

HERMENEVTIČNOST IN KATEGORIALNOST*

Kakor nakazuje že naslov, ne bom začel na začetku, marveč na koncu. Kolikor seveda o razliki med začetkom in koncem, ko se gibljemo znotraj hermenevtike in njenega kroga, sploh lahko govorimo. Kajti to gibanje ni nič drugega kot kroženje okoli nečesa, čemur pravimo bit. Vendar konec, na katerega se sklicujem, ko začenjam svoj referat, ni z začetkom stikajoči se konec na obodu hermenevtičnega kroga, temveč povsem določen konec. Gre za konec Heideggrovega predavanja iz leta 1962. Njegov naslov je *Čas in bit*, sklepni del refereta pa se nanaša na vprašanje, kako misliti bit kot bit.

137

Misliti bit kot bit pomeni misliti bit samo, se pravi, misliti bit ne glede na vse drugo: ne glede na bivajoče. Kaj pomeni misliti bit brez bivajočega? Heideggrov odgovor se glasi: »Misliti bit brez bivajočega pomeni: misliti bit brez oziranja na bivajoče. Takšno oziranje /Rücksicht/ pa obvladuje še tudi zaziranje /Absicht/, namreč v to, da bi premagali metafiziko. Zato velja opustiti premagovanje metafizike in metafiziko prepustiti njej sami.« (Heidegger 1969: 25) Ali ta Heideggrova trditev pomeni, da je treba prepustiti njej sami tudi Knjigo s tem naslovom, tj. Aristotelovo *Metafiziko*, vključno z naukom o kategorijah?

*Prispevek na simpoziju »Grška filozofija, Aristotelova Metafizika in Hermevtika«, ki so ga priredili Slovensko filozofsko društvo, Slovenska matica in Fenomenološko društvo v Ljubljani.

Zaželen bi bil takojšen odgovor, toda prej se moramo izviti iz precejšnje hermenevtične težave, v katero nas potiska Heideggrova zahteva, da je na koncu treba misliti, namreč kot nov začetek, bit brez bivajočega: ne oziraje se na bivajoče. Da bi se odrekli temu oziranju, oziranju na bivajoče in s tem zaziranju v metafiziko, četudi z namero, da jo premagamo, moramo najprej vedeti, o čem sploh je govor, ko je govor o bivajočem in opustitvi oziranja nanj.

Ugledati oz. videti moramo, kaj bivajoče sploh je, da bi ga potem lahko spregledali. To pa nas kajpada postavlja pred vprašanje, kaj je bivajoče, ne to ali ono bivajoče, marveč bivajoče kot tako. Kako se torej rešiti iz zanke, ki nam jo nastavlja zahteva, naj se ne oziramo na bivajoče, skratka, naj se ne vprašujemo po njem? Zasilni izhod bi bil v tem, da se sami ne bi spraševali, kaj je bivajoče, marveč bi se ozrli le na to, kaj o bivajočem povedo veliki filozofi, kot so Platon in Aristotel, Descartes in Hegel, Nietzsche in Husserl. Vendar to ne bi bila prava, resnična rešitev.

1.

138

Prepustiti metafiziko njej sami pomeni po Heideggru prepusti njej sami predvsem njeno onto-teo-loško strukturo.¹ Pomeni prepustiti njej sami metafiziko kot onto-teologijo, drugače rečeno, opustiti – ob vsej zagati, ki sem jo prikazal – vodilno onto-teološko vprašanje. To pa je prav vprašanje, kaj je bivajoče kot bivajoče. Zakaj je treba opustiti to vprašanje in v kakšnem smislu opuščanje tega vprašanja sovpada z neoziranjem na bivajoče? Opustiti ga je treba zaradi tega, ker nas to vprašanje potisne v znotrajmetafizično kroženje, nas zadržuje v njem in nas, dokler se ukvarjamo z njim, ne izpusti iz sebe. To kroženje, katerega povezavo s hermenevtičnim krogom bo treba šele odkriti, se dogaja kot gibanje razlike med bitjo in bivajočim, kot ontološka *diferenca*, grško rečeno *dia-phora*, torej kot ontološki raz-nos. Njeno krožno gibanje Heidegger (1990: 39) v spisu *Onto-teo-loški ustroj metafizike* iz knjižice *Identiteta in diferenca* opiše takole:

»Kolikor bit biva kot bit bivajočega, kot diferenca, kot raznos, vztrajata naraznost in skupnost temeljenja in utemeljevanja, temelji bit bivajoče, utemeljuje

¹ Intenca po »pasivnem« neoziranju je navzoča, kakor je vidno iz Heideggrovega (1997: 108) pisma Löwithu, vsaj od 1927 naprej: »Tudi jaz sem bil prepričan, da je mogoče fundirati ontologijo le ontično, in verjame: tega dosedaj ni pred mano eksplicitno videl in izrekel nihče. Toda ontično fundiranje ne pomeni pokazati in zvajati na kako *poljubno* ontično, temveč bo temelj za ontologijo najden le tako, da veš, kaj ta sama je in jo potem kot tako pustiš, da se pokonča sama.«

bivajoče kot najbivajočnejšo bit. Prvo prehaja drugo, drugo prihaja v prvem. Prehajanje in prihod se skozi odsevanje prikazujeta drug v drugem. Z vidika difference to pomeni: Raznos je kroženje, medsebojno obkroževanje biti in bivajočega. Temeljitev sama se znotraj jasnine raznosa prikazuje kot nekaj, kar je, zaradi česar sama, kot bivajoče, spet terja ustrezno utemeljitev z bivajočim in sicer z najvišjim vzrokom.«

Prepustiti metafiziko njej sami na najbolj izvorni ravni pomeni izstopiti iz raznosa kot kroženja med bitjo kot temeljenjem bivajočega, kot dopuščanjem prisotnega in bivajočim kot tistim, kar utemeljuje in na ta način omogoča bit. Pomeni izstopiti iz začaranega kroga med prisotnostjo in Prisotnim, ki kot prvi in najvišji vzrok, kot *causa sui*, povzroča prisotnost prisotnega: bit kot bit bivajočega. Izstopiti iz onto-teo-loškega kroženja, kroženja, ki se dogaja kot raznos, zato pomeni sestopiti tudi iz raznosa. Stopiti iz ontološke difference kot konstitucije metafizike. Konstitucije v posebnem, ustavnem pomenu. Ko Heidegger govori o onto-teo-loškosti metafizike, uporabi v navedenem naslovu izraz »Verfassung«; ta nemška beseda res pomeni stroj, strukturo, a hkrati tudi konstitucijo, ustavo. Ustavo kot *gradbeni stroj* in kot *temeljni zakon*, po katerem nemška ustava nosi svoje uradno ime: *Grundgesetz*. Temeljni zakon je vse druge zakone utemeljujoči in s tem noseči zakon. Naj povzamem: metafiziko kot onto-teo-logijo zares prepustimo njej sami samo tedaj, če izstopimo oz. sestopimo iz ontološke difference kot njene konstitucije: kot metafizične zakonodajne moči in oblasti.

S tem sestopom si zadeve ne olajšamo, temveč kvečjemu otežimo. Znajdemo se pred težavo, ki jo Heidegger (1969: 41), kakor je razvidno iz (avtoriziranega) zapisnika seminarja o *Času in biti*, prepozna kot *glavno težavo*, namreč mišljenja biti: biti kot biti. Medtem ko se v območju ontološke difference kot konstitucije biti bivajočega, biti v pomenu bivajočnosti bivajočega ali bitnosti bitij, zadržujemo v utrjenem prostoru metafizičnih zakonov (zakona oz. načela identitete in drugih), nas sestop iz kroženja v njej postavi na brisani prostor: na jaso jasnine. Jasnine kot ne-skritosti, s poudarkom na skritosti in ne na njenem zanikanju ali njeni odpravi. Skritost ostaja to, kar je, le kot skrivnost. Gozdna jasa je le prostorček v okviru veliko obsežnejšega gozdnega goščavja. In če na koncu gozdne poti naletimo prav na jaso, potem nam, če nočemo povsem zabloditi, preostane le pot nazaj: nazaj skozi gozd. Nazaj skozi metafiziko, spotikajoč se ob njene, iz Descartesovega pisma Picotu tako znane korenine. Ali pa vztrajamo na jasi in se lotimo, kolikor smo misleci biti, glavne težave.

Metafiziki, ki se giblje le znotraj »medsebojnega obkroževanja biti in bivajočega«, je sorazmerno lahko. Ukvarjati se mora le z bitjo kot bivajočostjo bivajočega, se pravi, s prisostvovanjem kot *dopuščanjem* prisotnega v njegovi prisotnosti. Korak nazaj, k biti kot biti, pa je korak k nečemu, ki ni nič bivajočega pa tudi nič bitnega ne. Prvi korak je korak od biti k prisotnosti, razumljeni iz časa (zdajšnjosti), drugi korak je korak iz prisotnosti oz. ekstatično-horizontalne časovnosti k ne-skritosti: k resnici kot dogodju in/ali odgodju, skratka, k resnici biti kot dogodevanju. K dogodevanju, ki se ne dogodeva le kot resnicovanje resnice, ampak tudi kot uresničevanje biti.

Dogodje kot dogodevanje pomeni *dopuščanje* prisostvovanja kot takega, ne pa zgolj dopuščanje *prisotnega*. Dogodevanje dogodja je potemtakem *dopuščanje prisotnega, dopuščajoče dopuščanje*. Od tod »glavna težava« in najtežja naloga mišljenja: naloga mišljenja na koncu filozofije. Filozofije, ne le metafizike. Ne gre le za konec oziranja na metafizično identiteto, identiteto biti same in vrhovnega, božansko bivajočega, ampak tudi za konec ukvarjanja z ontološko diferenco, z razliko med bitjo kot bivajočostjo in bivajočim, katere sled – samo in zgolj sled – je metafizična identiteta s svojo, tj. z znojtrajidentitetnostno oz. znotrajmetafizično razliko med bistvom in bivanjem. Naj za povzetek spet navedem Heideggrove besede z že omenjenega seminarja:

»Le kolikor obstaja dopuščanje prisostvovanja, je možno prisostvovalno dopuščanje prisotnega. To, kako samolastno misliti to razmerje, kako upovedano razliko določiti z vidika dogodja, je bilo le nakazano. Glavna težava je v tem, da mora ob dogodju mišljenje zapustiti ontološko diferenco. Kajti z vidika dogodja se to razmerje zdaj kaže kot razmerje med svetom in stvarjo, ki ga najprej na nek način še lahko dojemamo kot razmerje med bitjo in bivajočim, ob čemer pa se njegova samolastnost že izgubi.«

Iz onto-teološkega cirkuliranja, iz ponavljajočega se medsebojnega obkroževanja biti in bivajočega kot večnega vračanja enakega, stekajočega se v voljo do volje, nas lahko reši le vrnitev k svetu. Vendar ne vrnitev k svetu iz *Biti in časa*, s približanjem biti-v-svetu kot eksistencialu (načinu biti tubiti, tj. eksistence), marveč vrnitev k svetu kot zrcalni igri četverja: zemlje in neba ter smrtnih ljudi in nesmrtnih bogov. Ta vrnitev k svetu pomeni torej odvrnitev od sveta kot prostora biti in zaobrnitev k svetu kot pokrajini, igrišču in sami igri dogodja. To je živahna, obenem pa boleča igra, saj ima za posledico križno prečrtanje, pre-križanje biti. Sestop od biti k dogodju je sestop pod razpelo biti.

Z obratom, ki ni zgolj obrat, marveč sprevernitev. Raznos biti in bivajočega se ne razpne v razkrižje četverja, narobe, križišče četverja pre-križa bit in jo tako pokoplje pod seboj. Gre za končno posledico tega, da Heidegger ni zdržal pri biti, marveč se je po *Biti in času* zagnal onkraj biti. Zato bit ne pade, marveč jo Heidegger vrže pod križ; s kretjnjo, ki jo za njim nad Bogom ponovi Marion. Ni tedaj bit prej žrtev kot pa, v kar nas želi Heidegger prepričati v *Času in biti*, dar dogodja – dogodja kot nečesa, kar naj ni bilo starejše od biti?

2.

Težava je v tem, da si v položaju, v katerega nas postavlja to vprašanje, ne moremo pomagati s fenomenološko interpretacijo. Postavljeni smo pred fenomenološko hermenevtični krucifiks, njegova prva žrtev pa je hermenevtični krog. Namreč kot krog kroženja med predontološkim in ontološkim razumetjem biti.² Ta po Heideggru slej ko prej ostaja neizogiben, toda »to nujno pripoznanje hermenevtičnega kroga še ne pomeni«, pravi Heidegger (1955: 150; primerjaj 1995: 157) v zapisu *Iz nekega razgovora o govorici*, »da je s pripoznanjem kroženja izvorno izkušen tudi hermenevtični odnos«, kajti »govorjenje o nekem cirklu vselej ostaja površinsko«; in v tem smislu površno. Obični na ravni fenomenalnosti. Zdaj pa smo v pokrajini afenomenalnega, tistega, čemur v nemščini pravijo *das Unscheinbare*, toda takšne razsežnosti, da se iz svoje afenomenalnosti kaže kot *das Unheimliche*: kot tisto mistično, če ne celo misteriozno. Kar nas prisili, da se poslovimo od vsakršne transcendentalne pozicije, od vsakršnega fundamentalno ontološkega habitusa, od površno-površinske hermenevtičnosti, da se torej izselimo iz interpretacijskega območja in se preselimo na področje kategorialnosti.

Seveda ne na področje kategorialnosti in/ali kategoričnosti v logično-logističnem pomenu, tudi ne v pomenu moralne zakonitosti in/ali ukazovalnosti, marveč v pomenu, ki mimo vsakršne imperativnosti izvira iz tistega praznega središča, ki ga imenuje starogrška, bržkone pa tudi v novogrška beseda *agora*:

² Problematična ob tem ni toliko krožnost, kolikor transcendentalna konstitutivnost, stekajoča se v reflektivno projektivnost: »Ni odločilno to, da izstopimo iz kroga, ampak da vanj vstopimo na pravi način. Ta krog razumevanja ni kroženje, v katerem kroži poljubni način spoznavanja, ampak je izraz eksistencialne *pred-strukture* tubiti same ... 'Krog' razumevanja spada k strukturi smisla, katerega fenomen je zakoreninjen v eksistencialnem ustroju tubiti, v razlagajočem razumevanju.« (Heidegger 1997: 215 in 216)

javni prazni prostor v središču mesta in s tem skupnosti. To, kar je *jasa* v gozdu, v divjini, to je *agora* v civilizaciji, v mestu kot državi: stečišču in središču kulture in politike, poezije in filozofije. Če pa se ozremo še nekoliko nazaj, k njenemu indoevropskemu korenu, pomeni agora zbirališče, javno zbornico: agora je tisti javni prostor, na katerem se k zborničnemu govorjenju agregira, zbira vsa skupnost.

V obeh primerih, tako v primeru jase kot v primeru agore, gre za *odprt prostor*: za prostor sproščenosti in s tem prostosti. Sproščenosti kot združevalke človekove odprtosti za odprtost biti in umirjenosti ob nemiru stvari. Kategorija, uzrta v tej dimenziji, ni nič drugega kot izjava, toda izjava v pomenu objave. Je beseda, izrečena na javnem, odprtem prostoru; izrečena s poudarkom, saj je sicer na prostranem prostoru agore ne bi bilo slišati, vsaj javno, za vso javnost ne. Kategorija je torej (Heidegger 1981: 6) pomenila javno izjavo, najpogosteje obtožujočo objavo v smislu: ti si ta pa ta, naredil si to in to itn. Poimenuje nagovor tistega, ki je s svojo izjavo hotel nekoga naznaniti, da ne rečem ovaditi.

142 Kaj torej lahko izjavimo o bivajočem kot bivajočem, o bivajočem kot kategoriji, se pravi, o izjavljenem in na ta način oznanjenem in naznanjenem, odstrtem in razkritem bivajočem? Bivajočem v njegovi biti oz. bitnosti? Ker gre za prikazano vsebino kategorije, je povsem ustrezno njenemu pomenu, če Valentin Kalan (1999: XXXIV) pri poslovenjeni *Metafiziki* besedo »kategorija« prevaja kot »naznanilo in razodevanje«, tako da se ključno mesto v slovenskem prevodu glasi: »Potemtakem smo torej razložili prvenstveno bivajoče in to pomeni tisto bivajoče, na katerega se nanašajo vsa druga naznanila bivajočega, to je bitnost (kot bivajočna se druga naznanila izrekajo namreč z ozirom na izpovedbo bitnosti, tako kolikšnost kakor tudi kakšnost in vse drugo na ta način nago-vorjeno, prav kakor smo rekli v prvih razpravah; ...« (Aristotel 1999: 217). Ta Aristotelova poved je ključna tako zaradi svoje povednosti kot zaradi svoje očitne ambivalentnosti (ne le dvoznačnosti ali večznančnosti, kajti »bit« ima, ker je moč »biti« na različne načine, tako ali tako več pomenov).³ Prvenstvena, tako rekoč prvobitna kategorija in zato tudi prva na seznamu desetih kategorij

³ »Pomen 'biti' se razlikuje predvsem po kategoriji bivajočega, na katero je apliciran glagol. Aristotel vpelje deset kategorij, med katerimi je temeljna substanca, medtem ko je bivajoče pod drugimi kategorijami – kvaliteta, kvantiteta, relacija itn. – v svoji biti odvisno od substance. Vse, kar je, pade pod eno ali drugo kategorijo, tako da kategorije tvorijo razrede ali rodove entitet. Kategorije so po Aristotelu najvišji rodovi od vseh. Bivajoče v celoti pa ni rod, saj je 'biti' mnogoznačno.« (Inwood 1999: 21)

bivajočega, je *ousia*: bitnost kot bivajočnost, tj. bit bivajočega. Njena posebnost je v tem, da se za razliko od vseh drugih kategorij, ki se nanašajo nanjo, ne nanaša na nekaj drugega.⁴ Je tedaj samonanašalna? Vsekakor je prisotna z dvojno, podvojeno močjo. Ker se vse drugo bivajoče nanaša nanjo, je podlaga vsega drugega oz. drugače bivajočega. Obenem bitnost (običajnega) bivajočega ni (nikoli) prisotna samo sama zase, marveč vselej prav v bivajočem, katerega bitnost je: »bitnost stvari je namreč oblika, prisostvujoča v snovi (*eidos to enon*)« (Met 1037a 30). Kot *to enon* bitnost ni le *ousia*, marveč vselej že tudi *par-ousia*, namreč kot *aition tou einai enhyparchon*, »kot notranje prisostvujoče« (Aristoteles 1999: 119) oz. kot »imanentni vzrok biti« (Aristoteles 1966: 1095). Potemtakem je bitnost (bivajočega) pri-sotnost v dobesednem pomenu. Ima, namreč kot kategorialna shema, obenem že tudi pomen biti bivajočega. Referira na prisotnost vsakega bivajočega, namreč bivajočega kot pri-sotnega.

Tega Aristotel ne izreče. Ne more izreči, saj se mu zastira že sama razlika med bitjo (bitnostjo, bivajočnostjo) in bivajočim, med prisostvovanjem (prisotnostjo) in prisotnim.⁵ Ta razlika prihaja na dan, se zarisuje skozi razliko med besedami, kot so »bit« in »bivajoče« ali »bitnost« in »bistvenost« oz. »bistvena bit«, a je v istem hipu že tudi zbrisana s pogosto ponavljajočimi se sintagmami, kot je sintagma »bit in/ali bivajoče/bivajočno pomenita« (1017a 35), ki jo Heidegger (1981: 15; primerjaj Kalan 1999: XXXII) izpostavi kot izjavo »bit pomeni bivajoče (pravzaprav: bivajočno, in ne: bivajoče)« (1017a 35). Tako se – prek mimobežnih, a trdno zatrjenih zenačitev – vprašanje po bivajočem kot bivajočem pretvori v vprašanje po biti, ki obenem obvelja kot vprašanje po bitnosti. Nato sledi pričakovano Heideggrovo vprašanje: »Kako more Aristotel med seboj zenačiti *to on* in *to einai*?« Na vprašanje (si) ne odgovori neposredno, temveč nas prepusti naslednjemu komentarju:

⁴ Strogo vzeto zato sploh nimamo deset, temveč le devet kategorij; kajti bitnost, v kateri sovpadata kategorialna shema in pomen biti/bivajočega, izjava in izjavljeno, je več ali manj od kategorij kot takih, torej ni ena od njih, točneje, sploh ni kategorija. Tudi metakategorija ni, saj ni kategorija, ki bi izjavljala nekaj o drugih kategorijah.

⁵ »Sicer pa je zares tudi že zdavnaj kakor tudi sedaj in celo vedno predmet iskanja in tisto, ob čemer vedno pridemo v zadrego, ravno to, kaj je bivajoče, to je, kaj je bitnost ...« (Met 1028b 2–4) To Aristotelovo izjavo Jonathan Barnes (1999: 122) komentira takole: »V *Zeta 1* Aristotel reducira vprašanje o bivajočem na vprašanje o bitnosti, vprašanje o tem, kaj eksistira, na vprašanje o tem, kaj eksistira na prvoten način.« S tem, da vpeljemo še eno novo, latinsko besedo, ne pridobimo seveda ničesar. Bistveno je, da se zavedamo, da Aristotelu ne gre le za bivajoče, marveč za bivajočno bivajoče, za bitnost kot bivanje s podvojeno močjo.

»To zenačevanje je pri nas običajno še tudi danes, v glavnem kajpada v smislu neznanse zmešnjave. Tako v filozofiji pogosto govorijo o biti in mislijo pri tem bivajoče. Po drugi plati navajajo bivajoče in mislijo bit. V temelju pa ne dojamejo niti tega niti onega. In vendar ob tem nekaj razumemo; čeprav pri poskusu dojetja vse potone v megli.« (Str. 18)

V kakšni megli? V hermenevtični megli, v megli razumevanja oz. nerazumevanja. Tako bivajočega kot biti. Zameglitev prihaja iz vprašanja po bivajočem kot bivajočem samega. Saj to vprašanje terja odgovor, ki ne bo v skladu z vprašanjem. Vprašanje se obrača na bivajoče, kolikor je bivajoče, terja in izterja pa odgovor, ki nas naslovi na bivajoče, kolikor ni bivajoče. Kolikor ni bivajoče, marveč je bitnost. Tako se *ontologija* pretvori v *ousiologijo*:⁶ bivajoče kot bivajoče pomeni bitnost, zato je edino bitnost njegovo pravo naznanilo. Obstajajo mnogoteri pomeni bivajočega oz. biti, toda temeljni pomen izjavlja kategorija bitnosti. Bitnosti, ki po Aristotelu ne obstaja le kot bitnost tega ali onega bivajočega, marveč tudi kot čista, za sebe samo obstoječa bitnost; »samosvojna bitnost po sebi« (1028b 29) je nase nanašajoča se bitnost: »vpri-sotenje prisotnosti same« (Zore 2001: 163). Je *ousia*, ki je svoja lastna *parousia*: lastno prisostvovanje svoje biti. To je bivajoča bivajočnost oz. bivajoča bivajočnost kot taka.⁷ Aristotel jo ima za »božjo bitnost« in tako *ousiologija*, ki obravnava bitnost kot tako, s tega vidika ni več *ousiologija*, temveč *theiologija*, filozofska teologija: sestavina metafizike kot onto-teologije, natančneje, onto-teologike.⁸ Kaj torej pomeni biti?

144

⁶ »Metafizika je znanost o bitnosti, to je znanost o bivajočem v njegovem bivanju ali bistvu, ki jo včasih imenujemo 'ousiologija'.« (Valentin Kalan, prav tam, str. XXI).

⁷ Pri živem bitju je bitnost – *ousia* kot *eidos* – njegova življenjskost, bivajoča kot duša, istovetna z živostjo telesa, pa vendarle različna od njegove gole snovnosti, saj je tista moč, ki telesno snov oživlja, jo življenjsko veže: »V Aristotelovem pomenu 'forma' torej ni le zunanja oblika, marveč celotna organizacija in struktura živega telesa, ki sta vzrok njegove življenjskosti.« (Buchheim 1999: 87)

⁸ Vse do danes (Sonderegger 2000: 177 in naprej) Aristotelovi interpreteti posebej poudarjajo, da teologike kot uzijologije ne gre enačiti s teologijo. Heidegger (1996: 39–40) tako že sredi dvajsetih let izpostavi tisto, na kar čez več trideset let znova opozori v *Onto-teo-loškem ustroju metafizike*: »Čisto razumevanje ima svojo konkretno možnost izpolnjevanja v osvobojenosti od zaskrbljenosti opravljajočega občevanja; je 'kako', v katerem se življenje zadržuje pri eni izmed svojih temeljnih tendenc. *Theorein* je najčistejša vzgibanost, s katero življenje razpolaga. Po tem je nekaj 'božanskega'. Ideja božanskega pa pri Aristotelu ni izrasla iz eksplikacije predmetnega, ki bi bilo postalo dostopno v religiozni temeljni izkušnji, *theon* je prej izraz za *najsilovitejši* bitni karakter, ki se pokaže v ontološki radikalizaciji ideje gibanega bivajočega. *Theion* je *noesis noeseos* samo zato, ker je tako doumevanje glede na svoj bitni karakter to: glede na svojo vzgibanost *najčisteje* ustreza *ideji gibanja kot taki*. To bivajoče *mora* biti čisto doumevanje, tj. *prosto slehernega emocionalnega*

Že znotraj Aristotelove trojice ontologija, uziologija in teologija si s hermenevtičnim krogom ne moremo veliko pomagati. Saj smo pred pomenskim klobčičem, ki bi mu še najbolj ustrezalo ime vozla. Ne kakega navadnega vozla, marveč vozla, ki mu pravimo boromejski voz, s katerim se je tako rad igral Lacan. Njegova značilnost je, da ga sestavljajo trije med seboj neločljivo povezani krogi; neločljivi v tem pomenu, da razpade, če razvežemo eno od petelj, ves voz. S filozofskega vidika bi rekli: celotna metafizika. Seveda pa se hermenevtični voz ne razveže kar sam od sebe, pa tudi tistega konca ni lahko najti, za katerega bi bilo treba potegniti, da bi ga razvozlali. O tem nam priča Lévinasova zahteva, strnjena v sintagmi »drugače kot biti«, ki ji nikakor ne moremo slediti, dokler ne vemo, kaj sploh pomeni biti: dokler se torej ne znajdemo v hermenevtičnem krogu vprašanja o biti.

Heideggrovo prekrížanje biti (bit) potegne za sabo prekrížanje in s tem prečrtanje Boga (Bog), Marionovo⁹ naslovitev na Boga brez biti. Ti dve prekrížanji sicer prečrtujeta metafiziko kot ono-teologijo in spravita Derridaja z njegovo *razliko* kot gramatizirano ontološko diferenco v panično nihanje med Heideggrom in Marionom oz. Lévinasom, toda srčike metafizike ne prizadeneta. Srce metafizike kot platonizma namreč ni niti ontologija kot obča niti teologija kot specialna uziologija, marveč tisti presežek sredi boromejskega vozla, na preseku njegovih treh krogov, ki nas napotuje onkraj (ali spod) biti oz. bitnosti. Ta onkraj, ki ga po Plotinu nahajamo onkraj boštvenosti v Aristotelovem pomenu, se razprostira kot prostor prostosti: kot prostor, heideggrovsko rečeno, jasnine: ne-skritosti. S tega vidika je še tudi Heidegger platonist. Vprašanje je le, v čem se Heideggrovo dogodje kot dogodevanje ne-skritosti razlikuje od Platonovega Dobrega oz. Plotinovega ENEGA.

V *Biti in času* Heidegger z vidika eksistence kot biti tubiti izpostavi eksistencialne in jih ostro razmeji od kategorij, s tem pa tudi kategorialnost od eksistencialnosti in njene hermenevtike, se pravi, hermenevtike tubiti: »bitne karak-

odnosa do svojega 'na-kar-. 'Božansko' ne more biti zavistno, ker je absolutno dobro in ljubezen, marveč ni zavistno zato, ker v svoji biti kot čista vzgibanost ne more ne ljubiti ne sovražiti.

To pa pove: odločilno *predmetje* biti bivajoče v gibanju in določena ontološka eksplikacija tega bivajočega sta motivna vira ontoloških temeljnih struktur, ki so kasneje odločilno določale božjo bit v specifično krščanskem smislu (actus purus), znotrajbožje življenje (Trojstvo) in s tem obenem bitno razmerje Boga do človeka ter tudi lastni smisel biti človeka. Krščanska teologija in filozofska spekulacija, ki je pod njenim vplivom, ter iz tovrstnih povezav vedno soizraščajoča antropologija govorijo v sposojenih, *svojemu lastnemu bitnemu polju tujih kategorijah.*«

⁹ Glej njegovo knjigo *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.

terje tubiti«, pravi Heidegger (1997: 73), »je treba ostro ločiti od bitnih določb netubitnostnega bivajočega«, ki smo jih podedovali iz antične, aristotelovske ontologije kot interpretacije »biti bivajočega, ki je srečljivo znotraj sveta.«¹⁰ Drugače rečeno: bit tubiti kot biti-v-svetu je treba ostro ločiti od biti znotraj-svetno, le na obzorju tubiti bivajočega.¹¹

Kljub tej ostri razmejitvi – lahko bi celo rekli, da prav zaradi nje – Heidegger ohranja primat biti oz. bitnosti. Le da zdaj prednost ne pripada bitnosti kot kategoriji, marveč bitnosti kot eksistencialu, kot bitnemu karakterju ali načinu biti tubiti: esenca človeka kot tubiti je v eksistenci. »Kaj-stvo (essentia) tega bivajočega, kolikor je o tem sploh mogoče govoriti, moramo pojmovati iz njegove biti (existentia).« (Str. 70) Iz tiste biti, za katero človeku kot temu bivajočemu vselej že gre, tako da mu je biti prav kot eksistenca. Bit, za katero gre tu, je človekova lastna bit, toda njeno obzorje vključuje tudi bit kot tako. Zato se v pravkar navedeni Heideggrovi formulaciji že nakazuje obrat od tubiti k tu-bitu in sestop k biti *kot* biti. S tem pa izstop iz obzorja biti in vstop v dogodje, bolje, zapustitev obzorja biti in prepustitev dogodju. In ker je bit dar dogodja, se človekovo razumevanje biti lahko dogodeva le kot sporočilno izročanje dogodja samega. S tem se zgodi seveda tudi obrat v pomenu hermenevtičnega, njegovo prepomenjenje z naslednjim zasokom:

»Iz vsega tega postane jasno, da hermenevtično ne pomeni šele razlaganja, temveč – predtem – že prinašanje naznanila in oznanenja.« (Heidegger 1995: 126) Hermenevtika se lahko pojavi kot interpretiranje le, kolikor je poprej že prinašalka in/ali prenašalka kategorij kot naznanil dogodja, kategoriziranje.

¹⁰ Korak na poti destrukcije antično-aristotelovske ontologije je dvojen: Heidegger Aristotelu najprej očita preslikavo določil biti znotraj-svetno bivajočega na tubit, potem pa preslikavo človekovega proizvodnega odnosa do znotraj-svetno bivajočega do bivajočega kot takega, tj. na naravo.

¹¹ V 66. fragmentu zapiskov iz obdobja 1938/39, ki ima naslov *Bit – zajeta s prigovorom* («kategorialno»), Heidegger (1997: 199) »razvoj« kategorialnosti od Aristotela do Hegla z nekaj potezami zariše takole: »Bit bivajočega – kot *prigovor* (predikat) od nje k njej – nagovori bit, kolikor se mora izjavni nagovor že vselej zadrževati v odprtem in pred njim bivajoče kot od-krito nagovarja v njegovem 'da' ('je') in ('je') 'tako' in 'tako'. V prigovoru, in le v njem zajeto (bit kot bivajočnost), je 'kategorialno'. Ker je prigovarjanje obenem določeno kot izjavljanje 'subjekta' o objektih in se to izjavljanje odvija na ravni odnosa subjekt – objekt, je *obenem* lahko in mora biti dojeta kot 'subjektivno' (kot subjektu pripadajoče) in kot 'objektivno' (kot določilo objekta) in prav *zaradi tega* kaj kmalu samo kot prvo *ali* drugo. Končno je odnos med subjektom in objektom lahko postavljen kot končen, namreč iz neskončnosti, ki neposredno in enostransko goli objektni odnos in goli subjektivni odnos ter oboje skupaj prevlada in s takšnim prevladanjem kot bistvenjša izpolni bistvo brez-pogojne subjektivitete.«

Ne kot shem, s katerimi naj bi človek kataloško klasificiral bivajoče kot tako in v celoti, marveč kot izrazov kategoriziranja, katerega izvir je dogodje.¹² Kategorije so najave, s katerimi dogodje najavlja usodna naznanila epohalnih dogoditev. Če so bili pesniki po Platonu »glasniki bogov« in če tudi Hölderlin še zmerom pesni v imenu bogov, čeprav pobeglih, Heidegger sebe razume koz oznanjevalca usode. Ne oznanjevalca kot profeta ali pridigarja, marveč kot parlamentarnega kategornika, težkega kategornika biti, skozi katerega na jasi ali agori bivajočega govori govornica biti kot daru dogodja. S tem je obrat od hermenevtičnega interpretiranja kategorij h kategorialni določenosti hermenevtike in iz nje izhajajoče interpretacije, obrat, ki se je zaokrožal od *Biti in časa* k *Času in biti*, zaokrožen. Zato zdaj ne gre več za nasprotje med hermenevtičnostjo in kategorialnostjo, marveč za njuno sovpadanje. Sama kategorialnost – kot okrožje naznanil oz. razkritij dogodja – terja hermenevtiko. Hermenevtiko, ki je neločljiva od odgodja, se pravi, od hermetične dimenzije dogodja. Hermenevtika je tisto, s čimer človek odgovarja na kategorialnost dogodja, na njegov nagovor, oznanjajoč se s kategorijami. S kategorijami kot oznanili in/ali naznanili, ki so kot taki že tudi pozivi človeku, naj bo pripravljen. Pripravljen na to, da prisluhne poslanici dogodja.

Odslej hodi Heidegger po sledih Angela Silezija: po angelski poti. Vprašanje je le, ali se je z njim pojavil pred nami glasnik, ki se že vrača skozi vrata Postave ali pa je to sel, ki si na poti iz nje šele utira pot, morda šele skozi dvorane najbolj notranje palače. Noseč sporočilo, ki mu je bilo predano, da bi nam ga izročil. Da bi ga izročil morda prav meni, namreč kot poslanico, ki mi jo naznanja zadnji stavek Kafkove parabole *Cesarska poslanica*: »Ti pa sediš ob svojem oknu in si jo sanjaš, ko pride večer.«¹³ Ne da bi karkoli vedel o njeni vsebini. Tako je tudi s Heideggrovo poslanico. Obstaja eshatologija biti, ne obstaja pa evangelij dogodja. S tega vidika angel ni Heidegger sam, če pa je, je kvečjemu angel angela, glasnik sla, ki se še niti najavil ni. Kljub temu Heidegger terja pripravljenost, zato nam ne pusti sanjariti.

¹² Torej lahko navedemo tri dekaloge povedkov: deset Aristotelovih kategorij bivajočega (1. bitnost, 2. kolikost, 3. kakovost, 4. odnosnost, 5. kraj, 6. čas, 7. lega, 8. stanje, 9. dejavnost in 10. trpnost), deset Heideggrovih eksistencialov (1. skrb, 2. tesnoba, 3. vest, 4. krivda, 5. resnica, 6. smisel, 7. svet, 8. vrženost, 9. zapadlost in 10. snovanje) ter deset Heideggrovih kategorij dogodja (1. bit, 2. čas, 3. prostor, 4. jasnina, 5. igra, 6. *Lassen*: do-puščanje, 7. *Reichen*: dovrševanje, 8. *Schicken*: usojanje, 9. usoda in 10. dar).

¹³ Več o odnosu med parabolama *Pred vrati postave* in *Cesarska poslanica* glej v poglavju *Poslanstvo literature* iz moje knjige *Sveta igra sveta (umetnost v post-moderni dobi)*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 165–174.

3.

Pripravljen biti, takšna je Heideggrova misel, to je vse. Vendar pripravljanje, morda pripravljanje na samo pripravljenost, nima nič skupnega s pospeševanjem in prehitevanjem, recimo, s kakim hotenim razvozlanjem hermenevtičnega vozla. Kajti takšno početje bi vodilo le do razpada vseh pomenov bivajočega kot bivajočega. Gledano vzvratno: do razpadanja celokupnosti metafizičnih pomenov prihaja prav tedaj, ko skušamo hermenevtični vozle razvozlati, ga poenostaviti in ga zaobjeti z enim samim, tj. hermenevtičnim krogom. Kategorialnost v tem primeru reduciramo na izjavno kategoričnost nauka o dekalogu kategorij biti, nerazločene od bivajoč(n)ega. Pomene bivajočega podredimo kategorialnim shemam, poistovetenim z vrhovnimi rodovi biti in tako že spotoma zgubimo sled za smislom biti kot biti. Kategorije tedaj ne pričujejo več, niso več mišljenjske izjave kot objave biti, marveč postanejo logične sheme bivajočnosti, navsezadnje logistične funkcije postavja kot današnje, postmoderne bivajočnosti, tj. razpoložljivosti.

148

Pripravljen biti ne pomeni skušati razumeti smisel biti, še manj prodreti skozi resnico kot ne-skritost do skrivnosti same, marveč biti pripravljen odgovoriti na nagovor biti. Pomeni odgovorno prisluhniti poslanici, ki prihaja z dogodki dogodevajočega dogodja. In glede na Heideggrova spremembam, ki se njegovemu mišljenju biti (in boga) dogajajo celo od *obrata* naprej. V Heideggrovem (1992: 79) zapisu *Poslednji bog*, ki je objavljen kot zadnje poglavje *Prispevkov k filozofiji (O dogodju)*, smo še priča celemu obratu: »Kako malo jih ve za to, da bog čaka na utemeljitev resnice biti in s tem na skok človeka v tu-bit. Namesto tega se zdi, kakor da bi moral človek čakati na boga. In bržkone je prav to najzačetnejša oblika brezboštva in otrpljenje pred nemočjo prestati dogoditev tistega vmesnega tu-prihoda biti, ki šele nudi mesto vstopa bivajočega v resnico...« Iz teh besed kljub zavračanju neučakanosti še zveni nestrpnost, pozivanje človeku/človeštvu, naj vendarle že nekaj stori. Bog – seveda ne krščanski, kot Heidegger v motu izrecno poudari – čaka.

V intervjuju za *Spiegel* (1966) o čakanju boga ni več govora; rečeno je le: »Samo kak bog nas še lahko reši.«¹⁴ Kak bog ni (krščanski) Bog; tudi ne vemo, ali ima Heidegger z bogom, na katerega se naslavlja, še v mislih *poslednjega*

¹⁴ »Nur noch ein Gott kann uns retten.« (Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, v: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Klostermann, Frankfurt/M 2000; GA 16–671).

boga, vidimo pa, da temu bogu ni pripisano čakanje, marveč odreševanje. Heidegger od njega pričakuje odrešitev. Si jo, na robu obupa, želi. Od boga, ki nima imena; niti imena *poslednji* bog, tako da gre za brezimnega boga, morda za kakega boga izmed bogov četrverja, toda kot angela dogodja. A »kaj« je bog kot angel dogodja?

LITERATURA

- Aristoteles 1966: *Metaphysik* (H. Bonitz), Rowohlt, Berlin
 1973: *Metaphysica* (W. Jaeger), Oxford University Press, London
 1999: *Metafizika* (prev. Valentin Kalan), Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana
- Heidegger, Martin 1969: *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen
 1981: *Aristoteles, Metaphysik* ① 1–3, Gesamtausgabe 33, Klostermann, Martinfurt/M
 1990: *Identiteta in diferenca* (prev. T. Hribar), Obzorja, Maribor
 1995: *Na poti do govornice* (prev. D. Komel...), Slovenska matica, Ljubljana
 1996: *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*; v *Phainomena* 5, str. 10–46, Nova revija, Ljubljana
 1997: *Bit in čas*, Slovenska matica (prev. T. Hribar ...), Ljubljana
 1997²: *Besinnung*, Gesamtausgabe 66, Klostermann, Frankfurt
 2000: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Klostermann, Frankfurt
 Hribar, Tine 1990: *Sveta igra sveta*, Mladinska knjiga, Ljubljana
 1990²: *Biti in bivati*; v: Heidegger 1990, str. 45–96
 2000: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana
- Kalan, Valentin 1999: *Žar* (aither) evropske modrosti; v *Aristoteles* 1999
- Sonderegger, Erwin 2000: *Aristoteles*; v *Philosophen des Altertums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Silesius, Angelus 1995: *Cherubinischer Wandersmann*, Reclam, Stuttgart
- Silezij, Angel: *Kerubinski popotnik*, *Literatura* 9(1997)71–72, str. 137–145.
- Soggin, J. Alberto 1995: *Das Buch Genesis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Spinoza, Baruch de 1963: *Etika*, Slovenska matica, Ljubljana
- Stres, Anton 1994: *Človek in njegov Bog*, Mohorjeva družba, Celje
- Sveto pismo *Stare in Nove zaveze* 1996: *Svetopisemska družba Slovenije*, Ljubljana
- Trawny, Peter (urednik) 2000: «Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf Der Erde» (Heidegger und Hölderlin), Klostermann, Frankfurt/M
- Vattimo, Gianni 1998: *Krščansko izročilo in nihilizem*, *FNM* 5(1998)2, str. 24–26
- Urbančič, Ivan 2000: *Moč in oblast*, Nova revija, Ljubljana
- Zore, Franci 2001: *Iz zgodovine antične grške filozofije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana