

Vprašanje in bit*

EMERICH CORETH

Na začetku metafizike moramo vprašati po njenem začetku. Temu vprašanju se ni mogoče izogniti. Kajti začetek že določa napredovanje in v kali vsebuje celoto. Kot napačen začetek nujno vodi v zmotno smer, tako ponuja pravilno zastavljen začetek možnost pravilnega napredovanja do dovršitve celote. Zato lahko začetek dobi svojo zadnjo, polnoveljavno potrditev šele na koncu. Toda na začetku lahko vprašanje po začetku pomeni le vprašanje po nevprašljivo prvem, ki ničesar drugega ne predpostavlja, temveč izkazuje samega sebe v svoji možnosti in nujnosti in tako tvori s samim seboj zagotovljeno izhodišče nadaljnjega vpraševanja. Če je ta pogoj izpolnjen in je nevprašljivo prvo postavljeno kot začetek, potem je pravilnost začetka dokazana in ponujena je možnost pravilnega napredovanja. Pred vsem drugim se torej na začetku zastavlja naloga določiti sam začetek in iz njega posredovati metodo napredovanja. Kot začetek pa se izkaže vprašanje po začetku, ki se reflektira v vprašanje po vprašanju ter tako posreduje nadaljne napredovanje. To napredovanje razodene bit kot pogoj vprašanja; kajti vse vpraševanje je vpraševanje po biti, ki jo že zmeraj poznamo in vendar moramo vedno znova izprašati, ne da bi jo v pojmovnem vedenju lahko sploh kdaj dojeli.

1. Vprašanje

§1. Vprašanje kot začetek

Na začetku metafizike stoji vprašanje po začetku: S čim naj začnemo? Začetek mora biti nekaj prvega, pred čemer ni ničesar in iz česar je mogoče izhajati. Vprašanje po začetku pa si, s tem da na začetku vpraša po začetku, samo odgovori: Začetek je vprašanje po začetku. To vprašanje ni vprašljivo in je brez predpostavk. Če ga postavimo pod vprašaj ali vprašamo po predpostavkah, potem je to novo vprašanje, ki znova postavlja možnost in nujnost vpraševanja. Po začetku vsekakor lahko vprašam in moram vprašati. Vprašanje po začetku se tako izkaže kot nekaj prvega, česar ni več mogoče postaviti pod vprašaj in ne potrebuje nikakršnega nadaljnjega izkaza svoje možnosti in nujnosti.

Vprašanje je kritično najradikalnejši začetek, ki je sploh možen. Kakorkoli že hočem začeti z mišljenjem, vsekakor moram vsaj vprašati. Odpoved vpraševanju bi bila odpoved mišljenju na sploh. Naj si izberem katerikoli začetek, vprašanju po začetku ne morem uiti. Nikakršnega drugega začetka ni, ki bi bil pred vprašanjem in bi vprašanje še presegal. Vsak drug začetek je možno in potrebno postaviti pod vprašaj, ga vprašati po njegovi upravičenosti kot začetku. Z vprašanjem po začetku postane presežen. Vprašanje po začetku je prvi začetek, ki ničesar ne predpostavlja in ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj niti nadalje utemeljiti.

* Gre za prevod prvih petih paragrafov knjige avstrijskega jezuita Emericha Coretha, *Metaphysik, Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1980, str. 81-107.

Dodatek. S tem se je vprašanje upravičilo v primerjavi z vsakim *drugim nastavkom*.

1. V neosholastični metafiziki, kolikor si prizadeva za transcendentalno filozofsko samoutemeljitev, je na začetek večinoma postavljena analiza *sodbe*.¹ Ta zastavitev je utemeljena v pravilnem uvidu, da je možno iz absolutne postavitve, ki je izvršena v vsaki sodbi, izkazati predhodno absolutnost horizonta biti kot pogoja možnosti sodbe.² Vendar sodba ni nevprašljiv začetek metafizike. Treba jo je še vprašati po tem, ali in s kakšno pravico je lahko postavljena kot začetek. Vprašanje po začetku je pred sodbo. Razen tega vsaka sodba predpostavlja vedenje, ki je v sodbi zatrjeno. Odkod izvira to vedenje in s kakšno pravico je v sodbi postavljeno kot absolutno veljavno? To se šele moramo vprašati; vprašanje je pred vedenjem. Če pa na začetek ne postavimo sodbe, ki je že izkazana kot resnična in gotova, ampak občo zahtevo po v vsaki sodbi postavljeni brezpogojni veljavnosti, ostane vprašanje ali sploh lahko in moram soditi, s kakšno pravico postavljam zahtevo po brezpogojni veljavnosti sodbe. To pokaže: sodba ni nevprašljivo prvi, brezpredpostavkovni začetek. Takšen brezpredpostavkovni začetek je samo vprašanje. Vprašanje je pred vedenjem in sojenjem. Preden človek ve in sodi, je vprašujoč.³

2. V spoznavnokritični utemeljitvi filozofije se na začetek večkrat postavlja metodični *dvom*.⁴ Vse, kar se še ne kaže kot brezpogojno gotovo in še dopušča možnost dvoma, je z dvomom metodično izključeno. Tako je izvršena redukcija na - tudi v dvomu - samega sebe gotov jaz in na tleh te pragotovitosti je postopoma pridobljen nadaljnji sistem spoznavanja. Vendar tudi dvom ni tako nedvomen začetek kot vprašanje. Dvom postavlja negotovost in odpravlja gotovost. Vprašanje stremi samo za gotovostjo: ne postavlja nikakršne negotovosti in ne odpravlja gotovosti. Zato lahko vselej vprašam, ali lahko in moram dvomiti. Ne morem pa dvomiti o tem, da lahko vprašam in moram vprašati; da moram na začetku vprašati po pravem začetku. Dvom je z vprašanjem presežen, ni pa vprašanje preseženo z dvomom. Samo vprašanje se izkaže kot nedvomen začetek.

¹ Prim. *J. Maréchal*, Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V. Le Thomisme devant la philosophie critique, 2. izd., Brüssel-Paris 1949. *J.B. Lotz*, Das Urteil und das Sein, Eine Grundlegung der Metaphysik, Pullach bei München 1957. *Isti*, Metaphysica operationis humanae, Analecta Gregoriana 94, Rim 1958. *Isti*, Ontologia, Barcelona 1963. *A. Marc*, La dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive, Paris 1952. *W. Brugger*, Kant und das Sein: Scholastik 15 (1940), 363-385. *E. Coreth*, Grundfragen des menschlichen Daseins, Innsbruck 1956, 28-33.

² Prim. *Fichtejevo* Vedoslovje iz leta 1801, ki že sega prek Jaza k absolutni biti na podlagi uvida: Vse vedenje je "absolutno vedenje", tj. "trdnost, neomajnost in nespremenljivost sodbe" (II, str. 9; cit. po *J. G. Fichte*, Sämtliche Werke, izd. L. H. Fichte, 8 zv., Berlin 1845-46). Vse vedenje pa predpostavlja bit (prim. II, str. 68); torej predpostavlja vedenje kot absolutno vedenje absolutno bit: "absolutna bit, ker je vedenje absolutno" (II, str. 63). O tem prim. *E. Coreth*, Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes: Zeitschr. f. kath. Theol. 79 (1957), str. 257-303.

³ Glede na dejanski prispevek se izhodišče v sodbi komajda razlikuje od izhodišča v vprašanju. Vendar sodba kot kritično-metodični nastavek ni tako nevprašljiva kot vprašanje.

⁴ Ta zastavitev izhaja od *Avguština*, ki pokaže, da vsak, tudi najradikalnejši in najuniverzalnejši dvom vsebuje nedvomno gotovost: Vem, da dvomim; torej v neposredni gotovosti vem za aktualnost <Aktvollzug> dvoma; prim. De vera relig. 39 in 73; De trinitate X, 10 in 14. Podobno *Descartes*, ki je, potem ko je zdvomil v vsako spoznanje, zadel na gotovost, ki se upira možnosti dvoma: "Cogito ergo sum"; prim. Med. de prima phil. II n. 3; Princ. Phil. I n. 7. Tej zastavitvi je sorodna *Husserlova epoché* in njegova metoda izključitve naravne gotovosti ter redukcija na "čisti jaz"; prim. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Husserliana Bd. III, Haag 1950, § 27. Podobno v neosholastični spoznavni teoriji postavljata npr. *J. Donat*, Critica, 8. izd., Barcelona 1944, str. 11-14, in *J. de Vries*, Critica, 2. izd., Freiburg i. Br. 1954, str. 12-20, med drugim na začetek metodično izključitev naravne gotovosti in utemeljijeta spoznavno teorijo na reflektivni pragotovitosti sodb zavesti.

3. Za izhodišče lahko končno izberemo tudi *govorico*⁵ <Gespräch> ter opozorimo, da vprašanje samo izvira iz govornice in da torej moramo, če želimo vprašanje analizirati, upoštevati celoten fenomen osebne komunikacije v govornici. Vendar je možno in potrebno tudi govornico presegati o tem, ali zagotavlja možni in pravi začetek. To pokaže, da vprašanje presega tudi govornico kot začetek. Čeravno je govornica izvorni medij vprašanja, ima vprašanje vendarle samostojno funkcijo, ki celotno govornico še presega in prehiteva - sicer bi ne moglo govornice kot celote več postaviti pod vprašaj. Tako se znova pokaže, da le vprašanje nudi nevprašljiv začetek, ki sam utemeljuje svojo možnost in nujnost.

4. Mišljenje sodobne filozofije večinoma izhaja iz *zgodovine*, si jo torej vzame za izhodišče. Pri tem je najgloblje pravilno, da je naše mišljenje bistveno zgodovinsko in da je odvisno od dialoga z zgodovino mišljenja. Če se hočemo ukvarjati z metafiziko, se moramo prej vprašati, kaj zgodovinska tradicija razume pod metafiziko in s kakšno metodo metafiziko izvaja. Toda že to vprašanje izkazuje, da je začetek metafizike vpraševanje, ne pa neko določeno vedenje, ki bi ga lahko uporabili kot nevprašljiv nastavek.⁶ Razen tega tudi tukaj - kot pri vseh drugih nastavkih - ostane vprašanje, ali in v kolikšni meri lahko zgodovina metafizike poda možni in stvari primeren nastavek za svoje metodično izvajanje. Vsekakor je tudi zgodovina metafizike zajeta v vprašanju, ki vsak drug nastavek še lahko in mora postaviti pod vprašaj in torej izkaže samo sebe kot edini nevprašljivi začetek.

5. Zato smo kot začetek izbrali *vprašanje*.⁷ Sicer je možno prav vse in vsakogar vprašati po metafizičnih pogojih njegove možnosti, ker je vse bivajoče in temelji v biti, ki se v njem razodeva. V tem oziru si je mogoče iz vsakega poljubnega nastavka zagotoviti dostop do metafizike. Toda v vsakem drugem nastavku je ta sam predpostavljen, ne pa utemeljen, kaj šele utemeljen iz vprašanja o začetku, medtem ko se v izvrševanju vpraševanja vprašanje samo utemelji. Prav tako v nobenem drugem nastavku vpraševanje začetka in vpraševanje iz začetka po pogojih njegove možnosti ni utemeljeno s samim nastavkom, se pravi, iz drugih nastavkov metode metafizike ni mogoče izpeljati kot možne in nujne. Pri vprašanju je drugače: vprašanje po začetku metafizike je izkazalo, da je vprašanje samega sebe utemljujoči začetek. Vprašanje po začetku torej postane - ali je implicitno že zmeraj - vprašanje po vprašanju. Samorefleksija vprašanja je vsebovana že v začetnem vprašanju in je že začetek metafizičnega vpraševanja. Vprašanje je tako edino možen začetek, ki utemeljuje samega sebe v svoji možnosti in nujnosti in iz samega sebe posreduje možnost in nujnost metafizičnega vpraševanja - kot vpraševanja o začetku in prek začetka.

⁵ Prim. *August Brunner*, Erkenntnistheorie, Köln 1948.

⁶ V vprašanju po začetku metafizike potemtakem tudi ni predpostavljeno neko določeno zgodovinsko vedenje o bistvu metafizike. Tukaj ni odločilno to ali ono določeno vprašanje, ki bi ga izbrali za izhodišče in bi ga omogočalo neko določeno vedenje, marveč nasprotno, pred vsem drugim je odločilno možno in nujno izvrševanje <Vollzug> vpraševanja nasploh.

⁷ V navezavi na *Heideggrovo* vprašanje po biti, Sein und Zeit, 5. izd. Halle 1941, str. 2-5, postavi, kolikor nam je znano, *K. Rahner* kot prvi vprašanje za metodično izhodišče: Geist in Welt. Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, 2. izd., München 1957, str. 71-78. *Isti*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, str. 41-58. Podobno, vendar samo z analizo določenih posameznih vprašanj, ki jih vpraša po njihovih predpostavkah, *E. Sperantia*, La métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible: Congrès Descartes VIII (1937), str. 80-85. *Isti*, Systeme de métaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible, Sibiu 1943. K fenomenologiji vprašanja tudi *H. Rombach*, Über Ursprung und Wesen der Frage: Symposion I, Freiburg 1952, str. 135-236.

§2. Vprašanje po vprašanju

Na začetku stoji vprašanje po vprašanju. To vprašanje je izkazalo: začetek je vprašanje. Če pa je začetek vprašanje, potem je vprašanje po začetku hkrati in obenem: vprašanje po vprašanju. Vprašanje po začetku se iz konsekvence svojega vpraševanja zaobrne nase in postane vprašanje po vprašanju.

1. Če vprašam po samem vprašanju, potem postavim vprašanje pod vprašaj: ali sploh lahko tako vprašam. Posamezno vprašanje je lahko vprašljivo <Fragwürdig>, lahko se tudi izkaže, da je napačno zastavljeno in je zato nesmiselno ter nanj ni mogoče odgovoriti. S tem pa, ko po njem vprašam, ponovno postavim vprašanje in znova potrdim možnost vpraševanja. To pokaže: vprašam lahko v vsakem primeru in brez predpostavk. Vprašanje na sploh se utemelji - v *samem izvrševanju vpraševanja* - v svoji možnosti. Sicer lahko v tematsko izrecni intenciji samo vprašanje kadarkoli postavim pod vprašaj, to novo vprašanje vnovič postavim pod vprašaj itn. Vtem pa, ko to počnem, znova vprašujem, tako da postane tematsko zastavljeno vprašanje s samim vedno ponovnim izvrševanjem vpraševanja in z neposrednim in neodpravljenim, četudi sprva netematskim vedenjem, preseženo. Možnosti vprašanja ni mogoče še nadalje postavljati pod vprašaj, marveč vprašanje z izvrševanjem takega vpraševanja spet odpravi vsako vprašanje, ki ga postavlja pod vprašaj. Odgovor na tematsko zastavljeno intencijo vprašanja torej dobimo z vrnitvijo na netematsko sopostavljeno vedenje v izvrševanju <Vollzugswissen> vprašanja, ki z refleksijo izstopi v tematsko izrecnost ter tako odpravi vprašanje v nevprašljivem odgovoru. Zmožnost vpraševanja je nevprašljiva, utemelji se z izvrševanjem vpraševanja po samem vprašanju.

2. S tem smo napoteni nazaj na izvrševanje vpraševanja. Izkaže se, da odločilni nastavek ni v tematsko postavljeni intenciji vsakokratnega vprašanja, saj je določeno posamezno vprašanje in njegovo določeno smer in vsebino možno kadarkoli ponovno postaviti pod vprašaj, temveč je odločilni nastavek v izvrševanju vpraševanja na sploh, ki ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj, razen z vprašanjem, ki znova postavlja možnost vpraševanja. To izvrševanje pa je zavestno in gotovo samega sebe. Če vprašujem, potem vem, da vprašujem, in vem za smisel vpraševanja - sicer bi ne mogel vprašati, kaj šele smiselno vprašati, niti naknadno reflektirati vprašanja in ga vprašati po njegovem smislu. Vsako vprašanje vsebuje netematsko, toda v samem sebi in iz samega sebe gotovo *vedenje o izvrševanju* vpraševanja. Vprašanje po vprašanju mora vedenje v izvrševanju vpraševanja vprašati po tem, kaj je v njem, četudi netematsko, postavljeno ali sopostavljeno. Samo tako, da vedenje v izvrševanju postane refleksivno tematsko in povzdignjeno v izrecno vedenje, lahko vprašanje po vprašanju prejme svoj odgovor.

Dodatek. 1. Ta preudarek v prvem koraku že izvrši *posredovanje metode*. Če je začetek vprašanje, potem že prvi nastavek posreduje možnost in nujnost, da izprašamo samo vprašanje in - v nadaljnjem vpraševanju - tudi prek vprašanja. Vprašanje kot začetek metafizike se izkaže kot edino možen nastavek, iz katerega je mogoče izpeljati in utemeljiti metodo napredovanja. Vendar je bil doslej storjen šele prvi korak v posredovanju metode. Zahteva še nadaljnje korake, s katerimi se mora vprašanje po vprašanju nadalje določiti.

2. Vendar se že tu kaže *dialektika*, ki določa metodično napredovanje metafizike. Gre za dialektiko, ki se bistveno razlikuje od Heglove dialektike, sorodna je Blondelovi dialektiki, v konkretni izpeljavi pa je različna tudi od nje. Kajti ne gre - kot pri Heglu - za dialektiko med dvema pojmom, temveč - podobno kot pri Blondelu - za dialektiko med pojmom in izvrševanjem.

Pri Heglu gre za dialektiko v sferi pojma, tako da najprej postavljeni pojem iz sebe in nasproti sebi postavi drug pojem kot svoje drugo. Med obema obstaja protislovje, ki en pojem odpravi v drugem. Protislovje je preseženo v tretjem pojmu, ki je sam odprava protislovja; zato ni pravzaprav nič novega, temveč dialektična enotnost protislovja prvega pojma z drugim. Prvi pojem se v dialektičnem procesu protislovja in njegove odprave obogati, poglobi in nadalje določi z drugim pojmom, po svojem drugem se je posreboval v samem sebi. Dialektično gibanje takšne vrste predpostavlja absolutno enotnost, ki v pojmovnem mišljenjskem procesu razgrne množstvo svojih momentov, obenem pa v njem ohranja lastno enotnost in se vedno znova - tako da sama sebe posreduje - nadalje določa; predpostavlja absolut, ki je v svojem najčistejšem bistvu "identiteta identitete in neidentitete".⁸

Blondelova dialektika je drugačne vrste: pojem izvira iz refleksije živega samoizvrševanja <Selbstvollzug>. Prvi pojem, ki je postavljen na ta način, pa se izkaže za nezadostnega, prekosi ga sama vsebina izvrševanja. Mišljenje izkusi nujnost, da prvemu pojmu postavi nasproti drug pojem; med njima sicer obstaja nasprotje, ne pa protislovje, ki obe strani odpravi. Vendar enotnosti obeh ne bi bilo mogoče razumeti, če obe strani ne bi imeli svoje enotnosti v faktičnem izvrševanju, ki pa kot pojmovno fiksirana enotnost postane s samim izvrševanjem spet presežena. Tako je mišljenje pognano v novo dialektiko, ki v izvrševanju vnovič izkusi svojo rešitev in hkrati svojo nadaljnjo določitev.⁹

Tudi iz našega nastavka se je pokazala dialektična dvojnost, ki jo lahko označimo kot dialektiko med *pojmom in izvrševanjem*, tj. med pojmovno izrecnim, tematsko postavljenim vedenjem in predpojmovno neizrecnim, v izvrševanju netematsko sopostavljenim vedenjem. To vedenje v izvrševanju je neposredno in neovrgljivo, izrecno pa ga je mogoče dojeti šele, ko je z refleksijo "zvedeno na pojem", se pravi, če je povzdignjeno v tematsko in pojmovno fiksirano vedenje. Po drugi strani pa refleksija ne more nikoli dohiteti izvrševanja, se pravi, tematsko izrecno vedenje o izvrševanju in njegovih momentih ne more nikoli izčrpati v izvrševanju netematsko sopostavljenega vedenja, temveč vedno zaostaja za živo polnostjo in enotnostjo vedenja, ki je postavljeno v izvrševanju. Vedenje z izvrševanjem ni odpravljeno ali ovrženo, pač pa vsakokrat znova preseženo; pokažejo se nadaljnji momenti, ki jih velja tematsko dohiteti in pojmovno zajeti - in mišljenje tako prejme nadaljnja določila. V toliko je ta postopek blizu Blondelovi dialektiki. Vendar mi poskušamo iz strogo transcendentnega samega sebe utemeljujočega nastavka - vprašanja - izpeljati vse nadaljnje posredovanje. Pri tem pa je treba iz izvrševanja vpraševanja in njegovega napredovanja vsebinsko izkazati ne samo vsak nov uvid, temveč tudi vsak na novo uveden pojem. Tisto torej, v čemer ta metafizika že v prvem nastavku presega ne samo Heglovo dialektiko, temveč tudi Blondelovo, je ravno transcendentni nastavek v vprašanju, ki sam sebe utemeljuje, in kot vprašanje po vprašanju, ko reflektira svoje izvrševanje, posreduje svoje napredovanje.

§3. Vprašanje po pogojih vprašanja

1. Vprašanje po začetku se je izkazalo za vprašanje po vprašanju. Toda kakšen smisel ima to vprašanje? Vprašam lahko ali vprašujem in ali lahko vprašujem. To vprašanje je z izvrševanjem takšnega vpraševanja samo že preseženo. Vpraševanja in

⁸ Hegel, Werke I, str. 252; III, str. 68. Cit. po G. W. F. Hegel, Werke, 19 knjig, Berlin 1832-1887.

⁹ Prim. tudi P. Heintz, Hegel in Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der "Phänomenologie des Geistes" und der ersten "Action", Pullach bei München 1958.

njegove možnosti ne morem postaviti pod vprašaj, ne da bi znova vprašal in vnovič potrdil možnost vpraševanja. Možnost vpraševanja ni vprašljiva. Kljub temu lahko še nadalje vprašujem po vprašanju in njegovi možnosti. Vprašanje sicer ni več vprašljivo, ga pa je še vedno možno nadalje vpraševati - po čem?

Vprašanje je možno povprašati samo, če je v njem postavljeno ali sopostavljeno nekaj, kar še ni dojet in zajeto v pojmovnem mišljenju. Sicer bi ne mogel več vprašati; vprašanje bi bilo z vedenjem preseženo, odpravljeno v svoji možnosti. Vprašanje po vprašanju je torej možno le, če je v (povprašanem) vprašanju postavljeno nekaj vprašalnega - kar v vedenju še ni zajeto. To pokaže, da ima vprašanje po vprašanju *pogoje* svoje možnosti: če so pogoji dani, je vprašanje možno, če niso dani, vprašanje ni možno. Vprašanje po vprašanju pa nima pogojev svoje možnosti zato, ker je to določeno vprašanje, temveč ker je na sploh vprašanje. Vprašam lahko le, če nekaj vprašalnega še ni zajeto v vedenju; sicer vedenje presega vprašanje. Če pa ima vprašanje kot vprašanje pogoje svoje možnosti, potem nima pogojev svoje možnosti samo vprašanje po vprašanju, temveč tudi (povprašano) izhodiščno vprašanje. V izvrševanju vpraševanja so pogoji njegove možnosti sopostavljeni, niso pa še zajeti v pojmovnem vedenju; če bi bili, potem vprašanje po vprašanju ne bi bilo več mogoče, temveč bi bilo z izčrpnim vedenjem preseženo. Vprašanje lahko torej povprašam samo pod pogojem, da ima (povprašano) vprašanje pogoje svoje možnosti, ki so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni, niso pa še dojeti; samo ker še niso dojeti, lahko vprašanje vprašam po njih.

Tukaj se potemtakem pokaže krog: pogoj možnosti vpraševanja po vprašanju je, da ima (povprašano) vprašanje pogoje svoje možnosti, ki so sopostavljeni v izvrševanju vpraševanja, niso pa še zajeti v vedenju. Vprašanje po vprašanju torej ne postavlja več pod vprašaj (povprašanega) vprašanja v njegovi možnosti, temveč sprašuje vprašanje po pogojih njegove možnosti. Ne vprašuje več, *ali* je vprašanje možno, ampak vprašuje, *kako* je možno in kaj ga omogoča.

2. Vprašanje po vprašanju se je potemtakem nadalje določilo v vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja. Iz tega pa izhaja problem: poprej se je vprašanje samo utemeljevalo v svoji možnosti, se samo izkazalo kot prvi kratkomalo brezpredpostavkovni začetek, ki ga ni več mogoče postaviti pod vprašaj. Sedaj pa vprašanje napotuje prek sebe na pogoje svoje možnosti. Je to protislovje? Je s tem prejšnja izjava spet odpravljena? V kakšnem smislu lahko govorimo o pogojih vprašanja, ne da bi bilo s tem vprašanje kot brezpredpostavkovni začetek odpravljeno?

Če vprašujemo po pogojih vprašanja, ne gre niti za ontične niti za logične pogoje. *Ontični pogoj* bi bil takšen, ki je predpostavljen kot bivajoč, če naj bo izvrševanje možno, vendar sam ni del izvrševanja in v njem ni sopostavljen. Sicer ima vsako vprašanje ontične pogoje; kolikor pa ti v samem vpraševanju niso sopostavljeni, jih tudi ni mogoče iz vprašanja reduktivno izkazati ali izpeljati. Iz trenutnega stanja našega vprašanja jih torej še sploh ni mogoče ugledati, kaj šele določiti njihovo svojskost. Določimo lahko le pogoje, ki so konstitutivni del samega izvrševanja vpraševanja. *Logični pogoj* pa je takšen, ki je predpostavljen kot veden, tako da je del zavestnega izvrševanja in je, četudi netematsko, v zavestnem izvrševanju sopostavljen. To je predpostavka, ki sicer ni pogoj možnosti izvrševanja, temveč je pogoj veljavnosti in upravičenosti vsebinske postavitve. Če je torej izvršena postavitve neke določene vsebine, ima ta postavitve logične predpostavke svoje upravičenosti. To velja predvsem za sodbo, v postavitvi katere ni logično pogojena možnost njenega izvrševanja, temveč veljavnost njene vsebine. Tudi sodbo, ki je vsebinsko napačna, je mogoče izvršiti, možnost njene izvršitve ostaja. Toda ker logični pogoji niso izpolnjeni, postavitve te

določene vsebine ni upravičena. Prav tako ima vsako vsebinsko določeno vprašanje logične pogoje, saj je v njem, četudi netematsko, predpostavljeno in sopostavljeno določeno vedenje. Takšno vprašanje, kolikor je določeno posamezno vprašanje in ne kolikor je vprašanje na sploh, je mogoče napačno zastaviti, vendar ostaja možno. Če je torej v vprašanju izvršena vsebinska postavitev, vprašanje vsebuje logične predpostavke, ki so pogoj za to, da je v njem soizvršena postavitev veljavna in upravičena, ne pa za to, da je izvršitev vpraševanja možna. Kajti vprašanje kot vprašanje ne izvrši nikakršne postavitev, temveč samo postavi pod vprašaj; zaradi tega - kot vprašanje - nima logičnih pogojev. Vprašam lahko v vsakem primeru, saj se vprašanje samo utemeljuje v svoji možnosti. Zato tudi lahko, ne da bi kaj drugega logično predpostavljali, vprašam po vprašanju ali vprašanje še nadalje povprašujem. Kolikor potemtakem vprašanje kot vprašanje izključuje logične pogoje, je na sploh nepogojeno in brezpredpostavkovno.¹⁰

Vpraševanje po pogojih vprašanja lahko torej meri le na pogoje možnosti izvrševanja in sicer na pogoje, ki so, četudi netematsko, sopostavljeni v samem izvrševanju. Pogoj te vrste imenujemo *transcendentalni pogoj*. Z ontičnim pogojem ima skupno to, da je pogoj možnosti izvrševanja in ne samo - kakor logični pogoj - pogoj upravičenosti postavitev. Po drugi strani pa ima z logičnim pogojem skupno to, da je sam zajet v izvrševanju in v njem sopostavljen; ne le - kakor ontični pogoj - predpostavljen kot bivajoč. Transcendentalni pogoj je torej v strogem smislu pogoj možnosti izvrševanja, ki je, da si je veden le netematsko, sopostavljen v samem izvrševanju. Iz tega torej izhaja, da je takšen pogoj možnosti s faktičnim izvrševanjem izkazan kot izpolnjen. Vprašam lahko v vsakem primeru in kadarkoli; če pa vprašam, potem je izkazano, da so z izvrševanjem izpolnjeni pogoji možnosti vpraševanja in da so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni kot izpolnjeni. Transcendentalni pogoj potemtakem pravzaprav ni "pred"-postavljen, temveč, čeprav kot a priori omogočujoči količnik - "so"-postavljen. V strogem smislu so predpostavke le ontični in logični pogoji, saj so predpostavljeni ontično (kot udejanjeni) ali logično (kot vedeni), medtem ko je transcendentalni pogoj v izvrševanju netematsko sopostavljen pogoj možnosti tega izvrševanja. Z ozirom na transcendentalne pogoje se izkaže, da je vprašanje pogojeno s pogoji svoje možnosti.

To nam odgovori na vprašanje, ali in v kakšnem smislu je vprašanje hkrati pogojeno in nepogojeno, posredovano in neposredovano. Je oboje, toda pod različnimi vidiki: vprašanje je prvi, nepogojen brezpredstavkovni začetek, kolikor nima nobenih logičnih predpostavk, s katerimi bi bila upravičenost vpraševanja pogojena. Vendarle je vprašanje pogojeno s transcendentalnimi pogoji svoje možnosti, ki so v izvrševanju vpraševanja sopostavljeni in se z izvrševanjem vpraševanja izkažejo kot izpolnjeni.

Vprašanje po vprašanju se je izkazalo za vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja. Ti pogoji pa so transcendentalni. Tako je vprašanje po vprašanju - kot vprašanje po pogojih možnosti vpraševanja - transcendentalno vprašanje po vprašanju.

Dodatek. *Transcendentalno* vprašanje je tukaj razumljeno v *Kantovem* smislu; kot vprašanje, "ki se ne ukvarja toliko s predmeti, temveč z načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bi bilo slednje a priori možno".¹¹ Ne gre za spoznavanje pred-

¹⁰ Prim. *J. de Vries*, *Denken und Sein, Ein Aufbau der Erkenntnistheorie*, Freiburg 1937, str. 19-24. Zahtevo po "brezpredstavkovnem" začetku utemeljuje z razlikovanjem med "predpostavkami" in "predpogoji", str. 619. Prve ustrezajo temu, kar smo imenovali "logični pogoji", drugi temu, kar smo imenovali "ontični pogoji". "Transcendentalni pogoj" ni omenjen, bi pa v smislu de Vriesa spadal na področje predpogojev, ne logičnih predpostavk.

¹¹ *Kant*, *Kritik der reinen Vernunft* B 25; prim. A 11.

metov, temveč za pogoje možnosti predmetnega spoznanja. Kljub temu se transcendentalno vprašanje v našem smislu bistveno razlikuje od Kantovega. Kant vpraša fenomenalni predmet po pogojih njegove možnosti; ne vpraša pa aktualnega izvrševanja spoznavanja po pogojih njegove možnosti. Ker pa je vsak predmet, ki se nam pojavi, posredovan in podan v izvrševanju - v nevprašljivem izvrševanju vpraševanja namreč -, smo se mi lotili izvrševanja in ga vprašali po pogojih njegove možnosti. Ker pa Kant izhaja iz predmetnega spoznanja, se ti pogoji pokažejo le toliko, kolikor so sopodani v vsakokratnem predmetu kot njegova formalna določila. Spoznanje je obravnavano le v svoji formalno pogojujoči in določujoči funkciji, ne pa v svojem realnem in aktualnem izvrševanju. Iz tega izhaja, da se Kantovo mišljenje zapre v območje zgolj pojavov, ne prodre pa do nasebnosti, ki bi mu bila v izvrševanju neposredno in izvorno dana, in da potemtakem še toliko bolj ni zmožen poseči po nasebnosti, ki je pred izvršitvijo spoznanja kot pogoj njegove možnosti. To omejenost kantovskega vidika, ki onemogoča metafiziko, je možno premagati samo tako, da se vrnemo k realnemu izvrševanju in ga povprašamo po pogojih njegove možnosti; samo tako lahko transcendentalna filozofija postane metafizika.

Ta korak pa je - vsaj v nastavku - storil že *Fichte*, s tem da dojema Jaz v aktualnem izvrševanju "dejave" <"Tathandlung">, in tako presegajoč zgolj formalno funkcijo mišljenja pri Kantu doseže predhodno izvorno vsebinskost izvrševanja ter presegajoč območje zgolj pojavnosti prodre do "Jaza na sebi".¹² Ker pa "jaz mislim" ne vpraša nadalje po pogojih njegove možnosti, temveč ga v samem sebi postavi absolutno kot "absolutni Jaz" ali "absolutni subjekt", se mišljenje znova zapre v - sedaj absolutno postavljeno - subjektivnost in ne more več prekoračiti subjektivnega mišljenja kot takega, da bi postalo metafizično. Šele pozni *Fichte*¹³ naredi korak naprej od subjekta in mu predpostavi "absolutno bit". *Schelling* sicer že zgodaj preseže Fichtejevo zaprto subjektivnost s predpostavko "absolutne identitete" ali "absolutne indiference" subjektivnosti in objektivnosti. Toda pod vplivom Spinoze se odpove ravno živi izvrševanjski naravi mišljenja - Fichtejevemu najboljšemu uvidu - ter zapade statičnemu in formalnemu načinu mišljenja, ki potone v zgolj pojmovno spekulacijo. Vendar njegovo pozno delo preraste prejšnje omejitve z razlikovanjem med "negativno" in "pozitivno filozofijo", pride do spoznanja vsemu mišljenju predpostavljene biti in si s tem odpre pot do metafizike - v uvidih, katerih rodovitnost velja uporabiti šele pozneje. Nasprotno pa je *Heglovo* mišljenje nenavadno dvoumno: po eni strani je tisti, ki med nemškimi idealisti najodločneje poskuša dojeti mišljenje v njegovem aktualnem izvrševanju ter to izvrševanje vzame za načelo svojega sistema. Po drugi strani pa se mu, zato ker meni, da lahko izvrševanje adekvatno zvede na pojem, izvrševanje izgubi v pojmu; pride do čiste pojmovne dialektike, v kateri je sam pojem s svojim dialektičnim gibanjem postavljen absolutno. Navsezadnje tako ostane pri filozofiji absolutno postavljene subjektivnosti in kot posledica tega pri formalni filozofiji bistva, ki bistva ne more preseči glede na bit, niti iz biti utemeljiti. Transcendentalna filozofija tudi tukaj ni metafizika v polnem smislu.

Tudi za nadaljnji razvoj transcendentalnega mišljenja je značilen stvarni in zgodovinski razcep med pojmom in izvrševanjem. Po eni strani učinkuje že od Kanta dalje, tako v novokantovstvu kot tudi v *Husserlovi* fenomenologiji, čisto formalni aspekt mišljenja; novokantovstvo postane logični idealizem, fenomenologija pa čista filozofija

¹² *Fichte*, Werke I, str. 427.

¹³ Od Vedoslovja iz leta 1801: Werke II, str. 1-163. Prim. tudi *E. Coreth*, Vom Ich zum absoluten Sein: ZkTh 79 (1957), str. 257-303; *Isti*, Zu Fichtes Denkwertung. Ein problemgeschichtlicher Durchblick: Bijdragen 20 (1959), str. 229-241.

bistev, saj oba - podobno kot Kant - gledata na mišljenje samo kot na formalno pogojujočo in določujočo funkcijo vsakokratne vsebinskosti, ne posežeta pa nazaj na aktualno izvrševanje mišljenja ter ga vprašata po pogojih njegove možnosti; se pravi, transcendentalno vprašanje ponovno izhaja - podobno kot pri Kantu - iz vsakokratnega "predmeta" kot miselne vsebine ali zavestne vsebine, ne pa iz vsem vsebinam predhodnega izvrševanja in iz vsemu vsebinskemu vedenju vedno, četudi netematsko, so-postavljene vedenja v izvrševanju. Nasprotno pa se poskuša *Heideggrova* eksistenčialna filozofija prebiti do biti ravno skozi samoizvrševanje tubiti. Za kar predvsem gre v "Biti in času", ni v osnovi nič drugega kot transcendentalno vpraševanje človeškega samoizvrševanja po predhodnih pogojih njegove možnosti; omogočilo naj bi dostop do biti, ki se - kot "časenje" - jasni in razodeva v temelju človeške biti in ki je pogoj možnosti tega, da tubit bivajoče razume in zna z bivajočim ravnati, pogoj možnosti, da ima tubit svet in je v svetu. Kolikor pa je to, ali hoče biti zgolj filozofija izvrševanja, ne pojma, filozofija biti, ne bistva, se pravi, kolikor bit ni dojeta v racionalnem pojmovnem mišljenju, temveč naj bo izkušena v neposrednosti fenomenološkega samokazanja, Heideggrovo mišljenje biti ne more doseči svojega cilja: bit se mu odtegne in skriva. Transcendentalna filozofija tukaj spet ne postane metafizika.

Iz tega skopega pregleda sledi stalna dialektika med *izvrševanjem in pojmom*, ki se ne kaže samo v zgodovini transcendentalnega mišljenja, temveč leži v stvarni problematiki samega takšnega mišljenja. Problematiko je mogoče razrešiti samo, če je zagotovljena napetostna enotnost, se pravi, če po eni strani netematsko in predpojmovno vedenje, ki je postavljeno v izvrševanju, tematiziramo in zvedemo na pojem, in po drugi strani, če se pojmovno mišljenje ne loči od izvrševanja, ki pojem vsakokrat preseže in ki ga pojem ne more nikoli dohiteti. Pojem mora ostati zakoreninjen v izvrševanju, izrecno vedenje v vedenju izvrševanja, ter se mora od tega vedenja pustiti voditi. V tem smislu je v skladu z našim nastavkom, da izvrševanje vprašamo po pogojih njegove možnosti, kolikor so ti pogoji soizvršni v samem izvrševanju.

§4. *Predvedenje kot pogoj vprašanja*

Vsako vprašanje ima pogoje svoje možnosti. Vprašam lahko samo, če tega po čemer vprašujem, še ne vem, sicer vedenje preseže vprašanje, vprašano ni več vprašljivo, vprašanje ni več možno. Vendar pa lahko vprašam samo, če to, po čemer vprašujem, že vem; drugače vprašanje sploh nima nobene smeri, vprašanja še ni mogoče zastaviti, torej še ni možno.

1. Možnost vprašanja potemtakem vsebuje dva elementa, ki ju lahko imenujemo vprašljivost <Fraglichkeit> in vprašalnost <Fragbarkeit>.¹⁴ Temeljita v dvojnosti nevednosti in vedenja, ki sta pred vprašanjem kot pogoja njegove možnosti. Vendar tu ne gre za polno vedenje, ki vprašano že izčrpno dojema in s tem vprašanje odpravlja in presega, niti za prazno nevednost, ki ji je vprašano še popolnoma neznano, marveč gre za - v enotnosti vedenja in nevednosti - vedočo nevednost ali nevedočo vednost, ki ji je svojevrstnost vprašanega v nedoločeni splošnosti že znana, ki pa je še ni spoznala v določeni posebnosti. Vedenje in nevednost nista medsebojno ločena; s tem bi dobili z nevednostjo omejeno vedenje, ne pa še vprašanje. Vedenje in nevednost tudi nista samo sprepletene v vzajemni prežetosti; tudi s tem bi dobili le z nevednostjo omejeno vedenje, ne pa vprašanje. Zahteva se namreč mnogo več: *vedočo nevednost*, ki z vedenjem o lastni nevednosti prekoračuje mejo vedenja, iz vedenega posega po nevednem ter ga že v predvedenju zaobseže. Iz takšne vedoče nevednosti izvira hoteti-vedeti

¹⁴ Prim. *K. Rahner*, *Geist in Welt*, 2. izd., München 1957, str. 71.

<Wissen-wollen> in iz hoteti-vedeti izvira vprašanje.

Za transcendentalno speljavo vprašanja na predhodne pogoje njegove možnosti je odločilen uvid, da je že v samem izvrševanju vpraševanja nujno vsebovano neko vedenje. Če bi ne bilo tako, potem niti o samem vprašanju, njegovem smislu in njegovi smeri ne bi mogel ničesar vedeti; sploh vprašati ne bi mogel, kaj šele smiselno vprašati. Vprašanje bi moral najprej povprašati po njegovem smislu in njegovi usmeritvi. To bi bilo novo vprašanje, ki bi ga morali, če bi v njem ne bilo postavljenega nobenega vedenja, spet povprašati v nadaljnjem vprašanju - prišli bi v "regressus in infinitum", ki na sploh odpravi možnost vpraševanja. V vsakem vprašanju je vsebovano in sopostavljeno nekaj nevprašljivega. Vprašanje je možno samo, če je pred njim neko vedenje, ki je vključeno v vpraševanju. To je nedoločeno in določitve potrebno ter zato nevedoče vedenje ali bolje, ker je v njem postavljeno vedenje o lastni nevednosti, vedoča nevednost: Vem, da ne vem. To vedoča nevednost, ki je kot pogoj možnosti vsebovana v vsakem vprašanju, imenujemo - zaenkrat še splošno in nedoločeno - **predvedenje v vprašanju**.

2. Predvedenje v vprašanju ni nikoli tematsko postavljeno; tematsko postavljena sta nevednost in hotenje po vedenju. Kljub temu je predvedenje v vprašanju vedno netematsko sopostavljeno, sicer bi vprašanje - kot vprašanje - ne bilo možno. V sodbi je drugače: tam je vedenje postavljeno tematsko. Vendar je v sodbi, ker svojega predmeta nikoli ne dojame izčrpno, vedno netematsko sopostavljena tudi nevednost. Zato iz sodbe izvirajo nadaljnja vprašanja, v katerih je v sodbi netematska nevednost tematizirana in v sodbi tematsko postavljeno vedenje netematsko sopostavljeno kot predvedenje.

Vendar moramo upoštevati, da predvedenje v vprašanju načeloma ni postavljeno pod vprašaj, marveč ostane predpostavljeno. Vprašanje v tematski intenciji sicer ne postavlja vedenja, temveč nevednost in hotenje po vedenju, postavlja torej vprašljivost vprašanega. Vendar je vprašanje pozitivno omogočeno zaradi vprašalnosti in ta je konstituirana s predvedenjem, ki je v izvrševanju vprašanja netematsko sopostavljeno ter ni več postavljeno pod vprašaj. Seveda pa predvedenje po svojem bistvu ni samo netematsko, temveč tudi nepopolno, nedoločeno in nezaključeno; v tem oziru napotuje prek sebe na nadaljnjo še vprašljivo določitev in izpolnitev. Kljub temu ponovno velja: predvedenje kot tako z vprašanjem ni več postavljeno pod vprašaj. Navzlic svoji omejenosti in nedovršenosti predstavlja trden okvir, znotraj katerega je vprašanje šele možno. Kljub temu ostaja možnost, da odgovor na vprašanje predvedenje korigira. Vendar možnost poprave ni fenomen, ki je specifično lasten predvedenju v vprašanju, temveč pripada vsakemu vedenju, točneje: vsakemu empiričnemu posameznemu vedenju. Vsekakor intencija vprašanja ni usmerjena na vedeno, temveč na nevedeno; zato ne postavlja pod vprašaj vsebine predvedenja, temveč jo v samem izvrševanju vpraševanja kot pogoj možnosti vpraševanja sopostavlja kot vedenje.

Če naj vprašanje povprašamo po predhodnih pogojih njegove možnosti, potem ga moramo povprašati po predvedenju, ki ga je treba z refleksijo izvrševanja vpraševanja in pogojev njegove možnosti tematizirati.

Dodatek. S predvedenjem v vprašanju je že dan nek *horizont vprašanja*. Pojem horizonta, posebno pri Husserlu in Heideggru, moramo obrazložiti. To lahko tu podamo le v prvem zasnutku, saj se bo v naslednji nadaljnji določitvi predvedenja hkrati nadalje določil tudi horizont vprašanja.¹⁵

¹⁵ Prim. § 5-12; šele pozneje (§ 22), s pojmom materialnega in formalnega objekta, lahko pojem horizonta doseže svojo zadnjo razjasnitev.

Husserl razume pojem horizonta v empirično-fenomenološkem smislu. Sprva pomeni enostavno "področje" <"Hof"> ali "ozadje" posamezne zaznave ali posameznega izkustva.¹⁶ "Vsako zaznavanje reči ima neko področje zrenj ozadja",¹⁷ kot ima tudi "vsak doživljajski zdaj nek horizont doživljajev".¹⁸ Mišljena je celokupnost tega, kar je v posameznem tematskem spoznanju netematsko percipirano in anticipirano. Tako je izkustvu lastna "struktura horizonta",¹⁹ saj izkustvo vselej spremlja predvedenje o nadaljnjih določilih, ki še niso tematsko podana. "To predvedenje je vsebinsko nedoločeno ali nepopolno določeno, toda nikoli popolnoma prazno",²⁰ nasprotno je "nepoznanost ... vselej hkrati modus poznanosti".²¹ V tem smislu ima vsako izkustvo, kot razločuje *Husserl*, ne samo "notranji horizont", kolikor iz danega "napoveduje" nadaljnja določila, ki jih je v njem ali na njem mogoče izkusiti, temveč tudi "zunanji horizont", kolikor kaže prek sebe na okolico "sopredmetov"²² in končno na celokupnost predmetov: na celoto sveta kot "odprtega horizonta prostorske in časovnosti".²³

Empirično-fenomenološki aspekt horizonta v smislu anticipiranih napolnih odnošajev <Verweisungsbezügen> in pomenskih celot je - od *Husserla* - prevzel in nadalje razvil *Heidegger*, kolikor na primer želi razsvetliti "namembnostno celoto" <Bewandtnisganzheit>, iz katere je razumljeno "priročno" <"Zuhandenes">.²⁴ Hkrati pa je - prek *Husserlovih* nastavkov - pojem horizonta poglobljen v transcendentno-apriornem smislu. "Smisel" tako - na splošno - pomeni "usmerjenost zasnutka, iz katerega je nekaj kot nekaj razumljivo".²⁵ Predvsem pa se pri *Heideggru* kaže zasnutveni značaj horizonta v "ekstatično-horizentalnem ustroju časovnosti",²⁶ ki je podan v treh ekstazah - prihodnosti, bivšosti in sedanosti. V tem temelji zasnutek svetnega horizonta: "Eksistencialno-časovni pogoj možnosti sveta je v tem, da ima časovnost kot ekstatična enotnost nekaj takega kot horizont."²⁷ "Na temelju horizontalnega ustroja ekstatične enotnosti časovnosti spada k bivajočemu, ki je vedno njegov Tu, nekaj takega kot razprti svet."²⁸ Tako "svet" ne pomeni niti "vsestvo naravnih reči" niti "skupnost ljudi"²⁹ in sploh ne vsote bivajočega, marveč predhodno zasnovano celoto nekega horizonta.³⁰

Nam tukaj ne gre za vsebino *Heideggrovega* pojma sveta in njegovega izvora v ekstatični časovnosti. Gre nam samo za njegov formalni aspekt, kolikor lahko prispeva k razjasnitvi pojma horizonta. Že zgodovinsko - od *Husserla* do *Heideggra* - se kaže množica pomenov, ki jih ima ta pojem. Horizont je lahko tako empirično izdelan, kot tudi apriorno zasnovan; glede na to lahko razlikujemo med *empiričnim* in *apriornim horizontom*. Apriorni horizont predstavlja predhodni pogoj možnosti izvrševanja vpraševanja, vedenja ali siceršnjega razmerja do posameznega bivajočega. Vendar je lahko

¹⁶ *E. Husserl*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (*Husserliana* III), Haag 1950, str. 202, poseb. op. 1.

¹⁷ Prav tam, str. 76.

¹⁸ Prav tam, str. 199.

¹⁹ *E. Husserl*, *Erfahrung und Urteil*, 2. izd., Hamburg 1954, § 8, "Die Horizontstruktur der Erfahrung", str. 26.

²⁰ Prav tam, str. 27.

²¹ Prav tam, str. 34.

²² Prav tam, str. 28.

²³ Prav tam, str. 29.

²⁴ *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Halle 1941, str. 150.

²⁵ Prav tam, str. 151.

²⁶ Prim. prav tam, str. 360.

²⁷ Prav tam, str. 365.

²⁸ Prav tam, str. 365.

²⁹ *M. Heidegger*, *Vom Wesen des Grundes*, 3. izd., Frankfurt 1949, str. 33.

³⁰ Prim. prav tam, poseb. str. 34-36.

tudi horizont, ki je sam empirično konstituiran, kot možnostni pogoj predhoden posameznemu izvrševanju, ni pa to nujno. Kajti empirični horizont lahko preprosto meni le območje empirično sopodanega, ki v tematsko intencijo ne gre konstitutivno, temveč samo modifikativno. V tem smislu bi lahko - kot se bo še razločneje pokazalo - razlikovali *konstitutivne in modifikativne horizonte*. Vsekakor pa horizont predstavlja vsebino nekega netematskega sovedenja ali predvedenja. Predvedenje v vprašanju ima torej svoj horizont, ki pa ga je v nadaljevanju treba še nadalje razložiti.

2. Predvedenje v vprašanju

§5. Predvedenje v posameznem vprašanju

Če naj vprašanje povprašamo po njegovem predvedenju, potem se prej zastavlja vprašanje, katero vprašanje je treba povprašati. Se lahko v ta namen lotimo poljubnega posameznega vprašanja? V *posameznem vprašanju* je določeno posamezno vedenje že predpostavljeno in v samem izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Zato je posamezno vprašanje kot tako pogojeno z logičnimi predpostavkami svoje upravičenosti. Dokler predpostavke niso dojete, upravičenost tega posameznega vprašanja še ni izkazana. Zato lahko za nastavek nadaljnega vpraševanja vzamemo le posamezno vprašanje, katerega upravičenost je že izkazana. To pa velja za tisto vprašanje, ki je tvorilo začetek našega vpraševanja: *začetno vprašanje* po pravem začetku metafizike. To vprašanje se je, s tem da je samo sebe posredovalo v svoji možnosti in nujnosti, samo utemeljilo in upravičilo. Po njegovem predvedenju torej moramo povprašati začetno vprašanje.

Vprašanje po pravem začetku metafizike pa že predpostavlja vsakovrstno vednost. Da bi lahko tako vprašal, že moram, vsaj splošno in nedoločeno, vedeti, kaj sploh metafizika je ali hoče biti; imeti moram nek, četudi nejasen predpogoj metafizike. V vprašanje je vključeno vse, kar sem že prej slišal ali bral o metafiziki, vse, kar zgodovinsko in stvarno vem o različnih pojmovanjih metafizike, o različnih nastavkih, s katerimi je metafizika utemeljena in izvajana. Razen tega moram vedeti, kaj pomeni začetek, vsaj v splošnem in nedoločenem smislu nečesa prvega, iz katerega naj bi izhajali, itn. Vse to, kar o metafiziki in njenem možnem začetku že vem, predstavlja ozadje mojega vprašanja po pravem začetku in je v tem oziru vključeno v samo vprašanje ter mu daje smisel in smer.

1. Vendar v vprašanje ni vse vključeno na isti način. Marsikaj od tega predhodnega vedenja ni v vprašanje vključeno tako, da bi bilo v samem izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Na primer, katera metafizična dela sem prebral in študiral, katere metafizične zastavitve poznam in sem jih premislil - to vedenje je sicer pred vprašanjem, ni pa v vprašanje sopostavljeno kot vedenje. Ni v strogem smislu pogoj možnosti izvrševanja tega vprašanja. Po začetku metafizike bi lahko vprašal tudi, če ne bi prebral ravno te knjige ali poznal ravno tega nastavka metafizike. Ker pa to vedenje v izvrševanje ni konstitutivno vključeno kot pogoj možnosti vpraševanja, ga iz izvrševanja tega vprašanja tudi ni mogoče reduktivno izpeljati s transcendentalno analizo. Kljub temu je na svoj način tudi to vedenje vključeno v vprašanje, s tem da njegov smisel vsakokrat konkretno modificira, mu da določnejšo pomensko vsebino in ga postavi v določnejšo pomensko zvezo. Isto vprašanje po začetku ima tako pri vsakomur, ki to vprašanje smiselno zastavi, nek, čeprav bistveno podoben, pa vendar vsakokrat modificiran pomen, odvisno od ozadja in konteksta predhodnega vedenja, iz katerega je

vprašanje vsakokrat zastavljeno. Takšno vedenje, ki je pred vprašanjem in ga vprašanje vključuje, ne da bi bilo v samo vprašanje sopostavljeno kot vedenje, v vprašanje ni vključeno konstitutivno, saj pravzaprav ni pogoj možnosti tega vprašanja; v vprašanje je vključeno le modifikativno, kolikor mu doda vsakokrat modificiran odtенок smisla. Če lahko na splošno neko vedenje, ki je pred vprašanjem in je v to vprašanje na kakršenkoli način že vključeno, imenujemo sovedenje, potem gre tukaj za *modifikativno sovedenje* v določenem posameznem vprašanju.

2. Nekaj drugega pa je vendar globlje in bistveneje vključeno v vprašanje, namreč tako, da je pogoj možnosti tega vprašanja in je kot tako sopostavljeno v izvrševanju tega vpraševanja. Če vprašam po pravem začetku, moram vsaj vedeti, kaj metafizika je ali hoče biti, in vedeti moram, da metafizika, če je sploh možna, mora imeti začetek. Če bi tega ne vedel, če bi morda sploh ne imel nikakršnega vnaprejšnjega pojma o metafiziki, bi tega vprašanja sploh ne mogel smiselno zastaviti. Vedenje te vrste je torej v strogem smislu kot pogoj možnosti vključeno v vprašanje in je v izvrševanju vpraševanja sopostavljeno kot vedenje. Kolikor je v vprašanje vključeno konstitutivno in ne samo modifikativno, ga je možno z analizo vprašanja reduktivno izrecno izkazati, se pravi, izkazati kot pogoj možnosti vprašanja. Vedenje te vrste je *konstitutivno sovedenje*, ki je v samem vprašanju soizvršeno kot njegov pogoj, se pravi, sopostavljeno kot vedenje. Ker pa je vsako posamezno vprašanje usmerjeno na določeno posamičnost, ki pa mora biti v svoji posamičnosti in določenosti že do te mere vedena in od drugega razmejena, da se lahko izrecna intencija vprašanja po njej ravna - to omejitev vedenja pa povzroča ravno sovedenje -, je sovedenje pogoj možnosti vprašanja, kolikor je to določeno posamezno vprašanje, ne pa kolikor je vprašanje na sploh.

3. Toda sovedenje še ne more utemeljiti vprašanja kot vprašanja. Je določeno in omejeno vedenje, ki je pred vprašanjem in je v vprašanje vključeno, ne konstituira pa še gibanja vprašanja od vedenega k še nevedenemu. Če vprašam po začetku, potem vprašam ravno prek mojega doseganega vedenja o možnih začetkih po tem, česar ravno še ne vem: po pravem začetku. In vedno, ko vprašam: "Kaj je to?", mi je pred tem že dan nek določen "to"; vedenje o tem je v vprašanje postavljeno kot sovedenje. Vem pa tudi, da naznanja nek nadaljnji, še ne dan in veden "kaj", ki mu je lastno, da "je". Ker pa tega "kaj-a" še ne poznam v njegovi določenosti, ga pa že poznam kot neznanega, zato po njem vprašujem. Šele ta anticipacija <Vorgriff> nevedenega je to, kar omogoča vprašanje kot vprašanje. To je v najstrožjem smislu konstitutivno predvedenje kot pogoj možnosti vpraševanja na sploh, ne samo pogoj možnosti določenega posameznega vprašanja. Tukaj ne gre več za določene vsebine, ki so v vedenju, ki anticipira še nevedeno, sopodane kot vsebinska predznamenja in s katerimi bi se o vprašanem, čeprav nedoločeno, že vedelo kot o nečem, kar ima to ali ono splošno lastnost. Takšna vsebinska določila izhajajo tako iz konstitutivnega kot iz modifikativnega sovedenja. Po njih se vzbudi vsebinsko določena pričakovalna ali domnevalna intencija, ki anticipira posebnost vprašanega. V tem oziru je vsebinsko določilo vključeno v gibanje vprašujočega anticipiranja, ne da bi ga kot takega že konstituiralo. To zmore le nekaj, kar v temelju presega že-vedeno in posega po še ne-vedenem. To je *čisto predvedenje* kot čisto prekoračenje že-vedenega v čisti anticipaciji ne-vedenega. "Čisto" je zato, ker ne izvira in ne vsebuje več nikakršnih na primer empiričnih vsebinskih momentov, saj ti nikoli ne morejo biti osnova za to, da se jih preseže in se prek njih poseže po drugem. Čisto predvedenje pa je kot gibanje čistega preseganja in čiste anticipacije *konstitutivni pogoj možnosti vpraševanja na sploh*.

Dodatek. 1. Strog metodološki postopek je zahteval, da smo izkazali predvedenje samo iz začetnega vprašanja. Enako velja tudi za vsako drugo vprašanje, na primer za *posamezno empirično vprašanje*, tj. takšno, ki je usmerjeno k temu, kar je mogoče izkusiti. Tudi predvedenje v empiričnem vprašanju je iste vrste in ima isti ustroj.

a) To postane jasno že pri *vsakdanjem* vpraševanju: če na primer vprašam, kakšna knjiga je to, potem moram prej vedeti, da je to knjiga in kaj knjiga sploh je; to vedenje je v vprašanje postavljeno kot sovedenje. Vendar je del širšega polja mojega vedenja o knjigah na sploh, o knjigah s takšno ali drugačno vsebino, te ali one vrste, tako da tukaj domnevam ali pričakujem knjigo določene vrste, morebiti filozofsko knjigo; vse to je na modificiran način vsebovano v vprašanju. Kolikor pa je vprašanje usmerjeno ravno na to, česar še ne vem, temveč bi rad izprašal, preseže doslej vedeno ter seže po nevedenem; to je čisto predvedenje, ki omogoča vprašanje kot vprašanje. - Ali če vprašam, koliko je ura, moram že prej vedeti, da ura kaže čas in da je sedanji trenutek možno določiti s časom, ki ga kaže ura, to vedenje je v vprašanje postavljeno kot konstitutivno sovedenje. Vendar je utemeljeno in povezano z drugim vedenjem, da na primer moja ura ni točna in mi lahko druga ura točneje pokaže čas itn.; takšno vedenje modificira pomen vprašanja. Vprašanje pa je usmerjeno prav k temu, česar še ravno ne vem in bi rad vedel; potemtakem je vprašanje kot vprašanje pogojeno s čistim predvedenjem, ki je vsebovano v preseganju že-vedenega in v anticipaciji ne-vedenega.

b) Isto se pokaže pri *znanstvenem vpraševanju* na področju izkustvenih znanosti: če na primer vprašam po elementarni zgradbi materije, moram prej na splošno vedeti ne samo to, kar v predznanstvenem izkustvu imenujemo materijo, temveč moram poznati tudi do zdaj znanstveno raziskano in poznano zgradbo materije. Kolikor to vedenje omogoča in usmerja vprašanje, je kot konstitutivno sovedenje vključeno v vprašanje. Kolikor predstavlja le določnejšo pomensko ozadje vprašanja, je v njem sopodano na modifikativen način. Kolikor pa je vprašanje kot tako ravno usmerjeno od že-vedenega k ne-vedenemu, ga konstituira čisto predvedenje. - Ali če vprašam o kakšnem zgodovinskem dogodku, po njegovem zgodovinskem kontekstu, vzrokih in učinkih, potem ni dovolj, da vem - iz predznanstvenega in znanstvenega izkustva -, kaj je zgodovina in kaj je zgodovinski dogodek. Vsaj nedoločeno moram tudi vedeti, da se je nek dogodek te vrste znotraj časovno in prostorsko omejenega območja tudi zgodil in da ga je treba na podlagi virov podrobneje raziskati. Kolikor pa to vedenje (spet) določeno vprašanje šele omogoča in mu nakazuje smer, je vključeno v samem vpraševanju kot konstitutivni pogoj. Kolikor le kot ozadje in kontekst podeljuje vprašanju določnejšo pomensko usmerjenost, je v njem vključeno modifikativno. Kolikor pa vprašanje presega že-vedeno in anticipira ne-vedeno, je njegova možnost znova odvisna od čistega predvedenja. Čisto predvedenje je to, kar je lastno vsemu vpraševanju kot takemu, kar tvori pogoj možnosti vpraševanja in kar je treba še nadalje izprašati po njegovi svojskosti.

2. Iz tega se že izkaže horizont *posameznega vprašanja*. Če je s predvedenjem na splošno dan nek horizont - kot vsebina netematskega predvedenja -, potem se torej na podlagi izkazane razvrstitve predvedenja posameznega vprašanja pokažejo ustrezno razvrščeni horizonti, ki jih je treba razlikovati. Posamezno vprašanje je kot tako pogojeno s konstitutivnim in modifikativnim sovedenjem. Preko njiju je vprašanje umeščeno v širši krog predhodnega vedenja, ki tvori horizont posameznega vprašanja. Kot tak predstavlja bistveno omejen *delni horizont* možnega vpraševanja. Če je vprašanje empirično, gre za empirično zasnovan delni horizont, ki je dojet z empiričnim sovedenjem. Kolikor je sovedenje konstitutivno, lahko govorimo o *konstitutivnem delnem horizontu*, ker bistveno določa poseben smisel in posebno usmerjenost vprašanja. Kolikor pa gre za modifikativno sovedenje, ki vrh tega vzpostavlja vsakokrat določnejši smisel-

ni kontekst, lahko v njem sodojet horizont označimo kot *modifikativni delni horizont*.

Oba - čeprav v različnem smislu - pogojujeta nek formalno določen pogled na vprašano. To je morda mogoče vpraševati glede na množstvo različnih vidikov teoretične in praktične narave. Poseben pogled, s katerim se vprašanje loteva svojega vprašanega, je po eni strani pogojen z vnaprejšnjim poznavanjem zadevnega predmeta ali drugih podobnih predmetov; pogojen je torej s horizontom predhodnega vedenja, ki smislu vprašanja sodoloča njegovo posebno usmerjenost in daje vsebino njegovi domnevalni in pričakovalni intenciji. Po drugi strani gre za formalen pogled, kateremu pa se z ustreznega vidika ne razkrije le vprašano, temveč mu je načelno lahko dostopen vsak predmet, ki ima formalno ustrežajoče določilo. To pokaže, da na vprašano ne meri samo to, kar je znotraj določenega horizonta že-prej-vedeno, temveč tudi to, kar je znotraj prav tako določenega horizonta še-ne-vedeno, a je vprašalno. Horizont vprašanja v tem dvojnem smislu je torej celota nekega določenega predmetnega področja, ki ga s formalno določenim pogledom skupaj uzremo v njegovi pomenski enotnosti. Iz tega, bistvu horizonta ustreznega, netematskega hkratnega zrenja neke celote se glede na vprašano konstituirajo in modificirajo smisel tematsko zastavljene vprašanja.

V tem primeru gre za *empirični horizont*; s tem mislimo tak horizont, ki je sicer kot pogoj njegove možnosti pred določenim empiričnim posameznim vprašanjem, vendar je tudi sam zgrajen iz predhodnega izkustva. Kolikor je v horizont nadaljnjega vpraševanja in vedenja - konstitutivno ali vsaj modifikativno - vključena ne samo celota osebnih izkustev in uvidov, osebnih vrednotenj in odločitev itd., temveč tudi celota zgodovinskih moči in veličin, ki predoločajo bivanjski prostor posameznika, njegov "svet" in mu vnaprej začitujejo smeri gledanja ter zožujejo pogled, lahko v tem smislu govorimo o empirično-zgodovinskem aprioriju.

Izoblikovanje empirično pogojenih delnih horizontov pa predpostavlja vnaprej dan vsezaobsegajoč skupen horizont vsega vpraševanja in vedenja, znotraj katerega je šele možna izpostavitve delnih vidikov. Ta skupni horizont po svojem bistvu potemtakem ni več izoblikovan empirično, temveč je zasnovan čisto apriorno. Da ima vprašanje, ne več kolikor je posamezno vprašanje, temveč kolikor je na sploh vprašanje, za pogoj svoje možnosti čisto *apriorni horizont*, ki se bo izkazal kot celokupen horizont biti na sploh, moramo pokazati v nadaljevanju.

prevedel: Robert Vouk