

POČUTJE TESNOBE IN NJEGOVA METODOLOŠKA RELEVANCA

»... in bistre živali že opažajo,
da nismo zelo zanesljivo doma
v pojasnjem svetu.« (Rilke 1988: 35)

Heidegger v 29. paragrafu *Biti in časa* z naslovom *Tu-bit kot počutje* neposredno poudari metodološki pomen, ki ga ima počutje za eksistencialno analitiko: »Ne samo, da počutje ontološko karakterizira tubit, temveč ima na podlagi svojega razklepanja tudi načelni metodološki pomen za eksistencialno analitiko. Ta, kot vsaka druga ontološka interpretacija sploh, lahko tako rekoč zaslišuje glede njegove biti le bivajoče, ki je pred tem že razklenjeno.« (Heidegger 2005: 197) Izhajajoč iz citata je nakazano dvoje: a. počutja so podana kot strukturni moment tubiti, iz česar sledi b. njihova metodološka relevantnost. Ključno je, da zasliševanje bivajočega (tubiti) glede njegove biti predpostavlja, da si je ta v svoji biti (v svojem kako je) že nekako razklenjena in poznana, kar šele omogoča vsako ontološko interpretacijo. Heidegger v uvodu *Bit in časa* nakazano razmerje podaja v razliki med eksistencialnim in eksistencialnim, ki ne pomeni razlike v »predmetu« obravnave, temveč razliko v njegovi prilastitvi.¹ Eksistencialno razumevanje je takšno, da eksistencialno

1 »Tubit razume samo sebe zmerom iz svoje eksistence, neke možnosti same sebe, da je ona sama ali ni ona sama ... Vprašanje eksistence je moč razčistiti zmerom le z eksistiranjem samim. Pri tem vodilno razumetje samega sebe imenujemo eksistencialno. Vprašanje eksistence je ontična »zadeva« tubiti. Ta to ne potrebuje teoretične razvidnosti ontološke strukture eksistence ... A njena analitika nima karakterja eksistencialnega, temveč eksistencialnega razumevanja.« (Heidegger 2005: 32–33)

razumevanje dvigne iz njegove neizrecne konkretnosti in ga formalno naznači, ali povedano drugače; predfilozofsko (ontično) izkustvo opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Gre torej za to, da izrecno ekspliciramo to, kar je že implicirano in nekako znano oz. poznano.

Omenjena *poznanosť* je na svojevrsten način artikulirana v vsakdanji govorici. Pri srečanju prijateljev ali znancev imamo navado vprašati: »Kako si?« ali »Kako se imaš?«. V pogledu na ti dve vprašanji, v katerih povprašamo po razpoloženju prijatelja, pravzaprav sprašujemo po njegovem biti, po njegovem *kako je*, ki mu je na svojevrsten način razprt v njegovem počutju. Nobeno naključje ni, da Heidegger v svojih zgodnjih predavanjih vprašanji *kako se imaš* ali *kako se najdevaš* vpeljuje v kontekstu problema filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere, ki v sebi krijeta tisto dimenzijo počutij, ki je intervenciji filozofske refleksije ostala zakrita in v problemskem sklopu ekistencialne analitike prejemajo svojo metodološko funkcijo.

96

V tem oziru je naš poglavitni namen pokazati, kako je problem filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere motiviran v specifičnem karakterju pojma *Befindlichkeit*, ki je pri Heideggru v *Bit in času* vezan na odlikovano razklenjenost počutja tesnobe. Na sledi tega namena bomo najprej v grobem načrtali pomenski domet, ki ga ima izraz *Befindlichkeit* v dvajsetih letih pri Heideggru. Vpeljali ga bomo v odnosu do formulacije »kako se imam« oz. »kako se najdevam«, v katerem ima *Befindlichkeit* svojo geneološko poreklo in katero Heidegger v zgodnjih freiburških predavanjih podaja v kritičnem preizpraševanju problema dostopa in izraza neposredne doživljajske sfere. Začrtani smisel formulacije »kako se imam« nam bo služil kot izhodišče za vpeljavo metodološke relevance počutja tesnobe, katero bomo razvijali na podlagi branja 40. paragrafa *Bit in časa*. Ključen moment, ki ga bomo izpostavili, je karakter de-situiranosti oz. nepomenski karakter tesnobe, ki ga Heidegger razvija že v zgodnjih predavanjih v odnosu do negativnih počutij in se daje v njenih strukturnih momentih predčim, za-kar in utesnjenosti. V analizi strukturnih momentov tesnobe bomo osvetlili način, kako se v njej daje specifična izpraznjenost njenega lastnega *kako je*, glede na siceršnjo materialno-situacijsko določenost njenega *sem*. Eksistencialna analitika mora bit tubiti izpostaviti na način, da se tubit na osnovi razprtosti svojega *kako je* sama postavi predse v tej razprtosti: »Način razklepanja, s katerim se tubit privede pred samo sebe, mora biti tak, da si

postane v njem tubit sama nekako *poenostavljeno* dostopna.« (Heidgger 2005: 253) Počutje, ki postavlja tubit pred samo sebe v celoti njene biti, je tesnoba. Temeljna teza je, da Heidegger z izbiro tega razpoloženja odkrije odlikovano razklenjenost, v kateri si tubit v svoji biti postane izrecna na način, da se kaže sama po sebi, neodvisno od vsakdanje situacije, v kateri se nahaja in v kateri si je večinoma zastrta z znotrajsvetnim bivajočim.

I.

Pomenske konture izraza *Befindlichkeit* Heidegger zgoščeno poda v prvem bistvenem karakterju počutja: »počutje razklepa tubit v njeni vrženosti in najprej ter večinoma na način izogibajočega odvrčanja.« (Heidegger 2005: 193) Izraz vrženost (*Geworfenheit*) naznači faktičnost izročnosti (*Faktizität der Überantwortung*), ki je v tubiti razklenjeni »da je in ji je biti« (»Daß es ist und zu sein hat«). »Da je in ji je biti« Heidegger strogo loči od kategorialne navzočnosti, ki je dostopna v refleksivnem pogledu.² »Da-je« ne pomeni dejstvenosti obstoja v smislu navzočega, temveč – v smiselni dopolnitvi »in ji je biti« – dogajanje bivajočega, ki je razklenjeno na način, da je v bistvenem odnosu do svojih bitnih možnosti; da je svoje bitne možnosti tako, da se v njih vselej že razumevajoče nahaja. Kakšen je karakter tega »nahajanja« v »da-mi-je-biti«, ki je dobesedni prevod nemškega izraza *Befindlichkeit*? V vsakdanji govorici obstaja nevarnost, da spregledamo bistvene pomenske konture nahajanja, kot ga podaja Heidegger, pred čemer nas tudi neposredno opozori. Nahajamo se lahko v nekem kraju, med prvim in tretjim poglavjem knjige, ki jo beremo. Spet je nahajanje določeno s pogledom na stvari, ki nas obdajajo v smislu »gozd za nami«, »most pred nami«. Nahajamo se v določeni situaciji, ki jo določajo razmerja in odnosi med stvarmi, ki so navzoče in znotraj katerih smo tudi sami, kot navzoči jaz, situirani. Kar nam ponuja ontična raba besede, je spoznanje, da smo kot nahajajoči situirani glede na navzoče, ki nas obdaja. Takšno razumevanje implicira predhodnost navzočega, ki situiranost kot tako šele omogoča. Heidegger v kontekstu opredelitve počutja kot nahajajočnosti v smislu faktične izročnosti, strogo loči le-to od pojma navzočnosti in refleksije.

2 Heidegger 2005: 192.

V tem oziru lahko v *Pojmu časa* sledimo zgoščeni formulaciji pojma Befindlichkeit: »V povprečnosti vsakdanje tubiti ni nobene refleksije jaza in sebstva, pa vendar ima tubit sebe samo. Nahaja se pri sebi. Sreča se s tem, s čimer ima običajno opraviti.« (Heidegger 2004: 114) Befindlichkeit je izraz, ki govori iz izkustva, ki predhodi vsaki refleksiji jaza in je s tem podan drugače kot afekti in občutki, kolikor so ti skozi tradicijo interpretirani kot tretji razred psihičnih fenomenov, ter ima svojo geneološko poreklo v kritiki pojmovanja doživljaja,³ kot nosilnega pojma Husserlove in Diltheyeve filozofije. Samonahajanje ali samo-imetje, ki je implicirano v zgornji formulaciji, Heidegger v zgodnjih predavanjih podaja v navezavi na situacijski karakter življenja in njegov primarni pomenski karakter, ki ga razvija kot vprašanje »kako se imam« oz. »kako se najdevam« v konfrontaciji s pojmom refleksije in psihologizmom, znotraj katerega se pojavi prva raba pojma Befindlichkeit. V tej formulaciji Heidegger postavlja pod vprašaj model refleksije, v kolikor smisel tega »imjeta«, »najdevanja« oz. »nahajanja« ni mogoče določiti teoretično-refleksivno v smislu vzratnega obračanja na že navzočo stvar. Vprašanje, ki si ga postavlja, je torej, kako je temeljno (samo)-izkustvo drugačno kot reflektirajoča-teoretična zadržanost, pri čemer pokaže, da izkustvo nima karakterja notranjega opazovanja v smislu vzratnega obračanja na doživljaj kot opazujoče stvari. Heidegger izvorno področje filozofije, ki ga zoperstavi postvarelosti in teoriji, situira onkraj teoretičnega v pred-teoretično domeno, pri čemer je odločilno ravno to, da v »samo-imetju« ni potrebe po vzratnem odnosu jaza do samega sebe, da bi se pri tem nekako imeli.⁴

V tem oziru je pomenljiva sama gramatološka oblika formulacije »sich haben« ali »sich finden«, v kateri odmeva srednji glagolski način, ki ga v slovenščini sicer ne poznamo, a je iz mesta glagola razvidna njegova specifika glede na njegovo tvorbo ali trpno obliko v odnosu do subjekta stavka. V formulaciji *samo najdevanje* ali *samo imetje* ima oseba lastnosti tako tvorne

3 Heidegger že v prvih freiburških predavanjih opozori na problematičnost pojma »Erlebnis«: »Das Wort >Erlebnis< selbst ist heute so abgegriffen und verblaßt, daß man es am besten beseite lassen müste, wenn es nicht gerade so treffend wäre. Es läßt sich vermeiden, und es kommt daher um so mehr darauf an, sein Wesen zu verstehen.« (Heidegger 1999: 66)

4 Heidegger 1993: 39, 159; Heidegger 1976: 31.

kot trpne strani. Srednji glagolski način izraža delo subjekta, ki se nanaša na samega sebe kot objekt stavka in je tako hkrati tvoren in trpen. V kontekstu izpostavljenih formulacij bi to pomenilo: tisti, ki išče, je isti kot tisti, ki je najden. Takšna gramatološka struktura, ki se je poslužuje Heidegger, seveda ne more biti nobeno naključje. Kritika pojma doživljanja v smeri *samo-najdevanja* in *samo-imetja* poudarja prav njegov ne-refleksivni karakter, kolikor je refleksija zmeraj že »sekundarno« obračanje na že doživeto, in poudarja, da je doživljanje vselej že strukturirano samo-odnosno. Niti tvornost niti trpnost nima prednosti, temveč sta soizvorna. Heidegger z gramatološko rabo »sich finden« poudari, da je »refleksivni« akt konstitutiven moment samega doživljanja in se nanj ne obrača sekundarno od zunaj. Govor o tistem, ki najde in tistem, ki je najden ne smemo razumeti kot dveh različnih »kdo«. Prav tako, kolikor gre tukaj za so-izvornost, ne moremo govoriti o naknadni cepitvi v samo-refleksiji. Ni tako, da bi se že nahajal in se naknadno našel v svojem nahajanju, temveč se nahajam na način najdevanja. Usmerjenost pogleda na golo faktičnost doživljanja torej razvija v ostri konfrontaciji s pojmom fakticitete kot *factum brutum*, ki doživljaj dojema kot stvar, pri čemer se izgubi živost doživljanja in njegova pomenskost kot način, kako se imam in kako v tem imetju srečujem bivajoče. V takšnem oziru Heidegger problem refleksije sicer izpostavi že v prvih freiburških predavanjih, kjer izhaja iz kritike Paula Natorpa, ki je usmerjena proti fenomenologiji in je izpostavljena v okviru vprašanja dostopa in izraza neposredne izkušnje, ki se refleksiji zmeraj že izmakne, v kolikor doživljaj popredmeti in s tem izgubi živost doživljanja. V kontekstu vprašanja po načinu razprtja izvornega področja živosti doživljanja, Heidegger citira Husserlov princip vseh principov: »Vse, kar se izvorno ... kaže v >intuiciji<, je treba kratko malo sprejemati kot to, kar se daje.« (Heidegger 1999: 109) Problem intuicije in izraza transformira v možnost ne-refleksivnega dostopa in ne-objektivirajoče konceptualizacije, s čimer fenomenologija dobi svojo hermenevitično orientacijo.

V Heideggrovi tematizaciji neposrednosti faktične izkušnje, ki jo razmeji od navzočnosti in naknadnega refleksivnega obrata nanjo v kontekstu podajanja formulacije »sich finden«, v okviru katere izpostavi pra-refleksivni odnos, ki je konstitutiven samemu življenju, lahko najdemo prve aluzije na kasnejša podajanja

pojma Befindlichkeit,⁵ v katerih lahko sledimo poudarku na trpni ali pasivni naravi počutij glede na izraz vrženost v *da je in ji je biti*. S to formulacijo Heidegger naznačuje bit tubiti, ki je v določenem odnosu do svoje biti v smislu, da ji za to bit vselej že gre. Izraz vrženost ne nakaže le nezmožnosti izogniti se nuji eksistiranja, v katerega smo izročeni in bi jo na sledi trpnega momenta srednjega glagolskega načina lahko formulirali kot *biti najden*. Ključno je, da nismo najdeni kot navzoči, kot nek primerek bivajočega, ki bi bil že pred vsakim najdevanjem. Najdeni smo zmeraj že kot nahajajoči v svoji biti, katere bistveni karakter je, da si je v svojem eksistiranju zmeraj že razklenjena in si je tako nekako poznana. V počutju nismo le razklenjeni v vrženosti v naš lastni *kako smo*, temveč smo – v kolikor je ta *sem* v eksistiranju že razklenjen – vrženi v razklenjenost samo. To, kar se tubiti v tej razklenjenosti razklene, ni določena stvarna vsebina, noben *kaj*, temveč prav razklenjenost njene lastne biti kot biti-v-svetu, njen lastni *kako je*. Karakter nahajanja karakterizira bit bivajočega, ki samo sebi ni dano znotraj sveta kot nek primerek bivajočega med ostalim bivajočim, marveč kot bit-v-svetu, torej v neki odprtosti za odprtost sveta, sestva in biti-v. Takšno nahajanje ni vnaprej povezano in pogojeno s transcendenco dajanja v *svetu* ali imanenco dajanja v *zavesti*: »Razpoloženje prevzame. Ne prihaja niti od »zunaj« niti od »znotraj«, temveč se kot način biti-v-svetu dviguje iz nje same.« (Heidegger 2005: 194) Tubit izkusi *sem* svoje lastne *da je* v počutjih zmeraj kot že določen *kako je* svoje biti-v-svetu.

100

Na temelju te odprtosti za svojo lastno razklenjenost Heidegger utemelji pojem Befindlichkeit v razliki do fenomena počutja, kot ga je razumela tradicija: »Razpoloženje je vselej že razklenilo bit-v-svetu kot celoto in sploh šele omogoča naravnost na ...« (Heidegger 2005: 194) Heidegger v paragrafu o počutjih podaja počutno razklenjenost v konstituirajoči povezanosti, ki obstaja med razklenjenostjo sveta in znotrajsvetno bivajočim s tem, ko operira z diferenciacijo med predmetno usmerjenimi afekti in počutji. Kritika refleksivnega pristopa v odnosu do bitnega načina Befindlichkeit kot vrženosti v lastno razklenjenost se na tem mestu neposredno naveže na problematičnost tradicionalnega podajanja občutkov in afektov, ki se v *Bit in času* manifestira

5 Podobno tezo zagovarja tudi Theodor Kisiel, ki zgodnjo rabo izraza Befindlichkeit v smislu formuliranega vprašanja *kako se najdevam*, ki se pojavlja v prvih freiburških predavanjih, razume kot Heideggrov poskus podajanja situacijskega karakterja življenja. (Kisiel 1995: 492)

predvsem v vprašanju glede njihove spoznavne funkcije.⁶ Heidegger pri tem izpostavi eksistencialno-ontološko neupravičenost, da afekte obravnavamo iz vidika teoretične naravnosti, ki cilja na spoznanje apodiktične gotovosti navzočega, pri čemer so afekti in občutja ponižani v spremljajoče fenomene, ki fungirajo kot tretji razred doživljajev ter drugič, da počutij ne moremo preprosto odriniti v sfero iracionalizma.⁷ Če slednja afektivnemu odreka vsako spoznavno zmožnost, pa prva afektom priznava možnost spoznanja, le da je to nejasno in ne ustreza kriterijem njegove gotovosti. Heidegger nakazani karakter pojma *Befindlichkeit* v smislu nahajanja v razklenjenosti lastne biti kot biti-v-svetu strogo razmeji od afektov in občutkov, ki so v filozofski tradiciji eksistencialno-ontološko ostali zakriti. Kako se počutje razlikuje od afektov, pokaže ob analizi fenomena strahu, kjer predmetno aficiranost strašljivega spelje na predhodno razklenjeni svet, ki se daje v počutju.

Strašljivost strašljivega, ki je nekaj konkretno določenega je razumljiva in se nas dotika, če je svet predhodno razklenjen glede na prestrašenost. Nekaj je lahko strašljivo le, če se že nahajamo v določeni prestrašenosti, če je naš *kako sem* v modusu prestrašenosti. Slednja opredelitev je pomembna prav v kontekstu kritike tradicionalno podanih afektov in občutkov v razliki do bitnega karakterja *Befindlichkeit*. V naši vsakdanjosti ne odkrijemo najprej nekega prihodnjega navzočega, ki bi v nas naknadno vzbudil strah. Takšna predpostavka implicira tradicionalno razumevanje afektov kot tretjega razreda doživljajev, ki temeljijo na predhodnih predstavnihih aktih, zato Heidegger poudari: »Prestrašenost kot dremajoča možnost počutne biti-v-svetu, je svet že razklenila glede na to, da se iz njega lahko približuje nekaj takega kot

6 Paola-Ludovika Coriando v delu *Affektenlehre und die Phänomenologie der Stimmung* neposredno poudari pomen Heideggerovega soočenja z reflektivno-teoretičnim pristopom pri vprašanju razprtja izvornega načina doživljanja, ki ga ima za premagovanje tradicionalnega podajanja afektov in občutkov. (Coriando 2002: 127–130)

7 Takšen pogled na zgodovino tematizacije afektivnosti zastopa tudi Max Scheler v delu *Schriften zur Anthropologie*, kjer razdeli zgodovino filozofske obravnave počutij na dve obdobji. V prvem obdobju je afektom priznana svojevrstna intencionalnost oz. spoznavna funkcija, a se jim pri tem odreka samostojnost in zapadejo pod kriterij razuma kot jasne in razločne predstave. V drugem obdobju je občutkom priznana samostojnost, a jim je odrečena sleherna spoznavna zmožnost.

strašljivo.« (Heidegger 2005: 199) Konkretna aficiranost strašljivega je speljana na pred-hodno razklenjeni svet, v katerem je tubit kot bit-v-svetu vselej-že nahajajoča in iz katerega se razumemo v določeni možnosti biti. Heidegger se na tem mestu neposredno naveže na predhodno poglavje *Tu-bit kot počutje*, kjer izpostavi, da možnost dotika bivajočega »temelji v počutju, ki je kot tako razklenilo svet, npr. glede na ogrožajočnost.« (Heidegger 2005: 195) V naravnosti na nekaj in izrecni zaznavi nečesa kot nečesa človek kot tu-bit torej ne prihaja iz sebe, ne prihaja ven iz svoje notranje sfere, v kateri naj bi bil kot v nekakšni kapsuli, marveč izhaja iz svoje počutne biti-v-svetu, po kateri je vselej že »zunaj«, namreč prav pri svetu in tako v razmerju do znotrajsvetnih stvari.

102

Izpostavljena diferenciacija med refleksijo in razumevajočim nahajanjem je v kontekstu našega razmisleka pomembna, ker korigira fenomenološko zahtevo, da predfilozofsko (ontično) izkustvo opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Relevantnost metodološkega momenta počutja, ki smo ga podali kot vrženost v lastno razklenjenost in je način, kako je tubit svoj »tu«, je v tem, da si je tubit že v svoji vsakdanjosti razklenjena, in ne šele v svoji filozofski naravnosti, čeprav tako, da se najprej in večinoma počutno razume iz svojega vsakdanjega opravljanja s stvarmi, ki ima karakter indiferentne domačnosti. Pomenskost kot primarni način srečevanja s stvarmi je razpoložensko vzgibana najprej tako, da si je povsem indiferentna in domača v svojem nahajanju. V tem oziru moramo tudi razumeti vpeljavo analize tesnobe, ki v *Bit in času* neposredno sledi ekspoziciji vsakdana in zapadanja. V kolikor si je tubit že v svoji domači vsakdanjosti počutno razklenjena, je v njej že odprta možnost za filozofsko prilastitev, ki pa zaradi narave vsakdana potrebuje odlikovano razklenjenost tesnobe. Če si je tubit že v svoji vsakdanjosti razklenjena in se to dogaja v karakterju *Vertrautheit*, je zaradi narave te zaupne samoumevnosti potrebno neko proti-gibanje, ki ga posreduje počutje tesnobne in v njej razklenjena nedomačnost našega vsakdanjega nahajanja, ki ga Heidegger podaja kot padeč pomenskosti in kaže na specifično desituiranost našega samo-imetja.

II.

Narava samega nahajanja (kot smo ga podali zgoraj) se v različnih počutjih daje različno, kar je lepo razvidno v razliki med tesnobo in strahom, ki definira njuno razmerje do same situiranosti in se lepo izraža v odgovoru na vprašanje »*Kako se imaš?*«. Ko v razpoloženju strahu pravimo *strah me je*, lahko pomen te izjave razumemo le v kontekstu konkretne situacije, ki napotuje na predhodno razprti smisel sveta. V strahu smo vrženi v konkretnost lastnega *kako sem*, v katerem me ogroža to ali ono. V počutju tesnobe takšna situacija umanjka in je indiferentna do katerekoli situacije in katerikoli predhodno razprti smisel sveta. Čeprav tudi tesnoba vznikne in se pojavi v določeni življenjski situaciji, je njena specifika glede na počutje strahu v tem, da to konkretno situiranost zmeraj že presega na način, da jo v posebnem smislu, ki ga moramo šele razviti, postavlja v oklepaj. V tesnobi je naš *kako sem* odtujen vsaki konkretnosti in svoje razumljivosti ter razlage ne prejema več iz sveta, v katerem živimo in postane problematičen v celoti. V počutju tesnobe moj *kako sem* izstopi v določeni izrecnosti tako, da izgubi svojo pomensko-situacijsko določenost, kar na prehodu med eksistencialnim-predontološkim razumevanjem in njegovo eksistencialno-ontološko eksplikacijo pomeni svojevrsten potencial za eksistencialno analitiko tubiti. Heidegger sicer izpostavi, da sleherno počutje v celoti razpira bit-v-svetu v strukturnih momentih sveta, biti-v in sebstva. To, kar je v tesnobi odlikovanega in jo diferencira glede na počutje strahu, je njeno razvezanje strukturnih momentov glede na katerokoli konkretno situacijo, iz katere razumemo naš *sem*. Tesnoba se pri tem izkaže ne kot zgolj poljubno razpoloženje, ki iz poljubne situacije razbira temeljne strukture tu-bitu, temveč prav v njeni metodološki nujnosti, ki bit tubit dela razvidno onkraj njene partikularne določenosti, kar se kaže v njenih bistvenih strukturnih momentih.

Glede prvega strukturnega momenta tesnobe Heidegger zapiše: »Predčim tesnobe je povsem nedoločno.« (Heidegger 2005: 258) Kako je podana ta nedoločnost in v kakšnem smislu kaže na specifični fenomen izročnosti tubiti v razklenjenost njenega *da je in ji je biti*, ki svoje razlage ne more več prejeti iz njene vsakdanje situiranosti? Nedoločnost je podana v dvojnem momentu: »Ta nedoločnost ne pušča le faktično neodločeno, katero znotrajsvetno grozi, temveč pomeni, da znotrajsvetno bivajoče sploh ni »relevantno.« (Heidegger

2005: 258) Najprej je izpostavljena neopredeljivost bivajočega: nič konkretnega, kar srečujemo v svetu, ni to, pred čimer je v tesnobi tesno. Negativna opredelitev nam pove samo kaj >pred-čim< tesnobe ni: nič konkretno bivajočega. Heidegger se na tem mestu neposredno naveže na fenomen strahu, ki ima svoj konkreten, določen predmet in se daje v svoji strašljivosti v konkretni situaciji, v kateri se tubit nahaja. Določitev >pred-čim< tesnobe poteka najprej negativno, preko razlike s >pred-čim< strahu. Izjava, da nam je v tesnobi tesno pred povsem nedoločnim, pa nosi v sebi pozitivno opredelitev »predmeta« tesnobe in karakter njegove nedoločenosti, ki kaže v smeri specifične izročnosti svojemu *da je in ji je biti*, ki omogoča odlikovano samo-preglednost tubiti, ki v eksistencialni analitiki zaseda pomembno metodološko mesto. Nič znotraj svetnega ne pomeni, da bi bil pred-čim tesnobe nekje zunaj sveta, v nekem svetu pred svetom temveč, da bivajoče znotraj sveta nima nobene namembnosti in je popolnoma brez pomena. Gre za nepomenskost, ki se naznanja v »ničemer« in »nikjer« pred-čim tesnobe. Prostorsko opredelitev »nikjer« moramo razumeti v okviru pomenskosti, ki je konstitutivna za samo prostorskost.⁸ Bivajoče ima svoj prostor na osnovi pomenskosti, glede na katero se tubit uprostori, zavzame svoje mesto tako, da je pri nečem v neki določeni situaciji. Padec pomenskosti onemogoči kakršno koli prostorskost ogrožajočega v tesnobi. V tem kontekstu je zgovorna vsakdanja govorica, ki pravi, da ni bilo nič, ki je skozi vsakdanjo govorico ontično artikuliran >pred-čim< tesnobe. Nič priročnega, ki ga sprevidevni vsakdanji govor edino razume, ni totalni nič: »Nič priročnosti temelji v izvirnejšem »nekaj«, v svetu.« (Heidegger 2005: 259) Heidegger si v svojem osebnem izvodu *Bit in časa* k temu pripiše, da nič priročnosti oz. izvirnejši »nekaj« nima ničesar opraviti z nihilizmom kot zanikanjem bivajočega ali njegovim uničenjem.⁹ Ključno je ravno to, da vse ostane, a je za nas popolnoma nepomembno oz. nima pomena, kar bi lahko formalno opisali: nekaj ostane nespremenjeno in vendar korenito preobraženo.

V tem oziru je pomenljiva Heideggrova raba izraza »izvirnejši nekaj« (nem. ursprünglichste »Etwas«), ki ponuja zanimiv interpretativni vidik

8 Podrobno analizo prostora in prostorskosti tubiti Heidegger podaja v paragrafih 22, 23 in 24 *Bit in časa*.

9 Heidegger 2005: 595.

v smeri njegovega podajanja počutja tesnobe v kontekstu njene specifične vrženosti v odnosu do strahu in njene indiferentnosti do konkretnosti našega *biti najden*. Ključno vprašanje je, na kaj meri Heidegger, ko nič priročnega imenuje *izvornejši nekaj*? Ali lahko ta nekaj sploh mislimo kot stvar? Izraz »Ur-Etwas« Heidegger rabi že v prvih freiburških predavanjih in ga podaja v okviru metodološke problematike dostopa in izraza faktične življenjske izkušnje ter v tem oziru kaže na zanimivo kontinuiteto z »izvornejšim nekaj« v analizi tesnobe v smeri nakazane nepomenskosti njenega pred-čim.

Vpeljava *izvornega nekaj* v prvih freiburških predavanjih orientira način, kako je metodološko zastavljen in rešen problem neposredne doživljajske sfere. Heidegger išče metodološki pristop do neposrednega doživljanja ter način kako le-to pojmovno izraziti, ne da bi izgubili živost neposrednega doživljanja. Problem dostopa in izraza transformira v možnost ne-teoretičnega pristopa in ne-objektivirajoče pojmovnosti. V razliki od teoretično-refleksivne tematizacije, v kateri neposrednost doživljanja ustavimo in ga v novem reflektirajočem doživljaju popredmetimo, razvija možnost razumevajočega so-izvrševanja neposrednega doživljaja, v katerem se zmeraj daje *nekaj*. *Nekaj*, ki se daje, ni delo teoretizacije, in v tem smislu ni rodoven pojem ter nima ničesar opraviti z generalizacijo. *Nekaj* ni delo od-življanja, ki neposredno doživljajsko sfero izrtga iz njene živosti, temveč doživeto kot tako (nem. »Erlebbares überhaupt«). Izvorni *nekaj* je a-prioren glede na konkretno doživljajsko sfero našega vsakdana in je v tem smislu v jedru vsakega doživljanja ter pomeni temeljni moment in intenco življenja kot takega. Primarni nekaj diferencira od vsake partikularnosti vsakdanjega okolno-svetnega doživljaja in kaže na polni potencial življenja, ki še ni prejelo svoje svetne oblike. Opredelitev *izvornega nekaj* kot »indeks za najvišji potencial življenja.« (Heidegger 1999: 115) izraža samolastni potencial življenja v njegovem izvrševanju in nas napotuje na to, kar še ni povsem določeno in na to, kar še ni dokončno dogodeno. S formalno naznako *izvorni nekaj* izraža goli potencial življenja oz. temeljni bitni način faktične življenjske izkušnje, ne da bi jo v njeni vsebini in konkretni situiranosti normativno zakoličil in je v jedru vsakega konkretnega svetnega doživljaja. Takšen formalno naznačujoči pojem ne popredmeti izvornega doživljanja, temveč ga izrazi v njegovem izvrševanju s tem, ko zgolj nakazujejo smer možne izkušnje tega, kar doživljamo in se daje ne-refleksivno v »momentih posebej intenzivnega življenja.« (Heidegger 1999: 115)

Pomenljivo je, da dva semestra kasneje v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije*, momente intenzivnega življenja, v katerih se daje njegova temeljna vzgibanost, vpeljuje v neposredni povezanosti z občutjem *Unheimlichkeit*, ki bo v naslednjih letih tesno vezano na interpretacijo tesnobe.¹⁰ Pred-svetnost nečesa, kot najvišji potencial življenja, je izkušen kot negotovost ali grozljiva nedomačnost v smislu: »neznani šumi v moji sobi me navdajajo z grozo«. Neznani šumi še niso prejeli svojega pomena in se dajejo v svoji grozljivi potencialnosti: »Es ist das »Noch-nicht«, d. h. noch nicht in einem genuines Leben Herausgebroschene, es ist das wesenhaft Vorweltliche.« (Heidegger 1999: 115) Pomembno je, da Heidegger v *Temeljnih problemih fenomenologije* katanje primarnega nekaj, ki formalno naznačuje potencialnost življenja in njegove temeljne momente, ki so še popolnoma indiferentni do kateregakoli partikularnega sveta, podaja kot moment nedomačnosti, kjer je pomenski svet v določenem suspensu na način, da se kaže v polni možnosti »še-ne«.

106

Zgodnje podajanje pojma *Unheimlichkeit* v kontekstu čiste potencialnosti življenja, ki se daje indiferentno do konkretne pomenskosti vsakdanjega doživljanja, nakazuje na svojevrstno mesto, ki ga ima počutje tesnobe pri Heideggru in kaže na specifični karakter njenega nahajanja v faktučni izročnosti svojemu *da je in ji je biti*. Motiv pomenske indiference v kontekstu filozofskega razpiranja izvorne doživljajske sfere je pri Heideggru sicer močno prisoten že v zgodnjih dvajsetih letih. V tem oziru so še posebej relevantna predavanja iz zimskega semestra 1920–21 in letnega semestra 1921, ki nosijo skupni naslov *Fenomenologija religioznega življenja*, kjer je faktučna negotovost kot specifično občutje krščanstva tista fenomenološka dimenzija, ki jo Heidegger poskuša ponovno pridobiti na izkušnji pra-krščanstva skozi interpretacijo Pavlovih pisem in desete knjige Avguštinovih *Izpovedi*, pri čemer je ključno prav mesto,

10 V predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* lahko v kontekstu uporabe pojma *Unheimlichkeit* sledimo prvemu namigu na počutje tesnobe. (Heidegger 1993: 106–107, 217) Geneološki pomen, ki ga imajo ta predavanja za kasnejše podajanja tega počutja, omenja tudi Theodor Kisiel, ki izpostavi Heideggrovo navezavo predteoretičnega nekaj na izkustvo svetega pri Rudolfu Ottu. (Kisiel 1995: 490)

ki jo zavzema negotovost znotraj faktične življenjske izkušnje.¹¹

Religiozno izkustvo je za Heideggra v skladu z njegovim distanciranjem s sholastično tradicijo in sistemom katolicizma, izvorno življenje v njegovem izvrševanju in ne teorija, doktrina ali spekulacija. Njegov poskus približevanja izkustvu praksičanske religioznosti motivira branje religioznih piscev, kjer dobiva vpogled v to, da se pri njih odpira doživljanje ne-objektivirajoče, torej v svojem živem izvrševanju. Na sledi zgodnjekrščanskih piscev odkrije izhodiščno točko, kjer faktična življenjska izkušnja, v kateri zmeraj že živimo, postane izrecna v svojem *kako je*, ne kot reflektivno obračanje na, ki to izkušnjo popredmeti, temveč si prav v nemiru radikalne negotovosti postane očitna v svojem izvrševanju, od koder je sploh šele lahko dostopna kot fenomen. Izvorna krščanska izkušnja ali povedano natančneje, občutje notranje negotovosti in vprašljivosti te izkušnje kristjana postavlja pred *kako* lastnega življenja v celoti. Naloga fenomenologije, eksplicirati faktično življenjsko izkušnjo na način, da aktualizira vprašanje »kako« se ta izkušnja izvršuje, dobiva z odkritjem negotovosti svojo notranjo motivacijo. Tisto, kar motivira vprašanje »kako« izvrševanja, je prav negotovost, ki je središčni fenomen tako pri Pavlu kot pri Avguštinu: »Za krščansko življenje ne obstaja nikakršna gotovost, nenehna negotovost pa je karakteristična tudi za temeljne pomenskosti faktičnega življenja. Negotovo ni slučajno, temveč nujno.« (Heidegger 1996: 105) V kontekstu našega razmisleka je pomembno, da Heidegger pokaže, da izkustvo radikalne negotovosti ni vezano na nobeno vsebino ali situacijo, ki je v tem primeru indiferentna in suspendirana, temveč na sam način izvrševanja

11 Pomen teh predavanj, ki ga imajo pri odkrivanju strukturnih momentov tesnobe, poudarja Otto Pöggeler v svojem delu *Der Denkweg Martin Heideggers*, kjer v izkustvu negotovosti prepozna zgodnjo artikulacijo počutja tesnobe, predvsem tesnobe pred smrtjo. Pri tem izpostavi analizo *parousie* (Gospodovega ponovnega prihoda), kjer Pavel vprašanje po *kdaj* prihoda zamenja s vprašanjem *kako* stoji *parousia* v življenju posameznega vernika. (Pöggeler 1990: 36–45) Zanimiv namig v smeri počutja tesnobe v odnosu do podajanja negotovosti izpostavi tudi Kiesel, ki konkretno manifestacijo negotovosti vidi v grškem izrazu *thlipsis*, ki ga je uporabljal Pavel in ga Heidegger prevaja kot *Bedrängnis*, *Trübsal* ali *Not*, njihovo strukturno mesto pa v naslednjih letih zavzame počutje tesnobe. (Kiesel 1995: 493)

življenja, ki postane izrecno in problematično kot tako v celoti.¹²

V nepomenskosti, ki se javlja v primarnem nekaj, kot čisti potencial življenja in globoki negotovosti- kot suspenzu svetnih pomenov zgodnjega krščanstva, lahko slišimo pra-odmev karakterja tesnobe, ki dobiva svojo rafinirano obliko v predavanjih *Pojem časa in Prolegomena k zgodovini pojma časa*, kjer Heidegger pripravi zasnutek analize, ki jo razvije v 40. paragrafu *Bit in časa*. Heidegger motiv indiference oz. suspezna okolnosvetnih pomenov v analizi tesnobe vpeljuje z uporabo izrazov kot sta *nekaj* in *nekomu*. Ti pojmi kažejo najprej na to, da tesnoba *pred* nima konkretnega predmeta. V smislu podajanja *izvornejšega nekaj* pa spet kažejo na to, da pred-čim tesnobe ni predmet nasploh, ki bi ga abstrahirali od njegove konkretnosti. V smeri razmisleka zgodnje rabe izraza Ur-Etwas teh določitev ne smemo razumeti kot produkt teoretične abstrakcije v smislu generalizacije: »Ni, recimo, najprej s poudarkom odmišljeno znotrajsvetno bivajoče in mišljen samo še svet ...« (Heidegger 2005: 259) *Nič določenega* pred čim tesnobe pomeni, da trpnost našega biti najden ni vezan na nobeno konkretno situacijo, da je vse, kar nas v določeni situaciji obdaja nepomembno oz. nima več nobenega pomena, da si je tubit razvidna v svojem golem *da je in ji je biti* kot bit-v-svetu.

108

Za odkritost nepomenskosti v tesnobi je določujoče, da v njej odpove razumljivost naših faktičnih zmožnosti biti, iz katerih se v vsakdanjem življenju razumemo in v katerih se počutno vselej že nahajamo. Samoumevna razumljivost vsakdanjega življenja se daje kot ne-možna, kar se kaže v tem, da vso bivajoče postane nedoločno v smislu nepomembnosti in za nas nima več nobenega pomena.

Karakter nepomenskosti je pojasnljiv z ozirom na 18. paragraf *Bit in časa*, kjer je dajanje znotrajsvetno bivajočega speljana na predhodno pomensko razklenjen svet. V vsakdanjem nahajanju se nam bivajoče, s katerim imamo

12 Motiv pomenske indiference v smeri fenomenološkega razpiranja izvorne faktične izkušnje zagovarja Mario Fischer v svojem delu *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*. V tem oziru je še posebej relevantna njegova interpretacija formulacije *hos me* (kakor da ne), s katero Pavel podaja odnos, ki bi ga kristjan naj v svoji življenjski stiski zavzel do sveta. Svetni pomeni kristjana ne smejo zaslužjiti, zato jih morajo živeti v določeni indiferenci *kakor da ne*, svojo pozornost pa usmeriti na vprašanje *kako* živi svoje lastno življenje. (Fischer 2013: 371–375)

opraviti, ne daje kot posamična stvar, ampak zmeraj v določeni namembnosti. Kladiivo je za zabijanje žebeljev, zabijanje žebeljev za pričvrstevanje lesenih tramov, ki tvorijo steno. Stena ima spet svoj namen zavetja, ki je *zavoljo nas*, da nas varuje. Čemu namenjenosti priprave dobi svojo razvidnost iz namembnostne celote, ki jo je sprevidevnost že vnaprej odkrila in znotraj katere se daje bivajoče. To pred odkritost Heidegger imenuje pomenskost in je formalno naznačena v napotilni celoti »s-čim«, »pri-čem«, »zato-da«, »čemu«, »zavoljo česar« in tvori svetnost sveta. Napotenost napotilnega sklopa pa ima svoj smisel pri bivajočem, ki je napoteno na svojo zmožnost biti-v-svetu in ga označuje »zavoljo-česar«: »Napotilni sklop pomenskosti je zasidran v biti tubiti do njene najlastnejše biti, s katero je bistveno tako, da ne more imeti nobene namembnosti in je nasprotno bit, *zavoljo katere* je tubit sama taka, kakor je.« (Heidegger 2005: 177) Pogoj možnosti za to, da tubiti znotrajsvetno bivajoči nekaj pomeni in da si hkrati lahko tudi sama sebi nekaj pomeni iz sveta ter se mu tako prepušča, je v tem, da tubit eksistira zavoljo sebe. Tubit si je v svojem *da-je* oz. *kako je* razklenjena v napotenosti na napotilno celoto, v kateri si zmeraj že nekaj pomeni in v kateri ji pomenijo tudi stvari, ki jih srečuje. Razkrivajoča se ne-pomenskost je tako v tesnobi zadeta svetnost sveta, kot struktura mojega napotovanja, ki odpove v svojem po-menjenju. Padec pomenskosti je padec domače-zaupljivega napotovanja »zavoljo-česar« na »zato-da«, »čemu«, »za-to«, iz katerega srečuje priročno.

Nedoločnost pred-čim tesnobe, ki ga konstituira padec pomenskosti oz. zlom napotovanja »zavoljo-česar« na »za-to«, »čemu«, ... se ponovi tudi v strukturnem momentu za-kar tesnobe. V razliki od za-kar strahu, ki zadeva tubit v njenih konkretnih faktičnih možnosti priskrbovanja, ki so ogrožene iz nekega okoliša, za-kar tesnobe »ni določen način biti in možnost tubiti.« (Heidegger 2005: 259) V vsakdanjem življenju si je tubit najprej in večinoma dana kot določeni »kdo« (kot študent, profesor, oče, mama ...), kjer si je razklenjena v določenem načinu biti in možnostih biti, iz katerih si vselej že nekaj pomeni. Vsakdanje razpoložena bit se v tesnobi odtegne in pokaže kot nerazumljiva oz. nedomača. Odtegotvanje razumljivosti je na način, da ne najdemo ničesar več, iz česar bi lahko snuli smisel svoje biti. Faktične zmožnosti biti se nam kažejo kot tuje in s tem smo sami sebi razklenjeni v neki nedoločnosti, ki je nedoločnost faktičnih zmožnosti. Podobno kot pri

nedoločnosti pred-čim je tudi pri ne-določnosti *nekomu je tesno* prisotna negativna in pozitivna opredelitev. Za-kar tesnobe, kot smo pokazali, ni nič določenega, torej nobena določena faktična zmožnost, kar Heidegger opredeli kot padec možnosti, da bi se tubit razumela iz »sveta« in javne razloženosti. Skozi to odpoved je tubit vržena na to za-kar ji je tesno: na »samolastno zmožnost biti-v-svetu«. V kontekstu zloma pomenskosti lahko za-kar tesnobe podamo kot nezmožnost napotovanja »zavoljo-česar« na »zato-da«, »čemu«, »za-to« vsakdanjega priskrbovanja. Iz vidika »zavoljo« je razumeta celota mojih faktičnih zmožnosti. V tesnobi je zadeti »zavoljo« na način, da izgubi možnost, da se o-pomeni v konkretnosti opravljanja, ki jih ponuja vsakdan. Odpove možnost, da bi faktične zmožnosti biti bile razumljive kot »zavoljo-česar« so; torej zavoljo tubiti kot biti-v-svetu, s tem pa si je izročena lastnemu *golemu da je in ji je biti*.

110

V oziru na izročeno lastnemu *golemu da je in ji je biti* lahko tudi razumemo Heideggrovo tezo, ki jo postavi v *Prolegomeni k zgodovini pojma časa*, kjer izpostavi, da nas v počutju tesnobe ne aficira bivajoče, temveč – v razliki do le-tega – lastna bit v smislu biti-v-svetu.¹³ V *Bit in času* je takšna teza implicirana v izjavi, da je v tesnobi razklenjen »(...) svet kot svet, bit-v kot oposameznjena, čista, vržena zmožnost biti (...)». Tesnoba tako oposameznjuje in razklepa tubit kot »solus ipse«. Ta eksistencialni »solipsizem« pa nikakor ne premešča izolirano subjektno stvar v nedolžno praznino kakega brezsvetnega nastopanja, ampak ravno v nekem ekstremnem smislu spravlja tubit pred njen svet kot svet in s tem njo samo pred samo sebe kot bit-v-svetu.« (Heidegger 2005: 260) Opredelitev, da tubit razklepa svet kot svet in je v tej razklenjenosti postavljena pred samo sebe kot biti-v-svetu, kaže na to, da tubit v tesnobi ni vržena v to kar ontično je, marveč v to, kar naj bi bila; *Bodi to kar si*, kar si na ravni svoje bitne zmožnosti, ne pa na bivajočnostni ravni znotraj vsakdanjega življenja. V tem oziru je koncept eksistencialnega silopsizma, ki ga vpeljuje v opoziciji do metafizične določitve človeka kot subjekta, konfrontiran z faktičnimi konkretnimi bitnimi zmožnostmi, v katerih je najprej in večinoma. Heidegger z izbiro počutja tesnobe odkrije odlikovano razklenjenost, v kateri si tubit v svoji biti postane izrecna na način, da se kaže sama po sebi, neodvisno

13 Heidegger 1979: 403.

od vsakdanje situacije, v kateri se nahaja in v kateri si je večinoma zastrta z znotrajsvetnim bivajočim.

Takšno metodološko podajanje občutja tesnobe se postavlja v ostro konfrontacijo z izvajanjem Otta Friedricha Bollnowa, ki v svoji knjigi *Bistvo razpoloženj* Heideggerju očita, da razvija splošno bistveno strukturo tubiti na posamičnem primeru počutja tesnobe. Bollnow izključi možnost, da bi iz konkretnega primera počutja prišli do bistvenih struktur, pri čemer izpostavi, da vsak posamični primer so-določa bistvo bivajočega, ki ga obravnavamo. Bistvo ni z različnimi vsebinami zapolnjena forma, ki bi bila na-sebi neodvisna od posamičnih primerov, temveč jo ti bistveno so-določajo: »Splošnih bistvenih struktur človeka ‚analitika tubiti‘ torej ne zadobi najprej iz celokupnosti vseh življenjskih pojavov, temveč ji zadošča že en sam vzorec, medtem ko filozofska antropologija na tako ustvarjeni podlagi raziskuje množstvo navzočih možnosti po njihovi vsebinski raznolikostih.« (Bollnow 1956: 229) Čeprav se na tem mestu ne bomo spuščali v natančnejšo obravnavo te problematike, pa lahko kot protiargument Bollnowemu očitku izpostavimo, da je v počutju tesnobe materialno-situacijska določenost tubiti ravno izključena, postavljena v oklepaj na način nepomenskosti. V tesnobi se bit tubiti ne daje kot posamični primer, ki bi bil vezan na določeno življenjsko situacijo. To, kar je v tesnobi odlikovanega in jo diferencira glede na ostala počutja, je njeno razvezanje strukturalnih momentov tubiti glede na katerokoli situacijo, iz katere ji je razklenjen njen *sem* in kaže na polni potencial biti kot biti-v-svetu, ne da bi jo v njeni vsebini in konkretni situiranosti normativno zakoličil.

Literatura

Bollnow, Otto Friedrich (1974): *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Coriando, P.-L. (2002): *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Ferreira, Boris (2002): *Stimmung bei Heidegger: Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, B. V.

Fischer, Mario (2013): *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heidegger, Martin (1976): *Sein und Zeit*, (GA 2), Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

112

Heidegger, Martin (1979): *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1995): *Phänomenologie des religiösen Leben*, GA 60, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (1967): *Izbrane razprave*, prev. I. Urbančič, Ljubljana: Cankarjeva založba.

Heidegger, Martin (2005): *Bit in čas*, prev. T. Hribar et al. Ljubljana: Slovenska matica.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von (1985): *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu »Sein und Zeit«*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2000): *Hermenevtik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.

Kisiel, Theodore (1995): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Komel, Dean (1993): *Fenomenologija in vprašanje biti*, Maribor: založba Obzorja – (Znamenja).

Komel, Dean (1996): *Razprtost prebivanja*, Ljubljana: Nova revija – (zbirka Phainomena).

Lozar, M. Janko (2012): *Fenomenologija razpoloženja*, Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Pocai, Romano (1996): *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg/München: Karl Alber.

Pöggeler, Otto (1990): *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen: Günther Neske.

Rilke, Rainer Maria (1988): *Pesmi*, prev. Kajetan Kovič, Ljubljana: Mladinska knjiga.

Rodriguez, Agustin (2003), *Warheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

