

FENOMENOLOŠKA INTERFERENCA

Paul Celan v svojem govoru ob podelitvi nagrade Georga Büchnerja v Darmstadtu 22. oktobra 1960 s pomenljivim naslovom *Meridian* napelje besedo na tisto, o čemer pesniki sicer raje molčijo – pesem – in pravi: **109**

»Pesem je osamljena. Osamljena je in na poti. Kdor jo piše, ji je izroččen. Toda ali ni pesem prav s tem, torej že tu, v srečanju – v skrivnosti srečanja?«¹

Ali se s tako skrivnostjo srečanja srečujemo le v pesništvu? Mar ni lastna tudi fenomenološkemu mišljenju, če le-to sledi svojemu pozivu »k zadevam samim« in tako najde samo sebe »sredi zadev«?² Če in ravno če bomo na to vprašanje odgovorili pritrdilno, bo ostalo odprto in sporno, kaj je tisto, s čimer se fenomenologija srečuje. Kajti ostajati odprto in sporno, se pravi trajati kot skrivnost.

¹ Paul Celan, *Meridian*, Nova revija 7–8, Ljubljana 1982/83, str. 790.

² To razmišljanje sodi v širši kontekst obravnave fenomenologije na prehodu od Husserla k Heideggru, ki jo sicer deloma podajam v knjigi *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor 1993. Dodatna spodbuda zanj je bila objava krajšega Heideggrovega zapisa z naslovom *Über das Prinzip »Zu den sachen selbst«*, v: Heidegger Studien, 11. zv., Berlin 1995, str. 5–8.

Eno najzagonetnejših fenomenoloških besedil je nedvomno sedmi, t. i. »metodični« paragraf *Biti in časa*, v katerem Heidegger razjasnjuje predpojem fenomenologije. Tu najdemo izpostavljeni, a nič manj zapostavljeni stavek, ki se glasi: »*Fenomen* – sebe-kazanje-na-sebi-samem – je odlikovani način srečanja nečesa.«³

Kaj se pravi: fenomen – odlikovani način srečanja nečesa? Vprašanje se najprej zdi odveč, saj je odgovor nekako že podan: »sebe-kazanje na-sebi-samem«, husslerlovsko rečeno, »evidentno«. Toda, ali je omenjeni stavek sam na sebi res tako evidenten ali pa morda ta na-sebnost kazanja skriva v sebi neko globoko na-sprotje, ki od nas terja, da mu stopimo na-proti? Srečevanja nečesa *kot* nečesa skriva v sebi skrivnost tega »*kot*« kot takega, horizonta srečevanja.

Heidegger se na morda najpomembnejši točki razjasnitve predpojma fenomenologije v *Biti in času*, ki zadeva razformaliziranje formalnega pojma fenomena kot samo-na-sebi-kažočega, vpraša: »Kaj je to, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati fenomen?«⁴ Tu Heidegger ne sprašuje, kot bi se morda zdelo, o kaki posebni fenomenski vsebini, v katero bi se razformaliziral pojem fenomena, pač pa je zdaj fenomenska forma sama postala vsebina, ali še določneje, *vsebinska inter-ferenca*. Odgovor na zastavljeno vprašanje se namreč glasi: »Očitno takšno, kar se najprej in večinoma ravno *ne* kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, *skrito*, kar pa je hkrati nekaj, kar bistveno pripada k temu, kar se najprej in večinoma kaže, in sicer tako, da tvori njegov smisel in temelj.«⁵ Tu – sredi zadeve same – se srečujemo s skrivnostjo srečevanja, skrivno igro kazanja in skrivanja, ki jo formalno naznačujemo kot *fenomenološko interferenco*. Le-ta ne napotuje k bolj znani Heideggrovi naznaki ontološke diference zgolj po terminološki plati, temveč je povezana z njo tudi zadevno – se pravi na način skrivnostnega skrivanja. Ta povezava je tudi nakazana na prej navedenem mestu v *Biti in času*: »To, kar pa v nekem izjemnem smislu ostaja *skrito* v nekem izjemnem pomenu ali zopet pada nazaj v *zakritost*

³ Martin Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 56.

⁴ Ibid., str. 62.

⁵ Ibid, str. 62.

ali se kaže zgolj 'založeno', ni to ali ono bivajoče, temveč ... *bit* bivajočega.«⁶

Heidegger opredeljuje skritost kot modus zakritosti,⁷ le-to pa kot »protipojem 'fenomena'«. ⁸ Kljub tej opredelitvi ostaja odprto, torej skrivnost, kako si sopripadata fenomen kot to kaže se in skritost kot to nekaže se, prav kakor ostaja skrivnost skrivanje biti. Očitno pa je, da tako »fenomen« kot »bit« tu spregovorita iz interferenčnega izkustva tistega, kar se je Grkom prvotno odstrlo kot resnica – iz raz-kritosti (*a-letheia*). Samo na podlagi tega interferenčnega izkustva je lahko zakritost postavljena kot protipojem fenomena. Le na tej postavki je bit izpostavljena kot od vsega najbolj skrita in vendar v vsem že nekako odkrita zadeva sama. Ne gre za kako rehabilitacijo starogrškega pojmovanja resnice, marveč se nam le-to samo pokaže v svojem interferenčnem raz-sežju na podlagi sledenja fenomenom samim, ki ima svojo fenomenološko potezo v pustiti-videti in svoj hermenevtični odnos v pustiti-si-povedati.⁹ Oboje se pri Heideggru prekrije v zanosu pustiti-biti.

Razformaliziranje pojma fenomena se torej potrjuje v na videz enoznačni formulaciji razmerja med »bitjo« in »fenomenom«, po kateri je »fenomen v fenomenološkem smislu zmeraj tisto, kar tvori bit bivajočega«. ¹⁰ Toda potrebna je previdnost, trditev namreč meni bit v *razliki* do bivajočega, ta razlika pa *kot taka* ostaja odprto vprašanje, torej skrivnost. Ne gre preprosto za ontologizacijo fenomenologije, kaj takega po Heideggrovem lastnem

111

⁶ HGA 2, str. 47. Naš prevod tu nekoliko odstopa od slovenskega prevoda *Biti in časa*, str. 62, da ne bi zameglili razlike med »verbergen« (skrivati) in »verdecken« (zakrivati).

⁷ HGA 2, str. 48. V slovenskem prevodu *Biti in časa* (str. 63) »Verdeckung« na tem mestu ni prevedena kot »zakritost«, ampak kot »založenost«; tako je poprej sicer že prevedena »Verstellung«.

⁸ Ibid., str. 48.

⁹ Tako bo Heidegger v svoji avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo* posebej poudaril: »To, kar se v fenomenologiji zavestnih aktov odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tubiti kot *aletheia*, kot ne-skritost prisotnega, kot njegovo razkrivanje, 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.« (Phainomena I/1, Ljubljana 1992, str. 15).

¹⁰ *Bit in čas*, str. 64.

razumevanju možnosti ontološkega raziskovanja sploh ni mogoče. Prej velja obratno, kajti »*ontologija je mogoča samo kot fenomenologija*«. ¹¹ Toda tudi glede te trditve moramo biti previdni. Razumljiva je samo iz zadevnega stanja, ki smo ga prej podali ob izpostavitvi interferenčnega izkustva razkritosti. Interferenca v principu spremeni to, kar se v skladu s filozofsko tradicijo oblikuje kot ontologija, kakor tudi tisto, kar se v krizi taiste tradicije s Husserlom uveljavi kot fenomenologija. ¹² Princip sevca tu razodeva reklo: K zadevam samim. Ta principialni *okret (Kehre)* je tako temeljen, da je verjetno tudi sam Heidegger v *Biti in času* komajda lahko uvidel vso njegovo globino in daljnosežnost. Zakaj bi drugače svoji hermenevtični fenomenologiji nataknil očala znanstvene filozofije, ki jih je sam tako zelo očital Husserlu? ¹³ Štiri leta po izidu *Biti in časa* bo s precejšnjo vehemenco kot poglavitno programsko tezo *Biti in časa* poudaril geslo: »Filozofija ni znanost.« ¹⁴ Filozofija ni znanost, če je – tako kot, recimo, umetnost – odprta za skrivnost srečevanja, če njo nagovarjajoča zadeva sama od nekdanj in za zmeraj ostaja sporna. Tako je potrebna velika umetnost mišljenja, da jo predočimo kot predmet, še večja pa za to, da zadevnemu stanju primerno pokažemo v skrivnostnost plani same.

112

Ta plan je v *Biti in času* imenovana *pozabitev biti* v razliki do bivajočega, formalno naznačeno, ontološka diferenca. »Pozabitev« je pri tem v skladu z razlago pojma in protipojma fenomena označena kot modus zakritosti. ¹⁵ V tem smislu lahko tudi rečemo, da nas fenomenološka interferenca uvede v izkustvo ontološke diference, in potrdilo za to nemara najdemo v Hei-

¹¹ Ibid., str. 62.

¹² V ontološkem pogledu to spremembo naznačuje izjava (str. 48): »Za fenomenom fenomenologije bistveno ne stoji nič, pač pa je lahko to, kar naj postane fenomen, skrito.« V fenomenološkem oziru pa izjava, ki sledi: »In ravno zato, ker fenomenom najprej in večinoma *niso* dani, je potrebna fenomenologija.«

¹³ V *Biti in času* lahko preberemo: »Zadevno vzeto je fenomenologija znanost o biti bivajočega« (ibid., str. 50).

¹⁴ Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, Frankfurt/M. 1980, str. 18.

¹⁵ Prim. *Bit in čas*, str. 63, kjer pa namesto »zakritost« stoji »zadelanost«. Po mojem mnenju je ta fenomenološki uvid odločilen tudi za to, da Heidegger *aletheia* prevede kot »neskritost« in ne dobesedno kot »nepozabitev«. Pozabitev biti »tiči« potemtakem predvsem v tem, da je bit sama zadolžena nekemu kritju v zakrivanju.

deggrovih kasnejših spisih, kjer ontološko diferenco imenuje z besedami »Zwiefalt« (razbor), »Austrag« (iznos/raznos) in »Unterschied« (raz-loč-e-nje). Razlika med bitjo in bivajočim se odigrava v igri oz. v med-igri razkrivanja in skrivanja. V tem pogledu se vprašanje, kaj je naloga hermenevitične fenomenologije pri eksplikaciji fenomena biti, v *Biti in času* še ni moglo docela zaostri zato, ker se še ni povsem izostrilo vprašanje medigre skrivanja in razkrivanja, ki v sebi krije skrivnost srečevanja.

Ali skrivanje skrivnega obravnavati kot nekaj, kar je na podlagi fenomenološkega pustiti videti možno, če je potrebno, tudi s silo, privedi v odkritost razvidnega – ob čemer preti nevarnost, da si zaradi nasilnosti metodičnega privajanja skrivanja skrivnega sploh ne pustimo dopovedati – ali pa naj opustimo razvidnost videnja na ljubo tej skritosti skrivnega, ki naj bi bila izpovedljiva le kot skrivnost – s čimer se seveda izpostavimo očitku znanstvene nerazvidnosti in celo mistike.¹⁶ Možno pa je še nekaj tretjega in po mojem prepričanju celo pristno hermenevitičnega: spustitev v interferenco skrivanja in razkrivanja. V tem primeru je treba opustiti metodično postopanje, pri katerem so vsa srečanja že vnaprej domenjena na transcendentalni podlagi, da bi lahko prosto stopili na plan srečevanja. Ta nam podarja izkustvo poti, ki ga nikakor ni mogoče metodično izsiliti, ki pa samo prinaša s seboj neizčrpno silino misli, pesmi in zahvale: »Za snujoče mišljenje pa pot spada v to, kar imenujemo plan (Gegend). Naj tu zgolj nakažemo, da je plan kot tisto poljoče sproščajoča jasnina, v kateri ujasnjeno dospe na prosto hkrati s sebeskrivajočim. Sproščajoč skrivajoče plani je tista u-potenost, v kateri se odprejo poti, ki pripadajo plani.«¹⁷

Bolj ko se Heideggrova misel pogloblja v temačne globeli vprašanja biti, vse manj je fenomenologija metoda, vse bolj postaja pot, vse manj izstopa tema, vse več je plani, kakor poudari tudi Friedrich-Wilhelm von Herrmann v razpravi *Weg und Methode*.¹⁸ S spuščanjem na plan se nadalje pre-obrazi horizontno izkustvo sveta, kakor opozori tudi Klaus Held v svojem sestavku

¹⁶ Ta očitek pogosto leti na Heideggrova poznejša dela.

¹⁷ Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 207 (prev. Samo Krušič).

¹⁸ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode*, Frankfurt/M. 1990.

*Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie.*¹⁹ Razliko med preračunljivim-predstavnim mišljenjem in snujočim mišljenjem, med svetom kot horizontom za predmete in svetom kot poljočo planjo mora hermenevtična fenomenologija sama preizkusiti v srečanju s skrivnostjo srečevanja. V nadaljevanju bi rad na kratko skiciral ta premik od metodičnega »puščanja srečevanja« do potne prepuščenosti plani.

V okviru *Biti in časa* je fenomenologija precej nedvomno vzeta kot znanstvena metoda filozofije in celo njena edina možna metoda. V skladu s tem je fenomenološko puščanje srečevanja metodično dojeto, in sicer na trojno strukturirani podlagi izhodišča, dohoda in prehoda. »Način srečevanja biti in bitnih struktur v modusu fenomena moramo od predmetov fenomenologije sploh šele dobiti. *Izhodišče* analize kot *dohod* do fenomena in *prehod* skozi vladajoča zakritja zahteva zato lastno metodično varovalo.²⁰ Ti trije elementi fenomenološkega metodičnega postopka so iz predavanj *Temeljni problemi fenomenologije* poznani kot redukcija, konstitucija in destrukcija. V zvezi s tem se seveda zastavi vprašanje, kaj tvori notranji pogoj možnosti puščanja srečevanja in s tem tudi opredeljuje hermenevtično fenomenologijo kot odlikovani metodični način puščanja srečevanja.

114

V ta namen se je dobro najprej nekoliko ustaviti ob samem izrazu »Begegnenlassen«, puščanje srečevanja. Nemški glagol »begegnen« napotuje na prepozicijo »gegen«, »proti«, ki je lahko tudi predpona, recimo v besedi »Gegen-satz«, ali pa je iz njega neposredno tvorjen samostalnik, recimo beseda »Gegner«. Pomembno je, da osnova »gegen« nastopa v nizu ključnih terminov iz *Biti in časa*, kot npr. »Gegenwart«, »Gegenwärtigen«, »Vergegenwärtigen«, »Gegenstand«, »Gegend«, ki so fenomenološko relevantni ravno v zvezi z »Begegnenlassen«, puščanjem srečevanja. V tem sklopu je treba motriti tudi rabo besede »begegnen« v *Biti in času*. Zakaj se Heidegger sploh odloči za rabo termina »begegnen«? Pozornemu bralcu skorajda ne more uiti, da se hoče s tem izogniti dvojnosti imanentnih in transcendentnih danosti, torej prepadu med zavestjo in realnostjo, ki tako zelo obremenjuje

¹⁹ Klaus Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, v: Heidegger und die praktische Philosophie, iz. A. Gethmann-Siebert und O. Pöggeler, Frankfurt/M. 1988, str. 111–138.

²⁰ HGA 2, str. 49, prim. s slovenskim prevodom *Biti in časa*, str. 64.

Husserlovo fenomenologijo. Pa ne samo njegovo. Tako, recimo, tudi France Veber kot eno glavnih tez svojega zadnjega obsežnejšega dela *Vprašanje stvarnosti*, ki predstavlja kritični spoprijem tako z Meinongovo predmetno teorijo kot s Husserlovo fenomenologijo, poudari: »Dejansko 'zadeva', to pomeni: nanj zadevamo pri naši dejavnosti in delovanju, fenomeni pa so nasprotno 'predočeni', 'uzrti' ...«²¹ Veber torej vztraja pri nasprotju med »zadevanjem« in »predočevanjem«. S tem da je »svet fenomenov« skrčen na polje zavestnega, že vnaprej neprimerno omejimo vprašanje o fenomenu sveta. Ta pa je eno glavnih vprašanj *Biti in časa* in po vsej verjetnosti bistveno vprašanje fenomenologije sploh.

Heideggrov namen je, da fenomen sveta sprosti še pred slchernim »dajanjem za zavest« na podlagi našega eksistentnega nahajanja v njem. Z eksistentno bitjo-v-svetu lahko šele zaživi tisto, kar smo imenovali fenomenološka interferenca, čeprav plan srečevanja in s tem tudi fenomen sveta v *Biti in času* še nista docela sproščena.²² Vendar je bistveno tu že nakazano: »Svet ni sam znotrajsvetno bivajoče in vendar določa to bivajoče tako zelo, da je to lahko srečljivo in da se odkrito bivajoče lahko kaže v svoji biti le, kolikor se 'daje' svet. Vendar, kako se 'daje' svet?«²³ Kako je srečljivo tisto, kar vnaprej omogoča srečevanje? Kako naj se svet razgrne iz te moči srečavanja?

115

Tu bi rad opozoril na to, da to vprašanje nastopi v okviru spoprijema z novoveško naturalizacijo sveta, ki jo Heidegger sicer hermenevtično obravnava v interpretaciji Descartesove *res extensa*. V naturaliziranju tiči »natura«, narava«. Tako nas kritika naturaliziranja sveta postavlja pred razmerje sveta in narave. Problem tega razmerja se zaostri ob vprašanju, ali in kako je narava kot narava srečljiva.

Na številnih mestih v *Biti in času* naletimo na omenjeno reklo »znotrajsvetno srečljivo bivajoče«. Tako bivajoče je srečljivo za bivajoče, ki samo

²¹ France Veber, *Vprašanje stvarnosti*, Ljubljana 1939, str. 452.

²² Termin »Gegend« ima v *Biti in času* sicer zamejeni, a kljub temu osrednji pomen »kam možnega pripravnostnega spadanja«. Pri slovenjenju »Gegend des Begegnens« s »plan srečevanja« se sicer izgubi etimološka zveza med »begegnen« in »Gegend« (lat. *contrata*, angl. *country*).

²³ *Bit in čas*, str. 110.

biva na način eksistentne biti-v-svetu. Reklo »znotrajsvetno srečljivo biva-joče« nas samo po sebi navaja k pomisli, da imamo poleg znotrajsvetnega še kako zunajsvetno srečljivo bivajoče. To pa seveda ni mogoče, če naj svet fenomenološko pomeni »kako« srečevanja sploh. In vendar je po Heideggru to nekako možno pri »naravi«. Tako še v predavanjih neposredno pred izidom *Biti in časa* z naslovom *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* lahko preberemo, da narava lahko »znotrajsvetno nastopa, le če eksistira svet, se pravi tubit. Narava pa je lahko prav dobro na svoj način, ne da bi znotrajsvetno nastopala, ne da bi eksistirala človeška tubit in s tem svet. In le, ker je narava navzoča iz same sebe, jo tubit lahko srečuje znotraj sveta.«²⁴ Še določneje pa ta mejni primer srečevanja izstopi v predavanjih takoj po izidu *Biti in časa* z naslovom *Grundprobleme der Phänomenologie*: »K odkriti naravi, tj. k bivajočemu, kolikor smo v zadržanju do njega kot odkritega, spada, da je že v nekem svetu, toda k *biti* narave ne spada znotraj-svetnost.«²⁵

116

Glede eksplikacije bitnega načina narave je Heidegger v *Biti in času* redko-beseden, podobno kakor glede telesnosti in deloma tudi jezika. Je pa za eksplikacijo tako narave kakor telesnosti in jezika ključnega pomena eksistencialna struktura počutja.²⁶ Tako bi glede razmerja svet : narava lahko rekli, da je prebivanjc, ki je vzneseno na način biti v-svetu, vselej tudi že nošeno po »naravi«. S tem prejme »narava« karakter svojevrstnega »nečas-nega pračasja«, ki pa v *Biti in času* ni posebej eksplicirano. To se zgodi šele po *Biti in času*, ko Heidegger podrobneje zasleduje razkrivajočnost razpo-loženjskosti, kolikor jo izvorno določa neka praskrivajočnost. Hkrati s tem odločneje izstopi fenomenološka relevantnost začetnega grškega razode-vanja »narave« kot *physis*.²⁷ Že v predavanjih leta 1929/39 *Die Grundbe-*

²⁴ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 25, str. 19.

²⁵ *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, str. 240.

²⁶ To Heidegger poudari v razpravi *O bistvu temelja*: »... narave niti v okolnem svetu niti nasploh ni mogoče primarno zalotiti kot nečesa, do česar se zadržujemo. Narava je v tubiti izvorno razodeta s tem, da le-ta eksistira sredi bivajočega. Kolikor pa počutje (vrčnost) spada k bistvu tubiti in pride do izraza v enotnosti polnega pojma skrbi, je šele tu edino lahko zadobljena osnova za problem narave« (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Wegmarken, Frankfurt/M. 1978, str. 154).

²⁷ Lahko bi rekli, da je ta fenomenološka relevantnost *physis* v *Biti in času* še zastrta. Šele v

griffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit-Einsamkeit je le-ta določena kot »vladanje bivajočega v celoti«, »ki sozajema človeško usodo in njeno zgodovino«, in celo nekako »vključuje tudi božansko bivajoče«. ²⁸ *Physis* pri tem izvorno zaznamuje interferenčno dogajanje sebeskrivajočega razkrivanja. ²⁹

Glede na celotni temporalni zasutek *Biti in časa* lahko povzamemo, da fenomenološki interferenci pritiče časovni ekstatično-horizontalni smisel: »Doumevanje v širšem smislu pusti priročno in navzoče 'živo' srečevati samo na sebi v pogledu njegovega izgledanja. To puščanje srečevanja temelji v pričujočnosti. Ta šele daje ekstatični horizont, znotraj katerega je lahko bivajoče živo prisotno.« ³⁰ Tu nakazano razmerje med puščanjem srečevanja in časovnostjo je podrobneje analizirano v knjigi o Kantu. Na podlagi tu podane ugotovitve, da je srečljivo samo »že vnaprej zajeto s horizontom časa, ki je pridržan v čistem zrenju«, ³¹ se lahko vprašamo, kako je s tem horizontom samim. Zastaviti to vprašanje pomeni, da fenomenološke interference ne interpretiramo ekstatično horizontalno, temveč da horizont časa sam ugledamo iz fenomenološke interference, se pravi kot tisto, kar samo pripada igri sebeskrivajočega razkrivanja. Potemtakem čas ni omogočevalec, ampak le pričevalec neskritosti – to po svoje kaže sama beseda *Gegen-wart*, pričujočnost. Pričujočnost je sicer res konstitutivna za puščanje srečevanja v zgornjem smislu, toda po drugi strani je sama instituirana po odprti plani srečevanja.

To pride na plano v spisu *O bistvu resnice*, ki najprej gradi na transcendentalni ravni, da bi se s te podlage podal naproti odprtosti bivajočega v celoti: »Prikazovanje stvari v premerjanju naprotja se odvija znotraj nekga

predavanjih *Uvod v metafiziko* Heidegger opozori na verjetno etim. povezavo med ide. korenem glagolov *phainesthai* in *phuo* (prim. Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 71/72). Isto bi lahko ugotovili glede razmerja *physis – logos – aletheia*.

²⁸ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit-Einsamkeit*, HGA 29/30, Frankfurt/M. 1983, str. 39.

²⁹ Prim. zlasti razpravo *Vom Wesen und Begriff der physis, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 237-299.

³⁰ HGA, str. 458.

³¹ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1973, str. 75.

odprtja, katerega odprtosti predstavljanje ni šele ustvarilo, ampak je zmeraj le pritegnjeno in prevzeto kot področje nanašanja.«³² Toda ta odprtost bivajočega v celoti – preddojeta kot omogočujoči horizont – je zdaj sama podrejena moči *skrivanja* bivajočega v celoti, ki je po Heideggrovih besedah starejša od puščanja biti: »Ta je starejša od puščanja biti samega, ki se v razkrivanju že drži skrito in je v razmerju do skritja.«³³ Kritje skritega, ki vlada v interferenčni igri skrivanja in razkrivanja, spregovori tu kot skrivnost: »Ne le kaka posamična skrivnost o tem in onem, ampak le ena, da tubit človeka sploh obvladuje skrivnost (skrivanje skritega), kot taka sploh obvladuje tubit človeka.«³⁴ To skrivnost, fenomenološko opredeljeno kot skrivanje skritega, lahko upravičeno imenujemo skrivnost srečavanja. Fenomen, to, kar odlikovano srečuje na način sebekazanja, je vedno v neki tenziji s skrivanjem, ki je ne more odpraviti še taka silna pokazovalna pretenzija.

To zadevno stanje morda še jasneje stopi na dan v spisu *O izvoru umetniškega dela*, katerega precejšen del obsega problematiko resnice kot dogodevanja sebeskrivajočega razkrivanja. »Slehermo bivajoče, ki je srečljivo in sosrečljivo, drži notri to redko nasprotstvo prisostva, s tem ko se vedno hkrati drži nazaj v skritost. Jasnina, v kateri se nahaja bivajoče, je v sebi hkrati skritje.«³⁵

S tem ko je odprtost, je tu določena kot jasnina, ki je sama v sebi hkrati zakritje, izstopi tudi inter-razsežje fenomenološke inter-ference; sebeskrivajoča jasnina je opredeljena kot odprta sredina: »Ta odprta sredina zato ni obdana z bivajočim, marveč jasnina sama obkroža vse bivajoče kot nič, ki ga komaj poznamo.«³⁶ In še naslednji korak. Nasprotstvo prisostva, sebeskrivajoča jasnina, vse obdajajoča odprta sredina, razljiva raza je uzrta iz inter-ference, tj. vzajemne nošnje in razpora sveta in zemlje. Z »zemljo« Heidegger prav na podlagi fenomenološke inter-ference temeljneje zajame

³² *Vom Wesen der Wahrheit*, Wegmarken, str. 181/182.

³³ Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Wegmarken, str. 191.

³⁴ *Ibid.*, str. 191.

³⁵ Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Holzwege, HGA 5, Frankfurt/M. 1977, str. 40.

³⁶ *Ibid.*, str. 39/40.

to, kar s pomenljivo večsmiselnostjo imenujemo »narava« – Nemcem tu manjka domača beseda – in kar se je Grkom odstiralo kot *physis*: »Zemlja je to, kamor se nazaj skriva vznikanje vznikajočega. V vznikajočem bistvu je zemlja kot tisto skrivajoče.«³⁷

Toda tudi tu interferenčno razsežje sebeskrivajočega razkrivanja in njega krijoča skrivnost še nista docela sproščena kot kraj srečevanja. Ni dovolj, da poudarimo nasprotstvo med zemljo in svetom in odpirajoči razpor med njima, ampak je treba pokazati, kako se ta odpirajoča sredina odpira kot kraj srečevanja v svetu. Sredi sveta pomeni: na zemlji pod nebom. To pa predpostavlja izkustvo odprtosti sveta kot plani (Gegend), na kateri se prosto odigrava zrcalna igra zemlje in neba, smrtnikov in bogov. Četverje sveta, izkušeno z interferenčne plani, ni, kakor poudarja Heidegger,³⁸ niti univerzum zgodovine in narave, ne stvarstvo, ne kozmos kot celota prisotnega. Dodali bi lahko: ta skrivnost sveta je domovanje bitja, katerega bivanje je od vsega, kar biva, najbolj nedomačno.

»Plan«, »Gegend«, je ime za način srečevanja sveta, ki ni le eden med drugimi, temveč edinstveni skrivnostno krijoči način srečljivosti sveta, dosegljiv v neki izjemni sproščenosti. Za Heideggrovo rabo besede »Gegend«, »plan«, se nam zdi zelo pomembno pojasnilo, ki ga daje v predavanjih o Heraklitu iz leta 1943/44. Besedo »Gegend« oziroma v tirolskem narečju »Gegnet« postavi v bližino grških besed *chora* in *chaos*: »Samostalnika *chora*, *choros* napotujeta nazaj k *chao* (odtod *chaos*), zijati, režati, odpreti se, razpreti se, *he hora* kot obdajajoča oplatenost je 'die Gegend'.«³⁹ Ta pojasnitev sicer sodi v širši kontekst razlage Heraklitove določitve *logosa* kot *panton kechorismenon*. Pomen besede »Gegend« je še podrobneje določen kot »obdajajoča, kraje in smeri podeljujoča, sebe odpirajoča in naproti prihajajoča prostranost«. ⁴⁰ Pri označitvi heraklitovskega *logosa* Heidegger ohrani bližino »Gegend« (plani) in »Gegenwart« (pričujočnosti): »*Logos* je

119

³⁷ Ibid., str. 28.

³⁸ Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Ljubljana 1995, str. 19.

³⁹ Martin Heidegger, *Der Anfang des abendländischen Denkens (Heraklit). Logik. Heraklits Kehre vom Logos*, HGA 55, Frankfurt/M. 1979, str. 335.

⁴⁰ Ibid., str. 335.

izvorno varujoči zbir planjavsko naprotne pričujočnosti, v kateri prisostvuje vznikajoče in ponikajoče.«⁴¹ Poleg tega Heidegger v besedi *kechorismenon* zazna vladavino raz-ločenja biti in bivajočega. Ta razlika polje kot plan na način sebeskrivajočega jasnenja. Smo torej v razsežju fenomenološke interference, ki pa zdaj ni več enostransko horizontno utemeljena, ampak prejme neko presežno več-stranskost, ki je ni mogoče izenačevati z ravnodušno mnogostranskostjo.

Skoraj v istem času kot omenjena predavanja nastane tudi Heideggrov spis *Agchibasie. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einen Weisen*, katerega tretji del je bil prvič objavljen leta 1959 z naslovom *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*, celotno besedilo pa šele leta 1995.⁴² Prvotno objavljeno besedilo se dotika razlike fenomenološkega izkustva sveta kot predstavnega horizonta in poljoče plani: »Horizontnost je tako le k nam obrnjena stran obdajajočega nas odprtja ...«⁴³ V odprtosti horizonta – transcendentalni subjektiviteti – je puščanje srečevanja vsak čas možno, ne da bi bilo kadarkoli izkušeno kot skrivnost prebivanja človeka na zemlji pod nebom, torej sredi sveta. Izkušeno je šele s sproščeno spustitvijo na plan srečevanja – *Gelassenheit zur Gegnet*. V taki sproščenosti do plani nas plan sama oplani, kar začutimo kot prostrano spokojnost: »Planje je zbirno skrivanje nazaj v prostrano spokojnost v mudi.«⁴⁴

Ta stavek z obratne, proč od nas obrnjene strani, izreka fenomenološki princip: »Nazaj k zadevam samim.« Prostrana spokojnost ni zastalost v gibanju, temveč stanje najvišje vzgibanosti prostranja in mudi. Kot taka odpira tudi pot mišljenja, ki je neizmerno bogatejša od metode znanosti.

Ta pot, zdaj ni več tako pomembno, ali ji še pravimo fenomenologija ali ne, je potrebna v času, ki je ubožnost sveta. Ubožnost sveta se kaže v vztrajnem

⁴¹ Ibid., str. 338.

⁴² *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, HGA 77, Frankfurt/M. 1995.

⁴³ *Zur Erörterung der Gelassenheit (Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, str. 37.

⁴⁴ Ibid., str. 40.

izginjanju domovanja po eni in v izganjanju tujega po drugi strani. Razpoloženja domovanja nam ne moreta vrniti nobeno pokrivanje z domačnostjo in zakrivanje pred tujostjo, ampak samo odprtost za skrivnost srečevanja, ki nas krije kot iz sebe razkrivajoča in vase skrivajoča plan.

Časa, ki je ubožnost sveta, ne obvladujejo kakšne temne neznane sile, temveč, paradoksalno, neka neznansko domača potreba po transparenci, ki ji v planetarnem in medplanetarnem pogledu ustreza to, kar še v obrisih vidimo kot informacijsko civilizacijo z njeno medijsko kulturo. To potrebo po transparenci spremlja ekološka očiščevalna zavest, ki jo skušamo danes narediti kar se da domačo. Toda mar ni resnica te zavesti najprej domovanje človeka? Kako je z onesnaževanjem, ki prihaja iz domovanja nas samih, iz sedčja našega etosa, in se širi po vsem vesolju?

Pri tem bi radi spomnili na to, da ne samo dognanja antropologije, ampak tudi že biblijski mit o izgonu iz raja in Protagorov mit o nastanku kulture razumejo človeka kot bitje sramu. Sram se zdi človeku tako naraven kot smeh ali govor in vendar fenomenološko gledano sram ni nič naravnega, prav tako pa tudi ne nekaj zgolj s kulturo pridobljenega. Sram je možen samo pri bitju, ki je v svojem bistvu izpostavljeno neskritosti. Ko nas obide sram, začutimo potrebo po zakritju. Sram je način, kako človek odgovarja na svojo bistveno izpostavljenost v razkritosti, s tem ko jo skriva. Z naraščajočo potrebo po transparenci vsega in vsakogar, ki na videz prečiščuje naše domovanje, a je vendar videti vsak dan bolj nesnažno, izginja tudi občutje sramu in se veča brezsravnost. Fenomenologija ne more odločiti, ali iz občutka sramu sledi tudi kakšna etična odgovornost ali celo kaka morala sramu, ker taka odločitev pač vselej zadeva vsakogar od nas posebej. Lahko pa pokaže k tistemu, za kar je temeljno odgovorna, kolikor nanjo bistveno odgovarja – interferenčno igro skrivajočega zakrivanja, ki krije skrivnost srečevanja. Ta nam daje slutiti čudežno mero biti, o kateri slovenski pesnik Srečko Kosovel pravi:

»Čudežev ni. Vse, kar je, je čudež.«