

William McNeill
HERMENEVTIKA
VSAKDANJOSTI:
O ZAPUŠČINI IN
RADIKALNOSTI
HEIDEGGERJEVE
FENOMENOLOGIJE

63-81

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY
DEPAUL UNIVERSITY
CHICAGO, ILLINOIS
USA
WMCNEILL@DEPAUL.EDU

PREVOD

UDK: IHEIDEGGER M.:165.62:316.728

Prevod sestavka:

McNeill, William. "The Hermeneutics of Everydayness: On the Legacy and Radicality of Heidegger's Phenomenology." V: *Consequences of Hermenutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*.

Evanston: Northwestern University Press, 2010. Str. 98–120.

Copyright © 2010 by Northwestern University Press. Published 2010.

All rights reserved.

Najpomiselnejše v našem pomisljivem času je, da še ne mislimo.

Heidegger, *Kaj se pravi misliti?*¹

Heidegger v svojih poznejših delih odločno in provokativno spregovori o na novo odkriti ubožnosti filozofije ali naslednici filozofije, ki jo sam s preprostimi besedami imenuje mišljenje. Tako denimo ob koncu pisma *O »humanizmu«* zapiše:

Čas je, da se odvadimo precenjevati filozofijo in zato od nje zahtevati preveč. V zdajšnji nuji sveta je potrebno: manj filozofije, vendar več skrbnosti mišljenja; manj literature, vendar več nege za črko [za besedo].

Prihodnje mišljenje ni več filozofija, ker misli izvirneje kot metafizika – to ime pove isto. Prihodnje mišljenje pa tudi ne more več odložiti imena »ljubezni do modrosti« in postati v obliki absolutnega znanja modrost sama, kot je zahteval Hegel. Mišljenje je na sestopu v ubožstvo svojega predhodnega bistva.²

Če je temu tako, pa je to stvar *prelamljanja z navado*, navade *posameznika*: prelamljanja z navado, ko gre za javno podobo in samorazumevanje filozofije, ki velja še dandanes. Zagotovo ta čas, o katerem piše Heidegger, še ni prišel: filozofi in poklicni misleci ali sofisti po vsem svetu še naprej od filozofije zahtevamo preveč. A kdo bi nam lahko zameril? Konec koncev že ne more biti preprosta reč, da prekinemo z navado, ki je v veljavi skorajda dve tisočletji in pol. Vse preradi namreč še naprej nalogo filozofije naivno razumemo kot zagotavljanje ustrezne in dokončno resnične teorije o bivanju ali pa kot dostavljanje ustrezne teoretične podlage za etično in politično odločanje. Vendar pa to, kar Heidegger na tem mestu imenuje »prihodnje mišljenje« (*das künftige Denken*), ni le golo premagovanje filozofije oziroma metafizike v smislu njenega opuščanja, ki bi filozofijo postavilo v kot le zato, da bi vstopilo v na novo odkrito področje mišljenja. Mnogo bolj gre za nekakšno zatajitev ali preklic (*Widerruff*) filozofije in njenega samorazumevanja v dandanašnji dobi.³ Toda to prihodnje mišljenje brez filozofije in filozofske zapuščine ostaja dobesedno nezamisljivo in neizvedljivo. Mišljenje, ki je v spustu – sestopajoče mišljenje [ang. *de-*

¹ Prva različica tega prispevka je bila predstavljena na severnoteksaškem simpoziju o Heideggerju, ki je potekal na University of Dallas med 25. in 26. aprilom 2008. Nosil je naslov: »Sestop filozofije in prihodnje mišljenje: o radikalnosti in zapuščini Heideggerjeve fenomenologije«. Hvaležen sem Rodu Coltmanu, ki me je povabil na simpozij, ter vsem poslušalcem za njihova vprašanja in razpravo.

² Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 235.

³ Zatajitev ali preklic, ki meri na Heideggerjevo uporabo teh pojmov v *Biti in času*, ni le preprosta samokritika filozofije, saj filozofijo samo ne jemlje za svoj neposredni predmet. Kritika filozofije tu ostaja le posredna, kot kritika, katere nuja ali *sila* prihaja od stvari samih. Kot taka, kot bom predlagal, izhaja iz (in je hkrati razkrivanje) »skrite sile tega, kar je možno«; je podvig, ki sovпада z »destrukcijo« zgodovine ontologije. Ta »destrukcija«, kot naznani Heidegger (2005: 46) v uvodu *Biti in času*, »ni v zanikajočem odnosu do preteklosti, njena kritika zadeva 'današnjost' [*das „Heute“*] [...] njena negativna funkcija ostaja neizrecna in indirektna».

scensional thinking], kot je bilo ustrezno poimenovano –, je »predhodno« ali »začasnno«, in to ne zato, ker bi bilo na poti k nečemu drugemu, k nečemu, kar bi ga presegalo, temveč preprosto zato, ker se steka k samemu sebi, k sebi kot prihodnjemu mišljenju.⁴ »Predhodno« tu pomeni nemški *vorläufig*, ki izhaja iz *Vorlaufen*: »predhajati« ali dobesedno »(iz)tek naprej« kot tubitnostno predhajanje k biti-k-smrti v *Biti in času*: predhajajoče gibanje, ki je samolastna prihodnost v smislu tubitnostnega prihajanja k sebi – lahko bi rekli v smislu prihodnje tubiti. Pri tem je pomembno opomniti, da samolastna ali izvorna prihodnost ni neki »še ne«, ki bi bil lahko aktualiziran, določljiv ali izračunljiv. In tako kot je v *Biti in času* predhajanje že vselej pripravljajanje, kultiviranje pripravljenosti v smislu pripravljenosti za skok (*Sprung*), mora biti tudi tukaj prihodnje mišljenje razumeto kot »izvornejše« (*ursprünglicher*) v smislu pripravljenosti za skok – skok, ki ga Heidegger drugje poimenuje skok iz metafizike nazaj k bistvu ali temelju metafizike. Prihodnje, sestopajoče mišljenje je tako tudi pripravljajoče mišljenje. Heidegger na tem mestu v pismu *O »humanizmu«* zaigra na noto, ki ne izkazuje le izjemne kontinuitete z *Bitjo in časom* – kot bom nakazal v nadaljevanju –, temveč v enaki meri odzvanja tudi v njegovih kasnejših delih, najvidneje v njegovem pokazu mišljenja in »bistva« (v smislu dogodja) mišljenja, kot na primer v predavanjih o Nietzscheju iz leta 1937, kjer samolastno ali pravo mišljenje (*das eigentliche Denken*) označi kot »mišljenje naprej« (*vorausdenken*).⁵ Pomislimo tudi na predavanja iz študijskega leta 1951–52 z naslovom *Kaj se pravi misliti?*, kjer Heidegger med govorom o ubožnosti mišljenja nasproti zahtevam po »dosedanjem mišljenju« ali filozofiji ubožnost naznači s štirimi stavki:

1. Misljenje ne vodi k nikakršni vednosti – kot [recimo] znanosti.
2. Misljenje ne prinaša nikakršne koristne življenjske modrosti.
3. Misljenje ne rešuje nikakršnih svetovnih ugank.
4. Misljenje neposredno ne podarja nikakršnih moči za delovanje [*Handeln*].⁶

Vse dokler od mišljenja še naprej zahtevamo preveč, doda Heidegger,

ga precenjujemo in od njega zahtevamo preveč. Oboje nam prepreči, da bi se vrnili k neobičajni nezahtevnosti in v njej vztrajali sredi kulturnega obrata, ki dan na dan kriči po dostavi najnovejšega in se žene za tistim, kar bi ga lahko podžgalo.⁷

⁴ »Descensional thinking«: David Farrell Krell, »Nietzsche and the Task of Thinking: Martin Heidegger's Reading of Nietzsche« (doktorska disertacija, Duquesne University, 1971), 16. Primerjaj tudi Krellov esej »Heidegger, Nietzsche, Hegel: An Essay in Descensional Reflection«, *Nietzsche Studien* 5 (1976), str. 255–62; in njegovo knjigo *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1986), poglavje 7.

⁵ Heidegger, M. (1961): *Nietzsche, Bd. I*, Pfullingen: Neske, str. 398.

⁶ Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?*, Ljubljana: ZZFF, str. 137.

⁷ *Ibid.*

Ponovno opazimo, da gre pri povrnitvi dimenzije neobičajnosti za stvar *prekinjanja z navado*, za prekinjanje *običajnega, vsakdanjega* načina biti dandanašnjosti in dandanašnje svetovne kulture. Le v zanikanju ali odpovedovanju (to pa prav tako pomeni, kot bomo videli, kritični odziv do) trditev, pretenzij in zahtev (*Ansprüche*) dosedanjega mišljenja lahko postanemo prosti za zadevo sestopajočega, vnaprejšnjega mišljenja, mišljenja, o katerem Heidegger (2017: 137) pravi, da »je najpredhodnejše vsega predhodnega početja človeka« (*das Vorläufigste alles vorläufigen Tuns des Menschen*). Pojem »predhodno« ima tu ponovno poseben pomen: ponavadi predhodno mislimo kot *zgolj* predhodno, kot *še ne* polno aktualnost prisotnega, ki naj bo in tudi bo dosežena. Vendar pa za Heideggerja predhodnost mišljenja ne pomeni njegove šibkosti ali pomanjkljivosti, ni nekaj, kar mora biti preseženo, na primer v polnosti »resničnega« dejanja: ta »še ne« pravzaprav bistveno pripada mišljenju, njegovi lastni možnosti in njegovi edinstveni moči. Predhodnost ne pomeni šibkosti ali pomanjkljivosti, temveč ravno vzgibanost mišljenja samega kot mišljenja, ki *pripada* »še ne«-ju, kot mišljenje, ki je sledeč »še ne«-ju že vedno prihodnje mišljenje.⁸

Tovrsten sestop pa ni šele stvar Heideggerjevih poznejših del, temveč se je na najradikalnejši in izzivalni način, kot bom poskusil pokazati, kazal že skozi celotno njegovo zgodnje obdobje, katerega nedvomni javni manifest predstavlja *Bit in čas*. V tej razpravi moja pozornost ne bo namenjena očitnejšim temam, ki napovedujejo sestop – temam, ki so bile že dodobra zapažene, če že ne izčrpno obravnavane. V mislih imam na primer projekt »destrukcije«⁹ zgodovine ontologije (česarvno še zlasti ta nerazločljivo zadeva mojo primarno temo); izpodbijanje prevladujočega razumevanja biti kot navzočnosti, ki jo odkrivajo fenomenološke analize priprav in priročnosti; izpodrivanje domnevnega primata teoretičnega motrenja preko vztrajanja pri vpijajočem, udeležnem videnju vsakodnevne sprevidevnosti in primatu ne-tematskega pred-ontološkega razumevanja nad vsakršno tematsko popredmetenostjo bivajočega; ter primarnost razpoloženja kot najizvornejšega razkrivanja lastne biti, izvornejšega od kakršnega koli razumevanja ali diskurzivne prilastitve le-tega. Ta seznam bi nedvomno lahko še razširili. Vendarle pa je bilo to, čemur bi se na tem mestu rad posvetil, vse premalo zapaženo in še vedno čaka na popolno obravnavo v svoji filozofski in hermenevtični pomembnosti, namreč fenomen, ki ga Heidegger imenuje naša »povprečna vsakdanjost« in »povprečno razumetje biti«, ki ga prva prinese s seboj.

Naše »povprečno« razumetje biti, česarvno je splošno prepoznano kot to, kar konstituira prvotni fenomenalni horizont za raziskovanje smisla biti, pogosto jemljemo kot nekaj povsem zapadlega ali nesamolastnega, kot fenomen, ki bo presežen v in skozi izrecno povrnitev (*Wiederholung*) vprašanja po smislu biti – tega si vsaj v svo-

⁸ Heideggerjeva poslednja predavanja *Kaj se pravi misliti?* niso nič drugega kot obširnejše posredovanje te poante.

⁹ V tem članku je beseda »destrukcija« uporabljena za prevod término *Destruktion* in jo je treba razumeti ne v negativnem smislu rušenja, temveč v smislu razstavljanja, *Abbau* (če uporabim sinonim, ki ga je sam predlagal Heidegger).

jem pripravljalnem pristopu k eksistencialni analitiki tubiti zastavi *Bit in čas*.¹⁰ V tej interpretaciji je povprečno razumetje biti vzeto kot nekaj, kar je v bistvu nezažele- no, kar je bistveno negativno: kot fenomenološko nezadosten horizont, ki ga bo pojmovno sofisticirano in rigorozno fenomenološko postavljanje vprašanja po smi- slu biti – razpiranje vprašanja po biti, ki bo razkrilo transcendentalna tla, na katerih leži povprečno razumetje – preseгло in pustilo za seboj. Ta predpostavka ni le feno- menološko in hermenevitično neubranljiva, temveč obenem ne uspe misliti samega smisla Heideggerjeve povrnitve vprašanja biti v njegovi pravi radikalnosti. Daleč od tega namreč, da bi moralo biti »povprečno« razumetje biti v *Biti in času* preseženo in postavljeno ob stran, marveč mora biti raje radikalizirano na ta način, da povrne in razkrije – kar obenem pomeni: pokaže in privede do izkustva – enigma ali eni- gmatičnost ter pozitivnost, ki se v njem latentno skrivajo. Da gre tu v resnici za vprašanje izkustva – in smisla izkustva v Heideggerjevi misli na splošno –, je nekaj, kar bom neposredneje pokazal kasneje.¹¹ Za zdaj je dovolj, da se spomnimo, da ni izrecna povrnitev in razpiranje vprašanja biti, kot vztraja Heidegger (2005: 35), »nič drugega kot radikalizacija k sami tubiti spadajoče bistvene tendence biti, predonto- loškega razumetja biti«. Ta radikalizacija ne bo pri svojem vračanju k tlom našega povprečnega vsakdanjega razumevanja biti dosegla nič manj kot izpostavitve kore- nin prav tega razumevanja.¹²

Da je to, za kar nam tu gre, po svojem izvoru enigma, Heidegger nakaže ob svo- ji prvi omembi fenomena povprečnega razumetja na prvih straneh *Biti in časa*: feno- men, spomnimo, je vpeljan v prvem razdelku knjige, kjer Heidegger razlagajoč »nujnost izrecne ponovitve vprašanja o biti« mimobežno navede tri tradicionalne »pedsodke«, ki se trdovratno postavljajo na pot postavitvi vprašanja biti kot pri- stnega in resnega filozofskega vprašanja. Ti pedsodki so, najprej, da je »bit« naj- splošnejši pojem – prav ta težava univerzalnosti in enotnosti pomena biti je, kot bom predlagal kasneje, intimno povezana s problemom »povprečnega« razumetja biti. Heidegger se na tem mestu zadovolji s pokazom, da univerzalnost »biti« ni niti rod niti vrsta niti enotnost analogije, kot je predlagal Aristotel. Kot drugo stoji pedsodek, da pojma »biti« ni mogoče definirati: pedsodek, ki sledi prvemu, toda kaže le na to, sklne Heidegger (2005: 21), da to, kar je mišljeno kot »bit‘[,] ni ne- kaj takega kakor bivajoče [*Seiendes*]« – razlikovanje bo kasneje poimenoval »ontolo- ška diferenca«. Kot tretji pa je pedsodek, da je »bit« najsamoumevnejši pojem – to

¹⁰ V prispevku nemški *Wiederholung* prevajam tako s »povrnitvijo« kot tudi s »ponovitvijo«.

¹¹ Karakterizacija povprečnega razumetja kot povsem zapadlega in nesamolastnega le-tega vstavlja v polarizirajočo shemo, ki preprosto ločuje samolastno od nesamolastnega in nesamolastno zre kot nekaj, kar je moč preseči. Ta reduktivna shema spregleduje Heideggerjev poudarek, da je nesamolastno v svojem bistvu *ne-samolastno*, to je, da v sebi nosi možnost samolastnosti kot možno modifikacijo, ter da oba pola temeljita v indiferentnosti. Samolastna eksistenca, kot izrecno pravi Heidegger, »ni nič, kar bi lebdelo nad zapadajočo vsakdanjostjo, temveč je eksisten- cialno le neko modificirano zajetje le-te« (Heidegger, 2005: 249).

¹² Ta korenina se bo, seveda, konec koncev pokazala kot čas, pravilno razumet v svoji izvorni časovnosti: »centralna problematika vse ontologije [je] zakoreninjena v prav videnem in prav ekspliciranem fenomenu časa« (Heidegger, 2005: 40).

je brez nadaljnjega razumljiv. Kaj naj bi »bit« pomenila, razumejo vsi, kot se kaže v izjavah »nebo je modro«, »vesel sem« in podobno. A vendar, doda Heidegger,

ta povprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da v vsakem odnošaju in vsaki biti do bivajočega kot bivajočega a priori tiči neka uganka [*ein Rätsel*]. To, da vedno živimo v nekem razumetju biti in da je hkrati smisel te biti zaviti v temo, dokazuje načelno nujnost, da ponovimo vprašanje o smislu »biti«. ¹³

»Nujnost izrecne ponovitve vprašanja o biti« – ki je prva reč, potrebna pokaza v *Biti in času*, in služi kot naslov razdelka v prvem poglavju – je metodološko in fenomenološko utemeljena v možnosti: v možnosti odpiranja dimenzije, ki mora biti že nekako latentno prisotna v našem povprečnem razumetju biti – govorimo o dimenziji uganke. Celotna hermenevtika *Biti in časa* je namreč ubesedena v mejah te dimenzije, to je znotraj razmejitve med bitjo, kot je razumeta in se kaže na povprečen način, in bitjo kot izrecno pridobitvijo in zvedenost k pomenu v pojmu, v pojmovnem rekanju. Kar pa že tudi pomeni, da mora naše povprečno razumetje tvoriti prvotni horizont, iz katerega nato vznikna izrecna povrnitev vprašanja biti, čeravno to ni poslednji temelj – temelj, ki domnevno ni nič drugega kot uganka. Prav razmejitve med povprečnim razumetjem in pojmovnim rekanjem, med horizontom in temeljem, ter prehod med obema kot proces hermenevtičnega in fenomenološkega razkrivanja pa je predmet mojega trenutnega razmisleka. Skušal bom namreč pokazati, da ta prehod ni enosmerno potovanje ali preobrazba, niti ni prehod (*Übergang*) v smislu iti preko nečesa, preseganje in transcendiranje k nečemu višjemu, ki bi povprečno razumetje pustilo za seboj, temveč gre mnogo bolj za nenehni medsebojni dialog in pogajanje med obema: gre torej za pot naprej, ki je obenem pot nazaj in pot navzdol, spust. Kot bom pokazal, gre za stvar nenehnega odskakovanja naprej in nazaj.

Kot vpraševanje po biti in iskanje smisla biti je *Bit in čas* seveda hoja naprej, napredovanje. Sama *možnost* vprašanja biti – izrecno povzdignjenje vprašanja, kaj pomeni biti – pa je že vklesana v naše povprečno razumevanje: ker izrecno ravno *ne* razumemo, kaj pomeni biti, smo sprva sploh *lahko vodeni* k vpraševanju: kaj pomeni bit? Potemtakem možnost vpraševanja ne prihaja od drugod, onkraj našega povprečnega razumevanja. Vendarle pa dopuščanje vznikna tega vprašanja znotraj nas in nadaljnje poizvedovanje po odgovoru za seboj vpotegneta tudi nas same:

Kot iskanje potrebuje vpraševanje vnaprejšnje vodstvo od iskanega. Smisel biti nam mora biti na določen način zato že na razpolago. Nakazali smo: zmeraj se že gibljemo v nekem razumetju biti. Iz njega raste izrecno vprašanje o smislu biti in tendenca k njenemu pojmu. Ne *vemo*, kaj pomeni »bit«. Toda ko vprašamo: »kaj

¹³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 22.

je ‚bit‘?«, smo že v nekem razumetju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega naj bi dojeli in določili ta smisel. *To povprečno in nedoločno razumetje biti je fakt.*¹⁴

Povprečno razumetje pa pravzaprav ni zgolj *katerikoli* fakt, ni le nek fakt ali fakt v kopici drugih faktov: je *fakt*, ki utemeljuje celotno razpiranje vprašanja biti preko fenomenologije tubiti – bivajočega, ki to povprečno razumetje ima in ga tudi živi. Slediti vprašanju biti tedaj pomeni tako pripoznanje ne-védenja kot tudi njegovemu sledenju znotraj povprečnega razumetja samega. Slediti pomeni pustiti se voditi – v tem primeru pustiti se voditi nevednosti, ki še ni lastna posamezniku, še ni prisvojena in pripoznana kot nekogaršnja last.¹⁵ Kajti če rečemo, da ne vemo in da nismo domači s horizontom, iz katerega navzven naj bi pojmovno zaobjeli in določili smisel biti, to pomeni le, da povprečno razumetje – kot horizont vpraševanja – samega sebe ne razume, da mora šele razumevajoče razpoznati zakrito ter zamotano dimenzijo svojega lastnega dogajanja. Nekaj nepoznanega, neobičajnega in nedomačnega se skriva v samem temelju povprečnega razumetja kot horizonta – horizonta, ki je konstituirajoč našo domačnost s svetom v temelju fundamentalno nedomač sam sebi. Ta horizont, kot vemo, je Heidegger poimenoval čas, mišljen kot temporalnost in zgodovinskost.

Heidegger nato na pripravljalni način naznači številne nadaljnje značilnosti omenjenega horizonta:

1. Nedoločno in povprečno razumetje »nam je že vselej na razpolago«. Potemtakem nakazuje fundamentalno vrženost naše biti, vrženost, ki bo kasneje izpostavljena kot zgodovinskost.

2. Določen je s fundamentalno nedoločnostjo (*Unbestimmtheit*). Ta nedoločenost je, kot bom kasneje poskusil zagovarjati, najpomembnejša, a hkrati najzapletenejša značilnost povprečnega razumetja. Hkrati je tako temeljna kot utemeljena; izvorna, a izpeljana; singularna, toda pluralna; nedvoumna, a tudi protislovna.

3. Na tem mestu Heidegger še ne razvije tovrstne zapletenosti, temveč jo zgolj nakazuje. Tej nedoločnosti, opaža, pripada fundamentalna pozitivnost: »je sama pozitiven fenomen, ki ga je treba razjasniti.« (Heidegger, 2005: 24) Čeravno naše povprečno razumetje biti izkazuje le ne-razumevanje, nedoločni karakter tega istega razumetja ni nekaj negativnega, temveč prej neke vrste pozitiven vir. Naznaka pozitivnosti – k čemur se bom še vrnil – prehiteva to, kar bo Heidegger v letu 1928 imenoval »izvorna pozitivnost in moč«, iz katere tubit izvira, oziroma, ki karakterizira tubit kot izvir.¹⁶

¹⁴ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 22–23.

¹⁵ Odpiranje in razpiranje vprašanja o biti se potemtakem kaže klasično sokratsko: pustiti se voditi pomeni privoliti v vprašanje, pustiti prosto pot sili, sprostiti prostor odpiranja vprašanja.

¹⁶ Heidegger, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt: Klostermann, str. 172.

4. Poizvedovanje po smislu biti – in to je četrta točka – pa kljub vsemu na začetku ne bo poskušalo prinesiti takšne razjasnitve. Razlaga povprečnega razumetja biti namreč lahko zadobi svojo vodilno nit le ob razdelanem pojmu biti. Jasnejše pojmovno razumevanje biti bo tako sploh šele osvetlilo, kar je v tem razumevanju neosvetljeno in zamegljeno. (Začasni) cilj – v spomin moramo priklicati, da Heidegger govori le o začasnem ali predhodnem cilju, *ein vorläufiges Ziel*, ki ni nič drugega kot interpretacija časa kot horizonta vsakega razumetja biti sploh (kot je zapisano v epigrafu na začetku *Biti in časa*) – cilj, ki nam bo prinesel razdelan pojem biti, nas mora zatorej naposled vrniti na začetek, osvetljujoč to, kar je bilo že vseskozi zakrito v njem.

5. Osvetlitev preko pojma, ki bo pojasnila pozitivnost našega povprečnega in nedoločnega razumetja biti, pa je tudi pojasnitev »načina zamegljevanja« ter celo »oviranja« (*Behinderung*), ki lahko – morda celo nujno – učinkuje v tem razumevanju biti. Heidegger, kot kaže, namiguje na to, kar bo podano kot neke vrste strukturna nujnost, če že ne usoda, znotraj same vzgibanosti biti tubiti, na usodo, ki bo pojasnjena kot tubitnostno zapadanje »se<-ju (*das Man*). Ta fenomen je sam okarakteriziran z bistveno in prežemajočo povprečnostjo. Vendar pa, kot bom poskušal pokazati, ta povprečnost, pripadajoča »se<-ju – ki je vse drugo kot pozitiven fenomen –, ne zapolni oziroma prekrije izvirne pozitivnosti povprečnega razumevanja, ki sestavlja horizont vpraševanja biti.

6. Heidegger (2005: 24) nato nemudoma nadaljuje z opredeljevanjem nadaljnje zamegljevanja oziroma skritosti, ki je lahko na delu v našem megljenem in povprečnem razumetju biti: »Nadalje je lahko poprečno, nedoločno razumetje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite.« Zakrito silo tradicije, na delu v povprečnem razumetju, bo seveda šele potrebno razkriti v tem, kar je, in sicer z dekonstrukcijo zgodovine ontologije. Pri tem ne gre toliko za še eno vrsto zakritosti kot pa za dodatno dimenzijo tubitnostnega zapadanja, kajti tubitnostno zapadanje ni le njeno zapadanje prevladujočemu razumetju biti in sveta, ki prežema današnjost (*das Heute*). Današnje razumevanje je namreč samo po sebi le sedimentacija tradicije. Tubit, pripomni Heidegger (2005: 43–44), »nima le nagnjenosti k temu, da zapada svojemu svetu, v katerem je, in da se relucetno razlaga iz njega, ampak obenem s tem zapada tudi svoji bolj ali manj izrecno privzeti tradiciji.«

Postojimo malce na tem mestu in potegnimo črto, da bi lahko okvirno razmislili, kaj tovrsten filozofski začetek v *Biti in času* pomeni v razmerju do enega izmed ustanovitvenih trenutkov filozofije same: do Sokratskega pričetka. Kot vemo, se Sokratski začetek pričanja s pripoznanjem posameznikove nevednosti, sledenje poti k tej nevednosti, ki se odpira z vpraševanjem, pa je uprizorjeno kot *vzpon*: vzpon od zmedenega in zamegljenega kraljestva mnenj, *doxe*, proti čisti obliki idej in na koncu koncev do same luči teh idej, do razsvetljujoče moči, preko katere so ideje same šele lahko uzrte in ki jo ideje same mečejo (ali odsevajo) v svoji moči razsvetljevanja kraljestva *doxe* in čutnega sveta. Kraljestvo videza, *doxe*, ni le zamegljujoče, temveč

je obenem jasna ovira vsakršnemu vzponu: kot tako vpadljivo ponazarja prispodoba o votlini, so tisti, ki se zadržujejo v kraljestvu videza, jetniki, vkljenjeni s strani odsevajoče svetlobe edinega sveta, ki ga poznajo, sveta senc, ki ga imajo za resničnega. Od votlinskih sten odbijajoča se svetloba pa je dve stopnji oddaljena od svojega pravega izvora, ki ga Platon slavno imenuje ideja Dobrega. Ta je »onkraj bitnosti« (epekeina tes ousias) in kot taka sploh šele omogoča zasnutek [ang. *projection*] biti s pomočjo idej in kot ideje.¹⁷ Ideje kot zasnavlajoče določajo bit tega, kar se kaže, to je bit bivajočega. Vendar pa se Sokratovo filozofsko popotovanje, začenjajoč se z osvoboditvijo jetnika, osvoboditvijo, ki se izkaže za težaven in celo nasilen vzpon izven votline, ne zaključi preprosto tako, da bi nekdanji jetnik – zdaj filozof – motril (*theoria*) Dobro, saj se mora bivši jetnik, kot vztraja Sokrat, na tej točki še enkrat obrniti. Vrniti se mora v votlino, da bi svojim sojetnikom poročal o neslišanih in nevidenih višavah, ki jih je izkusil. Sokratov vzpon je tako vedno tudi spust; kraljestvo videza, *doxe*, ni nikoli povsem opuščeno; njegova sicer neprestana hegemonija in moč sta le prekinjeni ter privedeni do svojega izvira v idejah in ideji Dobrega, do izvira, ki nam, ko je enkrat razkrit, sploh šele dopusti uzreti kraljestvo *doxe* v tem, kar v resnici je.

Precej jasno je, da *Bit in čas* – besedilo, čigar prve besede so spregovorjene v sokratskem dialogu (epigraf iz *Sofista*, v katerem se javlja aporija – in s tem enigma –, kaj pravzaprav mislimo z besedo »bivajoče«) – na neki način predstavlja ponovitev oziroma povrnitev Sokratovega popotovanja od nevednosti do spoznanja, od temačnosti in zamegljenosti do razsvetljenosti. Mar ni potemtakem pot od nejasnega, meglene in povprečnega razumetja biti proti njeni razsvetljenosti, ki bo prvič zagotovljena z lučjo pojma, golo prebesedenje Sokratovega gibanja od kraljestva *doxe* h kraljestvu idej? Heidegger v svojih zgodnejših predavanjih »se<-sebstvo, *das Man*, resda izrecno enači z *doxa* in povprečnostjo vsakdanjosti.¹⁸ Tubitnostno razumevanje, katere bistvo ni v *Biti in času* nič drugega kot *zasnavljanje*, je v predavanju iz leta 1927 z naslovom *Temeljni problemi fenomenologije* izrecno povezano s prispodobo o votlini, ki jo Heidegger obnavlja precej podrobno: »Razumevanje biti temelji v zasnavljanju *epekeina tes ousias* ... Kar iščemo [kot to, kar sploh šele omogoča zasnavlajoče razumevanje biti, tj. časovnost], je *epekeina tes ousias*.«¹⁹ Lahko bi še naštevati vzporednice, če se izognemo izrazu podobnost. Vendar pa želim pokazati, ne da bi se pri tem zoperstavljal vzporednicam in podobnostim, da filozofsko popotovanje v *Biti in času* ni le golo prebesedenje Sokratove poti, prikazane v prispodobi o votlini. Ni gola in z drugimi besedami upovedana ponovitev določujoče poti

¹⁷ Prav zaradi tega bo Heidegger kasneje Dobro prepoznal kot suverena, kot omogočajočo moč (*Mächtigkeit, Ermöglichung*). Primerjajte njegov spis »Vom Wesen des Grundes« (sl. *O bistvu temelja*) iz leta 1929 v *Wegmarken*, GA 9.

¹⁸ Heidegger, M. (2002): *Grundbegriffe des aristotelischen Philosophie*, Frankfurt: Klostermann, str. 151.

¹⁹ Heidegger, M. (1989): *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, str. 402–4; Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann.

osvoboditve, razsvetljenja in filozofske vzgoje oziroma *paideia* – dokončno pojasnjujoče poti samorazumevanja filozofije –, temveč je povrnitev, ki obenem prevzame ter predrugači inavguralno gesto filozofiranja. Navkljub temu, kar namigujeta jezik »zapadanja« in potreba po zoperstavljanju tovrstnemu zapadanju, zagovarjam, da v Heideggerjevi misli ni nikakršnega vzpona, spust, ki sem ga imenoval sestopajoče mišljenje, pa ni nikakršen sestop z višavja.

Da bi razgrnil svojo trditev o izhodiščnem horizontu tubiti v *Biti in času*, bom najprej vse preveč shematično razpredel za moje pojme večplastno in prekrivajočo raven in dimenzijo »povprečnosti«, ki jo Heidegger imenuje »povprečno razumetje biti«. Pomembno je opomniti, da povprečnost tu ne karakterizira le hermenevtičnega horizonta za izrecno ponovitev vprašanja o smislu biti, temveč tudi najbližji način biti tistega bivajočega, ki mu je lastno razumevanje biti, tj. tubiti, kar sami kot bivajoče vselej smo. Fenomenološka analiza tega bivajočega, kot vztraja Heidegger (2005: 38), se mora začeti tako, da se tubit sama sebi pokaže v tem, »kakor je najprej in večinoma«, kar pomeni v njeni »poprečni vsakdanjosti«. Z vztrajanjem pri tem izhodišču Heidegger ne le poskuša ostati zvest Husserlovemu fenomenološkemu pozivu: »K stvarem samim!«, temveč ga želi obenem tudi radikalizirati. Moto seveda pomeni, da filozofija kot fenomenologija svoje poti ne sme pričeti pri vnaprejšnjih tradicionalnih teorijah ali idejah o svetu in človeškem bitju, temveč preprosto pri fenomenih, kot se sami po sebi kažejo. Kljub temu pa je Heidegger na tej točki spoznal, da je Husserl – daleč od tega, da bi začel pri stvareh samih – s prepoznanjem zavesti in njene intencionalnosti kot srža fenomenologije v resnici že od samega začetka v fenomenologijo vnesel tradicionalno predpostavko in predsodek o biti človeka: predpostavko o človeškem bitju, primarno določenim z notranjostjo samozavedanja, oziroma predpostavko o subjektivnosti; in to izhodišče je zaznamovalo celoten razvoj Husserlove fenomenologije. Ostati zvest fenomenološkemu motu je bilo zato težje, kot je bilo videti; vključiti je bilo potrebno hermenevtično občutljivost in sprevidevnost, ki jo je Husserl, popolnoma sledeč teoretičnim in znanstvenim idealom čiste intuicije eidetskih struktur, že od začetka odklanjal.²⁰ S skokom neposredno k zaveti in njeni intencionalnosti je Husserl že od samega začetka preskočil prvotno in najbližjo danost: samo-kazanje eksistence in sveta *v nedoločenosti svoje vsakdanjosti*, področje, ki ga je nekoliko nejevoljno pripoznal šele kasneje, pod vplivom Heideggerja.

Sledeč temu tako Heidegger v devetem paragrafu *Biti in časa* razgrne fenomen povprečne vsakdanjosti kot indiferentni ali še ne diferencirani horizont – horizont, ki mora obenem tvoriti fenomenalno izhodišče za analitiko tubiti in naznanjati oziroma v sebi latentno vsebovati končni horizont, ki ga bo razkrila analitika: čas kot horizont vsakega razumevanja biti nasploh. Kajti razkrivajoča vzgibanost in tirnica hermenevtične fenomenologije tubiti ni vzpon k aprioriju, k transcendentnemu

²⁰ Spor se razširja tudi na metodo: teorija in čista intuicija, usmerjeni k navzočnosti in predočevanju, proti hermenevtični intuiciji.

ali teoretičnemu temelju, temveč *spust* k temelju, ki je že tu, gibanje k postopnemu odskoku, hoja naprej, ki je obenem razkrivajoče vračanje, izkopavanje temelja, morda na način Nietzschejevega krta. Filozofija, kot vztraja Heidegger (2005: 66) v uvodu, »je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika *eksistence* konec vodilne niti vsega filozofskega vpraševanja pritrčila tja, od koder *izvira* in kamor *se vrača*« – kar je dobesedno ponovljeno tudi na samem koncu *Biti in časa*. Deveti paragraf, ki poudarja, da se mora tubit analizirati sama – ne ontično, temveč ontološko – predvsem kot način biti, pravi:

To seveda ne more pomeniti isto kot konstruirati tubit iz konkretne možne ideje eksistence. Tubiti v izhodišču ravno ne smemo interpretirati v diferenci določenega eksistiranja, temveč jo moramo razgrniti v njenem indiferentnem najprej in večinoma. Ta indiferenca vsakdanjosti tubiti *ni nič*, temveč pozitivni fenomenalni karakter tega bivajočega. Izhajajoč iz tega načina biti in vračajoč se vanjo, je vsako eksistiranje tako, kakor je. To vsakdanjo indiferenco tubiti imenujemo *povprečnost*.

Ker povprečna vsakdanjost tvori ontično najprejšnjost, je v eksplikaciji biti bila in vedno znova bo *preskočena*. Ontično najbližje in poznano je ontološko najbolj oddaljeno, nespoznano in v svojem ontološkem pomenu stalno prezrto.²¹

Tovrstno preskakovanje povprečne vsakdanjost skozi zgodovino filozofije – prepadno preskakovanje onkraj vsakdana k temu, kar je lahko razkrito in teoretično konstruirano kot svet idej, um, intelekt, *nous*, *psuche* ali dandanes kot samozavedanje – ravno to je tisti skok, ki ga heideggerjanska fenomenologija želi spodkopati in preprašati že v samem začetku, tako da naredi korak nazaj, korak nazaj k temu, kar je že vedno tukaj, na mesto, na katerem sami sebe že vselej nahajamo, preden se odpravimo na teoretsko popotovanje.²² Potrebno je opozoriti, da je preskakovanje povprečne vsakdanjosti, ki jo Heidegger prepozna na tem mestu, neločljiva od nekega drugega preskakovanja, poudarjenega nekoliko kasneje v *Biti in času*: preskakovanja fenomena sveta, ki izvira na začetku za nas odločujoče zgodovine, pri Parmenidu.²³ V pravkar prebranem odlomku smo tako opazili svojstveno *pozitivnost*, ki jo Heidegger pripiše povprečni vsakdanjosti: »*ni nič*«; *use* eksistiranje izhaja iz tega načina biti.

Če pa je temu tako, potem skorajda ne moremo podceniti težavnosti analiziranja oziroma izkopavanja tega, kar sem imenoval večplastna raven in dimenzija, ki je implicitno

²¹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 72.

²² Če takšno razkrivanje v *Biti in času* kljub vsemu postopa teoretično in pojmovno, je to spletnje teoretičnega razkrivanja, ki se mora ves čas razpletati, »napraviti v pozitivnem pomenu kritičnega do samega sebe«, kot Heidegger (2005: 64) v *Biti in času* okarakterizira nalogo in težavnost fenomenološkega raziskovanja. Razkrivanje se mora na nek način samo-dekonstruirati in si to dopustiti pod težo stvari samih.

²³ Pri tem preskakovanju sveta je na kocki nadvlada *noein* in človeškega razumevanja nad *einai*, bitjo sveta: trditev o »istosti« (to *auto*) *noein* in *einai* bit reducira na biti-razumljen [ang. *being-apprehended*].

vsebovana v fenomenu povprečne vsakdanjosti. »Tubit v svoji vsakdanjosti,« pravi Heidegger v svojih predavanjih *Prolegomena k zgodovini pojma časa* iz leta 1925, »je nadvse zagonen fenomen,« ki tubit določa toliko bolj, kolikor bolj je življenje diferencirano. Analizo vsakdanje biti tubiti, dodaja, ne smemo jemati kot svojevrstne genetične analize, kakor da bi vse druge možnosti biti tubiti lahko izpeljevali iz vsakdanjosti, saj vsakdanjost, kot nakazuje že poimenovanje samo, vsepovsod ohranja samo sebe in vseskozi pronica v naš sleherni dan: prav vsak izmed nas je na svoj način priča temu, kako tubit je in mora biti v svoji vsakdanjosti. Vsakdanjost ne predstavlja preprostih tal, iz katerih poganjajo druge možnosti biti, temveč je poseben modus časovnosti – kot taka pa tudi horizont, ki, kot bom prav kmalu pokazal, lahko botruje k zmanjševanju in izravnavanju tubitnostnih zmožnosti in njihovega poslednjega izvora. Začetne težave, da bi sploh uzrli ta fenomen, po Heideggerju predstavlja naloga, da si našega pogleda ne pustimo zmesti s strani filozofskih predsodkov in teorij o Subjektu in zavesti.²⁴

Čeravno vse preveč shematično in nezadostno naj na tem mestu nakažem morda najpomembnejše plasti oziroma dimenzije povprečne vsakdanjosti kot tudi njihove posledice za analitiko tubiti in razgrnitev vprašanja biti v projektu *Bit in čas* ter v marburških predavanjih, ki projekt obkrožajo.

1. Najprej se nam ponuja indiferentnost, ki konstituira povprečnost >se<-ja, nemško *das Man*. Povprečnost >se<-ja – tj. tega, kar kot tubit v vsakdanjosti že vselej smo – je daleč od tega, da bi bila pozitivni fenomen, in ni nič drugega kot »izravnava vseh bitnih možnosti« (Heidegger 2005: 182). Vsakdanja tubit se je v stalni skrbi za razliko nasproti drugim, pa naj gre za izbris, zmanjševanje ali povečevanje te razlike z izkazovanjem vzvišenosti nad drugimi, ravno v tej skrbi že vselej podvrгла diktaturi (*Herrschaft; Diktatur*) drugih.²⁵ »Drugi« so nevtrni, to >se<, javnost, ki so vsi ter nihče in ki vlada in uravnava vse razlage o svetu in tubiti sami, ne da bi pri tem iskala izvorno razumevanje »stvari« (*die Sachen*), marveč nasprotno, ker, kot zapiše Heidegger (*ibid.*: 182), »je neobčutljiva za vse razlike ravni in pristnosti«. »Javnost zamegljuje vse«, tako da vse napravlja vsakomur poznano in dostopno. Tubit v tem, ko izroča samo sebe – svojo bit – drugim, v vsakdanjosti ni ona sama: ne razume se iz svoje najsamolastnejše zmožnosti biti. V povprečni vsakdanjosti so drugi tisti, ki dobesedno »živijo posameznikovo lastno tubit«²⁶, kot se izrazi Heidegger na nekem drugem mestu. Potrebno pa je opozoriti, da je tubitnostna zmožnost samolastno biti ona sama, to je da se razume in prilagaja v svoji najlastnejši zmožnosti biti v nasprotju do možnosti drugih – zmožnost bolj diferenciranega samorazumetja –, že vselej latentno vsebovana znotraj fenomena >se<-ja, posledično pa je v njem vsebovana tudi razlika med samolastnostjo in nesamolastnostjo.

2. Kot drugo: omenjena prva plast indiferentnosti v sebi skriva drugo, *strukturno* indiferentnost: vztrajati pri tem, da tubit na izhodišču fenomenološke analize ne

²⁴ Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt: Klostermann, str. 209–10.

²⁵ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 180.

²⁶ Heidegger, M. (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt: Klostermann, str. 337.

smemo zapopasti tako, da bi pričeli pri možni konkretni ideji eksistence ali v diferenciranosti nekega določenega modusa eksistence, pomeni vztrajati pri tem, da tubit v svoji povprečni vsakdanjosti ni ne samolastna ne nesamolastna. Njena indiferentnost je to, kar Heidegger kasneje imenuje »modalna indiferentnost«²⁷. V svojih predavanjih *Logika* iz študijskega leta 1925–26 pravi takole:

Pomembno je, da se tubit večinoma ne zadržuje niti v modusu samolastnosti niti v modusu popolne izgubljenosti, temveč v presenetljivi indiferenci, ki pa ni nič, temveč je nekaj pozitivnega: je povprečnost tubiti, ki jo imenujemo vsakdanjost in jo je v njeni strukturi ter ontološkem pomenu še zlasti težko zaobjeti kategorialno.²⁸

Ta indiferenca pritiče tubitnostnemu samorazumevanju v vsakodnevnem priskrbovanju z znotrajsvetno bivajočim. Bit tubiti je namreč povečini prevzeta z vsakokratno znotrajsvetno skrbjo, in to tako močno, da svojo lastno bit povečini razume v smislu takšne skrbi. Zaradi tega se nagiba k razumevanju svoje lastne biti iz tistega bivajočega, ki sama ni: iz »sveta«. To pomeni, da v svoji povprečni vsakdanjosti ne razlikuje med svojo lastno bitjo in bitjo tega, s čimer rokuje.²⁹ Ravno ta »odblesek« vsakdanjega tubitnostnega razumevanja sveta na filozofsko razlago same sebe in biti nasploh pa je to, kar konstituira redukcijo in naivnost grške ontologije in grškega razumetja biti.³⁰ Grška filozofija je namreč, kot pravi Heidegger, zakoličila razumevanje biti z navzočnostjo oziroma s tem, kar samostojno stoji pred nami (*ousia*), pri tem pa zakrila ontološko edinstvenost biti tubiti, ki nikakor ne more biti razumeta na način navzočnosti za teoretsko pogledovanje.

3. Mar ni potemtakem tudi slednja indiferenca negativni fenomen? Le kako bi lahko bilo drugače, ko pa celotno podjetje in radikalnost analitike tubiti menda ekstrapolira ontološko edinstvenost biti tubiti vis-à-vis biti vsega ostalega bivajočega, kot je na primer priročnost in navzočnost, ter poudarja radikalno diferenco med bitjo tubiti (ki jo Heidegger imenuje eksistenca ali eksistencialna bit) in bitjo preostalega bivajočega (kategorialna bit)? A vendar se za tem skriva več, kot se zdi na prvi pogled. Indiferentni način, na katerega se razkriva bit v povprečni vsakdanjosti, se močno nanaša na vprašanje smisla biti nasploh, to pomeni na vprašanje *enotnosti biti*, ki je vodilno vprašanje *Biti in časa* in je hkrati vprašanje *sveta* – tistega fenomena, za katerega Heidegger zatrjuje, da je bil v zgodovini filozofije vseskozi preskakovan ali sploh še ne viden. Problem zadeva tisto, kar je Heidegger v *Temeljnih problemih fenomenologije* imenoval indiferenca biti same (*die Indifferenz des Seins*).³¹ V grobem je težava sledeča: če sta si eksistenca – kot bit tubiti – in bit netubitnostnega bivajočega kot navzočnost,

²⁷ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 318.

²⁸ Heidegger, M. (1976): *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt: Klostermann, str. 229–30.

²⁹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 36–7.

³⁰ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 43–5.

³¹ Heidegger, M. (1975): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann, str. 250–51.

eksistencialna in kategorialna biti, tako radikalno in popolnoma različni, kako je mogoče, da sta kljub vsemu obe upravičeno razumeti kot *načina biti*? Kaj ne bi mogli biti obe utemeljeni v razumevanju biti nasploh, v razumevanju, ki še ni diferencirano v pojmovno razlikovanih in mnogovrstnih načinih biti? Mar potem navsezadnje morda le ne obstaja neka pozitivnost, ki pritiče indiferentnosti povprečnega razumetja biti in jo napravlja bogatejšo ter, če se tako izrazim, plodovitejšo od kateregakoli drugega diferenciranega razumetja, ki bi iz nje izhajala? V tem oziru ne naredimo napak, če v poštev vzamemo Heideggerjevo opazko na zadnjih straneh *Biti in časa*:

To, kar se na tako jasen način pojavlja kot razlika biti eksistirajoče tubiti nasproti biti netubitnostno bivajočega (na primer navzočnosti), pa je vendarle le izhodišče ontološke problematike, *in nič takega, ob čemer bi se filozofija lahko pomirila*.³²

4. Naj na tem mestu poskusim na kratko in pomanjkljivo pokazati način, na katerega se po mojem mnenju v Heideggerjevi misli odpira omenjena pozitivnost. Nedoločnost našega povprečnega razumetja biti, ki jo Heidegger že od samega začetka enači s pozitivnim fenomenom, pritiče našemu razumevanju biti in sveta še pred kakršnokoli pojmovno ali filozofsko analizo. To razumevaje je predpojmovno in predontološko doživljanje sveta ter samega sebe kot biti-v-svetu: moje lastne biti v njeni fakticiteti – kot pravi Heidegger, moje lastne biti kot »usodno« podvržene biti drugega bivajočega, ki je srečljivo znotraj sveta.³³ Svet sam, še preden je njegova bit reduktivno razumeta kot totaliteta navzočih stvari, ki jih lahko razumemo in motrimo teoretično, je implicitno razumet z ozirom na čas. Kot Heidegger razloži v 69. paragrafu *Biti in časa*, časovni pogoj možnosti sveta temelji na enotnem časovnem horizontu časovnosti, na horizontu, ki veže bit tubiti z bitjo drugega znotraj-svetno bivajočega in omogoča obe v njeni enotnosti. Vendar pa je ta horizont biti tubiti in njenega sveta sploh prvič razviden v tubitnostnem (*iz*)teku naprej, v predhajajočem pričakovanju možnosti lastne smrti kot možnosti nezmožnosti eksisten-ce in biti-v-svetu kot take. Smrt kot možnost je tubitnostna *najsamolastnejša* zmožnost, saj šele omogoči možnost biti tubiti: kot predhajajoče razkrivajoča šele odpira možno prihodnost tubiti – omogoča možnost rojstva tubiti oziroma nastanek kot prihajanje k sebi, kot prihodnja tubit –, a to napravlja le v svoji neizmerljivi nedoločnosti, v *nedoločnosti njenega še ne*, v njeni možnosti »vsak trenutek«. ³⁴ Prav to nedoločnost še ne-ja njene biti bo Heidegger leta 1928 imenoval svojevrstna nevtralnost tubiti, kot »še ne« faktične razpršenosti. To nevtralnost – ki je obenem nevtralnost glede spola – Heidegger izrecno razlikuje tako od šibke negativnosti ontičnega »niti-niti« kot tudi od »vsi in nihče« >se<-sebstva:

³² Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 587–88. Poudaril avtor prispevka.

³³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 88.

³⁴ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 352. Ta možnost biti tubiti se razkriva le v tančici njene možne nezmožnosti, tega »ne«, ki jo vedno predhaja, preganja ter obkroža.

Ta brezspolnost pa ni indiferenca prazne ničnosti, šibka negativnost indiferentnega ontičnega ničča. Tubit v svoji nevtralnosti ni indiferentna Vsi in Nihče, temveč raje izvorna pozitivnost in plodovitost bistva [...] Metafizična nevtralnost [...] ni prazno abstrahiranje od ontičnega, ni niti-niti, temveč to, kar je samolastno konkretno v izvoru, tisto še-ne faktične raztresenosti.³⁵

Še-ne poraja tubit, in to neprekinjeno, a vendarle le tako, da jo vrže in izroča nazaj k svetu, ki že vselej je. Na ta način proizvaja svojo lastno izravnavo, ki pa še ni identična izravnavi >se<-ja, čeprav kljub vsemu sploh šele omogoča človeško skupnost.³⁶

5. Končno pa moramo neposredneje obravnavati tudi časovnost in zgodovinskost, ki sta implicitno vsebovani v vsakdanjosti in njenem izravnalnem karakterju, v njeni povprečnosti. Kot je nakazal Heidegger, vsakdanjost po svojem izvoru vsebuje časovni pomen. Ponazarja »kako« eksistiranja, v katerem se tubit zadržuje »vse svoje dni«. Vendar pa »vse svoje dni« ne pomeni vsote vseh njenih dni v koledarskem smislu, temveč način biti, ki obvladuje in preveva (*durchherrscht*) tubit – ne zgolj ali celo prvenstveno v njeni najsamolastnejši biti, ki v sebi lahko »prevlada« vsakdanjost, temveč v tistem, kar prvotno obvladuje, kako se sama kaže drugim. V tem smislu je vsakdanjost primarno modus javnosti, načina, na katerega se >se<-ju kažejo reči v danem zgodovinskem obdobju. Gospostvo >se<-ja, *das Man*, je nekaj, kar se lahko skozi zgodovino spreminja glede na silovitost in mero razločnosti.³⁷ K vsakdanjosti, navaja Heidegger, spada tudi fenomen navade (*Gewohnheit*) ter pribežališča in utehe v navadi, ki je tako rekoč ponovitev istega: kakor včeraj, tako tudi jutri. Vsakdanjost se vselej obrača k jutrišnjemu dne, k prihodnosti, v kateri išče novo razvedrilo in raztresenost³⁸, a le kot nekaj, kar bo asimilirano in prisvojeno na način istega načina biti, kar bo prešlo v navado ter bo priličeno navadi in običajem kot utrjevanje istega. Vsakdan zmore biti obvladan, a le za trenutek (*Augenblick*); izbrisati ga ni mogoče. Vsebuje torej to, kar Heidegger imenuje vsiljevanje (*zwingen*).³⁹ Kljub temu pa tovrsten premislek vodi le do naslednjega zaključka:

³⁵ Heidegger, M. (1978): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt: Klostermann, str. 172–73.

³⁶ Tu imam v mislih to, kar Heidegger (1995: 194) v predavanjih *Pojem časa* iz leta 1924 pove o edinstvenosti tubitnostne individuacije: »Ta individuacija ima posebnost, da ne dopušča individuacije v smislu fantastičnega izoblikovanja ločenih eksistenc; zavrača sleherno izvzeti-se-iz. Individuira tako, da vse naredi za enake. V sožitju s smrtjo vsak pride v Kako in to je lahko vsak v enaki meri; v neko možnost, glede na katero ni nihče privilegiran; v Kako, v katerem se razprši vsako Kaj.« Vsi najdeujemo sebe v tem svetu, v tem historičnem času – zato nam ni nikoli povsem lastno, v katerem času.

³⁷ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica. Fenomen *das Man* na neki ravni zagotovo namiguje na problem *doxe*, čeprav mora biti širše gledano mišljen v navezavi na jezik na splošno, na moč tradicije in v sodobnem svetu na fenomen tehnike ter tega, kar bo Heidegger kasneje prepoznal v njenem bistvu, »postavje« ali *Gestell*.

³⁸ In to zato, da bi našla pot iz *fahle Ungestimmtheit*, iz njene »medle [nedoločene] nerazpoložnosti«, ki pa je seveda še vedno razpoložena. Ali ni prav ta nedoločena razpoložena, ki jo okrepljeno poznamo kot tesnobo (*Angst*), sama nedoločena glede na svoj predmet?

³⁹ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 501. [V slovenskem prevodu je kontekst nemškega *zwingen* takšen: »K temu 'kako' spada nadalje vztrajanje pri navadi, četudi ta sili (*zwingen*) v mučnost in 'odvratnost'.« (op. prev.)]

Kar je faktični razloženosti tubiti *ontično* tako znano, da na to nismo niti pozorni, skriva v sebi eksistencialno-ontološko uganko ugank. »Naravni« horizont za prvi nastavek eksistencialne analitike tubiti je *le navidez samoumeven*.⁴⁰

Na tem mestu bi rad opozoril na problematiko navade ter na notranjo napetost med navado – lahko rečemo tudi našim etosom – in trenutkom delovanja. Možnost samolastne eksistence, posredno nakaže Heidegger, je možnost odprtosti, ki se sama ne pusti voditi navadi, marveč je odprta za novo na način, ki novo ne predpostavlja zgolj glede na staro ali preteklo. Pomeni odprtost ne le za tisto, kar prihaja in je kot tako nepredvidljivo, nikoli zares predvidljivo na račun preteklosti, temveč bolj fundamentalno odprtost za nekogaršnjo lastno bit, za njegov etos: odprtost za spremembo, postati drugo, in ne le asimilirati, kar je novega, staremu. Potemtakem odprtost za možnost samo-preobrazbe. Ravno takšen etos in odprtost sta omogočena z našo predhajajočo bitjo k smrti, tj. s tekom naprej v dimenzijo tistega, kar je vsak trenutek možno, a vendar nikoli izračunljivo ali določljivo: v dimenzijo nedoločnosti, ki prežema vse eksistiranje kot tako. Predhajanje v dimenzijo možnosti, ki prihaja, pravi Heidegger, drži trenutek »v pripravljenosti«: pripravlja (časi) fundamentalno *pripravljenost* za možnost ponovitve ter povrnitve naše lastne bivšosti, bivšujoče eksistence.⁴¹ Vendar pa do mere, do katere naša lastna bivšost ni nikoli le naša, temveč vedno že bivšost zgodovinskega sveta, dediščine, udejanjanje tega etosa v sebi nosi možnost izrecne, tj. vedoče prisvojitve posameznikove dediščine – prav to je namreč Heideggerjeva »ponovitev« v polnem pomenu. Pomembno je poudariti, da gre pri tem vedno za udejanjanje napetosti med bivšostjo in prihodnostjo, med tem, kar je bilo, in tem, kar prihaja: ta napetost ni nič drugega kot »raztezanje« tubiti, ki nam sploh šele dopusti zaobjeti razmerje med »posameznim in enkratnim«⁴² (*das Einerlei*) in navado (*die Gewohnheit*).⁴³ Ponoitev v smislu vedoče prisvojitve posameznikove dediščine, zapiše Heidegger, ni niti ponovno uresničevanje bivše tubiti niti vračanje v preteklost, temveč odgovor – »odziv« (*Erwiderung*) – na možnost tubivšujoče eksistence.⁴⁴ Kot taka pa je »odpoved« ali preklic (*Widerruf*) tistega, kar v današnjem času učinkuje kot preteklost ali sedanjost.

Rečeno drugače, naloga ponovitve je po Heideggerju bistveno *odločilna* za sedanjost. Je to, kar izrecno imenuje odsedanjanje današnjosti (*eine Entgegenwärtigung des Heute*), odsedanjanje, ki razume zgodovino kot »vračanje« možnega.⁴⁵ Takšno

⁴⁰ *Ibid.*, str. 502.

⁴¹ *Ibid.*, str. 466–67.

⁴² Slovenski prevod *Biti in časa* za nemški *die Einerlei* vzame »enoličnost« (*Bit in čas*, str. 501, 502). Pomenski odtенок angleškega prevoda v članku (ang. *the singular and unique*) je prevelik, da bi ga lahko enotili z našim prevodom. (Op. prev.)

⁴³ Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica, str. 501–2.

⁴⁴ *Ibid.*, str. 521.

⁴⁵ *Ibid.*, str. 529, 536.

samolastno zgodovinsko poizvedovanje, ki je naloga »destrukcije«, pa je (trpeče) osvobajanje samega sebe od spon današnjosti, kritika tega, kar je »sedanjost«. ⁴⁶ Še drugače, »destrukcija« kot kritika ponovi, s tem pa tudi predružači, premisli in prisvoji, skrite silnice, ki so ne delu v današnjosti kot goli fasadi zgodovine. Prav v tem smislu Heidegger obuja »tiho silo možnega« kot tisto, kar naj bo razklenjeno s samolastnim poizvedovanjem pri zgodovini⁴⁷: ta ima nalogo razklepanja tubivšujoče zgodovine na način, »da v ponovitvi ‚sila‘ možnega vdre v faktično eksistenco, se pravi, da pride do nje iz njene prihodnosti.«⁴⁸ Bistvena preteklost, tj. bivšost, je dimenzija *izkustva* in/ali *dediščine*, ki je vržena naprej, »metabolizirana« [ang. *metabolized*] ali prepogibana v prihodnost.⁴⁹ Možno, *sila možnega*, je to, kar se nam približuje iz tega, kar je bilo: je to, kar bo prisvojeno v in skozi prihodnje mišljenje.

Destrukcija kot kritičen spoprijem sedimentirane tradicije s sedanjostjo je sestopajoče mišljenje, mišljenje, ki v svojem spuščajočem, regresivnem gibanju sledi padcu sedanjosti. Za tradicijo, ki je določena s filozofijo, pomeni kritično spoprijemanje s samo zgodovino filozofije. Heidegger v svojih uvodnih opazkah o »destrukciji« vztraja, da je naše medlo in povprečno razumetje biti lahko prežeto s tradicionalnimi teorijami in mnenji glede biti. Tradicija, ki tu prispe do prevlade, pravi Heidegger, skriva izvirne »izvire« svojega mišljenja. Z gojenjem in uvajanjem razumevanja biti na splošno v smislu »sveta« in prisotnosti kot gole »navzočnosti« tradicija (kar za nas pomeni filozofska tradicija) razširja in ohranja pozabo svojega lastnega izvora, lastnega sestopajočega porekla, tega, kar Heidegger imenuje *Herkunft*.

Sestopajoče mišljenje kot kritika je kritično odgovarjanje takšnim prikritim silam vladanja, ki so na delu v sedanjosti. Njegova *radikalnost* se vzpostavlja na izkopavanju korenin sedanjosti, na zakoreninjenosti sedanjosti v bivšem. S tem osvobaja sedanjost za možnost prihodnjega mišljenja.

Spust s teoretičnega in s hegemonije teoretičnega tako ne sme biti izveden na vertikalnem nivoju: ne sme biti izveden kot spust s teoretičnega na empirično ali praktično, saj bi takšno samorazumevanje še vedno pustilo nedotaknjeno tradicionalno, vseobvladujočo hierarhijo.⁵⁰ Če kljub vsemu ostanemo v kontekstu »sestopa filozofije«, potem moramo »sestop« [ang. *descent*] razumeti v trojnem pomenu: (1) sestop, kot pove *Abstieg*, ni sestop s teoretičnega na praktično, temveč gibanje filozofskega mišljenja samega v dimenzijo, ki jo je odprla Heideggerjeva destrukcija, v dimenzijo zgodovinskosti svojega izvora, vznika in izginotja: na kratko, zgodovinskosti svoje izkušnje. (2) Sestop je zatorej sestop višje zbranosti mišljenja, ki gre proti svojemu zgodovinskemu izvoru, in to

⁴⁶ *Ibid.*, str. 536. Tu Heidegger pomenljivo sprejema Nietzschejev pojem kritične zgodovine.

⁴⁷ *Ibid.*, str. 533.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Heidegger prav zares prevaja grški *metabolé* z *Umschlag*: prepogibanje čez in naokrog, ovijanje: kar *labko* je, je ovito s tem, kar se nam približuje; približuje kot to, kar bo bilo.

⁵⁰ V tem oziru primerjajte začetek pisma *O »humanizmu«*, kjer je izpodrinjena tradicionalna ločnica med teorijo in prakso, med mislijo in delovanjem.

je drugi smisel sestopa: sestop kot poreklo ali *Herkunft*. (3) Sestop pa je že tudi prepoznanje lastne končnosti mišljenja, kar je tretji smisel »sestopa«: sestop misli, ki ga Heidegger v *Biti in času* imenuje padanje (*Verfall*) ter raztresenost (*Zerstreuung*) in bo kasneje prepoznan kot nietzschejanski propad (*Untergang*), njene smrti kot pogoj njenega rojstva – tj. možnosti prihodnjega mišljenja: prihodnjega mišljenja, ki ga lahko pričakujemo le v časovnosti *predhajanja* (*Vorlaufen*), v izrecnem (prevzemu in vzniku) teka naprej v nedoločnost še-ne-ja, ki utemeljuje možnost izkustva. Določnost sveta je sama vselej zakoreninjena v dogodevanju tega še-ne, v časenju izkustva in v časenju izkustva, ki se samo misli, v dimenziji tega, kar še ni, kot tega, kar bo kot prihodnje mišljenje.

Naloga mišljenja – prihodnjega mišljenja – je kultivacija možnega, »tihe sile možnega«, ne pa ukazovanje in vladanje dejanskemu ali sedanjemu.

Mišljenje, ki še ni in se dogodi kot še-ne samega sebe, je že vselej pričakovalo sedanjost. To pomeni, da prihaja iz preteklosti, ki je že vedno pred sedanjostjo, preteklosti, ki mora v tem smislu vedno šele priti.⁵¹ In kaj drugega pomeni izkustvo?

Če povzamem: kjer bralci *Biti in času* v Heideggerjevi fenomenologiji tubiti pogosto vidijo goli prezir do vsakdanjosti in zapadanja vsakdanje razloženosti, ki je nato premagana v samolastni eksistenci, sem sam poskušal pokazati, da se Heidegger – daleč od zavračanja vsakdanjosti – v resnici postavlja za heremenevitično in fenomenološko povrnitev/ponovitev njenih skritih dimenzij. Ta ponovitev je uprizorjena v in skozi destrukcijo zgodovine ontologije, ki je sama po sebi zgodovina najodločilnejših in prevladujočih predpostavk našega časa. Daleč od tega, da bi se povzpел nad vsakdan, čeprav po poti teoretičnega vzpona proti *archai* kot prvih načel, ki ga obvladujejo, je ta ponovitev, kot sem želel pokazati, uprizorjena kot genealoško poizvedovanje, ki nas mora konec koncev voditi le do ponovne hvaležnosti do vsakdana in njegovih skritih sil. To seveda ne pomeni, da bi morali odstopiti od naloge mišljenja in pasti v brezsmiselnost, ki je morda bolj kot kdajkoli prej zaščitni znak vsakdanjega življenja v naši dobi. Pomeni raje, da je vsakdan, poleg vsega drugega, to, kar je najvrednejše pozornosti našega mišljenja, naše preudarnosti – mišljenja, ki kot predhodno ali *vorläufig* obenem ni več in še ni filozofija. In prav tu leži radikalnost in zapuščina Heideggerjeve fenomenologije.

Prevedel Martin Uranič

LITERATURA

Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Heidegger, M. (1995): »Pojem časa.« V: *Problemi*, letnik 33, št. 1/2. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo. Str. 183–195.

Heidegger, M. (2005): *Biti in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (2017): *Kaj se pravi misliti?* Ljubljana: ZZFF.

⁵¹ Primerjaj Heidegger (2005: 42): »Tubit 'je' svoja preteklost na način *svoje* biti, ki se, grobo rečeno, vsakokrat 'dogaja' iz njene prihodnosti. [...] Njena lastna preteklost – in to pomeni zmerom preteklost njene 'generacije' – ne sledi, marveč je vselej že pred njo.«