

KAKO FILOZOFSKO ŽIVETI?

Faktično življenjsko izkustvo in prakrščanska skupnost v filozofiji
religije Martina Heideggra

Prijatelju Marijanu Rogiću na srce

Uvod

5

Namera, nekoga sploh uvesti v kaj, skriva v sebi splet vprašanj, še toliko bolj, ker se za njegov okvir izdaja potrdilo o zaključku filozofskega študija. Že v prvem stavku je torej vrsta navidez oporekajočih si in neskladnih pojmovanj. Najprej zgleda, da gre beseda – glede zadeve same – o dobivanju potrdila o začetku filozofskega študija. In še – toliko manj imamo pravico koga uvajati v nekaj, kjer smo tudi sami še za začetku. Pravico razumemo samo po sebi, pripravljenost terjamo – kakor da gre za to, da se lahko brez velikega napora zadostno posvetimo temu, za kar (v) študiju filozofije gre. Zgleda pa, da je zahteva po pripravljenosti odločilen trenutek za tisto, kar se upravičeno želi ozavestiti.

Če bi hoteli ugledati, od kod prihaja ta pravica biti pripravljen, ko se uvaja, nenazadnje tudi na napake, in v skladu s tem pa tudi odgovornost za tistega, ki se moti, pogledajmo, kaj se kot sam uvod razume. Uvod razumemo ravno glede na to, v kar uvaja, tistega, ki se ga uvaja, in onega, ki uvaja. Potrdilo o koncu filozofskega študija, kolikor je okvir, za kar naj v tem uvodu gre, napotuje na to, na kar nas filozofija sploh mora napotovati, in na to, za kar v filozofiji sploh gre. To pa ni nič drugega kot življenje. Življenje v svoji faktičnosti in zgodovinskosti.

Torej, uvajati na koncu, tj. na začetku filozofskega študija, je ravno pustiti življenju, da privede življenje pred življenje. Ne gre za to, kako smo po določenem času za življenje pripravljeni. Nikakor ne! Gre za odločilni trenutek življenja, če se ga resno jemlje v njegovi dejanskosti in zgodovinskosti, da se ozavesti najgloblja težnja, drugače povedano, da se življenje živi!

Torej, ko pišemo, najprej uvajamo sebe, umikajoč se pri tem pred časom filozofije in nato tudi pred vprašanjem o vprašanju filozofije. Filozofija na svojem začetku in v svoji mladosti, kot življenje vprašanja v smislu preživljanja, vsakega v njegovih možnostih, je mladost in pričetek, začetek življenja.

»Tako mladi ste, tako pred vsakim začetkom, in rad bi Vas, kolikor zmorem, prosil, ljubi gospod, imejte potrpljenje z vsem nerazrešenim Vašega srca, poskusite *vzljubiti* sama vprašanja [...] ne iščite odgovorov, ki se jih Vam ne more dati, saj jih ne bi zmogli živeti.«¹

6 Kaj so odgovori – ali niso zajamčene resnice ali v govor preneseni predmeti, h katerim teži skrepenelost starosti! Se filozofija sploh lahko ukvarja z odgovori in sebi najde odgovor, ki ji odgovarja?

M. Heidegger ravno v zgodnjem freiburškem obdobju, v letih 1919–23, išče primeren odgovor na vprašanje filozofije, v smislu odgovarjajočega izraza [*izričaja*] filozofije, bori se na polju tedanje filozofije, tj. z obljubljeno znanstveno in svetonazorsko filozofijo, ki sta pod vplivom preteklega stoletja terjali svoj izraz. Na grobo bi lahko spregovorili o akademskem zavzetju filozofske poti, nikakor pa ne gre za to. Konec prve svetovne vojne se je zdanil v omadeževanju razglašanih besed »napredek« in »civilizacija«. V tem zamahu se je rojevala nova doba premikov, v kateri se porojevajo stara, trda politična, družbena in kulturna vrenja, a ne samo zaradi nove geo-strateške razmestitve, temveč so na obzorju duha tudi zaplali novi vetrovi. Na kulturnem in političnem polju se širi komunistična misel, v rimski stolnici se javljajo antimodernistične struje. Na drugi strani: umetnost se začne izrekati v futurizmu in ekspresionizmu, v filozofiji obvelja filozofija življenja. Bliža se protestantska teologija Schweitzerja, Bartha, Butlmanna in drugih. Vrh vsega zglada, da razočaranje, porojeno konec vojne, terja ponovno vprašanje cele evropske tradicije.

1 R. M. Rilke, *Briefe. R. M. R. an F. X. Kappus*, dne 16. 6. 1903. (www-rilke.de)

V omrežju novega duha filozofija za mladega Heideggra pomeni življenjski (po)-klic – v smislu klicanja v notranjosti njega samega, vendar zaradi samega klica te notrine, kar mora opravičiti svojo obstojnost pred Bogom. Gre za besede z dne 9. januarja leta 1919, ki – v podnožju pisma E. Krebsu – sklenejo slovo od uradnega katolicizma.² Poklic [*poziv*] tu ne nikakor ne gre razumeti v smislu ukvarjanja in zanimanja, toliko bolj predstavlja odgovor na glas obstojnosti. – Odgovor glasu meri na celovitost pristopa, ki zaobjema faktično in zgodovinsko zasidranost biti tubiti, ki neposredno obeležuje vsako poro sedanjosti. V tej smeri je celovit tudi Heideggrov pristop tradiciji, ki se primerno motri v svojevrstni vezi religioznega in filozofskega. V tem okviru je Heidegger neposredno zaokupiran z religioznim v zimskem semestru leta 1920/21 ter v naslednjem, poletnem semestru, res pa je, da je nekoliko semestrov prej, leta 1918/19, načrtoval predavanja o srednjeveški mistiki, ki jih ni imel.³

Okvir našega pretresa in vanj vstavljeni uvod smo si prizadevali razdelati na podlagi Heideggrovega predavanja *Uvod v fenomenologijo religije* iz let 1920/21.⁴ Samo predavanje se tematsko-faktografsko vpisuje v zgodnje freiburško obdobje Heideggrovega učiteljavanja, kar samo po sebi napotuje tudi na druga besedila nastala v tem času. Nam gre naprej za to, da omenjeno predavanje razčlenimo, celoto pa naznačimo s pomočjo drugih besedil.

Filozofija je tem obdobju mišljena v smislu fenomenologije življenja, ki si postavlja zahtevo, razumeti življenje v njegovi vprašljivosti. Življenje iz njegovega dogajanja v faktični življenjski izkušnji, v katerem so zasidrani vsi temeljni pojmi. Filozofija se tako metodološko kaže v pristopu k dejanskosti, v smislu formalne naznake [*formale Anzeige*], kar se motri v opreki do spoznavno-teoretskega mišljenja.

2 Benjamin D. Crow, *Heidegger's Religious Origins*, Indiana University Press, Bloomington 2006, str. 1–2.

3 Napotil bi na knjigo Sylvain Camilleri, *Phenomenologie de la religion et hermeneutique theologique dans la pensee du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2008. Avtor pretresa Heideggrove razlage mistike v letih 1916–1919. Za razumevanje konteksta njegove fenomenološke poti spominjamo na besedilo „Moja pot v Fenomenologijo“, *Phainomena* IV/13–14 (1995), str. 3–11. Glej tudi Theodeore Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995.

4 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), v: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, F. a. M. 1995. (GA 60)

Heidegger – v polemiki z Aristotelom in z zgodnjekrščanskimi spisi – najprej odpre raven mnogoličnosti *logos*, ki se še zlasti javlja v faktičnem življenjskem izkustvu, posebej v teoretskih znanostih, medtem ko v zgodnjekrščanskih spisih razpre kairološki pojem časa. Po drugi strani v kritiki historizma in transcendentalne subjektivite odpira raven zgodovinskosti biti.⁵ Ne gre za znanstveno filozofijo, temveč predvsem za pred-teoretično znanost, ki je pravzaprav izvorna znanost »[tistega] izvornega«. ⁶ Razumeti življenje v njegovem bistvu, faktičnem življenjskem izkustvu, filozofija neprisiljeno, zgolj zaradi lastne, svojske strogosti, pristopa življenju, ne da bi ga uokvirjala v njegovi faktičnosti in zgodovinskosti – z drugimi besedami, življenje želi izkazati z izvornim pojmovjem, ki se poraja iz njegovega zgodnostnega karakterja [*Ereignischarakter*]. (GA 56/57, 19, 21)

8 V tem sklopu nameravamo pristopiti k predavanjem o fenomenologiji religije, pri čemer sledimo Heideggrovemu pristopu k fenomenu religioznega, razdelanem v dveh delih. Najprej gre za metodološko pripravo, ki jo je treba v drugem delu izpeljati ob razumevanju zgodnjekrščanske religioznosti.

Prvi del predavanja se nam odpira v naslednjem navedku, ki ga sicer najdemo na samem koncu Heideggrove razprave, za nas pa je še posebej napotilen, saj zbira v sebi vse pomembne trenutke tega, kar se je v metodološkem delu hotelo naznačiti, a se je nato nazorno pokazalo v razumevanju pisem Gal ter I in II Tes.

»Naloga: zadobiti pravo in izvorno razmerje do zgodovine, ki ga je treba eksplicirati iz naše lastne zgodovinske situacije in fakcietete. Za to gre, kaj lahko za nas pomeni smisel zgodovine, da izgine 'objektiviteta' zgodovinskega 'na sebi'. Iz sedanjosti se daje zgolj ena zgodovina. Edinole tako se da zajeti možnost filozofije religije.« (GA 60, 125)

V nameri, da zadano nalogo izvršimo, iščemo novi temelj filozofije, ki nazadnje vznikne v tistem vselej zapostavljanem, faktičnem življenjskem izkustvu. Faktično življenjsko izkustvo razkriva vsebinskost tistega, na kar je napoteno, to pa je svet. Svet v smislu tistega, v čemer je mogoče živeti,

5 Georg Imdahl, *Das Leben verstehen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, str. 20.

6 Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Klostermann, F. a. M. 1999. (GA 56/57)

ne pa predmet teorije. V čemer življenje, svet, [je,] se nudi prek karakterja pomenskosti [*Bedeutsamkeit*],⁷ kar pomeni, da vse, kar izkušamo, izkušamo na način pomenskosti – življenje je opomenjeno. To pove dvoje, prvič, življenje se da izkušati v množstvu nagnjenj in vzgibov, in nenazadnje, da je v svoji izkusljivosti *qua* pomenskosti razumljivo.⁸ Pomenskost se trojno širi, v smislu okolnega sveta [*Umwelt*], sosvetja [*Mitwelt*] in sveta sebstva [*Selbstwelt*]. Vzetost v svet – pomenskost – se izvršuje prek treh usmeritev/smeri smisla [*Sinnrichtungen*]. Gre za vsebinski, odnosni in izpolnitveni smisel [*Geltung-, Bezugs-, Vollzugssinn*]. Vsebinski smisel, usmerjen na svet, opredmeti, sprašuje 'kaj' nekaj sploh je. Odnosni smisel sprašuje po odnosih, jih ustanavlja, obtežen z uokvirjanjem življenjskih odnosov zaradi zaskrbljenosti [*Bekümmerung*] za to, kar stiska življenje [*»ono tišče«*]. Izpolnitveni smisel označuje odvijanje odnosnega smisla, in je z ozirom nanj lahko izvoren ali neizvoren. Označene smeri smisla potem odpirajo faktično življenjsko izkustvo v svoji zgodovinskosti (historičnosti). Življenje srečujejo v njegovi zgodovinskosti, ki je v svoji neposrednosti živa živost življenja [*unmittelbare Lebendigkeit*]. Zgolj kolikor življenje sebe zgodovinsko živi, živi tudi časovno. Torej, sam izvor časa je v izvorni časovnosti faktičnega življenjskega izkustva, iz katerega nekaj sploh lahko razumemo kot preteklost, sedanjost in prihodnost. (Prim. Imdahl, str. 23.)

V tem kratkem okviru moramo izrisati miselno drevo naznačenega prvega dela. Trudili se bomo njemu primerno odpreti tematiko drugega dela predavanja. Razprava se usmerja na življenjsko izkustvo Sv. Pavla.

»Prava filozofija religije ne vznikne iz vnaprej privzetih pojmov filozofije in religije. Iz določene religioznosti – za nas krščanske – se daje možnost njenega filozofskega zajetja.« (GA 60, 124)

V luči tega navedka se nam odpira pričetek pristopa k pismu Galačanom, razgradnja le-tega nam bo služila zgolj za nek obči približek temeljnim fenomenom zgodnjekrščanske religioznosti. Heidegger želi fenomenološko odpreti besedilo pisma, z drugimi besedami, premestiti se v izvorno situacijo – poleg Pavlovega

7 N. Fischer in F.-W. v. Herrmann, *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007, str. 22–23.

8 Jaromir Brejda, *Philosophia crucis*, Peter Lang, München 1995, str. 41.

pisma je osrednji problem besedila spopad vere in »zakona/postave«. Razložiti pomeni: odpreti tekst v pogledu vsebinskega, prinašajočega in izvršilnega smisla. Nadalje, odpreti ga morajo tudi vsi drugi. Pravzaprav se prek fenomena napovedi [navještaj] dogodi premik poudarka na svet sebstva [Selbstwelt] v odnosu do okolnega sveta in so-sveta skupnosti. Krščansko življenjsko izkustvo tu razpira raven svoje zgodovinskosti, iz katere živi izvorno časovnost. (Prim. Imdahl, str. 25–26.)

10 V I Tes Heidegger razpira vprašanje so-sveta skupnosti. Namreč, s sprejemanjem naznanila [navještaj] evangelija skupnost zadobi vednost o svoji postalosti [Gewordensein]. V tej novi zadobljenosti se dogaja obrat glede odnosa do sveta. Gre za obrat k resničnemu Bogu, ki je obenem tudi obrat od potvorjenih malikov.⁹ Torej, obrat k Bogu usmerja življenje, pa tudi svet se od takrat sprejema v oziru na ta temeljni odnos. Temeljni odnos svojo vsebinskost obelodanja na način faktičnega življenja, ki je hrbtenica faktičnega izkustva. Potemtakem odnos do Boga ne more biti »predmet« spekulacije. Filozofiji religije in tudi teologiji se s tem odpira nova pot. Nenazadnje, napotenost na Boga, življenje samo se menja v svojem načinu izvrševanja, postaja sčakovanje in služenje. Sčakovanje ponovnega Kristusovega prihoda – parousija – obeležuje vsak trenutek življenja. Življenje, ki več ne živi objektivnega časa, temveč od zdaj rojeva čas verujoče eksistence, ki živi z upanjem na podlagi ljubezni. Na razumevanje časa parousije se razmejujeta dva nasprotna načina življenja, tj. propadli in odrešiteljski. (Prim. Imdahl, str. 28.)

V II Tes na osnovi govora o dveh načinih življenja, pred sčakujočo parousijo, Pavel nakazuje Antikrista kot vmesno znamenje. Dogodek nasprotnika in lažnega boga predstavlja odločilno zadrego za krščansko eksistenco, ker se na podlagi pripravljenosti za ljubezen do resnice odigrava rast v veri (rešitev) ali padec.

Ta [naša] naloga naj služi poglobitvi in razdelavi pogojno naznačenih smernic. Obrisi gornjega teksta bodo odprli kontekst prikritih fenomenov in vprašanj, ki jih je mogoče videti zgolj v podrobnejši analizi. Če sledimo Heideggrovemu besedilu v njegovi razdelitvi na t. i. metodični del in razdelavi

⁹ Prim. M. Heidegger, „Fenomenološke interpretacije k Aristotelu“, *Phainomena* V 15–16 (1996), Ljubljana, str. 15–16.

zgodnjekrščanskega izkustva, nas vodi iskrena namera odpreti življenje v vsej njegovi neizrekljivosti. Ko smo razpirali to področje, smo uvideli, da možnost izvornega načina življenja obstoji v posamičnem odnosu do časa. V tem smislu smo sledili Heideggrovi misli glede omenjenega prizadevanja, da se faktično življenje – predmet in cilj filozofije – razume v prid bolj strastnega prizadevanja glede biti posamične obstojnosti. Drugače rečeno, vodila nas je namera razpreti izvorni »kako« filozofskega življenja.

1. Razumevanje filozofije

*»Nego me oko glavno užasava.
Ima u oku zapisanih mašta,
il mi u oko prenosimo svašta?
Ono crno iz dubina kroza nj biva jasno.
Ko će smjeti reći da je oko časno?«*

11

T. Ujević, Mašta povodom očiju

Ko želi Heidegger v predavanjih iz leta 1919 določiti filozofijo, sprašuje po filozofiji kot pra-znanosti [*Urwissenschaft*], medtem ko mora filozofija kot znanost zmoči znanstveno priobčiti se na način metode, ki ji kot pra-znanosti ustreza. Filozofija bi se ravno morala določiti iz glavnih potez te metode. Metoda, ki ji ta naloga pripada, poleg tega, da bistveno pripada filozofiji, sebe razume v opreki do predmetne spoznave [*Gegenstandserkennis*], vendar tako, da predhodi vsaki drugi znanstveni metodi. (GA 56/57, 15–16)

G. Figal v svojem uvodu v Heideggrovo filozofijo zapiše: »Kdor želi Heideggrovo filozofijo razumeti, se vseeno ne more zadovoljiti s tem, da želi razumeti zgolj Heideggrova. Mnoge, pogosto najodločilnejše misli, je dobil v spoprijemu z drugimi filozofijami in jih predstavil v tekstni interpretaciji.«¹⁰

10 Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2011, str. 9.

Sledeč temu, je predvsem napolnilno, da pozorno pristopimo k določitvi filozofije kot praznanosti, ker se tu o filozofiji pove kar nekaj zadev. Najprej, filozofija je znanost, in to povsem svojstvena znanost. Drugič, naravo filozofije je treba določiti iz njene metode, ki pripada bistvu svojstvenosti filozofije. Torej, filozofijo bistveno naznačuje »način« filozofiranja, ta način pa – četudi ga motrimo vizavi znanosti – ji nikakor ni istoznačen. To nam nenazadnje pove tudi pojem pra-znanost.

»Način« filozofije je drugačen od načina znanosti, prav zato, ker metoda praznanosti predhodi vsaki drugi možni metodi. Kolikor predhodi vsakemu drugemu načinu znanosti, praznanost predhodi načinu predmetnega spoznanja, ki je svojsko prav znanstvenemu spoznanju.

12 Od kod Heidegger pravzaprav postavlja problem določitve filozofije v okrilje znanstvenega, in konec koncev, kaj je za znanost v tem kontekstu bistveno? Heidegger raste iz Husserlove filozofije, kot njegov učitelj se giba na polju fenomenologije. Za Husserla je filozofija stroga znanost, ki garantira absolutno podstat [*podnožje*]. Heidegger podvomi v znanost brez predpostavk, sum ga vodi iz fenomenologije k fenomenološki hermenevtiki.¹¹

Ko gradi svoje miselno oporišče v odnosu do deskriptivne filozofije, oziroma do oblike, ki jo je zadobila pri Husserlu, se Heidegger navdahne pri načelu vseh načel, obelodanjenem v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (1913): »Ob načelu vseh načel: da je vsako orginaro dajajoče zrenje pravi vir spoznanja, da treba preprosto sprejeti vse, kar se nam v 'intuiciji' orginaro ponuja, tako rekoč v svoji telesni dejanskosti, kot kar se daje, a tudi zgolj v mejah, v katerih se daje, tega ne more razbliniti nikakršna teorija, ki si jo lahko izmislimo.«¹²

Heidegger te vrstice tolmači na sebi svojstven način, ki poskuša poleg teorijskega zaobjeti tudi izvirnejše območje. Namreč, vsaka teorija *qua* teorija z veliko odmaknjenostjo predpostavlja to »doživeto«, pri čemer se zabloda skriva prav tu. Sledeč temu, Heidegger omenjeno načelo tolmači tako:

11 Prim. Ante Vučković, *Dimenzija slušanja u Heideggera*, Biblioteka filozofska istraživanja, Zagreb 1993, str. 27.

12 Edmund Husserl, Bd. III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana Bd. III/1, Den Haag 1976, str. 51.

»Gre za pra-intuicijo resničnega življenja nasploh, za pra-držo doživljanja in življenja kot takega, za absolutno, z doživljanjem samim identično *življenjsko simpatijo*.« (GA 65/67, 110) Torej, doživljaj je v teoretski opredelitvi [*stavu*] dobil smrtni udarec, kolikor je izgubil živost in postal to »doživeto«. – Kot pravi A. Vučkovič: »Napraviti, da nam gre to živeti mimo oči (tudi v primerih kolikor gre zgolj za oko zavesti), pomeni objektivizirati, izprazniti ga izvirnega smisla, ki se nikakor ne predstavlja kot nekaj takega, kar bi bilo za gledanje. Tak proces izkustva ni drugega kot proces ubijanja izkustva [*Ent-lebung*].« (Prim. Vučkovič, str. 29.)

Torej se problem teorije skriva v sami teoriji, ona v sebi kaže na svoj izvor. Teorija sega v nekaj izvirnejšega od sebe same. »To pre-/pred-vlado teoretičnega je treba zlomiti, seveda ne *tako*, da razglāšamo primat praktičnega, pa tudi ne za to, da bi uvedli kaj drugega, kar probleme kaže z nove plati, temveč ker teoretično samo, in kot *tāko*, napotuje nazaj, na nekaj pred-teoretičnega.« (GA 56/57, 59)

Heideggrova namera je jasna, lahko bi rekli, glede vprašanja vseh vprašanj, ali pa tudi glede »odločilnega vprašanja«, ne samo transcendentalne in fenomenološke metode, temveč glede filozofije sploh.¹³ »*Gibt es (etwas)?*«, »je (sploh) kaj«, je vprašanje vseh vprašanj, iz katerega na videz ne govori drugega kot ubornost [*Kümmlichkeit : siromaštvo*]. Ubornost tega vprašanja nas vodi pred njegov čisti smisel. Z ubornostjo vprašanja stojimo nad brezdanjostjo [*Abgrund*] v smislu metodološkega križišča [*Wegkreuzung*], ki odloča »o življenju in smrti filozofije«.

»Je kaj?« – nas usmerja, ne več na gledanje in zrenje stvari v našem okrožju ali na iskanje procesa, predela psihičnega in fizičnega, na iskanje zgodovinskega »jaz«. (Prim. Vučkovič, str. 29.) »Razumeli naj bi čiste motive smisla čistega doživljaja.« (GA 56/57, 66) Prav v tej neposrednosti, ki zaobsega vprašanje »je kaj«, se skriva odločilni napotek, ki kaže, kaj je bistvo znanstvenega mišljenja in kaj bistvo možnega predznanstvenega izkustva.

Na kratko – je razlika med 'jaz' znanstvene teorije in 'jaz', ki neposredno situacijo izkuša. Teorija zanemari trenutek vživetja/vživljanja [*uživljanja*],

13 Prim. Robert Petkovšek, *Heidegger – Indeks*, Teološka fakulteta, Ljubljana 1998, str. 123.

kolikor se postavlja proti predmetu kot videnemu. »Vsako doživetje, ki ga želim opazovati, moram izolirati, povzdigniti, razkosati, razbiti sovisje doživljajev, tako da na koncu, kljub vsemu odporu, dobim cel kup zadev.« (GA 56/57, 76) Zoper znanstveno teorijo pred-teoretično mišljenje postopa na ta način: »Moj 'jaz' gre scela iz sebe in polje skupaj s tem 'videnjem', prav tako tisto lastno kakega zamorca [na primer] soprozvanja v njegovem doživljanju 'nečesa, s čimer ne ve kaj početi'. *Natančneje*: Zgolj v soprozvanjanju vsakokratnega lastnega 'jaz' doživlja nekaj obsvetnega, sveti/svétuje, in kjer in ko zame sveti [weltet], sem pri tem nekako povsem zraven.« (GA 56/57, 73)

15

Glede na zgornjo razdelitev tudi naslednjo kritiko razumemo z ozirom na osrednjo fenomenološko kategorijo danosti [Gegebenheit]: »Kako doživljam obsvetno, mi je 'dano'? Ne, *dano* obsvetno je že teoretično dotaknjeno, je že z mano, s historičnim >jaz< odrinjeno, to, da 'sveti' ni več primarno. 'Dan' je že tiha, četudi nekazna, a že prava teoretična refleksija o tem. 'Danost' je že povsem teoretična forma.« (GA 56/57, 88)

Torej, razhajanje s teoretičnim mišljenjem se dogaja na pojmu predpostavke. Vse teoretične znanosti se gibajo v polju predpostavljjanja, medtem ko je filozofija kot ne-teoretična ali pred-teoretična znanost prvotnejša, ker se je odrinila iz skoka doživljajskega v teoretično. Vprašanje »je kaj«, v dejanskosti izvornejše pristopi, prisluškuje čistim spodbudam doživljanja. Filozofija določenih fenomenov potemtakem ne izriva [zrije], temveč sledi njihovim pomenom.

1.1. Vozel filozofije in znanosti

Wittgenstein meni, da odnos filozofije in znanosti nikakor ni razumljiv sam po sebi, saj filozofija ne more biti naravoslovna znanost, po drugi strani pa tudi ne kaka teorija [Lehre], ampak dejavnost [Tätigkeit]. »Beseda 'filozofija' mora nekaj pomeniti, kar je nad ali pod, ni pa poleg naravoslovnih znanosti (4.111) [...] Filozofsko delo bistveno sestoji iz razjasnjevanj.«¹⁴ Svojo najglobljo možnost filozofija izreka z »molčanjem« [schweigen : molčati].

14 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, F. a. M 2003, (4.112)

Podobno Heidegger filozofije in znanosti ne želi poistovetiti, ravno iz tega mraka želi pretresti, kaj filozofija je, pa tudi iz povsem konkretne potrebe tega, kar ona »zdaj« mora biti. Da bi se torej zmogla določiti, se mora filozofija v svoji povsem konkretni situaciji pokazati v tem, kar v svoji možni določenosti je. Heidegger – zoper Wittgensteina – v molčeči naravi filozofije vidi priliko, da ta pravočasno spregovori o sebi in svojem življenju, spodbujena s tem, kar se o njej govori.

Ko se razgovor o znanosti in filozofiji pričinja, se na videz zdi, da gre za »nekakšno skupnost«, in to v toliko, kolikor se obe razumeta iz »racionalne, spoznavajoče drže/zadržanosti« (GA 60, 4). Na delu je stanovitna bližina, ki se nam daje v smislu vozla, ki ga moramo razvozlati. Heidegger vidi pot te razveze v določitvi »pojma«, kolikor prevprašuje naravo filozofskih in znanstvenih pojmov. Znanost je vselej napotena na določene ‚predmete stvarnosti‘ [*Sachzusammenhang*], z njimi dela sebi primeren diskurz – pojmovnost. Ko pogloblja ta odnos in spodbudo, ki jo dobi od svojega predmeta, znanost svojo pojmovnost strože določa. Določitev pomenjanja znotraj znanstvene pojmovnosti prihaja sistematično iz stanovitne predhodne napotenosti znanosti na predmete [*Einordnung*]. In nasprotno, filozofija ne poseduje objektivnega okvira, glede na katerega bi svoje pojme določala, zaradi tega njeni pojmi ostajajo še posebej »nihajoči, prazni, mnogovrstni, izmuzljivi« (GA 60, 3).

Problem je nastal, meni Heidegger, ko se je filozofijo hotelo podrediti kriteriju znanstveno urejenega pojmovnega reda. Pri tem se je imelo naravo filozofskih pojmov – ki orisujejo naravo filozofskega pristopa k stvarnosti – za brezplodno igro pred-vprašanj [*Vorfragen*]. Merilo znanosti je v tem krožnem odnosu videlo *Not der Philosophie*, »nujo filozofije«, zato jo je pozivalo, napotilo v pozitiven izstop v svetovnonazorsko ali znanstveno filozofijo. (GA 60, 65) Neprenehno razumevanje filozofije ob merilu znanosti Heidegger vidi v teoretskem ustroju [*stavu*], ki je – mimogrede – prisoten tudi v Husserlovemu

pojmu »Begriff überhaupt«, »pojem nasploh«. ¹⁵ To naklonjenost zvajanja – v tem primeru filozofije – pod merilo znanosti, Heidegger poimenuje »iz/poravnalno dojetanje«. (GA 60, 3) Filozofija bi v tem kontekstu dobila zgodovinski prav, kolikor je predhodila vsem drugim znanostim in bi jo morali razumeti kot »občo znanost«, iz katere »so se odcepile, osamosvojile določene posamične-discipline«. (GA 60, 6)

Naslednji navedek otvarja drugo raven tega odnosa. Namreč: »Zgolj določeno, izoblikovano modifikacijo v filozofiji zastavljenega momenta [...] izviranje iz filozofije, napravi znanosti za znanosti, in sicer po določeni posebnosti tega izviranja.« (GA 60, 6) Heidegger jasno trdi, da v filozofijo položeni trenutek, ki v svoji iz-oblikujoči modifikaciji napravi, da se znanosti določijo in oblikujejo, ni kak v preteklosti odigrani trenutek, ampak se odigrava ves čas, filozofijo nareja za pogoj znanosti, ki ga ne moremo izpustiti. Gre za trenutek, ki »je [*liegt*] v filozofiji v njegovi še izvorni obliki, torej še nemodificiran.« (GA 60, 6)

16

Ko predpostavlja nekaj drugega od sebe same, znanost nikakor ni nekaj absolutnega, ampak zavisi od tega, kar ji predhodi. Nenazadnje s tem, kar se vrši v znanstvenem delu, ki ga najprej pogojuje napotenost na predmet 'znanosti'. Sama napotenost v sebi krije spodbude (motive), zaradi katerih znanstvenik izbere nek predmet in ga, potem ko ga je izbral, na določen način gleda – torej se v tem, kar znanost v svojem bistvu počne, začrtuje okvir, ki za svoj predmet nima so-mišljenja sebe samega, saj [ta] ostane znanstveno neprevprašan. Ta način odnosa znanosti do lastnega temelja Heidegger poimenuje »utemeljena

15 Mislimo eidetsko motrenje, ki ga Husserlova fenomenologija izraža z dodatkom »nasploh«. (Werner Marx, *Fenomenologija Edmunda Husserla*, prev. B. Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2005, str. 20) »Vsaj od objave Heideggrovih freiburških in marburških predavanj iz dvajsetih let prejšnjega stoletja, je težko zagovarjati mnenje, da Husserl ni vplival na Heideggrovo filozofsko zaokrenitev k vprašanju biti.« (Dean Komel, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2002, str. 21) D. Komel je v svojem zgodnjem delu *Fenomenologija in vprašanje biti* razdelal to vez. (*Fenomenologija in vprašanje biti*, Obzorja, Maribor 1993)

nesigurnost«. ¹⁶

In obratno – filozofija sama sebe utemeljuje, kolikor pretresa svoje bistvene trenutke, si osvešča sebi lastno bistvo – filozofija *je* v filozofiranju, tj. v so-mišljenju same sebe, s čimer vzpostavlja sebe v svoji svobodi, tj. avtonomiji.

Zavest o lastnem temelju je tisto, s čimer se filozofija dviguje nad znanost. Formalno to pove dvoje. Prvič, pozorna je na svoje spodbude, jih so-misli, pazi na njihov dosledni razvoj in končno, ko jih so-misli, pazi, da jih ne zvede pod znanstveno merilo. Gre za izvornost, ki jo filozofija terja, ko samo sebe misli. (GA 60, 6) Heidegger to jasno izreče: »Ker se filozofirati pravi [*ist*] živeti«, v *smislu* »ni dejanskega filozofiranja, ki ne bi bilo historično.« ¹⁷ Ko torej terja izvornost, filozofija terja življenje, v smislu filozofskega delovanja.

Petkovšek pojasnjuje: »Med življenjem in pravim filozofiranjem je le formalna, ne pa tudi realna razlika. Ker sta oba zgolj različna aspekta enega in istega vzgibanja [*Bewegung*], življenje ne sme postati objekt filozofije. Mišljenje črpa pristnost in izvornost iz življenja, središče dogajanja življenja je eksistenca.« ¹⁸ Napotilno je, očitno, da se pojem tubiti v zgodnjih freiburških delih uporablja enakoznačno s pojmom življenja. Tubit, *Dasein* naznačuje način, kako je, kako smo, pri čemer ga je treba brati v infinitivu [*bit(i) tu*] in življenje zajemati vsebinsko. Iz samega pojma sledi, da je življenje tam, kjer se ga res živi. Torej na način, kako smo, ni nek nekaj, temveč temeljna vzgibanost življenja [*Grundbewegtheit*]. (Prim. Figal, str. 37.)

17

2. Filozofiranje kot življenje

Heidegger (za)trdi: »Pojem faktičnega življenjskega izkustva je fundamentalen.« Filozofija izvira iz faktičnega življenjskega izkustva, »v faktičnem življenjskem izkustvu se steka nazaj vanj.« (GA 60, 8) Filozofija zapira krog z ozirom/glede na življenje, ko izhaja iz njega in se vanj vrača. Tu se

16 (GA 60, 6) V prevodu uporabljam tako 'zasigurati' kot 'zavarovati', pri čemer zaradi razširjenosti, utečenosti in pregibnosti dajem prednost prvemu prevedku. Prim. SSKJ oz. www.fran.si.

17 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2006, str. 402.

18 Robert Petkovšek, „Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse“, *Bogoslovna smotra*, Zagreb 82 (2012)1, str. 47.

nam življenje odpira glede na faktičnost in na izkustvo, tvori z njim skupnost, pokuša pokazati svojo izvorno raven.

Izkustvo v smislu »izkuševalnega dejanja« [»*iskušavajuće radnje*«] in izkustvo kot to »izkušeno«, se nudi[ta] v neki dvoumnosti/dvojnosti, pri čemer se to v sebi ne razgrajuje, ampak je ta dvojnost. Glede na to pravi Heidegger, da izkušati pomeni: »samo-spoprijem z« in »samo-uveljavo likov izkušenege.« (GA 60, 9) [Izkustvo] se določa faktično negativno, saj ni nekaj v polju naravnega, naravno-stvarnega ali kavzalnega. Torej, ne da se ga določiti v teoriji, temveč je treba njegov smisel iskati v pojmu »historičnega«. (Prim. Figal, str. 37.)

18 Če uporabimo Heideggrovo določitev iz leta 1923 (poletni semester): »*Fakticiteta* je označitev za bitni karakter 'našega' 'lastnega' *prebivanja*, *Daseins*. Natančneje izraz pomeni: *vsakokrat* ta biti-tu (fenomen 'vsakokratnosti', prim. prebivanje [*Verweilen*], nepobeg, *ob-tem*, *Da-bei*, biti-tu, *Da-sein*), kolikor je bitnostno v svojem bitnem karakterju 'tu'. *Biti tu bitnostno* pove: ne in nikdar primarno kot *predmet* zrenja in zornega določanja, golega jemanja na znanje in imetja vednosti o njem, temveč, tubit je v sami sebi *tu* v 'kako' njene najlastnejše biti. Ta 'kako' biti odpira in zamejuje ta vsakokrat mogoči 'tu'.«¹⁹ Figal pojasnjuje: »Termin 'fakticiteta' napotuje na posebnost lastnega življenja v časovnem oziru, napotuje na to, da je ta posebnost nezaobidljiva; je *faktum*, ne v smislu ugotovljivega dejstva, temveč v smislu, da je bila vsakokratna posebnost prav tako malo izbrana, kot se je lahko kdaj otresemo.«(Prim. Figal, str. 36.)

Določno je treba reči, da je na delu uganka filozofije. Filozofija izvira iz faktičnega življenjskega izkustva in se vanj znova vrača. O čem pravzaprav govorimo? »Faktično življenjsko izkustvo je nekaj povsem svojevrstnega; v njem je možnost poti do filozofije, v njem se tudi izvrši obrat, ki vodi k filozofiji.« (GA 60, 11) Najprej je tu očitno – kar vidimo iz besede »*Eigentümliches*«, »svojevrstno« – da se misli konkretno in posebno (osebno) faktično življenjsko izkustvo, ki je svojstveno posebni tubiti. V tej posebnosti se skriva tudi pot v filozofijo. Nenazadnje se mora izvršiti obrat [*Umwendung*], ki mora voditi v filozofijo.

19 Martin Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), Klostermann, F. a. M. 1988, str. 7.

2.1. Obrat k življenju

Glede na kaj se mora ta obrat zgoditi? Če gledamo na prej povedano, ne more in ne zmore biti nič drugega kot življenje. V razvezi vozla bližine filozofije in znanosti se je filozofija pokazala kot izvirnejša, z drugimi besedami kot izvirnejši pristop k življenju. Ta posebnost življenja se tako redko izbere, toliko bolj, ker se ji zoperstavlja svojevrstna nevarnost: »[...] faktično življenjsko izkustvo je zona nevarnosti samostojne filozofije.« (GA 60, 9) Faktično življenjsko izkustvo postaja zona nevarnosti, glede na to, da se izvorno spodbudo za življenje izkrivi v svojevrstno »izravnano dojetanje« [nivelliertes Auffassen].

Uganka filozofije nas je postavila pred neizbežnost preobrazbe [Umwandlung]. Preobrazba: v povsem nov pristop k življenju, ki prihaja iz faktičnega življenjskega izkustva, kar je v opreki z dojetanjem, katerega iz-/poravnava, dojetanje, ki sprašuje – se ko se dviguje po spoznavni lestvici – po bistvenem zajetju vsebine stvari. Filozofski pristop so-misli in sprašuje po »kako« izkušanja sveta. Življenje je izravnalno nagnjenje faktičnega življenjskega izkustva; kot prevladujoči način dojetanja dopušča »vsebini« izkušanja stalno prvenstvo pred samim »kako« izkušanja. Pri tem pa način izkušanja stvari ostaja prekrit.

Gre za to, da je izkustvo večinoma »indiferentno« od načina izkušanja, z drugimi besedami, indiferentnost je njegovo oporišče in zaradi tega je izkustvo zaslepljeno s svojo veličino, tako da »mu sploh ne pade na pamet, da bi mu lahko nekaj bilo nedostopno.« (GA 60, 12) Ko prevlada faktično življenje, izkustvo prek indiferentnosti utrjuje svojo samozadostnost [Selbstgenügsamkeit], ki se razšopiri na vse, odloča o najpomembnejših vprašanjih, kar seveda ne pomeni, da je modus »kako« izkušanja ponižan, pravzaprav je glede pomembnosti, ki mu gre, zanemarjen. Učinki tega zanemarjanja potihlo in neovirano odsevajo šele na vsebini.

Še več, uganka filozofije se ponuja prek nečesa, kar jo ovira glede na njeno oporišče in cilj, 'zagonetno(st)' se na polju faktičnega življenjskega izkustva pokaže za filozofski problem, oz. za problem filozofije. Gre za problem, ki se kaže dvakrat, najprej pri oviranju filozofije ob vračanju v faktično življenjsko izkustvo, nato pa še v gotovi in neizbežni zahtevi filozofije po samodoločitvi.

Gotovo, saj se ta terjatev nerazrešena vleče čez prevladujoče razumevanje filozofije in je neizbežna; v različnih rešitvah govori nezadostno o bistveni prizadetosti filozofije z lastno krizo [*Not der Philosophie*].

Omenjeno oviranje se razkrije v »ponikajoči/od-padni tendenci faktičnega življenjskega izkustva« (GA 60, 17). To nagnjenje se razkrije v bistvenih trenutkih faktičnega življenjskega izkustva: »[F]aktično življenjsko izkustvo je pomensko oskrbevanje po meri stališča, ki ponika, brezbrizno do odnosov, sebi zadostno.« (GA 60, 16) Torej, trenutki, ko se odvija, so nagnjenja h koloteku, odpadanju, indiferentnosti in samozadostnosti.

20 Kam indiferentnost namerava, se nam odkriva v pojmu diference, ki označuje neko razdvajanje, ali natančneje, polovico obupavanja in razdvajanja, oziroma razliko kot učinek razločevanja. Glede na to, indiferentnost pomeni nerazločenost ali nerazdvojenost. Njena bistvena lastnost je primernost stališču, ki se kaže na sledi usmerjenosti na vsebino in v nepozornosti za menjavo stališča«, za »*Einstellungswechsel*«. Gre za iz-/poravnavo odnosa, ki se poskuša v upadanju, nenazadnje ta oris krona [*kruni*] samozadostnost skrbi za – tega, na kar je vse usmerjeno – pomenskosti.

Sklop pravzaprav zarisuje neločenost in nerazločenost tiste »scela filozofske držē«, ki je kot izvorna »filozofska tendenca« stalno prekrita z vselej prisotno zaslepljenostjo faktičnega življenjskega izkustva, s čimer v njem obenem ustvarja zono nevarnosti [*Gefahrzone*]. Gre za nemoč videti vidljivo in razločiti očitno. (GA 60, 15)

Potem pa gre še za nivo, na katerem indiferenca ne ve za sebe, na katerem se indiferentnost izkazuje za nekaj neizvornega, ne pa zatečenega na poti med izhodiščem in ciljem. Zdi se, da je zrasla s potjo, ki vodi do izhodišča k cilju filozofije. Tu pravzaprav leži odgovor na ugovor, zakaj se filozofija vselej vrača k svojemu »pričetju«, medtem ko gre očitno za to, da se bistveno filozofsko zadobi »nastavek za razumevanje filozofije«. (GA 60, 14)

Faktično življenjsko izkustvo je prepleteno z upadanjem izkustva. Za kar filozofiji gre, je možnost preobrazbe. Ta je položena na pot iz faktičnega izkustva, h kateremu se želi vrniti, prestopajoč ga, kot svojemu cilju. Torej, v izkustvu se skriva spodbuda za izvorni preokret [*Umwendung*], za izvorno preobrnjenje. Preobrnjenje je odgovor filozofije na zamolčano ukinjanje možnosti, da to, kar srečujemo, postane – glede na vse ostalo – razlikovano

v svoji posebnosti. Z ukinjanjem te razlike se ukinja izkustvo, s tem pa tudi filozofija kot dejanska možnost.

2.2. Pravilen pristop k svetu

Nov filozofski pristop se odpira s posegom v faktično življenjsko izkustvo, ki ga Heidegger določi kot »celotno aktivno in pasivno človekovo stališče do sveta«. (GA 60, 11) Lahko bi rekli, da umeščeno v izkustvo človeku odpira svet. Gre za korenito presekanje s tradicijo filozofije in za poskus, da se faktična raven izkustva, katere filozofija izhaja in nato tudi vpliva, ima za drugorazredno, ali pa da se jo povsem zavrže. Heidegger nam daje napotek v naslednjih vrsticah: »Samega sebe v faktičnem življenju ne izkušam ne kot doživljajsko sovisje, ne kot konglomerat aktov in procesov, tudi ne kot kak jaz-objekt v omejenem smislu, ampak v *tem*, kar dosežem, prenašam, v mojih stanjih depresije in vzičenosti, kar srečujem [...] *Tudi mojega 'jaz' ne izkušam v ločenosti*, ampak sem pri tem vselej zapisan obsvetju.« (GA 60, 13)

Če imamo pred očmi smisel pojma izkustvo, položaj istočasne aktivnosti in pasivnosti, nam pove, da to, kar se doživlja in izkuša, v tem izkustvu ni kup objektov, temveč svet. Medtem pa se svet, kot to, v čemer živimo, nudi v karakterju pomenskosti [*Bedeutsamkeit*] (GA 60, 13). Torej – pomenskost je prvotna in neposredna, 'jaz' pa tako napoten na neko stvar, da ne nastopam kot spoznavni subjekt nasproti objektu, ampak sem v tej sam napotnosti so-vključen v sklop dogajanja.

T. Hribar pojasnjuje: »Živimo torej v svetu, v katerem nam stvari vselej že nekaj pomenijo. Ne šele besede, stvari same imajo po Heideggerju pomen. Natančneje rečeno: stvari same so prav stvari s pomenom. Stvari sveta kot človekovega sveta so že vselej pomenljive stvari. In le v tem svetu kot svetu pomenljivih stvari lahko nato morda ugotovimo, da mi ta in ta stvar nič ne pomeni: da z njo na primer nimam kaj početi.« *Torej*: »Izvorni doživljaj kot dogodek torej ni doživljaj iz teoretične, marveč iz hermenevtične

intuicije«. ²⁰

V pomenskosti se svet nudi kot okolni svet, so-svet, svet sebstva. ²¹ Prvi je ta, v katerem se srečujemo s stvarmi in njim primernimi dogodki. Drugi je svet, v katerem se srečujemo z ljudmi in njihovimi posebnostmi. Zadnji je tisti, v katerega je vpotegnjeno moje sebstvo. (Prim. Fischer in V. Herrmann, str. 23.) Nikakor ne gre za teoretsko držo [*stāv*], temveč, dokler smo svetu, smo z njegove strani jemani/vzeti in z njim prepleteni – pomenskost –, tako da se ta prepletenost vrši glede na tri smiselne smeri [*Sinnrichtungen*]; pomenski, odnosni in izvrševalni smisel [*Gehalts-, Bezugs-, Vollzugsinn*]. Vsebinski smisel je v opredmetovanju usmerjen na svet, sprašuje, kaj nekaj sploh je. Odnosni smisel sprašuje po odnosih, ustavljajoč jih, obremenjen z uokvirjanjem življenjskih odnosov zaradi zaskrbljenosti [*Bekümmerung*] za to, kar stiska življenje. Izvršilni/izvrševalni smisel naznačuje odvijanje odnosnega smisla, z ozirom nanj je lahko izvoren ali neizvoren. (Prim. Fischer in V. Herrmann, str. 22–23.) V tem kontekstu smo najbolj pozorni na izvršilni smisel, saj je pri razumevanju pomenskosti odločilen.

22

Predhodno smo orisali pozabo modusa pomenskosti, pri čemer nam je postalo jasno, da se vsebina izkustva prenaša z načinom izvršitve izkustva. ²² Temeljni način, v katerem se izkustvo izkuševalcu [*iskušeniku*] daje, je pomenskost. »V načinu pomenskosti, ki določa vsebino izkušanja samega, izkušam vse moje faktične življenjske situacije.« (GA 60, 14) Tolmačeno tako, gre za princip vseh principov, ker pomenskost nikakor ni nikakršen teorijski konstrukt: »... ta 'kako' ni nikakršen izoblikovani način obnašanja do nečesa, ampak je obsvetna, obsvetju faktično zapisana pomenskost.« (GA 60, 14)

Naše izkustvo je vselej »izkustvo sveta sebstva«, pri čemer moramo ostati pozorni na obe [zadnji] besedi. Izkustvo ima svetovno karakteristiko, tako da

20 Tine Hribar, *Fenomenologija*, Slovenska matica, Ljubljana, 1993, str. 208.

21 »Umwelt«, »Mitwelt« oz. »Selbstwelt«.

22 Josip Oslič, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb, 2002, str. 53; prim. GA 60, 51. Opozoril bi tudi na članek Željko Pavić, »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki«, *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 283–310. ter na članek Josip Oslič, »Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'«, *Phainomena* IV/35–36(2001), str. 311–242, oba avtorja govorita o Heideggrovi zgodnji filozofiji religije.

se na pomenski ravni, zgolj formalno, da govoriti o razdeljenosti sebe-sveta in okolnega sveta. Pred sabo pa moramo imeti tudi tendenco faktičnega življenja, da izvorno pomensko tendenco zanemari.

»V izvornem doživljanju obsvetja se situacijskemu-jazu dogodi to pomensko, situacijski-jaz si ga prisvaja po svoje. Dogodek potrebuje oba kot so-igralca. Dogajanje izvora se v doživljanju razlikuje po stopnjah živosti, po bližini izvoru. Pomenski, svetni 'nekaj' postane, namreč, zajemljivejši, ko je, toliko bolj oddaljen od svojega izvora.«²³

V tej smeri se mora filozofija boriti zoper »od-padno/ponikavno tendenco faktičnega življenjskega izkustva«, ki je usmerjena na »pomenska sovisja faktično izkušenega sveta«, pri čemer povzroča »tendenco faktično živetega življenja v smeri določitve in regulacije objekta glede na stališče.« (GA 60, 17)

In končno še, ugotovili smo, da se tisto »v čem«, življenje, svet, nudi v karakterju pomenskosti. To pomeni, da vse, kar izkušamo, izkušamo na način pomenskosti – življenje je (o)pomenjeno. To pove dvoje, prvič, življenje lahko izkušamo v množstvu njegovih nagnjenj in spodbud, in še, da je v svoji izkusljivosti *qua* pomenskosti dojemljivo. (Prim. Jaromir Brejdak, str. 41.) Preplet pomenskosti, ki se je fundamentalno ne da zvesti na teorijske odnose, odpirajo smeri smisla, ki smo jih omenili. Prek njih se nam mora odpreti faktično življenjsko izkustvo v svoji izvornosti, ki jo označujemo s pojmom zgodovinskosti (historičnosti). Ta raven pomenskosti je izvorna raven življenja, in je lahko v njeni neposrednosti poimenujemo živa živost življenja [*unmittelbare Lebendigkeit*].

3. Pozoren na neposredno

Ko razrešuje vozle filozofije in znanosti, oz. odpira filozofijo kot pred-teorijsko/pred-teoretično znanost, želi Heidegger v predavanjih o filozofiji religije stopiti na polje »izvornega«. Filozofija od zdaj sebe razume iz življenja in v življenju, in to bistveno na polju faktičnega življenjskega izkustva. Iz posebne filozofske strogosti nevsiljeno pristopa k življenju, ne da bi ga

23 »Jaromir Brejdak, *Philosophia crucis*, str. 35.«

uokvirjala v njegovi faktičnosti in zgodovinskosti, oziroma, življenje želi izkazati z izvorno pojmovnostjo, ki se poraja iz njegovega dogodnostnega karakterja [*Ereignischarakter*]. (Prim. Imdahl, str. 19, 21.)

V prvem, metodološkem delu predavanj o filozofiji religije, na katerega se v tem delu najbolj opiramo, ima Heidegger problem zgodovinskega za »*Kernphänomen*«, »osrednji fenomen« celotne razprave. Problem neposredno odpre s kritiko Troeltschove filozofije religije, ki predmet obravnave deli na štiri ravni: psihološko, spoznavno, zgodovinsko in metafizično. Osrednja težava navedenega pristopa tiči v tej predpostavki. »Religije izvirajo iz racionalnih momentov in iz spontanosti življenjskih sil, imajo svoj smisel, ki se osamosvaja ter postane gonilo razvoja.« (GA 60, 26)

24

Troeltsch za religijo predpostavlja racionalni trenutek, v katerem se ta giblje z ozirom nanj, odprta za možni znanstveni pristop k sebi, medtem ko mu potihoma predpostavljena iracionalna stran religije ostaja nedostopna. Stališče se strne v besedah Apfelbachera: »Iz ‚globokega občutka‘ trka historičnega mišljenja in potrebe po ‚normativni fiksaciji resnic in vrednot.‘«²⁴

Izhajajoč od te predpostavke, Troelch celoto fenomena izgubi izpred oči. Namreč, kolikor se tolmačenje religije giblje razdeljeno med štiri, vnaprej uokvirjena zasebna področja, je mogoče videti samo različne načine izraza religije znotraj imenovanih, saj: »Religija se tu ne določa po religiji sami, temveč po določenem pojmu filozofije, in sicer znanstvenem.« (GA 60, 28) Z drugimi besedami, fenomen religije motrimo glede na zadane pogoje znanstvene filozofije oz. filozofskega svetovnega nazora, medtem ko dejansko-zgodovinsko kot nekaj takega ne obstaja »v objektivno-historični podobi nahajanja kakega problema.« (GA 60, 172)

Glede na to terja filozofija, ki ji gre za faktično življenjsko izkustvo, »... da si religijo ogledamo v njeni dejstvenosti [*Tatsächlichkeit*], preden jo zbližamo z določnim filozofskim motrenjem.« (GA 60, 60; 30) Nikakor ne gre za »pred-znanost filozofije«, temveč – kakor smo že poudarili – za filozofijo samo. (GA 60, 60; 22)

24 K.-E. Apfelbacher, „Ernst Troeltsch (1865–1923)“, v: H. Fries in G. Kretschmer (ur.), *Klassiker der Theologie Bd. 2*, Verlag C.H. Beck, München 1983, 251–252.

3.1. »Zgodovinsko«

Glede na to, da smo razpravo zasnovali zavoljo izvorne filozofije in pravega načina življenja, ki ji ustreza, želi vprašanje, ki nas vodi, korenito prodreti v samo bistvo problema. Na tej sledi, besede D. Komela, s primerno kritiko zaključujejo povedano in odpirajo naslednjo stopnjo v razsvetljevanju ideje filozofije ter osrednji trenutek faktičnega izkustva, fenomen zgodovinskega. »Zgodovinsko ne »stojimo«, marveč smo iz-postavljeni (ek-sistenti) neki postavljenosti pred zid časa, ki nadomešča zgodovino z nameščanjem bloka.«²⁵ To, kar vemo o zgodovini, je navidez razdeljeno na razdobja, označeno je za epohalno; vse, kar (se) o zgodovini učimo, postavljamo v določene okvire. Torej, zgodovina s tem, ko ima opravka z nečem preteklim, razumeva nek odmik. V tem odmiku se skriva posebno razumevanje časa, glede nanj (glede na čas) določen fenomen zgodovinskega. Torej, nek predmet je zgodovinski (historičen), ker: »... ima to *lastnost*, da poteka v času, se spreminja.« (GA 60, 32)

25

Zgodovina je v svoji zgodovinskosti podložna redukciji na t. i. 'tipe' zgodovinske razlage. V tej smeri Heidegger omenjena stremjenja v faktičnem življenjskem izkustvu prikazuje v kritiki treh prevladujočih tipizacij zgodovine. Najprej Platon, ki to zgodovinsko predstavlja nekoliko sporadično, težišče je na teorijski ravnini. Svet stvari je spodbuda za zor (*ἀνάμνησις*) vzornega, ki leži navrh/povrh minevajočega. Drugo razumevanje deli dejanskost na dve temeljni kategoriji, prirodo-znanstveno in historično. Človek tvori zgodovino, a je istočasno stvorjen od zgodovine in prirode. Zgodovina je v neposrednosti svoje pretočne narave oblikovana z določnega stališča in se mora razvijati svobodno »od historične pogojenosti sedanjosti«. Sedanjest samo je treba vpotegniti v »objektivni proces historičnega postajanja«. (GA 60, 43)

Tretje stališče je povezovanje prve in druge poti. Zgodovina je normirana z vrednostjo resnice, v smislu udejanjenja [*ozbiljenja: ostvarenja*] vrednosti, ki se nikdar v celoti ne udejanjijo, ampak so zgolj v relativnem dosegu resnice. (GA 60, 45)

25 Dean Komel, »Križa kao diskrimen filozofije«, *Tvrđa* ½ (2014), str. 168.

Zoper tipizirano razlago zgodovinskosti zgodovine, to izvorno zgodovine ni v nekakšni konstrukciji (bloku) preteklosti, narobe, je »neposredna živost.« Neposredna živost življenja je ravno v načinu, »kakor nas v življenju srečuje« (GA 60, 32–33). Stališče, ki ga do zgodovinskega imamo, zavisi od načina in bližine, v kateri smo, ko življenje živimo. V tem smislu lahko poudarjena tipiziranja zgodovine tolmačimo takole:

Platonsko stališče razmejitve idejnega in dejanskega sveta moramo razumeti prek odnosa nad-časovne in časne biti. Časna bit je namreč oponašanje nad-časovne biti (*μίμησις*); prasluka (*παράδειγμα*) in preslika (*εἰδωλον*); so-udeležuje se (*μετέχει*) na nad-časnem (*μέθεξις*); prisostvuje [*prisuće*] (*παρουσία*). Drugo stališče poudarja, da se to zgodovinsko osvetljuje v različnih kulturah, kot »proces postajanja svetovne usode«, v svoji zahtevi, da stopimo v zgodovinsko dejanskost, saj se ji ne moremo upreti. Tretje stališče se kaže v »historični dialektiki«, kar je treba ugledati v odnosu, napetosti in ukinitvi, obeh strani v boju dveh prehodnih poti, z drugimi besedami, nad-časovno se uresničuje z vklapljanjem v to čas(ov)no.

26

Preden nadaljujemo, se vprašajmo, zakaj je mišljenje o zgodovinskem tako pomembno in tako neizbežno? Zgodovinsko(st) zaposluje mišljenje. Prvič zato, ker se zgodovinsko(st) kaže v faktičnem izkustvu. Kaže pa se še zlasti v besedah: »Posvetovljenje in sebizadostnost faktičnega življenja, da si z znotrajsvetnimi sredstvi želimo zasigurati lastno življenje, vodi v toleranco do tujih dojemanj, s katerimi želimo pridobiti novo sigurnost.« (GA 60, 33) Življenje se torej želi zasigurati [*osigurati*]! (Glej op. št. 41.) Ne zaradi samega življenja, ki se nahaja v vetrovniku nesigurnosti, gre za obzorje zgodovinskega v njegovem bistvu. V tem smislu moramo razumeti tudi: »Historično je torej moč, proti kateri se življenje poskuša uveljaviti.« (GA 60, 33)

Glede na to je zasiguranje svojstveno zanemarjanje neposredne živosti življenja in v njej utemeljenega pojma zgodovinskega, – zanemarjanje, ki neposredno živost življenja [*»lebendige Geschichtlichkeit«*] stavi v zadane okvire. Glede na to: tipiziranje zgodovine ni nič drugega kot boj proti zgodovini. Heidegger v tej smeri pravi: »Boj proti zgodovini je – indirektno in nezavedno – boj za novo kulturo.« (GA 60, 47) Da ta nova kultura, ki svojo novost vidi v projektiranju zgodovinskega ali pa v stopnjevitim zanemarjanju, razen tega, da odpira obzorje grozljivosti in strahu, nikakor ni mogoča drugače

kot v samo-uničenju: »Zgodovina nas zadeva, mi smo ona sama; prav to, da danes ne vidimo, kje danes menimo, da jo imamo in obvladujemo v doslej nedoseženem objektivnem motrenju zgodovine, prav v tem, da to menimo, v tem mnenju še naprej menimo in gradimo omenjeno kulturo, filozofije in sisteme, – to uro za uro usmerja najmočnejši udarec zgodovine zoper nas same.« (GA 60, 173) Da Zahod že trpi pod udarci pozabe in z njimi tudi vsak od nas, pravi J. Oslić: » To nepoznavanje lastne življenjske motiviranosti, ki nas je zaslepilo za faktično zgodovino delovanja in udejanjenje tistega, kar v bistvenemu določa usodo Zahoda in njegove misli, zadaje danes najostrejši udarec nam samim v smislu nerazumevanja tako te zgodovine kot tudi lastnega prizadevanja za sebe-razumevanja v sedanjosti ter nas sili k objektivnim pristopom, ki ne zadevajo niti zgodovine niti lastne eksistence.« (Prim. Oslić, str. 52.)

Padec zgodovinskega mišljenja obeležuje ravno začrtana tipizacija zgodovine. Omenjeno držo Heidegger označuje kot stališču primerno [*einstellungsmässiger Bezug*], kar se pravi: uvedenosť spoznavajočega v stanje zadeve in narave samega spoznavanja mrtví prisotne odnose. Heidegger: »Stališče, *Einstellung*, nastrojenost [do] je tak odnos do objektov, v katerem to zadržanje poide v stvarnem sovisju.« (GA 60, 48) Z drugimi besedami, zgodovino se gleda kot stvar: »*Objekt*, na katerega sem spoznavno naravnan.« (GA 60, 48) Filozofija povsem zoper mišljenje, ki je temu stališču primerno, odpira obzorje izvornosti in išče tisto to, kar se najprej zanemarija kot sicer najbližje in je šele na pričetku samem. V tej smeri torej: »Filozofija ni nič drugega kot boj zoper zdravi človeški razum.« (GA 60, 36)

Kaj pa pravi zasiguranje življenja v njegovi vznemirjenosti? Življenje zavoljo/v prid sigurnosti beži od zatečenosti in nesigurnosti v kreiranje lažne sigurnosti.²⁶ Sigurnost je ta, ki se očituje s svojevrstno samorazumljivostjo [*Selbstverständlichkeit*]; nikakor ne gre za razvidnost in jasnost, prej za »panarhijo razumevanja«. (GA 60, 49, 33)

26 *Vita activa* in *vita contemplativa* končata – kakor mi, današnji to vidimo, v pušči služnosti. »In eno in drugo je objekt neznanske mahinacije, ki se pojavlja neznano od kod, ne da bi se subjektu hkrati javljal njen smisel – kar seveda sproža nelagodje v siceršnji lagodnosti in prilagodljivosti, ki je postala tako rekoč obvezna in sama po sebi izdaja neko *blokiranosť*.« (Kornel, „Križa“, str. 167.)

Vznemirjenost je človeška obstojnost v svoji »*Lebenswirklichkeit*«, »življenjski dejanskosti« za lastno sigurnost. (GA 60, 51) Torej, vznemirjenost je obeležje samega življenjskega sklopa tubiti, misel pa, da se ji lahko izmakne na način objektiviranja življenja, se zdi problematična – toliko, kolikor to gre mimo nas. Razlog, da se k sami vznemirjenosti tako pristopa, »prihaja od tendence faktičnega življenja, da nastrojensko upada/tone. Tako se v pred-zasegu nastrojnosti sama zaskrbljenost objektivizira.« (GA 60, 51)

3.2. Očrt zaskrbljenosti

Na začetku razprave se nam je posebnost filozofije odkrila v svoji stiski [»*Not der Philosophie*«], s katero se filozofska pojmovnost odlikuje v pripadnosti nesigurnosti in strogosti. Poleg tega se je v predhodnem poglavju stiska filozofije razprla na ravni zgodovinskega. Torej, filozofija razsvetljuječe odpira problem zgodovinskega mišljenja in to tam, kjer se to izvorno daje, v zaskrbljenosti za življenjsko dejanskost, z drugimi besedami, za zasiguranje človekove obstojnosti.

28

Odkrivajoč zavarovanje [*osiguranje*] v njegovi nujni ubežnosti, želi filozofija – poleg tega da ga razsvetljuje – korenito oživiti vprašljivost človekove obstojnosti, s tem ko – ostajajoč – od nje ne beži. Drugače povedano, razsvetljena vznemirjenost človekove obstojnosti je edini možni način izvornega filozofiranja, tj. življenja.²⁷

Glede na uvodni del razprave navajamo Heideggrove besede: »*Strogost* filozofije je izvornejša od vseh [...] Je eksplikacija, ki prestopa vso znanstveno

27 Nagnjenje k zavarovanju življenja razumemo nasproti soočenja z življenjem. Zavarovanje/zasiguranje ni nič drugega, kot beg od problema – tega, kar se meče-pred (življenje). Izmikanje posameznika v tem, kar se meče-pred, se konča z vijugavo potjo. Odkriva se v gr. besed *φόβος*, ki ima pri Homerju pomen paničnega bega – starocerkvsl. je besedo prav tako prevajala: »beg/bežati«. Fobija je bistveni trenutek neizvornega življenja, ker se z bežanjem pred življenjem v njegovi neposrednosti zgolj životari. Beg govori o razumevanju časa, ki v svojem (pre)računavajočem karakterju vidi »mir in sigurnost«. Nasproti begu 'stati pred tem, pred čemer se beži', pomeni odpreti življenje na njegovi kairološki ravni. Fobos je sicer pri Heziodu sin bogov Aresa in Afrodite. Pisec Evangelija Lk 1. navaja besede Mariji – »*με φόβου*«, ne beži – ne boj se, nekaj vrsti prej tudi Zahariji, ki ga je popade strah, *φόβος*.

strogost, v stalnem obnavljanju povzdiguje biti-zaskrbljen v fakticiteto biti-tu, dokončno pretrese aktualno bivanje [*Dasein*].« (GA 59, 174) V stiski razprta strogost govori o izvornem postavljanju v vznemirjenost, ki je temelj filozofiranja: »Samolastni fundament filozofije je radikalno eksistencialno zajemanje in *časenje te vprašljivosti*, postaviti sebe in življenje in odločilna izvajanja v vprašljivost – to je temeljni pojem vsega, najradikalnejše zjasnitve« (GA 61, 174; Crow, str. 227) Torej: fenomen zgodovinskega odpira vrata filozofiji, oziroma obstojnosti tistega, ki filozofira in to prav v faktičnosti njegove napotenosti na svet. To, kar je zgodovinsko, se vselej najdeva pred vsakršno teoretično obdelavo tistega, ki sprašuje. Ozavedajoč, osvestujoč si svoj temelj, ga filozofija mora vzeti za svoj cilj.

Kaj nam to govori glede na človeka? Fenomen zgodovinskega je ravan, na kateri se nam odkriva struktura človekove obstojnosti. Ta struktura se najbolj izvorno odkriva tam, kjer je najprej prisotna, v faktičnem življenjskem izkustvu, medtem ko teorija obravnava ta sklop, s tem ko zanemarja in posiljeno tolmači to zgodovinsko, kar pomeni padec v neizvorni način spraševanja, filozofiranja in življenja.

Tako izvorni kot neizvorni pristop k zgodovinskemu bistveno govori o strukturi, tvori tudi strukturo človekove obstojnosti. Torej, fenomen zgodovinskega je v faktičnem življenjskem izkustvu dvojno prisoten, v smislu »ob-čutenja« [*»Erführung«*] in neizvorno kot »bremena« [*»Last«*]. Najprej: potrditev pomenskosti je v množstvu tvorb o zgodovinskem, medtem ko je breme svojevrstna »ovira«. V obeh primerih gre za to »vznemirjeno«. To vznemirjajoče je v vseh svojih trenutkih na način oviranja. Oviranje je indikator prevlade teorijskega okvira nad zgodovinskim. V tem kontekstu se življenje naprej želi zasigurati, bežech od vznemirjenosti. »Življenje se želi temu upreti in se zasigurati. Vprašljivo pa je, če je to, proti čemer se faktično življenje uveljavlja, res še to historično.« (GA 60, 37) Vsa potvorjenost zasiguranja/zavarovanja leži v neutemeljenosti postopka, ker zasiguranje od zgodovinskega tega zgodovinskega sploh ne pozna. Heidegger pojasnjuje: »Ali zagotavljanje zadošča temu, kar poganja vznemirjenost? To, kar je vznemirjeno, dejanskost življenja, človekovega bivanja v njegovi zaskrbljenosti za lastno zagotavljanje, ni vzeto v sebi samem, ampak se ga motri kot objekt, kot objekt je postavljeno v historično objektivno dejanskost. [...] Zaskrbljeno življenje je postavljeno v

zgodovinsko sovisje, samolastne tendence te zaskrbljenosti pa se ne premotri.« (GA 60, 51) Problem teorijskega mišljenja nam odpira nov problematični trenutek. Torej gre za to, da se »zaskrbljenemu življenju« izmika »svojevstveno nagnjenje zaskrbljenosti«. Gre za to, da zaskrbljeno življenje tvori začarani krog, v katerem mu svojevstvene [življenjske] spodbude niso več razvidne.

Vrnimo se k strukturi zaskrbljenosti, ki jo moramo »v faktičnem biti-tu poskušati dobiti pred oči nezakrito«. (GA 60, 52) Drugače rečeno, zaskrbljenost mora dobiti mesto, ki ji gre.

Zasiguranje in »tisto, za kar smo zaskrbljeni«, sta drug na drugega napotena. Človek je zaskrbljen za zasiguranje/zavarovanje življenjske dejanskosti. Da se ne bi izmaknili zanemarjanju svojevstvene vznemirjenosti, je treba človekovo obstojnost jemati v »sebi samem«, ker ima to vznemirjenost za dvojno in ,zasiguranje/zavarovanje' išče v obzorju »svojine«. Svojina človekove obstojnosti je srž, okoli katere kroži podana uganka,²⁸ ker se zasigura(va)nje zahteva od same svojine zaradi svojine same. (GA 60, 122) Vznemirjenost je v človeški faktični obstojnosti povsem na dnu, zaskrbljenost pa izrašča, z njo spodbujena [iz nje], sprašujoč se o »svojini« človekove obstojnosti. Živa naklonjenost faktičnega življenjskega izkustva je upadanje/ponikanje izvornega načina življenja, prav tako kot tu izvorna zaskrbljenost pada v zasiguranje – φόβος. Vprašanje je – s tem zapiramo ta miselni krog – kakšna je alternativa?

30

Prvič, zaskrbljenost je prisotna že v pred-teorijski drži – v predzajemu [*Vorgriff*]. Pod prevlado »nastrojenskega mišljenja« [*einstellungsmäßige Denken*] zapada objektiviranju življenjske dejanskosti. Zahteva filozofije je povratek *k obstojnosti sami*, ob povratku *k lastnemu življenjskemu izkustvu*. Povratek je mogoč samo *v razumevanju*. (GA 60, 53) Kam smo odšli, da je povratek neizogiben? Obstaja razumevanje zunaj/izven izkustva? Možnost povratka za faktično izkustvo še vedno obstaja v primeseh možnega

28 Uganka, hrv. *zagonetka* od gl. *za-gonétati*, kaj v starejšem pomenu »udarjati«. To, kar prek slutnje, prerokovanja išče rešitev, 'raz-rešitev', hrv. *odgonetku*. Slikovito gledano, boj v katerem padajo udarci za to »skozi slutnjo« iskano. Slutnja je kraj, ker se udarci kažejo, zaradi rešitve oz. 'od-udaranja (*odgonetke*)'. To udarjanje-nazaj pomeni prihajati do *fundamentum inconcusum*, ki je dovolj močan, da prenese vse udarce, da 'udari nazaj'. V slutnji, je mogoče tudi pasti, podleči, kar pokaže objektivizacija kot privid zasiguranja. (Prim. hrv. jezikovni portal.)

razumevanja. »Se nismo že našli in znašli, še preden smo se izgubili? Ni možnost, da bi se našli, potem ko smo se že docela izgubili, povsem nemožna?«²⁹ Razumevanje se kaže prvotneje, tudi kot »svojina« obstojnosti predhodi zaskrbljenosti.³⁰

Vrnimo se na kratko k razlogu za zasigura/zavarovanje pred tistim »zgodovinskim« zgodovine. Rekli smo, da se zasigurava/zavaruje življenjska dejanskost človekove obstojnosti. Zakaj pa? Heidegger nam naznači: »[Povzdigniti] si življenje, človeško-zgodovinsko *dejanskost*, kot to, kar naj bi imelo smisel.« (GA 60, 53) Neizvoren način odnosa do zgodovine je ta, ki to faktično vklaplja v vnaprej konstruirane okvirje »zgodovine«; glede na to je treba smisel izboriti, in tudi to za smisel tistega, za kar gre, saj gre za faktično človekovo obstojnost [*menschliches faktisches Dasein*]. Raven zgodovinskega se nam na tej poti odpira v vprašanju: »Kako se faktično življenje *raz*-staja, stoji *iz sebe* do zgodovine?« (GA 60, 53) Če želi živeti izvorno, živi v smislu, da »je radikalno eksistencialno zajemanje in *časenje vprašljivosti*.« Na ta način faktično življenje živi zgodovinsko [izvorno] iz sebe samega, in s tem tudi časno [*zeitlich*]. Glede na to – izvor časa je [*leži*] v: »... v sebi zoreči 'časnosti' faktične življenjske izkušnje.« (GA 61, 35) Na tej točki se določa izvorna čas(ov)nost in smisel preteklosti, sedanjosti in prihodnosti v faktičnem izkustvu.³¹ Smisel, ki bi ga posameznik »moral imeti«, Heidegger tematizira v besedilih Sv. Pavla.

29 Tine Hribar, *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 267.

30 Lk 15, 17; 24. »εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν – ἔειπεν«; »υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν καὶ ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὐρέθη καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι«. Ta dogodek je pomemben [*znakovit*], saj prikazuje to, kar Heidegger imenuje [*das*] »radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*«.

31 Prim. Fischer in v. Herrmann, str. 23.) ter nadalje M. Fischer, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Göttingen, 2013; H. Vetter, *Grundriss Heidegger*, Hamburg 2014, str. 38–47; D. Barbarić (ur.), *Bitak i vrijeme*, Interpretacije, Zbornik radova, Matica hrvatska, Zagreb 2013.

4. Poseg v korist življenja

Poseg v prid življenja – želi reči: izvoren in primeren pristop k življenju. Pristop, ki življenje razpira v njegovi faktičnosti in izkusljivosti. In še, če je filozofija v življenju, morajo njene spodbude prihajati iz eksistencialne nuje. (GA 59, 29) Nuja filozofije prihaja iz pozabe življenjske dejanskosti v njeni neposrednosti. Gre torej za radikaliziranje problema pristopa k življenjski dejanskosti, ki se končno zveja na »povratek na lastni zdravi človeški razum«, v kar spada teorija nasploh, v smislu padanja v neizvornost. Neizvornost, ki se razpira, kot »razvodeneli in tako posplošeni, slučajni duhovni horizont«. Temu načinu mišljenja bo »filozofija zmeraj morala podati nezaupnico«. Filozofija ni nič drugega kot boj zoper padec pod prevlado tega obzorja. Očitna je v povratku filozofije k sebi sami in to v »fenomenološki destrukciji.« (GA 59, 30)

32

Filozofijo se tu v polnemu smislu razume kot fenomenologijo, pri čemer ta za Heideggra ni teoretična znanost niti ni formalno ontološko-razpravljanje. Ravno narobe, ta odklon je za fenomenologijo odločilen. Da bi razprl pojem fenomenologije, Heidegger sprašuje, kako je z »občostjo« [*Allgemeinheit*] v filozofiji. Vprašanje o položaju občega meri na vprašanje teorije, – na tej poti Heidegger razsvetli ta problem: »Kaj-skosti ne vidim iz predmeta, ampak njegovo določenost do določene mere vidim 'na' njem. Odvrniti se moram od kaj-stvenosti in paziti zgolj na to, da je predmet dan, nastrojensko zajet.« (GA 60, 58)

Ko kritizira teoretično držo, se Heidegger obregne ob Husserlov nauk o generaliziranju in formaliziranju »generalizacija pove: po-občenje po meri rodu«. (GA 60, 58) Opažanje je pot proti bolj splošnemu in se kaže po stopnjah, npr. rdeče, barva, čutna kakovost, doživljaj. Zaradi formalizacije je npr. doživljaj, vrsta, rod, bistvo, predmet. V prvi vrsti so dejavniki nujno povezani s tem predhodnim, saj je generaliziranje – ko izreka njegov rod – vezano na določno »stvarno« področje in z njim pogojeno. Formaliziranje ni določeno s področjem stvari, kar se vidi na primeru: »Kamen je predmet.« Četudi

formaliziranje ni pogojeno s »stvarnim« področje, je z njim motivirano.³²

Teorijska drža je usmerjena na »kajstvo« samega predmeta; zanemarja, da s tem, ko predmet gleda na določen način, pogojuje njegovo vsebino. Obratno – fenomenologija se bavi s fenomeni, teorijska drža pa jih zvaja na predmete in pri tem zanemari celoto fenomena. Fenomen je celota smisla in dogajanja izkustva. Ko ga tako razumemo, izkustvo sprašuje o tem izvornem: [o] *vsebin* izkušanja – kaj, o *odnosu* izkušanja – kako; o *izvršitvi* odnosnega smisla – kako. Torej fenomen je »to izvorno« same vsebine, odnosa in izvršitve.³³

Potemtakem bi fenomenologija bila pot v to »izvorno«, z drugimi besedami, v odnos fenomena in logosa. Logos fenomenologije je logos razlaganja, ki se nudi v fenomenu, preiskujoč kje je smisel celote. Logos skriva skrivnost fenomenologije, ki je razlaganje fenomena, toliko bolj, kolikor se fenomen kaže se želi izkazati.

»To [način fenomenološkega motrenja] doseže prav formalna naznaka. Ima pomen *nastavka fenomenološke eksplikacije*.« (GA 60, 64) Formalna naznaka omogoča fenomenološki pristop, s tem ko utemeljuje fenomenološki govor o svetu – razlaganje; – najdevamo ga pred vsakim teorijskim posegom v svet. Nenazadnje, formalna naznaka daje izvorni smisel načelu »k stvarnem samim«, »zu den Sachen selbst!«

32 Generaliziranje je pri Husserlu določeno s spoznanjem, ki uvršča v red po stopnjah, tj. stopnjevito. Eidetske singularnosti so meja za uposebljenja, na katerih obstajajo zgolj višja bistva/bitnosti. Najvišji so rodovi, nasproti čisto logična področja pomena 'nasploh', na primer doživljaj nasploh. V tej bitnostih je posredno ali neposredno občeješe bistvo, tako da eidetske singularnosti implicirajo višje bitnosti, ki se stopnjevito polegajo v nižje. Husserl generaliziranje razloči od formaliziranja, kar se najbolj vidi iz primera: »Glede na to ne smemo zamenjevati podrejenosti *bistva* formalni splošnosti nekega *čisto logičnega* bistva njemu višjega bistvenostnega rodu. Ta je npr. Bistvo trikotnika podrejeno najvišjemu rodu prostorskega lika, bistvo rdečega pa podrejeno najvišjemu rodu čutne kvalitete.« (Edmund Husserl *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 54–55); Za uvid v klasični spoznavni sestoj, v t. i. »Porfirjevo drevo« glej: Ivan Macan, *Uvod u tradicionalnu logiku*, FTI, Zagreb 2005, str. 32–33.

33 GA 60, 62–63. Pomenskost nam odpira svet v njegovi trojnosti – »Umwelt«, »Mitwelt«, »Selbstwelt«. Način, kako se vpotegne v svet »Bezugssinn« (63), ki se odvija se prek »Vollzugssinn« (kako). Celoto smisla skupaj tvorijo »Gehaltssinn«, »Bezugssinn« in »Vollzugssinn«. V tem kontekstu se faktično življenje v oziru na navedeno lahko izvršuje v »weltliche Gehalt«, »Bedeutsamkeitwelt« ter »Gehaltssinn«.

Kaj formalna naznaka sploh je? Heidegger odgovarja v sledečem navedku: »Metodološko rabo kakega smisla, ki postane vodilen za fenomenološko eksplikacijo, imenujemo 'formalna naznaka'.« Na način, ki ga prinaša stavek: »Kar formalno nakazuje smisel nosi v sebi – fenomene se gleda glede na to.« (GA 60, 55) Torej, kar se naznačuje v formalni naznaki, je smisel. Metodična uporaba bi morala biti naznačevanje s smislom, s čimer bi se izražala narava samega naznačevanja. Pridevnik ‚metodološka‘ pove, da se je le-to šele napotilo in spravilo na pot, metodološka uporaba smisla gre proti nečemu in je za voljo nečesa. Končno ‚metodično‘ odgovarja pridevniku ‚formalno‘ in to v smislu *napotka in navodila*, medtem ko je to metodično v svojem bistvu uporabno, formalno pa naznačevalno. Ostaja pojem *smisel*, okoli katerega se ostali pojmi vrte. Kaj [je] z njim? Smisel *nosi* v sebi tisto, prek česa je v odnosu do fenomena. Fenomena se tiče to, kar je v smislu nošeno, in se ga motri glede na to v smislu nošeno.

34

Poleg tega, treba ga je razumeti na način, na katerega formalna naznaka, četudi motrenje vodi, v problem ne vnaša nobenega predhodnega mnenja. Ne gre za sklop, ki se nanaša na področje svojega motrenja. Izmakniti nas mora padcu v držo, primerno motrenju, ki tendira k teoretizaciji. Pristop k fenomenom se, drugače rečeno, razpira preko tistega, kar se skriva v smislu, ki ga naznačuje.

»'Formalna naznaka' naj bi nakazovala odnosni smisel do pred-danega. Sam odnosni smisel je treba glede pred-danega obdržati v zraku, fenomen, ki ga moramo dati predse, pa postaviti v distanco, tako da ne zadeva odnosnega in izvršilnega smisla. Torej, povsem nasprotno kot pri vseh znanostih, tu je treba reagirati proti fenomenu, ki ga moramo pokazati, tj. zoper njegov vsebinski smisel. Prav tako za statičnimi vsebinami ne smemo izgubiti izpred oči dinamične izvršitve.« (GA 60, 64)

Kaj torej pomeni, da se nekaj formalno naznačuje? Formalno pomeni, da se »nekaj« želi naznačiti, vendar primerno tistemu, kar se naznačuje. Rekli bi v smislu »opomina«, nikakor ne kot predsodek, torej: »Odnos in izvrševanje fenomena *nista* določena vnaprej, temveč sta lebde zadržana.« (GA 60, 64)

Formalna naznaka ima svoj širši kontekst, ki smo ga naznačili kot fenomenološko destrukcijo.³⁴ Idejo destrukcije Heidegger najprej uvaja s pojmom »fenomenološke kritike«, v poletnem semestru leta 1919. Dobesedno jo uvede v zimskem semestru leta 1919/20. V HGA 60 se fenomenološko destrukcijo razume v smislu orodja, oziroma predhodnice fenomenologije. Torej, z destrukcijo se uvaja pred-teorijska stvarnost življenja, v njej pa neizogibna raven »zgodovinskega«. Tendenca teorijske drže se tu razreši s posvetitvijo tistega, kar Heidegger imenuje »*Vorgriff*«, »pred-zajem/vnaprejšnji zajem«, ki ga vsako stališče, vsaka drža vsebuje. Z drugimi besedami, problem predpostavke je treba razrešiti v predelu »zgodovinskega.«³⁵

Treba je še povedati, da destrukcija nikdar ni bila enoznačno opredeljena. Heidegger jo uporablja v smislu osebnega načina filozofiranja, usmerjenega proti tradiciji in spodbujenega s skrbjo za izvorni (avtentični) način življenja. (Prim. tudi Crow, 234–235.) To pomeni, omogočiti si »življenje v življenju samem«. (GA 56/57, 117) Smer te poti je odpiranje in razumevanje situacije in njenega smisla, kar bomo videli v naslednjih vrsticah. »Izhodišče filozofije: faktično življenje kot faktum.« (GA 58, 162)

5. Nova filozofija religije?

V GA 60 Heidegger odpira problem filozofije religije, vprašujoč strogo o »uvodu« v »filozofijo« »religije«; razpravo zavarovati želi pred možno redukcijo na naravoslovnoznanstvena merila. Veliko pomembnejše od načina »uvoda«, saj je z njim pogojeno, je najdevanje vezi med filozofijo in religijo ter smislom samega vprašanja o filozofiji religije. Odgovor na to vprašanje se ponuja s

34 Prim. prevod dela besedila GA 60, v: „Fenomenološke interpretacije k Aristotelu“, *Phainomena* 15–16 (1996), str. 15–16, in intervju A. Denkerja, T. Kisiela in H. Zaborowskega o pojmu formalne naznake (www.information-philosophie.de, naslov Alfred Denker, „Heideggers formale Anzeige“).

35 GA 60, 78. Če prvi moment teoretskega stališča razumemo kot »Begriff«, tj. »*begreifen*« ali sholastični *simplex apprehensio, conceptus*.

pojmom »zgodovinskega«. ³⁶

Skratka, pravi odnos do zgodovine, ki izhaja in »iz naše[,] lastne zgodovinske situacije in fakticitete«, odpira izvorno polje možnosti vprašanja o uvodu filozofije religije. Še posebej to nam pravi: »Iz ene sedanjosti se daje samo ena zgodovina.« (GA 60, 125) Potemtakem resna filozofija religije ne izhaja iz »vnaprej zajetih pojmov filozofije in religije«, ampak iz svojstvene »religioznosti«, ki odpira svoja vrata filozofiji – ta je navzoča, pravi Heidegger, v krščanstvu. ³⁷

36

Uresničitev tega cilja Heidegger vidi v poslanicah/pismih apostola Pavla Galačanom in Tesaloničanom. Gre za to, da je zgodnja krščanska skupnost zgodovinski vzor premeščanja »sveta sebstva« [*»Selbstwelt«*] v faktično življenje, – v smislu delujočega sodelovanja notranjega življenjskega izkustva v uresničevanju krščanstva. »Svet sebstva kot tak stopi v življenje in se ga kot takega živi.« (GA 58, 61) Ta izvorni trenutek zgodnjekrščanske skupnosti je zatrla grška teologija – pravi Heidegger – zaradi tega je nujna nova pot v krščansko teologijo prosto grških vplivov. (GA 59, 91) Govorimo o nezadostnosti/manku klasičnih filozofskih kategorij, ki bi zajele neizrekljivost faktičnega življenja. Strukturni trenutek te neizrekljivosti je fenomen, »zgodovinskega« [*»povijestnog«*], zaradi katerega sprašujemo o smislu časa, izhajajoč od faktičnega življenjskega izkustva.

V smislu Wittgensteinovega stavka iz *Traktata* 6.4311: »Naše življenje je tako brezkončno, kot je naše vidno polje brezmejno.« Fenomenologija se želi pripraviti za pristop k omenjenim Pavlovim besedilom in to na način »pripraviti se za situacijo« [*»Sich-vor-arbeiten zur Situation«*] (Prim. Imdahl, str. 125.). S Heideggrovimi besedami: »Svojevrstnost religijsko-fenomenološkega razumevanja je v tem, da zadobimo predhodno razumevanje za izvorno pot pristopa.« (GA 60, 67) Torej, fenomenologija ne namerava podati končnega

36 Prim. O. Pöggeler, *Heideggers Denkweg*, Neske, Pfullingen 1963, ki prvi opozoril na religiozno poreklo Heideggrove misli, pa tudi njegov članek „Destruction and Moment“ v: T. Kiesel, *Reading Heidegger from start*, ki razpre načrt predavanj o Pavlu, oz. R. Coyne, *Heidegger's Confessions*.

37 GA 60, 124. Glej poglavje „Eschatological Affliction as the Center of a Phenomenology of Religion, 1916–21“ v: J. Wolfe, *Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, in v knjigi B. Veddera, *Heidegger's Philosophy of Religion*, poglavje „Heidegger and the Philosophy of Religion“.

tolmačenja, tudi se ne želi zapreti v objektivno-zgodovinski okvir, ampak ju prestopiti in odpreti življenje, tj. Pavlov svet v njegovi neposrednosti. Konkretno to pomeni: gledati na njegovo apostolsko poslanstvo in poklicanost od Kristusa, nadalje: spor vere in postave, krščansko življenje v celoti vseh njegovih spodbud in vsebinskih tendenc.

Pavel se bojuje znotraj svojega strastnega sebstva, ki se od zunaj odčituje po razmejitvi z židovsko skupnostjo, ki je še posebej prepletena s sporom zakona/postave in vere. Situacija in njej odgovarjajoče mišljenje mora k problemu pristopiti pod vidikom posameznega življenja, med tem ko tudi terminologija odgovarja izvornemu izkustvu življenja. Torej – pristop je usmerjen na »kako« življenja in na odnosov, ki izhajajo iz sebe sveta. Tu nam formalna naznaka služi/koristi, saj v tekstu razpira odnosni smisel izvorne situacije in tako, da njen izvor izvršujoči smisel ni okrnjen, saj bi se v nasprotnem živost izvrševanja spravilo pod statičnost znanstvenega pristopa.

In končno, ne gre za to, da bi se s formalno naznako izmaknili objektivnemu okviru govora o problemu, ampak nasprotno, v osvetljevanju predpostavke kakega poprijetja se skriva spodbuda izvornega pred-/prehodnega-zajetja [*Vorgriff*], ki – dokler je razvidno – ne predstavlja nikakršne nevarnosti.

37

5.1. Misliti situacijo

Formalna naznaka – v širšem sklopu fenomenološke destrukcije – mora misliti fenomen religioznosti v njegovi neposredni zasidranosti v faktučnem izkustvu. Razlaganje se giblje izven okvira, ki bi hotel zasigurati pristop k fenomenu: primer takega poskusa vidi v knjigi »Das Heilige« R. Otta.³⁸ Govorimo o apriorni pojmovnosti 'racionalno-iracionalno', ki vmes izgubi izpred oči neposredno dogajanje religioznosti. Ravno obratno, naša naloga je, da se nam to »religiozno« samo ponudi v lastnem odnosnem smislu. (GA 60, 78) V tem smislu je treba povprašati po izvornem smislu [Pavlovega] pisma.

Torej se je treba z »indiferentnim vzetjem na znanje« [*indifferente Kenntnissnahme*«] Pavlovega dela in del apostolov, lotiti okvirja in iz tega analiziranega fenomena pristopiti k temu, kar se zamolčano v tem okvirju

38 Prim. Rudolf Otto, *Sveto*, Nova revija, Ljubljana 1993.

razume – pred/predhodni zajem, *Vorgriff*. V pred-zajemu je izvorna zveza »poziva, oznanjenja, nauka, svarila«, ki svoj religiozni smisel dolgujejo smislu religioznosti. (GA 60, 79) Torej, če vzamemo en religiozni fenomen, se nam bo odprl izvorni smisel religioznosti. Na tej sledi se »oznanjenje«, *Verkündigung* nudi kot osrednji fenomen, saj razpira zgodnjekrščansko religioznost v njenem faktičnem izkustvu. Zato, ker je »zgodovinsko« to izvorno religiozno izkustvo, ki živi svoj čas – s tem, ko »živi čas kot tak« (GA 60, 80). Vstopiti v predzajetje religioznega polja pomeni, ne samo odpreti predpostavke, ampak tudi ponazoriti spodbude nastanka in dobljene pomene, ki jih fenomenim imajo.

38 Zatorej je treba imeti pred očmi, da je v izvorni situaciji »kako« samega fenomena pogojen s spodbudami, ki so kasneje ohranjeni v pojmu. Glede na to se ne da vsebinsko odpreti fenomena, ne da bi pred tem odprli njegov izvršilni in odnosni karakter. (GA 60, 80) Vsi objektivno-zgodovinski sklopi – četudi oddaljeni od tega – so vselej nastali na osnovi faktičnih spodbud. Nenazadnje vsaka od njih predpostavlja neko izvorno situacijo. V tem smislu – terminologija objektivno-zgodovinskega sklopa ni izvorna, ampak je najprej najdena [*zatečena*] v faktičnem življenjskem izkustvu, pod vidikom neposrednih odnosov. (Prim. Crow, str. 28.)

Povratak iz objektivnega sklopa v izvorno situacijo je mogoč s preobrnjenjem, ki se odvija kot »vživljanje.« Z drugimi besedami: doživeti fenomen v njegovi celovitosti in smiselnosti. Torej, vživljanje se dogaja na temelju dejstva, da se živi, da 'smo' živi. Življenje je povezava, ki dopušča, da se razume in spozna, tj. vživi. To temeljno dogajanje življenja je izhodišče, razlika in nato kritika za objektivirajoči način motrenja zgodovine. Obratno in v tej smeri, – fenomenologija mora prevprašati in presoditi »Pavlovo držo do okolja iz njegove osebnosti«, oziroma, ali so in v koliko so za Pavla pomembni odnosi do so-sveta in okolnega sveta. (GA 60, 88) Kako je torej v tem smislu s Pavlovim sebe svetom do so-sveta, kakšni so *odnosi* do skupnosti in kako jih doživlja? Kako se Pavel obnaša do tega so-sveta? Kakšno je temeljno določilo njegovega so-sveta? (GA 60, 87)

Naslednji korak je »eksplikacija«, oz. razlaganje tistega, kar se je z vživljanjem odprlo oz. kar se odpira. Razlaganje se dogaja s ciljem, da se »to«, kar je zajeto z izrekanjem, izreče in se v izrekanju v svojih odnosih razsvetli. Zoper pojem »abstrakcije«, ki v svojem klasičnem smislu predstavlja

poskus, da se to »bistveno« same stvari od-misli od nenujnih karakteristik, eksplikacija svojega govora ne želi odreči izkustvu, temveč ga želi zajeti toliko bolj podrobno. Heidegger pravi: »Če pri eksplikaciji določene momente ekspliciramo, tistih momentov smisla pa, na katere se eksplikacija ne usmeri, enostavno ne odrinemo, temveč je ta 'kako' njihovega 'prevešanja v' ravnokar eksplicirano ali v eksplikaciji zajeto smer smisla s to eksplikacijo sodoločen.« (GA 60, 86) Eksplikacija je poseben način razlaganja stvari, najprej v odnosu do abstrakcije. Fenomenološko razlaganje namreč ima svojo usmeritev, ki je odvisna od neposrednih in posrednih trenutkov celote smisla. Vsi trenutki niso zajeti enako, so pa so-določeni v neposredno zajetih trenutkih smisla. Zato obstaja stvarna nemožnost, da se smiselno zajame vse trenutke neke situacije. »Če je v njej eksplicirana v določeni smeri smisla, potem se druge smeri vanjo prevešajo, pri čemer je pomembno, da določimo ta >kako< tega prevešanja. Če pravijo, da ni mogoče na mah eksplicirati ene smeri in z njo tudi druge, npr. vsebinski, odnosni in izvršilni smisel: gre za nastrojensko zadržanje tega ugovora. Posamične smeri smisla niso nikakršne reči. Zgolj v konkretnem situacijskem smislu lahko vidimo, da ta težava popolnoma izgine.« (GA 60, 87)

V tem sklopu se je treba vrniti k pojmu situacije. Kaj situacija predstavlja? Prvič, govorimo o fenomenološkem pojmu, s katerim razumemo zajemanje v faktično življenjsko izkustvo, vendar izvornejše od spoznavno-teorijskega zajetja. Kontekst govora se odvija v obratu k faktičnemu izkustvu. Situacija prodira izvornejše in zajame dogajanje samo, ki seže vrh teoretične napotenosti kakega subjekta na objekt motrenja. Torej, ne rabimo je za sklope objektov v strogem razporedu. Formalna naznaka nam odpira izvorno raven situacije v svojem »niti – niti«, »weder – noch«, izraža sámo bistvo situacijskega mišljenja. »Ni niti kaj po meri reda, niti ni eksplikacija fenomenološke določitve.« (GA 60, 90)

Torej, situacija je določena enotnost faktičnega življenja v njegovih nagnjenjih in pobudah. Nadalje, ker življenje ni v postopanju [*ophodanju*] s predmeti, njegova intencionalnost, tj. doživljanje stvari, nasprotuje teoretični usmerjenosti na gole predmete. Situacija ima svoje trajanje (čas), ki je ne-objektivno, oziroma, vsebuje nekaj med formalnimi predmeti in neposredno živostjo. Situacija je v »dogodku« [*Ereignis*], v katerem je stkan/staknjen z nekim »jaz«. (Prim. Brejidak, str. 33–35.) Torej se nam situacija odpira v svojem

»zgodovinskem karakterju«, kjer se povsem edinstveno kaže, – ne glede na prevladujočo mnogovrstnost. Smisel situacije zbira vso mnogovrstnost v eno, medtem ko se sam izkazuje prek ene od omenjenih mnogovrstnosti. To raznovrstnost srečujemo v fenomenih, od katerih razmišljanje začena.

Nalogo, izreči to, kar smo zbrali pod pojmom situacije, prevzame fenomenološka eksplikacija. Način te razlage ni nič drugega kot izvorni način filozofije. Je način, ki opreza za »zgodovinskim« samega življenja v njegovem faktičnem dogajanju. Z drugimi besedami, fenomenološko razlaganje se v nameri, da kar se da izvorno stopi na polje življenja, vselej giblje med »dogodkom« in »postopkom«. Zadnji je vezan na teorijo in se izide v »raz-zgodovinjenu jaza«. (Prim. Brejdak, str. 33–35.) V tem smislu Heidegger pravi: »Filozofija je povratek v [to] izvorno-historično.« (GA 60, 90)

5.2. Pojem sveta v novem času

40

Preden poprimemo Pavlov tekst, moramo očrtati duha, v katerem se uresničuje/ostvarja. Pavel je revni Jud iz Tarza, pri učitelju Gamaliju dobro uveden v nauk postave. Jud, ki dobro razume zgodovino Izraela, ki jo je edinole mogoče razumeti iz odnosa do Boga. Boga, čigar posegi so se vso preteklost kazali na usodah posameznikov. Vse te doživlja se skrbno čuva kot smerokaze za središnji dogodek zgodovine – prihod Mesije. Glede nanj je Izrael razdelil zgodovino na tri svetove: od Tore ali 2000 let kaosa, nato 2000 let Tore, in poslednji »prihajajoči svet«.

Po preroku Ezekielu (11, 19–20)³⁹ Bog nudi Izraelu »meseno srce«, tj. nove uvide in novo spoznanje, seveda pod pogojem, da se drži njegovih predpisov – takrat bo njihov Bog in oni njegov narod. Predpisi (Zakon | Postava) se odkrivajo v smislu posrednika med Bogom (Duhom) in človekom, saj Bog sestopa k človeku prek predpisov. V srečanju pred Damaskom, Pavel povsem obrne svoj odnos do »zakona/postave« – ko sreča človeka Jezusa v »čudežnem srečanju«, razume, da je »On« ta, ki je odprl pot k Bogu. »Zakon« je imel funkcijo napotila in priprave na prihod Mesije, vendar je šele »on«, Kristus, poslal Duha. (Gal 3, 24; II Kor 3, 6; 17)

39 Slovenski prevodi Biblije povzeti po www.biblija.net.

Poti in sodbe Boga so neizsledljive in nedoumljive. (Rim 11, 33) V Božji bližini se izroča Duhu, saj je Duh ta, ki preiskuje in pojmi vse, tudi globine Božanskega. (I Kor 2, 11) Z drugimi besedami, Pavel zdaj avtoriteto najde v glasu vesti (Rim 2) – kjer se odkrije kairološko razumevanje časa. Kristus je ta, ki stoji med novim in starim svetom. Nov čas je priprava na končni Kristusov prihod, kjer bo celotno stvarstvo vse v vsem – v Bogu. (Prim. Brej dak, str. 52–55.)

Pristop k pismu Galačanom se Heideggru odpre v besedi »αιων«, in to na dva različna načina – najprej v »τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ« (Gal 1, 4), potem »αἰῶνας τῶς αἰώνων«. (Gal 1, 5) Prvo razume sedanji čas, v katerem se Pavel nahaja in v katerem vidi skorajšnji konec, medtem ko drugo – njemu je sopostavljena večnost. Naslednja raven časa je odprta s Kristusovo smrtjo in vstajenjem.

Naslednji stavek je izredno pomemben: »Ko bi še hotel ugajati ljudem, ne bi bil Kristusov služabnik.« (Gal 1, 10)⁴⁰ Tu se jasno pokaže eshatološka raven, na kateri Pavel živi. V naslednjih vrsticah Pavel razvija govor o svojem pozivu za apostola. Imel je enega od uglednejših »αναστροφῆν«, položajev v judovstvu, namreč kot ugledni »ζηλωτής«, čuvar postave, s Kristusovo objavo je pozvan za apostola poganov – moral je spremeniti položaj. (Gal 1, 13–14) Čez tri leta se Pavel sreča z apostolskimi imenitniki v Jeruzalemu. Lok celega pogovora tvori poskus razmejitev »načina tega poziva«, ki je prvenstveno izšel iz »izvirnega izkustva« in ne iz tradicije, v kateri je Pavel živel. Glede na to je Heidegger pozoren na naslednje: »Heideggrova karakteristika apostola kaže, da doživlja čas istočasno, različno globoko, od časnosti prihoda – *kairosa* – do svetovnega časa – *chronosa* – in da je prvi ta, ki dobi vso njegovo pozornost.« (Prim. Brej dak, str. 60.)

Po odprtju izvorne ravni časa – na osnovi Pavlovega življenjskega izkustva – Heidegger v prvi plan postavi v odnos »zakona/postave« in vere. V smislu, ki smo ga že naznačili, Pavel vpraša skupnost, ali so dobili Duha iz delovanja zakona/postave (»ἐξ ἔργων νόμου«) ali iz vernega poslušanja (»ἐξ ἁκοῆς πίστεως«)? (Gal 3, 2–3) Pristajanje na 'zakon/postavo' ni nič drugega kot ponovno dajanje pod oblast »ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.« (Gal 4, 3) Torej, pogledu na svet, kateremu so bili zaslužnjeni, dokler niso srečali vere. In narobe, stvar vere odpira izvorno perspektivo časa, ki teži k svobodi sami »ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ«. (Gal 4, 26)

40 »Ko bi še hotel ugajati ljudem, ne bi bil Kristusov služabnik.«

Pavel poudarja, da izbranje vere ni prvenstveno dejanje posameznika, ampak tistega, ki ga Bog pokliče. (Gal 4, 9) Glagol »izbrati« Heidegger tolmači kot: »... v smislu ljubezni. Božja ljubezen do človeka je to zasnavljajoče, ne teoretično spoznanje.« (GA 60, 71) V tem kontekstu je treba brati govor o »veri« in »upanju«, ki ju vodu Duh. (Gal 5, 5–6) Torej, ljubezen, vera, upanje se odigravajo v izvirni eshatološki ravni časa, ki je naznačena na začetku. Svoboda se odvarja v temeljnih trenutkih ljubezni, vere in upanja.

Drugače: Pavel daje prednost veri pred »postavo/zakonom«. Heidegger v tem vidi odločilen obrat dveh različnih načinov spodbujanja življenja. Najprej – z vero v smislu izvršujočega smisla, potem z »zakonom«, »postavo« v smislu vsebinskega smisla. Vsebinska raven zapira življenje, izvršujoča ga odpira – v tem primeru v svobodi Duha kot ljubezni, vere in upanja.

Heidegger pri Pavlu odkrije novo raven časovnosti, časovnost »prihajajočega«, ki nastaja v okrožju vere in ukinja vsebinsko raven »zakona«. Pozoren je na izvršilni smisel [*Vollzugsinn*], ki omogoča izvorno časovnost.

42

6. *Gewordensein* ali okostje (ne)razumevanja

Za osrednji fenomen govora o Pavlovih tekstih se nam nudi pojem naznanila [*navještaja*], ki odpira globljo raven govora, ki smo ga predhodno začeli s pismom Galačanom. Situacija naznanila nas postavlja pred vprašanje odnosa Pavla in skupnosti, ki se ji evangelij naznanja. Na tej sledi se gibljemo k pismu I Tes. Konkretni smisel napotnosti enih na druge zahteva naslednji osrednji pojem, ki mu Heidegger pravi *Gewordensein*, postalost. (I Tes 1, 7) Prek njega odpira neposrednost situacije. Z drugimi besedami, odpira se dinamičnost in statičnost odnosa, medsebojna napotnost enih na druge, ki je očitna prek razdelitev in povezav.

V nameri, da bi ta odnos razjasnil, Heidegger spregovori o dveh izhodiščih. Naprej motri skupnost pod vidikom »als was«, »kot da«; pri tem se ozira na objektivno-zgodovinski odnos, ki poudarja stanovitno skupnostnost. (Dj 17, 4) Zanima ga nekaj globjega, odnos Pavla in skupnosti pod vidikom »als wie«, »tako kot« samega odnosa. (GA 60, 93) Drug v drugem se namreč ogledujeta, Pavel v tem odnosu samega sebe izkuša. Vse pa počiva na dejstvu, da so nekateri »pristali« poleg njega.

Pavel povprašuje Tesaloničane o njihovi postalosti (γεννηθῆναι) ter o védenju o tej postalosti (οἶδατε; μνημονεύσατε). Njihova postalost zadeva tudi njega, s tem ko prevprašuje postalost in védenje o njej – sam mora imeti, kar prevprašuje. Postalost je najvišja stopnja odnosa, saj v njej pride na dan, da so Tesaloničani skupnost, *Gemeinde*. Seveda tako, da »vsebuje tudi Pavla samega«. (GA 60, 93) V prvih vrsticah I Tes se navedeni pojmi prepletejo, kar ponazarja določeno tendenco. Torej, prežemajoči odnos in prepletenost Pavla in skupnosti odpirajo naslednji sklop. (I Tes 1, 5–7) Evangelij, ki je prispel, je Tesaloničanom potrdilo njihove »izbranosti«. Sprejemanje besede naznanila je potrdilo »postalosti«. Pokazatelji postalosti so »naslédenje«, »vera« in »védnost« o njej, v težkih nadlogah, ki jih ima Pavel pred očmi. Evangelij prihaja v življenje Tesaloničanov prek Pavla, povezanost njihove faktične obstojnosti je dogajanje nasledstva ki veruje, tj. vere, ki deduje (nadaljuje). (GA 60, 94) Ta sklop izgrajuje postalost kot »pristolost« ob »prvem in resničnem Bogu«. V pristajanju se poraja »zavest/vednost« o »izbranosti«. V postalosti se poraja vednost, ki je središčni trenutek, ki ga izbranost zajame. Postalost moramo razlikovati pod vidikom vednosti o obstojnosti in vednosti o izbranosti. Plod izbranosti je – prihod naznanenja – obstojnost, medtem ko se po odhodu s »spominjanjem« in »spominjanjem na« poraja zavest o izbranosti. (GA 60, 94)

Predajanje evangelija o katerem govorimo, ni pogojeno ne s slavo, ne s častjo. (I Tes 2, 1–14; 3,6; 4,9; 5,1–2) Predano je na primer v ljubezni, vendar ni govor o daru, ampak o vsajenosti v dogajanje so-nasledstva in so-verovanja v to, za kar v »predaji« gre. Glede na to je jasno, kaj pomeni, da: »... sta v svoji postalosti povezana drug z drugim«. (GA 60, 94) Torej, povezanost se tu postavlja v prosto »predajanje«. Na tej poti se moramo spet vrniti k vprašanju postalosti. Torej, Pavel, v kontekstu govora o postalosti rabi glagol »οἶδατε«, ki je po Heideggru značilen. (I Tes 2, 2–10; 3, 6; 4,2; 4,9; 5,1) Heidegger meni, da je vednost o postalosti različna od vsake druge vednosti, saj prihaja iz temeljnega krščanskega življenjskega izkustva. (GA 60, 94) To pa je v sebi svojstveno, lahko bi rekli, da je prav to izkustvo povezano z omenjano povezanostjo. (Prim. Iv 20, 24–26.) Povezanost omogoča izkustvo samo. S Heideggrovimi besedami »zavest« o lastni »postalosti« spremlja določena »vednost«. Faktičnost in vednost sta izvorno so-izkušeni. Torej, postalost je vselej na preizkušnji tako, da se mora vedno znova obdržati: »Postalost torej ni poljubni dogodek v

življenju, ampak se jo stalno soizkuša in sicer tako, da je njena sedanja bit postalost. Njena postalost je njena zdajšnja bit.« (GA 60, 94)

V tem smislu, postalosti (»γένηθαι«; I Tes 1, 6) odgovarja prisvajanje besede (»δέχεσθαι τὸν λόγον«). Prisvajanje v težkih okoliščinah »ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς«, tj. v veliki stiski. Prisvajanje je v radosti (»χαρᾶς«) od »Πνεύματος Ἁγίου«. Radost v veliki stiski je za-dobljena kot dar, ne kot poklon, saj ni zastonj in ni prislužena. Pojma »pridobljeno« in »za-dobljeno«, ki naznačujeta, da se postalost vselej znova dobiva in pridobiva, – kaže se dejavna povezanost z Bogom (I Tes, 2, 13)

6.1. Svojstvenost izkustva

44

Ostanimo pri pojmu δέχεσθαι, po katerem želi Heidegger bolje določiti pojem postalosti. Gre za »prisvajanje« [*Annehmen*] besed evangelija, ki ji sledi radost svetega Duha, v kateri prenašamo stiske. Sprejeta radost nikakor ni plod lastnega navora, prejeta je v veliki stiski. (I Tes 1, 6) Vsakemu prisvajanju besede prednjači prejetje besede, kar Heidegger odkriva v drugem fragmentu. (I Tes 2, 13) Tesalončani so namreč »prejeli« – παραλαμβάνειν, *Empfangen* – besedo evangelija, ne kot človeško besedo, temveč kot Božjo besedo. Prisvajanje in prejetje besede evangelije predstavlja en, edinstven način, ne pa njegovo pasivno in aktivno raven: »Prisvajanje/prejetje tu pove, da v tem sam Bog učinkuje. Postalost se tu zjasni iz sprejemanja kot učinkovalno sovisje med sprejemajočim in Bogom.«⁴¹

Prav za ta kontekst se zdi odločilna beseda »περιπατεῖν«. (I Tes 4, 1) Pavel na skupnost prelaga odgovornost za osebne usode z ozirom na vednost, ki so jo dobile. Govori jim, da so na poti k Bogu, drugače povedano, da so v »spremembi« glede na Boga. Gre za izvorni temelj vseh odnosov. Torej, položaj pred Bogom se odraža glede na položaj pred/v svetu. γένηθαι nam je odprla v besedah δέχεσθαι in παραλαμβάνειν, in končno v περιπατεῖν. Glede na to se postalost svojstveno razodeva v svetu, v svojstvenem obnašanju. (I Tes 1, 9) Dejansko obračanje k Bogu in odvrčanje od malikov [*idola*] pomeni

41 Jaromir Brejda, *Philosophia crucis*, str. 64.

»absolutno spreobrnjenje, *absolutno obraćenje*, absolutni obrat«. Poleg tega se znotraj faktičnega življenjskega izkustva kaže v služenju (δουλεύειν) in dejavnem sčakovanju (αναμένειν). Torej spreobrnjenje nikakor ni teorijska drža glede na obstoj in neobstoj Boga, ampak se v bistvu kaže na sebi svojstven način, v služenju in sčakovanju. Glede na to je treba smisel miselnega spoprijema razumeti v tem sklopu: »Védenje o lastni postalosti je začetek in izvor teologije. V eksplikaciji tega védenja in njegovi pojmovni izrazni formi se poraja smisel teološke tvorbe pojmov. (GA 9, 56)

Omenjena pojma δουλεύειν in αναμένειν sta dokaj pomenljiva. Predstavljata namreč le dve plati istega, faktičnega življenja. Faktičnost življenja se edinstveno izvršuje na vseh svojih ravneh, v vseh svojih dejavnostih [čini**dbama**]. Povsem svojstveno tej temeljni odločitvi se odkriva v »τὸ ἔργον πίστεως«, dejavni veri, o »κόπος της ἀγάπης«, dejanju ljubezni ter »ἡ ὑπομονή τῆς ἐλπίδος«, stanovitnem upanju. Ta sklop, v smislu odvijanja faktičnega življenja, nikakor ni utemeljen, umanjka mu njegov koren. Celota življenja se torej vrši pred Bogom »ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ«, ravno iz besede ἔμπροσθεν se razume način same *verne zavesti*, Glaubensbewußtsein. Pojem »pred Bogom« nikakor ni jasen sam po sebi! Življenje pred bogom se odvija pod vidikom »Ἰη-Χς«, torej [v smislu] Kristusovega ponovnega prihoda. Vsi ostali pojmi dobivajo svoj izvorni smisel od tod. Način življenja je pogojen z drugačnim izkustvom. Izkustvo, ki sprejemajoč pobudo, izkuša ta »zdaj« in okuša svojo bodočnost. (GA 60, 96–97)

Kolikor v tem kontekstu postavljamo vprašanje o Bogu, se to nikakor ne more začeti s postavkami, ki se nagibajo k »opredmetiti«, se pravi, napraviti Boga za predmet teorijskega mišljenja. V tem smislu je popredmetenje neizvorni način, saj zapira Boga v njegovi Božanskosti, »ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν« torej mora predhoditi utemeljenemu teorijskemu govoru o Bogu.⁴²

42 Glej širši okvir v: Denis McManus, *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2012, str. 11–50.

6.2. Prigoda v odgodju ali čas παρουσία

Potem ko smo odprli odnose faktičnega krščanskega izkustva, se nam ponuja središčno vprašanje teh odnosov. Kaj odpira smisel strukture tega izkustva, oz. kje temelji svet možnosti tega izkustva? Povsem jasno se nam je pokazal fenomen, ki ga res nismo imenovali, ki pa prežema vse trenutke faktičnega življenja. Govorimo o ponovnem sčakanju Kristusovega prihoda, ki mora rešiti svojo skupnost – παρουσία.⁴³

Na obzorju parousije se odkriva utesnjenost »θλίψις« kot temeljna posebnost skupnosti. S prisvajanjem, prejemanjem evangelija se dogaja dobrovoljno postavljanje v »utesnjenost« [pritiješnjenost]. »Utesnjenost je temeljna karakteristika, je absolutna zaskrbljenost v horizontu παρουσία, končni ponovni prihod.« Medtem Pavel živi v »svojevrstni zaskrbljenosti, ki mu je kot apostolu lastna.« (GA 60, 98) Utesnjenost obliva radost, saj pravi, da niso mogli zdržati »μηκέτι στέγοντες«, zaskrbljeni za pomanjkljivost v veri za »τα υστερήματα«. (I Tes 3, 1; 5, 10) Utesnjenost zbira vse okoliščine njegovega življenja. Pavel ne vidi radosti izven utesnjenosti, v kateri je življenje usmerjeno na golgoškega Kristusa. Utesnjenost [Bedrängnis], ki se nadaljuje v trpljenju [Leiden], je treba razumeti kot zadobivanje radosti [Freude]. (GA 60, 98) Radost se dobi v smislu apostolske radosti – radost, ki jo dobimo spotoma.⁴⁴ Utesnjenost in Pavlova slabost, pravi Heidegger, stopita v prvi plan pisma; utesnjenost počiva na »σκόλοψ τῆ σαρκί«. Bol telesa je namreč področje vseh afektov, ki jih ne spodbuja Bog.⁴⁵ Utesnjenost je povezana s telesom na

46

43 Več o tem v poglavju „Metafizika in mistika“ v knjigi T. Hribarja: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2000, str. 31–51. Glede pojmov parousija, Mesija, Antikrist: *Neues Theologisches Wörterbuch*. (NTW 2000, str. 479; 412; 47.

44 Apostol od gr. *apostolos* – ki je odposlan, poslanec; *apostollein* – odpošiljati, odposlati. Apostol je v širšem pomenu ta, ki oznanja in širi Božji evangelij. (Prim. hrv. jezikovni portal.)

45 Telesno bolečino razume v smislu voljne borbe in vzdržljivosti, posledično se javlja utesnjenost. Pavel govori o svojim mukah na podlagi II Kor 12, 10, »za Kristusa«. »Trn v telesu« je treba ima razumeti iz tega sklopa, le sporadično lahko zadobi različni tolmačenji. Heidegger je zato že poudaril odnos Pavlove časti in časti evangelija. V Gal 2, 20 je jasno, kot je opazil že Ž. Pavić, da sta moja ali naša skupna čast (*doksa*), eno. (I Sol 2, 17; II Kor 12, 2–10)

nivoju volje, o kateri govori sam Pavel »ενεκοψεν ημάς ό Σατανάς«. (I Tes 2, 18) »Satan ves čas ovira Pavlovo delo, s tem ko povezuje njegovo utesnjenost, to absolutno apostolsko zaskrbljenost za njegov poklic v tem končnem času.« (GA 60, 98)

Govor je o tesnobi, ki v svoji dvojnosti omogoča in preči Pavla v njegovem zavzemanju za skupnost. To zavzemanje se navezuje na reševanje konkretnih vprašanj, ki ontološko tvorijo »postalost«. Pavel namreč odgovarja skupnosti na vprašanje o *parousiji* (I Tes 4, 13–18) in vstajenju mrtvih. (5, 1–12, GA 60, 99)

Pavel ne govori o trenutku in času Kristusovega prihoda. O tem ni treba govoriti, saj skupnost pozna to, kar sčakuje. Parousiji pripada »οϊδατε«, vednost, o kateri smo že govorili. Nikakor ni tako, da gre za zadevo, ko bi moral Pavel teorijo raztolmačiti. Zatorej, dogajanje parousije poskuša odslikati prisposodbo o »κλέπτης«. Beseda lahko pomeni 'tat', ki se v tajnosti taji, namero skrivajoč, izvrši jo priložnostno. Noč je temna, v temi ni svetlobe, da bi se namera razkrila. Nazadnje, κλέπτης lahko prevedemo tudi s ta, ki krade, 'kradljivec', krade pa tako, da se prikrade. Ponoči ni luči, odpre se prilika, in da se prikriti in zbrati to, kar želi. Dogajanja parousije se dogaja na način tatu/kradljivca. Skupnost se mora prav zaradi načina življenja umakniti »αιφνίδιος«, iz-nenadnosti trenutka parousije.

47

Pavel nam odkrije odločilno linijo razumevanja parousije. Sklop parousije jasno naznačuje, da se vednost o postalosti odkriva v faktičnem življenju. Heidegger smatra, da vednost parousije ni na način »svetovnega« v smislu »[po meri] spoznavnostne obravnave« [*erkenntnimäßigen Behandlung*]. (GA 60, 99) Glede na to Pavlovo razumetje *parousije* deli dva načina življenja. (I Tes 5, 3; 5, 4) Življenje svetlobe in življenje iz-nenadnosti (αιφνίδιος).

Glede na to, se diabolično izkušanje, o katerem govori Pavel, nudi ob padanju v nenadnost, drugače rečeno, skušnjava je: pozabiti življenje. V brezupu se javlja navidezna sigurnost, medtem ko je vednost Tesaloničanov, nasprotno, najprvo svojstvena samemu vedenju o noči. Vsekakor v vidiku: »Odločilno je, kako se v samolastnem življenju do tega obnašam. Iz tega se porodi smisel tega 'kdaj', čas in trenutek.« (GA 60, 99)

6.3. Kristoforičnost trenutka

Vsebino in način odnosa Pavla in skupnosti smo očrtali z naznanilom. Fenomen naznanila nam je odprl celoto faktičnega življenjskega izkustva zgodnjekrščanske skupnosti. Njen ustroj sega od ustroja postalosti do vednosti o njej in drže pred Bogom. Ves ta sklop tematiziramo v njegovem bistvu z vprašanjem parousije.⁴⁶

Pavlove besede o naznanilu skupnosti »ὑπερεκπερισσοῦ« in »τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως« (I Tes 3, 10) odpirajo naravo njunega odnosa. S Heideggrovimi besedami, Pavel zaobjame vednost postalosti skupnosti. Ta odnos odpira tudi druge perspektive: »Odločilno razumevanje sosvetnega odnosa Pavla do Tesaloničanov, kaj pravzaprav poudari Pavlovo situacijo; – iz tega (izhajajo) rešitev problema vednosti, ki tudi spada k fakticiteti; vnaprejšnji pogled v bogatejšo strukturo krščanskega življenjskega izkustva, – v svojem 'kaj' in 'kako' je vselej odvisna od izvršilnega sovisja.« (GA 60, 101)

48

Stanovitno razliko med Gal in I Tes je treba prestopiti s »samolastnim izvršilno-zgodovinskim razumevanjem«, »eigentliche vollzugsgeschichtliche Verstehen«. To pomeni glede na vsebino, razumeti pismo kot »verujoče vedenje«, »*glaubendes Wissen*«. Slediti naznanilu vednosti v »zdaj« njegovega naznanila.

Drugače rečeno, Pavel govori skupnosti, da sama dobro ve (»αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε«, I Tes 5, 2), kaj jih najbolj tišči. Namera, da se govori o dogajanju parousije – »περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν« (I Tes 5, 1) – kar Pavel preobrbe na njeno izvorno mesto. Ne gre za vprašanje spoznanja, ampak za vprašanje življenja kot postalosti. Torej je vednost, o kateri Pavel govori, zadeva celote življenja.

Vprašanja o času parousije se potemtakem ne doseže v miselnem spoznanju, ampak z življenjem. Pavel govori o dveh načinih, o poti postalosti in poti ravnodušnega brezupa (I Tes 5, 3–4). Prvi poseduje vednost na temelju izbire (prisivajanja/prejemanja) nekega načina življenja. Razlika je ravno v načinu pristopa k ponovnemu Kristusovem prihodu. Zoper vprašanje o objektivnem

46 GA 69, 101. Poglej pojma »Kairos« in »Historicality« v: F. Schalow in A. Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Plymouth 2010.

času parousije, ki zahteva odgovor in mantra »ειρήνη και ασφάλεια«, izvorno življenje nima potrebe, da o tem sploh kaj pove.

Namreč tiste, ki tolažilno govore o miru in sigurnosti – vedo, kar se ne more vedeti – bo zadela »nenadna« poguba. »Njihovo pričakovanje se absorbira v tem, kar jim prinaša življenje. Ker živijo v teh pričakovanjih, jih uničenje zadene tako, da ne morejo pobegniti. Sami se ne morejo rešiti, saj sebe nimajo v jasnosti samolastne vednosti.« (GA 60, 103)

Glede na to, da se nam tu razpira samo razumevanje časa – prek načina njegovega izvrševanja v faktučnem življenju – smo si ukrojili jezikovno razliko: – neizvorni način, v katerem imamo življenjski čas na način kakega predmeta, imenujemo »pričakovanje« [*»(o)čekivanjem«*]. Pričakovanje je kolotek, v katerem se vse vrtili okoli pričakovanega, četudi nam zanj ni mar. Tu se rodi uteha miru in sigurnosti. In narobe, izvorni način [življenjskega] časa imenujemo »sčakovanje« [*»iščekivanje«*], kjer je samo faktučno življenjsko izkustvo zasidrano v tistem, kar sčakuje. Življenje tu živi iz tistega, kar čaka, in po njem živi.

Heidegger poudari vprašanje lastne postalosti, ki mora odpreti smisel goreče molitve, ki dopolnjuje manko skupnosti. Torej, dopolniti pomanjkljivosti pomeni utrditi skupnost v vednosti lastne postalosti. Na pravi poti je ta, ki sebe ima in ki sebe posvečuje, ta, ki želi »biti pri sebi«. Izvorni način življenja (prisebnost) izhaja iz življenja časa parousije. Z drugimi besedami – faktučno življenjsko izkustvo zgodnjekrščanske skupnosti se hrani s tem, kar sčakuje, s Heideggrovimi besedami: »krščanska religioznost živi časnost«. (GA 60, 104) Religioznost, ki živi čas, tako vselej znova prihaja iz parousije. To se pravi, čas »brez enotnega reda in trdnega mesta, itd. Iz kakršnega koli objektivnega pojma časa tu nikakor ne moremo te časovnosti zadeti. ‚Kdaj‘ nikakor ni objektivno zajemljiv.« (GA 60, 104)

Parousia je uganka, v kateri se skriva eshatološka pobuda, ki jo skupnost prevprašuje. To miselno stremenje je ukoreninjeno v »sčakovanju«, medtem ko je njegova celota »krščansko življenje«, ki se je zraslo s »stalno nesigurnostjo« [*»ständige Unsicherheit«*]. (GA 60, 105.) Nesigurnost je trenutek izvornega načina življenja, ki se ne pomiri in se tudi ne zasigura s slučajnimi življenjskimi uspehi. Nesigurnost tvori poslednji trenutek izvorne ravni časa – *kairosa*.

7. Življenje v času Anti/Krista

Pismo II Tes je na poti naših razglabljanj neizogibno. Sama situacija je tu nekoliko drugačna, ker se mora pred parousijo pojaviti Antikrist v smislu »medznamenja«. »Kdaj« parousije se mora tudi tu potrditi na način faktičnega življenja. Torej, II Tes se meri iz predhodnega pisma, toliko bolj, kolikor skupnost tudi tu ne dobi pravega odgovora. Sama zahteva po izvorni logiki življenja, skupnost zmede: »Če παρουσία zavisi od tega, kako živim, potem nisem sposoben zdržati upanja in ljubezni, ki ju zahtevam, torej se bližam obupavanju.« (GA 60, 107) Ljubezen in vero je treba (o)čuvati do konca, kar odnos Pavla in skupnosti odene v tesnobo pred neizogibnim. Stvarna nemožnost, da se zdrži do konca, jih naklanja k temu, da se »boje v pristnem smislu«. (Ibid.; II Tes 1, 5)

50

Torej, bistvo stiske je v obupavanju [*Verzweiflung* : *zdvajanju*], odpre se v utesnjenosti. Če obupavanje preide v obup (ali – ali), se pojavi utrujenost, ki se prepušča nameri obupa. Končno se v obupu prebudita dve možnosti: izvorna kot upanje in neizvorna kot pričakovanje. Utesnjenost izvorno odkriva v prepuščenosti upanju – tesnobo upanje – medtem ko je pričakovanje prepuščanje utečenemu. Na tej sledi se nam ponovno odpirata dva mogoča načina življenja. Pavel govori o tistih, ki so sprejeli evangelijsko naznanilo, »κληστοι«, z drugimi besedami, sprejeli so »κλήσις«. Sprejeti poziv pomeni prizadevati se glede slave Gospodove, tj. »περιποίησιν δόξης«. (II Tes 1, 11; 2, 13–4) Gre za sam način prisvajanja in prejemanja naznanila evangelija. Drugi, ki so zgrešili logiko o »kdaj« parousije, ne delajo in ne tratijo časa z izpraznjenostjo in s tem obremenjujejo skupnost. (II Tes 3, 11; I Tes 4, 11) Seveda gre v sami zadevi za bistveno razliko v življenju.

Način, kako se mora izvorno življenje ohraniti pred zdrsom s prave poti, je rast v veri »ὑπεραυξάνει ἡ πίστις«, ki speši »εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν«. (II Tes 1, 3; 2, 13) V tem smislu je πίστις sklop izvrševanja in obenem jamstvo pravilnega izvrševanja, tj. življenja. Da gre res za to, potrjuje prizadevanje glede dobrih del in vere, oziroma prizadevanje glede izpopolnjevanja pred Bogom, in za njegov poziv. (II Tes 1, 11) Vse prizadevanje se odvija pred pričakovanjem parousije, vendar se mora pred njo pojaviti »ἀντικείμενος« (II Tes 2, 4; »τέρασιν ψεύδους«, 2, 9), ki se bo pred sijajem parousije umaknilo.

(»τῆ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας«; II Tes 2, 8) V tem svojem času on nepravilčno zavaja in vara. (»ἀπάτη ἀδικίας«; II Tes 2, 10)

Namreč, tej sposobnosti »nasprotnika« zapadajo tisti, ki ne živijo izvirnega »kako« parousije, z drugimi besedami, niso sprejeli »τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας«. Dejavno blodijo in zablodijo. Torej: ljubezen do resnice se poraja kot pogoj možne odrešitve. Tesalončani so izbrali odrešitev v svetosti duha in v veri resnice (II Tes 2, 13; »ἐν ἀγιασμῷ Πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας«). Gre za vero v smislu »ἔργον πίστεως«, in »πίστει ἀληθείας«. (II Tes 1,11; 2,13.) Resnica je torej povezana z dejavno vero, ki je delujoča in povezovalna, medtem ko vse znova počiva na predpostavki, da je πίστις mogoče povečati s čuvanjem in skrbjo, u »περιποίησιν δόξης«. (II Tes 2, 14) Gre za slavo, ki se je Pavel deleži z drugimi – ona se kaže v »ἴνα ὁ λόγος τοῦ Κυρίου τρέχῃ«. (II Tes 3, 1) Pri tem je važno imeti pred očmi, da Pavel ne govori teoretično, ampak sebe razume iz »vsiljujoče se nuje njegovega poklica«. Z drugimi besedami: »[...] sovisja izvrševanja ne moremo eksplicirati ne pozitivno kot goli potek dogajanja, ne negativno, s kakršno koli negacijo. Sovisje izvrševanja se določa šele v in z izvršitvijo.« (GA 60, 109) Faktično življenje je prej večslojno in zahteva vselej novo razumevanje.

Kriza, v kateri se vzdigne nasprotnik, je odločilna za tiste verujoče, ki se potrjujejo v odprtosti do resnice in ljubezni, drugi pa so brez izvirnega izkustva, ker niso sprejeli ljubezni do resnice (II Tes 2, 10; καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς«).

Heidegger vidi v »οὐκ ἐδέξαντο« središčni pojem tega sklopa. Glede na vso razpravo moramo negacijo tu razmeri kot »izvršitveni nič«, kar pomeni »nikakršnega odklanjanja izvršitve, nikakršnega postavljanja sebe iz izvršitve.« (GA 60, 109) Torej ima odnosni smisel posebno mesto: »položaj sovisja izvršitve do odnosa, motiviranega iz njega samega.« (GA 60, 109) Torej, negacija zadeva samo srž faktičnega življenjskega izkustva. Gre za to, iz česa in v čem »enega« načina življenja. Zadeta je sama bit faktičnega življenja. Način življenja, o katerem se govori, je izven izvirnega sklopa izvrševanja, medtem ko jasno prihaja na plano, da tako življenje ni v »položaju sovisja«, ljubezni do resnice, s samim tem pa je brez položaja.

Kakšna je povezanost načina »izvršitvenega ničā« in Antikristove pojave, v čem se ta sestoji? Videli smo torej, da »negacija« zadeva položaj »sklopa izvrševanja«, medtem ko se mora nam – ravno prek njega – odpreti »položaj« ljubezni do resnice.

Najprej – Antikrist je Kristusov nasprotnik, mora se pojaviti pred Kristusovim Godom.⁴⁷ Ker prihaja »prej«, je njegov čas čas »od-goda« parousije. Poleg tega se pojavlja kot »ó θεός τοῦ αἰῶνος«. (II Kor 4, 3–4) V času odgoda nihče ni sposoben sebe izvzeti »izvršitvenega sovisja nuje pričakovanja«, a da pri tem ne odloči o svojem načinu življenja. (GA 60, 100) Pavel pravi, da gre za »ἀπολλύμενοι« ali za »κληπτοὶ εἰς δόξαν«.

52

V tem kontekstu Antikrist, v svoji lažnosti in kot bog tega sveta, saj ima nekaj božanskega, zaslepi tiste, ki morajo sebe pravilno postaviti do parousije. Z drugimi besedami – »od-god« na temelju povezanosti z izvorom Godom, ki se mora dogoditi, zaslepi in osenči pogled nanj. Nujnost odločitve prisiljuje, da se izvorni čas parousije po-godi ali pač mimo-godi (za-blodi). Govorimo o času, ki se edinole otvarja na faktični ravni življenja, iz sčakovanja izvornega Godu. Problem cele skupnosti pa je, kako obstojno vztrajati! Torej, v »odgodu« izvornega »Godu« se v obličju Antikrista nudi kot »pri-goda«, da se pozvani razločijo od zavrženih. Pri tem tiste, ki nimajo moči »vednosti« da verujejo, Antikrist zaslepi ((I Tes 5, 21; δοκιμάζειν). Pomembna je oznaka, ki je tu že jezikovno dana, namreč pojma »σωζόμενοι« in »ἀπολλύμενοι« v formi participa prezenta naznačujeta trajanje, oziroma, da biti v stanju odvrženosti ali pozvanosti ni nekaj dokončnega, temveč način, kako nekdo v življenju je. Glede na to, beseda je o izvrševanju, ki traja in zahteva obstojnost. (GA 60, 113)

Torej, »οὐκ δέχεσθαι« v svojih bistvenih trenutkih določi zavržene nasproti pozvanim. Odgovor na to razločevanje se krije v pojmu δέχεσθαι, kar je vidno iz pojmov εἰδέναι in δοκιμάζειν, ki v njem temeljita. Torej, če se je prisvojilo, lahko ve in preveri/prevpraša. (GA 60, 133; 103; 110)

Odgovor zahteva, da na kratko ostanemo pri δέχεσθαι. Prisvajanje se vrši na podlagi »ljubezni«, in se izkazuje v »preverjanju«, da se v »odgodu« razloči

47 Besedo »god« uvajamo v tem sklopu namesto pojma *parousia*, ki je preveč obremenjen in ga ni mogoče prevajati enoznačno. S tem pojmom želimo zgolj jezikovno naznačiti ponovni Kristusov prihod na posebni časovni ravni vendar brez njegovih globljih vsebinskih sestavin.

resnica od laži, razločevanje pa je mogoče, če se »ve«. – Torej »δέχασθαι«, »ειδέναι« in »δοκιμάζειν« so bistveno trenutki »ἀγάπην τῆς ἀληθείας«.

Gre za dogajanje ljubezni, kateremu na notranji način pripada resnica kot njeno bistvo. Na drugi strani pa mišljenje, ki vsemu daje enako pomembnost, nujno zapada laži. (II Tes 2, 11; ψευδός) Življenje brez položaja, ki zapada senzacionalizmu in s tem izgublja – ne samo zemeljsko – življenje (ζωή). (GA 60, 113) No, toliko bolj je življenje Antikrista usodno za izbrane, ker se s tem postavlja kot preverjanje. Njegovo sovraštvo se ne kaže neposredno, ampak tajinstveno oz. tajno. Antikrist se pojavlja z lažnim obličjem božanskega, ki služi kot vaba. Četudi tajinstveno na delu, ga postopoma odkrivajo tisti, ki so si jo prisvojili, ki vedo in preiskujejo »besedo« naznanila. Ravno glede na te zahteve terja, da življenja zaživi v »το νῦν«. (II Tes 2, 6–7) Ker pa »μυστήριον τῆς ἀνομίας« deluje na sebi svojstven način, se poraja posebno mišljenje, ki misli svojo zgodovinskost v odnosu do Boga. To končno na ravni izvirnega časa pomeni biti ves čas razpoložen za nenadnost parousije – kar je z drugimi besedami življenje iz parousije.

8. Sprememba odnosa do sveta ali oporišče izvirnega življenja

Prisvajanje in sprejemanje besed evangelija, v njegovem središču Jezus Kristus – Mesija –, se dotika same človekove obstojnosti, katere smisel smo videli v pojmih postalosti in vednosti. Očitna je sprememba v načinu življenja, ki se izkazuje na faktični ravni življenja.

Heidegger o spremembi pove: »Pomembne zadeve življenja ostajajo, nastane novo zadržanje. [...] Krščansko faktično izkušanje življenja je *historično določeno* s tem, da nastane z naznanilom, ki človeka zadene v momentu, nato pa stalno so-živi v izvrševanju življenja. Ta življenjska izkušnja pa svoje *določa* odnose, ki se ji primerijo.« V tem kontekstu smo že naznačili, kaj pomeni, da »krščanska religioznost živi časovnost.« Poleg tega moramo določiti, kateri je »za kristjane« smisel »so- in okolnosvetnih odnosov«. (GA 60, 116–117)

Na tej sledi se da videti način, po katerem se konkretno izvršuje beseda evangelija v svojem so-svetu in okolnem svetu. Heidegger problem odpre z besedami [Korintčanom]: »Glejte, bratje, svojo poklicanost! Ni vas veliko modrih po mesu, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko plemenitih po rodu.

Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta noro, da bi osramotil modre. Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta slabotno, da bi osramotil tisto, kar je močno. [...] Vsak naj ostane v tistem stanu, v katerem je bil poklican.« (I Kor 1, 26–27; 7, 20)

54

Torej nevezano s »preoblikovanjem izvrševanja« [*Umbildung des Vollzugs*] zahteve položaja ostajajo nespremenjene. Kaj pa se v resnici spremeni? Drugače, izvornost spremembe se ne odčitava v novih časih in novih pozicijah. Vsebina življenja ostaja ista, medtem ko se oporišče življenja ogleduje/meri v novem oporišču.⁴⁸ Preobrazba se prvenstveno ne tiče vsebine, temveč obnašanja/zadržanja pred Bogom. Preobrazba pred Bogom se orisuje na način, kako pred Bogom si. V tem smislu govor je o zgodovinskem ozadju. Vendar ne v smislu sprotne določbe nekega načina življenja, ampak se bistveno tiče časovnosti, kolikor jo ta določa. S Heideggrovimi besedami: »Smisel časovnosti se določa iz temeljnega odnosa do Boga, vsekakor pa tako, da večnost razume edinole ta, ki izvršitveno živi časnost. Smisel biti Boga je mogoče določiti zgolj iz tej izvršilnih sovisij.« (GA 60, 117) Torej, časovnost je kot bistveni trenutek fenomena »zgodovinskega« temeljno povzročena iz odnosa do Boga. S pojmom časovnosti je potemtakem dobljeno oporišče za razumevanje fenomena »zgodovinskega«, drugače povedano: izhodišče »izvorne« filozofije religije. Dejavnik, ki oblikuje časovnost v faktičnem življenju se nam nudi v »preobrazbi«. Sprememba pa, četudi zaobjema sebe-svet, se razodeva na okoliščinah v svetu in z drugimi.

Pavel pravi, da določene časti in vloge v javnem življenju nekaterim ostanejo nedosegljive, npr. »σοφοί«, »δυνάτοί«, »εὐγενείς«. Nadalje, gre za minljivost in posrednost, za krščansko obstojnost, obenem pa se ta otvarja kot za delovanje nujno polje. (I Kor 7, 20; 29–32; Filip 1, 20) Poleg tega, javnost se ne pokorava krščanski obstojnosti, ker se preobrazba odvija na globlji ravni. (I Kor 1, 26)

48 »... tako da bi se nihče ne pustil vznemirjati v teh stiskah. Sami namreč veste, da smo za to postavljeni«, »Kajti Bog nas ni namenil za jezo, ampak za to, da pridemo do odrešenja po našem Gospodu Jezusu Kristusu ...« (I Tes 3, 3; 5, 9) »[...] da se nitko ne pokoleba u ovim nevoljama. Sami, naime, znate da su one naša sudbina [...]; Jer nas Bog nije odredio za svoju srdžbu, već za postignuće spasenja po Gospodinu našem Isusu Kristu. [...] (I Sol 3, 3; 5, 9)

S Heideggrovimi besedami gre za »novo temeljno zadržanje do tega«. ⁴⁹ V tem smislu je treba brati Pavlove besede, da vsakdo ostaja v pozivu, v katerem je. (I Kor 7, 20; »ἐν τῇ κλήσει μενέτω«) Za kaj gre, vidimo po naslednjem navedku: »To pa rečem, bratje, da je odmerjeni čas kratek. Odslej naj bodo tisti, ki imajo žene, kakor da jih ne bi imeli, tisti, ki jočejo, kakor da ne bi jokali, tisti, ki se veselijo, kakor da se ne bi veselili, tisti, ki kupujejo, kakor da ne bi nič imeli, in tisti, ki ta svet uporabljajo, kakor da ga ne bi izrabljali, kajti podoba tega sveta mineva. Hočem, da bi bili vi brez skrbi. Kdor ni oženjen, skrbi za to, kar je Gospodovo, kako bi ugajal Gospodu ...« (I Kor 7, 29–32) Heidegger je tu pred »igriščem duhovitih paradoksov«. (GA 60, 117) Preobrazba se nam enkrat nudi v smislu nastanka novega bitja (καινή κτίσις, Gal 6,1 5), v zvezi z pozvanostjo (κλήσις). Nadalje, preobrazba je naznačena v smislu postalosti (γένεσθαι, I Kor 7, 20), ki ima karakter ostajanja (μένειν). Nekako se nam izmika polni smisel odnosa osebne sveta z ostalim.

Govorimo o povsem novem odnosu do stvari, ki ga je treba »izstaviti sledeč strukturi, primerni izvrševanju. Sicer tu-bivajoče pomenskosti dejanskega življenja se živi [na način] 'ὡς μη', kot da ne.« (GA 60, 117) Heidegger nadaljuje s Pavlovimi besedami, pred očmi ima II Kor 10–6: »Odnosi do obsvetja svojega smisla ne dobijo iz vsebinske pomembnosti, na katero merijo, ampak narobe, odnos in smisel živete pomenskosti se določata iz izvornega izvrševanja.« (GA 60, 117) Z drugimi besedami, smisel in pomenskost okolnega sveta dobivata svoj smisel iz temeljnega odnosa, ki ga moramo razumeti kot izhodišče življenja. Povsem jasno je, da je v kontekstu problema časovnosti vprašanje odnosa in so- in okolnim svetom povsem nevažno. Vprašanje po smislu religioznosti se nam odpira v vprašanju po odnosu, ki pogojuje vse druge odnose. Potemtakem suženj, ki s sprejetjem vere ostaja suženj, pomenskosti svojega in okolnega sveta gleda kot »časne dobrine«. Z drugimi besedami, odnosi okolnega sveta in sveta drugih nimajo moči »motivirati arhontskega smisla praksičanske religioznosti«. (GA 60, 119) Faktično življenjsko izkustvo odpira svoj smisel v življenju časovnosti, ki ni nič drugega kot prebivati pred Bogom v služenju in čakanju. Čas se tu odpira kot »καίρὸς συνεσταλμένος«, izmikajoč se istočasno spodbuja in povečuje utesnjenost. (I Kor, 7, 29)

49 (GA 60, 117).

Ponavljani izraz » $\omega\varsigma$ μη« (I Kor 7, 29–31) nas zaustavlja pred sporom odnosa s predmeti, ki se poskuša izkazati na drugačen način. Njegova formulacija naznačuje »da imamo nekaj, kakor da nimamo« (GA 60, 100 in 113.) Heidegger: »Vsi obsvetni odnosi morajo skozi izvršilno sovisje postalosti, tako da je tudi to tu, odnosi sami in to, kamor merijo, pa nikakor niso načeti.« (GA 60, 120) Heidegger tu vidi izvorno fenomenološko dogajanje, v katerem se »ono« drugo sprejema v njegovi drugosti. Formula » $\omega\varsigma$ μη« izkazuje samo izvrševanje, zoper radikalno zahtevo po spremembi okolnega sveta. » $\omega\varsigma$ μη« toliko bolj, saj naznačuje način napram sveta. V njem se kaže to bistveno formalne naznake, ki izvaja fenomenološko destrukcijo. Z drugimi besedami: »Dopustiti je treba dajanje fenomenov samih v njihovi izvornosti.«⁵⁰ Če to tolmačenje jemljemo resno, potem na ta način zasnovan odnos do sveta, ne more biti »svetovni nazor«.

56

Končno, zaradi česa je tako življenje mogoče, kje se utemeljuje? Heidegger sledi Pavlovi misli z nekaj navedki. Pavel zoperstavlja pojma » $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\iota\kappa\omicron\varsigma$ « in » $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ «. (I Kor 2, 10–16) Tu se odpira pot za razumevanje parousije. Njemu odgovarjajoči par » $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ « in » $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ «, mora razrešiti vprašanje froneze. (Rim 8, 4; 6) Nenazadnje, tu je tudi ustrezni pojmovni par » $\xi\zeta\omega$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ « in » $\acute{\epsilon}\sigma\omega$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ « (II Kor 4, 16) V teh primerih ne gre za razvoj znotraj človeka, na način, da bi bilo telo nekaj poleg duše. Narobe, želi se naznačiti življenjske osredotočenosti, tj. načine življenja, o katerih Pavel vsevdilj govori. Na tej sledi besede »notranji«, »duhovni«, »duh« označujejo izvorni način življenja. S Heideggrovimi besedami: »Sama izvršitvena sovisja so po lastnem smislu eno vedenje.« (GA 60, 123) Tako po I

50 GA 60, 120; prim. Crow, str. 231–265. Živost je tisto, zaradi česa zamisel destrukcije je. Destrukcija se zagotovi s formalno naznačenim pojmom, s posebnim pojmom se vrača na živost življenja. Ne zgolj zoper teorijo, temveč zaradi življenja brez malikov, medtem ko se filozofija razume v udejanjenju posamične eksistence. Filozofičnost filozofije je v odpiranju poti prek spodbud, vsajenih v faktičnost posebnega človeškega obstoja.

Kor 2, 10–16,⁵¹ sledi: »Samolastno sebstvo sebe v duhu prejema od Boga. Duh prinese to vedenje – εἰδέσθαι – ki ni nikakršno prosto lebdeče vedenje, temveč udejanja postajanje. V tem vedenju je obenem razprt vnaprejšnji pogled na konkretne možnosti kristjana. To vedenje sega do globin Boga – τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ – izmika se vsakršnemu obsojanju.« (Prim. Brejidak, str. 75.)

Svet za kristjana ni slučajen, toliko bolj, saj je on do okolnega sveta odgovoren, kar prihaja iz odnosa do boga. »Fakticiteta kristjana je motivirana v bogu. Za eksplikacijo je izjemnega pomena, da njegov svet ni slučajno tu, temveč tudi svoj samolastni smisel dobiva iz povzjetja v izvor, iz sovisja z Bogom.« (Ibid., 76) Prav v tem izvoru temeljnega življenjskega izkustva je razlog, zaradi katerega je motiviranost iz sveta izključena.

Zaključek

Heidegger prav v zgodnjem freiburškem obdobju, v letih 1919–23 išče primeren odgovor na vprašanje mesta filozofije, glede na njej izvorni izraz, boreč se miselnem na polju tedanje filozofije z vplivi minulega stoletja. Filozofija se je v tej dobi razumela v smislu fenomenologije življenja, ki si postavlja zahtevo: življenje razumeti v njegovi vprašljivosti, življenje iz njegovega dogajanja v faktičnem življenjem izkustva, v katerem so zasidrani vsi temeljni pojmi. Filozofija se tako metodološko prikazuje v pristopu k dejanskosti, v smislu formalne naznake [*formale Anzeige*], ki se kaže v opreki do spoznavno-teoretičnega mišljenja. (Prim. Imdahl, str. 13–14.) Filozofija tu ni razumljena v smislu teorijske dejavnosti, temveč v smislu razumevanja tega »kako« faktičnega življenjskega izkustva, ki želi nenazadnje odpreti možnost izvirnega »kako« filozofskega življenja.

Heidegger prav tu vidi filozofijo v notranjem klicu [*pozivu*] svoje obstojnosti, kar edinole zmore opravičiti izvrševanje zahteve glasu, ki se v njej razgrinja. Glas celote bitja, ki prigovarja z zahtevo resnosti, da se samo zadevo

51 » ... to nam je Bog razodel po Duhu. Duh namreč preiskuje vse, celo Božje globine. Kdo izmed ljudi pa ve, kaj je v človeku? Mar tega ne ve le človekov duh, ki je v njem? Tako tudi to, kar je v Bogu, pozna samo Božji Duh. [...] Duhovni človek pa presoja vse, medtem ko njega ne presoja nihče.« (I Kor 2, 10-11; 15)

filozofije jemlje celovito in v popolnostno. Ta glas svojo zahtevo spregovarja v svoji faktičnosti in zgodovinskosti njegove posamične obstojnosti. V tej smeri v omrežju stalnostne nuje, da se premisli evropsko dediščino, kjer se je našlo mnogi poklicanih (npr. Troeltsch) – Heidegger vidi potrebo, da se prinese na svetlo izvornost življenja. Nekateri poskuse razrešiti uganko evropske dediščine, je kritiziral tudi sam Heidegger, kar je vidno tudi iz naše razprave. Pot v filozofijo ne vodi slučajno iz teologije, ki jo je v Freiburgu (Breisgau) nekaj semestrov študiral. Odrasel je v religioznem duhu, po koncu katoliške gimnazije v Konstanci je odšel v jezuitski noviciat v Feldkirch. Ne gre nam za golo biografijo, o kateri pričajo religiozne spodbude filozofskega mišljenja mladega Heideggra.⁵² (Po)klic govori o celoti miselne dediščine, prihaja iz spodbude lastne obstojnosti, tako da sta religija in filozofija ugledani v tem, kar ju spaja.

58

O zadevi sami priča njegova neposredna zaposlenost z religioznim v zimskem semestru leta 1920/21 in naslednjem poletnem semestru: nekaj semestrov prej, leta 1918/19, je napravil načrt predavanj o srednjeveški mistiki, ki jih ni izpeljal. Okvir razpravljanj je razdelil na dva dela, prvi, metodološki in drugi, v katerem je razlagal pismi Gal ter I in II Tes. Uvodoma smo pokazali okvir v katerem se predavanje odvija, zato bi tu radi samo razpravo tematsko sklenili.

Heideggrovo filozofsko izrekanje želi – poleg vseh spoznavno teoretičnih poskusov – poudariti, da se svetu v njegovi mnogolični faktičnosti in zgodovinskosti ne vsiljuje okvirjev. Miselne spodbude za to razmejitev od znanstvenega mišljenja prihajajo iz potrebe najti novo pot filozofije religioznosti in teologiji. Kaj to pomeni, poleg Heideggra priča tudi njegov učenec Gadamer: »Ne motimo se, če tu prepoznamo najglobbo motivacijo Heideggrove miselne poti – takrat – se ima se za krščanskega teologa. Torej: vsi njegovi napor, da bi prišel na jasno s sabo in z lasnimi vprašanji, so izzvani z nalogo, osvoboditi se prevladujoče teologije, v kateri je bil vzgojen, da bi lahko bil kristjan.« (Ibid., 310)

52 Hans G. Gadamer, „Die religiöse Dimension“ (1981), *Gesammelte Werke* 3, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987 ss, str. 308.

Zgolj leto dni pred predavanji o fenomenologiji religioznega se je Heidegger v pismu profesorju in poročnemu svečeniku E. Krebsu poslovil od uradnega katoličanstva. Razlog: nemožnost sprejetja oficijelne religije, v kateri vidi nedoslednosti. Tako želimo zaključiti govor o religioznem, tematsko ravno ne zgoščujoče, temveč napotujoč na srž. Gadamer poudarja dvoje, prvič – miselno raven, na kateri se Heidegger vidi kot teolog, vendar ne kot apologet vere, ampak kot tisti, ki obračunava s teologijo. Drugo, ki spodbuja prvo, je njegov izvor – osvoboditi se prevladujoče misli, ne da bi teoretiziral, ampak, da bi zmožel biti kristjan. Z drugimi besedami, da bi mogel živeti – filozofirati.

V skladu s fenomenološkim pristopom, Heidegger meni, da teologija v svoji teoretični drži izgubi stik z izvorno krščansko mislijo, prisotno v zgodnjem krščanstvu – izvor so Pavlova pisma. Ker je sprejela okvir grške filozofije, Platona in Aristotela, je skalila svojo izvorno povezanost s faktičnim življenjem in tudi izkustvo vere. Ko je zanemarila raven faktičnega življenjskega izkustva, je teologija izgubila stik z izvorno ravnjo zgodovinskega in iz tega, z izvorno časovnostjo.⁵³ V zgodnje krščanstvo je položeno zgodovinsko mišljenje, ki korenini v sčakovanju ponovnega Kristusovega prihoda. Pri tem se sčakovanje ne odvija v objektivnem času, ampak se razume iz »trenutek – zdaj«, iz t. i. kairološke ravni. Obratno, grška misel je ostala ujeta v razumevanje časa z osnove gibanja – časa, ki požira, t. i. kronološki čas. V prid izvornega življenja časa Heidegger razvije misel destrukcije, ki jo prepozna že pri Luthru, razdrobiti mora namreč objektivne ostaline tradicije izvorne dediščine. V tem primeru se razume kot teološka destrukcija. Poleg tega želi Heidegger obračunati z uradno teologijo.

Če se vrnemo h Gadamerjevim besedam, se bo tudi zadeva [sama] zbrala na tem, kar je cilj tega dela – Heidegger je hotel obračunati z načinom mišljenja, ki je blokiral njegove osebne napore in vprašanja, hotel ga je spraviti na dan.

53 Prim. Benedikt VI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12. 9. 2006) http://w2.vatican.va/content/benedictvidesp/2006september/documents/shf_benxvi_spe_20060912_university-regensburg. Papež Benedikt XVI. je javno, ob predavanju v Regensburgu, kritiziral tendenco osvobajanja od helenizma. Prim. Ante Vučković, „Srečanje radostne novice z helenizmom“, *Kateheza* 18 (1996) 4, str. 244–254. Govori o potrebi, da krščanstvo spregovori drugače, z drugo govorico, ker je jezik vselej sredstvo prenašanja.

Torej »osvoboditi se« pomeni za Heideggra biti kristjan (»da bi mogel biti kristjan«). Pri tem mora biti jasno, da »Dasein«, ni kategorija, s katero želi nekaj sporočiti. Nasprotno, človek je vselej zasidran v faktičnem življenjskem izkustvu in mora iz njega živeti izvorno časovnost.

Na tej poti smo osredje dela gradili okoli vprašanja »kako« filozofsko živeti, pri tem so prišle spodbude Heideggrovega razmišljanja o »življenju«. Še posebej nas je zaposlovalo odpiranje možnosti »izvornega« življenja, ki se nam odpira preko Pavlovih pisem, najprej v pojmu parousije. Torej, pojem, ki v svojem bogastvu prežema vsako poro temeljnega življenjskega izkustva in ga Heidegger najdeva v zgodnjekrščanski skupnosti. Formalna naznaka, kot orodje tega mišljenja, prihaja k življenju bolj neposredno, odpira fenomene v njihovi življenjski ukoreninjenosti. Zgodnjekrščanska skupnost odpira izvorni čas, brez okvirov kronične in kronološke logike. Tudi to delo je treba razumeti kot poskus, da se pred življenje privede vso živost mišljenja, v smislu izvorne stopnje v času in sčakovanja v času odločitve, ki se izmika. Z drugimi besedami, tiče se posamičnih naporov okoli izvora in odrešilnega, ki se nam je faktično razkrilo kot življenje vere, upanja in ljubezni – služenja in sčakovanja.

Literatura

Apfelbacher, K-E.: »Ernst Troeltsch (1865–1923)«, v: H. Fries in G. Kretschmer (ur.): *Klassiker der Theologie Bd. 2*, Verlag C.H. Beck, München 1983.

Barbarić, Damir (ur.): *Bitak i vrijeme, Interpretacije*. Zbornik radova, Matica hrvatska, Zagreb 2013.

Brejdak, Jaromir: *Philosophia crucis*, Peter Lanng, München 1995.

Camilleri, Sylvain: *Phenomenologie de la religion et hermeneutique theologique dans la pensee du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht 2008.

Coyne, Ryan: *Heidegger's Confessions*, University of Chicago Press, Chicago 2015.

Crow, Benjamin D.: *Heidegger's Religious Origins*, Indiana University Press, Bloomington 2006.

Figal, Gunter: *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 2011.

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

Fischer, N. / Herrmann, F.-W. von: *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007.

Gadamer, Hans G.: »Die religiöse Dimension« (1981), *Gesammelte Werke* 3, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987 ss, str. 308–319.

Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, F. a. M. 1995, (GA 60).

Heidegger, Martin: *Zur Bestimmung der Philosophie*, F. a. M., 1999, (GA 56/57).

Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie*, F. a. M., 1993, (GA 58).

Heidegger, Martin: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, F. a. M., 1993, (GA 59).

Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, F. a. M., 1994, (GA 61).

Heidegger, Martin: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, F. a. M., 1988, (GA 63).

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2006.

Heidegger, Martin: *Fenomenologija religioznog života*, prev. Ž. Pavić, Demetra, Zagreb 2004.

Heidegger, Martin: »Fenomenologija in teologija«, *Phainomena* III/9–10 (1994), str. 70–95.

Heidegger, Martin: »Fenomenološke interpretacije k Aristotelu«, *Phainomena* V 15–16 (1996), str. 10–46.

Heidegger, Martin: *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Heidegger, Martin: »Moja pot v fenomenologijo« v: *Phainomena* IV/13–14 (1995), str. 3–11.

Heidegger, Martin: »Formalizacija in formalna naznaka« *Phainomena* IX/33–34 (2000), str. 109–119.

Hribar, Tine: *Kopernikanski obrat*, Slovenska matica, Ljubljana 1983.

Hribar, Tine: *Fenomenologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1993.

Hribar, Tine: *Filozofija religije*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2000.

Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Bd. III/1, Den Haag 1976.

62 Husserl, Edmund: *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*, Slovenska matica, Ljubljana 1997.

Imdahl, Georg: *Das Leben verstehen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.

Kaštelan Jure / Duda, Bonaventura (ur.): *Biblija. Stari i novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1991.

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

Kisiel, Theodore (ur.): *Reading Heidegger from start*, SU of New York Press, New York 1994.

Komel, Dean: *Fenomenologija in vprašanje biti*, Obzorja, Maribor 1993.

Komel, Dean: – *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 2002.

Komel, Dean: »Kriza kao diskrimen filozofije«, *Tvrđa* (2014), 166–169.

Macan, Ivan: *Uvod u tradicionalnu logiku*, FTI, Zagreb 2005.

Marx, Werner: *Fenomenologija Edmunda Husserla*, prev. B. Dujmović, Naklada Breza, Zagreb 2005.

McManus, Denis: *Heidegger and the Measure of Truth*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2012.

Oslić, Josip: *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002.

Oslić, Josip: »Heideggrov zgodnji pristop k Pavlovemu razumevanju 'prakrščanske religioznosti'«, *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 311–242.

Otto, Rudolf: Sveto, Nova revija, Ljubljana 1993.

Pavić, Željko: »Jarem razumevanja. Heideggrov zgodnji pristop k Schleiermacherjevi hermenevtiki« *Phainomena* IV/35–36 (2001), str. 283–310.

Petkovšek, Robert: *Heidegger – Indeks*, Teološka fakulteta, Ljubljana 1998.

Petkovšek, Robert: »Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse«, *Bogoslovna smotra*, Zagreb 82/1 (2012), str. 43–64.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske Verlag, Pfullingen 1963.

Schalow F. / Denker A.: *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham-Toronto-Plymouth 2010.

Ujević, Tin: »Mašta povodom očiju«, *Ojađeno zvono*, Matica hrvatska, Zagreb 1933.

Vedder, Ben : *Heidegger's Philosophy of Religion*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2006.

Vetter, Helmuth: *Grundriss Heidegger*, Felix Meiner, Hamburg 2014, 38–47.

Vorgrimler, Herbert: *Neues Theologisches Wörterbuch*, Herder, Freiburg im B. 2000.

Vučković, Ante: *Dimenzija slušanja u Heideggera*, Biblioteka filozofska istraživanja, Zagreb 1993.

Vučković, Ante: »Susret radosne vijesti s helenizmom«, *Kateheza* 18/4 (1996), 244–254.

Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, F. a. M. 2003.

Wolfe, Judith: *Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford 2013.

Spletni viri:

Benedikt VI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*_(12.9.2006)_http://www2.vatican.va/content/benedict-xvi/speeches/2006september/documents/shf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.

Hrvaški jezikovni portal <http://hjp.novi-liber.hr>

A. Denker, T. Kisiel in H. Zaborowski o pojmu formalne naznake. Razgovor dostopen na: www.information-philosophie.de, naslov »Denker, Alfred: Heideggers formale Anzeige«.

Pisma R. M. Rilkea, Briefe, www.rilke.de.

Letter to E. Krebbs on His (Heidegger) Philosophical Conversion www.religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/pdf/heidegger_texts_online/1919%20LETTER%20TO%20KREBS.pdf

64

Greek Interlinear Bible: www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/Greek_Index.htm; vsi vpogledi v grški izvirnik temelje na tej strani, česar v besedilu ne navajam posebej.

Slovenski prevodi Biblije prevzeti s strani www.biblija.net. (op. prev.)