) dejanskosti, nadčutno realnost, t.p. metafizično objektno polje, ter poleg že omenjenega logičnega še nečutno matematično predmetno območje."³³ Iz tega sledi, da kategorialni nauk ni omejen le na deset aristotelskih kategorij, ki veljajo le na področju realne dejanskosti. Tako logiki pripada lasten kategorialni aparat, ki najde svojo utemeljitev v okviru nauka o pomenu. Ker se pomeni vselej priraščajo besedam in besednim sklopom, se ob tem postavlja tudi

³¹Ibid.,str.281.

³²Ibid., str.282.

³³Ibid., str.287.

vprašanje po razmerju med logično (pomenoslovno) in gramatološko obravnavo jezika.

V tretjem poglavju prvega dela spisa, z naslovom **Jezi-kovna oblika in jezikovna vsebina**, poda Heidegger krajšo analizo fenomena jezika, kjer bolj ali manj povzema bistvene Husserlove ugotovitve iz drugega zvezka **Logičnih raziskav** (predvsem prve raziskave z naslovom **Izraz in pomen**) in jih primerja z dosežki srednjeveške spekulativne gramatike v traktatu **De modis significandi**. Heidegger zagovarja tezo, da so logične tvorbe relativno neodvisne od svojih zvočnih in črkovnih materializacij. Na področju spoznavanja ne prihaja na dan alogičnost jezika, tu ni prepada med logičnimi smiselnimi tvorbami in gramatičnimi jezikovnimi tvorbami. Kolikor motrimo jezik zgolj v njegovi spoznavni funkciji, velja, da je jezikovna tvorba znak za pomen, pomen pa je spet "znak" za predmet. *Quidquid est signum signi, est signum signati*. Jezikovni izrazi so znaki s pomenom. Beseda postane izraz na podlagi pomen-podeljevalnih aktov, kot jih označuje Husserl; avtor **De modis significandi** pa pravi: "Vox enim est signum et signum se offert sensui, aliud derelinquens intellectui."³⁴ Pomeni predstavljajo predmete, toda ne v tem, da so, ampak "le" v tistem, kar so.

To so pogloblitve postavke nauka o pomenu, ki ga sholastika razvija v okviru spekulativne gramatike, in katerega skuša znova utemeljiti Husserl v **Logičnih raziskavah**.³⁵ "Vodilo pri raziskavi pomenov je potemtakem resnica kot veljavni smisel. Resnično je zgolj spoznanje in spoznanje je vselej spoznanje predmeta. Če je resnica vodilo, potem je tudi neobhodno, da opredelimo razmerje pomenskega področja do biti

³⁴Ibid., str.299.

³⁵Primerjaj 6.raziskavo iz LR II./2. z naslovom Razlika samostojnih in nesamostojnih pomenon ter ideja čiste gramatike.

predmetov."³⁶

Prikaz traktata **De modis significandi** puščamo ob strani, saj nas zanimajo le osnovna Heideggrova stališča do možnosti utemeljitve nauka o kategorijah in pomenu.³⁷ Te povzema zaključek razprave, z naslovom **Problem kategorij**. Prva naloga nauka o kategorijah, kot "elementa in sredstva smiselnega dojemanja doživljenega - predmetnega nasploh"³⁸, je razmejitev različnih predmetnih področij v specifična kategorialna okrožja. Druga naloga: "**umestitev problema kategorij v problem sodbe in subjekta**."³⁹ Po Heideggrovem mnenju je problem imanentne in transcendentne veljavnosti kategorij rešljiv samo na podlagi predhodno izdelane teorije sodbe in ob pripoznanju dejstva, da ima predmetnost smisel samo za subjekt, ki sodi. Po drugi strani pa Heidegger pripominja, da logika sploh ne more pravilno zagledati svojih problemov, kolikor se ji ti ne pokažejo v neki širši, translogični optiki: "**Filozofija ne more dlje pogrešati njej lastne optike, metafizike**."⁴⁰ Brezsvetni spoznavni subjekt

³⁶M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Frühe Schriften, str. 307.

³⁷Sistematičen oris spekulativne gramatike je podal Igor Žagar v razpravi Srednjeveške spekulativne gramatike, **Problemi**279/80, 1987, str.114-130.

³⁸M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Frühe Schriften, str.400.

³⁹Ibid., str.406.

⁴⁰Ibid., str.406.

ne more nikoli dojeti globine in živosti duha, ki spaja v sebi časno in večno, spreminjajoče in absolutno veljavno, svet in boga. Tako Heidegger ob zaključku habilitacijskega spisa spet izrazi ono pristno filozofsko hotenje po "preboju v resnično dejanskost".⁴¹ Prenovljeni filozofiji žive duhovnosti predstoji po Heideggru temeljit spoprijem s "sistemom nekega historičnega nazora, najsilnejšega po polnosti kot po globini, doživljajskem bogastvu in pojmovni tvorbi, ki je kot tak uknil v sebi vse predhodne fundamentalne filozofske probleme, s Heglom."⁴²

Še preden je bil habilitacijski spis dokončno izdelan, je imel Heidegger poskusno predavanje na freiburški univerzi z naslovom **Pojem časa v zgodovinski vedi**, ki se kot zadnji uvršča med **Zgodnje spise**. Poglavitna tema tega predavanja je razmejitev kvalitativnega zgodovinskega časa od kvantitativnega fizikalnega časa. V tem prvem Heideggrovem poskusu, da podrobneje pojasni pojmovanje časa, lahko zaznamo pričetek odstiranja zgodovinskosti človeškega prebivanja v svetu. Glede na omenjeno razlikovanje med logičnim in realno-psihičnim je tudi Heideggrov raziskovalni interes dvosmeren: na eni strani logika, problem kategorij, pa resnice, po drugi strani individualnost človeškega življenja, načeloma nedostopna objektivni znanstveni analizi. To pomenljivo razdvojenost miselne naravnosti mladega Heideggra izpričujejo tudi njegova prva univerzitetna predavanja iz leta 1919 **K določitvi filozofije** (I.

⁴¹Ibid., str.406.

⁴²Ibid.str.411. Izjemna pozornost do Hegla nas ne sme presenečati, kljub dejstvu, da je bil Heidegger takrat še pod močnim vplivom neokantovstva, predvsem svojega učitelja Rickerta. Heideggra je v problematiko Heglove filozofije uvedel Carl Braig, profesor za dogmatiko na freiburški teološki fakulteti; Heidegger je tudi po opustitvi študija teologije obiskoval njegova predavanja.

Ideja filozofije in problem svetovnega nazora; 2. Fenomenologija in transcendentna vrednotnostna filozofija)⁴³, Opombe k 'Psihologiji svetovnega nazora' Karla Jaspersa⁴⁴, prav tako iz leta 1919, nadalje predavanja **Fenomenološka interpretacija Aristotela/Uvod v fenomenološko raziskovanje (1921-/22)**⁴⁵, **Ontologija/Hermenevtika fakticitete (1923)**⁴⁶, pa posebno predavanje v marburškem teološkem krožku **Pojem časa (1924)**⁴⁷. Vsi naštetih teksti (upoštevani so le izdani) tvorijo specifičen tematski sklop, ki bi ga lahko poimenovali **Geneza Heideggrovega dojetja bistva človeka kot bitja v svetu - "Dasein"**. Ta tematski sklop terja posebno obravnavo.

V predavanjih leta 1925 **Prolegomena k zgodovini pojma časa**⁴⁸ ter leta 1925/26 **Logika/Vprašanje po resnici**⁴⁹ se obe smeri

⁴³GA 56/57, Klostermann 1987.

⁴⁴Wegmarken, Klostermann 1978, str.1-44.

⁴⁵GA 61, Klostermann 1985.

⁴⁶GA 63, Klostermann 1988.

⁴⁷Der Begriff der Zeit, Niemeyer Verlag, Tuebingen 1989.

⁴⁸GA20, Klostermann 1979.

⁴⁹GA 21, Klostermann 1976. Obe predavanji tvorita podlago 1927.leta izdanega teksta **Biti in časa**.

Heideggrovega miselnega interesa spojita na način, ki ga filozofska tradicija predtem ne beleži - v vprašanju po **smislu biti kot take**. Vprašanje biti kot **vprašanje** biti sovkujučje eksplikacijo bitnosti vprašujočega, človeka, ontološko opredeljenega kot **Dasein**. In nenazadnje: tematizacija **sopripadnosti** biti in bitja človeka zadeva vprašanje resnice, ki "vlada vmes". Nas zanima zgolj prvi del predavaj **Logika/vprašanje po resnici**, ki se neposredno dotika problematike **Zgodnjih spisov**, t.j. kritike psihologizma v logiki (logiki kot "govoru o resnici", kot Heidegger zdaj označuje logiko.

S "psihologizmom" označujemo prevlado psihologije in njene metodologije na področju logike. Kako do tega sploh pride? Logika tradicionalno velja za nauk o pravilnem mišljenju, za tehnologijo mišljenja, ki se podreja določnim pravilom. Ta pravila je moč dobiti samo iz mišljenja kot duševnega procesa. Duševni procesi pa so sami predmet psihologije. Tako se zdi skoraj samoumevno, da mora biti logika kot nauk o pravilnosti mišljenja (t.j. mišljenskega procesa) utemeljena v psihologiji. Prva bistvena posledica takega psihologističnega fundiranja logike je, da se logični zakoni jemljejo zgolj kot posplošitve dejstev iz psihične in fizične realnosti; druga, ki meji žena absurdnost: zagovarja se odvisnost veljavnosti logičnih zakonov od psihofizične konstitucije človeka. Psihologizem na tej točki preide v antropologizem. Tovrstne postavke so seveda za znanstveno utemeljeno logiko nevzdržne; Heidegger ob tem poda Husserlove protipsihologistične argumente iz prve knjige **Logičnih raziskav**. Husserl izhaja iz ideje teorije kot v sebi sklenjene utemeljitvene sopripadnosti resničnih stavkov. Vsaka teorija je podvržena pogojem možnosti lastne umne upravičitve (npr. zakonu identitete). Če je neka teorija v protislovju s temi pogoji, je v protislovju s tistim, kar naj jo omogoča, in izgubi vsakršen konsistenten smisel.

Husserl se ostro zoperstavlja slehernemu relativiziranju resnice, t.j. dojemanju veljavnosti resnice zgolj v odnosu do subjekta, ki sodi: "Kar je resnično, je absolutno, je resnično 'na' sebi; resnica je to identično eno, pa če jo doumeva človek ali nečlovek, angel ali bog. O resnici v tej idealni enotnosti nasproti monogovrstnosti ras, individuumov in doživljajev, govore logični zakoni in govorimo mi vsi, če le nismo zavedeni s kakim

relativizmom.⁵⁰ Temeljna napaka psihologizma je, da skuša dognati idealno bit veljavnih stavkov na podlagi spoznanj o realnih psihičnih procesih. Idealno bit logičnega obravnava na podlagi dejstva in kot dejstvo, čeravno je s pomočjo dejstev ni moč ne dokazati ne ovreči.

Heidegger se ob tem vpraša, **kako je potemtakem z idealno bitjo resnice?** To vprašanje nakazuje bistven napredek Heideggrovega premisleka logike oziroma njenega odlikovanega predmeta - resnice. Jasen znak tega napredka je tudi pritegnitev Platona in Aristotela v samo jedro razpravljanja. Pri izjavi ni resničen akt izjavljanja (**legein**), temveč izjavljeno (**legomenon** oziroma **lekton**). Čeredom: "Ta miza je rdeča", je izjavljeno rdečnost mize. Rdečnost mize je tisto, kar skozi množico izjavnih aktov ostaja isto in vnaprej razvidno. Ta, pogledu vnaprej vidljiv izgled nečesa, označujejo Grki kot **eidos**, **idea**. **Idea** je ostajajoče bistvo, ki ga kot takega lahko dojamemo samo v nečutnem gledanju (**noein**). Razlikovanje med idealnim in realnim izvira iz Platonove razločitve dveh regij bivajočega, **noeton** in **aistheton**, inteligibilnega in senzibilnega. Heidegger izrecno poudari, da je Husserl našel vzpodbudo za utemeljevanje idealne biti veljavnega izjavnega smisla v tretji knjigi Lotzejeve **Logike**⁵¹; tu Lotze oblikuje svojo koncepcijo "veljavnosti" na podlagi preinterpretacije Platonovega nauka o idejah. Kritika psihologizma se torej že v sami zasnovi opira na Platonovo koncepcijo idej.

V primerjavi z **Zgodnjimi spisi**, kjer je Heidegger bolj ali manj zagovarjal relevantnost Lotzejeve teorije idealne veljavnosti logičnega smisla, izpopolnjene v Husserlovih **Logičnih raziskavah**, nam predavanja

⁵⁰E. Husserl, *Logische Untersuchungen I. (Prolegomena zur reinen Logik)*, Niemeyer, Tübingen 1968, str.177/78.

⁵¹Lotze, *Logik*, 3 Buecher.Vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen, prva izdaja 1874.

leta 1925/26 ponujajo temeljito kritiko kritike psihologizma. Spoprijem s psihologizmom je zdaj pomaknjen v ozadje, v ospredje stopa nujnost ontološke pojasnitve idealne veljavnosti resnice: "Kako je v psihologizmu, kakor tudi v njegovi kritiki dojeta resnica. Zdaj vemo: resnica je enako resnični stavek je enako veljanje. Sprašujemo torej: kaj je mišljeno z 'veljanjem', na podlagi katerih predpostavk je dobljen pojem 'veljanja'?"⁵² Vprašanje zadeva ob problematiko biti nasploh. Ne gre prezreti, da Lotze uporablja pojem "dejanskosti" v širšem smislu od pojma "biti"; ločuje namreč idealno in realno dejanskost, pri čemer se "realna dejanskost" pokriva z "bitjo". Za idealno ne moremo reči, da je, kljub temu pa govorimo o idealni dejanskosti - torej predpostavljamo, da tudi idealno bivajoče nekako biva. Heidegger samokritično priznava, da je "v neki zgodnejši raziskavi o srednjeveški ontologiji sam pritegnil Lotzejevemu razlikovanju, toda danes se z njim nič več ne strinja."⁵³ Heideggru zavrne tudi Lotzejevo razumevanje Platonovega nauka o idejah; **idea** interpretira kot veljavno resnico, tisto ostajajoče v menjavanju predstav, nato pa očita Platonu, da **idea** napačno opredeljuje kot **ousia**, češ da **idea** ni kaka stvar. Ta očitek je neupravičen, kolikor **ousia** Platonu ne pomeni - tako kot meni Lotze - stvari, substance, realnega, marveč **stalno prisotnost**. Ni problematična Platonova opredelitev **idea** kot **ousia**, pač pa Lotzejevo (ne)razumevanje idealne veljavnosti resnice: "Resnica velja kot resnični stavek, veljanje je forma dejanskosti idej, ideje pa imajo hkrati naravo splošnega nasproti čutnim partikulacijam. Stavki, ki veljajo, ki so zaradi tega ideje, so torej hkrati idealno v smislu splošnega za

⁵²Heidegger, Logik/Die Frage nach der Wahrheit, str. 62.

⁵³Ibid., str.64.

partikularizacijo stavkov, namreč postavk."⁵⁴

Heidegger se ne zadrži zgolj pri ugotavljanju protislovij v Lotzejevem pojmovanju idealne veljavnosti stavkov, marveč se tudi vpraša, ali opredelitev resnice kot idealne veljavnosti sploh prispeva karkoli bistvenega k odstritju resnice o resnici? "Veljanje se kot forma dejanskosti nanaša na potrjevanje nasploh ; pri veljanju so potrjeni, t.p. pripoznani resnični stavki. Če podrobneje pogledamo, kaj je pripoznano v pripoznanju, opazimo, da to ni veljanje, temveč neka vrednota."⁵⁵ Lotzejeva teorija veljavnosti vodi neposredno v vrednotnostno filozofijo (Rickert, Windelband), kar še bolj kažena ukoreninjenost koncepta veljavnosti logičnega smisla v Platonovi misli (razumeti prek Kanta in Descartesa).

Čeprav je Husserl pozitivno vrednotil vse tovrstne poskuse spodbijanja psihologizma v logiki in jih deloma tudi sam prevzemal, pa je njegov spoprijem s psihologizmom specifičen po svoji osnovni usmeritvi. Husserlova kritika psihologizma je **kritika psihologije** (ki je po Heideggrovem prepričanju ostala nerazumljena, tako kot naslov **fenomenologija**). Husserl odkriva temeljno strukturo psihičnega v **intencionalnosti, naravnosti na nekaj**, opirajoč se pri tem na ugotovitve Franza Brentana v **Psihologiji z empiričnega stališča** (1874). Z izpostavitvijo intencionalne strukture psihičnega je vsaj načeloma premoščen razkorak med notranjim zavestnim in zunanjim stvarnim svetom; zavest namreč karakterizira prav to, da je **zavest o nečem**, da je naperjena na nekaj, kar je "zunaj nje". Zavest je ževedno zunaj v svetu, pri stvareh. Tako dojemanje psihičnega omogoča povsem drugačen pristop

⁵⁴V isto past se ujame, sledeč Lotzeju, tudi Husserl, ko pravi da je idealna vsebina sodbe genos za akte; vsebino sodbe, idejo razume hkrati kot veljavnost stavka in kot obstoj splošnega bistva (LU I.,str.229).

⁵⁵Ibid. str. 82.

k fenomenu spoznanja oziroma resnice.

Sleherno spoznanje je naravnano na **bivajoče** samo, nikoli na kako predstavo bivajočega. Tudi ko si zgolj predstavljam neko bivajoče, menim prav to bivajoče samo, le da v modusu predstavljanja. Spoznanje, za razliko od zgolj menjenja, karakterizira polna, živa samodanost bivajočega. "Spoznavanje je dojemajoče prisvajanje bivajočega samega v njegovi živosti. To dojemajoče prisvajanje bivajočega označujemo v fenomenologiji kot **zor (Anschauung)**, to je fenomenološka definicija zora.⁵⁶ Če recimo trdim: "Knjiga na moji mizi je rumena," se ta moja trditev kot prazna intencija izkaže za upravičeno, ko in če se rdečnost te knjige izpolni, t.j. živo izpriča v zoru. Bivajoče, ki ga menim, se izkaže prav za to bivajoče, ki ga in kakor ga menim. V izkazovanju, samodajanju, pride torej do pokritja prazno-menjenega z uzrtim. Intencionalno prazno menjenje samo težik identifikaciji, samoizkazovanju. "Izkazovanje ni nekaj, kar bi pridajali prazni predstavi, temveč modus njene izvršitve same."⁵⁷ To je smisel Husserlovega dojetja **evidence**. Evidenca ni kak nov spoznavni akt, marveč "zgolj" samorazvidnost identifikacije, ki spremlja njeno izvršitev. Posameznega spoznanja ne upravičuje neko drugo spoznanje in tako naprej, temveč je s samim spoznavnim aktom hkrati sodano tudi njegovo samo(ne)izkazovanje.

Resnico lahko opredelimo kot **identičnost** menjenega in uzrtega. Identiteta pa je vrsta relacije. Husserl torej dojema resnico kot relacijo identitete, katere relata sta prazno-menjeno (stavek) in uzrto. Če to njegovo dojetje resnice primerjamo z Lotzejevo koncepcijo veljavnosti stavčne vsebine, vidimo: pri Lotzeju velja stavek in kolikor stavek velja, je tudi objektivno veljaven na stvarnem stanju, ki ga "meni"; pri Husserlu pa stavek velja, ker se izkazuje na stvarnem stanju - ker kot relat pripada

⁵⁶Ibid., str.102/03.

⁵⁷Ibid., str.107.

relaciji identitete. Resnica v smislu veljavnosti stavka je potemtakem izvedeni fenomen: "Stavek **velja**, ker **obstaja** resnica v smislu identitete."⁵⁸

Ob tem pa se nujno zastavlja vprašanje, kaj pomeni obstoj identitete? Očitno je, da je identiteta menjenega in uzrtega iste vrste biti kot stavčna S-O rrelacija, namreč idealna: "Stavek je kot člen relacije fundiran v zorni resnici identitete, po drugi strani pa ima identiteta kot stvarno stanje vrsto biti stavka ali stavčnega stanja: idealne biti. Na tem mestu obravnava znotraj fenomenologije zastane."⁵⁹

Husserl je razkril, da bistvo spoznanja tvori zor, kar je po Heideggrovem prepričanju njegova velika zasluga, obenem pa je pustil nedoločeno **bistvo** resnice kot identitete menjenega in uzrtega, kakor tudi istovrstnost bitnega načina stavčne in zorne resnice. Če bi hoteli pokazati, kako skuša Heidegger sam razrešiti problematiko bistva resnice, bi precej presegli temo pričujočega razpravljanja; naj zato samo poudarimo, da se Heideggrov premislek giblje v smeri vprašanja: kaj pove "**bit**", da razumemo resnico kot "**karakter biti**"? "**To men gar legein to on me einai he to on einai pseudos, to de to on einai kai to me on einai alethes.**"⁶⁰ Navezujoč na ta Aristotelov rek, se zastavi še naslednje vprašanje: zakaj je mesto resnice v **logos**, izjavi? Vprašanje, ki bistveno radikalneje povzema problematiko **psihologizma v logiki in vprašanja resnice**.

⁵⁸Ibid., str.112.

⁵⁹Ibid., str.113.

⁶⁰Aristotel, Meth. VII., 1011b.

Martin Heidegger

POSLEDNJI BOG

Povsem drugi glede na
bivše, zlasti glede na
krščanskega.

Poslednji

je tisti, ki najdaljšo pred-hodnost ne le potrebuje, ampak je sam to, ne prenehanje, marveč tisti najgloblji začetek, ki se, najdalj segajoč, najtežje razgrne.

Poslednje se zato odteguje vsakršnemu preračunavanju, mora pa prenašati breme kar se da glasnih in zelo pogostih nesporazumov. Kako naj bi sicer razgrinjajoče se sploh ostalo?

Če v njeni skrajnosti že "smrt" tako težko zapopademo, kako naj bi bili tedaj dorasli znamenjem poslednjega boga?

Odklanjanje

Vstopamo v čas-in-prostor odločitve o begu in prihodu bogov. A kako je s tem? Se bo v prihodnje zgodilo prvo ali drugo, mora graditeljsko pričakovanje določati prvo ali drugo? Ali pa bo odločitev razprla čisto drug čas-in-prostor za neko, da, za prvo utemeljeno resnico biti, dogodje?

Kaj če ni odločitveno območje v celoti, beg in prihod bogov, prav konec sam? Ali ne gre ob tem biti, prvič v njeni resnici, zaposti kot dogoditev, v kateri se dogaja tisto, čemur pravimo odklanjanje?

To ni niti beg niti prihod, tudi ne tako beg kot prihod, marveč nekaj izvirnejšega, polnost poročva biti v odklanjanju. V tem je utemeljen izvor

prihodnjega stila, tj. zadrževanja v resnici biti.

Odklanjanje je najvišja plemenitost darovanja in začrtovanja samozakritja, katerega odstrtost tvori izvorno bistvo resnice biti. Edino tako postane bit potujenost sama, tišina mimohoda poslednjega boga.

Tu-bit pa je dogodena po biti kot utemeljitev čuvanja te tišine. Beg in prihod bogov se zdaj skupno pomikata v bivše in se tako odtegujeta preteklemu.

Prihodnje, resnica biti kot odklanjanje, ima v sebi poroštvo veličine, ne prazne in neizmerne večnosti, temveč najkrajše poti.

Toda k tej resnici biti, odklanjanju, spada zastiranje nebivajočega kot takega, razvezanost in zapostavljanje biti. Zapuščeno biti je šele zdaj tisto, kar ostaja. Vendar pa razvezanost ni prazna samovolja in nered, narobe: Zdaj je vse vpeto v načrtovano vodljivost in natančnost trdnega poteka ter obvladovanja "brez ostanka". Sama manipulabilnost zaščiti nebivajočno z videzom bivajočega, tako izsiljeno neogibno opustošenje človeka pa izravnava "doživljanje".

Bolj kot kdajkoli mora vse to postati nujno, kot protibitnostno, kajti potujitveno potrebuje to vodljivost in razklanosti biti ne sme zasuti kak izmišljeni videz poravnave, "sreče" in lažne dovršitve; kajti prav to bi poslednji bog najbolj sovražil.

Toda ali poslednji bog ne pomeni ponižanja boga, bogokletja kot takega? Kaj pa če se mora poslednji bog tako imenovati prav zaradi tega, ker bo navsezadnje privedel do odločitve o bogovih, med njimi, s čimer bi dvignil bistvo božje edinstvenosti na najvišjo raven?

Četu, ob poslednjem bogu mislimo računsko in jemljemo "poslednje" le kot prenehanje in konec, namesto kot skrajno in najkrajšo odločitev o

najvišjem, potem o njem seveda ni možna nikakršna vednost. A kako je v mišljenju božjega sploh moč računati, namesto da bi skušali osmisliti nevarnost potujitvenega in nepreračunljivega?

*

Obrat v dogodju

Dogodje ima svoje najnotrajnejše dogajanje in svoj največji doseg v obratu. V dogodju bistvujoči obrat je skriti temelj vseh drugih, sledečih, v svojem izviru temnih, nevrtašljivo ostajajočih krogov in okrožij, obratov, ki jih radi jemljemo kot tisto na sebi "poslednje" (prim. n. pr. z obratom znotraj sklopa vodilnega vprašanja; s krogom v raz-umevanju).

Kaj je ta izvorni obrat v dogodju? Edinole vpada biti kot dogoditve tu-ja vodi tu-bit do nje same in tako do dovršitve (skritja) trdno utemeljene resnice v bivajočem, ki nahaja svoje mesto v jasnečem se zakritju tu-ja.

In v obratu: Edinole utemeljitev tu-biti, priprava pripravljenosti na pritegujoče odtegotvanje v resnico biti, prinese tisto, kar pripada k znamenju vpadne dogoditve.

Če si tu-bit kot odprta sredica resnice šele z dogodjem pridobi utemeljujoče sebstvo in postane sebnost, mora tudi tubit, kot zakrita možnost utemeljujoče bitnosti biti, pripadati k dogodju.

* Tu obravnavamo dogodje glede na človeka, ki je po njem določen kot tubit.

In v obratu: Dogodje mora rabiti tubit, jo kot zanj potrebno priklicati in jo tako privedi pred mimohod poslednjega boga.

Obrat biva med klicem (pripadajočemu) in slišanjem (poklicanega). Obrat je vrnitev. Klic po v-skoku v dogoditev je velika tišina najzakritejšega samospoznanja.

Tu ima svoj izvir vsakršna govorica tu-bitu in je zato v bistvu molk (prim. zadržanost, dogodje, resnico in govorico).

Dogodje "je" tako, kot vračanje prek zaobrnitve in bega bivših bogov, najvišja oblast. Skrajnostni bog potrebuje bit.

Klic po je vpad in izostanek v skrivnosti dogoditve.

V obratu se dogajajo znamenja poslednjega boga kot vpad in izostanek prihoda in bega bogov ter njihovih krajev vladanja.

V teh znamenjih / Winken : namigih / se naznanja zakon poslednjega boga, zakon velike osamitve v tu-bitu, osamljenosti žrtve, edinstvenosti izbire najkrajše in najstrmejše poti.

V bistvu naznanjanja tiči skrivnost enotnosti najnotrajnejšega bližanja v skrajni oddaljenosti, odmera časa-in-prostora igre biti. To skrajnostno bitja biti terja najnotrajnejšo nujo v zapuščeni od biti.

Ta nuja mora sopripadati h klicu znamenja. To, kar zazveni v takšni pripadnosti in se razprostre, šele lahko sporu zemlje in sveta, resnici tu-ja, pripravi mesto trenutka odločitve in s tem razpornosti in tako zakritja v bivajočem.

Če pa se bo ta klic skrajnega znamenja, najskritejša dogoditev, še kdaj zgodila odprto ali pa bo nuja onemela in bo vsakršna oblast izostala in če bo, ko se bo klic zgodil, tudi zaznan, če se bo zgodil skok v tu-bit in bo

s tem obrat iz njene resnice še postal zgodovina, v tem se odloča prihodnost človeka. Šestoletja lahko s svojo operativnostjo ropa in pustoši planet, orjaškost tega pogona se lahko "razvije" do nepredstavljenosti in privzame obliko navidezne strogosti, pravilne urejenosti pustote, a veličina biti bo, ker se ne bo več odločalo o resnici in neresnici ter njenem bistvu, zatrta. Preračunavali se bosta še samo uspešnost in neuspešnost preračunanega operiranja. To računanje se razteza v primernostno "večnost", ki ni nikakršna večnost več, temveč le neskončno in-takona prej pustotno tekočega.

Tam, kjer nočejo resnice biti, kjer ni volje po vedenju in skušnji, vpraševanju, je trenutku kot poblisku biti iz obstoja enostavnega in nikoli izračunljivega dogdja odtegnjen vsakršen prostor-in-čas.

Ali pa: trenutek pripada še samo najbolj samotnim samotnostim, ki pa jim je odvzeto utemeljujoče razumevanje zasnove zgodovine.

Toda ti trenutki, in edinole ti, so lahko pripravnosti, v katerih se razvija in usklajuje obrat dogodja k resnici.

A le čista drža v neprekosljivo enostavnem in bistvenem je zrela za pripravo takšne pripravljenosti, nikoli pa to ne bo tekočnost nenehno prehitevajoče se operativnosti.

Poslednji bog

Svoje bitje ima v znamenju, v vpadu in izostanku bodisi prihoda bodisi bega bivših bogov in v njihovi skriti premeni. Poslednji bog ni dogodje samo, pač pa ga potrebuje kot tisto, ki mu pripada tu-utemeljevalec.

To znamenje kot dogodje postavlja bivajoče v skrajno zapuščenost (od) biti, obenem pa preseva resnico biti kot njeno najnotrajnejše svetljenje.

V območju znamenja se v najbolj preprostem sporu na novo srečata zemlja in svet: najčistejša sklenjenost in najvišje razsvetljenje, najmilejša primaknitev in najstrašnejša odmaknitev. In to zmerom znova le zgodovinsko glede na stopnje in območja zakritja resnice v bivajočem, s čimer bo to edinole postalo bivajočnejše znotraj vsega tega brezmejnega, toda premaknjenega zginjanja v nebivajočno.

V takšnem bitju znamenja bit sama dozoreva. Zrelost je pripravljenost postati sad in darilo. V tem biva tisto Poslednje, tisti bistveni, iz začetka terjani, ne naknadni konec. Tu se odstira najnotranjše končnost biti: v znamenju poslednjega boga.

V zrelosti, v zmožnosti sadu in veličini darovanja je obenem najskritejše bistvo ne-ja, kot še-ne in kot ne-več.

Od tu lahko zaslutimo notranjo bivanjskost ničevnega v biti. Toda bitju biti primerno, v igri vpada in izostanka, ima sam ne različne like svoje resnice in temu ustrezno tudi nič. Če računamo (glej pripombe v mojem primerku knjižice Kaj je metafizika?) z njim le "logično" kot z zanikanjem bivajočega v smislu navzočega in ga pojasnjujemo le vnanje dobesedno, drugače rečeno, če vprašanja sploh ne sežejev območje vprašanja po biti, tedaj so vsa oporekanja vprašanju po niču golo govoričenje, ki mu je odvzeta vsakršna možnost, da bi sploh kdaj prodrlo v odločilno območje vprašanja po bistvenostni končnosti biti.

A k temu območju lahko pristopimo le s pomočjo priprave v dolgem slutenju poslednjega boga. In prihodnji poslednjega boga bodo pripravljene le in šele po tistih, ki najdevajo, merijo in gradijo vzratno pot iz izkušene pozabe biti, (Te vzratne napotitve pa so tudi nekaj povsem drugega od le "reakcijskega", katerega "akcijskost" se zateka le k slepemu priklapljanju na kratkovidno doslejšnje. Nikoli se jim ne razodene bivše v njegovem preseganju v prihodnje in nikoli prihodnje v njegovem klicu po bivšem.)

Poslednji bog ima svojo najbolj edinstveno edinstvenost in je zunaj tistih preračunavanj, ki jih določajo nazivi "mono-teizem", "pan-teizem" in "a-teizem". "Monoteizem" in vse druge vrste "teizma" obstajajo šele od judovsko-krščanske "apologetike", katere miselna predpostavka je "metafizika". S smrtjo tega boga odpadejo vsi teizmi. Mnoštvo bogov ni podvrženonikakršnemu številu, temveč notranjemu bogastvu temeljnosti in breztemeljnosti na kraju trenutka zasvetenja in zakritja znamenj poslednjega boga.

Poslednji bog ni konec, marveč drug začetek neizmerne možnosti naše zgodovine. Zavoljo njega se doslejšnja zgodovina ne sme končati, marveč mora biti privedena do svojega konca. Razsvetlitev njenih bistvenih izhodišč moramo vstaviti v prehod in pripravo.

Priprava pojavitve poslednjega boga je skrajnostno tveganje resnice biti, s pomočjo katere se človeku edinole lahko posreči vzpostavitev bivajočega.

Velika bližina poslednjega boga se dogaja tedaj, ko se dogodje kot trepetajoče stopnjujoča se samoodpoved odkloni. To je nekaj povsem drugega kot gola odsotnost. Odklonitev kot dogodju pripadajočo lahko skusimo le iz izvornega bistva biti, kakršno se svetli v mišljenju drug(ačn)ega začetka.

Odklonitev kot bližina neod-vrnljivega napravlja tu-bit za preseženo, kar pomeni: ni vržena na tla, temveč povzdignjena v utemeljitev njene svobode.

A kdo more vedeti in odločiti, ali človek zmore obvladati oboje, prestati zven dogodja kot odklonitve in dovršiti prehod do utemeljitve svobode bivajočega kot takega, do obnove sveta z rešitvijo zemlje? In tako tisti, ki se trudijo s takšno zgodovino in njeno utemeljitvijo, ostajajo pač med seboj vselej ločeni, vrhovi najbolj ločenih gora.

Skrajna daljava poslednjega boga v odklonitvi je edinstvenostna bližina, odnos, ki ga ne more znakaziti in odstraniti nobena "dialektika".

Bližina pa v zvenu biti zveni iz skustva nuje zapuščenosti (od) biti. To skustvo pa je prvi sunek prodora v tu-bit. Kajti le tedaj, ko človek pride iz te nuje, razsvetli nujnost in šele z njo tudi svobodo pripadnosti k radosti biti.

Le tisti, ki misli prekratko, ki torej zares sploh ne misli, ostaja ujet tam, kjer pritiskata odpoved in zanikanje, da bi v tem našel povod za zdvoqljenje. To pa je vselej priča tega, da še nismo premerili polnega obrata biti, da bi v njem našli mero tubiti.

Odklonitev sili tu-bit k njej sami kot temeljitvi mesta prvega mimohoda boga kot sebe odklanjajočega. Šele v tem trenutku lahko izmerimo, koliko bit kot področje dogodja nuje lahko vzpostavi bivajoče, tako da se bo znotraj njegovega obvladovanja odvijalo čaščenje boga.

V tem boju za poslednjega boga, se pravi za utemeljitev resnice biti kot časa-in-prostora tišine njegovega mimohoda (za boga samega se ne moremo bojevati), smo nujno v ob-močju biti kot dogoditve in s tem v skrajnostnem razsežju najostrejšega vrtinca v obratu.

Pripraviti moramo utemeljitev resnice in kaže, kakor da bo s tem že vnaprej določeno čaščenje in s tem očuvanje poslednjega boga. Obenem pa moramo vedeti in se tega držati, da sta skritje resnice v bivajoče in s tem zgodovina očuvanja boga terjatvi njega samega, ravno tako pa tudi način, kako nas kot tu-bitnostno utemeljujoče rabi; ne terja le z nekakšno tablo zapovedi, ampak izvirneje in bistvenejše, tako da terja njegov mimohod ustalitev bivajočega in s tem človeka sredi njega; ustalitev, znotraj katere bivajoče s preprostostjo svojega nazaj doseženega bistva (kot delo, orodje, stvar, dejanje, pogled in beseda) šele stoji ob strani mimohoda, tako da ga s tem ne utiša, marveč ga dopusti v njegovem hodu.

Tu se ne dogaja nikakršno od-reševanje, se pravi, v temelju, poniževanje človeka, marveč gre za postavitev izvornega bistva (tu-bitnostna utemeljitev) v bit samo: pripoznanje pripadnosti človeka v bit po bogu, njemu in njegovi veličini nič odvzemajoče priznanje boga, da potrebuje bit.

Pripadnost k biti in ta potrebnost biti šele odstira bit v njenem sebeskrivanju kot tisto obračajočo sredino, v kateri pripadnost sega čez potrebnost in potrebnost presega pripadnost: bit kot do-godje, ki se dogaja v tem obračajočem presežku samega sebe in je tako izvor spora med bogom in človekom, med mimohodom boga in zgodovino človeka.

Vse bivajoče, pa naj se brez-božnemu in nečloveškemu preračunavanju in pogonu prikazuje še tako vsiljivo in edinstveno ter samo-stojno in prvo-stojno, je le vstavljenost v dogodju, v kateri (vstavljenosti) iščeta ustalitev mesto mimohoda poslednjega boga in človekovo čuvajstvo, da bi bilo pripravljeno za dogodevanje in ne bi oviralo biti, kar je izključujočnostno počelo doslejšnje bivajoče, bivajoče v doslejšnji resnici.

Misel resnice biti se bo posrečila šele tedaj, ko se bo v mimohodu boga razodela človekova pooblaščenost v njegovi nujnosti in se bo tako razkrila do-goditev v presežku obrata med človekovo pripadnostjo in božjo potrebnostjo, da bi se pokazalo njeno sebeskrivanje kot sred(in)stvo, kot sred(in)stvo sebeskrivanja, kar bo izsililo vzdignitev ter tako svobodo do temelja biti kot tu-utemeljitev privedlo do odskoka.

Poslednji bog je začetek najdaljše zgodovine na njeni najkrajši poti. Daljša priprava je potrebna za veliki trenutek njegovega mimohoda. In za njegovo pripravo so ljudstva in države premajhni, se pravi, že preveč odtrgani od vsakršne rasti in izročeni še samo operativnosti.

Le veliki in skriti posamezniki lahko ustvarijo tišino za mimohod boga in med seboj molčeče sozvočje pripravljениh.

Bit se bo kot tisto najbolj edinstveno in najredkejše nasproti nič umaknila iz masovnosti bivajočega in vsa zgodovina bo tam, kjer se bo vpotegnila v svoje lastno bistvo, služila le tej odtegnitvi biti v njeno polno resnico. Vse javnostno pa bo blodilo in kolovratilo s svojimi vzponi in padci, ob tem pa sebi primerno ne bo ničesar vedelo o tem, kaj se dogaja. Le v prostoru med to masovnostjo in žrtvovanimi se bodo iskali in našli posamezniki in njihove združbe, da bi slutili, kako se jim dogaja nekaj skrivnega, tisti mimohod, kljub vsej razpotegnjenosti vsega "dogajanja" v hitrostnostnem, obenem pa popolnoma zapopadljivem in brez ostanka razkrojljivem. Nič več ne bodo mogoča sprevračanja in zamenjave v tem, kar je prav, kajti resnica biti sama bo v najostrejši izvedbi svoje razklanosti odločila o bistvenih možnostih.

Ta zgodovinski trenutek ne bo nikakršno "idealno stanje", kajti to je vselej v nasprotju z bistvom zgodovine, ta trenutek je dogoditev tistega obrata, v katerem pride resnica biti do biti resnice, ker bog rabi bit in mora človek, kot tu-bit, utemeljiti pripadnost k biti. Tedaj je, v tem trenutku, bit kot najnotrajnejše Vmes enaka nič, bog prekosi človeka in človek preseže boga, neposredno sama pa vendarle oba le po dogodju, ki je sama resnica biti.

Toda do tega neizračunljivega trenutka bo še dolga in v mnogočem nazadujoča in skrita zgodovina, ki poleg tega ne more biti nekaj tako osprednjega, kot je "cilj". Le vsakčas morajo biti ustvarjalni, prevzeti s skrbjo, pripravljeni na čuvajstvo v času-in-prostoru mimohoda. In miselna osmiselitev tega edinstvenega: resnica biti je lahko le steza, na kateri vendarle lahko mislimo ne vnaprej zamisljivo, se pravi, začnemo s spremeno človekovega odnosa do resnice biti.

Z vprašanjem biti, ki je premagalo vprašanje po bivajočem in s tem vso "metafiziko", se je prižgala bakla in začel se je tek na dolgo progo. Kje je tekač, ki bo prevzel baklo in jo ponesel svojim pred-hodnikom? Tekachi bi morali biti vsi - in čim kasnejši so, tem močnejši - predtekači, ne pa tekači zadaj, ki že izkušeno, ko je doseženo, le "izboljšujejo" in mu

oporekajo. Pred-tekači bi morali biti vselej izvirnejše začetnejši od tistih "pred"- (tj. za njimi) tekočimi, tisti, ki vprašujejo po enem in istem, pa bi morali misliti še preprostejše, bogatejše in brezpogojno edinstveno. To, kar prevzemajo ti, ko primejo za baklo, ne more biti izrečeno kot "nauk" ali "sistem" in podobno, marveč je moranje, ki se odpre le tistim, ki sami, po poreklu iz brezna, spadajo med prisiljene.

Tisto, kar sili, pa je edinole neizračunljivo in neizgotovljivo dogodja, resnice biti. Blažen, kdor lahko pripada neblaženosti njene razklanosti, da bi bil tisti poslušajoči znotraj zmerom začetnega dvogovora samotnih, ki ga označuje, ker je bil po njem zaznamovan v svojem mimohodu, poslednji bog.

Poslednji bog ni nikakršen konec, marveč v samem sebi trepetajoči začetek in s tem najvišji lik odklonitve, kajti začetno se odteguje vsemu trdnemu in biva le v preseganju vsega tistega, kar je kot prihodnje že vpeto vanj ter je odgovorno svoji določujoči sili.

Konec je le tam, kjer se je bivajoče iztrgalo iz resnice biti, zavrnilo vsakršno vprašljivost, se pravi vsakršno razločitev, da bi se v neskončnem času kotilo v neskočnih možnostih tako razpuščenega. Konec je nenehni in-tako-naprej, ki se mu je poslednje kot najzačetnejše začetka že dolgo tega odtegnilo. Konec samega sebe nikoli ne vidi, marveč se ima za dovršitev in je zaradi tega najmanj pripravljen biti pripravljen na to, da bi pričakoval poslednje in ga skusil.

Ker smo izšli iz takšnega stališča glede bivajočega, ki je določen z "metafiziko", bomo le težka in počasi spoznali drug(ačn)o, ki se tudi v "personalnem" ali "masovnem" "doživetju" boga še ne prikaže, marveč se bo prikazal edinole v breznašem "prostoru" biti. Nobeni doslejšnji "kulti" in nobene "cerkve" in nič podobnega ne more postati bistvena priprava na sovpad boga in človeka v resnici biti. Kajti najpoprej mora biti

utemeljena resnica biti same in za to nalogo mora vse ustvarjanje začeti drugače.

Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestati dogoditev tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivajočega v resnico ter mu podeljuje predpravico, da pri mimohodu stoji v najoddaljenejši daljavi, predpravico, katere dodelitev se dogaja le kot zgodovina: pri preobrazbi bivajočega v bistveno njegove določnosti in pri osvoboditvi iz zlorabe operativnostnega, ki, vse sprevrtajoč, z uporabo izčrpava bivajoče.

(prevedel Tine Hribar)

Opomba: Gre za prevod VII. poglavja (Der letzte Gott) iz knjige Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis), ki je izšla kot 65. zvezek Heideggrovih zbranih del / Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989 /, v njej pa so objavljeni Heideggrovi rokopisi iz let 1936-1938.

Augustinus Karl Wucherer - Huldenfeld

HEIDEGGROV POSLEDNJI BOG NASPROTI KRČANSKEMU BOGU

Na poti k razgovoru¹

V tem sestavku bom poskušal, ne da bi se hotel rešiti svoje zakoreninjenosti v krščanskem razumevanju bivanja, s Heideggrom stopiti v pogovor o tistem, kar mu je bilo v "Prispevkih k filozofiji" ("Beiträge zur Philosophie") dano misliti kot "poslednji bog."²

Heideggrova miselna pot je zrastle iz njegovega spoprijema z metafiziko. V njegovi prošnji za štipendijo z dne, 13. decembra 1915, lahko preberemo tudi naslednje: "svoje življenjsko znanstveno delovanje bom usmeril v ponovno oživitve v sholastiki zapisanega miselnega izročila zaradi duhovnega boja prihodnosti za krščansko-katoliški življenjski ideal."³

Tu se ne bom ustavljal pri tem, da si je Heidegger takrat c i l j zastavil povsem "idealistično", usmeril se bom le k nameri "oživitve" tistega, kar je šolska metafizika takratnega tomizma utrdila, opustila ali pa odložila. Mar se ne izreka žena tem mestu predhodna izkušnja bistvenega izvora metafizike, ki pomeni to, da je treba metafiziko misliti bolj izvorno? Mar to mišljenje ne spada že k "drugemu začetku"?

"Zahodna metafizika pa je od svojega začetka pri Grkih (...) predvsem ontologija in teologija"⁴, in sicer "v svojem bistvu hkrati ontologija v ožjem pomenu in teologija"⁵, torej ne le ontologija, temveč kot ontologija mišljenje začetka, **poslednjega** vzroka, in to predvsem pomeni tudi vedenje o božanskem, "saj se zdi, da je prav bog vzrok vsega in začetek in temelj (arché tis)" (Aristoteles, Met 983a). Novoveško rečeno, gre v metafiziki **generalno** za bivajoče, bivajoče nasploh, in **specialno** za najvišje in poslednje bivajoče, torej tudi tu za poslednjega boga.⁶

Če naj obstalo metafiziko spet oživimo, potem jo moramo ne le vrniti nazaj k njenemu začetku, temveč mora ta začetek biti ponovno

izveden "čisto drugače", namreč mišljen mora biti bolj izvorno in bolj prvotno. Od tod lahko pričakujemo, da v "prehodu iz metafizike v bitnozgodovinsko mišljenje" (B.,str.3) potem tudi rekanje boga ostaja nekaj neizogibnega, saj prihaja iz drugega, "najglobljega začetka". Zato nas pravzaprav sploh ne sme presenetiti, da se v "Prispevkih k filozofiji" mišljenje biti iz "najglobljega začetka" sklene s poglavjem "Poslednji bog".

Če je Heideggrovo bitnozgodovinsko mišljenje po svoji tendenci "zunaj vsake teologije" (B.,str. 3439), in to tako zunaj metafizične teologije kot tudi zunaj teologije krščanske vere, pri tem nikakor ne obnemi obnalogi, v kateri je metafizika (takrat, ko še ni bila v zadregi zvedena na splošno ontologijo) vedno videla svojo dopolnjenost;⁷ podobno kot se je ontologija orientirala po ideji boga, eksemplarični ideji najvišjega in najbolj popolnega bivajočega, tako se samodoloča in pojmuje bitnozgodovinsko mišljenje iz bogov (oz. iz poslednjega boga) (prim. B.,str. 437) in ne, kot bi pričakovali, bogovi iz biti.

V motu sklepnega, VII. poglavja o poslednjem bogu, prispevki tega izpostavijo kot nekoga "čisto drugega nasproti bivšim (bogovom), zlasti krščanskemu (Bogu)" (B.,str. 403). Kaj Heidegger razume z besedo **krščanski Bog**? Kaj nam pove to, da je ta (le?) **bivši bog** med drugimi bogovi, ki so prav tako bivši? Kaj potem pomeni, da je poslednji bog tisti čisto drugi **nasproti krščanskemu Bogu**?

I. Krščanski Bog

1. Metafizika kot platonizem in ontologija

Kdo je ta "Bog krščanstva" (B.,str. 24)? In kaj je temu ustrezno potem krščanstvo?⁸

Za razumevanje tega, kar Heidegger imenuje "Bog krščanstva", nam je lahko vodilo njegova recepcija **Kantove** "ontoteologije". Kot je znano, razume Kant z "ontoteologijo" teologijo uma (theologia rationalis)⁹, ki se razlikuje od krščanske teologije razodetja (theologia revelata), v kolikor prva meni, da lahko božje bivanje spozna brez "pomoči

najmanjšega izkustva", a priori "skozi gole pojme" (KČU, B.660). V tem ko ne z moralno-praktičnim, temveč zgolj s teoretično-spekulativnim dokazovanjem boga "skušamo stopiti nad čutni svet" (KČU, B.619), in sicer v nadčutni predstavi svet idej in idealov, smo se "oddaljili od objektivne realnosti" (KČU, B.596).

Kaj pomeni oddaljitev od objektivne realnosti? Kant kot **objektivno realnost** razume resničnost, ki se loči od (zgolj misljive) možnosti ali, če se izrazimo s Heideggrom: "ono stvarskost, ki se izkazuje na izkušnem bivajočem kot resničnem, kot obstoječem."¹⁰ Kant to stopnjevito razumevanje izkustva, ki je lastno platonističnemu idealizmu, pelje naprej: izkustvo nam služi kot "pripomoček za odskok iz čutnega sveta v nadčutni miselni svet - podobno kot je danes s splošnim znanjem, ki je postalo v globalnem smislu nekaj običajnega in mimobežnega, njegovo pristno izkustvo pa je v današnjih časih zelo skromno. Po Kantu se izkustvo omejuje na naravoslovno empirijo, ki jo izvajamo iz nadčutnega, in pa na pragmatično poznavanje sveta in človeka, ki se s svojim obzirnim vplivanjem vedno orientira na druge.¹¹ Ker trditev o božjem bivanju ne spada v izkustveno območje, v katerem nekaj trdimo o danih predmetih, se pojavlja kot nekaj, kar se zelo oddaljuje od sleherne objektivne realnosti, daleč od vsega, kar nas v izkustveni bližini prizadeva v našem bivanju in iz njega. Oddaljenost od izkustva pomeni, da stopamo prek tistega, kar nam je najbližje, namreč temeljnega izkustva biti, ki ga potrebujemo za iskustvo boga, to pa pomeni tudi oddaljenost boga v smislu "izostajanja" boga, "manjkanja boga"¹² Golo predstavljanje boga samo sebi zakriva svoje brezbožno mišljenje, kolikor med sebe in izkustvo postavi predstavo o bogu. Zato se bog odteguje in izostaja.

Bivajoče Kantove "ontoteologije" "ni" več tisto, kar je prisotno (id quod est), temveč v pojmu neprotislovno mišljeno možno (possibile) racionalistične metafizike (**Leibniz, Wolf, Baumgarten** idr.). To bivajoče, pojmovano kot najbolj splošno in generalno - torej kot bivajočnost, se sedaj povzpne oz. idealizira v najbolj bivajoče, v presežniku je mišljeno kot najvišje (summum ens) in najpopolnejše bivajoče (ens perfectissimum): "To, kar je na najpopolnejši način, se očitno najpogosteje kaže kot eksemplarično bivajoče, na katerem lahko razberemo idejo biti (....).

Zato ni nobeno naključje, da je znanost o biti na prav posebno odlikovan način usmerjena k bivajočemu qua bogu."(GA 24,str.38) Kolikor se ta usmerjenost k najvišji ideji bivajočega od Platona naprej v različnih oblikah tiče vse filozofije, je ta meta-fizika. "Vsa metafizika je platonizem"¹³, "prestop prek bivajočega k bivajočnosti (ideji)" (B.,str.172), ta platonizem je ontoteologija oz. je ontoteološko zasnovan.¹⁴

Prehod od bivajočega k "biti" (t.j. k resnično bivajočemu) kot najbolj bivajočemu **obstaja** samo tako, da se človek vedno povrne nazaj na bivajoče. Človek prevzame resnico bivajočega, katere zgodovinsko bistvo se je izročilo mislecem. Zato "meta-fizika", ki mislece nekako "obseda", nikoli najprej ne pomeni "nauka ali filozofske discipline."¹⁵ V usodnem poslanstvu tega prestopanja, ki določa človekovo "bit", človek teži k raznovrstnemu gospostvu v okrožju sebi samemu prepuščenega bivajočega.¹⁶ Ta prestop se dogaja kot zgodovina same biti, namreč kot "odhod iz (prvega) začetka"¹⁷, kot samozakrivanje biti v neskritosti bivajočega kot takega¹⁸ - "usoda zahoda", ki se najprej pojavi na začetku planetarne vladavine metafizike.¹⁹

2. Metafizika in krščanstvo

Kaj ima metafizika opraviti s krščanskim Bogom? Mar ni krščanski Bog, oni, v "ognju" osebno izkušeni bog, ki ga je **Pascal** izrekel v svojem dnevniku: "Bog Abrahama, Izaka, Bog Jakoba in ne (bog) filozofov in učenjakov (...), Bog Jezus Kristus" - vendar potem z resnično muko "pristavlja": "Pozabiti na svet in vse stvari (bivajoče), razen na Boga?" Je krščanski Bog Bog Izraela in oče Jezusa Kristusa?²⁰ Ali ni krščanski Bog, kot meni Heidegger, "Kristus, križani bog", in sicer kot **tisto** za vero v razodetje "zoreče bivajoče"²¹? Toda skozi "dolg proces pokristjanjevanja boga"(B.,str.24) pride nekako do "Boga krščanstva", s katerim Heidegger razume svojstven teološki izraz, ki ga je metafiziki vtisnilo krščanstvo.²²

Zdi se, da Heidegger (naslanjajoč se na Nietzscheja) s krščanstvom razume cerkveno-institucionalizirano krščanstvo kot tisto posvetno-

politično in razlagalno moč, ki jo določa predvsem prevzem in svojevrsten prevoj metafizike.²³

S krščanstvom metafizika zavlada kot "platonizem za ljudstvo"²⁴, kot vulgarni in popularni nauk o dveh svetovih. Bog kot (izvenmundana) transcendenca v pomenu "ontične" transcendence: "tisto ustvarjeno bivajoče že vedno presegajoče ustvarjajoče, stvarnik, v povsem nejasni in zmedeni rabi besede "transcendencija"- transcendencija (tako kot njegova Magnificenca!) Bog sam, bivajoče **nad** ostalim bivajočim" (B.,str.216).

Transcendencija predstavlja tisto, kar "presega prisotno bivajoče in med njim zlasti človeka"(B.,str.24). Sama predstava je namreč onto-teološko posredovana. Toda, ali metafizika misli svojega boga vedno v pomenu nečesa nad- in zunajsvetno obstoječega? Je tako posploševanje dopustno? Vsaj v **Spinozovi** misli, ki se naslanja na **Descartesa** in je zavezana neoplatonizmu, Hegel pa jo je navdušeno prevzel, je vse bivajoče božji biti imanentno, s tem pa je transcendencija izvenmundane vrste, ki jo imamo za krščansko-ortodoksko, presežena.

Ne da bi se spustil v to vprašanje, je Heidegger leta 1957 nanovo premislil "bistveni izvor onto-teološke strukture vse metafizike"²⁵. Čeje bit, ki utemeljuje bivajoče, razumljena kot najbolj bivajoče (kot najvišje bivajoče), potem ontično, na način bivajočega, kot vzrok zasnuje bit v polnost njenega "je". Prav to je "vzrok kot causa sui. Tako se glasi stvari primerno ime za boga v filozofiji."²⁶

Z bogom causa sui ni mišljeno nobeno protislovno samopovzročanje in tudi ne sama temeljna misel Spinozove metafizike²⁷, marveč to, da mora bog obstajati na temelju svoje bistvenosti in s tem iz sebe samega (drugače se ga sploh ne da predstavljati). S tem se nam pokaže v platonizmu ontoteološko posredovana ideja boga. In nanjo se nanašajo naslednje Heideggrove besede: k bogu filozofije²⁸ človek ne more moliti, niti mu ne more žrtvovati. Pred causa sui človek ne more poklekniti, niti ne more pred njim igrati ali plesati.²⁹ Vendar to tudi drugače ni možno, saj je zaradi ontično-ontoteološko pojmovane transcendence človek določen kot tisto, "kar v svojem bistvu že ve, kot bivajoče, h kateremu in iz katerega se določa vsaka 'transcendencija', in sicer kot tisto, kar naj bi samo človeka šele določalo."(B.,str.25) Človek

je tu nezvodljivo običal v "napravljanju" (Machenschaft), v onem "razumevanju bivajočega kot pred-stavljivega", pri čemer "pred-stavljivo" pomeni (...) "dostopno v merjenju in računanju". Bog je toraj tisti, s katerim in na katerega lahko računamo. S pred-stavljivim postane človekova naloga pro-izvajanje jasnosti v pred-stavljanje, "pred-stavljajoče pro-izvajajoče po-jasnjevanje" (B.,str.108). Temu ustrezno postane vse bivajoče predstavljivo kot nekaj narejenega po bogu Stvarniku. Na ta način je bivajoče pojasnjeno, ne pa tudi razumljeno.

Z vpletanjem judovsko-krščanske misli o stvarjenju in njej ustrezne predstave o bogu v grško metafizično mišljenje postane ens ens creatum, bivajoče pa je razumljeno iz ideje o stvarjenju, torej po tem, da je nekaj povzročenege, s tem pa se na njem pokaže njegova napravljenost. Tisto napravljajoče na ta način vzide in se še jasneje postavi v ospredje (prim.B.,str.126, str.261).

Heideggrova ponovna kritika metafizičnega t.j. **poietično-tehničnega** razumevanja vere v ustvarjenje bi potrebovala posebno predstavitev. Tu se bomo omejili le na "Prispevke": "v **krščanstvu** in njegovi dogmatiki 'je' bivajoče v svojem izvoru **pojasnjeno** (...) kot ens creatum in stvarnik (je) tisto najbolj gotovo (...) vse bivajoče pa je učinek tega najbolj bivajočega vzroka (B.,str.110)." Z ontičnim "razmerjem vzrok - učinek", z eficientno kavzalnostjo si pomagamo, "ko hočemo nekaj pojasniti, t.j. nekaj spraviti v jasnost vsakdanjega in privajenega" (ibid.). Vera v stvarjenje ontoteologijo radikalizira. Odskok iz skušnje zgolj obstoječih in ugotovljenih stvari v nadčutno prav to nepoznano nadčutno pojasnjuje s ponovnim zvajanjem na znano (prim.B.,str.146). Vendar "poznamo le bivajoče, in tako domnevamo, da smo pri "bivajočem", "resničnem", da smo blizu "življenju" in "zaupamo v naše doživljanje" (B.,str.114). Ne da bi se zavedali, smo izvzeti iz temeljne skušnje dogodja, bit je pozabljena, pravzaprav je bivajočemu pripadajoča bit to bivajoče zapustila.

3. Krščanstvo in ateizem kot nihilizem

Krščanstvo je zapuščenost (od) biti na najbolj odločilen način utrdilo v pozabo biti in to pozabo "na najbolj odločilen način zakrilo" (B.,str.110). "(Zapuščena biti) je morda najbolj zakrilo in zanikalo krščanstvo in potem njegovi posvetni, sekularizirani nasledniki" (B.,str.115).

"To, da je bivajoče **od biti zapuščeno**", pomeni, "da se je bit od bivajočega odtegnila (umaknila) in da je bivajoče (krščansko) postalo) najpoprej le nekaj, kar je narejeno po drugem bivajočem. Najvišje bivajoče kot vzrok vsega bivajočega prevzame bistvo biti. Bivajoče, ki je bilo včasih nekaj po bogu Stvarniku narejenega, potem postane človekova naprava, kolikor je zdaj bivajoče vzeto in obvladano le v njegovi predmetnosti" (B.,str.111). "Bivajoče (...) se razodeva kot predmet in navzočnost, kot da bit ne bi bistvovala" (B.,str.115).

Zapuščena od biti se javlja na mnogotere načine, že "Prispevki" opozarjajo na izčrpanje in uničevanje zemlje, v zvezi s temo, ki nas tu zanima, pa na "smrt moralično-krščanskega Boga" (str.118). To je onega Boga, ki je bil "ponižan v najvišjo vrednoto (idejo najbolj bivajočega med vsem bivajočim kot ideal, kot cilj, kot najstvo)".³⁰

Po Heideggru je to poslednji in najhujši udarec, zadan Bogu; vendar ne prihaja, kot bi lahko pomislili, od tistih, ki v boga ne verujejo, temveč od "verujočih in njihovih teologov, ki govorijo o najbivajočnejšem od vsega bivajočega, ne da (...) bi mislili na samo bit." Vendar je prav to mišljenje v pozabi biti in ono govorenje "iz perspektive (krščanske) vere nekaj naravnost bogokletnega."³¹

"Smrti" krščanskega Boga torej ne smemo izenačiti z eno od njenih najbolj izrazitih posledic, z raznolikim svetovnim fenomenom ateizma, ki je danes vse manj bojevit, le tu in tam lahko še opazimo njegovo, danes nekoliko žalostno pojavno, v celoti pa se vse bolj zvaja na ravnodušnost in nezainteresiranost za vprašanje o bogu. Po analih Britanske enciklopedije za leto 1990³² je od približno 5.2 milijarde ljudi na svetu danes približno 1.7 milijarde kristijanov; 1.1 milijarde ljudi pa se ne izreka za nobeno od religij; gre za t.i. teoretične (za ateizem opredeljene)

ateiste. Naj so te številke tudi po sociografskih merilih še tako nenatančne in nedoločene, pa vendarle ob njih ne moremo iti mimo tega, da ima danes globoko razširjeni ateizem svoje korenine predvsem v krščanstvu Zahodne in Srednje Evrope.

Krščanski teizem metafizike prav tako kot njegovo zanihanje in obrat v a-teizem stojita v metafizični zapuščenosti (od biti, katere bistvena **posledica** šele je **nihilizem** (B.,str.119,138). Zato lahko čisto pavšalno rečemo, da je metafizika kot vladavina platonizma "v svojem bistvu nihilizem"³³, seveda tako, da si noče priznati manjka nadčutnih idej, idealov in vrednot, ki obvladujejo zemeljsko življenje (prim.B.,str.139).

Pravi nihilizem si pred brez-ciljnostjo zapira oči. Zato se osnovni ustroj ciljnih postavk (idealov, vrednot), ki segajo v nadčutno, nikakor ni zlomil, nasprotno, čutno zemeljsko življenje odmirajočega krščanstva ta ustroj obvladuje prav tako kot njegove posvetne naslednike. "Beg od sveta v nadčutno nadomesti zgodovinski napredek. Onostranski cilj večne blaženosti se preobrne v zemeljsko srečo mnogih (....). Tisto ustvarjalno, prej izvorno pripadajoče biblijskemu Bogu, postane odlika človekovega početja. Njegovo ustvarjanje na koncu preide v golo obrt in posel."³⁴

Čese vprašamo še to, kako je mogoče, da je krščanstvo metafiziko lahko zaznamovalo na tako njej pristen način, najdemo nastavek odgovora pri Heideggru: "Antična ontologija je bila v svojih temeljih in temeljnih pojmih, kljub drugačnim izvorom, krščanskemu svetovnemu nazoru in pojmovanju bivajočega kot ens creatum hkrati pisana na kožo. Bog kot ens increatum je bivajoče, ki mu je ustvarjanje naravnost imanentno potrebno in ki je za vse drugo bivajoče causa prima."³⁵ Heidegger nas, ko omenja **Franza Overbecka**, spomni še na domnevno "svet zanikujoče pričakovanje konca, ki je temeljna poteza prakrščanstva."³⁶ Tudi tu se zdi, da se krščanstvo odlično sklada s platonistično metafiziko in njenim "begom od sveta v nadčutno".

To, kar Heidegger pove proti Bogu metafizike in krščanstva, torej presega vso ateistično kritiko metafizike in religije, toliko bolj, ker je slednja sama znotraj bit-pozabljajoče zapuščenosti (od biti). Po vsem videzu pa je prevladujoča "interpretacijska tendenca" pri Heideggru provokativno negativna.³⁷ Mar iz nje ne govori agresivnost prizadetega?

Mar ne meče na zgodovino sence, ki se dviguje iz nihilistične čemernosti, zato da bi potisnila v svetlobo lastno miselno pot? In mar ni prav tako zelo veliko razlogov, ki govorijo v prid bistveno bolj pozitivni interpretaciji taiste zgodovine filozofije? Ali pa njeno nasprotstvo v sebi skriva smisel, ki ga je treba šele izpostaviti?

II. Smisel nasprotstva

Heideggrov poslednji bog ne stoji tako zelo nasproti "onemoglemu" (B.,str.237), izžetemu (B.,str.39) in odmirajočemu (B.,str.54) krščanstvu in njegovim Cerkvam, temveč "proti" krščanskemu Bogu. Glede na to, kar smo povedali doslej, je ta Bog na skrivnosten in temen način v vzrok stvarstva preobrnjeni nebožanski bog metafizike, ki je sama kot platonizem tako ontoteologija kot prikriti nihilizem, kar v temelju pomeni zapuščenost (od) biti (B.,str.119). Krščanski Bog s tem ni bog krščanstva le poimenu: "ko cerkveno - krščanska vera obnemore in se njena svetna vladavina razgubi, vladavina tega Boga ne izgine. Nasprotno, njegova postava se preobleče in njegova zahteva skrkne v nerazpoznavnost. Na mesto avtoritete Boga in cerkve stopi avtoriteta "vesti", "vladavina uma", "bog" zgodovinskega "napredka", "socialni instinkt".³⁸ Na ta način je nekaj povsem doslednega, da se mora Heideggrov poslednji bog pojaviti predvsem kot nekaj, kar je v nasprotju do krščanskega Boga, kot "čisto drugi". V poimenovanju "čisto drugi" pa odzvanja tudi dialektična teologija neznanega Boga, ki se je razodel v Jezusu Kristusu: v Jezusovi smrti Bog sam s svojo sodbo zanika človeka, v Jezusovem vstajenju pa zališimo tudi milosti polni "da" Boga. Radikalni "ne" v odnosu do grešnega človeka spremlja izvorni radikalni in neskončni "da". Obsojeni človek ostaja grešnik, bistvujoč v odpuščenju.

Sled podobnosti med dialektično teologijo in onim "čisto drugim" ne bi smela biti naključna. Vendar se taista misel bitnozgodovinsko zaobrne: če postane dogodje zastiranje in vlada odtegnitev biti in z njo zapuščenost biti, potem se na prvi pogled vse kaže kot zgolj nično, z vsem bivajočim ni nič, nihilizem je tu. Zgodovino oblikujoča sila krščanskega Boga postane nekaj minljivega in neutemeljenega. V skritem

ozadju pa je nasprotno prav ta "zapuščenost (od) biti (....) prvi jutranji somrak biti kot samozakrivanje, ki vznikna iz noči metafizike" (B.,str.293). Odtegnitev vlada kot darovanje biti, torej tisti "ne" kot "da", "zastiranje (kot) prvo in najvišje darovanje biti, (ki) je njeno začetno bistvovanje samo", in sicer v tem, "ko se resnica (biti) v njenem bistvu na novo odloča (B.,str.241) - v smeri k tistemu potujitvenemu biti same, ki je "tišina mimohoda poslednjega boga" (prim.B.,str.406). Poslednji bog s tem človeku ne stoji dialektično nasproti. Ta "čisto drugi" kot pravi moto (B.,str.403), stoji "nasproti bivšim bogovom, zlasti krščanskemu" Bogu. V tej formulaciji lahko razberemo zelo natančno kritiko pozabe biti v dialektični teologiji.

S tem pa se začne osvetljevati tudi smisel zgoraj omenjenega nasprotstva; tega "proti" ne smemo razumeti prehitro kot zavrnitev, razveljavljanje in odstranjevanje. Namen tega "proti" ni vzpostavitev nasprotnika (B.,str.173). Ta "čisto drugi" s tem ne naznanja nasprotstva, ki bi sovražno nastrojeno pobijalo predvsem krščanskega Boga in tudi druge bogove. Nasprotstvo namreč ravno v tem "nasproti" vase vključuje največjo bližino. Nikakor ni namreč nujno, da mora ta "proti" izrekati proti-postavljenost ali pa nasprotujoče "zoper to". Nekdo je lahko "nasproti nekemu", t.j. v primerjavi z njim, v odnosu do drugega drugačen ali pa "naredi korak proti vratom", t.j. se pomika v smeri nečesa, ali "se proti nekemu obrne", t.j. se obrne nanj, ali pa je "proti komu", t.j. do nekoga odprt.³⁹ Četa "proti" lahko tako veliko izreka, v kakšnem smislu je potem poslednji bog čisto drugi, "zlasti (t.j. predvsem, posebno, hkrati) v nasprotstvu do krščanskega Boga med ostalimi bogovi?

Čeprav "ne" bitnozgodovinskega mišljenja v svojem razločevanju drugega začetka nasproti prvemu, pride pred "da" prvega začetka, gre vendarle za neko shranjujočo sprostitev prvega začetka. Ta "destrukcija" (B.,str.179) je nujna, ker je prvi začetek (Anfang) kot temelj in izhodišče postal pričetek (Beginn) in od-hod (Fort-gang), izgubil je svojo utemeljenost in začetnost ter se odtegnil v neutemeljeno.

Zato nakazuje ta "proti" spoprijema s prvim začetkom prav smer ponovne vrnitve vanj. Prvi začetek kot temelj je treba misliti bolj začetno (temeljno), treba ga je spet privedi na plano (po-vzeti Wieder-Holen).

Toda ta "spet" "ponovne privedbe (po-vzemanja) v ponavljanju" istega začetka nam pove, da je s tem prvim začetkom zdaj "čisto drugače" (B.,str.73,prim.str.55): gre za pre-hod v drugi začetek. Ta je sam kot "najgloblji začetek" (B.,str.405) tisto poslednje, eshaton, tisto "najbolj začetno" (B.,str.1416) začetka, ki bivše presega, (prenaša čez k drugemu začetku), in posega v največjo daljavo ter sega čez vse prihodnje.

Upoštevati moramo, da je poslednji bog čisto drugi nasproti bogovom, ki so **bivši**. Kot bivši pa ti bogovi nikakor niso nekaj preteklega, s čimer je zgodovina počistila. Če pa je čas kot prihodnost bivšega, saj se pri-čujoče (gegen-wärtig) bivše razpre ter se hkrati umakne v prihodnje (prim.B.,str.383), kakšni usojenosti so tu prepuščeni bogovi religij - in ne le Grčije? Je njihovo prihodnje že odločeno? Kaj jim je prepuščeno v odločitev? Kaj bo lahko iz njih? Mar ni tako, da je lahko poslednja prihodnost bivšim dana šele v bogovanju "boga bogov"? Velika misel, ki bi lahko bila plodna tudi za vpraševanje po odprtih poteh k veliki ekumeni svetovnih religij.

Vendar se vrnimo nazaj h krščanskemu Bogu. Tudi on je bivši, nikakor pa ne pretekli, tisti, s katerim bi morali počistiti, vendar pa ga moramo kljub vsemu (v pre-hodu od metafizike v bitnozgodovinsko mišljenje) preseči (Überwinden). Vendar prav to preseganje terja razvijanje vprašljivosti onega krščanskega iz njegovega lastnega izvora in začetka (prim.B.,str.205). Pri tem moramo upoštevati naslednje razlike:

1. Ontoteološko pokristjanjenega boga ne smemo enačiti z Bogom v oznanilu Jezusovem: "Manjkanje Boga in božanskega je odsotnost. Vendar odsotnost sama ni nič, temveč je prav ona šele prisvajajoča prisotnost zakrite polnosti bivšega, ki tako zbira bistvujoče božanskega v grštvu, v profetsko - judovskem, v Jezusovi pridigi. To nič-več je neki še-ne zastrtega prihoda njegovega neizčrpljivega bistvovanja."⁴⁰ Odprto ostaja, kaj pove polnost božjegav "Jezusovi pridigi". Pomeni pridiganje tu prae- dicare: "nekaj vnaprej reči in s tem oznanjati ter slaviti in tako dopustiti, da se tisto, kar nam pri-govarja, prikaže v svojem blesku?"⁴¹ Ali se javno oznanja le prihod Izraelovega Boga v polnost? Ali pa se prek tega pojavi oziroma spregovori "vsa polnost"

(pleroma), ki dopušča da prihajajoči Bog in Oče Jezusa Kristusa "prebiva v njem" (Kol 1,19)?⁴²

2. Krščanstvo in krščanska vera nikakor nista eno in isto. Kar se danes v temelju dogaja, je derealizacija, razresničenje nadčutnega sveta krščanstva. To pa ne izključuje tega, da v ljubezni vladajoča krščanska vera "tu in tam"⁴³ tudi še bo. V navezavi na Nietzscheja je krščanstvo "zgodovinsko, svetovno-politično pojavljanje Cerkve in njenih teženj po moči znotraj oblikovanja zahodnega človeštva in njegove novoveške kulture. Krščanstvo v tem pomenu in krščanskost novozavezne vere nista eno in isto. Tudi življenje, ki ne sprejema krščanskosti, lahko priznava krščanstvo in ga uporablja kot dejavnik moči, kot tudi življenje v krščanskosti krščanstva nujno ne potrebuje. Zato spoprijem s krščanstvom ni nujno in brezpogojno žetudi pobijanje krščanskosti, prav tako kot tudi kritika teologije še ni kritika vere, katere razlaga naj bi ta teologija bila.⁴⁴ Po Heideggru teh "bistvenih razlik" ne smemo podcenjevati. Poleg tega jih poznamo tudi iz zgodovine teologije razodetja, saj so se v njej izrazile na različne načine.

III Misli o ponovitvi miselnogodovinskega izročila v prostoru krščanstva

Heideggrovo mišljenje nam kot "nastanjenost v novem začetku" (B.,str.171) dopušča, da miselnogodovinsko izročilo v prostoru krščanstva iz njega samega - prav v pogovoru skozi Heideggra in z njim, kot tudi po Heideggru in preko njega - razumemo v marsičem drugače in da še bolj odkrivamo njegove temelje.

1. Metafizika

Ne bom se dotaknil vprašanja, ali Heideggrova zgodovina prvega začetka kot od-hoda (proč od začetka), ki se dogodi v metafiziki, ni pogled skozi prizmo evrocentrizma. Mar ne leži to razumevanje zgodovine prav v senci tiste metafizike, h kateri spada (kot njena posledica) tudi

novoveško podjarmljenje ("subjektiviranje") sveta? Zato v nadaljevanju ne bomo govorili o nujnosti tega, da se Evropa sreča z zunajevropskim svetom, prav tako ne o tem, da je v drugem (neevropskem) svetu vzniknila nuja po ponovitvi najbolj lastnih začetkov, in nič o pripravljenosti za prislunjenje tistemu nenavadnemu v odgovoru, ki se prebujata pri onih izvanih s planetarnostjo metafizike. Je danes še moč gledati svet skozi prizmo naloge "izvirne rešitve, t.j. upravičevanja Zahoda in njegove zgodovine"? (B.,str.54, prim.str.4,str.186) Katere naloge svet zastavlja "Zahodu"?

Heideggrova razlaga metafizike kot ontoteološko zasnovanega platonizma (idealizma) nam pokaže zelo bistvene povezave v zgodovini zahodne filozofije. Vendar zato ta razlaga sama še ni imuna pred historično kritiko, zaradi njene pavšalne obravnave pa ob njej lahko dobimo vtis, da gre za ideološko totalitarno miselno formo. Mar ni nujno, da se vsaj vprašamo, če sploh je in koliko je "vsa filozofija" po **Platonu** dejansko bila ontoteološka metafizika? K temu le tole kratko napotilo: Če ontološki način argumentiranja lahko velja za znamenje ontoteološkega mišljenja, potem vzbudi pozornost to, da se ontoteološki argument pojavi šele v srednjem veku⁴⁵, še takrat pa ni bil splošno poznan, poleg tega pa so ga nekateri misleci, na primer Tomaž Akvinski, zavračali, in to veliko bolj radikalno, kot je to domneval Heidegger.

Po Heideggrovi interpretaciji Tomaža Akvinskega eksistence Boga ne moremo spoznati kot nekaj "čistemu pojmu Boga" pripadajočega, ker naše spoznanje tega ni zmožno in je v slabem pomenu končno. Temu nasprotno pa Kant isti problem misli bolj temeljito in radikalno, s tem ko zanika, da eksistenca (obstajanje) pripada golemu pojmu najpopolnejšega bivajočega.⁴⁶ Vendar Heidegger pri tem niti z eno besedo ne upošteva Tomažev negativne filozofije, predvsem tega, da Bog nikakor ne more biti **obstajajoče** bivajoče, saj v pravem pomenu (proprie dictum) sploh ni nobeno bivajoče, nobeno samostojno bistvo (substancia), ki mu mora biti šele pripasti. Prav zato, ker po Akvinskem idealizirajoče predstavljanje ne vodi spoznanja, nima na poti spoznavanja Boga na razpolago vnaprejšnjega pojma Boga, prav tako pa ni pomanjkljivosti, da načelno sploh ne moremo vedeti, kaj Bog je, ker morajo obča določila kajstva, (univokni) predika-

menti božje "bistvo" že v temelju zgrešiti. Zato smo pri izkazovanju božje prisotnosti napoteni na bivajočega, ki se nam razkriva prek čutov, kolikor je temu bivajočem verbalno - participativno dano **biti**. Nasprotno po Kantu eksistenca ni realna pojmovna določitev, ker spada h kategoriji modalnosti, realiteta pa h kategoriji kvalitete - torej se vprašanje, **kako** je nekaj postavljeno, vprašuje po nečem čisto drugem kot pa vprašanje, **kaj** je postavljeno. Kant obravnava božjo eksistenco, v nasprotju s Tomažem, kot kategorialni problem, kot vprašanje določljivosti tistega obstoječega, ki mu manjka sleherna čutna danost. Primer Heideggrove interpretacije Akvinskega, ki jo tu zgolj nakazujemo, vsiljuje sicer zadržanosodbo, da je morda ontoteološko mišljenje značilno le za racionalizem, za predstavljajoče-preračunavajoče mišljenje metafizike.

K ponovnemu in drugačnemu branju zgodovine filozofije nas vzpodbujata sam Heidegger. Prav v luči njegovega mišljenja se, kot se zdi, pokaže, da izhaja verbalno razumevanje biti, za razliko od bivajočega kot substancialnega principa, iz poznega neoplatonizma (**Porfirij**), srednjemu veku pa ga je posredoval **Boecij**.⁴⁷ Torej je bila Tomažu ontološka diferenca izrecno poznana: "Različna je bit (esse) in tisto, kar je (id quod est)." ⁴⁸ Bivajoče kot na biti participirajoče je razumljeno iz "akta", to pomeni iz akta samoposredovanja (communicac) njemu dajajoče se biti v "esse commune"; ta bit ni postavljena kot bivajočnost, kot občost in ideja, temveč je izkušena kot aktualni proces prihoda biti v vse dosedanje in prihodnje samostojno bivajočega, ki v biti prejema svoj temelj (processus essendi a divino principio in omnia existentia).⁴⁹ Mar ni to procesno in dogodno, v katerem bivajočemu pripade bit, blizu Heideggrovemu dogodju? Vsekakor je interpretacija, ki mišljenje, kot je npr. Akvinčevo, gladko (po principu ali pa le po prevladujočih težnjah v njem) uvrsti v ontoteološko metafiziko, ki jo določa pozaba biti, zgrešena.

V nadaljevanju neoscholastične misli, ki jo je spoznaval zgodnji Heidegger, se danes veljavna prizadevanja v zvezi z dokazovanji bivanja Boga še vedno vrtijo okrog misli o kontingentnosti. Pri tem se ne bom spuščal v problematiko potrebnosti dokazovanja božjegabivanja, temveč se bom usmeril le na vprašanje, kako je pri tem mišljena **ens**

contingens⁵⁰

Zdi se mi, da v neosholastiki prevladuje težnjapo pejorativni razlagi končnosti bivajočega kot minljivega, naključnega, omejenega, nepopolnega, nasploh kot nemoči, da bi lahko samo sebe držalo v postavljenosti. Posamično in spremenljivo je tu očitno mišljeno ontoteološko: v perspektivi zahteve po popolnosti ideala najvišje zamisljive bivajočnosti je bivajoče tisto, "kar bivajočnosti ni in nikoli ne bo zadostno" (B.,str.209), torej nekaj vnaprej ničnega, odrekajočega. Končnost ni več razumljena kot popolnost in dopolnjenost v tem smislu, da omogoča vznik pojava, v katerem se bivajoče drži in je držano v svoji biti.

Neosholastični dokaz o Bogu po navadi izhaja iz ontološke kontingence, namreč ravnodušne in formalno izenačujoče indferentnosti obstajanja in neobstajanja, bistva in dastva (eksistence) kot konstitutivnih bitnih temeljev bivajočega. Vendar sama kontingentnost (v contingere) konotira (le da tega po navadi ne opazimo) intranzitivni pomen: dogodje, dogajati se. V nasprotju z neosholastiko izhodiščni fenomen na poti spoznavanja bivanja Boga za Tomaža sploh ni misel o kontingentnosti, temveč misel o participaciji. Zato Akvinski bivajočega ne razlaga pejorativno, temveč kot nekaj, kar ima vzrok v sebi (causa sui in sui causa), kot nekaj čemur je dana samostojnost (vsakokratnemu bivajočemu lastna popolnost) z njegovo udeležbo v biti.

Verjetno je bil za Heideggrovo razumevanje metafizike temeljnega pomena, kot smo nakazali že uvodoma, njegov zgodnji spoprijem z neosholastiko. Mar ni žev njenem razumevanju kontingentnosti zaznal "na najbolj odločilen način prikrito" (B.,str.110) zapuščenost biti bivajočega in s tem nihilizem?

2. O odnosu filozofije in bibličnega mišljenja

Soodnos zahodne filozofije in krščanstva Heidegger pavšalno predstavi tako, kot da bi se krščanstvo "zgodaj, na svoji poti skozi judovsko - helenistične nauke, na svoj način polastilo platonistične filozofije in tako poskrbelo za to, da se platonistična filozofija, ki je bila tedaj tudi

razglašena za vrhunec grške filozofije, od takrat pa do današnjega trenutka pojavlja v luči krščanske vere.⁵¹ Verjetno je treba pritrditi temu, da je v izredno diferencirani recepcijski zgodovini krščanstva, omejeni na čas helenističnega sinkretizma, v določeni meri šlo za zgodnjo prevlado platonizma, ki je bil sam spet izredno raznolik. Toda namesto da govorimo o polastitvi in prevzemu platonizma (izenačenega z metafiziko) s strani krščanstva, ki je ta platonizem vulgariziralo, lahko isti proces interpretiramo tudi v obratni smeri, namreč kot potujevalno heleniziranje krščanstva, kot to, da je krščanstvo podleglo zlemu duhu metafizike znotraj območja grško-rimske sužnjelastniške družbe ali pa kot le zelo neodločno in naknadno prilagoditev krščanstva tej metafiziki.

Naj to velja ali ne, vsekakor je po-vzemajoči povratek v začetke Izraela kot tudi za tisto grško odprtega judovstva in krščanstva nujen. Tudi tu namreč vseskozi obstaja nevarnost, da tisto, kar sledi pričetku, prvemu javljanju in kazanju začetka, veličini tega začetka, ki je pred vsem še prihajajočim, ni doraslo, da ga zgreši in ga zakrije. Od tod po-ziv k drugemu mišljenju (meta-noein): "To ti očitam, da si svojo prvo ljubezen zapustil. Spomni se na tisto, od koder si padel. Torej se obrni." (Raz.2,4). Toda tudi nezadostnost in nedoseganje začetnega v pričetku kot tudi zgrešitev začetnega v od-hodu (po-teku) še ni argument proti tistemu, kar se je takrat začelo.

Med filozofijo in krščanstvom so bila vedno znova tudi plodna srečanja, v katerih sta drug drugega obdarila in preobrazila - predvsem mislim na tisto dogajalno v biblični podobi in obliki krščanskega oznanila. Zato moramo tudi vprašanja pokristjanjevanja metafizike ali pa "helenizacije" krščanstva presojati bistveno bolj previdno in diferencirano.⁵² Je že to odpadništvo, če se v živosti specifično antične theoria o bistvenosti (ousía) Kristusa premišlja in silovito sprašuje o trajnem obstoju tistega, "kar je", ne pa tistega, "kar se je zgodilo"? Ali zaradi tega pomišljamo na to, da bi tajili zgodovinskost tega dogajanja ali pa osebno udeležbo v dogodku? Vendar nas lahko ta nastavek klasične metafizične teologije ki služi kasnejši dogmatični teologiji, s svojim zastavljanjem dogodkov v bivanju Jezusovem privede v slepo ulico. Ti izredni, pa tudi vsakdanji dogodki namreč ne demonstrirajo le njegovega

bistva, temveč razvijajo tudi njegov osebni odnos do Očeta in Duha.⁵³ V tej odprtosti odnosa dogodki Jezusovo bistvo zbirajo v univerzalno pomenljivost in jih zato ne gre predstavljati zgolj linearno kot verigo ali sosledje merljivih zdajev, ki drug drugega razveljavljajo, med tem ko preminevajo.

Bernhard Welte je opozoril na to, da se predvsem v starejših, manj intezivno heleniziranih plasteh Nove zaveze "pripoveduje zgodba in kaže na dogodke. Tako ni le pri sinoptikih, temveč tudi na primer pri sv. Pavlu. Najpomembnejša dogodka, Jezusovo smrt in vstajenje, vedno imenuje jedro krščanskega oznanila. Poroča se torej o srečanjih, in se ne sprašuje po bistvu. Imamo pričevanja in oznanjenja, ne pa abstraktnih izjav."⁵⁴ Mar se nima bitnozgodovinsko mišljenje iz dogodja za tisto bistveno zahvaliti prav onemu dogodnemu v zgodovinskem horizontu razumevanja judovstva in krščanstva?

Vendar se spomnimo še na drugi sad srečanja med grškim in bibličnim mišljenjem - na premeno v razumevanju "minimum ens", poslednje med aristotelovskimi kategorijami, kategorije relacije (esse ad), namreč na odkritje proste bitne možnostisamobitnosti osebe v medsebojni ljubeči odprtosti. Zdaj se bomo spustili prav v to personalno-dialoško razumevanje bivanja.

Heidegger kritizira tisto personalistično mišljenje (pri **Maxu Schelerju** in tudi pri **Edmundu Husserlu**⁵⁵), čigar smisel je zastrt zaradi pozabe biti in subjektne vmeščenosti v ego nekega jaz-ti odnosa. "Namesto da vselej govorimo le o t.i. odnosu jaz-ti, bi morali prej govoriti o nanašanju ti-ti, saj je jaz-ti izrečen vedno le iz mene, medtem ko gre v resnici za vzajemno nanašanje."⁵⁶

Zdi se mi, da je odprtost vzajemnega nanašanja personalno-dialoškega razumevanja bivanja v pristni izvornosti ohranjena v obratu (Kehre) v dogodju, in sicer v namigu in namigovanju poslednjega boga. Ta namig je samoodpiranje, kot dogodje / pri-svojitev (Er-eignung) je klic (po-klic), ki kliče v pripadnost dogodju same biti: "... obotavljajoče, nihajoče odrekanje je namig, v katerem je tu-bit (....) vzgibana, in to je nihaj obrata med po-klicem in pripadnostjo, do-godje, bit sama " (B.,str 380; prim.str.385).

V utemeljevanju časa-prostora tu-bitu odpirajoče se dogodje pomeni "namigovanje-sem (boga) in držanje-tja-čez (človeka) v odprtem tega tu - "in ne "nekega nasproti", nečesa nazornega in neke "ideje" (B.,str.29) ali pa domišljanja predmetnega (B.,str.438) oziroma tistega napraviti-si-pred-stavljivo nekega pogleda (Augesicht).

Čemislmo iz tega odprtega nanašanja in v njem, potem je še bolj razumljivo, zakaj je Heidegger zavrnil predstavo o stvarjenju v pomenu tehnomorfne kavzalnosti. Kaj pa v odnosu do pravkar povedanega pomeni tisto, kar nas nagovarja v biblični veri v stvarjenje? Nikakor ne pojasnjevanje sveta, iz katerega bi lahko abstraktno sklepali na lastno proizvedenost. Stvarjenje primarno namreč sploh ni delovno, temveč besedno stvarjenje.

Hebrejski izraz za besedo (dabar) lahko med drugim pomeni tudi nagovarjajočo bit in dogodje. Besedno stvarjenje pa primarno ne pomeni niti ukazovanja, duhovnega in voljnega izjavljanja moči, niti napravljanja ali izdelovanja (demiurgein), temveč (v grščini LXX) "ktízein", t.j. utemeljevanje, ustanavljanje, zasnavljanje, osvobajanje oz. sproščanje prostora za naselitev, za prisotnost, za prebivanje.

Razumevanje stvarjenja v (zgodovinsko-redakcijsko mlajši) Genezi korenini v še starejšem izkustvu zaveze, v izkustvu, da je človek potegnjjen v območje, lastno Bogu, kjer mu je zanesljivo dan prostor in čas (milost, moči prestajati bivanje), razlog za biti, spokojno življenje v polnosti: hesed, sedaka, šalom itn.). Izvorno mesto vznika izkustva o stvarjenju torej ni apersonalno izkustvo dela, temveč praodnos med ti in ti.

Za krščansko razumevanje bivanja je izredno nenavadna Heideggrova misel, da Bog **potrebuje** bogove in bogovanje biti. Poslednji bog **rabi** resnico biti kot dogodje (B, str.234, str.408, str.438). Nasprotno pa si v metafizičnem motrenju Bog zadostuje; zlahka je brez ustvarjenega, ustvarjeno pa ne more biti brez njega, le ono in samo ono je postavljeno v območje potrebnosti.

Glede razumevanja gornje Heideggerove trditve bi si lahko pomagali z ontološko mistiko; prav na Heideggrovo recepcijo le-te bi morali biti še bolj pozorni.⁵⁷ S tem bi se namreč še jasneje in razločneje

prikazala njegova blizkost s personalno-dialoškim umevanjem bivanja.

Zgodovinsko mišljeno je človek po božji ljubezni in svobodni samoprivolitvi tako zelo pripuščen v bit, da Bog noče biti brez človeka. Resnično ljubeči namreč misli smrtno resno, ko pravi, da noče živeti brez partnerja, ki ga ljubi. To nam govori tudi znani izrek **Angelusa Silesiusa**: "Bog brez mene ne živi." "Vem, da brez mene Bog ne more niti za trenutek biti; če bom jaz šel v nič, bo moral v hudi sili tudi on svoj duh spustiti."⁵⁸ Izrečenega ni moč razumeti niti kot stvarno informacijo, ki nekaj teoretično zatrjuje, niti kot govorno dejanje jaza-subjekta, ki bi nekaj sporočalo, temveč kot natančno govorico ljubezni (emphatica locutio). Zdi se mi, da Heidegger tu misli na podoben način: to, da Bog bit rabi in potrebuje, nima nič opraviti s pomankljivostjo, nezadostnostjo ali pa potrebo božjo, pri čemer bi si Bog lahko pomagal in si hotel pomagati z onim hoteti-biti-v-drugem-pri-sebi, temveč to potrebovanje pomeni dopustitev, darovanje in osvoboditev, sprostitve ("nekaj izročati njegovemu lastnemu bistvu") in hkrati varovanje, hranjenje ("držati nekaj v varujoči roki").⁵⁹ V tem smislu bit potrebuje bistvo(vanje) človeka (B, str.251,262), prav tako nas poslednji bog potrebuje kot "čuvarje tišine mimohoda"(B,str.23). Bog "je" zato le s človekom in zato "se" bit ne daje brez človeka.

V nasprotju z (relativno) nezgodovinskostjo mišljenja temelja v metafiziki platonizma je mišljenje biti kot zgodovinsko mišljenje vseskozi **eshatološko** mišljenje "pripravljanja javljanja poslednjega boga" (B,str.411), samodogoditve največje bližine poslednjega boga (B,str.411). "Pomaknjeni smo v čas-prostor odločitve o begu in prihodu bogov" (B,str.405).

Po Heideggru zdaj ni več vprašanje to, ali se bogovi pomikajo k nam ali proč od nas, temveč se oboje (beg in prihod) primakne skupaj v bivše, zgolj preteklemu je odtegnjeno v območje zakritega pre-obrata bogov. Pri tem govor o "bogovih" ne predpostavlja "katerih koli bogov kot obstoječih", saj je z imenom "bogovi" imenovana le prehodna "neodločenost" (ki jo krščanstvo spregleda), kateri Bog in če sploh kateri Bog se bo prikazal kateremu bistvu človeka (B,str.437). Oziroma še bolj previdno: "Mnoštvo bogov ni podrejeno nobenemu številu,

temveč notranjemu bogastvu temeljev in brez-danjosti v trenutku zasvetenja in zakrivanja namiga poslednjega boga, ki je hkrati edinstvena bližina (B, str.412) - in to bo tisti najrazsežnejši čas-prostor igre biti v njeni mimo-hodnosti; v zgodovinskem bistvu namiga poslednjega boga leži enotnost največjih skrajnosti apokaliptičnega boja, "najbližje približevanje in skrajna oddaljenost." (B, str.408).

V odločilnem "boju za poslednjega boga" gre "za zasnavljanje resnice biti kot prostora tišine njenega mimohoda" (B, str.412). Bog čaka na to zasnavljanje (B, str.417) in ne mi v domnevni nemoči, na skrivnem brezbožni kot v **Beckettovem Godotu**. Mi torej moremo pripraviti zasnavljanje (utemeljevanje) resnice, ki nam je zadano skozi vztrajno pričakujoče približevanje (Entgegen-harren), in to na način, kot nas on potrebuje. To spominja na eno od osnovnih premis teologije milosti, ki je tudi eden od ključev za razumevanje Heideggra: "Facienti in se Deus non denegat gratiam. Pomagaj si sam, potem ti bo tudi Bog pomagal." Saj milost ne pomeni samovoljne opustitve kazni odvzema svobode v medsebojnem odnosu podrejenosti, temveč pomeni k samemu sebi sproščajoče (freigebende) dopuščanje biti. Bog se nam približa prav v tem čakanju na to, da bomo sami zasnovali (utemeljili) bivanje oziroma se nam odteguje kot tisto, kar pušča odprt čas-prostor igre.

Heideggróvo razkritje bitnozgodovinske poti od prvega začetka, od začetka grške fizis k poslednjemu eshatonu, ki "je najdaljša (pripravljalna) pred-hodnost sama" (B, str.405), se mi ne zdi mogoče brez njene globoke vkoreninjenosti v eshatološkem judovsko-krščanskega mišljenja. Tega ne govorim zato, da bi Heideggra historično nekam uvrstil ali pa mu podtikal nekakšno prikrito odvisnost ali celo sekularizacijo, tudi ne zato, da bi si Heideggra z opozarjanjem na njegovo blizkost judovsko-krščanskemu Bogu irenistično prisvojil za krščanstvo, marveč zato, ker je Heidegger spoznal nujnost radikalnega spoprijema s platonistično deformirano krščansko eshatologijo in njenimi filozofskimi možnostmi.

Mišljenje eshatona iz dogodja izvije le-to iz rok filozofskega platonizma, ki "nudi prostor, v katerem se lahko utemelji judovsko (Filon)-krščanska (Avguštin) vera." (B, str.211). Platonizem v eshatologiji Janezovo Apokalipso razlaga kot svet zanikujoče pričakovanje konca.

Njena vsebina je poslednji čas pred zatonom minljivega sveta, tik pred dokončnim uničenjem svetovnega odra zaradi selitve nesmrtnih duš v onstranstvo "večnosti", "ki ni nobena večnost, temveč le brezkončni intako-naprej najbolj izpraznjenega najbežnejšega" (B, str.409), namreč golega zdaj v "nunc stans".

V Janezovi Apokalipsi pa gre nasprotno za končni čas (čas konca), in to kot čas zbiranja božjega ljudstva, kot čas Cerkve, čas odločenosti za začetek (otvoritev) poslednje dobe sveta, kot čas priprave pojavitve Boga. Kot poslednji začetek je to tudi prvi in začetni začetek, ki v svoji besedi utemeljuje stvarjenje - stvarjenje kot vsesvetovno utemeljevanje človekovega prebivanja v klicu njegove Besede (samooznanjanje Boga), in ne začetek kot golo postavljanje minljivega, ki se izteka v zaporedju zdajev. Temu nasprotno je pojavljanje tistega začetnega v začetku (časa-igre-prostora stvarjenja) naravnost tisto poslednje.

Posebej nenavadno se sliši to, da do-godje (verbalno razumljeno bistvo biti kot bistvovanje) privede tubit pred "tišino mimohoda poslednjega boga" (B, str.406, str.412), še več: "Mimohod je način prisostvovanja bogov."⁶⁰ Temu ustreza izkustvo, ki ga imamo z Bogom. "Imeti izkušnjo - s stvarjo, človekom ali Bogom - pomeni, da nas to zadene (se nam pripeti), da nas zadeva, da pride nad nas, da nas to v temelju pretrese in spreobrne. "Imeti izkušnjo" tu pomeni (...): prestopiti (iti skozi) to, prenesti, pretrpeti, čuječe sprejeti to, kar nas zadeva, privzeti to, kolikor smo z njim ubrani."⁶¹

Heidegger tudi tu razmišlja proti platonizmu. Slednji svoj koncept večnosti, idejo "stalne" navzočnosti (nunc stans) črpa iz vulgarnega časa in zaporedja zdajev, s katerim sicer računamo. Večno se iz premoči pričujočnosti kot točke zdaja povzdigne v nekaj nadčasno stalno pričujočega. Vendar je ne smemo predstavljati kot abstrahiranje iz časa, niti kot preseganje časa, temveč jo moramo izkusiti iz neizkrivljenega fenomena časa, iz v prisostvovanju zakritega dogodja, iz trenutka vzajemne, prepletene igre neposrednega spusta (Angang) skozi bivše in neposredne prisotnosti onega, kar prihaja nad nas.

Večno je "ono, kar se lahko v trenutku odtegne, da bi se nekoč

povrnilo (...) kot tisto v novo preobračajoče, kot eno-edino, kot bit (B, str. 371). Čas-prostor (verbalno razumljenega) bistvovanja biti zasnavlja mimohod" poslednjega boga. Vendar mimohod ni niti nenehnost (Forwahren - trajanje naprej), niti zgolj prehajajoči mimohod (Vorübergehen), nič minljivega, temveč prisostvovanje, ki v "bežnosti komaj umljivega (ulovljivega) namiga" sicer traja le trenutek vendar samo v "hipu, ko gre mimo nas, lahko pokaže vso blaženost in grozo,"⁶² ki bivše in tako še bistvujoče iztrga minljivosti, ga preobrne v darovanje prihodnosti in zasnavlja tisto ne-minljivo."⁶³

Na kaj bi lahko navezali ta govor o mimohodu? Gotovo ne na mistična doživetja, morda preprosto na "službo božjo", praznovanje evharistije, kjer bi lahko, po Heideggeru, še "najlažje pričakovali živo izročilo".⁶⁴ Vendar, verjetno moramo to dodati, "seveda samo za tistega", kot pravi Heidegger, navezujoč se na **Nietzschejevo** misel o večnem vračanju, "ki ne ostaja gledalec, marveč **je sam** trenutek, ki se u-deluje (hineinhandeln) v prihodnost in pri tem preteklega ne pusti pasti, temveč ga hkrati prevzema in potrjuje."⁶⁵ Za Heideggera je razočaranje, če potem ta služba božja "v svoji nemarni liturgiji" deluje "kot razstava".⁶⁶ In vendar je ta liturgija "praznik pashe za Gospoda - to pomeni - mimohod Gospoda, ustanavljanje zgodovinskega prostora v po-vzemajočem spominu. Iz tega vidika lahko evharistijo razumemo kot neke vrste **sacramentum transiens**, ko popredočevanje, priklicevanje v spomin (anamneza) svetih dogodkov, njihova v bivšem zakrita (shranjena) polnost prihaja z vznikanjem prihajajočega v prisostnost. Ti sveti dogodki Jezusovega bivanja, ki se vsakokrat povzdigujejo v kulturnih dogodkih letnega ciklusa, niso tu zgolj "v mislih", sicer pa so nekaj preteklega, nekaj, kar je že mimo, temveč se vsakokrat dogodijo iz prihajajočega poslednje prihodnosti, v katero segajo, v onem "danes" liturgičnega praznovanja. Anamneza ni nobena magična, misteriozna, historična ali subjektivna, temveč prav osebna udeležnost v anamnezi tistega, kar je kot prihajajoče v tem svojem prihajanju samo vedno že prisotno. Zato občestvo, po rimskem misalu, moli "Tvojo smrt oznanjamo o Gospod, in tvoje vstajenje slavimo, dokler ne prideš v slavi."

V zahodni Cerkvi pa je v ospredje stopila misel o nenehnem trajanju prisotnosti tistega, k čemur molimo, in sicer v podobi kruha in

vina. Pri tem se sicer Kristusova prisotnost svoji pneuma vedno nanaša na telesni sprejem, na použitje sakramentalnih darov, vendar dobi večjo veljavo občestvo zasnavljaajoče izkustvo poslednje večerje, **sacramentum permanens**.

To je pripeljalo do razvoja posebnega evharističnega kulta. Ustanovljen je bil red "večnega češčenja", evharistijo so slavili celo pri razkritem Najvišjem itn. V liturgičnem gibanju prve polovice 20. stoletja je ponovno stopil v ospredje smisel pashe, mimohoda kyriosa, v katerem sacramentum permanens šele temelji. Po mojem mnenju bi lahko postavili tezo, da je Heideggrovo mišljenje zakoreninjeno v liturgičnem, velja pa tudi obratno, da Heideggrova misel o nenavadni tišini mimohoda poslednjega boga človeku, ki izhaja iz liturgičnega, lahko da misliti prav o bistvu liturgičnega.

V času II. vatikanskega koncila se je tu in tam pojavljalo tudi mnenje, da mnogovrstni ateizem ni samostojen fenomen, temveč ga je treba razumeti kot "reactio critica"⁶⁷, kot kritični odgovor na popačenje religije, posebno krščanstva (krščanskega Boga). Glede na vse večjo vprašljivost izvornosti in začetnosti tako krščanske kot tudi filozofske teologije (metafizike) je Heideggrovo, poslednjemu bogu posvečeno mišljenje veljavno vsaj kot vzpodbuda k premisleku tega problema. Morda se bo nekoč še jasneje izpostavilo, da je bilo prav Heideggroju dano ugledati tisto še ne razkrito v judovsko-krščanskem razumevanju bivanja in da je Heidegger prav izhajajoč iz tega zmozel utreti pot enkratnemu spoprijemu z grškim mišljenjem in njegovim od-hodom v metafiziko.

OPOMBE:

1. Prim. podobni prispevek G. Haeffnerja, **Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage**, v: **Der Streit um den Gott der Philosophen**, izd. J. Möller, Düsseldorf 1985, str 140-156.

2. M. Heidegger, *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65); v tekstu so citati označeni s črko B in navedbo strani. V našem besedilu

gre za ponoven pretres Heideggrovega odnosa do krščanskega mišljenja, ki je z objavo B. postal nujen.

3.Citirano po Hugo Ott, Martin Heidegger, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/M. 1988, str.80.

4.M.Heidegger, *Identitaet und Differenz*, Pfullingen 1957, str.51. Prim. tudi sholastični učbenik, ki je bil paradigmatičen za Heideggrovo razlago metafizike: *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (Freiburg/B. 1869) iz dela Carla Braiga *Grundzuege der Philosophie*, ki ga je Heidegger bral kot gimnazijec, prim. M.Heidegger, *Fuer den Herrn Verleger Dr. phil. h. c. Hermann Niemeyer, v: Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag*, Tuebingen 1963, str.30. Po C. Braigu tvori "sklep" ontologije temeljno temo metafizične teologije, katere ideja in ideal sta zrasla iz sveta končne popolnosti.

5.Heidegger tu terminološko zanj še popolnoma nespecifično govori o "onto-teološkem bistvu pristne filozofije", Aristotelove prve filozofije, v uvodu k: *Was ist Metaphysik?*, v: GA 9, str.379.

6.Prim. M.Heidegger, *Die Grundprobleme der Phaenomenologie* (GA 24), str.38; isto, *Identitaet und Differenz*, str.58: " Očitno ne gre šele za združitev dveh zase obstajajočih disciplin metafizike, temveč za enotnost tistega, kar ontologika in teologika mislita in o čemer se sprašujeta: bivajoče kot tako v splošnem in prvem, obenem z bivajočim kot takim v najvišjem in poslednjem." Prim. C. Braig, *Vom Sein*, str.5: "Ker je na splošno predpostavljena ena bit, na katero po razmisleku pride veliko bivajočega (...); ker je nepogojena bit, ki pogojuje posebne forme biti, nasploh imenovana Bog, se znanost metafizike po svojem najodličnejšem predmetu raziskovanja imenuje (metafizična) teologija."

7.Pogosti očitek, še leta 1980 ga je L. Oeing-Hanhoff izrekel v *Historische Woerterbuch der Philosophie*, zv.9, češ da Heidegger meni, da je "danes na območju mišljenja Boga bolje molčati", kar naj bi domnevno

pomenilo, da o tem ni hotel nič ali da celo ni mogel nič reči, čeprav hoče teologijo - "tako teologijo krščanske vere kot teologijo filozofije izkusiti iz njenega najpristnejšega izvora", razkriva zelo mučen nesporazum, ki ne kaže le na površno branje, temveč tudi na nerazumevanje Heideggrovega dejanskega hotenja: površno branje zato, ker k govorečemu govorenju (redende Sprechen) žev Biti in času (S 34) spada tudi možnost čuječnega poslušanja in molka. Molk pa ne pomeni onemelosti, temveč je čuječno poslušanje, ki pa ne pomeni, da nimamo česa reči in torej ne izključuje govorenja." Govorica temelji v molku." (B, str.510). Dejanska Heideggrova namera je obuditev one čuječno-prisluškujoče odprtosti za temeljno izkustvo biti in bližino poslednjega boga, ki vznikla le v tišini molčečega zadržanja (Verhaltenheit). Zato je "sigtika", "obmolknjenje" (...) "logika" filozofije v toliko, ker temeljno vprašanje vprašuje iz drugega začetka.

8.Na ti vprašanji se v kontekstu Heideggrovega razmišljanja (prim. B.,str.513) samo imanentno iz B., ne da bi pri tem upoštevali tudi druge do sedaj objavljene spise in predavanja, ne da lahko odgovoriti, ker dajejo B. glede tega le posamezna, neenaka napotila.

9.Tudi Heidegger loči ontoteologijo metafizike od krščanske teologije razodetja (prim. GA 24, str.38), kasneje pa podvomi, "ali je teologija sploh še lahko znanost, saj verjetno sploh ne bi smela biti znanost." (Dodatek iz leta 1964 k Phaenomenologie und Theologie (1927), v: GA 9, str.77, v GA 24, str.49.

11.O pojmu izkustva pri Kantu glej: Norbert Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart 1986, str.19-48.

12.Prim.M.Heidegger, Wozu Dichter?, v: GA 5, str.269; in Nietzsche, Bd.2, Pfullingen 1961, str.394.

13.Heidegger tu spet izrecno sledi platonističnem pojmovanju metafizike pri Braigu, Vom Sein, str.5: metafizika je "znanost o tistem, kar je onkraj,

za, nad vidnostjo, česar se ne da najti v "občutenem bivajočem", kar se pojavlja kot nekaj nečutnega, kot nekaj, kar zahteva mišljenje."

14. Prim. "Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" v: M. Heidegger, Identität und Differenz, str. 35-73.

15. M. Heidegger, Zur Seinsfrage, v: GA 9, str. 413; prim. GA 50, str. 3.

16. M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 2, Pfullingen 1961, str. 486.

17. Isto, str. 377.

18. Isto, str. 486.

19. M. Heidegger, Ueberwindung der Metaphysik, v: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, str. 77.

20. V pomenu "ho theós", prim. Karl Rahner, Theos im Neuen Testament, v: Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, str. 91-167.

21. Phaenomenologie und Theologie, v: GA 9, str. 52. Sicer le ono bivajoče in ne tisti "tu-bivajoči" (ho ón) v pomenu zvalniškega, slovesnega vzklika!

22. Prim. GA 50, str. 24.

23. Prim. Nietzsches Wort "Gott ist tot", v: GA 5, str. 219; prim. B, str. 39, 54; o rimsko-imperialni naravi krščanstva: GA 54, str. 64-79. Nasproti temu Heidegger v "teologiji Vzhodne cerkve", "za katero se Trojstvo bistveno določa iz sv. Duha in ne iz kristologije 'ugleda' če sploh kje, prikrit izvor prenove teološkega mišljenja" (M. Heidegger, Erhart Kaestner, Briefwechsel 1953-1974, hg. v. H. W. Petzet, 1986, Pismo iz dne, 1. Januar 1954, stran 22). Temu ustreza tudi pripomba v B, str. 54, ki je od Heideggerja ne bi pričakovali: "Čekje drema še ne razvit spiritualizem,

potem je to v ruskem narodu", v "rustvu". Ta misel spominja na Schellingovo razlago Vzhodne cerkve kot Janezove cerkve Duha in Ljubezni, ki zvede skupaj oz. na višji stopnji povzema Petrovo-katoliško cerkev avtoritete in prava ter Pavlovo-protestantsko, individualistično cerkev vere. Ta misel je bila eden izmed poglavitnih izvorov slovanofilstva. Prim. Andre von Ivánka, "Geistkirche" und "Gottträgervolk", v: Zeitschrift für katholische Theologie, 71 (1949), str. 347-354.

24. B, str 219; Prim. GA 40, str.113, in GA 50, str.22.

25. Identität und Differenz, str.71.

26. Isto, str. 70; prim. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen (1969 str. 35).

27. Prim. Ethica, Pars prima, Def. I: Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.

28. Identität und Differenz, str. 71.

29. Isto, str. 70.

30. Nietzsches Wort "Gott ist tot", v: GA 5, str. 260.

31. Isto.

32. Prim. Encyclopaedia Britannica. Book of the Year 1990, Chicago, str.216.

33. Nietzsches Wort "Gott ist tot", str . 264.

34. Isto str. 220; prim. GA 50, str. 21.

35. GA 24, str. 168.

36. Predgovor k Phänomenologie und Theologie, in v GA 9, str.46.
37. O pojmu negativne in pozitivne interpretativne tendence prim. Otto Muck, Sprachlogische Aspekte, religiös-weltanschaulichen Dialogs, v: Zeitschrift für katholische Theologie, 97 (1975 str.42-55).
38. GA 50, str. 24.
39. Prim. Tudi M. Heidegger o "Zoper- in nasproti natezajočem kot bistvenem momentu sklada" in "O težavi, kako misliti tisto nasprotno stremeče v - enem s skladom", GA 55, str.144-148, kot tudi Heideggrovo napotilo na izvorno enotnost sovražnih bistvenih moči v: GA 39, str.248.
40. Ein Brief an einen jungen Sudenten, v M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954 str.183.
41. M. Heidegger, Hebel-der Hausfreund, v GA 13, 143.
42. V Phänomenologie und Theologie, v: GA 9, str.25 je posebej za vero v "Kristusa, križanega Boga" - to nekoliko preveč reformacijski pogled.
43. GA 5, str.254.
44. GA 5, str.219.
45. Prim. tudi monografijo Jana Rohla, Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker, Gütersloh 1987.
46. Prim. GA 24, str.39,42 in 56.
47. Prim. Pierre Hadot, La distinction de l'être et l'étant dans le "Hebdomadibus" de Boèce, v: Die Metaphysik im Mittelalter, Berlin 1963 str. 147-153.

48. Quaestiones disp. de veritate, q.1, a.1., obj. 3 in ad. 3. o spremenjenem razumevanju obravnave biti Tomaža Akvinskega primerjaj J.B. Lotz, *Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin und das Denken der "ontologischen Differenz"*, v: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, str.134-144; B. Welte, *Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin*, v: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg / B. 1965 str.185-196; isti, *Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte*, v: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg / B. 1975, str.203-218; G. Pöltner, *Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin*, Wienn 1978; R. Schönberger, *Die transformation klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlin 1986.

49. De divinis nominibus, c.5, letzt.1, nr.610: Nomen vero entis designat processum essendi a Deo in omnia entia et secundum quod de Deo dicitur, est super omnia existentia. Eksistenca (v srednjem veku ne le) pri Tomažu pomeni ek-(s)jstiranje, to, da se ima bivajoče za svojo samostojnost zahvaliti biti kot temelju, da temelji na sprejemu daru biti, da pušča bit bistvovati kot temelječi temelj in gradi na njem, in prav ne pomeni tega, da je bistvo zunaj vzroka (z voljnim aktom postavitve) zgolj postavljeno (ponirano), proizvedeno in zdaj navzoče, da obstaja le v stanju aktuanosti možnega bistva kot "absolutna pozicija" (Kant). Prim. Schönberger, (gl. op. 48.) posebnost 330-334.

50. Prim. A.K. Wucherer-Huldenfeld, *Bemerkungen zur Aufgabe einer Erneuerung der philosophischen Theologie* v: *Köszöntő Nyíri Tamas 70. születésnapjára. Festschrift für Tamas Nyíri zum 70. Geburtstag*, Budapest 1990.

51. GA 54. str. 139.

52. Primerjaj B. Welte, *Über den Sinn einer "Enthellenisierung" des Christentums*, v: *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg/b. 1982, str.233-248, predvs. str. 238; W.Christe,

Christologie und Seinverstaendnis. Zur Interpretation altkirchlicher Christologie bei Bernhard Welte, v: Theologie und Glaube,76 (1986),str.17-37; Christologie und Metaphysikkritik. P.Huenermann zum 60. Geburtstag, izd. D.Hattrup, H.Hoping, Muenster 1989.

53. Prim. Gerd Lohaus, Die Lebensereignisse Jesu in der Christologie Karl Rahners, v: Theologie und Philosophie,65 (1990),str.349-386.

54. Welte (gl.op.52), str.242.

55. Prim.GA 20, str.157-182; v J.Vorlaufer, Aktzentrum und Person-sein. Zur Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus, v: Wissenschaft und Weisheit 49 (1986), str.217-233.

56. M. Heidegger, Zollikoner Seminare, izd.M. Boss, Frankfurt/M. 1987, str.263.

57. O tem, da je Heidegger visoko cenil mistiko, gl. m. dr.: Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, str.68-71.

58. Cherubinischer Wandersmann, I. Buch, Nr. 8, navezuje se na Mt 27,50 in Jan.19,30, v: Angelus Silesius, Saemtliche Werke, izd.H.L.Held, zv.3, Muenchen 1924, str.12.

59. Prim.M.Heidegger, Der Spruch des Anaximander, v: GA 5, str.367; isto v "Was heisst Denken?", Tuebingen, 1971, str.114-117, str.168-169, tu str.115: "Pristno potrebovanje ni niti samo golo uporabljanje niti ne pomeni, da nekaj rabimo (....). Potrebovanje je le redko očitno in sploh ni stvar smrtnikov."

60. GA 39, str.111.

61. GA 12, str.149.

62. Isto

63. Prim. omenjeno interpretacijo Gerda Haeffnerja, Heidegger ueber Zeit und Ewigkeit, v: Theologie und Philosophie,64 (1989), str.481-517.

64. M. Heidegger, Aufenthalte, Frankfurt/M. 1989,str.3. V "svetem povzdigovanju" Heidegger vidi "tisto najbolj pristno mašne daritve, ki se" dogodi "na prostoru oltarja, v : Ueber die Sixtina, v: GA 13,str.119., tu str.121.

65. M.Heidegger, Nietzsche, zv.1, Pfullingen 1961, str.311.

66.M.Heidegger,Aufenthalte (gl.op. 64), str.3.

67.Prim.Nr.19 pastoralne konstitucije "Gaudium et spes" II.vatikanskega koncila.

(prev. Samo Krušič)

Tine Hribar

PRIHODNOST POSLEDNJEGA BOGA

Bistvo fenomenologije je, da "realno eksistenco" stvari, ko skuša odgovoriti na vprašanje o njihovi danosti, postavi v oklepaj. Stvar sama za fenomenologijo ni stvar na sebi, marveč stvar za nas. Stvar sama je fenomen, se pravi, identična je s tem, kako se nam kaže oziroma prikaže.

Temu fenomenološkemu izhodišču sledi tudi Heidegger. Tako že v času Biti in časa zavrne razpravo o tem, ali Bog biva (obstaja) ali ne. Heideggrovo izhodiščno in hkrati vodilno vprašanje je vprašanje (po) biti, natančneje vprašanje po smislu biti. Smisla ob tem ne gre razumeti kot pomena ali namena. Ker vsi odgovori izhajajo iz vprašanja po smislu biti, je tudi vprašanje po biti Boga pred takšnim ali drugačnim odgovorom o njegovem bivanju ali o pomenu bivanja Boga.

1.

Vprašanja po smislu biti torej nikakor ne smemo enačiti z vprašanjem o smislu (pomenu) življenja. Še manj s kakim neposrednim odgovorom glede smisla življenja (bivanja), na primer z odgovorom, da je smisel bivanja (življenja) v Bogu oziroma da je Bog edini Smisel vsega, kar je. Ta odgovor lahko povežemo s pomenom tega, da Bog je in na njegovi podlagi lahko zatrjujemo, kaj bi bilo, če ne bi bilo Boga. Toda znotraj tega zatrjevanja lahko izrečemo nešteto stavkov, neštetokrat lahko potrdimo bivanje Boga, o biti Boga še zmerom ne bomo vedeli ničesar. Kajti znotraj vprašanja o biti ne gre za bivanje ali nebivanje, marveč za oziranje zgolj in samo na bit, za bitjo.

Vprašanje po smislu biti, tudi po smislu biti bogov (Boga), je vprašanje

o tem, kako razumeti je v sestavi besed, kakršne so: kamen je, drevo je, živalje, človek je, bog (Bog) je. Običajno takšen sestav besed razglasimo za eksistenčno izjavo, govorimo nadalje o eksistenčni biti (za razliko od predikativne in kopulativne biti), ob tem pa spregledamo, da smo mimogrede zenačili bit in bivanje in ju s tem že tudi pomešali. Tako se nam smisel biti sprevrže v pomen bivanja in ta, kolikor računamo še na bivanje po (tukajšnjem) bivanju, v namen ali smoter bivanja. S tem pa smo fenomenološko gledišče seveda že spreverili v teleološki pogled. In če nam telos pomeni toliko kot theos, smo že tudi sredi teologije. Vprašanje po smislu biti pa ni te(le)ološko, marveč ontološko vprašanje. Tudi v primeru, ko se nanaša na Boga oziroma na njegovo bit. Slej ko prej je namreč v ospredju bit, ne pa to ali ono bivajoče.

O Bogu sicer lahko rečemo, da ni nekaj bivajočega. Da presega, kolikor pomeni Nad-bivajoče kot tako, vsakršno bivajoče. Toda ob tem si spotoma že mislimo: vsakršno drugo, siceršnje, končno in začasno bivajoče. Kolikor bog, tak ali drugačen, je, ima torej bit, o njem ne moremo reči, da ga ni. Da ni bivajoče ali da ni nič bivajočega. Ni nič začasno bivajočega, ker je, vsaj na ravni izjave, tisto večno bivajoče. Je ne-skončni, a prav zaradi tega je in je bivajočni Bog, ne pa nebivajočni ničes.

Vendar pa smo s tem že izstopili iz ontologije, zašli v območje teologije, posegli v znotrajteološko razpravo in se tako že zelo približali pozabi biti, na katero Heidegger vztrajno opozarja. Tej pozabi, ki ni zgolj naša spozaba ali kaka psihološka pozabitev, še manj psihoanalitična potlačitev, se izognemo samo, če se spomnimo ontološke difference.

V območju ontološke difference, se pravi razlike med bitjo in bivajočim, nahajamo tri ravni.

Prva raven je raven znotrajmetafizične difference, raven razlike med

bistvom (esenco) in bivanjem (eksistenco) znotraj ontoteološke identitete, identitete med bitjo in bivajočim v pomenu istovetnosti biti bivajočega in bivajočega (v) biti, bivajočnosti bivajočega in vse bivajoče presegajočega vrhovnega (nadbivajočnostno) bivajočega. V končnem, začasnem bivajočem se bivanje in bistvo bivajočega razlikujeta, v vrhovnem bivajočem, ki mu metafizika pravi tudi bog, pa te razlike ni, ker je vrhovno bivajoče kot nadbivajočnostno (večno, neskončno) bivajoče čisto bivanje ali bit sama. Prav zaradi tega je potrebno govoriti o znotrajmetafizični diferenci, o diferenci znotraj onto-teološke identitete, torej o diferenci, ki je podrejena identiteti, namreč identiteti biti in bivanja, s tem pa tudi identiteti biti in bivajočega. Na tej ravni je ontološka diferenca pričujoča torej na nedovršen način, na način razlike med ontološko (transcendentalno) in teološko (transcendenčno) transcendenco, razlike med tistim, kar biva pred in tistim, kar biva nad posamičnim bivajočim. Bivajoče kot tako in v celoti je dvo-edino bivajoče, ob čemer je edinost nad dvojnostjo.

Druga raven je raven same ontološke difference. To je raven pričujoče, dovršne in dovršene, nezakrite razlike med bitjo in bivajočim. Razkrije se šele s Heideggrovim mišljenjem biti, ki je mišljenje smisla, smisla kot resnice biti in se zato ne zadržuje več zgolj na ravni bivajočega (kot takega in v celoti) ter njegove pomenskosti in pomembnosti. Kamen je, toda ta je ni kamen. Drevo je, toda ta je ni drevo. Človek sem, toda ta sem ni človek. Bog je, toda ta je ni bog. Bit ni bog in bog, tudi Bog kot vrhovno, nadbivajočnostno bivajoče ni isto kot bit sama. Bit ni nič (od) bivajočega. Je z vidika bivajočega Nič. Od tu dalje peljeta zato dve poti. Ena v nihilizem tistih, ki ostajajo ujeti v območje, torej predani polnomočju bivajočega, zaradi česar se na bit sploh ne ozirajo ter vsakršno misel na bit že vnaprej odrinejo in zavrnejo: če bit ni nič bivajočega, če je tako rekoč Nič, tedaj z njo tako in tako nič ni. Vse, kar je, je bivajoče in nič ni poleg bivajočega. Druga pot pa sledi ugotovitvi: Vse, kar je, je bivajoče, toda bivajoče ni "vse"; vse je bivajoče, razen biti, ki ni nič bivajočega. Razen biti kot tega in takšnega ničā.

Nič, se pravi z vidika bivajočega uzrta bit, ni nični nič. Narobe. Je njegov protipod. Nihilizem uničuje nič. Nič, ki se, kolikor na prvi poti ne samo zbolimo, ampak jo tudi prebolimo, izkaže kot bivajoče dopuščajoča (ne utemeljujoča) bit. To, kar se je z vidika bivajočega kazalo kot nič, se bitno-zgodovinskemu pogledu pokaže kot epohalna bivajočnost bivajočega: kot prisotnost prisotnega (Parmenid, Heraklit), kot navzočnost navzočega (Platon, Aristotel), kot dejanskost dejanskega (Avguštin, Tomaž Akvinski), kot predstavljenost predstavljenega oziroma predmetnost predmetnega (Descartes, Kant, Hegel) in kot vrednota (Marx, Nietzsche). Prav z bitjo kot vrednoto, ki pomeni prevrednotenje vseh (dosedanjih) vrednot, še poprej pa seveda ovrednotenje vsega glede na njegovo vrednost in ne vrednost, doseže zgodovinski nihilizem svoj vrh, povzetje bitnosti in brezbitnosti v vrednost in ne vrednost, obenem pa ta dovršitev zgodovinskega nihilizma zaobrne nihilizem zgodovine že tudi zoper njega samega. Bit kot svoje epohe dopuščajoča bit, bit kot bitno-zgodovinske postavitve bivajočnosti bivajočega prepuščajoča in opuščajoča bit ni podvržena zgodovini. Zgodovina nima zgodovine. Obstaja zgodovina epoh biti, zgodovina biti kot bivajočnosti bivajočega, zgodovino bivajočnosti dogodujoča zgodovina biti pa ne obstaja. Pred zgodovino biti ni še ena zgodovina, marveč se godi dogodje kot usoda biti.

Dogodje je tretja in zadnja raven ontološke diference. Zdaj ne gre več za razliko med bitjo in bivajočim, marveč za razliko med bitjo (bivajočnostjo) bivajočega in bitjo kot bitjo. Bit kot bit ni bit; ni samo nič bivajočega, ampak tudi nič bitnega. Bit kot bit je brezbitna. Dogaja se po dogodju, toda iz brezna zgolj nič. Ne po božji previdnosti, marveč po usodi. In zato usodno. Ne glede na bivajoče in njegov položaj v svetu. Sam položaj bivajočega, ki se na koncu metafizike zgrne v po-stavje, v onto-teo-loško raz-položljivost, je na razpolago. Je vpet v igro dogodja in odgodja. Medtem ko dovršitev metafizike pomeni, da Bog kot vrhovno bivajoče ni več v položaju, da bi bil na položaju, se pravi njegovo de-tronizacijo, s tem pa že tudi "smrt" (metafizičnega) Boga, onto-teo-loška razpoložljivost na koncu metafizike omogoča postavljanje novih bogov,

drugače rečeno, bogove je moč tako postavljati kot odstavljati. Zato se zdi, da bogovi zdaj niso nič drugega kot dozdevki (simulakri), toda tudi to, kar se zdi, se samo zdi. Četudi zmeraj novi, menjajoči se bogovi niso nič drugega kot videz, ta njihova videznost ni nič navideznega. Res da je vse, razen ničā, videz (fenomen), vendar so fenomeni (videzi) zdaj fenomenalnejši od resnice. Resnica kot ne-skritost nosi v sebi skrivnost, videzi kot taki pa so brez skrivnosti.

2.

V času, ko (1936-1938) piše svoje Prispevke k filozofiji (O dogodju), med katerimi je tudi "poglavje" Poslednji bog, Heidegger niha med Hoelderlinom in Nietzschejem, obenem pa išče izhod iz vsakršne, tudi iz prevrednotene metafizike.

Hoelderlin, ki govori o begu in vračanju bogov, pričakuje prihodnjega boga. Nietzsche, ki sicer razglasi smrt Boga ter na mesto mrtvega Boga postavi nadčloveka kot vrhovno bitje volje do moči, sočasno voljo do moči v njenem načinu bivanja razbere kot večno vračanje enakega. Torej je vsak naš trenutek trenutek večnosti, še več, večnost obstaja le od trenutka do trenutka.

Tako Hoelderlinu kot Nietzscheju se zmeša. Lahko rečemo tudi, da sta zgubila um, toda na metafizični ravni se to ni moglo zgoditi, saj se je na tej ravni že poprej izgubil um sam. Že od Kanta naprej se apologija uma na paradoksalen način razvija le kot kritika: kot kritika čistega (teoretičnega), praktičnega in poetičnega uma. Heglova absolutna ideja, ki se ima kot dedič Platonove ideje dobrega za Boga, v skladu z onto-teološko identiteto nastopi obenem kot bit v najbolj polnem pomenu besede; to je brez-umje, a ker je utemeljeno na logiki, ker znanost logike povzame vase tako ontologijo kot teologijo, brezumnosti ni videti. Ni videti ne njenega začetka ne konca. Zazna jo pesnik Hoelderlin, vendar ne v

njenem razsežju, temveč skozi beg bogov in skozi ubožni čas, ki je ostal za njimi.

Brezumnost ne pomeni le manka. Z njo in ob njej se odpre vrsta doslej skritih prostorov. To so prostor volje do moči in takoj za njim prostor volje do volje kot samo-volje, nadalje prostor želja oziroma prostor nezavednega in ne nazadnje prostor zaumja in zaumnosti. Nihil est sine ratione. Nič ni brez (umnega) razloga. Na začetku je (bil) logos. Toda razlog kot razum, kot razčlenjujoči (se) um bo na koncu vselej zadel na brezrazložnost. Se navsezadnje srečal z ničem, ki je brez razloga.

Prostor zaumnosti je mistični prostor. To ni prostor čezumnosti ali nadumnosti, marveč prostor vere. Prostor, ki se nam z vidika raz-uma kaže kot prostor absurdnosti, saj v odmev iz njega nikoli ne dobimo tistega, kar smo zaklicali vanj. Kot odmev se nam vrne klic, ki nas kliče. Pred katerim se vselej najdemo v nejeveri. Ker nas zmerom znova, saj ga nismo pričakovali, preseneti in začudi.

Biti veren je način biti. Zato se tudi ob veri ne moremo izmakniti vprašanju po smislu biti. In tudi pri tem vprašanju ne gre za iskanje odgovora na vprašanje, kaj pomeni biti veren, marveč za smisel (resnico) biti v veri, z vero. Biti veren pomeni na primer zaupati v Boga, se zato čutiti varnega, biti prežet z vero, upanjem in ljubeznijo. To pa je način bivanja, ne način biti. Način biti in vprašanje po smislu biti (samostalnik) v biti (glagol) veren se nanašata na nekaj drugega: na edinstvenost in s tem na neizbrisno razliko med biti veren in drugimi načini biti. Vera kot zaumnost ne potrebuje utemeljitve. Vernik, če to v resnici je, ne potrebuje dokazov o bivanju Boga. Če je vera absurдна, potem predstavlja filozofsko utemeljevanje vere dvojni absurd. Absurдно je razumsko utemeljevanje tistega, kar smo prav z vidika razuma prepoznali kot absurдно.

Ko Heidegger na začetku navedenega spisa zapiše, da je poslednji bog povsem drugi glede na bivše bogove in da je nekaj povsem drugega zlasti glede na krščanskega boga, s krščanskim bogom ne misli toliko na

svetopisemskega, kolikor na katekizemskega Boga. Katekizemski Bog je za razliko od svetopisemskega Boga vere (Boga očakov, Abrahama in drugih) teološki Bog, Bog krščanstva kot spoja judovske vere in grške filozofije.

Krščanski Bog je onto-teo-loško utemeljeni Jahve, sestavljajoč kot Oče skupaj s Sinom in Svetim Duhom sveto Trojico, katere obrazložitev - tri osebe, en sam Bog - je helenističnega porekla. Ontoteološko utemeljeni Jahve je Bog kot Stvarnik v pomenu Povzročitelja. Vse stvari so ustvarjene (Bog zato ni stvar in kolikor je nato tudi bivajoče v celoti zenačeno z ustvarjenim, minljivim stvarstvom, je Bog zagledan kot tisto nadbivajočno, kot Nad-bivajoči) po Stvarniku kot Vzroku, se pravi po Bogu kot prvem vzroku. Bog kot Stvarnik iz nič pa ni le prvi vzrok, ampak tudi ohranjevalec vsega bivajočega v njegovi biti; brez Boga bi vse, kar je, razen Boga samega, znova zdrsnilo v nič. In Bog bi znova obstajal ne glede na stvari kot ustvarjeno bivajoče.

Heidegger pod vplivom Descartesa, ta Boga zariše kot Samo-vzrok in s tem prestopi meje srednjeveške teologije (s tem namreč vpelje refleksijskega Boga, ki na koncu novega veka med drugim povzroči tudi Samoupravljalca), to dimenzijo krščanskega Boga spregleduje, a se mu prav zaradi tega vrača kot poteza v konstelaciji biti kot biti, tj. dogodja. V tej konstelaciji postaneta Heideggrova sogovornika tudi mistika Eckart in Silesius.

A v čem je drugačnost poslednjega boga? Tako z vidika grških bogov in judovskega Boga kot z vidika zgodnjekrščanskega in kasnejšega, metafizično utemeljenega krščanskega Boga?

Jasna je razlika med pojmom metafizičnega Boga in mislijo na bit iz ontološke diference. Bit, ki ni nič bivajočega, tudi nekaj nadbivajočnostnega v pomenu razlike med začasno in nezačasno bivajočim ni. Ontološka diferenca kot razlika med bitjo in bivajočim pomeni tudi

razliko med bitjo in bogom (Bogom). Ker je horizont biti čas, je bit že vselej končna, tako da končnost biti tudi Boga, ki naj bi bil večen, spreminja glede na njegovo bit v zgodovinsko bitje. Četudi je Bog kot nadbivajočnostno bivajoči večen, je poprej že samo razumevanje večnosti zgodovinsko pogojeno: večnost kot nunc stans, stalni sedaj je z bitnozgodovinskega vidika razdobnostno določilo. In če je bit v svoji epohalnosti, tj. so-dobnosti razumljena kot navzočnost, tedaj je Večnost sočasno uzrta kot čista navzočnost, ob dejanskosti kot čista dejanskost (actus purus), itn. Bog kot bit sama ali čista bit je bitnozgodovinsko odvisen od vsakokratnega metafizičnega obzorja, od vsakokratnega obraza bivajočnosti bivajočega.

Težje je zajeti razliko med poslednjim in predkrščanskimi ali obrščanskimi bogovi. Kakšna je razlika med Hoelderlinovim prihodnjim bogom in Heideggrovim poslednjim bogom? Ali o poslednjem sploh lahko govorimo kot o prihodnjem bogu?

Heidegger v Poslednjem bogu še ne razgrne vsega Hoelderlinovega pesniškega prostora. Tako se giblje v nasprotstvu med zemljo in svetom (v slovenščini je to nasprotstvo težko dojemljivo, saj svet zaobjema tudi zemljo; deloma se to nasprotstvo morda skriva v reku o "prihodu na svet", namreč iz teme, v katero je zajeta tudi zemlja, pod obnebje luči) in šele kasneje razprostre četverje: zemljo in nebo, smrtnike (ljudi) in nesmrtnike (bogove). Poleg tega v Poslednjem bogu in tudi v vseh Prispevkih k filozofiji niti enkrat ne omeni svetega. Tudi sveto, vodilno Hoelderlinovo pesniško besedo, vpelje Heidegger šele s predavanji na začetku štiridesetih let.

Poslednji bog ni, če izhajamo iz krščanskega Boga in njegove "smrti" (ker gre za meta-fizičnega boga, je njegova smrt lahko le meta-forična), eden izmed naslednjih bogov. Poslednji bog nima naslednika. Je zadnji v svoji vrsti. Zadnji tudi v tisti vrsti, v kateri stojijo grški bogovi, vključno z Dionizom.

Prav zato je njegova prihodnost vprašljiva. Ker je vprašljiv sam njegov prihod. Kdo naj zaustavi njegov mimohod? Kako naj se ujameta mimohodnost in prihodnost?

Ključne Heideggrove misli o poslednjem bogu so sklepne misli: "zadnjega odstavka Poslednjega Boga: "Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestati dogoditev tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivajočega v resnico ter mu podeljuje predpravico, da pri mimohodu stoji v najoddaljenejši daljavi, predpravico, katere dodelitev se dogaja le kot zgodovina: pri preobrazbi bivajočega v bistveno njegove določenosti in pri osvoboditvi iz zlorabe operativnostnega, ki, vse sprevrtajoč, z uporabo izčrpava bivajoče." Tu-bit je tu mišljena kot prihodnostni način človekove biti, kot zgodovinski način, ki ne bo samo razločil človeka od subjekta, ampak bo postal edini način; torej sploh ne bo več način, marveč izraz. Izrez biti, katere rez je resnica kot jasnina. Heideggrova misel je, da človek ne sme čakati na ta dogodek, marveč naj bi sam stopil na pot. Naredil vsaj prvi korak pri odskoku za skok do, ne, v tu-bit.

3.

Poslednji bog čaka na svojo prihodnost, zato človek ne sme čakati. Ne sme biti čakajoč na... in obstati že pred mimo-hodom poslednjega boga. Le če bo pripravljen, če bo pripravil vse potrebno, postal torej tu-bit, bo prestal dogoditev poslednjega boga in bo stal ob njegovem mimo-hodu na svojem mestu.

Človek je po-srednik med bitjo in bogom. Med bogom, ki rabi za svoj mimohod bit in človeka, ki edini lahko pripravi prihod biti tu sem, v tu-

bit. Zato je človekovo čakanje kot posledica njegove obotavljivosti, se pravi nepripravljenosti, glede na poslednjega boga brezbožna. Čakanje na boga je "najboljši" način, da boga, ki čaka na nas, ne bomo dočakali.

V tem času, pred srečanjem s svetim, Heidegger torej še ne da veliko na usodo biti kot biti. Dogodje razume kot dogodje tu-biti. Kot do-godje, ki ni od-godje žev sebi samem, marveč ga lahko zakrivi, povzroči odgoditev, človek s svojo zaostalostjo. S tem, da iz sebe ne zmore izpostaviti predtekačev, ki naj bi dohiteli predhodnike in tako zaobrnilo potek stvari.

Po srečanju s svetim je Heidegger previdnejši. Obzirnejši. O poslednjem bogu ne govori več.

Šezmerom pa misli na boga. Vztrajno zavrača metafizičnega, onto-teološkega, se pravi platonističnega boga, ki naj bi kot vrhovno bivajoče bival onstran bit(nost)i.

Glede na bit kot bit, ki jo skuša videti ne glede na bivajoče, glede na bit, ki ni nič bivajočega in nič bitnega, glede na križno prečrtano bit torej Heidegger tudi boga ne obravnava več kot bivajoče (Bivajoče), marveč ga razume kot dogodek dogodja. Ne kot nujno in brezpogojno predpostavko, temveč kot more-bitni in pri-godnostni dogodek.

Zakaj naj bi bil morebitni prihodnji bog tedaj poslednji bog? Če je prihodnost poslednjega boga prigodna in če je vsaka prihodnost lahko že tudi poslednja prihodnost, so nas bogovi lahko že dokončno zapustili. Poslednji bog bi bil tedaj le zadnji med preteklimi bogovi. Pretekli bogovi niso zginili v nič, so še med nami, toda kot bivši niso nič drugega kot sledi.

Bivši bogovi so sledi svetega. Sveto je (bilo) na izvoru boštvenosti in bogov. In bogovi, kolikor so to, za kar se predstavljajo, sveto nosijo s seboj. Tudi bivši bogovi. Dokler so bogovi, četudi kot bivši, je sveto neizbrisno. Ne more biti izbrisano in tedaj o nekakšni vrnitvi svetega,

svetega, ki je tu, ni mogoče govoriti. Metafizični bog, ki pomeni zabris svetega, ni umrl šele na koncu, temveč je bil mrtev že ob rojstvu; njegovo "življenje" ni preprečilo niti ene človekove smrti, narobe, veliko ljudi je umrlo prav v njegovem imenu, kajti svetost življenja, življenja živih bitij, temu absolutu ne pomeni nič. Rečeno s Heglom: "edino absolutna ideja je bit, neminljivo življenje, sebe vedoča resnica in je vsa resnica". Krščanski bog, kolikor je še živ, potemtakem ni preživel zaradi, temveč navkljub svoji onto-teološki utemeljitvi. Navkljub meta-fiziki. Živi, če živi, bog vere, ne pa metafizični bog.

Se pravi: če živi bog vere, potem živijo bogovi. Kajti na svetu ni le ene, marveč je več ver in kolikor je ver, toliko je tudi bogov. Ob tem ne gre za mnogoboštvo v običajnem pomenu, za mnogoboštvo znotraj ene in iste vere, marveč za planetarno mnogoboštvo. Vseh teh bogov ne bi bilo, če ne bi bilo svetega. Ne svetega, ki je zenačeno z božjim, marveč svetega kot svetega.

O svetem kot svetem, o svetem, ki ni neogibno vpeto v božje, govori pesništvo. Edino pesniška govorica pozna razliko med božjim in svetim. Heidegger se, ko se distancira od metafizičnega boga, sklicuje tudi na "boga pesnikov"; vendar je ta bog vselej žetudi bog vere in vernikov, sveto kot sveto pa ne more biti, četudi je z njo lahko prekrito, povzeto v nobeno izmed podob boga. Ne v podobo boga vere, ne v pesniško podobo tega boga in ne v podobo metafizičnega boga. Sveto kot sveto, sveto, ki se sveti iz brezbitne jasnine biti, je melodija dogodja. Pesem, ki je v vsakem, a jo kot pesem zmore upesniti samo pesnik. Na meji, v diafori med pesniško besedo in pesniško podobo.

Misleci dogodja v to diaforo, ki je tostran vsakršne metafore, na dnu diabolične zareze med bitjo in bivajočim, lahko zremo le od daleč. S sosednjega vrha, ki ni vrh pesništva, marveč vrh mišljenja. A prav to nam včasih omogoči, da zagledamo tisto, kar od blizu ni moč videti.

Še nobene svete vojne ni bilo v imenu svetega kot svetega ali v imenu svetosti življenja. Vse svete vojne se sklicujejo na to ali ono boštvo, neposredno na boga (Boga) ali pa na kako pobožanstveno postavbo, na primer na Narod.

Po Heraklitu je spor Oče vseh stvari, toda to ne pomeni, da je vojna njihova Mati. Mati vseh stvari je ljubezen. Brez ljubezni tudi bogovi nimajo nikakršne prihodnosti.

POROČILI

Ob ustanovitvi Fenomenološkega društva v Ljubljani

Fenomenologija, ki opredeljuje ime in namen tega društva, ni zgolj ena izmed izoblikovanih filozofskih smeri ali znanstvena metoda, ki naj zagotavlja pravilnost spoznavnega postopka, marveč najpoprej in predvsem: **napotitev k miselni stvari sami**. V tem smislu je Martin Heidegger označil fenomenologijo kot **"možnost mišljenja, da odgovarja nagovoru tega, kar je misliti"** (v zapisu *Moja pot v fenomenologijo*, ki je vključen v knjigo *K stvari mišljenja*, Niemeyer 1969).

Spis iz iste Heideggrove knjige **Konec filozofije in naloga mišljenja** bo predvidoma problemska tema prvega delovnega zбора Fenomenološkega društva, naj zato iz njega navedemo citat, ki lahko rabi kot moto k programu društva:

"Morda obstaja mišljenje zunaj razlike med racionalnim in iracionalnim, preudarnejše celo od znanstvene tehnike, preudarnejše in zato ob strani, brez efektov, obeenem pa z lastno nujnostjo. Če se sprašujemo po nalogi tega mišljenja, tedaj ni vredno vprašanja samo to mišljenje, ampak predvsem vpraševanje o njem. Spričo celotnega filozofskega izročila to pomeni: Vsi še zmerom potrebujemo vzgojo v mišljenju, še poprej pa vedenje o tem, kaj pomenita v mišljenju vzgojenost in nevzgojenost. O tem dobimo namig pri Aristotelu, v IV. knjigi Metafizike (1006a in naprej). Glasi se: *estí gar apaideusia to me gignoskein tínon dei zetein apodeiksin kai timon ou dei*. 'Nevzgojeno je namreč ne videti, kdaj nujno potrebujemo dokaz za nekaj, kdaj pa ga ne potrebujemo.'"

Vzgojenost in nevzgojenost mišljenja se preiskua ob celotnem filozofskem izročilu; fenomenologija, pojmovana v svojem izvornem smislu, je **tisto**

mišljenje, ki se dogaja z bistvenim ozirom na zgodovino zahodne misli. Fenomenologija te miselne zgodovine niti ne zavrača kot nečesa minulega niti je ne ohranja na način kakšnega filozofskega zgodovinopisja; paradoksalno povedano: **fenomenološko mišljenje se v razgovoru s celotno filozofsko tradicijo vrača v njen novi začetek.**

Bistvena naloga društva, ki se označuje kot fenomenološko, je torej: preiskati, kaj in kako je s tem, kar se mišljenju nudi kot stvar sama, vzdržati v spraševanju te stvari in jo vedno znova prevpraševati v dozdej nevprašnem. To pomeni: biti dodobra seznanjen z mišljenim in in na tej podlagi tvegati odločen korak v še-ne-mišljeno. Smisel filozofskega razgovora je, da se tisto, o čemer je beseda, pri-kaže v svoji očitnosti in se nam tako podari na doslej nepoznan način.

Iniciativna skupina za ustanovitev
Fenomenološkega društva v Ljubljani:

Ivan Urbančič, Andrina Tonkli Komel,
Tine Hribar, Dean Komel

11. 6. 1990 je bil v prostorih Nove revije na Cankarjevi 10b ustanovni sestanek Fenomenološkega društva. Sestanka so se udeležili: dr. Ivan Urbančič, dr. Tine Hribar, dr. Anton Žvan, dr. Valentin Kalan, Franci Zore, Metka Cotič, Ferdinand Odak, Aleš Košar, Samo Krušič, Andrina Tonkli-Komel, Vid Snoj, Tomo Virk, Dean Komel. Ivan Urbančič je podal krajši oris fenomenološke tradicije na Slovenskem, ob čemer je navedel številne ideološke blokade, ki (so) v še "nepretekli" preteklosti zavrle(jo) njeno institucionalizacijo. Dean Komel je predstavil okvirni program dejavnosti društva. Po krajši diskusiji so prisotni sprejeli sklep o ustanovitvi Fenomenološkega društva in izvolili dr. Ivana Urbančiča za predsednika društva.

*

V prvem letu svoje dejavnosti je društvo organiziralo šestnajst predavanj z izhodiščno temo "Fenomen resnice"; v tem okviru so bila obravnavana tudi vprašanja umetnosti, jezika, politike, znanosti, življenjskega sveta. Del predavanj je bil objavljen v **Novi reviji** skupaj s prevodi Brentana (dve razpravi o resnici), Husserla (poglavje o resnici iz **Logičnih raziskav**) ter Heideggra (spis **Konec filozofije in naloga mišljenja**). Predavanja so bila organizirana kot "diskusijska delavnica":

- Ivan Urbančič Ideologija in/ali fenomenologija (4.10.1990)
 Andrina Tonkli-Komel Pojmovanje fenomena resnice pri Husserlu
 (11.10.1990)
 Tine Hribar Husserlovo razumevanje krize evropskega človeštva
 (18.10.1990)
 Dean Komel Heideggrova tematizacija fenomena resnice
 v Biti in času (25.10.1990)
 Ivan Urbančič Problem Husserlovega dojetja resnice (8.11.1990)
 Dean Komel Razvitje vprašanja po resnici v Heideggrovem spisu
 O bistvu resnice (15.11.1990)
 Tine Hribar Problem konca filozofije (13.12.1990)
 Ferdinand Odak Pirjevčeva interpretacija Bratov Karamazovih
 (20.12.1990)
 Dean Komel Platonov nauk o resnici (10.1.1991)
 Franci Zore K interpretaciji Heraklitovih fragmentov (24.1.1991)
 Ferdinand Odak Problematika idealnega lika v Vebrovi estetiki
 (28.2.1991)
 Thomas Luckmann (Constanz) Strukture Lebenswelta (7.3.1991)
 Davor Buinjac Grška polis in klasični koncept politike (14.3.1991)
 Damir Barbarić (Zagreb) Heideggrova določitev bistva jezika
 (21.3.1991)
 Valentin Kalan Aristotelova teorija resnice v umetnosti (11.4.1991)
 Ariana Volarič Merleau Ponty / O percepciji in resnici (25.4.1991)

Trije člani društva so se na povabilo Avstrijskega združenja za filozofijo v Srednji Evropi udeležili šestdnevnega simpozija o aktualnosti

Heideggrove misli (Otherthal 24.11 -30.11 1991). Ivan Urbančič je na simpoziju predaval o problematiki recepcije Heideggra (predavanje je objavljeno tudi v Novi reviji št.108) Simpozija se je udeležilo precejšnje število kompetentnih poznavalcev Heideggrove misli iz Srednje in (prvič tudi) Vzhodne Evrope, s katerimi namerava Fenomenološko društvo v prihodnje tesno sodelovati. V oktobru 1991 je Ivan Urbančič predaval na letnem simpoziju Heideggrovega društva v Messkirchu.

Na ustanovnem sestanku je bil sprejet tudi predlog o osnutju knjižne zbirke **Phainomena** ter istoimenske revije za fenomenologijo. Septembra 1991 sta tako ob finančni podpori Kulturne skupnosti izšli prvi dve knjigi v zbirki **Phainomena** in sicer: **Husserl- Filozofija kot stroga znanost** ter **Martin Heidegger - Platonov nauk o resnici**. V zbirki **Znamenja**, kjer je doslej izdano že precej fenomenološki tekstov, je izšel prevod Heideggrovega spisa **Identiteta in diferenca**, pričakujemo pa tudi prevod Derridajevga spisa **Razloka** ter **Heraklitovih fragmentov**. Pri **Slovenski matici** pripravlja Frane Jerman prevod Husserlovih **Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo**. V zbirki **Phainomena** bo letos predvidoma izšel prevod Heideggrove knjige **Na poti h govorici** ter tekst Tineta Hribarja **Ontološka diferenca**.

Ciklus predavanj za leto 1991/92 ima za izhodiščno temo problematiko onto-teo-logije.

(D.K.)

Poročilo o dejavnosti Društva za primerjalno religiologijo

Društvo za primerjalno religiologijo je bilo ustanovljeno septembra 1990 z namenom, da v slovenski prostor vpelje resno in poglobljeno preučevanje svetovnih religij. Za razloček od teologije, ki je znanost o Bogu, razvija pa se pod okriljem Cerkve ali drugih pristojnih religijskih institucij, religiologija pomeni znanost o religiji, s katero se ukvarjajo laiki. Osnovno izhodišče religiologije kot znanosti o religiji je izkustvo svetega. Že najbolj groba primerjava različnih svetovnih religij med seboj pokaže, da nekatere religije (npr. budizem) ne poznajo bogov ali Boga, poznajo pa sveto.

Religiologija se je po svetovnih univerzah že dodobra uveljavila, vendar kot samostojna univerzitetna disciplina pri nas zaenkrat še ne obstaja. Obenem smo vse doslej večidel morali segati po ustrezni literaturi bodisi v izvirniku bodisi v srbskem ali hrvaškem prevodu. Takšne vrzeli, ki jih je z objavami religioloških tekstov deloma premoščala slovenska revijalistika, z redkimi izdajami bolj poljudno zasnovanih knjig s tega področja pa tudi nekateri slovenski založniki, je nameravala zapolniti ustanovitev Društva za primerjalno religiologijo, izhajajoč iz prepričanja, da je bogato izročilo svetovnih religij treba predstaviti na čim bolj celovit ter obenem organiziran in javnosti dostopen način.

Društvo za primerjalno religiologijo je v letu 1991, ki je hkrati tudi prvo leto njegovega delovanja, razvilo dve dejavnosti: organiziralo je predavanja javnega tipa in zasnovalo knjižno zbirko Hieron.

V ciklusu predavanj, ki ga je organiziralo v sodelovanju s Cankarjevim domom, je več predavateljev predstavilo nekatera področja, ki sodijo v okvir religioloških raziskav. Predavanja so se zvrstila med februarjem in marcem ter časovno sovpadla s poletnim semestrom. Predavatelji so večidel posegali na področja posamičnih, tudi neevropskih religij, pri čemer so svoj interes posvečali mističnemu izkustvu v okviru kake religije, njenemu mitološkemu sistemu ali pa družbenemu kontekstu, v katerem se je oblikovala.

V letu 1991 je Društvo pripravilo in Ministrstvu za kulturo

V letu 1991 je Društvo pripravilo in Ministrstvu za kulturo predložile tudi seznam knjig, ki naj bi izšle v že omenjeni knjižni zbirki Hieron. Ta je bila zasnovana z namenom, da se v njej predstavijo klasična religiološka dela: tako tista, ki utemeljujejo religiologijo kot posebno znanstveno disciplino in ki so posvečena posamičnim temeljnim religiološkim problemom, kakor tudi tista, ki na monografski način prikazujejo razvoj kake izmed svetovnih religij in obenem prinašajo prinašajo prevode izvirnih religijskih tekstov. Tako je Društvo v sodelovanju z Novo revijo d.o.o., ki je prevzela založništvo zbirke, za izid pripravilo dve knjigi, ki sta dobili subvencijo Ministrstva. To sta knjigi Kozmos in zgodovina Mircee Eliadeja in Kopti Emme Brunner-Traut. Ti knjigi po svoji vsebini ustrezata uredniškemu konceptu knjižne zbirke Hieron, po katerem naj bi bila teoretski in zgodovinski vidik pri preučevanju svetovnih religij med seboj usklajena in uravnotežena.

Eliade v svoji knjigi razgrne metodološki postopek preučevanja svetovnih religij in mitologij, in sicer tako, da sta je bistveni element religiologije vedno v ospredju: gre za to, da je človek vselej homo religiosus, ne glede na svoje vsakokratne izrecne opredelitve (ateist, teist, gnostik). Pri tem bogato dokumentira predpostavko, da mnogovrstni rituali, navade, ceremonije in običaji, ki se jih udeležujemo tudi v sekularnem vsakdanjem življenju, nosijo pečat religiozne izkušnje, ki je za človeka absolutnega pomena.

Emma Brunner-Traut pa prikazuje v svoji knjigi nastanek, razvoj in pomen koptske krščanske cerkve. Kopti, potomci starih Egipčanov, so v 2. st. po K. ustanovili svojo cerkev in razvili teološki nauk, ki je zasnovan zlasti na Markovem evangeliju. Prvi del knjige je posvečen zgodovini koptske cerkve, medtem ko drugi del prinaša izvirne koptske tekste. Obe knjigi izideta v marcu 1992.

Obenem se je ob predavanjih, ki so se v letu 1991 zvrstila v Cankarjevem domu, pokazala potreba po tem, da Društvo začne izdajati svojo revijo. Predavanja so namreč vzbudila precejšnje zanimanje pri občinstvu, tako da so poslušalci, zlasti nekaj rednih obiskovalcev predavanj, izrazili željo po zborniku, v katerem bi lahko predavanja, ki so jih poslušali, tudi prebrali. Da bi združili predavanja članov in sodelavcev

Društva v knjigo in jih tako vključili v knjižno zbirko Hieron, se ni zdelo posebej smiselno, saj naj bi v tej zbirki izhajala zares samo tista temeljna dela z religiološkega področja, ki jih doslej pri nas še nismo poznali in ki pomenijo minimalno študijsko osnovo za religiologijo v disciplinarnem smislu. Pač pa se zdi smiselno izdajati revijo, v kateri bi našla svoje mesto predavanja in drugi prispevki članov in sodelavcev Društva. Za denarno podporo je Društvo zaprosilo Ministrstvo za kulturo.

Zato je program društvene dejavnosti za leto 1992 nekoliko razširjen: ob organizaciji predavanj in izdajanju knjižne zbirke Hieron obsega tudi izdajanje revije.

Novi ciklus predavanj v Cankarjevem domu, ki bo trajal od januarja do maja, je že v teku. Podobno kot lani gre tudi tokrat za predavanja odprtega, javnega, tipa, ki so namenjena predvsem popularizaciji in širši uveljaviti religiologije v slovenskem kulturnem prostoru.

Vendar bo Društvo, predvidoma v drugi polovici tega leta, organiziralo tudi predavanja študijsko-akademskega tipa. Ta predavanja bodo potekala v obliki seminarjev; po ustaljeni akademski shemi najprej nastopi predavatelj z eksplikacijo izbrane teme, čemur nato sledi strokovna debata. To bodo predavanja bolj ali manj zaprtega tipa, ki naj bi prispevala predvsem k medsebojni izmenjavi informacij in s tem k širjenju in poglobljanju strokovnega védenja.

Uredniški odbor knjižne zbirke Hieron je sestavil in Ministrstvu predložil tudi seznam petih knjig, ki naj bi prišle v poštev za izid v drugem letniku te zbirke.

Za Društvo za primerjalno religiologijo
Vid Snoj

Ljubljana, 7. 2. 1992

SINOPSIS - SYNOPSIS**Andrina Tonkli Komel****Strukture doživljaja**

UDK 165.423.1

Analiza intencionalnega doživljaja ("zavesti o nečem") ne omogoča le pojasnitve "prazne" sintetične zmožnosti mišljenja, ki fungira v formalni identiteti L-stavkov, ampak predvsem razkriva konstitutivno funkcijo mišljenja, zaradi katere nam je predmet sploh dostopen kot predmetni smisel - kot stvar sama, t.j. kot taista (stvar).

Strukturen des Erlebnisses

UDC 165.423.1

Die Analyse des intentionalen Erlebnisses (des "Bewusstseins von etwas") ermöglicht nicht nur die Erklarung des "leeren" synthetischen Vermoegen des Denkens, das in der formalen Identitaet der L-Saetze fungiert, sonder enthuehlt vor allem die konstitutive Funktion des Denkens, die uns den Gegenstand erst als den gegenstaendlichen Sinn - als Sache selbst, d.h. als dieselbe (Sache) - zugaenglich macht.

Dean Komel**Psihologizem in vprašanje resnice - K Heideggrovim "Zgodnjim spisom"**

UDK 111.83

Heidegger prične svoje predavanje "Logika/Vprašanje po resnici" leta 1925/26 s predrazmislekom "Današnji položaj filozofske logike. Psihologizem in vprašanje resnice". Poglavitni rezultat tega predrazmisleka je, da Lotze in Husserl z antipsihologistično koncepcijo resnice kot

idealne biti (idealnega veljanja stavkov, idealne identitete menjenega in uzrtega) ne rešujeta problema biti resnice. To koncepcijo je Heidegger v "Zgodnjih spisih", kjer "Psihologizem in vprašanje resnice" predstavlja temeljno problematiko, sam zastopal. Tako se izpričuje kontinuiteta Heideggrove misli od kritike psihologizma v logiki do ekspozicije vprašanja biti v "Biti in času".

Psychologismus und Wahrheitsfrage - Zu Heideggers "Fruehe Schriften"

UDC 111.83

Heidegger beggint seine Vorlesung "Logik/Die Frage nach der Wahrheit" (1925/26) mit der Vorbetrachtung "Die Gegenwaertige Lage der philosophischen Logik. Psychologismus und Wahrheitsfrage". Das Hauptergebnis dieser Vorbetrachtung ist, dass Lotze und Husserl mit der antipsihschologischen Konzeption der Wahrheit als ideales Sein (ideales Gelten der Saetzen, ideale Identitaet des Gemeinten und Angeschauten) das Problem des Seins der Wahrheit nicht aufloesen und nicht aufloesen koennen. Diese Konzeption hat Heidegger in "Fruehe Schriften", wo "Psychologismus und Wahrheitsfrage" die Grundproblematik darstellt, selbst vertreten. So beweisst sich eine Kontinuitaet des Denkens Heideggers von der Kritik des Psychologismus in der Logik bis zur Exposition der Seinsfrage in "Sein und Zeit".

Tine Hribar

Prihodnost poslednjega boga

UDK 141.4

Poslednji bog ne pomeni konca, marveč drugi začetek neizmernih možnosti nade zgodovine. Priprava pojavitve poslednjega boga je po Martinu Heidegggru skrajnostno tveganje resnice biti, s pomočjo katere se človeku edinole lahko posreči vzpostavitev bivajočega. Poslednji bog ima

svoyo najbolj edinstveno edinstvenost in je zunaj tistih preračunavanj, ki jih dooločajo nazivi "mono-teizem", "poli-teizem" in "a-teizem". "Monoteizem" in vse druge vrste "teizma" obstajajo šele od judovsko-krščanske "apologetike", katere miselna predpostavka je "metafizika". S smrtjo tega boga odpadejo vsi teizmi. Poslednji bog je povsem drugi od bivših. Kot bivši pa bogovi nikakor niso nekaj preteklega, nekaj po zgodovini odpravljenega. Je že odločeno o njihovi prihodnosti? Ali pa obstaja čas prihodnosti bivšega? Ne prihaja poslednja prihodnost bivšega šele z božjostjo "boga bogov"?

Die Zukunft des letzten Gottes

UDC 141.4

Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Die Vorbereitung des Erscheinens des letzten Gottes ist nach Martin Heidegger das äußerste Wagnis der Wahrheit des Seins, kraft deren allein die Wiederbringung des Seienden dem Menschen glückt. Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht ausserhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel "Mono-theismus", "Pan-theismus" und "A-theismus" meinen. "Monotheismus" und alle Arten des "Theismus" gibt es erst seit der jüdisch-christlichen "Apologetik", die die "Metaphysik" zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. Der letzte Gott ist der ganz Andere gegen die Götter, die gewesen sind. Als die Gewesenen sind die Götter jedoch keineswegs vergangene, von der Geschichte absevierte. Ist ihr Künftiges schon entschieden? Gibt es aber Zeit als Zukunft des Gewesenen? Vermag dem Gewesenen nicht erst in der Götterung des "Gottes der Goeter" letzte Zukunft gegeben zu werden?

Ivan Urbančič

Vprašanje uma in resnice v filozofiji E. Husserla

UDK 111.83

