

HEIDEGGROVA DESTRUKCIJA SUBJEKTA¹

Od Descartesovih *Meditacij* naprej stoji subjekt v središču filozofskega vpraševanja. To ne velja le za klasično obdobje od Descartesa do Kanta in do idealističnih sistemov, ki so sledili, temveč v enaki meri tudi za 20. stoletje, ki ga zaznamujejo raznovrstne kritike teh zasnutkov. Različni filozofski tokovi prejšnjega stoletja se ob vsem navzkrižju ujemajo v *enem*, namreč v kritiki subjekta kartezijansko-kantovske tradicije. Ta nauk najdemo pri vseh pomembnih mislecih. To velja za Husserla, Heideggra, Wittgensteina, Rylea, Lévi Straussa, Foucaulta, Derridaja in za številne druge – seveda pri vsakomur drugačnega kova. Temu soglasnemu aspektu novejšje filozofije, ki ga konkretnje označujemo kot *destrukcijo subjekta*, bomo v nadaljevanju sledili na primeru Heideggra.

259

Destrukcija subjekta pri Heideggru nima nobenega opravlka s propadom in uničenjem, tako kot se tudi sodobna filozofija še naprej ukvarja s človekom v njegovi subjektivni zadetosti od biti in sveta. Destrukcija subjekta marveč pomeni: utemeljitev subjektivnosti, toda ne več v nekem enovito-avtonomnem subjektu. Z ozirom na celoten filozofski razvoj 20. st., se destrukcija subjekta v svojem rezultatu kaže kot depotenciranje njegovih dejavnih in spoznavnih

¹ Nekoliko predelano predavanje sem imel novembra 2001 na Berški univerzi v Wuppertalu (Nemčija).

dosežkov. To v splošnem ustreza tudi Heideggrovi filozofiji. Toda onstran tega obstajajo seveda velike razlike med Heideggrom in omenjenimi drugimi misleci. Za osvetlitev Heideggrove specifične kritike subjekta se odslej navezujem predvsem na njegovo knjigo *Bit in čas*, ker v njej še posebej izčrpno obravnava problematiko subjekta in postavi smernice svojemu kasnejšemu ustvarjanju.

Knjiga *Bit in čas*, ki je, kot je znano, ostala fragment, v svojih objavljenih delih analizira človekovo bit. Temeljn zastavek *celotnega* dela meri na vzpostavo univerzalne ontologije ali »fundamentalne ontologije«. »Fundamentalna« naj bi se imenovala zato, ker so dosedanje ontologije pomanjkljivo razčistile pomen pojma »bivajoč« [seiend], se pravi svoj samolastni pojem, pri čemer ta manko, kot naznani Heidegger uvodoma v svoji knjigi,² ni slučajno dejstvo zgodovine filozofije, temveč nujno. Zatorej je potrebno najprej pregledati pogoje tega dejstva, preden je stvari mogoče odpomoči. Razčiščevanje pojma biti pa ni možno, tako Heidegger, ne da bi najprej oz. hkrati ontološki analizi podvrgli človeka, ki se po biti vprašuje. Kajti v kolikor po biti *vprašujemo*, je ne motrimo na sebi, temveč kot o strukturni element neke explicitne zastavitve vpraševanja.

260

Iz situacije, v kateri vprašanje zastavljamo, izhajajo določeni pogoji raziskave: najprej mora biti predmet vprašanja predhodno znan – in na določen način tudi že razumljen, da se po njem sploh lahko vprašamo. Vrh tega je nujen tudi primeren pristop k predmetu vprašanja, da raziskava ne bi spodletela. Končno mora biti mogoče odgovor na vprašanje razumsko zapopasti, samo tako daje nek *smisel*. V primeru *biti*, ki sama po sebi ni predmet v ožjem pomenu besede, moramo izbrati tudi neko določeno bivajoče, ob katerem se potem vprašujemo po iskanem smislu biti in ga raziskujemo.

Če naj nam postane pogojni značaj vpraševanja pregleden, in takšen nam mora postati, če naj razumemo smisel biti, potem moramo razjasniti vprašanje biti v vseh njegovih momentih. Jasno je, na kaj se to raziskovanje mora usmeriti: na nas same, kajti vpraševanje je možnost tistega, ki vprašuje, ali, kakor pravi Heidegger, vpraševanje je »modus« vprašujočega. Fundamentalno-ontološka

²M. Heidegger, *Bit in Čas* (Sein und Zeit), 17. naklada, Tübingen 1993, str. 18 in naslednje. Citati iz knjige *Bit in čas* so odslej navedeni le s številko strani v oklepaju za citatom. (V pričujočem slovenskem prevodu se številke strani v oklepajih nanašajo na slovenski prevod dela *Bit in čas*. Slovenska matica 1997, iz katerega navajam tudi vse citate. Ta opomba torej ustreza str. 41 slov. prevoda – op. prev.)

raziskava torej predpostavlja razčiščenje tega, kar se dogaja, kadar zastavimo vprašanje biti. Tukaj tiči, kakor pravi Heidegger, »značilna ‚vzratna ali naprejšnja odnosnost‘ tega vprašanega (biti) do vpraševanja kot modusa biti nekega bivajočega« (27). Ta ‚vzratna ali naprejšnja odnosnost‘ biti je, kakor se izkaže v *Biti in času*, v tem, da razumevamo bit le v izvrševanju razumevanja in je takrat, ko jo razumevamo, zato podvržena *pogojem izvrševanja* razumevanja. To v dobri novoveški tradiciji pomeni, da biti ne moremo uzreti takšne, kot je na sebi, takorekoč mimo izvrševanja razumevanja, temveč da se nam bit *prikaže*, in sicer pod pogoji, ki so povezani s tem, da smo ustrojani kot razumevaljoča bitja.

S pogledom na ta koncept se nam lahko sedaj vsili misel, da raziskava pogojev razumevanja biti, ki tičijo v človekovi biti in jo tukaj zahtevamo, ni nič drugega, kot transcendentalno raziskovanje subjekta, kajti tukaj vendar še ne gre (oz. le posredno) za bit, ki jo vprašujemo, temveč za, kakor bi rekel Kant, »spoznavni način« tega predmeta,³ namreč za pogoje možnosti razumevanja biti. K vprašanju biti sodi predhodna raziskava razumevanja, kajti bivajoče ali bit je dano le v horizontu dogajajočega se razumevanja biti. To mora biti določeno v svojih funkcijah ali zmožnostih, če naj pojmi biti, pridobljeni v razumevanju biti, koncu koncev ne ostanejo neutemeljeni. Ti pogoji razumevanja, tako sklepamo, tičijo v subjektu; oz. celostnost [Gesamtheit] teh zmožnosti imenujemo »subjekt«. Analiza teh pogojev bi potemtakem ne bila nič drugega kot izpeljana filozofija subjektivnosti oz. subjekta. Ali ni analiza tubiti iz *Biti in časa* potemtakem analiza človeške subjektivitete, transcendentalno zastavljena raziskava pogojev možnosti razumevanja biti?

Odgovor se glasi: ne, analiza tubiti iz *Biti in časa* ni nič takšnega, ni niti subjektivna analiza niti varianta transcendentalne filozofije, pač pa je celo *najskrajnejšo zamisljivo nasprotje vsega tega, je destrukcija tega*. To vedno znova spregledujemo, tako da to besedilo mnogi interpreti razumejo kot fenomenologijo subjektivitete, ki jo je Heidegger pustil za sabo šele po tako imenovanem »obratu« v prid transsubjektivnega mišljenja biti.⁴ O tem pa seveda ne more biti govora.

³ »Transcendentalno imenujem vsako spoznanje, ki se ne ukvarja le s predmeti, temveč z našim načinom spoznavanja predmetov, v kolikor je to a priori mogoče, nasploh.« I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Kritika čistega uma), izd. Raymund Schmidt, Hamburg 1990, B 25.

⁴ Tako npr. še posebej: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers* (Razumevanje in razlaganje. Problem metode v filozofiji Martina Heideggra), Bonn 1974.

Heidegger v *Biti in času* s premislekom govori o »tubiti«, ne o »subjektu«. Ali natančneje: tubit razlikuje od subjekta, kajti tudi subjekt je, kakor bomo videli, pomembna tema v *Biti in času*. V čem, se zdaj zastavlja vprašanje, se tubit razlikuje od subjekta? Oglejmo si najprej, kako Heidegger uvede pojem tubiti. Tubit smo mi sami kot vprašujoči, se pravi kot človek, tako je sprva rečeno.⁵ Nekoliko kasneje beremo, da je bil naziv »tubit« izbran »kot čisti bitni izraz za označitev tega bivajočega« (32). »Tubit« [Dasein] torej terminološko imenuje specifično bit človeka. Kaj je ta bit? Kaj je specifični bitni način človeka? Je v tem, da je človek za razliko od vsega ostalega bivajočega v odnosu z bitjo. Človek, in samo človek, razume bit, lahko reče »je«, zanj svet »eksisitira« in vse, kar je v njem. Ker sam eksisitira, je človek tudi v odlikovanem odnosu do samega sebe, do svoje lastne biti, samega sebe v svoji biti razume. »Temu bivajočemu je lastno, da mu je bit razklenjena z njegovo bitjo in po njej. *Razumetje biti je samo neka bitna določenost tubiti.*« (prav tam) Vendar pa to samonanašanje, kot bomo še videli, ni prednostni odnos tubiti.

262

Tukaj lahko zastavimo vprašanje: Ali ni to določilo človeka kot tubiti zgolj druga formulacija za subjektiviteto subjekta? Kot subjekt in umno bitje je človek v odnosu z objekti, in tudi tega si je v svesti, da ti so ali niso. Prav tako se zaveda svoje lastne eksistence, sam sebi lahko reče »jaz«. Ali je razlika torej le v tem, da je Heidegger izvzel nek določen aspekt večplastne objektne strukture, namreč bit, ki jo subjekt postavlja, oz. ali je to, kakor pravi Kant: »zgolj pozicija«⁶ objekta? Očitno je to vzporednico mogoče potegniti. Kmalu pa bomo videli, da odločilne zožitve zadevnosti, o kateri govori Heidegger, ne predstavlja nanašanje na bit, temveč obratno, nanašanje na objekt.

Ob tem je treba upoštevati lahko spregledljivo okoliščino, da Heidegger tukaj decidirano vprašuje po »biti celotnega človeka« (78, poudaril O. C.) To pomeni: Človek je tubit, ne pa morebiti le neka določena zmožnost v njem, ki bit razume, recimo razum ali zavest. – To je pomemben razloček glede na subjektno filozofijo, kajti subjekt *ni* človek, temveč človek je več kot subjekt, človek je poleg tega še telo, človek je živo bitje, človek je žival. To v tradicionalnem razmisleku spada k *animal rationale*: biti subjekt in biti telo, biti živo bitje, biti žival. Heidegger pravi: človek *ni* tubit in poleg tega še telo, živo

⁵ Prim. *Bit in čas*, str. 26: »To bivajoče, ki smo vsak izmed nas posebej in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja, terminološko zajamemo s tubitjo.« Str. 31: »Znanosti imajo zadržanosti človeka bitni način tega bivajočega (človeka). To bo bivajoče terminološko zajamemo kot *tubit*.«

⁶ B 626.

bitje, žival, temveč je človek kot celota in scela: bitni odnos, tubit. Kajti: » V vprašanju po biti človeka pa le-tega ne moremo sumativno izračunati iz načinov biti [...], ki jih je vrh tega spet treba šele določiti« (prav tam). Heidegger je s tem v zastavitvi svojega vprašanja bolj odprt in načelen kot tradicionalna subjektiva filozofija, kajti *v tej je že vnaprej odločeno*, da je to na človeku, kar ni subjekt, njegova telesna, organska, živalska bit, pojmovano *s stališča subjekta*.

Ta tako usodna kot samoumevna odločitev je imela za posledico, da človek v svoji samolastni človekobiti filozofiji uide iz pogleda. To postane posebej jasno na primeru smrti: subjekt ne pozna smrti; transcendentalni jaz je neumrljiv, ni niti rojen niti ne more umreti. S tega vidika se zdita rojstvo in smrt človeka zgolj začetek in konec v času. *Človek pa lahko umre*, in to pomeni, da *je umrljiv*, moč umreti spada k njegovi biti. Tubit je zmožnost, je biti gibljiv, je biti umrljiv, je biti zgodovinski, za razliko od trdno določenega živalskega subjekta. Spraševati po biti zato ne pomeni zoževanja, temveč raz-mejitev filozofskega vpraševanja.

Zdaj pa bi se utegnil spet poroditi dvom, da gre tukaj samo za preoblikovanje misli subjektivitete, ali celo za konsekventno dovršitev subjektne filozofije. *Celoten človek v svoji telesnosti, v svoji ubranosti, v svoji smrtnosti kot subjektno bitje*, ki svojo bit razume in razlaga, *to*, se zdi, zdaj pomeni tubit. Analiza tubiti pa kaže, da temu ni tako, da je tubit v primerjavi s subjektom mnogo bolj nevtralna struktura, iz katere je subjektiviteto mogoče šele zares razumeti in utemeljiti. Kot kaj Heidegger tubit torej konkretno določi?

Metodični nastavek vprašanja pri Heideggru je dobro znan, je fenomenološki. Zakaj mora biti fenomenološki, postane jasno iz povedanega: ker je tubit kot razumevanje biti ontični pogoj za vso ontologijo, ne smemo nobene poljubne ideje biti in dejanskosti že vnaprej prenašati na tubit. Iz tega sledi: »[...] način pristopa in razlage mora biti izbran tako, da se to bivajoče lahko kaže od samega sebe samemu sebi« (38). Kako se torej kaže tubit na sebi sem od sebe same? Načelna določitev tubiti se glasi: »Tubit se kot bivajoče vselej že določa iz neke možnosti, ki sama *je*, kar hkrati pomeni, da jo nekako razume v svoji biti« (72). Torej, ker je tubit razumevanje biti, *je* vsakokrat to, kot kar se razume, in razume se kot to, kar na ta način je. In ker to, kot kar se tubit vsakokrat razume, tiči v njenih možnostnostih, je tubit v sami srčiki biti-možno, ali, kakor pravi Heidegger v 5. poglavju prvega dela *Biti in časa*, »možnost kot eksistencial je [...] najizvirnejša in poslednja pozitivna ontološka določenost tubiti« (203).

Možnosti možnostnosti pa se ne črpajo iz neke absolutne svobode – človek ne more postati bog –, temveč so pogojene in določene z neko *strukturo*. Razumevanje biti tubiti je strukturirano v sebi, in sicer kot biti-v-svetu. Tubit ni neko določeno kaj-bit. To razumevanje je razumevanje, strukturirano kot biti-v-svetu tako, da lahko rečemo, da je ta struktura samolastna bit ali bistvo bit razumevajoče tubiti. Heidegger imenuje biti-v-svetu »bistveni ustroj« (86) tubiti ali »bistveno strukturo tubiti« (89).

Kaj torej zdaj pomeni biti-v-svetu? Od odgovora na *to* vprašanje zavisi celotna problematika subjektivistično-teoretične zmotne razlage *Biti in časa*. Ta pravi, da gre pri tubiti za subjekt, ki se v svoji biti nanaša na svet. Prav tako kot je že pri Husserlu nanašati-se-na ..., se pravi intencionalnost, odločilna temeljna karakteristika zavesti, tako naj bi bilo temu ustrezno pri Heidegru razumevajoč odnos do sveta, tukaj mišljen kot nek – neprostorsko razumljeni – biti-v (prim. 85 in naslednja), iz katerega sestoji specifična bit tubiti. Proti tej zmotni razlagi biti je usmerjena sledeča argumentacija.

264

Heidegger razlaga v 2. poglavju 1. odseka, ki govori, kot pove že naslov o »Biti-v-svetu nasploh kot temeljnem ustroju tubiti«, da je z bitjo-v-svetu, kljub temu da gre pri tem za sestavljen izraz, mišljen *enoten* fenomen. Ob tem je mogoče drug od drugega ločiti tri momente: 1. svet iz perspektive »v svetu«, 2. »bivajoče«, ki je vselej na način »biti v svetu« in 3. bit-v kot taka. Teh momentov ni mogoče med seboj izolirati niti ločeno razumeti. »Sleherno povzdignjenje enega od teh momentov ustroja pomeni sopovzdigovanje drugega, to pove: vsakokrat neko videnje celotnega fenomena« (85). Če pa tubit kot bit-v-svetu predstavlja celotno novito strukturo, potem ne more biti hkrati drugo imenovani moment te strukture, torej »bivajoče, ki je vselej na način biti-v-svetu«. Ta moment – in samo ta – je subjekt »biti-v-svetu« in kot »subjekt« (ali »sámobit«) ga Heidegger v analizi tudi dejansko označi.⁷ Tubit nasprotno pa ni zgolj subjekt biti-v-svetu, kajti ni moment te strukture, temveč to, kar subjekt, bit-v in svet⁸ povezuje v novito strukturo, *tubit sama je ta celotna struktura*. Subjekta kot momenta tubiti zato s tubitjo ne moremo identificirati.

Kako naj zdaj mislimo razmerje med subjektom in tubitjo? K temu je najprej treba pripomniti, da je ta koncepcija tubiti kot enovite strukture ali enovitega dogodkovnega sovisja subjekta in sveta usmerjena proti predstavi, da obstaja

⁷ Vendar pa Heidegger postavlja tukaj »subjekt« v navedke, da bi ga razločeval od tradicionalno mišljenega subjekta kot principa biti in spoznanja. Prim. *Bit in čas*, str. 165.

goli subjekt v sklenjeni totaliteti kot nekaj po sebi navzočega. Ta kritika je mimogrede v vsej svoji ostrini usmerjena tudi proti Husserlu: Husserl se s svojim konceptom intencionalnosti sicer obrne proti predstavi subjekta, ki eksistira izolirano sam po sebi.⁹ Vendar pa pojmuje zavest kljub misli intencionalitete kot *monadno sfero* in se lahko zato z uporabo določenih refleksivnih aktov teoretično naveže na čisti jaz ali čisto zavest. Ta vrsta teoretične in po Husserlu tudi znanstvenosti zmožne tematizacije, tako Heideggrova implicitna kritika, vnaprej interpretira zavest kot navzoče glede na njegovo možno navzočnost in tako zakriva njegovo prvotno bitno karakteristiko.

Vendarle pa lahko Husserlova fenomenologija velja za legitimnega prednika analitike tubiti, kajti bit zavesti karakterizira kot bit v aktih in se tem na določen način že zadene dogajni karakter biti, ki ga Heidegger misli kot *izvršitev* razumevanja biti. Po eni strani Heidegger stoji na istem stališču kot vsa subjektna filozofija, da namreč ne »obstaja« svet brez subjekta, ki bi se nanj nanašal. Ampak Heidegger po drugi strani tudi zanika, da obstaja subjekt, ki bi ga bilo mogoče razlikovati od tega sveta, ki bi z redukcijo lahko postal predmet izoliranega motrenja. Svet in subjekt marveč postaneta zgolj momenta, sta zgolj različna aspekta ali načina gledanja ene same, enovite strukture: »biti-v-svetu«. To je strukturalna bit tubiti, in da ima ta bit-v-svetu neko »sebstvo« ali nek »jaz«, da je zatorej subjekt, je razvidno samo takorekoč v perspektivi fokusiranja določenih momentov ali značilnosti prvotno celovite tubiti. In da je subjekt tubiti neko sebstvo ali jaz, ki se nanaša na nek svet, to po Heideggru ravno *ni* utemeljeno v subjektni biti tubiti in ravno s tem Heidegger zapusti tla novoveške subjektne filozofije od Descartesa do Husserla. Toda preden rekonstruiramo ta korak, moramo pojasniti, kako je Heidegger prišel do dojetja, da je subjektna bit tubiti le relativni strukturni moment, prvič, ki nima samostojne biti, in drugič, v katerem ni mogoče najti temelja za njegovo nanašanje na svet.

Heidegger do tega dojetja pride v procesu kritike tradicionalnega pojma subjekta. Njegova kritika je metodična in fungira pod naslovom »destrukcije«. Ta eksplicitno za drugi del *Biti in časa* predvidena destrukcija (prim. 68) ne zadeva samo novoveškega subjekta, temveč celotno obstoječe filozofsko izročilo. Hei-

⁸ »Svet« fenomenološko seveda ne meri na celoto predmetov, temveč na napatitveno celoto pomenskosti. Prim. *Biti in časa*, str. 177.

⁹ Zavest je po Husserlu vedno zavest *o nečem* in brez tega ni zavest.

degger s tem noče nastopiti proti drugim filozofskim stališčem ali odstopiti od njih, pač pa »Naloga destrukcije zgodovine ontologije«, kakor se glasi naslov § 6, sama tvori del temeljne naloge obsežne obdelave vprašanja biti. Historično vzvratno obrnjena zastavitev naloge destrukcije zgodovine ontologije postane namreč nujna zato, ker je tubit sama po sebi zgodovinska in s tem tudi njeno vpraševanje po biti. In če se vpraševanje že od nekdanj nahaja v zgodovinskem položaju, potem je treba to situacijo narediti pregledno: »Izdelava vprašanja biti mora tako iz najlastnejšega bitnega smisla vpraševanja samega kot zgodovinskega razbrati napotilo za vpraševanje po svoji zgodovini, tj. postati mora historična, da bi se s pozitivno prisvojitvijo preteklosti dokopala do popolne posesti najlastnejših možnosti vpraševanja« (43).

Ta pozitivna prisvojitvev preteklosti pa predpostavlja destrukcijo izročila, ker se zgodovinskost tubiti izraža tudi v vzpostavljanju tradicije, ki svoje dobrine predaja kot samoumeven inventar v odgovornost svojim zanamcem in tako *zakriva* pogled na prvotne vire izročeni kategorij in pojmov (prim. 44). Destrukcija torej pomeni zmanjšanje tradicionalno zadanih nalog in povratek k prvotnim določilom, ki takorekoč podtalno prevladujoče določajo tudi izročeno ontologijo.

266

Pri tem se potrjuje tudi odločilen temeljni uvid analitike tubiti, ki vodi k reviziji pojma subjekta: tradicionalna ontologija od vsega začetka sledi tendenci, ki tiči v tubiti, da bi razumela svojo bit iz sveta. To je že v zgodnjih predavanjih analizirana »relucenca« (42) tubiti. Razumeti se iz sveta pomeni razumeti se iz tega, v čemer smo »bistveno, stalno in najprej v odnošaju do sveta« (37), tj. iz znotrajsvetno navzočega. Bit *priročnega*, tako Heidegger, je najprej preskočena in je bivajoče in je bivajoče najprvo pojmovano kot navzoči sklop stvari (*res*) (277). Tako se je človek v svoji samobiti in subjektni biti vedno že razumel kot navzoč, tj. kot določen nekaj ali nasploh »kaj«.

Človek pa je tubit, tj. ni subjekt ali karkoli v smislu nekega kajstva, temveč v dogajanju tubiti je tubit vsakokrat *to*, kot kar se razumeva. Tubit je *lahko* subjekt, toda ne izvorno, temveč takorekoč le naknadno, kot rezultat izvrševanja neke razlage. Kljub tej naknadnosti momentov tubiti nasproti prvotnemu izvršitvenemu karakterju strukturne celote, eden teh momentov bit tubiti ‚najnotrišnje povezuje‘, tako da lahko ta moment – vsaj v *Biti in času* še nagoovorimo kot *bitni temelj* tubiti. Toda pri tem ravno ne gre za subjekt. Heidegger razlikuje, kakor smo videli, tri konstitutivne strukturne elemente tubiti. Ana-

lizira jih v poglavjih 3, 4 in 5 prvega odseka *Biti in časa*, pri čemer vsakokrat prinaša v pogled tudi celotno strukturo. V poteku teh analiz se izkaže: *izvorni bitni temelj te strukture, živo srce tubiti ni subjektna bit, temveč je biti-v*.

Potem ko sta v tretjem in četrtem poglavju razjasnjena strukturna momenta svet in subjektna bit (kot samobit in sobit), ostane biti-v kot tretji strukturni moment tubiti, ki ga je potrebno razjasniti. Temu torej zdaj pripada posebna funkcija, da je bit tubiti na izvirnejši način kot oba druga strukturna momenta. To predpostavlja, da biti-v ne dojemamo kot razmerja med dvema že obstoječima bivajočima. Heidegger že v drugem poglavju opozarja na to, da eksistencialne biti-v ne smemo misliti na način prostorskega biti eno v drugem, tako kot je recimo voda v kozarcu ali obleka v omari (prim. 85 in naslednje). Prav tako narobe pa bi tudi bilo, če bi zatorej domnevali, da je tubit v svoji samosti »v« svetu samo na nek samolasten in neprimerljiv način, kakor pravi Heidegger na tem mestu kot »prebivati pri..., domači biti z ...«(86), saj je tudi to domačno ukvarjanje mišljeno kot *comercium*, se pravi kot vzpostavljanje odnosi s strani subjekta ali sveta.

»Ta« tubit primarno ni nekaj navzočega in kot to neko določeno nekaj, temveč tubit razume svojo bit in bit-nasploh v izvršitvi, ki je ona sama. Toliko, kolikor tubit samo sebe razume v svoji biti, na nek način interpretira to izvrševalno dogajanje. Kaj pa je to izvrševalno dogajanje motreno samo za sebe? Kaj se dogaja v tem izvrševanju in kako? Bit je v izvrševanju razumevanja »tu«. Tudi lastna bit tubiti je tukaj na takšen način, da lahko rečemo: tubit »je sama [...] svoj tu« (188).¹⁰ S »tu« na tem mestu ni mišljeno toliko »tukaj, tam, na tem kraju«, temveč misli razklenjenost biti. Nekaj eksistira, je, in zato je »tu«. Ta razklenjenost je bit tubiti ali, kakor Heidegger tudi pravi, »Tubit je svoja razklenjenost« (189).

Svet in subjekt sta lahko tu kot že razklenjena, pač pa *nista* razklenjanje samo. Razklenjanje, ki tvori samolastni smisel razumevanja biti, šele dopušča, da se svet in subjekt prikažeta. To čisto dogajanje razklenjanja je biti-v kot taka, ki torej ne predstavlja nekega naknadnega vzpostavljanja odnosa, temveč je vir, od katerega se celotna struktura biti-v-svetu »ujasni« (prim. 475 in naslednje) in je s tem šele »tu«. Kot konstitutivni načini, kako biti »v«, tj. biti svoj »tu«, se izkazujejo »počutje«, »razumevanje« in »govor« (prim. 186 in naslednje). To

¹⁰Zato je Heidegger tudi izbral ime »tubit«.

so, mišljeno tradicionalno, lastnosti ali določila subjekta. Heidegger pa tukaj razlikuje ravno biti-v od biti subjekt. Razlog za to je jasen: v kolikor *je* tubiti subjekt, je kot bivajoče že razklenjena. Biti-v-svetu, katere eden izmed momentov je sebstvo, se razklenja kot celotna struktura. Nasproti tej razklenjenosti je razklenjanje samo diferentno. To bo Heidegger kasneje tematiziral pod naslovom »ontološka diferenca«. ¹¹ Diferentno razklenjanje se dogodi kot razumevanje, kot razpoložensko-govoreče razumevanje, ki je sicer tudi moment celotne razklenitvene strukture in s tem na določen način tudi bivajočno [seiend], toda drugače kot subjekt je razumevanje v ontološki diferenci, se pravi, da je hkrati tudi moment, ki dopušča celotni strukturi, da »enakoizvorno« izstopi kot eksistirajoča.

268

Tega momenta razumevanja *torej sploh ne moremo* pripisovati subjektu, kajti to bi ne pomenilo nič drugega kot to, kar velja od Descartesa naprej za ekstenčno gotovost subjekta: razumevajoči subjekt je s *faktično* izvršitvijo razumevanja kot vršitvijo samega sebe v svoji biti že gotov samega sebe, in se s tem znajde tu kot neposredno navzoč. Fenomen razklenjenosti s tem preskočimo, spojitve subjekta s svetom pa je potrebno potem naknadno še izpeljati, kar predstavlja umeten problem, ki vodi v aporije (prim. 278 in naslednje). Fenomenalno sta subjekt in svet v svoji biti enakoizvorno razklenjena, zato razmerje subjekta do sveta sploh ni nanašanje, temveč se dogaja kot »jasnjenje« (189, 237 in naslednje), ki šele dopusti subjektu in svetu, da izstopita.

Ampak tudi tukaj lahko navedemo pomislek. Te izpeljave vzbujajo videz, da imamo pri tem razumevanju qua bit-v opravka z ominozno, prosto lebdečo bitjo, ki se samodrško odigrava med človekom in svetom. Ob tem razumevanje vendarle spada k človeku. In ali ni bit-v-svetu kot celota ravno ontološka struktura *človeka* kot tubiti, tako da so vsi analizirani momenti te strukture, tudi razklenjenost biti, ki se konstituira kot razpoloženo-govoreče razumevanje, značilnost tega določenega bivajočega (človeka)?

Že spet se torej pojavlja vtis, da imamo vendarle še vedno opravka s filozofijo subjektivitete, kajti Heideggrovo strukturalno razlikovanje subjekta in razumevanja bi bilo potemtakem navsezadnje vendarle zgolj subjektu *imamente*

¹¹ Prim. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Marburger Vorlesung* (Temeljni problemi fenomenologije, Marburško predavanje) – poletni semester 1927, izdajatelj: F.-W. von Hermann, Frankfurt na Majni 1975 (Skupna izdaja 24), str. 322 in naslednje.

razlikovanje, kajti pri tem se navezuje vseskozi na človeka kot tubit, ki se lahko kot točno določeno bivajoče z eksistencialom razklenjenosti nanaša na neko drugo bivajoče *kot* bivajoče (*on he on*). Razklenjenost bi potemtakem bila transcendentalni temelj, ki omogoča, da je bivajoče dano v svoj biti in da ga je mogoče razumeti.

Ampak tudi ta interpretacija je napačna, scela in povsem, ne vsebuje niti enega samega zrnca resnice. To postane jasno, če se vrnemo k zastavitvi naloge *Biti in časa*. Objavljena prvi in drugi razdelek zasledujeta več ciljev, besedilo pa obravnava le enega, namreč analitiko tubiti. Že za to velja, da ne predstavlja samolastnega cilja raziskave. Ker ta cilj, vzpostavitev fundamentalne ontologije, v *Biti in času* ni dosežen, tudi analitika tubiti še ni prava ontologija tubiti. Kajti za zasnavljanje takšne regionalne ontologije nekega določnega bivajočega, je izvorna razlaga biti-nasploh, torej izdelano vprašanje biti nujna predpostavka. Analitika tubiti torej še ni izdelana ontologija, marveč je njena funkcija v tem, da ji pripravi pot. »Tako dojeta analitika tubiti je orientirana docela k vodilni nalogi izdelave vprašanja biti« (38). Zato je glede na bit tubiti samo začasna raziskava in terja potem, ko je vprašanje biti izdelano, »ponovitev na višji in samolastni ontološki osnovi« (prav tam).

Analitika tubiti pripravlja pot vprašanju biti, kakor smo že videli, zato, ker je nujno k raziskavi pritegniti neko določeno bivajoče, ki ga »izprašamo« (25), oz. s katerega »odčitamo« (prav tam) smisel biti. To bivajoče mora biti tubit, ker je sama na sebi ontološka in bit zato ni dana neodvisno od tubiti (in se je tako tudi raziskovati ne da). Zato mora biti najprej tubit sama določena v svoji biti.

Te biti pa sploh določiti ne moremo, ne da bi bil v njej smisel biti-nasploh že razložen. Obojega se torej metodično med seboj ne da ločiti: Smisel biti tubiti je po eni strani določljiv s strani vodilnega smisla biti-nasploh, po drugi strani pa je mogoče smisel biti določiti le, če je razumljena vprašujoča in bit razumevajoča tubit v svoji biti. Zato »pokazovalna sprostitvev temelja« (27) analitike tubiti ne pomeni le postopne samoprisvojitve tubiti, temveč je prav tako tudi pomemben korak k odgovoru na vprašanje biti sploh. Bolj kot je tubit v tem, kako se kaže, prosta zastiranje, bolj viden je tudi smisel biti-sploh kot to, po čemer tubit vprašuje. Ta pa že spet in vseskozi vodi ontološko analitiko tubiti in na ta način nanjo povratno učinkuje.

Ker je tubit sama na sebi ontološka, vnaprej obstaja odvisnost med smislom biti in bitnim smislom strukture, ki omogoča razumevanje biti. Določujoči moment te odvisnosti je čas. Bit načelno postane časovna, oz. razumljena iz časa. S tem je mišljeno, da se temeljne regije bivajočega med seboj razlikujejo s kriterijem časa. Heidegger to v *Biti in času* na kratko izpelje in razlikuje različne regije bivajočega kot časne, brezčasne, nečasne in nadčasne (prim. 39). Ta »temporalnost« biti (prim. 40, 46–48) nakazuje časovno strukturiranost našega razumevanja biti, brez katere se nam bit ne bi mogla kazati kot temporalno razčlenjena. Pokaz časovne strukturiranosti razklenjenosti tubiti je izpeljan v drugem odseku *Biti in času*.

Ali je zdaj torej časovnost izvorno specifično določilo našega razumevanja biti ali je lastnost biti same? Kmalu opazimo, da se tega vprašanja smiselno ne da postaviti. Kajti po eni strani velja: če je naše bitno razumevanje najnotrišnje časovno strukturirano, potem se bit temu ustrezno lahko kaže le kot časovno določena. To je jasno. Drži pa tudi nasprotno: bit lahko sploh razumemo šele tedaj, če je to razumevanje v svoji temeljni zasnovi na kakršenkoli način umerjeno po temporalni biti. To je prav tako jasno, kajti nihče ne bo trdil, da je bit samo kontingenten produkt človeka.

270

Kaj iz tega sledi? Vprašanje je tukaj vselej usmerjeno k biti – izrecno k biti tubiti, neizrecno k biti biti-sploh. Če se bitni smisel tubiti v svoji največji notrišnji razodeva kot časnost, potem je tudi ta smisel razumljen iz smisla biti-nasploh. K njemu mora spadati čas kot horizont, sicer se bit v razklenjenosti ne bi mogla razodevati kot nekaj časovnega. Časovnost tubiti napotuje na temporalnost biti in s tem kaže tudi že prek sebe. Časovnost ni imanentna bitna karakteristika nekega določenega bivajočega z imenom »tubit«, marveč je s časovno tubitjo tako, da *sega prek biti vsakega bivajočega*. To pomeni, da tisto, kar je kot tubit strukturirano časovno, namreč razklenjenost biti, ne podaja le smisla nekega določenega bivajočega, temveč poleg tega poda tudi smisel biti-sploh. K biti sami mora spadati njena (temporalna) razklenitev, kajti sicer tubit ne bi mogla biti v časovno- razklenitvenem odnosu do nje.

Tubit pomeni torej več kot biti človek, tubit pomeni več kot biti-bivajoč [Seiend-sein], tubit je razklenitev biti, tj. tubit stoji v ontološki diferenci, je sama ta ontološka diferenca. Tubit ne ostaja znotraj meja nekega sebstva, temveč tubit je človek le, v tem ko *je* obenem odprtje in pot k biti. Tubit s tem torej ni, kot bi se utegnilo dozdevati v analitiki tubiti, razumljena izolirano iz

svoje lastne biti kot ona sama – namreč tako kot samozavest ali subjektivitete, kar so od razklenitve že od nekdanj neopazno in neizprašano terjali.

Kdor te razlike med subjektom in tubitjo ne vidi, bo tako kot na primer Walter Schulz, vedno znova prišel do sodbe, da gre pri *Biti in času* za filozofijo subjektivitete, po Schulzu celo za »sklepno delo« filozofije subjektivitete.¹² Walter Schulz je zato dober primer, ker v nasprotju z mnogimi, ki so objavljali kasneje, ni narobe razumel dvojne naloge *Biti in času*, ki je namreč v tem, da pokaže bitni smisel tubiti in smisel biti-splah, narobe razumel torej na ta način, da naj bi v prvih dveh odsekih *Biti in času* šlo zgolj za ontologijo tubiti, medtem ko naj bi smisel biti-nasploh postal tema tretjega odseka, ki ni bil več objavljen.¹³ Schulz prav dobro spozna vodilni in metodično neločljivi vzajemni odnos med smislom biti-splah in bitjo tubiti, namreč, da ene ne moremo določati neodvisno od druge, toda s tem šele zares pade v past, kajti zdaj obe med seboj identificira: vprašanje po smislu biti naj bi bila »povsem in vseskozi zadeva tubiti [...]. Vprašanje vprašuje po smislu tubiti in po ničemer drugem«. ¹⁴ Schulz tako identificira analitiko tubiti s fundamentalno ontologijo.¹⁵ Tubit tako postane moment subjekta, kar je po Schulzu samo konsekventna dopolnitev filozofije subjektivitete v čistem samoposredovanju subjekta.

Tubit pa ni grandiozen subjekt, ki bi zaobsegel tudi še bit samo, temveč je, kakor je Heidegger po *Biti in času* čedalje ostreje izpostavljaj, odprto mesto za bit, ki je ne moremo obračunavati kot lastnost nekega določenega bivajočega. Obrat, ki se je začel v Heideggrovem mišljenju, pa ne pomeni zaostritve destrukcije subjekta, marveč se v obratu zgodi to, da Heidegger ni več pripravljen razumeti razklenjenosti biti kot strukturni moment tubiti. Seveda je treba razumevanje biti še naprej pripisovati tubiti. Vendar s tem ni povezana trdna struktura, ki bi jo bilo mogoče predpostaviti kot tisto, kar dogajanje jasnenja omogoča. Heidegger je v *Biti in času* izhajal iz tega, da mora biti ontologija utemeljena na nekem določenem bivajočem in to je tubit. Toda prav

¹²Prim. Walter Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers* (O filozofsko-zgodovinskem mestu Martina Heideggra), v: *Philosophische Rundschau* 1, Tübingen 1953/54, str. 79.

¹³Prim. na drugem mestu, str. 76.

¹⁴Ibid.

¹⁵»Ontološka analitika tubiti predstavlja fundamentalno ontologijo« na drugem mestu, str. 78. Martin Heidegger, *Feldweggespräche* (Pogovori s poljske poti) 1944/45, izdajatelj: Ingrid Schüßler, Frankfurt na Majni 1995 (Skupna izdaja 77), str. 143.

kmalu se je pokazalo, da dogajanje jasnenja ne more biti utemeljeno v nečem, kar hkrati obravnavamo kot nekaj že zjasnenjega. Poskus, da bi smisel biti-spluh iz analize razklenitvene strukture zvedli na pojem, je moral spodleteti. Iskanje »temelja« biti v tubiti je privedel do odkritja nekakšne brez-temeljnosti ali brezdanjosti biti. Bit se zatorej razodeva v bivajočem kot njegova biva-jočnost, vendar pa kot *razodevnost sama* ostaja razumetju nedostopna. Kar se pokaže, je, da stoji razodevnost biti v zgodovinskem gibanju, in tako si lahko človek sebe razlaga enkrat kot smrtnika, drugič kot *animal rationale*, potem spet kot absolutni subjekt in končno kot tubit.

Običajno ta razvoj v Heideggrovem mišljenju interpretirajo na ta način, da se je zgodnji Heidegger za temo vzel tubit in se šele po »obratu« posvetil biti kot taki. V resnici je obratno: Heideggrovim vprašanjem je od začetka šlo za bit, in samo pod to perspektivo je tubit postala tema raziskave. Od obrnitve stran od tubiti k motrenju biti, ki se je začela po *Biti in času*, že zato ne moremo govoriti, ker je Heidegger ves čas izhajal iz tega, da biti brez jasnenja s strani človeškega bitja [Menschenwesen] ni. V *Pogovorih s poljske poti* (sredina 40-ih let) zato Heidegger ugotovi: »Neodvisnost resnice od človeka je vendar odnosnost do človeškega bitja«.

272

Vse drugo bi bil padec nazaj v predkritično metafiziko. Sicer pa Heidegger po obratu še ostreje poudarja neodvisnost biti od subjekta, ki bi z njo razpolagal. Ampak s tem postane ravno tu-bit samolastna tema njegovega mišljenja, še očitneje in odločilneje kot v *Biti in času*, ker ga zdaj ne obravnava več zgolj v pripravljalni funkciji za postavitev ontologije. Tu-bit zdaj nasprotno določa v njenem najlastnejšem odnosu do nerazpoložljive biti, katere odnos lahko zdaj sam izstopi – namreč v drži sproščenosti.

Prevedel Matej Šetinc

LITERATURA

- Gethmann, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn 1974.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. Raymund Schmidt, Hamburg 1990.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen 1993.
- Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Marburger Vorlesung SS 1927, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975 (Gesamtausgabe Bd. 24).
- Heidegger, M., *Feldweg-Gespräche (1944/45)*, Hrsg. Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main 1995 (Gesamtausgabe Bd. 77).
- Schulz, W., *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, in: *Philosophische Rundschau* 1, Tübingen 1953/54, S. 65-93 u. 211-232.