



ALMA MATER
EUROPAEA
UNIVERZA

Svet kot eksistencialni fenomen

Marko Markič



ALMA MATER
— PRESS —

Svet kot eksistencialni fenomen

Alma Mater Press, Maribor

Avtor: dr. Marko Markič

Urednik: dr. Gašper Pirc, urednik Založbe Alma Mater Press
za področje humanistike in družboslovja

Recenzenta: dr. Lenart Škof, dr. Luka Trebežnik

Oblikovanje in prelom: Tjaša Pogorevc

Izdala in založila: Maribor: Univerza Alma Mater Europaea,
Alma Mater Press, 2026

Za izdajatelja: dr. Ludvik Toplak

Spletna izdaja

Publikacija je izšla ob finančni podpori Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS) na podlagi rezultatov Javnega razpisa za (so)financiranje izdajanja znanstvenih monografij v letu 2025.



To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Nekomercialno-4.0 Mednarodna licenca. Uporabnikom je dovoljeno reproduciranje, distribuiranje, dajanje v najem, javna priobčitev in predelava izvirnega ali derivativnega avtorskega dela, vendar samo v nekomercialne namene ter pod pogojem, da navedejo avtorja dela.

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID 273357827
ISBN 978-961-7183-94-8 (PDF)

Svet kot eksistencialni fenomen

Marko Markič

Kazalo

Uvod	9
Načela interpretacije	12
Tekstualna utemeljitev predložene interpretacije	13
Problem utemeljitve samolastnega razmerja do sveta	21
Temeljno razlikovanje: svet kot samostojni smisel in svet kot celota bivajočega	23
Struktura vprašanja	25
Smisel temelja	28
Smisel razmerja tubiti in sveta	30
Smisel vprašanja po biti in smisel vprašanja o svetu	31
Vprašanje samolastnega smisla sveta in problem ontološke diference	35
Vodilni interpretativni vidik raziskave: breztemeljnost tubiti in biti	38
Heidegger o smislu temelja	40
Metoda fenomenološko-hermenevtične eksistencialne analize	43
Fenomenologija	45
Hermenevtika	47
Eksistencialna analiza	51
Eksistenca (tubit)	54
Hermenevtična korelacija metode in predmeta – fenomenološko-hermenevtična utemeljitev pristojnosti eksistencialne analize	58
Razmejitev podane interpretacije glede na pojmovanje samolastnosti tubiti	60
Eksistenca kot vrženo razumevanje	61
Svetnost	63
Bit-v-svetu	66
Nahajljivost	67
Razumevanje	72
Samolastna bit-v-svetu v razliki do nesamolastne biti-v-svetu	74

Breztemeljnost eksistence: tesnoba, skrb in končnost	79
Problem samolastne celosti biti-v-svetu	81
Tesnoba – odlikovano razpoloženje, ki naj razkrene tubiti v njeni celosti	83
Tesnoba in svet	88
Tesnoba v besedilu Kaj je metafizika?	92
Fenomenološki status tesnobe	94
Skrb kot celost tubiti	96
Bit-h-koncu kot eksistencial, ki razkriva možnost samolastne celosti tubiti	98
Končnost kot temelj samolastne biti-v-svetu	102
Sklep	104
Smisel in možnost izpričanja samolastne tubiti	105
Smisel samolastnosti	109
Časovnost kot struktura breztemeljnosti tubiti	113
Predhajajoča odločenost	114
Časovnost kot celost tubiti	117
Razmerje samolastne in nesamolastne časovnosti	121
Ekstatična struktura samolastne časovnosti	125
Bivšost	125
Samolastna bivšost nahajljivosti	126
Samolastna bivšost razumevajočega zasnutka	126
Predhajanje	127
Samolastno predhajanje nahajljivosti	127
Samolastno predhajanje razumevajočega zasnutka	127
Pričujočnost	128
Samolastna pričujočnost nahajljivosti	130
Samolastna pričujočnost razumevanja	131
Enakoizvornost končne časovnosti	131
Končna časovnost kot struktura soodnosa samolastne tubiti in sveta	131
Smisel horizonta in naloga razkritja horizontov samolastne časovnosti	134

Problematičnost transcendentnega zasnutka	137
Problemska umestitev dela Kant in problem metafizike	139
Heideggerjevo branje Kanta: shematizem kot formiranje univerzalnega horizonta biti	139
Časovnost kot avtoafekcija	144
Shematizem avtoafekcije kot odgovor na problem transcendence	144
Vprašanje transcendentnega statusa eksistencialne analize	149
Transcendentalni problem pri Heideggerju	155
Sklep – Problematičnost transcendentnega zasnutka	156
Globoki dolgčas in zlom vsakdanje svetnosti	165
Praznina globokega dolgčasa	168
Zadržanost globokega dolgčasa	168
Časovnost praznine kot uročenost	170
Dolgčas kot dolžina pomujanja	172
Končnost dolgčasa	174
Končna časovnost globokega dolgčasa	175
Časovnost zadržanosti kot priganjanje skozi urok časa proti trenutku odločitve	176
Prehod v trenutek in samolastni smisel sveta	179
Časovnost trenutka	179
Motivacija prehoda v trenutek odločenosti	180
Na prehodu v trenutek odločenosti izkazana struktura samolastnega smisla sveta	181
Samolastna smiselna sklenjenost biti kot samolastni smisel sveta	187
Problematični smisel razmerja samolastne tubiti in sveta	189
Enigmatičnost ontološke diference in problematičnost samolastnega smisla sveta	191
Zaključek	197
Bibliografija	203

Uvod

Filozofija se od svoje začetne zastavitve pri Platonu (v okviru evropske filozofije) posveča vprašanju možnosti in strukture razmerja človeka in sveta kot celote bivajočega v njegovi biti. Kolikor namreč preiskuje bivajoče *kot* bivajoče, to že implicira tudi vidik načelno enotne strukture bivajočega. Vendar pa sta tako metafizična tradicija kot moderna filozofija (Kant in nasledniki) skladno s svojo umsko, logično zastavitvijo merili na svet kot enovito strukturo določenega privzetega bitnega smisla bivajočega (denimo kot dejanskosti ali predmetnosti), ne pa na svet kot smiselno sklenjenost biti same, v njeni diferenci z bivajočim. Slednjo v delu imenujem samolastni smisel sveta. Vodilna ideja tega dela pa je ta, da je mogoče eksistencialno analitično pristojno utemeljiti neki samolastni pojem sveta, in sicer hermenevitično, izhajajoč iz samega odnosa tubiti in biti. In sicer skozi analizo samolastne tubiti oz. eksistence, to pomeni, kakor se ta izkaže in prevzema v svoji izvorni strukturi. Eksistencialna analiza tako predstavlja neko možnost v tubiti, da skozi celovito in sistematično razlago njenih struktur pride do skrite možnosti *razmerja* do samolastnega smisla sveta, »celote biti«. Toda prav tako, kot za vsakdanjo tubiti in vsakdanji smisel sveta kot celote bitne strukture bivajočega kot priročnega, vpetega v mrežo napolnilnosti velja, da sta soodnosna, hermenevitično sopripadna, tako se tudi samolastna tubiti ne more zasnuti brez odnosa do samolastnega smisla sveta. V tem leži poseben pomen iskane utemeljitve.

Problem razmerja do sveta kot smiselne sklenjenosti biti je v filozofski tradiciji odločilno zastavljen kot problem razmerja enotne in zvezne časovnosti razumevanja (duše, razuma, zavesti) in načelno enotne in zvezne časovnosti sveta.¹ Toda ni dovolj, da bi si svet in razumevanje delila časovni značaj v nekakšni korelativni nujni soprisotnosti. Želimo pojasniti namreč prav to, kako je taka korelacija možna, ne pa zgolj na temelju izkazane korelativnosti značajev trditi, da obstaja. Razmerje časovnosti sveta in časovnosti razumevanja mora biti tako, da se vsaka od obeh lahko razume le izhajajoč iz druge, načelno enotna časovnost sveta le iz časovnosti razumevanja in načelno enotna časovnost razumevanja le iz časovnosti sveta/biti, v enakoizvornem hermenevitičnem prepletu. Ne zadostuje torej, da ima svet časovno formo, katere princip je razumska sinteza, to ne tvori razmerja do te časovne forme (Kant); ni dovolj, da sta tako svet kot jaz horizontalno-časovno strukturirana, to še ne pojasni njunega razmerja (Husserl). Temelj razmerja je tisto, kar nosi oba členu razmerja v njuni izvorni enotnosti. Je forma njune enako-izvornosti, so-pripadnosti.

¹ Prim. Aristotel 2004, 223a16–29; Platon 2009, 36d–38c; Kant 2010, 430).

To pomeni, da je samo ena, izvorno enotna struktura časa, izvorni predsodek in vir vseh aporij pa je ta, da se čas deli na subjektivni (duševni) čas in svetni čas. Če naj bo čas struktura razmerja razumetja in sveta, struktura njune izvorne enotnosti, potem čas ne more pripadati enemu momentu tega razmerja prvotno in drugemu drugotno, tako da bi en moment utemeljeval drugega. Kolikor se čas popredmeti glede na gibanje, pojave, predmete, kolikor se enotnost časa utemeljuje ali vsaj pogojuje po nekem od časa različnem principu, je očitno, da v duši/subjektiviteti/zavesti ne more biti časa v istem smislu in tako duša/subjektiviteta/zavest ne more biti v razmerju do časa kot enotne strukture, pripadajoče tako svetu kot razumevanju.

Eden glavnih uvidov hermenevitične destrukcije se skladno z načelom krožnosti razumetja in razlage glasi, da razumetje smisla biti vnaprej določa smisel časa, in ta v krogu spet smisel biti. Zato je čas pri Aristotelu razumljen kot mera zvezne enotnosti gibanja, ki je prehajanje v dejanskost,² pri Kantu kot forma zaporedja postavljenih predmetov, pri Husserlu kot enost pričujočnosti skozi spremembe, kot polna danost predmeta skozi njegove kvalitativne in kvantitativne modifikacije (Husserl 1997, §81). Toda temeljni hermenevitični princip se glasi: vnaprejšnje dojetje smisla odnosa do bivajočega določa smisel biti, kakor je vsakokrat razumet. Glavna teza in izhodišče hermenevitične kritike se glasi: namesto, da razumemo smisel biti po smislu odnosa do bivajočega, in smisel časa po tako določenem smislu biti, bi morali smisel biti razumeti iz samolastnega smisla časa, kot časovne strukture odnosa do biti in s tem kot znaka, vodila smisla biti. Zato je treba osvoboditi čas iz primeža utemeljevanja, v katerega ga sili tradicija, namesto da bi mu samemu pustila delovati, učinkovati kot breztemeljni »temelj«. Najprej pa se je treba osvoboditi modernega predsodka, da je čas nekaj subjektivnega, četudi na način subjektivno utemeljenega »objektivnega« časa.

Temeljno fenomenološko, eksistencialno in hermenevitično izhodišče analize je, da je samolastni smisel sveta izvorno nakazan v tesnobi tubiti pred in za njeno najbolj lastno možnostjo eksistiranja, ki se v tesnobi razkriva kot možnost biti-v-svetu, obenem pa je v tesnobi že nakazan tudi smisel končnosti kot izvorne enotnosti končne tubiti in sveta, smisel katere je razvito interpretiran v biti-h-koncu. Osrednji vidik interpretativne izpeljave je, da samolastni tubiti nujno sopripada že neki, čeprav še tako problematično nakazani samolastni smisel biti in sveta. Ta interpretativna teza je eksplicirana skozi analizo tesnobe, biti-h-koncu in samoizpričevanja (odločenosti) tubiti.

Glavna teza tega dela je, da se svet v samolastnem smislu, kot časovno sklenjen smisel biti v trenutku javlja in izkazuje v soodnosu s časovnostjo skrbi. Zadržanje do sveta kot smiselne sklenjenosti biti je mogoče pristojno utemeljiti v časovnosti kot temeljnem eksistencialnem ustroju eksistence. Natančneje: v soodnosu skrbi za

² Aristotel 2004, 201a9–19; 220a4–26; 220b14–221a10.

lastno končno možnost biti-v-svetu in sklenjenega, celovitega smisla biti, ki pa se obenem in hkrati javljata v trenutku kot enotnost in zveznost treh ekstaz časovnosti – bivšosti, sedanjosti, prihodnosti. Potek argumentacije teze je v povzetku sledeč. Razmerje tubiti in sveta je naznačeno kot razmerje časovnosti tubiti in časovnosti sveta. Vendar pa, če naj se to razmerje izkaže pristojno, iz lastnega zasnutka, niti časovnost tubiti ne more biti nekak samoutemeljeni temelj časovnosti sveta in s tem temelj razmerja do sveta, niti ne more biti časovnost sveta samoutemeljeni temelj časovnosti tubiti in s tem temelj njeguna razmerja. Edina možnost, ki ostane, je, da je časovnost kot izvorno enotna struktura tista, ki omogoča razmerje časovnosti tubiti in časovnosti sveta, medtem ko ni privilegirano pripadajoča ne svetu ne tubiti, to pa tudi pomeni, da ni utemeljena v njima in je torej breztemeljna, je celo forma in struktura breztemeljnosti. Temeljna teza tega dela se torej glasi, da breztemeljnost odnosa do nagovora biti in breztemeljnosti tega nagovora samega implicirata njuno izvorno enotnost, ta pa je zaradi te breztemeljnosti lahko samo problematična. Izsledke raziskave je tako tudi ta, da je samolastni smisel sveta sam breztemeljen, in kot tak ostaja problem.

Časovnost je eksplicirana kot struktura temelja, izvorne enotnosti tubiti in sveta. Iskana je sistematična utemeljitev tega razmerja v eksplikaciji te strukture. V tem je pridobljen neki pojem sveta. To dvoje je v stalnem hermenevitičnem prepletu, ki se nazadnje izkaže kot problemsko razmerje, ki v končni analizi implicirata skrajno problemsko napetost te izvorne enotnosti, v smislu stalne dinamične vzgibanosti nagovora in odgovora, ki ne dopušča apriornega fiksiranja smisla sveta enkrat za vselej niti odnosa do sveta. Svet po sebi kot tak, torej dan v izvorni enotnosti, vedno implicira nalogo vselej vnovične problematizacije tega smisla. Svet se kaže kot problematičen pojem, ker vselej problematična ostaja možnost razmerja do sveta. Temelj razmerja do sveta tedaj nima neke zaključene forme, enkrat za vselej zapisljive v neki shematski obliki, ampak ima sam formo nekega problemskega interpretativnega dogajanja, vzajemno spiralno krožečega zasnutka teh dveh strani problema.

Analiza pa se že od začetka nujno giblje v tej problemski hermenevitični zanki: na eni strani naj bi najprej odkrila smisel razmerja do sveta, na podlagi katerega bi lahko odgovorila na to, kako je v takem razmerju svet sam lahko dan; na drugi strani bi morala najprej pojasniti prav možnost te samodanosti sveta, kot samolastnega smisla biti, če naj postane jasen tudi smisel razmerja s svetom. Pravzaprav je prav stalni preplet teh obeh problemskih strani tisto, kar konstituira temeljno in stalno problematičnost samega tega razmerja. Zgolj kolikor pa je ohranjena problemska napetost te strukture odnosa tubiti in sveta, je mogoče trditi, da je bil ta odnos zajet kar se da samolastno, pristojno in izvorno, in ne v neki dialektični formi samoobjavljanja transcendence sveta ali pa subjektivističnem samopostavljanju smisla sveta v absolutnem subjektu.

Načela interpretacije

Glavna naloga in metoda razprave pa je natančno preizpraševanje in interpretiranje – torej hermenevtika – že doseženih eksistencialnih analiz, ki jih je Heidegger opravil v *Biti in času*. Brez tega bi pristop ostal zunanji, povzemajoč in neizviren, torej nefenomenološki. Moj namen ni zgolj predstaviti in eksplicirati Heideggerjeve analize, ampak po vodilu teh analiz tako rekoč ponoviti analizo tubiti. Okoliščina, ki dodatno upravičuje ta pristop, je, da so Heideggerjeva besedila mnogokrat zgoščeni prikazi rezultatov sicer kompleksnih analiz in pojmovnega napora. Da bi se zadostilo tej okoliščini, bi verjetno lahko ubrali tudi historični pristop, primerjalno analizo Heideggerjevega razvitja temeljnih pojmov in razprtje problemskega razvitja, ki leži v ozadju. Tveganje takega pristopa pa je dvojno, prvič v tem, da je izpostavljen množstvu nasprotujočih si interpretacij in spekulacij glede menjenega smisla besedil, drugič, in bistveno, pa v tem, da zanemari temeljno hermenevtično dejstvo, da pojmovni potek analiz nikoli ne more v celoti izraziti izvorne fenomenalne vsebine, ki vodi te analize. Glede slednjega problema je dobro poslušati Heideggerja samega in slediti njegovemu napotilu, naj se vsak poskus interpretacije tubiti najprej sploh prestavi v lastno tubit, ki jo želi razlagajoči razumeti. Prav to bo v nadaljevanju poskušala pričujoča raziskava. Moj *glavni* namen torej ni podati kar se da zveste rekonstrukcije poteka in smisla Heideggerjevega besedila; ta je vselej zamišljen v podporni, referenčni vlogi. Besedilo je motivirano z enim vprašanjem, problemom: kaj je eksistencialni, nemetafizični smisel »celote biti«, samolastne sklenjenosti smisla biti v diferenci z bivajočim, kakor se ga da razbrati iz strukture eksistence kot razmerja do biti?³

Pomembno je tudi razpoznati in interpretirati problemsko ključna mesta, kjer Heideggerjeva analiza zaide v eksistencialne aporije, ki niso nujno mesta, ki jih sam tako polemično retorično konstruira. Nekaj je takih mest, kjer ravno to, kar Heidegger pušča nedoločeno, odprto, kaže v bistvo problema. Z interpretativnega vidika je v ospredju to, da se pokaže, da pri Heideggerju, gledano zgolj besedilno, torej z minimalnimi interpretacijskimi predpostavkami, problem sveta ostaja odprt, nerazrešen, kar funkcionira tudi kot hermenevtična motivacija za zastavitev in artikulacijo lastnega problema raziskave, ta je sama neizogibno hermenevtično motivirana, kar je treba jasno eksplicirati. S tem se lastna problematika raziskave tudi umesti v neko »nevtralno« hermenevtično področje besedila, na katero se vselej lahko hermenevtično sklicuje zaradi jasne argumentacijske predstavitve.

³ Lahko se seveda poda legitimna kritika, da je tak problem tuj obzorju problematike, kot jo kot svojo lastno razume Heidegger v *Biti in času* in besedilih po njem. Vendar to ne zmanjšuje relevantnosti izhodiščne zastavitve vprašanja. Lahko se na eni strani trdi, da to ni več »Heidegger«. Na drugi strani pa so njegova pisanja tako pomensko odprta, da lahko zagovarjam tako interpretacijo, čeprav je ta nekoliko svobodna, namesto kar se da previdna. Izhajam torej iz nečesa, kar interpretiram kot problem (ob tem, ko priznavam, da je ta tudi ekstra-eksistencialno, historično-metafizično motiviran) zastavljen v Heideggerjevih analizah in skušam ugotoviti, ali je ta problem rešljiv z določeno interpretacijo njegovih eksistencialnih analiz. Poskus kreativne reinterpretacije Heideggerjevih pojmov tako poteka v funkciji izvirne naslovitve nekega temeljnega vprašanja moderne filozofije.

Interpretacije časovnosti pri Heideggerju se v literaturi pretežno gibljejo okoli vprašanja, katera ekstaza časovnosti (bivšost, sedanjost ali prihodnost) ima prednost v konstituciji časovnosti. Nekatere interpretacije zagovarjajo prednost sedanjosti, druge prihodnosti, druge analize pa izpostavljajo izvorno enotnost strukture časovnosti.

Dosedanje analize časovnosti pri Heideggerju pa te ne obravnavajo z namenom vprašanja po časovni enotnosti sveta. Omejujejo se namreč na analizo Heideggerjevih besedil, v teh pa je časovni značaj sveta kot enotnega v trenutku zgolj nakazan. Tako pri dosedanjih analizah in interpretacijah ni v ospredju soodnos enotne časovnosti tubiti in enotne časovnosti sveta. Nameravan izvorni prispevek k področju hermenevtične fenomenologije je tudi sinteza in sistematizacija Heideggerjevih eksistencialno-analitičnih zasnutkov v predavanjih iz obdobja neposredno po objavi *Biti in časa*, ki napotujejo na eksistencialno utemeljenost razmerja tubiti in samolastnega smisla sveta.

Tekstualna utemeljitev predložene interpretacije

Celoten Heideggerjev »transcendentalni« projekt, v smislu zastavitve in spoprijema s problemom transcendence – samolastnega izkaza smisla biti, kot se kaže po sebi iz odnosa samolastne tubiti do biti –, je v tem, da pokaže, kako je izvorna enotnost tubiti in biti utemeljena v časovnosti; kako je časovnost ne le struktura, ki pripada tej izvorni enotnosti, ampak je sama strukturirana na način, da je ta izvorna enotnost možna, in sicer kot izvorna enotnost interpretativne sopripadnosti ekstatičnosti in (zaradi difference problematične) horizontnosti. Na podlagi Heideggerjevih besedil in predavanj do 30. let, si prizadevam artikulirati neki transcendentalni problem v okvirih eksistencialne pojmovnosti. Ta transcendentalni problem zadeva vprašanje, ali je iz izkaza strukture samolastne eksistence, kolikor ta teži k transcendenci smisla biti, mogoče izkazati razmerje do samolastnega smisla biti kot transcendentnega samostojnega smisla, kakor se kaže po sebi, izvorno, in ki je pridobljen iz preobrata nesamolastne svetnosti v samolastno, in mu zato pripada neka interpretativna struktura smiselne celosti. Ta transcendentalni problem je obdelan v pristopu, ki skuša sintetizirati Heideggerjevo lastno spopadanje z zadevo svojega mišljenja v besedilih zgodnjega obdobja kot transcendentalnim vprašanjem. Heideggerjevo lastno soočenje s problemom transcendence (samolastnega bitnega smisla) se je v tem obdobju izoblikovalo v kritičnem in interpretativno produktivnem soočenju s Kantom.

Lastno interpretacijo opiram predvsem na Heideggerjeva predavanja iz obdobja okrog izdaje dela *Bit in čas*. In sicer predvsem na besedilo *Metafizični temelji logike* [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*] (Heidegger 1978, GA 26). Ena od večjih interpretativnih težav glede teh besedil je sicer ta, da

Heidegger v tem obdobju pristopa k vprašanju biti z vsaj treh metodoloških vidikov, ki jih je mnogokrat znotraj istega predavanja oziroma besedila težko jasno razložiti, sam pa tudi ne podaja sistematične razlage njihovega razmerja. Možna je sicer nekoliko shematizirajoča interpretacija, da gre za tri sosledne faze Heideggerjevega mišljenja, v katerih na eni strani skuša ohraniti temeljni »transcendentalni« zastavek *Biti in časa* oziroma ga napoveduje, na drugi pa skozi premislek tega zastavka že odpira prostor »obratu«, ki ga zaznamuje odpoved transcendentalni pretenziji. Ti trije vidiki, ki jih je treba razmejiti, so fundamentalna ontologija, metontologija, in metafizika tubiti.⁴ Njihovo razmerje interpretiram tako, da je fundamentalno ontologijo treba razložiti od metafizike tubiti, medtem ko je »metontologijo« kot raziskavo smisla svetnosti in biti bivajočega treba v celoti razumeti kot izhajajočo iz projekta fundamentalne ontologije. Če je vprašanje biti v vidiku fundamentalne ontologije artikulirano na način vprašanja po smislu razmerja tubiti in smisla biti, pa se to vprašanje v vidiku metafizike tubiti zdi artikulirano na način vprašanja po smislu razmerja razkritosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim in tubiti kot dogajanja te razkritosti. V nadaljevanju ob kratki interpretaciji ključnih mest v omenjenih besedilih, ki naj služi izpostavitvi besedilne podlage lastne interpretacije, na kratko podajam tudi utemeljitev te omenjene razmejitve treh vidikov. Za mojo interpretacijo je izmed teh vidikov bistvena »metontologija«.

Podajam nekaj ključnih navedkov iz besedila *Metafizični temelji logike*: »Tu pa leži izvor ‚možnosti‘ kot take. Samo skozi prostost prosto bivajoče lahko kot transcendirajoče razume bit.« (Heidegger 1978., 244). [...] »V transcendiranju tubit transcendira vsako bivajoče, tako sebe kot vsako drugo tubitno bivajoče.« (Ibid., 245)

To pa je dalje označeno kot samolastni način tubiti:

Svet kot celota bistvenih možnosti tubiti kot transcendirajoče presega vse dejansko bivajoče« (ibid., 248). [...] »Preseganje faktično bivajočega, ki pripada svetu kot takemu, in tako transcendiranju in prostosti ustreza nekemu *epekeina* (*onkraj*). Drugače rečeno, svet sam je presežen, bivajoče tubitnega značaja je določeno s presegajočim zanihanjem (*Überschwung*) – svet je prosti presežni korelat zavoljnosti. (Ibid., 249)

Na tem mestu je izražen značaj sveta, da se javlja naproti tubiti, tu je besedilna podlaga, da lahko govorimo o posebni hermenevtični korelaciji tubiti in sveta. Namreč takoj nato pravi: »Tubitnostno bivajoče se je moralo odpreti kot prostost, tj. svet mora biti iz-stavljen v zanihanju, tubit pa konstituirana kot bit-v-svetu, kot transcendirajoča, če naj ona sama in bivajoče sploh postane vidno kot tako« (ibid.). In naprej: »Tako tubit, metafizično kot bit-v-svetu in kot faktično eksistirajoča ni

⁴ Medtem ko Heidegger govori o fundamentalni ontologiji in metontologiji v zgoraj omenjenem predavanju, pa izraz metafizika tubiti nastopa v knjigi Kant in problem metafizike [*Kant und das Problem der Metaphysik*], Heidegger 1991.

nič drugega kot eksistirajoča možnost, da bivajoče lahko vstopa v svet.« (Ibid.) V nadaljevanju na osnovi predhodnega naznači svet kot neki samostojni bitni smisel: »Svet: nič, nobeno bivajoče – pa vendar nekaj; nič bivajočega – toda bit.« (Ibid., 252)

V dodatku k besedilu predavanja *Metafizični temelji logike* Heidegger podaja opis ideje in funkcije fundamentalne ontologije.

S fundamentalno ontologijo mislimo temeljno osnovanje ontologije sploh. To vsebuje: 1) Utemeljevanje, ki izpostavi notranjo možnost vprašanja biti kot osnovnega problema metafizike – interpretacija tubiti kot časovnosti; 2) Eksplicacija osnovnih problemov, vsebovanih v vprašanju biti – časovna ekspozicija problema biti; 3) Razvitje samorazumevanja te problematike, njene naloge in meja – obrat. (Ibid., 196)

K zastavitvi fundamentalne ontologije tako očitno izrecno spadata še problematizacija vprašanja biti samega in tudi že določitev njene meje. Heideggerjev »obrat« je torej razumeti kot refleksivni obrat znotraj same fundamentalne ontologije in ne na način Heidegger I *proti* Heideggerju II.

Nato pa Heidegger nadaljuje z opredelitvijo »metontologije«, ki se neposredno navezuje na zgoraj podane elemente fundamentalne ontologije:

[...] zdi se, da vse to lahko postane razumljivo in pregledno, le če je že predana neka možna celota bivajočega. [...] Potrebujemo torej posebno problematiko, ki ima za lastno temo bivajoče v celoti. Ta nova raziskava počiva v bistvu same ontologije in je posledica obrata, njegovega ‚meta‘. Ta nabor vprašanj imenujem metontologija. (Ibid., 199)

Iz zgoraj zapisanega lahko torej razberemo naslednja dva poudarka. Prvič, tematska raziskava možnosti bivajočega »v celoti« spada bistveno in nujno k projektu fundamentalne ontologije. Toda tematika svetnosti je bila še prej naznačena kot tematika nekega samostojnega bitnega smisla, koreliranega proti transcendeni tubiti. Ni torej nikakršne fundamentalne ontologije, ki bi se ukvarjala le s tubitjo in svetnostjo kot neko zgolj na tubit kot izvorno, v smiselne momente neločljivo smiselno enotnost, zvedljivo strukturo, ampak je fundamentalna ontologija kot raziskava te izvorne enotnosti smisla nujno korelacijska, zadeva pa neki bitni smisel »celote«. Drugič, ta tematizacija smisla »celote« konstituira tudi že refleksivni problemski obrat same fundamentalne ontologije (določitev njenih meja) in je sploh izvedljiva le na tak problemski način. Bit je »transcendentna«, presežna glede na vsako možno bivajoče samo toliko, kolikor tubit v interpretaciji vselej že presega vsako možno bivajoče proti smislu biti same. Bit se pravi za razliko od metafizike ni kakorkoli transcendentna sama v sebi ali po svojem pojmu ali kot stvar na sebi, ali kot presežnost nad kontingentnim, ali kot tisto, kar mora biti nekako izven, onkraj pojavnosti, dane za subjekt.

Ker pa gre za preseganje preko vsakega možnega bivajočega, ravno ne gre za subjekt-objekt razmerje preseganja proti bitnemu smislu, to preseganje preko bivajočega namreč že implicira bistveno problematičen smisel tega preseganja, saj odpade vsaka možnost kategorialnega zajetja. S tem ko tubit vselej že vnaprej presega vsako možno bivajoče k bitnemu smislu samemu, se interpretativno obrača k bivajočemu kot takemu, kot nečemu, kar samo ni lastna bit, ne utemeljuje lastne biti, niti ni v biti utemeljeno. Bivajoče je kot tako razkrito v diferenci z bitjo, v smeri katere tubit vselej že, problematično, presega vse bivajoče. V tem transcendiranju, v katerem se vsako možno srečljivo kaže kot bivajoče, se obenem bivajoče kot tako kaže kot celota, vse srečljivo v svojem celovitem, enotnem smislu kot »celota bivajočega«, problematično poenoteno v svojem smislu bivajočnosti – nasproti biti. Smisel tega izrekanja »kot celota« je tedaj zasnut v dinamiki preseganja bivajočega k smislu biti.

V teh predavanjih je problem transcendence in v njem implicirani problem sveta ter časovnosti kot njune zveze še dovolj odprto zastavljen, ni še omejen na problematiko danosti razkritosti.⁵ Bit v svoji smiselni sklenjenosti, h kateri se transcendirata, je lahko interpretirana kot smiselno odprti, enigmatični, problematični nagovor biti.⁶ Kakor je bit tu omenjena povsem problemsko, tako je omenjen tudi svet, celost bivajočega v njegovi biti, kot termin transcendiranja. Sledi ključni navedek: »S tem ko tubit najprej presega samo sebe, je odprto brezno (brez-talje, *Abgrund*), ki je tubit vsakokrat sama zase.« (Ibid., 234)

To je osrednji stavek, na katerem besedilno utemeljujem svojo interpretacijo. Stavek interpretiram takole: tubit v preseganju vsakega možnega bivajočega k smislu biti nujno opusti kategorialno razumevanje bivajočega in tudi vsakdanje, zato pa nujno pade v neko breztemeljnost smisla in se sooči z njo; in sicer tako breztemeljnostjo razumevanja kot breztemeljnostjo smisla biti (ki ni nobeno bivajoče) v njuni izvorni enotnosti, ki pa je korelacijsko interpretativno strukturirana, čeprav zaradi breztemeljnosti ne na predmeten, logičen, statičen način. V tem padcu v breztemeljnost se izkazuje in dogaja izvorna enotnost razumevanja in biti, ki presega vsakršno kategorialno ali transcendentalno razmerje subjekt-objekt do bivajočega. Ta breztemeljnost biti, ki se javlja v preseganju bivajočega, pa že implicira, da v breztemeljnosti ni zanikan in odtegnjen vsakršen smisel sploh (kot to želijo predstaviti pragmatistične skeptične interpretacije, ki kot standard smisla jemljejo le bivajoče), pač pa se ta lahko daje le tako, da se obenem

⁵ Prim. Heidegger: »Čas ima svoj konec v horizontu ekstatične enotnosti časovnosti. [...] V tem horizontu ima vsaka časovna ekstaza, in tako časovnost sama, svoj konec. Ampak ta konec ni nič drugega kot začetna točka možnosti vsakega zasnutja.« (Heidegger 1989, GA 24, 237). Prim. dalje: »Razlikovanje biti in bivajočega se časi v časenju časovnosti. Samo zaradi tega [...] je lahko nekako zasnut, razkrita, je lahko poznana in kot taka izprašana, raziskana, in kot taka, pojmovno zajeta.« (Ibid., 454) Ta navedek tako dopušča interpretacijo, da je interpretativno dogajanje in struktura časovnosti kot dogajanja difference tisto, ki omogoča razkritost smisla biti.

⁶ Enako prim. Heidegger 1992b, ki vsebuje opis razmerja čudenja in biti.

že javlja neki nagovor smisla, ki to breztemeljno razumevanje vzgiblje, namreč prav zaradi lastne breztemeljnosti (smisla biti), kot problem oziroma enigma.

Svet kot *terminus* prostega transcendiranja je sam v nekem smislu prost, prostost biti, glede na zamejenost bivajočega, vzajemno določenost bivajočega. Samo kot prost je lahko *terminus* neke zavoljnosti tubiti, transcendiranja tubiti, ki se izvršuje zavoljo sebe.⁷ Tu sta torej podani dve pozitivni eksistencialni določili sveta, prostost in transcendenca, ki pa v svojem smislu ostajata mišljeni problemsko, saj ta značaj sledi iz preseganja bivajočega, kar tubit pahne v breztemeljnost.

V naslednjem, 12. paragrafu, skuša Heidegger predstaviti razvitje časovnosti iz pojma proste transcendence kot njegove eksplikacije. Tako razviti pojem časovnosti naj bi bil tudi sposoben pojasniti smisel »ničnosti« (končnosti, breztemeljnosti sveta samega, lahko dodamo).

Časenje je prosto nihanje celote izvirne časovnosti; čas sega in se krči. (In samo zaradi vzgibanosti je vrženost, fakticiteta; in samo zaradi nihanja je zasnutek.)« (ibid., 268) [...] »Ta ekstatična enotnost horizonta časovnosti ni nič drugega kot časovni pogoj možnosti sveta in bistvenega pripadanja sveta transcendenci. (Ibid., 269)

Dinamična enotnost oscilirajoče časovnosti je breztemeljna, nična, njena enotnost ni utemeljena v nobenem subjektu ali objektu. Kot taka je prosta.

Časovnost kot dinamična trojno členjena struktura prostega transcendiranja je struktura dogajanja izvirne enotnosti transcendiranja in njegovega *terminusa*, sveta, zamejenega v skrajnih horizontih.⁸

Transcendenca ima svojo možnost v enotnosti ekstatičnega nihanja (vzgibanosti)« (ibid., 270). [...] Ekstatičnost se časi, niha kot svetenje (*Welten*)« (ibid.). [...] Svet je nič v smislu, da ni nič, kar bi bivalo. Toda vendar ‚se daje‘. To je samočasujoča se časovnost. Kar pa ta, kot ekstatična enotnost časi, je enotnost

⁷ Heideggerjev pristop k problemu sveta v tem predavanju je sicer zastavljen preko zavoljnosti, ta pa se pusti razbrati v svojem smislu iz prostosti. Za ta pristop je podan le historični argument, da je namreč v antični filozofiji svet kot celotnost utemeljen v ideji dobrega – ali bogu kot najvišjem dobrem pri Aristotelu – kot tistega, zaradi česar vse biva. (Heidegger 1965, 40–41)

⁸ »Metontogije« tako po interpretaciji, ki jo predlagam ni razumeti tako, da bi obrat k tematizaciji časovnega smisla celosti, smiselne sklenjenosti biti (oziroma »bivajočega v celoti«) nujno pomenil opustitev tematizacije časovnosti tubiti, in bi se ti dve nato lahko potem lovili v hermenevitičnem krogu, pač pa gre prav za to, da se tema časovnosti tubiti obrne, preobrne v temo časovnosti same biti, toda v smislu preobrata v svojo lastno možnost, lastni smisel, in sicer preobrat iz nesamolastne v samolastno tubit, obenem s katerim se zgodi preobrat v samolastno časovnost biti, od nesamolastne časovnosti vsakdanjega smisla biti bivajočega. Povsem odveč je pomislek, da se zaradi končnosti, časovnosti same, naenkrat, obenem, lahko tematizira le ena stran te korelacije, zato pa se same korelacije ne da pristojno izkazati, za kar pa ravno gre. Heidegger naj bi tako po taki interpretaciji ostal pri pripravljanju skoka, preobrata v analizo samolastnega smisla sveta, ujet v ta paradoks, ki izhaja iz samega korelacijskega zastavka njegove analize. Ta pomislek spregleda izvorno enotnost tubiti in biti, njenih časovnih značajev, zaradi katere je odnos do biti nujno že vključen v samolastni smisel biti, v samolastni smisel odnosa pa že vključen smisel same biti.

njenega horizonta, svet. Svet je nič, ki se časi izvorno. [...] Zato ga imenujem *nihil originarium*. (Ibid., 272)

Tu Heidegger podaja tretjo določitev sveta v tem besedilu, kot izvornega nič, breztemeljnosti. Toda očitno je, da ta določitev ostane na opisni ravni, zgolj ugotavlja, da se javlja v in skupaj s časenjem, ne pojasnjuje pa, zakaj si časenje in svet nujno sopripadata, to pa je naloga pričujoče raziskave.⁹

Da bi se taka nujnost in njen smisel lahko izkazala, je treba na eni strani izkazati, kako se časovnost razumevanja lahko dogaja kot dinamično oscilirajoče enotnje *samo*, kolikor se obenem javlja svet v prav tako dinamični oscilirajoči enotjuči horizontnosti; in z druge strani, kako se ta lahko dogaja *samo*, kolikor se dogaja časovnost. Tako je v jedru določena celotna struktura te razprave kot korelacijska hermenevtična analiza bistvene sopripadnosti časovnosti kot končnega prostega transcendiranja in sveta.

Primerjava z ekspozicijo monade kot gona pri Leibnizu v istem predavanju (GA 25, §5) pokaže to, da je osrednji smisel dinamične oscilirajoče, nihajoče časovnosti breztemeljna *težnja* ekstatičnega razumevanja k breztemeljnim, ničnim horizontom, struktura končne, breztemeljne težnje k smiselni sklenjenosti tako bitnega smisla kot razumevanja tega smisla. Ta breztemeljna težnja pa je lahko utemeljena le v nekem breztemeljnem nagovoru biti, ki jo vselej sploh vzgiblje k transcendiranju bivajočega v celoti.¹⁰ Prosto transcendiranje ni nekaj, kar bi smela hermenevtična analiza zgolj postulirati, ampak nekaj, kar najprej odkrije kot problem, ki ga je treba razumeti in razložiti, zakaj in kako se namreč dogaja. Heidegger na ravni besedila zopet ostane le pri formulaciji tega problema, ki ga lahko kar najkrajše formuliramo v obliki vprašanja, zakaj in kako se dogaja časovnost (namreč kot prosto transcendiranje). Če je to namreč struktura interpretativnega razumevanja, mora biti vzgibana po nečem, kar interpretira.

Mogoče je sicer razpravljati o tem, koliko Heideggerju nekaj takega kot »celota biti«, bit v njeni smiselni sklenjenosti v diferenci z bivajočim, zares kadar koli predstavlja samolasten problem. Po minimalni interpretaciji (Richardson 2003, Sheehan 2015, von Hermann 1987) je, kadar Heidegger govori o »bivajočem v celoti« in »celoti« in »celoti bivajočega«, »celota« v teh izrazih mišljena bolj kot problematični indeks razkritosti difference, ki transcendirata vse načine in vrste odkritosti bivajočega, se pravi vselej v smislu »celosti«, »enotnosti« razkritosti bitnega smisla v diferenci,

⁹ Problem s Heideggerjevim besedilom in neko njegovo minimalno interpretacijo pa je ta, da se v vidiku pojmovne analize vse njegove opredelitve, ki skušajo zajeti bistvo izvorno enotnega fenomena tubiti – kot transcendence, kot preseganja bivajočega proti bitnemu smislu, kot prostosti za bivajoče v njegovi biti, kot utemeljevanje bivajočega glede na diferenco, kot časovnosti, kot strukture končne napotenosti na vrženost v razkritost bitnega smisla – nazadnje nanašajo na »bit«, ta pa sama vseskozi ostaja povsem nerazjasnjena, iskana, in niti kot problem ne zadostno eksplicirana. Edina taka eksplicacija je podana na način eksplicacije problematičnega smisla difference.

¹⁰ Medtem pa Heidegger sam morda problem transcendence vseskozi razume drugače: kot problem zasnutja smisla biti na neko strukturo (končno časovnost), ki omogoča njegovo *razkritost*.

kakor omogoča vsakršno razgrnitev načinov in smislov bivajočega, ne pa smiselne sklenjenosti biti same.¹¹

Celoten razmislek, ki ga podajam, je izveden ob tesni navezavi na Heideggerjeva pojmovna razvitja in vselej v problemskem dialogu z njimi, le da so vedno interpretirana z vidika, ki je morda resda lahko tuj nekemu historičnemu Heideggerjevemu namenu, nikakor pa ni tuj filozofskemu potencialu besedila oziroma problematiki, ki jo potencialno vsebuje, in ga tudi eksistencialna analiza, vsaj kakor jo sam interpretiram, po svojem smislu tudi dopušča.¹² Nobene nujnosti ni, da bi filozofsko potencialno tako produktivno besedilo, kot je *Bit in čas*, interpretirali zgolj minimalno, v skladu z neko minimalno intuicijo, ki jo besedilo skuša eksplicirati.

Knjiga *Kant in problem metafizike* ima osrednjo vlogo besedilne opore transcendentale interpretacije, zato ima tudi središčno mesto in je obenem problematizirana. Knjiga predstavlja Heideggerjevo soočenje z lastnimi transcendentalnimi tendencami. Čisti horizont tvorjenja smisla v tem delu preprosto ne more biti razumljen v smislu horizonta razklenjenosti same, razen kolikor se smisel horizonta povsem popači. Niti ne more biti razklenjenost sama pretvorjena, preformulirana v horizont, niti ne more biti horizont reinterpreteran kot razklenjenost sama.

Moj interpretativni pristop v oziru besedilne opore izhaja iz tega, da lahko pri Heideggerju prepoznamo neko transcendentarno tendenco, nato pa zastavljam vprašanje, kaj se izkaže, če to transcendentarno tendenco pripeljemo do njene skrajne možnosti, tvorjenja samolastnega smisla sveta. Moje raziskovalno vprašanje torej sestoji iz naslednjega: ali ima lahko pojmovnost, ki jo lahko priskrbi eksistencialna analiza, neko pristojnost, da izkaže samolastni smisel sveta kot samostojni smisel izvorne samo-sklenjenosti smisla biti? Odgovor, ki je izšel iz interpretativnega soočenja s Heideggerjevimi besedili, je, da je to res možno, toda zahteva kreativno interpretacijo ključnih eksistencialnih pojmov, kot so tubit, bit-v-svetu, transcendenca, celotenje, zasutek difference, ki ne sledi minimalni interpretaciji besedila, hkrati pa besedilo povsod ostaja dovolj interpretativno odprto, da takšno interpretacijo dopušča oziroma je taka interpretacija povsem logično konsistentna s celotno pojmovno mrežo, ki jo besedila razgrinjajo, čeprav gre morda proti intuitivnemu smislu besedila, pa tudi proti njegovemu historičnemu namenu.

¹¹ Heideggerjev lastni transcendentarni interes sicer res verjetno primarno velja temu, kako je možno razumevanje bivajočega kot bivajočega, in ne svetu kot samostojnemu smislu. Vendar razklenjenost difference sama ne more služiti niti kot horizont bivajočnosti bivajočega. Lahko pa kot tak, čeprav problematični horizont, služi breztemeljni bitni smisel sam, kolikor se bivajoče vselej razume nasprotno kot utemeljeno, in kot bivajoče v neki celosti bitnega smisla.

¹² V odgovor na morebitno polemično vprašanje, zakaj se tedaj lotiti spoprijema s Heideggerjevimi besedili, če gre v prvi vrsti za razvite lastno zamišljene argumentacijske linije, lahko navedem štiri razloge: (1) Zato, ker je bila ta zasnovana v neposrednem problemskem dialogu s temi besedili, njihovimi razvitji; (2) Zato, ker predpostavlja določeno interpretacijo prav teh besedil; (3) Zato, ker se s tem pokaže na filozofsko produktivni potencial teh besedil; (4) Zato, ker soočenje s problematikami, ki jih ta besedila puščajo odprte (dokler ne sledimo minimalni razlagi), služi kot vzgib za lastno pojmovno konstrukcijo.

Kar je ohranjeno v analizi iz Heideggerjevih besedil, je vsekakor zveza in sosledje ključnih eksistencialnih pojmov. Tako pri tem poskusu, kot sem ga zastavil, ne gre za neprimerno prevajanje nekega Heideggerjevega »izvornega uvida« »nazaj« v tem uvidu tuje »transcendentalne« pojmovne okvire, saj ima ta poskus svojo lastno motivacijo in teoretsko upravičenje, ob tem, da se navezuje na določene ključne Heideggerjeve uvide (glede fakticitete, tesnobe, končnosti, časovnosti kot trojne strukture končnosti, zveze svobode-transcendiranja-temelja, zveze dolgčasa-trenutka-diference), a jih kreativno interpretira glede na svoj lastni zastavek. Govorica ima interpretativno zmožnost skritega dogajanja diference »iztrgati« bit kot samostojni breztemeljni smisel in sebe napraviti za drugi moment tega smiselnega odnosa ter ta sklop interpretativno razviti do njegove skrajne meje smisla. To je povsem legitimen fenomenološko-hermenevtični postopek eksistencialne analize in sploh edini način, kako se lahko izvede refleksija izvornega dajanja diference na način *eksistencialne analitike*, in ne le na način meditacij o skrivnosti dajanja diference, kot se sicer lahko berejo vsa Heideggerjeva besedila od *Biti in časa* naprej po minimalni interpretaciji. Moj glavni filozofski interes je tu v metodičnem oziru zato predstavljal ontološki potencial takega razvitja eksistencialne analitike.

Problem utemeljitve samolastnega razmerja do sveta

Da bi se sploh lahko ustrezno zastavilo vprašanje samolastnega smisla sveta, je treba najprej izpostaviti in artikulirati njegovo posebno problematičnost, motivacijo, strukturo in »smisel« – upravičenost, nujo in pomen. Od kod sploh izvira vprašljivost smisla sveta, svet kot problem? Prav v aporetičnosti, mejnosti, nedoumljivosti, nezajemljivosti tega pojma. Ta temeljna vprašljivost sveta leži v tem, da sveta ni zares mogoče zajeti kot logični predmet, kot umsko idejo, kategorialno, se pravi v tem, da to, kaj naj se pojmuje s svetom, ostaja povsem odprto. Svet je tako dan samo problematično. Toda ne samo zadan kot ideja, ampak zadan kot problem, kot nagovor smisla.¹³ Hermenevtična analiza pomeni razvijanje te problematičnosti, tega nagovora. Ne gre torej za utemeljitev odnosa do sveta kot celote na sebi, po načelu korelacije, ampak za utemeljitev smiselnega odnosa do sveta kot samolastnega sklenjenega smisla oziroma utemeljitev samolastnega smisla sveta; gre za utemeljitev odnosa do sveta kot problema.

Na eni strani se išče utemeljitev odnosa do sveta. Na drugi strani ni jasno, kaj mislimo s svetom. Toda kako naj bi bilo smiselno postaviti vprašanje o možnosti in smislu odnosu do sveta, ko pa je smisel sveta ravno aporetičen? Hermenevtično je to utemeljeno. Predpostavljamo namreč, da je neko samolastno razumevanje, ki vnaprej že ima neko razumevanje tega, kar v najbolj grobi naznaki iz tega istega razumevanja, sprva še povsem problematično, že vnaprej imenujemo svet. V analizi naj se smisel sveta sam od sebe pokaže iz temeljne strukture samolastnega razumevanja, za katero se domneva, da k njej bistveno spada odnos do sveta.

Sprašujemo pa po temelju možnosti *razmerja* do sveta. Ker v primeru sveta ne gre za neko kategorialno celoto, ampak za »celoto«, smiselno sklenjenost, v nekem eminentnem in aporetičnem, vsaj za zdaj zgolj problemsko zadanem smislu, tudi pri razmerju do sveta ne gre za zgolj logičen, razumski, kategorialni ali pa umski odnos do sveta. Kaj je smisel tega iskanega razmerja, se bo moralo izkazati šele skozi analizo, najprej pa skozi metodološko pripravo. Za zdaj lahko naznačimo zgolj to, da gre vsekakor za neko skrajno, mejno in problematično razmerje.

Iz povedanega je mogoče razbrati nekaj orientacijskih točk:

a) *To vprašanje ni neko vprašanje med mnogimi*

¹³ Glede aporetičnosti vprašanja absolutne celote, celote kot eminentno mejnega pojma glej npr. Frank 2012. Frank to poimenuje kot »metalogično edinstvo« (Frank 2012, 65).

Spraševanje običajno sprašuje po nečem, česar pojem je sprva že nekako dan. Čeprav se lahko zdi, da se tudi spraševanje po svetu orientira po nekem predpojmu sveta, pa takega ustreznega, iz nekega izvirnega predimetja dobljenega pojma v resnici ni. Kar je nagovorjeno v tem vprašanju, ni nekakšen, čeprav še tako nejasen pojem sveta, ampak prav problematičnost pojmovnosti sveta, svetnosti. Ko denimo rečemo »svet kot celota«, s tem nismo pojmovno označili sveta, ampak smo zgolj imenovali njegovo temeljno vprašljivost. Svet pa ne spada v čudenje kar mimogrede ali poleg drugega, ampak prvenstveno, saj ima čudenje v temelju značaj, da obzame v celoti (prim. Heidegger 1992b, §38).

b) Ima svojo specifično historično motivacijo

Vsi tradicionalni pojmi sveta so pojmi sveta kot umske ideje, v kateri sta iz enotnosti in edinosti počela posredno izpeljani tudi enotnost in edinstvo sveta.¹⁴ Vendar ni nobenega razloga za to, da bi to sprejeli kot pristojno ali edino možno pojmovanje sveta. Izmed vseh fenomenov svet ostaja najbolj odprt, najbolj nago-varjajoč. Nobeden od tradicijskih pristopov ne nagovarja sveta kot samolastnega fenomena, ampak ga zvaja na neko prvo bivajoče ali na zavest. V teh pojmovanjih je problem sveta odpravljen in prezrt (da pa je obenem vselej spregledana tudi diferenca biti in bivajočega, ni nobeno naključje). Vprašanje po temelju razmerja do samolastnega smisla sveta v filozofski tradiciji še ni bilo ustrezno zastavljeno in artikulirano – takoj ko se namreč predpostavi smisel sveta, je že odgovorjeno na vprašanje o možnosti razmerja do sveta.¹⁵

c) Ima svojo specifično teoretsko motivacijo

Kot mejno vprašanje zadeva spraševanje v njegovem odnosu do biti najbolj skrajno. Iz tega značaja izvirajo tudi razni predsodki o možnosti smiselne obravnave tega vprašanja. Svet naj bi bil ravno zato, ker je »celota«, »vseobsežno« nekaj tako nedoločena in nedoločljivega, da ne more biti predmet obravnave. Ni ga mogoče niti opredeliti (prim. Jaspers 1974; Jaspers 1948). Očitno pa vendar obstaja nagovor te vseobsežne celote, ki ga je mogoče hermenevtično razviti. Vsi predsodki o biti, ki se sklicujejo na njeno splošnost, praznost, se po analogiji nanašajo tudi na svet kot »celoto biti«.¹⁶ Zastavitev vprašanja naj izkaže intimno povezanost vprašanja biti in vprašanja sveta.¹⁷ Vsi predsodki o svetu pa zanemarijajo načelno možnost hermenevtičnega fenomenološkega pristopa k svetu – svet sploh napraviti za fenomen z razvitjem njegove smiselne strukture.

¹⁴ Prim. Platon 2009, 29c–38d; Aristotel 1999, XII. 6–8.

¹⁵ O pojmu bitne celote posebej pri Empedoklu prim. Ciglenciki 2015, 143–144. O specifičnosti filozofskega pojma sveta kot celote in postopnosti njegovega razvitja pri starih Grkih prim. *ibid.*, 155–162.

¹⁶ Prim. Hegel: bit kot čista neposrednost, v kateri ni nič misliti, je enaka niču. Ta negativnost neposredne biti se nadalje razvije v zmeraj bolj kompleksno negativnost, v kateri bit prejme določila enega, celote itn. (Hegel 2001, 73–96; 158–160)

¹⁷ Ta je pravzaprav razvidna že v *Biti in času*. Heidegger obravnava Descartesov pojem sveta, a tam pravzaprav obravnava njegov pojem biti.

Iz skrajne aporetičnosti pojma sveta pa izvira naloga pristojne utemeljitve tega pojma, če naj ne ostane pri dogmatičnih in praznih abstraktnih logičnih konstrukcijah ali mističnih paradoksih. Ta utemeljitev je mogoča samo v izkazu nekega izvornega smiselnega razmerja do sveta. Zgolj tako razmerje, soodnos smiselnega odnosa in sveta kot smiselnega fenomena, namreč »upravičuje« smiselnost nekega pojma sveta. Tako razmerje pa mora biti samo izkazano iz svojega izvornega temelja. Temelj smiselnega razmerja do sveta je tako obenem temelj smisla sveta.

Razmerje do sveta kot takega, se pravi kot načelne smiselne sklenjenosti biti, zadeva bistvo človeka kot glede lastnega odnosa do biti »refleksivnega«, ekscentričnega, eksistirajočega bitja¹⁸ (to je ontična prednost vprašanja po razmerju do sveta). Ker to razmerje spada k bistvenemu ustroju človeka, vprašanje po možnosti tega razmerja obenem sprašuje po načelni možnosti bistva človeka kot človeka (to je ontološka prednost tega vprašanja). Sama postavitev tega vprašanja pa je, če naj bo to vprašanje sploh možno in veljavno postaviti, ena bistvenih možnosti človeka.

Da pa bi vprašanje svetnosti sveta (smisla sveta) lahko zares izstopilo v svoji kritični nuji, je zares treba vzeti možnost, da je razumevanje nepristojno za takšen smisel, da »ni nobenega samolastnega smisla sveta« (v pomenu posebne sklenjenosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim), tako se pokaže urgentnost preiskave o temelju odnosa do smisla sveta.

Temeljno razlikovanje: svet kot samostojni smisel in svet kot celota bivajočega

Naloga raziskave je odkriti možnost razmerja do samolastnega smisla sveta pristojno, to pa pomeni, izhajajoč iz izvornega razmerja interpretativnega razumevanja in smisla. Najbolj izvorno razmerje razumevanja in smisla je razumevanje biti, interpretativni odnos do smisla biti,¹⁹ vselej soizrekanega v izrekanju vsakega smisla in vsakega posebnega bitnega smisla oziroma načina. Smisel biti je tisto, kar razumevanje pred vsem in vselej že nagovarja. Tako zastavljena naloga vnaprej

¹⁸ Prim. Plessner 2017. V Plessnerjevem pojmovanju je človekova ekscentričnost dvojna – kakor je izstavljen iz sveta, in kakor je s tem nujno obenem tako, da se izstavlja proti svetu, iz katerega je izstavljen, izstavljanje iz sebe pa je način sopripadanja svetu. A možnost razmerja do smisla celote in ta smisel tu ostaneta zgolj problematično zastavljena. Pojasniti je treba prav to sopripadanje izstavljenosti iz sveta in izstavljanja proti svetu. Vendar se zdi, da je rezultat Plessnerjeve hermenevitične metode zgolj formalna, v sebi sklenjena struktura samonanašalne ekscentričnosti, izstavljanja-iz-sebe-proti-svetu, ne pa tudi korelacijsko členjena izvorna enotnost eksistence in sveta.

¹⁹ Z besedo *smisel* v besedilu vselej označujem enoto, ki se javlja v govoricah kot členjeni interpretaciji, ki jo je mogoče interpretativno eksplicirati, sama pa ne označuje neke določene kompleksne strukture; s smislom torej ne mislim vsebine eksplicacije, ali strukture, ali vidika v katerem je kaj eksplicirano, razen kadar je tako očitno iz konteksta. Ko torej govorim o smislu biti, mislim s tem tale »smisel« bit, ne pa določeni pomen biti, ki bi se lahko razbral skozi analizo, kadar želim označiti to, govorim o »strukturi smisla«. Nasprotno, s »smislom tubiti« mislim smiselno strukturo tubiti in tu rabim smisel kot skrajšani izraz, saj pojem tubiti oz. eksistence označuje določeno kompleksno strukturo med seboj interpretativno povezanih smislov: razumevanja, biti, odnosa, govorce, interpretacije itd. Ta raba izraza smisel je skladna s Heideggerjevo lastno rabo (prim. Heidegger 2005, 213).

opredeljuje tudi iskani samolastni smisel sveta; kakor s svetom mislimo vsak možni smisel vnaprej obsegajoče interpretativne sklenjenosti, »celoto« smisla, tako je v iskani utemeljitvi razmerja razumevanja in samolastnega smisla sveta, izhajajoče iz izvornega razmerja razumevanja in smisla biti, iskana utemeljitev razmerja do samolastne interpretativne sklenjenosti smisla biti.

Tako je na samem začetku treba opraviti naslednje bistveno razlikovanje:

(1) Svet kot celotnost, celovitost možno danega bitnega smisla bivajočega v konkretnem smiselnem predmetnem izkustvu (svet, razumljen iz znotrajsvetnega, toda ne nujno kot metafizična celota znotrajsvetnega, celota predmetov), se pravi celoto v relativnem smislu in;²⁰

(2) Samostojni smisel sveta kot smiselne sklenjenosti biti, kakor se kaže po sebi,²¹ v neprimerljivi diferenci z bivajočim, se pravi svet v transcendentnem smislu, kot transcendence same. Ta smisel v svoji strukturi nujno transcendirata vsakršno določeno formalno edinstvenost, celovitost in enost. Toda ta smisel sveta mora vsaj sprva še ostati povsem problematičen.

Drugi pojem sveta kot samostojnega, transcendentnega smisla je tisti, ki je edini primeren za pojmovanje sveta v polnem smislu. In od upoštevanja te ključne diference je odvisna tudi možnost pristojnega izkaza odnosa do samolastnega smisla sveta.

Prvi pojem sveta kot celote bivajočega je vselej vezan na prav ta, naključni, izkustveno tako in tako dani predmetni svet bivajočega (denimo logičen, vzročen, linearno prostorski in časoven, intencionalen, praktičen, skratka »živiljenjski« ...), na določene smiselne prakse, zato ne more doseči polnega, posebnega samolastnega smisla sveta, ki ni oblikovan glede na naključen, *konkreten, vsakokrat določen* način danosti predmetov izkustva, ampak ima neki samolastni, samostojni in neprimerljivi, nezvedljivi smisel.

Vsaki celoti posameznega je namreč lahko zoperstavljen neka drugače pojmovana celota posameznega, celota posameznega torej ne more pomeniti celote, ki je v svoji formi celotnosti edinstvena. Prav to pa je vsebina pojma sveta. Tako je vsakršno pojmovanje sveta kot določene celote posameznega samo eno izmed možnih pojmovanj sveta, ne pa pojem sveta kot v posebni, neprimerljivi in nezamenljivi sklenjenosti vsak možni bitni smisel obsegajočega smisla. Svet kot samolastni sklenjeni smisel zato presega vsakršno konkretno celoto smisla in ni le

²⁰ Tu ne razlikujem samo celote kot celote *trenutnega* zaznavnega polja, in celote »kot take«, ampak celoto smisla v konkretnem predmetnem izkustvu sploh in samolastni smisel sveta.

²¹ Kjerkoli v besedilu z namenom kratkosti izraza namesto »izvirne smiselne samo-sklenjenosti« in »neprimerljivosti« morda uporabljam izraze »celota biti«, »enost«, »edinstvo«, »celovitost« biti, ki so mišljeni zgolj problematično, v smislu neprimerljivosti smisla biti, ki temelji v ontološki diferenci, in ne kakorkoli določeno s tradicijsko metafizično pojmovno vsebino teh izrazov.

forma neke konkretne, določene celote smisla, saj bi to pomenilo celoto na določen način razumljenega smisla, celoto tako ali drugače razumljenega bivajočega, pri čemer se forma bivajočega imputira smislu sveta.

Struktura vprašanja

Sprašujemo po razmerju do sveta. Kar želimo v spraševanju doseči, izprašati, kar naj iz spraševanja izide, je temelj razmerja do sveta. Temelj tu jemljemo v pomenu tistega, kar omogoča možnost takega odnosa, in glede na to, na kar se ta odnos vzpostavlja. S temeljem mislimo pogoj možnosti razumevanja, raziskavo namreč zastavljamo hermenevitično, z vodilnim pogledom na možnost razumevanja v govorici. Zaradi utemeljenosti in zanesljivosti spraševanja to izvajamo tako, da o tem, o čemer sprašujemo, tako rekoč poizvedujemo pri nečem. O možnosti odnosa do sveta lahko povprašamo pri tistem, kar je v odnosu do sveta. To pa je ravno sprašujoče razumevanje samo. Da bi lahko razjasnili smisel odnosa do sveta, je treba torej razjasniti bistvo sprašujočega razumevanja. Gre za razmerje tubiti in sveta; pojem sveta nima smisla zunaj tega razmerja.

Smisel sveta, po katerem v tem spraševanju vselej že so-sprašujemo, jemljemo vnaprej v nekem vidiku in pojmovnem zajetju. Zato, da lahko sprašujemo po svetu, moramo imeti že neko pred-imetje razumetja sveta, pred-vidik, glede na katerega to pred-imetje razumemo, in neki pred-pojem, v katerem ga fiksiramo, da ga lahko izpostavimo teoretskemu opazovanju. Pred-vidik, v katerem jemljemo svet, je, kot smo naznačili, svet kot samolastna sklenjenost smisla biti v diferenci z bivajočim. Sprašujemo torej po temelju možnosti odnosa do sveta kot smiselne sklenjenosti biti.

Vprašanje o tem, ali je možen pristojen odnos do sveta kot smiselne sklenjenosti biti je mogoče formulirati tudi na način, ali je možna utemeljitev takega odnosa? Oziroma, kaj je lahko temelj pristojnega odnosa tubiti in sveta kot smiselne sklenjenosti biti? Ključna vprašljivost leži v tem, da s tem pojmom sveta kot smiselne sklenjenosti biti še ni dan tudi pristojen, izvoren, utemeljen odnos do sveta, niti še odnos do sveta kot problema, samo nekakšen pred-odnos. Smisel sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti je najbolj nejasen, toda najbolj in nujno vprašljiv. Ta smisel je iskan zaradi pristojnega odnosa tubiti in sveta. Vsaka pristojnost zahteva neki temelj, neko načelo enotnosti razumevanja ter razumljenega, na osnovi katerega je razumevanje pristojno za svoje razumljeno. Pristojnost razmerja do sveta predpostavlja, da je tudi razmerje do sveta, ki ni pristojno. V takem razmerju lahko ni jasno, kaj je zares mišljeno s svetom, lahko pa je to razmerje zgolj nekaj izrekanega, brez kakšne osnove, podlage v notranji strukturi razumevanja samega, ki naj bi bilo iz sebe pristojno za odnos do sveta. Vprašanje temelja in možnosti razmerja tako izvira iz aporetičnosti, skrajnosti, mejnosti samolastne sklenjenosti smisla biti. Zato nikakor ni samoumevno, da bi tubit lahko bila v takem razmerju, to postane

jasno v sami težnji k temu odnosu, ko se razumevanje zaleti ob svojo mejo. Zato je iskan temelj, ki bi razrešil to aporetičnost, napetost v tubiti, v kateri bi si tubiti lahko bila interpretativno pregledna v možnosti samolastnega razmerja do sveta (ne pa morda kako jasno in razločno gotova pravilnosti svojega razmerja do sveta).

Pristojnost ima poseben fenomenološko-hermenevtični smisel samo-dostopnosti, samo-bližine, samo-preglednost tubiti. Sprašuje se o možnosti takega pristojnega odnosa. O tej možnosti ni mogoče pristojno odločiti, ne da bi bil razjasnjen iz odnosa do sveta samega, kakor se v tem odnosu samem izkaže temelj tega odnosa. Pristojnost glede odnosa do sveta počiva na nekem temelju, na neki temeljni strukturi odnosa samega: neizogibni, toda ne nezdvojljivi kot absolutno gotovi, saj je onkraj sfere dvoma in gotovosti. Zgolj kakor spada k samemu ustroju take neizogibne, nereflektibilne strukture, je razumevanje pristojno za odločitev glede možnosti svojega razmerja do sveta in je lahko razkrit temelj tega odnosa. Zato je to, kar je iskano, neki temelj takega pristojnega odnosa, to je temelj takega razmerja kot so-razmerja, v katerem bitno smiselni odnos so-pripada svetu, svet pa sam so-pripada temu odnosu, v katerem sta oba smiselna člena v nekem jasnem hermenevtičnem razmerju.

Ker torej nikakor ni že vnaprej nujno, da je sploh možen odnos do sveta kot smiselne sklenjenosti biti, ta ne-nujnost in nerazvidnost pa sta izkazani z aporetičnostjo tega pojma, ter ker sprva nikakor ni jasno, kaj naj bi bilo tisto v smiselnem odnosu, v tu-biti, katera njena eksistencialna struktura naj bi omogočala pristojen odnos tubiti in sveta, in ker brez tega odnosa tubiti kot odnos do biti ne more doseči svoje samolastne izpolnitve, svoje resnice, svoje osmišlitve, preglednosti glede svoje smiselne konstitucije, tubiti pa k taki svoji izpolnitvi glede svoje skrajne možnosti kot tu-biti, kot odnosa do biti, vendarle lahko teži, kakor ji je biti, kakor je odnos do biti faktično naložen v prestajanje, *zato* je iskan *temelj* možnosti tega razmerja do sveta kot smiselne sklenjenosti biti, iz katerega bi tubiti lahko dosegla skrajno možnost izpolnitve odnosa do biti in s tem izpolnitev fakticitete. Zato je iskan načelni temelj, ki bi podal eksistencialno upravičenje tubiti za vsakokratni eksistencialni odnos do sveta kot bitne celote. Temelj je nekaj, kar spada v področje eksistencialnega.

Temelj je tu mišljen v smislu izvorne, enotne fenomenalne danosti, ki jo je mogoče analizirati v tubiti in svet. Jasno je, da ima ta temelj nujno neko bogato hermenevtično strukturo. Sprašujemo torej po tem temelju, v katerem je razmerje tubiti in sveta utemeljeno, tj. izvorno dano. O tem temelju sprašujemo tubiti samo. Kar naj bo izprašano v tem spraševanju, je ta temelj v njegovi celoviti smiselni strukturi. V razkritju te strukture si tubiti postane pristojna glede svojega odnosa do sveta. Taka struktura, tak temelj, pa je lahko le nekaj takega, kar je v tubiti nekako enako svetu. Svet kot smiselna sklenjenost biti je lahko pristojno dan neki strukturi samo, če je v tej strukturi nekaj, kar iz sebe pristojno, primerno zadevi, smiselni sklenjenosti biti sami teži k tej smiselni sklenjenosti in tako omogoča, da je v njej dana bit kot v sebi smiselno sklenjena.

Svet pa je v tem razmerju samostojni smisel. Ravno v tem je vsa problematičnost možnosti tega razmerja in potreba po njegovi utemeljitvi v nečem dostopnem, izvornem, samolastnem. Kako naj bi bila namreč tubit v soodnosnem razmerju do biti kot smiselne sklenjenosti, saj je vendar smiselna sklenjenost biti tubiti nekaj nedostopnega, saj ne more zavzeti distance, pogleda od zunaj na »celoto« in jo tako rekoč zaobjeti, ko pa je vselej že v razmerju do »celote«? To razmerje torej ne more biti običajno tubitnostno razmerje. Razen če je svet enakega značaja kot tubit in torej ni potreben nikakršen tubitni zunanji pogled na to razmerje, če je svet, smiselna sklenjenost biti, izkusljiv in ima smisel samo v tem značaju, ki si ga deli s tubitjo. Toda kako bi lahko nekaj takega, kot je smiselna sklenjenost biti, imelo enak značaj, enako smiselno strukturo kot tubit sama?

Sprašujemo po možnosti odnosa do sveta. V tem spraševanju smo kot sprašujoči že vnaprej postavljeni v razmerje do tega, kar razumemo kot svet. Na videz gre za krog v postavitvi vprašanja – sprašujemo po možnosti razmerja do sveta, a da lahko tako sprašujemo, smo to razmerje morali že predpostaviti. Sprašujemo po možnosti razmerja do smiselne sklenjenosti biti, toda ker nimamo nikakršnega pojma o tej smiselni sklenjenosti, smo tak pojem že morali predpostaviti, da se o njem sploh lahko sprašujemo. Zdi se torej, da se je o možnosti tega razmerja nemogoče in zato tudi nesmiselno spraševati. Toda navidezna krožnost kaže zgolj na to, da smo kot sprašujoči vpotegnjeni v to spraševanje.

Dodatna hermenevitična zanka torej stoji v tem: smisel sveta kot smiselne sklenjenosti se lahko razjasni le v utemeljitvi možnosti tega odnosa, v izkazu njenega temelja. Da pa bi se ta temelj lahko izkazal, bi se moral predhodno razjasniti smisel sveta samega. Temelj odnosa do sveta in smisel sveta se morata torej izkazati obenem, v hermenevitičnem prepletu. V nadaljnji analizi pa tako hermenevitično razvitje enega, tako smisla temelja kot smisla sveta, prispeva k razvitju smisla drugega. Da bi se tubit lahko izkazala v svoji možnosti odnosa do sveta, mora iz sebe izkazati temelj takega odnosa; da pa bi to lahko storila, mora vnaprej izkazati možnost odnosa do samolastnega smisla sveta. V tem pa ne leži nikakršna metodična napaka, ampak kriterij samo-pristojnosti tubiti. Edini smisel te krožnosti je, da se tubit izkaže v svoji samolastnosti, obenem pa se nakaže tudi svet kot samolastni korelat samolastne tubiti. S tem se izkažeta temelj samolastnega odnosa do sveta in obenem možnost tega odnosa. Oba izkaza sta enakoizvorna. V nadaljnjem razvitju eksistencialne analize se temelj odnosa in odnos v kar največji polnosti razvijeta, zopet enakoizvorno.

Temelja in utemeljevanja na tem mestu ne gre razumeti tako, da bi razmerje izpeljali iz predpostavljene temelja, postopek je prej obraten, iz izkaza razmerja je treba pokazati na njegov temelj. Razmerje tubiti in sveta naj bi se šele utemeljilo. Toda ne v smislu, da je treba temelj tega razmerja zgolj poiskati, izbrskati v tubiti, ampak je to razmerje sploh prvič treba utemeljiti, proizvesti ta temelj, zasnuti to razmerje. Tubit mora v nekem svojem določenem bistvenem strukturnem vidiku sama postati

temelj tega razmerja, se utemeljiti kot temelj tega razmerja. Tako bi bil povsem napačen pristop, če bi se vprašali, »kje« tubiti naj bi ležal tak temelj, in ga nato izkazati.

Ta temelj se lahko razkrije le tako, da se tubit sama odkrije kot temelj. Edino vodilo, ki ga ima pri tem, je predpostavka, da ji kot samolastni lahko pripada neki samolastni odnos do samolastnega smisla sveta in da lahko (in celo mora), če se uspe privedi v to samolastnost, utemelji v njej razmerje do sveta kot samolastnega sklenjenega smisla. Samo taka samoutemeljitev, ki ne računa vnaprej z neko idejo subjekta in spoznanja, je lahko tudi kriterij pristojne utemeljitve razmerja do sveta.

Smisel temelja

Iskan je temelj *razmerja* tubiti in sveta. Temelj je tu tisto, kar nosi tako tubit kot svet, kar utemeljuje skupnost obeh smislov. Ta potrebuje neki temelj, tubit in svet potrebujeta neko skupno osnovo, če naj bo med njima možen soodnos. Neko enakost značajev, ki izvira iz skupnega izvora. Toda kaj je smisel tega iskanega temelja? Tega nikakor ni razumeti transcendentalno, torej spoznavnoteoretsko kot *fundamentum inconcussum*. Svet ni nikakršen spoznavni predmet, ni logični predmet niti umska ideja, iskan je namreč temelj razmerja do sveta kot *samolastne smiselne sklenjenosti biti*. Kako torej razumeti ta iskani temelj? V kakšnem smislu bi odnos do biti potreboval neki temelj ali utemeljitev? Ni iskan temelj v smislu umske gotovosti in poslednje razvidnosti, zaradi fakticitete je hermenevtično nemogoč. Tudi ni iskan temelj v smislu kake hierarhične prvotnosti, denimo kot prvotnost enosti glede na množstvo. Fenomenološko in hermenevtično utemeljiti pomeni izkazati iz fenomenalne tubitnostne danosti.²²

Specifičnost hermenevtične utemeljitve je torej v tem, da ta ne more biti izvedena, ne da bi se obenem že vzpostavil tudi sam odnos, ki se utemeljuje, ki služi kot fenomenološki vir hermenevtične analize. To implicira tudi specifični, hermenevtični smisel temelja. Nikakor ni tako, da bi se ta temelj lahko kar odkril in podal in bi bil nato iz njega možen samolastni odnos do sveta. Temelj ni logični razlog, podan brez vpletenega razmerja do izvirnega fenomenalnega smisla (tako je še pri Husserlu možna interpretacija čistega jaza kot utemeljitve smisla korelatov), ampak enotna smiselna forma izvorne strukture nekega smiselnega razmerja, korelacije, ki je razbrana na sami korelaciji, v teku njenega dogajanja, izkazana skozi njeno izvajanje. Temelj je delujoč, prisoten v utemeljenem, in je le tako temelj. Temelj postane pravzaprav naknadno, v »refleksiji«, glede na utemeljeno. Temelj je tisto, kar je vsaj sprva ali pa najprej in večinoma skrito, a bistveno delujoče. Tako tudi

²² Na tem mestu se moram opredeliti nasproti interpretaciji, po kateri samolasten odnos do sveta ne potrebuje nikakršne take pregledne utemeljitve, ampak se pač prosto zgodi, denimo v tesnobi. Tej interpretaciji ugovarjam s tem, da je to zgolj neka naznaka možnosti samolastnega odnosa in ne že kar tak odnos sam. Tubit je namreč izvorno zgrajena kot razlagajoče razumevanje, in dokler to razlaganje ni privedeno do neke določene samolastne možnosti, tudi ni dano samolastno razumevanje oziroma odnos.

temelj razmerja tubiti in sveta počiva globoko v smiselni strukturi tubiti, odnosa do biti, se nakazuje nejasno, a vselej deluje že s tem, da poziva tubit k sebi nazaj v samolastni temelj. Razmerje tubiti in sveta se zastavlja kot problem. Samo v tubiti sami je lahko temelj tega razmerja. Če je ta temelj najden, potem si tubit postane pregledna in utemeljena v svojem najbolj lastnem razmerju do biti. Temelj razmerja do sveta je iskano zato, da bi tubit iz tega temelja sploh lahko prvič zavzela *samolasten* odnos do sveta kot smiselne sklenjenosti biti.

Temelj razmerja mora vsebovati *in nuce* možnost razmerja, oba člena razmerja v vidiku neke njune enotnosti. Neki značaj bitnega smisla je tako temelj bitnega smisla in odnosa do tega bitnega smisla v tem določenem značaju. Temelj tu meni tisto, kar je skupno svetu in razmerju. Toda ta temelj je v resnici le vrnitev v izvorno enotnost smiselnega sklopa tubiti in sveta, v zasnutek. Tako si temelja razmerja do sveta ne gre predstavljati predmetno-logično, kakor da je neki temelj in nato še neko razmerje in neki svet ter je prvi moment v nekem odnosu utemeljujočega razloga s slednjima. Pač pa temelj razmerja tubiti in sveta ni drugega kot to razmerje v izvorni enotnosti teh interpretativnih momentov. To bi lahko še razložili s pomočjo razlike sintetičnega in analitičnega. Enotno smiselno razmerje tubiti in sveta je izvorno sintetično, tubit in svet pa sta analitična momenta te izvorne enotnosti, ki je v tem oziru njun temelj. Enkrat je to razmerje tubiti in sveta torej mišljeno kot temelj, kakor je mišljeno v svoji izvorni enotnosti, drugič pa je mišljeno analitično, kot razmerje med dvema, zgolj analitično ločenima »členoma« razmerja. Če je torej iskano temelj razmerja tubiti in sveta, je iskano to razmerje v svoji izvorni enotnosti. Korelacija implicira neko bistveno enotnost korelatov. Ta enotnost je smiselni temelj, na katerem leži korelacija. Temelj ni nekaj korelaciji in razumevanju zunanjega, je prej njuno bistvo. Je »poslednja« plast smisla, kot osnova možnosti odnosa do biti, iz katere ta odnos izvira. Je neki najizvirnejši, najsamolastnejši moment oziroma vidik strukture bitno smiselnega razumevanja (smisel-biti-razumevajočega razumevanja), zaradi katerega je možen odnos do biti kot samolastne smiselne sklenjenosti.²³

Temelj je tako problematični naziv. Funkcionira kot aporetični izraz naloge, vprašanja. Ta temelj torej ni neki poslednji, samorazvidni temelj, ampak je vselej tudi že brez-temeljnost v smislu neutemeljenosti razmerja tubiti in sveta v nekem prvotnem momentu. Temelj razmerja do sveta je tako temelj vprašljivosti, problematičnosti tega razmerja. Temelj je vrženi in vselej znova na-vrženi, zasnuti temelj. Tako ni zares temelj, prej breztemeljnost, a v tem šele zares temelj.²⁴ Tubit v samorazlagi išče neko samoutemeljitev, v smislu samorazjasnitve do svojih temeljev, osnovnih struktur (to razmerje omogoča govorica). Toda te niso logične kategorije, niso najdene enkrat za vselej. Vanje se je treba zmeraj znova prestaviti.

²³ Prim. Hegel: »Ničesar ni v temelju, česar ne bi bilo v utemeljenem, tako kot ni ničesar v utemeljenem, česar ne bi bilo v temelju.« (Hegel 1994, 71)

²⁴ Temu razmerju se bo analiza posvetila ob temi izpričevanja in odločenosti tubiti.

Hermenevtični, fenomenološki temelj torej ni logični temelj.²⁵ Ni *a priori* impliciran v pojmu kot analitični princip, niti ni apriorni princip apriorne sinteze ali sodbe. Vse to namreč spada v predmetno logiko. Toda zakaj potem sploh govoriti o temelju? Prvič, ker je vsako raziskovanje v zastavitvi svojih problemov nujno zgodovinsko hermenevtično določeno. Drugič, ker reartikulacija pojmov lahko poteka le na način notranje spreobrnitve njihovega smisla.

V fenomenološkem smislu utemeljiti samolasten odnos do biti ali sveta torej pomeni nekaj povsem drugega kot postaviti neki princip za nekaj, ki naj služi kot logično gotova ali pa prvotna podlaga za neko kategorialno verigo. Fenomenološko utemeljiti najprej pomeni privedti nazaj v fenomenalni smiselni temelj, fenomenalna »tla« smisla, v izvornost smisla, ki pa pomeni tisto, kar tubiti pred vsem konstituira in nagovarja. Utemeljevanje tako poteka na način redukcije na samolastnost kot izvorno plast smisla.²⁶

Smisel razmerja tubiti in sveta

Ker gre za smisel sveta kot samolastno smiselno sklenjenost biti in ne za metafiziko ali pa logično analizo pojma sveta, je tega mogoče obravnavati le, kakor je v razmerju s tubitjo, razumevanjem biti. Samo tako se namreč javlja bitni smisel, kakor zadeva tubiti kot odnos do bitnega smisla. V tem razmerju se smisel, ki nagovarja tubiti, tudi odteguje, ostaja skrit, in v tem leži del njegove samostojnosti nasproti tubiti.

S tem ko je vprašanje postavljeno kot vprašanje po temelju razmerja do sveta, je namenoma nakazano na ključni problem *pristojnosti* razumevanja, mišljenja (tubiti) glede sveta kot samolastne sklenjenosti biti. S tem ko je vprašanje zastavljeno na ta način, in ne morda kot analiza pojma svetnosti, je poudarjena ločnica, razprtost med tubitjo kot odnosom do biti in svetom kot smiselno sklenjenostjo biti, ki naj se skozi raziskavo ne odpravi, ampak sploh šele primerno pozitivno artikulira v njeni možnosti enotnega dogajanja smisla. Razmerje, odnos tubiti in sveta implicira sopripadnost, tubiti je temeljno svetnostna, svetotvorna; svet je temeljno tubitnosten, v tubiti se izkazuje. Fenomenologija, pa tudi hermenevtika in eksistencialna analiza (izbrane metode te raziskave) imajo visok kriterij pristojnosti pri

²⁵ Kaj je torej eksistencialni smisel temelja, temeljnosti neke eksistencialne strukture glede na neko drugo? Eksistencialna struktura tubiti ima hermenevtični značaj, je izraz samorazlage tubiti. Eksistencialni temelj ima lahko pomen zgolj v tem okviru. V samorazlagi tubiti je tako njena samolastna struktura temeljna, kakor izraža tubiti kot tako, tj. v njeni fakticiteti kot taki, njenem faktičnem »temelju« kot takem. Da je neka tubitna struktura temelj druge, tako ne pomeni drugega, kot da v navezavi nanjo neposredneje izraža fakticiteto kot izvorni temelj. Temelj razmerja tubiti in sveta je tako struktura temeljne fakticitete, v kateri je kaj takega kot razmerje tubiti in sveta kot smiselne sklenjenosti sploh možno in tudi sploh strukturno pregledno, pristojno dostopno.

²⁶ Prim. Heidegger: »Fiksirani temelj (temelj je nekaj, kar mora vselej dozoreti, tako kot dogodje) leži v dojetju vprašljivosti, t.p. leži v radikalni zoritvi/časenju spraševanja.« (Heidegger 1994c, I.B.b). Heidegger tako s temeljem ne misli logičnega temelja logičnih odnosov in resnice, temveč neko strukturo, ki sploh omogoča spraševanje po načelih, izvoru bitnega smisla.

obravnnavani zadevi: zadeva mora biti *dana* v smiselnem izkustvu, toda ne le dana kot naznačena, najavljena, ampak dana v pravem in polnem smislu kot samolastno sklenjen smisel v zvezi s konkretnim izkustvom in tako, kot se kaže sama po sebi, brez analitičnih, specifično metodološko motiviranih predsodkov.

Za zdaj je treba zgolj v grobem obmejiti smisel tega *razmerja*. Odvijanju smisla v členjeni interpretaciji vselej pripada tudi povratni odnos interpretacije do lastnega odvijanja, ta povratni odnos pa je tisti, ki sploh omogoča razmerje interpretativno strukturiranega razumevanja in smisla. Toda tega ne gre razumeti po analogiji razmerja subjekt-objekt, tako da bi se ta dva smisla zgolj nujno so-javljala in v tem so-javljanju ostajala logično samostojna, niti tako, da bi denimo en smisel konstituiral drugega. Na tem mestu lahko razmerje razumevanja kot smiselnega odnosa do biti in smisla biti naznačimo zgolj kot dinamično interpretativno sklenjenost, v kateri se smisel razumevanja (odnosa) in smisel biti vzajemno določata, prepletata, a ostajata bistveno različna. Ta različnost izvira iz značaja bitnega smisla, da načelno nikoli ne more biti popolnoma dan, da razkritosti smisla vselej pripada tudi že neka zakritost, nezmožnost dokončne interpretacije, ki funkcionira kot vselejšnji nagovor, problematično pozivanje v interpretativno razmerje do smisla v Govoric.²⁷ Natančneje bo ta smisel razmerja, smiselne korelacije razložen v naslednjem, metodološkem poglavju pod naslovom *hermenevtike*.

Smisel vprašanja po biti in smisel vprašanja o svetu

Smisel vprašanja o možnosti odnosa do samolastnega smisla sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti je neposredno povezan s smislom vprašanja po (smislu) biti. Vprašanje biti obsega dve vprašanji: kako je strukturirano razumevanje, da je bit lahko razumljena? Kaj je samolastni smisel biti? V razjasnitvi smisla vprašanja sveta je analogno treba razločiti dve v tem vprašanju vsebovani vprašanji: kako je strukturirano razumevanje, da je možno razumetje biti kot samolastne smiselne sklenjenosti? Kaj je samolastni smisel sveta, samolastne smiselne sklenjenosti biti? Vprašanji »kaj je smisel sveta?« in »kako je možno, da se mi daje svet?« pa sta fenomenološko in hermenevtično pravzaprav enaki, odgovor na eno pomeni tudi odgovor na drugo vprašanje (prim. King 2001, 7). Smisel sveta ni nič drugega kot tisti načelni temelj, ki omogoča danost sveta, zgolj v pojasnitvi možnosti danosti samolastnega smisla sveta se lahko razjasni tudi ta smisel.

K smislu vprašanja biti kot vidiku, kako spraševanje zadeva bit, pa spada tudi temeljitev nujnosti tega vprašanja. Razumemo neki smisel biti, bit ima za nas nekakšen smisel, neko mesto in vlogo, opravlja neko funkcijo v govoric, na način samoumevnosti,

²⁷ Sheehan s tem, ko interpretativno enači svet in tubit, jasnino in eksistenco, bit in tubit povsem spregleda fenomenološko korelacijo (prim. Sheehan 2015).

na način vprašljivega ali mejnega, naposled pa ostaja tisto najbolj nejasno, najbolj vprašljivo, a kot osnova vsakršnega smisla tudi najbolj potrebno pojasnitve. Od vsega, kar lahko v filozofski, načelni tematizaciji postane fenomen, se bit temu najbolj upira in to tudi najbolj zahteva. Poleg tega pa nas tudi od vseh fenomenov najbolj zadeva v našem bistvu kot odnos do biti. Utemeljitev nujnosti vprašanja sveta leži v samolastni tubiti, v težnji tubiti eksistirati kot ona sama. Zveza samolastne tubiti in samolastnega smisla sveta leži v težnji samolastne tubiti kot take in kot cele (izvorno enotna in sklenjena) k odnosu do biti kot take in kot cele (izvorno enotne in sklenjene).

Da pa bi bil razjasnjen smisel tega spraševanja, je treba najprej pojasniti, kaj je mišljeno s smislom biti. Smisel biti, do katerega smo v odnosu, po katerem se najprej sprašujemo, ni metafizični, nasebni, niti ne logično samostojni smisel biti, ampak zgolj smisel biti, kakor se javlja v govorici, in samo ta lahko postane fenomen in s tem tema fenomenološkega raziskovanja. Napraviti nekaj za fenomen pa pomeni sprostiti to, kar se v dajajočem pogledu daje v tistih mejah, v katerih se prav tu daje, in mu pustiti, da se pokaže, kot se samo na sebi sploh lahko pokaže. Smisel je konstituiran tako, da vselej zadeva existenco kot tako, vselej zadeva odnos do biti. Toda na drugi strani je smisel biti mejni fenomen. Bit je izraz meje, čudenja breztemeljne, vržene biti nad tem, da sploh kaj srečuje, da se sploh kaj javlja kot smisel v interpretativno strukturirani govorici. Čeprav se zdi povsem nemogoče, da bi imeli kakršen koli dostop do tega, kar imenujemo in razumemo kot bit, se na drugi strani vendar zdi, da nas »bit« nekako nagovarja v čudenju, ki izhaja iz soočenja z ontološko diferenco biti in bivajočega. V čudenju nad bitjo se govorica zadeva ob lastne meje, ta odboj kot nagovor sproži gibanje smisla. Eksistenca, strukturirana kot govorica, ima tako stroj zadevanja ob lastne meje, na ta način teži, da bi bila čez sebe in nekako tudi že je čez sebe. Naloga hermenevtike je opisati to, kar se nam kaže v mejah govorice.

Tako kot razumevanje smisla biti, ki ta smisel hkrati vselej tudi že skriva, nikakor ne vključuje spoznanja, kaj je bit, ampak bolj navaja k vprašanju, tako tudi ne moremo spoznati sveta v pomenu samolastne smiselne sklenjenosti biti, ampak nam je ta ravno tako zastavljena samo kot skrajni in absolutni problem možnosti izkustva. Delo hermenevtične raziskave smisla sveta je tedaj v tem, da skuša pridobiti *kar najbolj pristojen in jasen pojem sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti*. To pa pomeni, da lahko taka analiza pretendira samo na izkaz možnosti odnosa do smisla sveta (do sveta, kot je razumljen, zastavljen in naložen tubiti kot problem) in samolastnega smisla sveta iz tega odnosa kot temeljnega interpretativnega horizonta odnosa tubiti do tega, kar razume kot svet. Taka analiza torej razkriva pogoj možnosti odnosa do smisla sveta kot samolastnega sklenjenega smisla biti.

Ključno za pojasnitev potrebe tubiti po utemeljitvi razmerja do samolastnega smisla sveta pa je odgovoriti na vprašanje, zakaj je za tubit razmerje do sveta tako pomembno, tako zadevajoče, da se ne more zadovoljiti z nekim zgolj umišljenim odnosom do sveta, zakaj je tubiti odnos do sveta problem? Če naj bo svet tubiti

problem oziroma če naj se ji sploh izkaže kot problem, mora biti v tem fenomenu nekaj, kar tubit zadeva kot najbolj ono samo. Tako se pojavi nuja po utemeljitvi razmerja do tega najbolj-zadevajočega, kot nuja po samo-utemeljitvi. Samo v tem vidiku samo-zadevajočnosti problema razmerja do sveta lahko tudi razumemo nujnost raziskave tega vprašanja. Samo v posamezni, konkretni, faktični tubiti lahko vstaja zavezujoča, sebi odgovorna nujnost smiselnega odnosa do sveta kot samolastne sklenjenosti biti. Svet v tem pomenu zadeva tubit kot kraj, kot ta »tu« njene vrženosti. Toda zakaj tubiti v njeni vrženosti ne bi zadeval zgolj njen bližnji okolni svet, v katerem se navsezadnje vsakodnevno odvija njen smisel? Toda ali je tubit kot odnos do biti, do vrženosti same, lahko smiselno res tako, da jo zadeva vselej zgolj bližnji, okolni svet? Ali mar ne vsebuje vrženost sama že naznake in napolnila onkraj vsakdanjega sveta, v katerem in iz katerega se tubit najprej in večinoma razume? Mar ne transcendirira vrženost vsakega posebnega smiselnega zasnutka? V transcendenci tubiti same, v njenem bistvu kot vrženi ek-sistenci, leži preseganje vsake okolnosvetne mreže smisla. S tem dejstvom tubiti je pokazana možnost samolastnega načina eksistence, obenem pa je tudi že razprt horizont soodnosa samolastne eksistence in samolastnega smisla sveta. Sklenemo lahko, da tubit v njenem bistvu kot vrženo transcendenco (transcendiranje) vsega posameznega najbolj lastno zadeva svet kot »celota«, kot neki posebni samolastni smisel sklenjenosti biti; svet kot tisti smiselni korelat vrženosti, ki presega vse posamezno in vsak posebni okolni svet. S tem ko je tubit v odnosu do lastne vrženosti, je nujno nagnjena k samopreglednemu, samorazumljenemu razmerju do samolastnega smisla sveta. V odnosu do lastne vrženosti, ki je njeno najosnovnejše, najbolj jedrno smiselno bistvo, namreč vselej transcendirira vse, kar kot vržena smiselno srečuje. Svet kot samolastna sklenjenost smisla biti se v redkih, bežnih trenutkih naznači kot enigmatični problem. Tubit ima v svojem najbolj notranjem bistvu možnost razmerja do samolastne sklenjenosti biti in nagib k izpolnitvi te možnosti kot svoje najodličnejše, najbolj odlikovane, samolastne možnosti. To pomeni, da je v odnosu do sveta kot samolastne sklenjenosti biti tu-bit v odnosu do sebe kot take in kot cele, sklenjene v svoji strukturi. Možnost razmerja tubiti in sveta je iskana zaradi samolastnosti tubiti.

Z izrazom razmerje tubiti (bit-razumevajoče govorice) in sveta, želim nakazati ravno to, da merim na razmerje tubiti do fenomena, ki ima značaj faktičnega, vrženega nagovora in ni zgolj proizvod lastne smiselne dejavnosti govorice²⁸. Iz tega, da s svetom kot problemom mislimo smiselno sklenjenost *biti*, sledi, da gre

²⁸ Prim. Gadamer o bistvenem momentu nerazumljivosti nagovora smisla, ki temelji v fakticiteti: »Hermenevtika se s tem osredotoča na nekaj nerazumljivega. Za hermenevtiko velja to nekako zmeraj. Hermenevtiko izziva nerazumljeno ali nerazumljivo, to jo privede na pot spraševanja in sili v razumevanje. V tem ni nikakršnega anticipativnega gospodovanja nad vsem smiselnim. Nasprotno, gre za odgovarjanje na neprestano ponavljajoče se izzivanje, na nekaj nerazumljenega, presenetljivo drugačnega, tujega, temnega - in nemara globokega, ki bi ga morali razumeti. [...] Ne to ali ono nerazumljeno, temveč nerazumljeno nasploh, faktum obstoja in še precej bolj nerazumljivost neobstoja, je tisto, kar se snuje z vidika smisla.« (Gadamer 1999, 92–93)

za vprašanje možnosti in temelja odnosa do sveta, ki se sicer javlja in dogaja v govoricu, a obenem kot tisto, kar nagovarja, tudi nikoli ne more biti popolnoma interpretativno zaobseženo. Razpreti, vzdržati in ohraniti to vprašljivost je prva naloga filozofskega pristopa k fenomenu sveta.

Treba se je še opredeliti proti razumevanju, ki bi v fenomenu sveta videlo samo način razkritosti ontološke difference in ne nekega samolastnega, samostojnega smisla biti. Heidegger denimo formalno naznači svet kot razkritost bivajočega v celoti, se pravi kot način razkritosti, ki je določen s formo celote (Heidegger 1983, §73d). Teza te raziskave je ta, da je neki samolastni, samostojni smisel biti in njene samolastne smiselne sklenjenosti (sveta). Svet ima tako v moji interpretaciji popolnoma specifičen način smiselne danosti,²⁹ ki se interpretativno ne izčrpa v vnaprejšnji razkritosti bivajočega kot takega, kot enigmatični, neartikulirani in nestrukturirani v samostojne momente tubiti, smisla biti in bivajočega, v njuni diferenci. Slednje pa predstavlja povsem minimalno interpretacijo besedila *Biti in časa*. Po tej minimalni interpretaciji (Richardson 2003, Sheehan 2015, Ferreira 2002, von Hermann 1987) tako namesto analize svetnosti kot strukture sklenjenosti bitnega smisla, dobimo analizo svetnosti kot naknadnega opisa strukture celosti te vnaprejšnje, enigmatične, v sebi nečlenjene in nestrukturirane razklenjenosti. Vsakršni interpretativni eksplikati te razkritosti naj bi služili le pokazu na njeno enigmatičnost, ne morejo pa služiti temu, da bi se ta razritost šele interpretativno vzpostavila.

Z razritostjo lahko sicer eksistencialno mislimo razkritost bitnega smisla bivajočega (nasproti odkritosti tega ali onega bivajočega), kar je enako smislu biti, kot vnaprejšnje fakticitete dajanja (bitnega) smisla sploh. Dalje, razkritost ontološke difference biti in bivajočega. Tretjič, razkritost biti kot samostojnega, strukturiranega smisla, v njeni diferenci z bivajočim. Četrtič, kot razkritost tubiti, kot izvirne enotnosti razumevanja in biti v njeni diferenci z bivajočim.

Po minimalni interpretaciji, pa razkritost, razklenjenost, v vseh zgoraj podanih pomenih, predhaja vsakršni tubitni interpretaciji in jo šele omogoča. Zato je ta izvorni smisel razkritosti docela enigmatičen. Edino, kar lahko tubitna interpretacija stori je to, da vselej znova pokaže to enigmatično izvorno enotno vendar izvorno neartikulirano sopripadnost tubti, biti in ontološke difference, osnovano v pred-interpretativni razklenjenosti difference. V tej interpretaciji zato bit ne more fungirati kot samostojen smisel, ki bi ga zadevala interpretacija, saj bistveno pomeni samo vnaprejšnjo, enigmatično razkritost bitnega smisla bivajočega, razkritost pa sledeč načelu tej interpretacije, predhaja interpretativnemu gibanju, v katerem bi bila lahko ta razkritost artikulirana kot samostojni smisel.

²⁹ Tu je treba proti interpretaciji Capobianca ugotoviti: če ni ohranjena razločitev biti in razkritosti ter smisla in razkritosti, propade cel fenomenološki zasutek raziskave smisla biti. Ta namreč predpostavlja, da se tubiti razkriva neki smisel biti – če pa se razkritost in smisel izenačita, zapademo v tautologijo, da se tubiti razkriva razkritost sama (ni evidence evidence se glasi ena glavnih Husserlovih ugotovitev; evidence je samodanost), prim. Capobianco 2014, 7–20.

Po interpretaciji, ki jo sam ponujam, pa je ontološka diferenca razkrita skozi interpretativni dosežek tubiti, ki bit kot breztemeljno in zato neprimerljivo diferira od bivajočega, obenem pa bivajoče in vsakršen bitni smisel bivajočega interpretira kot pripadajoče temu samostojnemu smislu biti. S samostojnim smislom biti (kot razkritosti bitnega smisla bivajočega) torej tu mislim takšen smisel, s katerim je lahko razumevanje, kot posebni, samostojni moment razmerja, v interpretativnem odnosu. Bit resda imenuje fakticiteto dajanja smisla, toda ta fakticiteta je sama nek smisel, ki se daje, je razklenjen v govorici. V moji interpretaciji, razklenjenost torej ni primarno razklenjenost ontološke diference, ampak razklenjenost samostojnega smisla biti, diferenca pa je razklenjena na način, da je ta razklenjenost fakticitete dajanja smisla sama dana v diferenci z odkritostjo bivajočega. Javljanje ontološke diference same je tako v moji interpretaciji že neka interpetacijsko precej kompleksna *struktura*, ki se lahko v razvijanju interpretacije javlja šele na temelju soočenja z nagovorom biti same, kakor se javlja v govorici. Po mojem mnenju pomeni je hermenevitično napačno, to javljanje diference postaviti kot najbolj izvorno, zgolj z argumentom njene enigmatičnosti, zakritosti – kakor da smisel biti sam ni nič manj enigmatičen, v resnici celo tisto najbolj skrito (kakor to zastavi tudi Heidegger sam v *Biti in času*) in zato fenomen v odlikovanem smislu.

Vprašanje samolastnega smisla sveta in problem ontološke diference

Da bi lahko dobili vpogled v problematičnost smisla sveta kot samolastne sklenjenosti smisla biti, je treba osvetliti razmerje biti in bivajočega. Treba je tematizirati aporetičnost same diference biti in bivajočega. Aporija ontološke diference je v tem, da je bit bit bivajočega, pa vendar presežna glede na bivajoče, čeprav ima to samo neki bitni smisel. Toda aporetičnost te opredelitve ni znak njene nepravilnosti,³⁰ ampak da je pojmovanje sveta v oziru biti oziroma razmerja biti in bivajočega nujno problematično v pomenu, da se zadaja kot nujno vprašanje.

Smisel skupnosti biti in bivajočega je nedojemljiv, ni razmerje deleženja, zato je treba pokazati na diferenco biti in bivajočega, na njuno so-pripadnost in obenem absolutno razliko, ti izrazi pa imajo zgolj zasilno in problematično funkcijo. Ontološka diferenca biti in bivajočega je namreč najgloblja plast bitnega smisla, v kateri se vselej gibljemo in ki je ne moremo interpretirati iz neke globlje,

³⁰ Prim. Jaspers: »Vseobsegajoče je tisto, kar se vselej samo nakazuje – v tem, kar je predmetno prisotno in v horizontih – ampak nikoli ne postane predmet. To ni tisto, kar se samo po sebi javlja, ampak tisto, v čemer se vse drugo javlja (kaže). [...] Če hočemo misliti to vseobsežno, tedaj tudi to za nas takoj postane predmetno [...]« (Jaspers 1973, 49). Prim. Heidegger: »Ta ‚kot celota‘ je tako nezajemljiva na izvoren način natanko zaradi tega, ker je vselej to, kar je najbližje in najbolj poznano: zmeraj jo preskočimo.« (Heidegger 2012, 6). Prim. dalje: »Znova in znova mišljenje poskuša pridobiti nekoliko jasnosti in utemeljitve z ozirom na hen in pan, da bi pomagala s stavkom hen panta einai. In znova in znova se ti poskusi zlomijo, samo da bi se pojavili v novih in drugačnih ponovitvah.« (Ibid.)

izvornejše. Bit tako ni nekaj na bivajočem, niti nekaj poleg bivajočega, niti nekaj v bivajočem, odnos biti in bivajočega ni zajemljiv z nobeno kategorijo oziroma načinom izrekanja.

Če je diferenca vzeta zgolj slovnično, v svojem negativnem vidiku, da »biti« ni nekaj bivajočega, sta zgrešena tako sopripadnost biti in bivajočega kot pravi smisel te negativnosti. Bivajoče nas namreč lahko v svoji biti nagovori, ali pa morda bolje, bit skozi bivajoče, samo če tej diferenci ne pustimo, da je nekaj »zgolj na papirju«, »zgolj v mislih«, ampak le, če si pustimo, da prehajamo od bivajočega k biti in nazaj. Pristno razmerje do difference je pravzaprav nekaj redkega, javi se v temeljnih razpoloženjih. Dokler nas diferenca ne nagovori, se zares ne dogaja. Niti ne gre za to, da bi zaklinjali ta »je« ali ga umsko doveli kot nekaj povsem enostavnega in povsem nasprotnega nič. Gre za so-pripadnost biti in bivajočega v njeni razliki in nagovor-vprašanje, ki ga sproža; kako si lahko bit in bivajoče sopripadata v svoji razliki? Ta vprašujoči nagovor ne zahteva odgovora, s katerim bi »prišli na jasno«. Prepuščenost v ta nagovor pa odloča o tem, ali se lahko pristojno gibljemo v vprašanju po smislu biti, bit je namreč vselej lahko le bit bivajočega. Iz tega sledi, da razjasniti smisel razmerja biti in bivajočega pomeni razjasniti smisel biti. Izvorno dojetje difference zahteva ponovitev dogajanja te difference skozi lastno tu-bit, dokler ta ostaja neko formalno dejstvo, metodološko izhodišče itn., namreč sploh ni zajeta.

Heidegger se tako sprašuje: »Kakšna razlika, *distinctio*, je to: ‚bit bivajočega? Bit in bivajoče. Naj prosto priznamo, da je temna in ne more biti kar tako napravljena kot med črnim in belim, hišo in vrtom.« (Heidegger 1983, 517). V teh primerih se zlahka naredi razliko, ker je to razlika med bivajočim in bivajočim. Kot pravi Heidegger: »Taka razlika je lahko napravljena – na povsem formalen in splošen način – tako, kadar se nahaja v istem področju, in kadar velja med bivajočim, ki pripadajo različnim področjem [...]« ... »Toda: bivajoče in bit. Tu težava ne leži najprej v določitvi vrste razlike, ampak smo negotovi in zgubljeni, ko želimo samo doseči polje ali razsežnost, v kateri naj bi napravili razliko.« (Ibid., 518) Toda, čeprav [...] sta temeljno drugačna, sta vendar še vedno v razmerju en z drugim v tej razliki: most med njima je ta ‚in‘.« (Ibid.) Bit se pravi ni le ne-bivajoče, kot je očitno po sebi, saj ima to smisel samo za nekaj, kar je sploh lahko bivajoče, ampak se sploh ne izreka glede na bivajoče. Na to se lahko odvrne s pomislekom: toda bit se vendar izreka in meni kot bit bivajočega. Toda bit kot bit bivajočega izraža diferenco biti in bivajočega, ne pa izrekanje nečesa glede nečesa. To je bistvo Heideggerjevega odkritja difference.

Temeljna funkcija in značaj logosa je *synthesis-diairesis*. Toda z dialektično sintezo in dierezo ne dospemo do smisla difference, ki sama ni nič logičnega, ni zadeva neke izjave. Nasprotno, razumevanje difference je tisto, ki šele omogoča vsakršni logični *synthesis-diairesis*, na osnovi enotnosti bitnega smisla. *Synthesis-*

-*diairesis* v strogem logičnem smislu, ki se vselej nanaša zgolj na bivajoče, temelji v nekem globljem, »predlogičnem«, v smislu predpredikativnem, predizjavnem *syntesis-diairesis*, ki je dogajanje diference same. Smislu diference, kakor se ob- javlja v govoricu, se je mogoče približati le negativno, skozi razliko z razumskim logičnim izrekanjem nečesa kot nečesa in razumske sinteze in diereze.³¹

Kako je tedaj sploh mogoče dojeti ta odnos? Kaj bi pomenilo dojeti, zajeti ga? Ontološko diferenco lahko interpretiramo zgolj na način in v smislu, da jo kar se da artikuliramo in pripravimo tubit, da je vzgibana od te diference. Toda »kje« in »kaj« je tedaj bit? Aporija biti je tedaj v tem, da jo vselej soizrekamo, ko izrekamo bivajoče, vendar je ni mogoče izreči v odnosu do bivajočega.

Paziti moramo, da ne bi zaradi tega prehitro zaključili, da je bit samo lo- gična fikcija, razlikovanje, ki ga napravimo miselno, saj tedaj vprašanje odnosa bivajočega in biti nima smisla stvarnega vprašanja, ampak je kvečjemu logična kurioziteteta. Ta odnos in to razliko namreč res napravimo sami, toda vselej tako in zato, ker se dogaja v nas samih, kakor smo v odnosu do biti bivajočega, kakor namreč sploh razumemo ta odnos kot problem, kot nalogo mišljenja. Vendar se nam bit prigovarja kot celovita. Kako to in od kod ta nagovor samolastne sklen- njenosti biti? Iz tega, da imamo kot bivajoči do vsega bivajočega v temelju enak odnos? Je izvor tega samo neka ravnodušnost do bivajočega? Ali pa je tako, da najprej razumemo bit, nato pa razdeljujemo bivajoče eno od drugega in naknadno vsakemu pripišemo to enako bit? Mar ni uvid v samolastno sklenjenost biti raje porojen iz nekega temeljnega odnosa do biti, ki celo predhaja v odnosu do tega ali onega bivajočega? Mar ne dojamemo že ob posameznem bivajočem, da njegova bit spada k temu kot *bivajočemu* in da torej ne more biti v temelju drugačna kot bit kateregakoli bivajočega? Bivanje ni dobljeno po abstrakciji, niti ni gramatikalna konstrukcija, ampak filozofsko, hermenevitično vprašanje, ki izrašča iz razume- vanja lastnega so-odnosa z bivanjem.

Tudi odnos do smisla sveta ni mogoč brez odnosa do smisla biti v njeni diferenci z bivajočim. Ker ne razumemo odnosa biti in bivajočega, ne razumemo niti tega, kako je vsa bit nekako samolastno smiselno sklenjena, pa vendar tudi bit vsakokratnega bivajočega. Oziroma ne razumemo odnosa biti posameznega bivajočega in biti vsega bivajočega. Tega odnosa namreč ne gre razumeti kot odnosa neke skupne, obče lastnosti ali pripadnosti biti vsakega bivajočega, do te biti. Ker med bivajočim in bitjo ne vlada kategorialno razmerje, tudi med bitjo posameznega bivajočega in bitjo ostalega bivajočega ne more vladati kategorialno razmerje, saj bi morala za to veljati analogija: kakor bivajoče do svoje biti tako

³¹ Prim. Heidegger 1992a, §26 delta. »Je« v vsakem svojem pomenu, tudi kopolativnem, že nosi smisel vidika, ta pa nosi skriti smisel diference, ni namreč mogoče razumeti nekega bivajočega kot drugega bi- vajočega oziroma v vidiku drugega bivajočega, če ni »predhodno« že vzpostavljeno razumetje diference biti in bivajočega, ki šele omogoča primerjanje enega in drugega bivajočega v nekem vidiku.

vse bivajoče do biti vsega bivajočega. Toda razmerje do smisla sveta ne more biti navadno razmerje dveh smiselnih enot, če je svet v diferenci biti in bivajočega, ki se dogaja v tubiti sami, ampak prej poseben način odnosa do same diference. Svet je lahko pristojno pojmovan le kot samolastna sklenjenost biti v njeni diferenci z bivajočim.³² Poleg tega pa zgornja ekspozicija aporetičnosti oziroma problematičnosti diference izkazuje tudi, da samolastni smisel sveta ne more biti samo neki popredmeteni pojem, ampak je lahko zgolj kompleksno strukturiran smisel, ki se vselej znova dogaja v dinamičnem sovisju z razumevanjem biti v njeni diferenci z bivajočim.

Vodilni interpretativni vidik raziskave: breztemeljnost tubiti in biti

Vodilni analitični in interpretacijski vidik raziskave predstavlja breztemeljnost tubiti in smisla biti, ki implicira njuno izvorno enotnost. Breztemeljnost biti pomeni, da smislu biti ne pripada struktura utemeljevanja bivajočega v bivajočem, saj ni strukturirana na način bivajočega. Bit torej ne more biti sama svoj temelj. Kot taka ne more funkcionirati kot neki objekt nasproti subjektu. Ker ni strukturirana na način bivajočega, tudi v tem vidiku ne more biti ni objekt. Odnos do breztemeljne biti (tubiti) je tako tudi sam lahko samo breztemeljen. Vendar, kot razlaga Heidegger: »Brez-temelj ni odsotnost temelja, kakor ga metafizika vselej razume in razlaga, ampak je nasprotno napotitev na nujnost utemeljevanja.« (Heidegger 1997, 295) Breztemeljnost metafizična, logična odsotnost, manjkanje temelja. ampak je onkraj logike prisotnosti/odsotnosti temelja, zatrjevanja/zanikanja temelja, pomeni transcendiranje vsakega logičnega utemeljevanja, njegovo nezmožnost.

Ker pa dva breztemeljna momenta ne moreta biti v razmerju na način, da bi enemu izmed njiju pripadala strukturna prvotnost, niti ne more biti kateri od njiju povsem samostojno konstituiran na način samoutemeljitve, in ker tako ni nobenega bivajočnostnega temelja, po katerem bi se lahko breztemeljnost odnosa do biti in breztemeljnost biti razlikovali kot ločeni, samostojni strukturi, zato breztemeljnost biti in breztemeljnost tubiti *implicira* njuno izvorno enotnost. Vendar sta tako breztemeljni smisel biti kot odnos do biti vendarle interpretativno strukturirana, zato ker sta negativno, problematično razumljena glede na bivajoče (v moji interpretaciji, ki se razlikuje od omenjene interpretacije razklenjenosti).

Posebni eksistencialni smisel breztemeljnosti je tako struktura izvorne enotnosti tubiti in biti, ki s tem tvori temelj njunega razmerja v posebnem smislu, kot je bil ekspliciran zgoraj. Kot pravi Heidegger: »Brez-temelj je brez-temelj.« (Heidegger 1989, 379).

³² Prim. o Heideggerjevem izrazu »bivajoče v celoti« Gadamerjevo razlago, ki pomen tega izraza enači z razumevanjem bivajočega in biti pri Parmenidu (Gadamer 1999, 88). Zdi se, da po Gadamerjevem vtisu ta izraz meri na bivajoče v enotnosti njegove biti, ne glede na mnogoterost.

Ontološka diferenca in v njej osnovani značaj breztemeljnosti biti dalje napotujeta na neprimerljivost smisla biti v njeni diferenci z bivajočim. Ker smisel biti ni strukturiran na način bivajočega in ni utemeljen v nobenem bivajočem oz. posebnem bitnem smislu, je neprimerljiv glede na bivajoče. Toda to neprimerljivost lahko razumemo v dveh pomenih. Prvi pomen je ta, da je ustroj fakticitete tak, da se smisel biti daje kot neprimerljiv s smislom bivajočega, in sicer zaradi strukture ontološke diference, kar je šele osnova vsakršnega razlikovanja bitnih načinov, kar lahko poimenujem minimalna, fenomenološka teza, prisotna v vseh Heideggerjevih delih. Problemska razsežnost te teze je, da nastopa vprašanje, ki se ga Heidegger vselej znova loteva, kako naj bi natanko razumeli ta ustroj fakticitete, to, da se daje bit kot neprimerljiva, kako kar najbolj pristojno zadevi sami zavzeti interpretativni odnos do te fakticitete (se vanjo pozvati in se v njej nastaniti)? Ta fenomenološka teza vsebuje še to implikacijo, da je to dajanje biti samo neprimerljivo.

Drugi pomen pa obsega to, da se bit daje tako, da k njenemu smislu spada smisel njene neprimerljivosti, ga implicira. To pa pomeni, da se bit daje le tako in *le zato, ker in kakor se daje kot neprimerljiva*; neprimerljivost biti bistveno spada k njenemu smislu, ni le neki značaj, ki bi ga lahko fenomenološko razbrali glede *fakticitete* tega, kako se daje bit v razumevanju, v razklenjenosti. Smisel biti, ki se daje v govorici kot enigmatičen, problematičen, se daje le tako in *le zato*, ker se obenem daje v svoji neprimerljivosti, ki je interpretirana glede na njegovo breztemeljnost. Kar je primarno enigmatično kot tisto enigmatično nagovarjajoče, ki se javlja v govorici kot najbolj čudenja vredno in najbolj priteguje razumevanje, ni niti sama diferenca niti njeno razkrivanje, niti razkritost bivajočega kot takega v njegovi diferenci z bitjo, ampak točno določen vidik biti, njena breztemeljna (ne-utemeljena v katerem koli posebnem smislu bivajočega) neprimerljivost. Ta teza je v pravem smislu ontološka. Problemska razsežnost te teze se artikulira v vprašanju, kaj naj mislimo s to neprimerljivostjo, kolikor bistveno spada k smislu biti. Očitno je, da sta ti dve tezi komplementarni, pa tudi da se filozofija lahko brez težav kvarja zgolj s prvo, ne da bi nujno začela tematizirati drugo.³³

Naj podano lastno interpretacijo razmejim od minimalne interpretacije še z vidika, kako se razlikujeta naznačeni smisel breztemeljnosti biti in smisel zakritosti.

³³ V literaturi se dvojnost teh dveh tez po navadi najde artikulirana tako, da Heidegger po eni, in sicer prevladujoči liniji interpretacije, ne zasleduje vprašanja, kaj je smisel biti, ampak zgolj vprašanje, kako je strukturirana fakticiteta, da se lahko javlja nekaj takega kot prav ta, en sam smisel biti. Zanima pa me predvsem druga teza in k njej spadajoča problematika, se pravi, kako je strukturiran smisel biti sam, da se lahko daje kot en sam smisel biti. Prim. Sheehan: »[...] govor o biti po sebi lahko spregleda njen analoški značaj. Heidegger ne išče nečesa univoknega, ki obstaja samo zase. Onkraj biti tubiti, biti priprav, biti navzočega in biti idealnih predmetov, ni nobene druge ravni .biti same.« (Sheehan 1992, 62). Nasprotno, brez predpostavke biti »po sebi«, v neki izvorni strukturi, sploh ne bi govorili o nobenem bitnem smislu, sploh ne bi bilo nagovora.

Najprej lahko ugotovim, da je zakritost povsem negativen pojem.³⁴ Smisel ima le v pojmovnem sklopu z razkritostjo in odkritostjo bivajočega. Razkritost bitnega smisla je sama zakrita zato, ker ne more biti odkrita na način bivajočega, saj ni nič bivajočega. Breztemeljnost, čeprav se lahko to na prvi pogled zdi, pa ni povsem negativen pojem v pomenu zanikanja glede na bivajoče. Ne pomeni namreč le ne-utemeljenosti v bivajočem, pač pa neprimerljivost z bivajočim kot utemeljenim in utemeljujočim. Medtem pa je zakritost, po minimalnem smislu, zgolj ne-odkritost. Takoj ko se odpove minimalni interpretaciji, se mora vanjo vključiti neprimerljivost, s tem pa breztemeljnost, saj gre tedaj za to, da je zakritost breztemeljna, kolikor ni primerljiva z utemeljenostjo odkritosti enega bivajočega v odkritosti drugega (kar je struktura napotilnosti).

Heidegger o smislu temelja

Heidegger se problema utemeljevanja sam loteva v več besedilih: *O bistvu temelja* [Vom Wesen des Grundes] (Heidegger 1965), *Načelo razloga* [Der Satz vom Grund] in *Metafizični temelji logike* [Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz] (Heidegger 1978, GA 26). Zakaj Heidegger sprašuje po bistvu temelja, kako je to spraševanje eksistencialno hermenevtično motivirano? Motivirano je z destrukcijo same ideje temelja biti in temelja odnosa do biti kot temelja resnice, transcendence. Heidegger s temeljem očitno misli smiselni fenomen utemeljevanja kot sprašujočega, prostega problematičnega odnosa do nagovora bitnega smisla. Samo zato, ga lahko eksplicira kot zavoljnost, zaradi česar, to je namreč struktura, ki temelji v zavoljo-sebe eksistence kot transcendiranja k biti, oziroma v skrbi. »Ker je zavoljo-česar [...] zavoljo-sebe, je prostost [...] temelj temelja.« (Heidegger 1978, 277) »Zakaj sprašujemo, ne samo faktično, ampak bitno, kot tubit, po 'zakaj'? Zakaj je sploh neki zakaj in zato? Ker tubit eksistira, torej ker se časi transcendiranja. Tran-

³⁴ Prim. Michalski: »Razlikovanje biti in bivajočega se dogaja skozi skritost biti. Bit vselej ostaja ‚onkraj‘ bivajočega, ki je vsakokrat odkrito. Upira se razkritju. Skritost je medij posredovanja, ki je ontološka diferenca. Ontološka diferenca tako nazadnje pomeni skritost biti kot take.« (Michalski 2017, 20). Toda to je možno interpretirati na dva načina, ali to konstituira lastno, samostojno, samolastno fenomenalnost biti, ali pa to pomeni le, da je fenomenalnost biti odvisna od tega, kako se kaže bivajoče, ki se v tesnobi in dolgčasu prav tako odtegne, medtem ko odteg biti same ni ne fenomenalno izkisljiv ne fenomenološko izkazljivi, ampak le posredno nakazan. Michalski se tako sprašuje: »Ali je mogoče rešiti problematičnost resnice, kot jo naznači Heidegger? Ali mišljenje biti formulira zadostne pogoje resnice kot problema? Tudi v tem primeru se more odgovor glasiti ‚ne‘. Ni namreč dovolj, da je nekaj bilo delno zakrito, in zgolj delno odkrito, da bi lahko to videli kot problem. [...] Problem je zgolj, ko gre za to, da se razkrije. Ni dovolj reči, da se resnica javlja po svojem bistvu kot skrivnost – vsaj do neke mere – da bi jo videli kot problematično; skrivnost postane vir problema zgolj, ko je uvidena z vidika napore njenega razkritja. [...] Da bi torej razumeli problematičnost resnice, ni dovolj pokazati na to, kako se dogaja razkrivanje biti same; nujno je vzeti v ozir tudi to dogajanje z določenega regulativnega vidika; samo tedaj ga je mogoče videti kot konflikt.« (Ibid., 28) Interpretacija razkritosti je problematična zato, ker brez elementa nagovora in interpretativnega prepletanja z momentom odgovarjajočega razumevanja, ki teži k odnosu z nagovorom ne moremo pojasniti same strukture dogajanja izvorne enotnosti smisla, njenega dinamičnega interpretativnega gibanja, lahko ga le opišemo, konstatiramo, toda to potem ni hermenevtičen fenomen. Prim. Courtine: »Bit se gotovo odteguje, toda ta odteg je natanko odteg biti. Fenomenalnosti biti pripada, da se odteguje.« (Courtine 1992, 90). Za Sheehanovo kritiko ene izmed različic interpretacije razklenjenosti prim. Sheehan 2017, 78–91.

scendirati pa pomeni ekstatično biti-proti-sebi na način zavoljo-sebe. Zavoljo, kot prvenstveni značaj sveta, torej transcendence, je prvenstveni fenomen temelja kot takega.« (Ibid., 276) Ta zavoljnost sebe je v *Biti in času* še postulirana sprva kot neko izhodišče, izkazana pa najprej v vsakdanji tubiti.

Temelj je nadalje v pojmovni zvezi s transcendenco. Kar je tu izraženo s transcendenco sam imenujem izvorna enotnost, transcendenca izreka namreč izvorno enotnost transcendiranja in tega, k čemer je to uperjeno. Zveza transcendence in temelja je vzpostavljena preko resnice. Resnice, resnične trditve predpostavljajo odnos do nečesa, na temelju česar so lahko v soglasju, skladnosti. Resnica ima tako v sebi odnos do nekega temelja. »Toda če ima bistvo temelja notranji odnos do bistva resnice, potem je lahko problem temelja samo tam, kjer bistvo resnice prejema svojo notranjo možnost, namreč v bistvu transcendence. Vprašanje po bistvu temelja postane problem transcendence.« (Heidegger 1965, 16). Kakšna točno je to zveza? Problem temelja je povezan s fenomenom resnice kot izvorne enotnosti, temelj je namreč razumet kot temelj te izvorne enotnosti, bivajočega in bivajočega ali tubiti in biti bivajočega, ki je prvi enotnosti v podlagi. Resnica pa je drugič kot razkritost bivajočega v njegovi biti mogoča samo za tubit kot transcendiranje v to razkritost. Tako je temelj kot temelj resnice nujno tudi temelj transcendiranja. Če pa si bistvo temelja in bistvo transcendiranja tako sopripadata, tedaj se problem temelja lahko artikulira samo kot problem transcendiranja. Vse to se zdi dovolj očitno in razvidno, kar pa je smisel te vzpostavitev te zveze je to, da skuša Heidegger *problem temelja* samega razumeti iz smisla transcendiranja. Edino kar tu doseže je to, da temelj zvede spet na izvorno enotnost. Transcendiranje ni preprosto razmerje tubiti, bivajočega in biti, tako da bi tubit transcendirala preko bivajočega do biti, kot nekin elementov v razmerju; smisel transcendiranja je veliko bolj kompleksen; to kompleksnost, v središču katere je diferenca, si prizadeva eksplicirati Heidegger. Kakor je temelj z ene strani razumet iz zveze s prostostjo zavoljnosti, in z druge iz zveze s transcendenco, pa sta v pojmovni zvezi tudi prostost zavoljnosti in transcendenca, kakor ju povezuje pojem temelja.

Metoda fenomenološko-hermenevtične eksistencialne analize

Iskana je ustrezna metoda, pristop, začetno razprtje predmeta raziskave, ki bi omogočila razjasnitev možnosti in smisla razmerja tubiti in samolastnega smisla sveta. Ni samoumevno, da sploh obstaja metoda za nekaj takega. Problematično ostaja celo to, kaj je sploh smisel »metode. Vendar drugače niti ne more biti. Vsaka raziskava je vodena z nekimi iz tradicije prevzetimi vodilnimi teoretskimi idejami, ena takih idej je metoda. Ta previdnost služi temu, da bi se izognili nevarnosti poenostavitve predmeta raziskave do te mere, da bi ga že takoj lahko zajeli, obvladali z neko pripravno metodo iz izročene nabora. Nasprotno, primerna metoda, skupaj s svojim lastnim smislom, se mora samolastno naznačiti iz samega problema. Metodika, ki je tu izvajana, ima v prvi vrsti nujno prohibitivno funkcijo. Toda ne zgolj v ozkem pomenu, tako da bi izbrali nek omejitveni kriterij veljavnosti ali adekvatnosti itn., pač pa nanašajoč se na metodo samo, funkcionirati mora pravzaprav kot proti-metoda. Metoda in predmet sta v fenomenološko-hermenevtični prepletenosti; predmet zahteva določen način pristopa, metodo; pristop pa nato artikulira pravi smisel predmeta; tako metodično artikulirani predmet spet postane vodilo za nadaljnje »metodične« korake.

Razmerje do sveta naj bi se utemeljilo v nekem izvornem fenomenu. Najizvornejši fenomen je bit, kakor se vselej že daje v smiselnem razumevanju, vsako razumevanje namreč predpostavlja in vključuje neko razumetje biti. Če naj bo torej razmerje do samolastnega smisla sveta mogoče utemeljiti izvorno, je to razmerje nujno utemeljiti v ustroju najbolj izvorno danega, v ustroju razumevanja biti. Vselej že dogajajoče se interpretativno razmerje biti in razumevanja lahko označimo z izrazom tu-bit.

Metoda raziskave možnosti utemeljitve razmerja do sveta je fenomenološka, kakor izhaja iz izvorne danosti biti, hermenevtična, kakor razlago izgrajuje iz vnaprejšnjega razumevanja biti in sveta, ter eksistencialna, kakor analizira tubiti v njeni možnosti eksistence, njenem odnosu do biti. Ključni element fenomenološke metode je izkazovanje ustroja fenomena kot korelacije načelno samostojnih, a vselej in načelno sojavljajočih se členov izkustva, izkušnje in predmeta ter njihovih načinov danosti. Pri izkazovanju tovrstne korelacije je fenomenološka metoda vodena z idejo izvorne, neposredne smiselne danosti v izkustvu. To pa pomeni, da se ne omejuje na empiristični pojem izkušnje kot izvorne danosti čutno zaznavnih kakovosti, ampak

fenomenološki pojem danosti obsega smiselno, v govorici konstituirano izkustvo, hermenevtično interpretirano kot razumetje biti. Ustrezno hermenevtični pojem korelacije zajema načelno sojavljanje razumetja biti in biti.

Eksistencialna analiza pa mora biti metodično vodena s fenomenološko idejo jasnosti in razločnosti. Se pravi z metodo sistematične razlage iz enostavnega in jasnega. Eksistenciale je treba torej izvajati sistematično iz predvidika eksistence. Izvesti sistematiko eksistencialov pomeni napraviti eksistenco pregledno v njenih temeljnih bitnih možnostih, izhajajoč iz časovnosti kot bistvenega načina njene biti. Eksistencialna analiza tubiti pa je hermenevtična, kolikor postopek analize vodi vnaprejšnja danost razumevanja biti tubiti, ki se skozi samorazlago razvija. Drugi hermenevtični element eksistencialne analize je načelna sopripadnost razumevanja in ne-razumevanja oziroma razkritosti in zakritosti. To za analizo tubiti pomeni, da lahko skozi razlago razkriva samo na ta način, da obenem bistvo tubiti vselej ostaja zakrito, načelno torej nikoli povsem dostopno analizi.

Načelo, ki bo vodilo analizo, je tudi načelo hermenevtičnega kroga razumevanja in razlage, ki sestoji v tem, da neko vnaprej dano razumevanje omogoča razlago kot razvijanje tega vnaprejšnjega razumevanja, razumevanje pa je vselej pridobljeno že skozi razlago, ki ga tako vzvratno omogoča. Ta krog ne kaže na kako logično napako, ampak na ustroj samega fenomena razumevanja in razlage ter korelativno, ustroj tubiti same. To pomeni, da je tubit torej mogoče razumeti in zajeti le s pristopom, ki to krožnost privzame kot vodilni uvid in načelo pojasnjevanja. Metodično hermenevtično načelo, ki vodi eksistencialno analizo, je tudi načelna enakoizvirnost eksistencialov, noben eksistencial nima prvenstva ne v razlagi, ne v eksistenci sami.

Fenomenologija naznači fenomen kot izvorno samodanost, Husserlova transcendentalna zastavitev fenomenologije to samodanost obenem prvič problematizira, toda v okviru problematike konstitucije to problematiko hkrati prikrije. *Hermenevtika* samodanost eksplicira kot fakticiteto, to pa razume kot problematično izvorno enotnost smisla, kot vpletenost v nagovor breztemeljnosti. Breztemeljnost fakticitete se tako izkazuje kot pogoj možnosti soodnosa, samodanosti izvorne enotnosti razumevanja in smisla. *Eksistencialna analiza* razume eksistenco kot odnos do odnosa do biti, kot izvorno formo samodanosti smisla. Pri tem razume govorico kot tisto, kar je v odnosu do sebe kot odnosa, kakor sebe napravi za smiselni moment v interpretaciji.

Kar je iskano je torej razmerje tubiti in smiselne sklenjenosti biti. Raziskava ima tako nujno dvojno usmeritev: na eni strani smisel te sklenjenosti same; na drugi strani smisel razmerja do te smiselne sklenjenosti. Njun odnos je bil že pojasnjen. Na tem mestu lahko povzamemo toliko, da mora razmerje tubiti in smiselne sklenjenosti biti tvoriti neko izvorno enotnost. Ta je najprej iskana. Kar je torej metodično

zahtevano, je podrobneje pojasniti smisel take izvorne enotnosti; razložiti, kako naj bi se ta ugledala; ter razložiti njene glavne elemente. Še posebej pa je iskan smisel temelja te izvorne enotnosti v pomenu njene omogočujoče strukture.

Fenomenologija

Smisel fenomenologije je lahko začetno naznačen iz zahteve po izvornosti, pristojnem pristopu brez predpostavk, zadrževanju danega v mejah, v katerih se daje. Vse te naznačitve se naposled stekajo v to, naj se zadeva, fenomen v smislu tistega, kar se prav še ne kaže, pa naj se izkaže, objavi kot ona sama.³⁵ Moment sestva, samosti, identitete, izpolnitvene identifikacije je torej ključen za polni pojem fenomena. Glavni izziv fenomenologije pa je prav to, kako presoditi, kaj je tisto, kar se »samo od sebe kaže« od naknadne, samovoljne interpretacije. Ključna momenta v opredelitvi bistva fenomena so struktura korelacije, ki implicira izvorno enotnost in sopripadnost smisla in razumevanja in bitni smisel kot izvorna smiselna danost, zaradi česar je fenomen vedno fenomen smisla biti, je namreč. Ta dva elementa skupaj dajeta opredelitev fenomena kot izvorne enotnosti smisla biti in razumevanja biti. Samo v tem smislu in na tak način je tudi smiselno trditi, da bit (smisel biti) fenomenološko kaže »samo sebe«, ³⁶ zveza kazanja in »samo sebe«

³⁵ Kot razlaga Heidegger, načelo brezpredpostavkovnosti obsega zagotovitev zadevnega polja, pridobitev vidika, v katerem je zadeva raziskovana in razvite načina obravnave zadeve. To načelo se pravi določi celoten potek spraševanja – v njegovem predmetju, predvidiku in predpojmu (Heidegger 1994, GA 20, 103).

³⁶ Tu sledim Wiesingovi eksplikaciji Heideggerjevega stavka glede smisla povratnega *sich zeigen* (Wiesing 2013, 19–40) in namesto se kaže prevajam kaže samega sebe, kar natančneje zajame pomen Heideggerjevega stavka. Kadar v besedilu v nadaljevanju uporabljam prvi izraz ga torej uporabljam le kot okrajšavo. Heidegger naj bi namreč po Wiesingu z lastno eksplikacijo fenomenologije na plan privedel izvirne pomen grških besed. Na podlagi tega interpretativnega izhodišča Wiesing sklepa: 1. Heidegger naj s sebe kazanjem ne bi mislil refleksivnega pomena 'pokazati sebe nekomu'. 2. Medij zajema v enotnem pomenu tako delujočega, kot tisto, na kar je delovano, kot skupni rezultat njunega odnosa delovanja – utrpevanja. (Vendar pa Wiesing ugotavlja, da Heideggerjev prevod phainesthai ni slovarski usus, namesto tega ershainen, svetiti). Heidegger tako s prevodom phainesthai kot 'kazati se' ne misli tega, da je nekaj pasivno pokazano, niti da se nekaj aktivno kaže, ampak misli z rabo refleksivne konstrukcije spodkopati subjekt-objekt dualizem. Slovnico refleksivna struktura namreč predpostavlja delujoči subjekt, tega pa pri fenomenu ni. Nekaj kažemo in v tem kazanju je pokazano, to je fenomen, izvorna enotnost obeh pomenov. S to interpretacijo se ne morem povsem strinjati, ker so vsi fenomeni v govorici in ta je nekako „aktivna“, v potekanju samointerpretacije. Wiesing že predpostavlja, da je zgolj subjekt ali delujoči individuum lahko osnova refleksivne forme. Medialni pomen bi lahko pomenil, kaže se, ne nekomu, ne nekaj skozenj, ampak tako, da kazanje zadeva samo to, kar se kaže. 3. Heideggerjeva opredelitev fenomena je negativna, proti temu, da nekaj kaže na nekaj drugega. Heidegger niti ne prevaja medija, tu lahko nastane nesporazum, zgolj jemlje vodilo po tem, zavoljo negativne razmejitve od subjekt-objekt sheme. „Se“ v kazati se je tako mišljen lastninsko, „prvoosebno“ kot pravi Husserl iz tega, kakor „se“ kaže po njem samem. Ima vlogo zaimka prve osebe, ne povratnega zaimka. Izraz je po taki interpretaciji tedaj neroden, bolje bi bilo reči ono samo, selbst zeigen, namesto sich zeigen. Sich se tako sledeč tej interpretaciji slovensko bolj pravilno prevaja s „samega“ kot z „se“. Smisel tega, 'kaže se' je tako: fenomenologija kaže fenomene kot one same, tp. njih same. Zato sich zeigen, kazati se, ne gre jemati ločeno od fenomenologije, kot aktivnosti fenomena, ampak relativno, glede na prakso fenomenologije: fenomenologija je tu tisto, kar phainesthai ta phainomena, in ta sich odraža medialni smisel fenomenologije, kot akta kazanja, ki zadeva njo samo, skozi njeno lastno zadevo. V sijnju nečesa „sije“ sijnje samo; v razkrivanju fenomena v fenomenologiji se odvija razkrivanje same razkritosti fenomena. *Sich zeigen* torej tu ni nosila konstrukcija, kakor se zdi interpretira Wiesing. To se pravi, ne v smislu, da najprej samo sebe kaže, nato pa je treba še pustiti ga kot takega videti; obratno: zgolj v pustiti-videti njega, „sebe“ samega (v fenomenologiji) se nekaj lahko kaže kot ono samo. Fenomenologija je tako v Wiesingovi interpretaciji tisto, kar kaže, kot praksa kazanja, ne pa fenomen sam, kot subjekt v prvi osebi. Tu se da sicer ugovarjati s tem, da velja v hermenevtiki enakost fenomenologije kot interpretativne prakse in govorice same.

namreč smiselno napotuje na omenjeno izvorno enotnost dogajanja smisla. Preneseno na temo temelja razmerja do sveta to pomeni, da je treba razmerje do sveta pristojno utemeljiti iz neke izvorne danosti, brez nepotrebnih teoretičnih predpostavk, razmerje do sveta naj se pokaže »samo od sebe, kakor je samo v sebi«. To je torej mogoče samo, če se razmerje do sveta, samolastnega sklenjenega smisla biti, daje na način neke izvorne enotnosti. S tem je že v najbolj grobi naznaki zastavljen »predmet« raziskave: bit-v-svetu.

Odkrili naj bi temelj odnosa do sveta kot smiselne sklenjenosti biti. Ta temelj naj se torej pristojno izkaže, se pravi izvorno in brez predpostavk.³⁷ Temelj odnosa do smiselne sklenjenosti biti naj se izkaže iz odnosa do biti oziroma v njem. Zato je treba odnos do biti dojeti izvorno. Razkriti je torej treba izvorno razmerje do biti. V tem je vsebovano, da se mora bitni smisel javljati samolastno, kot se daje sam po sebi, a vendar se mora javljati v razmerju. Kako naj bi bilo mogoče nekaj tako paradoksnega? Razjasnitev te možnosti je (edina) naloga fenomenološke metode. Fenomenologija pravzaprav ni drugega kot sistematična artikulacija te izvorne paradoksije. Dojeti smisel tega paradoksnega fenomenalnega stanja ni nekaj preprostega. Kar je torej treba opraviti na začetku, je imanentna problematizacija fenomenološke metode, še posebej ko je primerna za pristop k vprašanju *razmerja do sveta kot samolastne sklenjenosti smisla biti*. Naznačeni smisel fenomena, odnos do biti, razumemo kot naziv problema, kot enigmatični, problematični pojem, ne kot kak jasno vnaprej začrtan metodični pojem.

Pojme, kot so »kazanje«, »izkazovanje«, »javljanje« in »dajanje«, je treba kvalificirati glede na lastno področje tega »kazanja« itn. Smisel tega ni samoumeven. In sicer je to področje govornice (ta je lahko razumljena umsko-logično ali hermenevtično). Toda zakaj na področju govornice uporabljati metaforo kazanja, prevzeto iz, se zdi, temu področju povsem nasprotni vidnosti, zaznavi? V hermenevtični fenomenologiji vsi izrazi zora (kazanje, javljanje ...) prejmejo drugačen smisel, ki vendarle nima samo metaforične podlage. Navezujejo se namreč na temeljni značaj govornice: napotovanje smisla na razumevanje in obratno. To v svoji izvorni enotnosti tvori smisel vsakega javljanja, prav tako kot transcendentalni smisel fenomena sestoji v korelaciji doživljanja in doživljaja. Tako razmerje zaznavnega zora in govornice ni metaforično, ampak obratno, v govornici je izvorno »konstituirano« vsakršno kazanje in javljanje, kot nagovor fakticitete smisla, in šele izhajajoč iz tega »zora« je mogoče govoriti o zaznavnem in z njim povezanim kategorialnim kazanjem in javljanjem.

V dajanju bitnega smisla je v nadaljevanju naznanjen značaj neutemeljenosti (breztemelnosti) oziroma nerazložljivosti srečevanja kakršnega koli smisla s srečljivi-

³⁷ Nietzsche tako npr. zanika vsako možnost smiselne enosti (Nietzsche 2004, 275–290, posebno točke 489, 501, 511). Resno pa je treba vzeti Nietzschejev izziv – ali je ta enotnost kljub dejstvu nagovora, res nekaj samolastno smiselnega? Sistematično razbrati ustroj korelacije razumevanja in samolastnega smisla je naloga eksistencialne hermenevtike.

vim. To se da s fenomenološko pojmovnostjo zajeti kot fenomen, katerega bistveni ustroj je korelacija. V korelaciji se namreč enemu členu korelacije daje drugi člen, ki ga prvi sprejema, člena korelacije pa se medsebojno ne povzročata, ampak sta načelno samostojna, vendar se vselej in nujno (transcendentalni apriori) javljata skupaj. V fenomenologiji prav vse leži v pravilnem in natančnem razumevanju korelacije. Tudi vidik transcendence, samodanosti (biti). Fenomenalna vsebina nikoli nima zgolj sama po sebi značaja transcendence – vsi značaji resnice so korelacijski značaji. Fenomenologija ni nič drugega kot preiskovanje transcendence, samodanosti v fenomenu. Zato Husserl meni, da mora izklopiti tezo transcendence, da bi preučeval smisel transcendence same (Husserl 1997, §31).

Izvirna enotnost smisla pomeni tudi, da poleg smisla biti, ki se kaže, ni nobenega skritega, substancialnega, nasebnega smisla biti, ki bi ga bilo treba utemeljeno predpostaviti, ali pa nekega samoutemeljenega, »smisel-podeljujočega« subjekta. Glavni problem pa je prav smisel, struktura in utemeljenost (ali nemara breztemeljnost) te enotnosti. Kako torej zajeti transcendenco fenomena v imanenci, transcendenco biti? Ključno je pojasniti, kako je mogoče razmerje do biti, ki se kaže kot transcendentna, čeprav obenem ostaja »v mejah« kazanja. Kako razumeti in razložiti to, da se v fenomenu, dinamično razumljenem kot prepleteno dogajanje smisla in razumevanja, v imanenci smisla, smisel biti sam kaže kot nekaj razumevanju transcendentnega? Kako se bit kaže, kakor da se kaže prav ona sama? Samodanost je zastavljena kot problem, rešljiv samo v izvorni enotnosti smisla. Preartikulirana je tako v problem izvorne enotnosti. To sicer že predstavlja hermenevtično preformulacijo fenomenologije. Vendar na tem mestu fenomenologijo za zdaj razumemo kot artikulacijo problema fenomena kot izvorne enotnosti dajanja smisla biti.

Hermenevtika

Fenomenološko smo zastavili problem samodanosti bitnega smisla in naznačili njegovo razmerje s problemom izvornosti – bit se lahko daje prav kot ona sama, samo kolikor se daje izvorno. Toda ni neke izvorne danosti, ki bi jo bilo treba le še fenomenološko tematizirati, kot je menil Husserl, to danost je treba najprej sploh nasilno pridobiti, z destrukcijo podedovanih predsodkov skozi interpretacijo, ki ima značaj konstrukcije tubiti iz formalnih znakov. Izvornost je tu ključna, a problematična ideja, ki jo je treba natanko določiti.

Ta samoodnos se torej razlikuje od reflektivnega ali aperceptivnega samoodnosa v tem, da ni zaprt vase, njegova bitna struktura ni sklenjena, je odnos ravno kot odprtost za smisel biti in je samoodnos prav na temelju te odprtosti. Ta vnaprejšnji, vrženi, v določenem smislu ne lastni, nesklenjeni (kot je to v formi dialektike in transcendentalnega) nagovor smisla je bistvo fakticitete. Ta nagovor

smisla, ki je faktični nagovor bitnega smisla (tu se ne da nič več dokazati, samo pokazati), je tista iskana izvornost razmerja do smisla biti, ki naj bi jo razprla, v njeni strukturi in načinu danosti izkazala fenomenologija. Ta struktura načelno prepoveduje pretenzijo po kakem »apriornem, čistem transcendentnem« pristopu k fenomenu (bitnega) smisla, ki bi bil za sam smisel biti strogo nezainteresiran in zaradi tega brez predsodkov, kar je znanstveni ideal, ki se zgleduje po matematičnih znanostih, kjer je ta pristop legitimen, saj ne gre za znanost smisla, ki ima izkazano faktično strukturo.³⁸

Kakšne so implikacije te strukture? Če ne bi upoštevali strukture vpotegnjenosti v vprašanje, bi se lahko pripetilo, da bi napačno predpostavljali, da je mogoče razmerje do smisla biti, in sicer prav kot odtegujoče-pritegujočega nagovora zajeti in analizirati nekako zunanje, nevpleteno, kot neki smiselni sklop, ki se odvija v govorici. Le če stalno sprejemamo faktičnost tega, da je smiselno razmerje do biti vselej že v razmerju do sebe kot takega, lahko pripoznamo stalno, nezaobidljivo fakticiteto analize.³⁹

Kot razlaga Heidegger, fakticiteta pomeni:

Vsakokrat (vselej) ,ta' tubit v njeni biti-tu za nek čas v nekem določenem času (pomujanje – ne pobeg stran, ampak biti – tu) kolikor je, v značaju svoje biti, ,tu' na način biti, bivanja. Biti-tu na način biti, bivati pomeni: ne biti tu prvenstveno kot predmet zrenja in opredelitve na podlagi zrenja, kot predmet, ki ga zgolj vzamemo na znanje in imamo o njem spoznanje. Tubit je zase tu v ,kako' svoje najbolj lastne biti. [...] 'Biti tubiti' je treba razumeti tranzitivno: biti faktično življenje. Bit sama nikoli ni možni predmet imetja, saj je tisto, kar zadeva v njej, k čemur prihaja, ona sama: bit. (Heidegger 1988, GA 63, 7)

Prvo vprašanje, naslovljeno fakticiteti, se tako glasi: ali se (izvorno) daje sam ta »daje se«?⁴⁰ Izvorni fenomenološki »daje se« je smiseln zgolj v obzoru te fakticitete spraševanja, samorazlage, izraža namreč prav fakticiteto.⁴¹ Če postavimo v oklepaj vse metodološke predpostavke kot neizogibna izhodiščna naznaka ostane samo to,

³⁸ Ta ideal Husserl povzame po Descartesu, ki je menil, da filozofira radikalno s tem, ko naj ne bi sprejemal nobenega predsodka o biti, ampak le tisti smisel biti, ki se mu pokaže v jasni in razločni ideji, kar pa samo že tvori predsodek o smislu biti.

³⁹ Prim. Gadamer: »[...] človek je postavljen v odprto, je preko vsega dosegljivega odgovora naprej stalno izpostavljen možnosti spraševanja in moranja spraševanja. To pomeni tubit.« (Gadamer 1999, 73)

⁴⁰ Glej Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem: vprašanje »Ali se kaj daje?«* je bilo namenoma izbrano, da bi minimalizirali predsodke.« (Heidegger 1999, GA 56, 65) In dalje: »V spraševanju 'ali se kaj daje' se zadržim tako, da postavim nekaj, zares kar koli sploh, predse kot vprašljivo.« (Ibid., 66) Kiesil razume prodor v »se daje« kot miselni eksperiment, ki reducira ves smisel na »daje se nekaj«, kot redukcija na fakticiteto, na način zastavitve vprašanja »Ali je nekaj?«, »Ali 'je', ali se daje neko 'daje se'?« (Kiesel 1993, 43)

⁴¹ Kot razlaga von Hermann, ima beseda dogajanje prvenstveno naznačujoči značaj, kaže v fakticiteto. Živo izkustvo se dogaja, *er-eignet sich*, iz tega, kar mu je lastno, *eigen* (von Hermann 2000, 1.§2). Dogajanje izreka se pravi izvorno enotnost smisla, kakor se kaže iz sebe same, iz svojega lastnega.

da se sploh kaj daje, samo to »se daje«. ⁴² To v sebi že vsebuje naznako zasnutka kot dinamično enotnega prepletanja razumevanja smisla in javljanja smisla v govoricu – razlage in nagovora. To, da se sploh kaj daje, je fakticiteta, je vrženost v svoji izvorni enotnosti kot vrženi zasnutek. ⁴³ Fakticiteta pa se vselej lahko le interpretira iz nekega določenega predmetja, ne more se transcendentno samoutemeljiti, postulirati kot apriorna. ⁴⁴ Metoda eksplikacije fakticitete je zato intenzifikacija. Ne reflektivni obrat vase ne vse večja idealnost, ampak vse tesnejše soočanje z nagovorom vržene fakticitete eksistence, ⁴⁵ da bi se naposled dospelo do temeljne srži strukture tega nagovora, v kateri je skrita možnost odnosa do sveta kot celote.

Kako se iz faktične vpotegnjenosti v nagovor biti izkaže izvorna enotnost razumevanja in bitnega smisla, izvorna enotnost tega »daje se«? Vpotegnjenost, vrženost tega »daje se« kaže na nekakšno breztemeljnost, ta breztemeljnost pa na izvorno enotnost. Če je struktura subjekt-objekt neizvorna in neprimerna za zajetje smisla tega izvirnega »se daje«, potem smisel tega obvisi v nekakšni breztemeljnosti, ne utemeljuje se oziroma ni utemeljen namreč ne v subjektu ne v objektu. Ostane torej samo dvojni značaj izvorne enotnosti smisla in vpotegnjenosti, nagovorjenosti, ki kaže na korelacijski ustroj te izvorne enotnosti. »Daje se« je tako minimalni, relativno izvorni izrek izkustva in izraža skrajno enigmatičnost breztemeljnosti dajanja smisla biti.

Kako se iz te vpotegnjenosti izkaže samoodnos kot razmerje do razmerja? Stalno spiralno kroženje enotnega dogajanja smisla med nagovorom in razumevanjem je temeljna struktura fakticitete, ki jo označujemo kot zasnutek. To spiralno kroženje razumevanja in nagovora v svoji enotnosti tvori razmerje do razmerja biti in razumevanja. Razmerje biti in razumevanja se vselej nujno dogaja kot interpreta-

⁴² Heidegger tako označi [...] do-godje – smiselno, ne stvarno.« (Heidegger 1999, 69). In nadaljuje: »Vprašanje je, ali se tukaj sploh daje predmet. Živo izkustvo ni stvar, ki preprosto obstaja, ki se začne in konča kot proces, ki se dogaja pred nami. Odnos do' ni kot neki stvarni del, na katerega bi bila pritrjena neka druga stvar, nekaj'. Življenje in živeto izkustva nista združena skupaj na način bivajočega. (Ibid.) Prim. dalje: »Živo izkustvo se ne dogaja pred mano kot neka stvar, ampak si ga pri-laščam, do-godujem (er-eigne), in ono se pri-lašča, do-goduje skladno s svojim bistvom [...] kot dogodje.« (Ibid., 75) Dogajanje je treba razumeti v nasprotju s potekanjem, namreč potekanjem izkustva za neko subjektiviteto brez interesa, (Ereignis – Vor-gang), prim. von Hermann 2000, I.§4. Kot razlaga Hermann, *Er- v Ereignis, Erlebnis*, izreka izvornost, kakor se namreč dogaja, živi iz sebi lastnega. Prim. Hermann: »Predteoretski pojem Er-eignis, ki je pridobljen hermenevitično, je določen, ne iz lastnosti (kot atributa, op. a.) (Eigentum), ampak iz lastnega (das Eigene).« (Ibid., 50–51) Toda prim. dalje: »V Er-eignis (1919 op. a.), kot bistvu življenja in živete izkušnje, ima -eignis pomen lastnega in samolastnega; medtem ko je v Er-eignis (od 30. let dalje op. a.), kot so-pripadanju ulastnjujočega meta in tubitnega ulastnjenege meta v odprto, -eignis pomeni toliko kot lastnost, Eigentum.« (Ibid) Toda teh dveh pomenov ne smemo tako strogo razlikovati, ampak sta sama v temeljnem sovisju, samo kot ulaščenost izvorno enotnega zasnutka je namreč »živeta izkušnja« lahko samolastna. Za interpretativno enačenje fakticitete in dogodja prim. Sheehan, 42–69. Kisiel razlaga brezsubjektne stavke, kot »dežuje«, »se daje« tako, da ta »e«, »se« kaže na najbolj edinstven in obsegajoč dogodek, ki se zdaj dogaja.« (Kisiel 1993, 24). Brezsubjektno kaže na vrženost, fakticiteto. Prim. Heidegger: »Kar je odločilno, je to, da enostavni ogled ne najde ničesar takega kot jaz.« (Heidegger 1999, 68). Prim. Hribar: »Heidegger se trudi, da bi razprl tisto, kar je pred subjektom in objektom; in kar omogoča ne samo njiju, ampak tudi enotnost med njima.« (Hribar 1993, 110)

⁴³ Zato Heidegger pravi, da je skok v fakticiteto je »skok prvič sploh v svet« (prim. Heidegger 1999, 63).

⁴⁴ Prim. Gadamer: »Nobena beseda ni zadnja in prav tako ni nobene prve besede. Vsaka beseda je vselej odgovor in vselej tudi postavitev novega vprašanja.« (Gadamer 1999, 77)

⁴⁵ Zato Heidegger hermenevitično zrenje razlaga kot [...] izvorno fenomenološko oblikovanje predmetja, iz katerega izpade vse teoretsko popredmetenje, zares vsako transcendentno postavljanje.« (Heidegger 1999, GA.56/57, 117)

tivni odnos do tega razmerja, sicer ne bi bilo izvorne enotnosti, faktične »edinosti« vzajemnega določanja, ne bi bilo do-godja, vzajemnega pri-laščanja. Samo ker si je vzajemno razmerje razumevanja in nagovora biti pregledno, razklenjeno kot tako, se to vzajemno razmerje sploh lahko dogaja. Samo ker si je razmerje do biti problem, lahko pušča nagovoru biti, da ga nagovarja, se lahko sploh daje kot nagovor biti. Samo ker je nagovor biti problem, je možno razmerje do tega nagovora. Vpotegnjenost tvori temelj razmerja razumevanja in smisla kot struktura njune izvorne enotnosti, na način vselej že problematično sprejete vrženost odnosa do biti, v pomenu, da ostaja vselej znova pozvana v samointerpretacijo.

Na vseh področjih, kjer je tisto, kar naj bo razloženo (izvorna enotnost fakticitete) enake strukture kot razlaganje samo (fakticiteta) oziroma kjer velja vključenost sprašujočega v vprašanje, je za primeren pristop k fenomenu potrebna hermenevtika, metoda in večšina razumevanja in razlage fenomenov, ki so sami strukturirani na način razumevanja in razlage (faktične vpotegnjenosti v nagovor). Fakticiteta izvorne enotnosti smisla za svoje pojasnjevanje torej zahteva hermenevtično metodo. Hermenevtika bistveno poteka kot razkrivanje, zakritost smiselne strukture namreč bistveno sledi iz fakticitete. V tubiti je vselej že nekaj menjeno in somenjeno, kar pa se v sami govorici sprva ne izkazuje. To implicitno plast smisla je treba razkriti, privedi na plano, zato je hermenevtika nujno tudi fenomenologija. Hermenevtika vselej že predpostavlja zapadlost, iz katere je treba z razlago iztrgati samolastne fenomene. Tubiti nima toliko statusa predmeta analize, ampak *explicanduma*. Hermenevtika služi prosti vprašljivosti tubiti, fenomenologija je najprej odpiranje in ohranjanje fenomena kot takega; fenomen se vselej kaže na nekem ozadju skritosti, neizkazovanja, to je hermenevtični pojem fenomena, gre pa za interpretativno vzdrževanje te skritosti, interference razkrivanja in zakrivanja v fenomenu.

Ugovor hermenevtični metodi bi se sicer lahko zastavil takole: »Izkustvo je prvoosebno, torej je očitno nekaj psihičnega.« Taki epistemološki predsodki (prednost po *ordo cognoscendi*) imajo pretenzijo na izvornost, toda pomenijo vrsto redukcionizma, na bojda že spoznano spoznavanje. Psihologizem, filozofija jezika, transcendentalna fenomenologija, strukturalizem, vse te metode predpostavljajo neki izkušnjiški okvir, v katerem naj bi se odvijal smisel, namesto da vzame zares samo to odvijanje smisla; predpostavlja »konstitucijo« – psihično ali transcendentalno. Tako Heidegger pravi: »Prisluhniti motivom ne pomeni iskati vzrokov pojavitve ali postvarjujočih pogojev (Be-dingunen), ne pomeni poiskati stvari, ki razložijo izkustvo na način stvari in v stvarnem kontekstu.« (Heidegger 1999, GA 56/57, 66). Na drugi strani pa je treba zavreči tudi neko idejo predteoretskega smisla sploh, možno je seveda pred-spoznavnoteoretski, ne pa pred-teoretski pristop sploh, česa takega ni moč ne opisati ne pojasniti, ne nanj pokazati, prav to je smisel konstrukcijskega momenta hermenevtične metode – predmetje je vselej že teoretsko konstruirano, vendar pa smiselno izkustvo zajame kar se da izvorno, iz bližine z njim v govorici in

vzdrževanja od raznih teoretskih predsodkov. »Refleksivna intuitivna deskripcija« je v resnici že teoretska.

Tubit pa je treba najprej sploh prebuditi. Pojmi eksistencialne analize torej niso naknadne ugotovitve o tubiti kot predmetu, zato ne gre za to, da govorimo o hermenevtiki, ampak hermenevtično prebudimo, interpretativno vzgibljemo fakticiteto, tubit.⁴⁶ Zgolj na tej osnovi lahko ekspliciramo samo metodo. Hermenevtična analiza mora vselej znova iz fakticitete odnosa do nagovora smisla biti zajeti svoje eksplikate. Zgolj na način stalnega prevpraševanja že doseženih rezultatov je možen samolasten izkaz temelja razmerja do sveta.

Eksistencialna analiza

Bit je tisto, kar se vselej že kaže, četudi tako, da se ravno ne kaže, na način odtega, sopripadnega vrženosti. Bit kot nagovor priteguje tako, da se odteguje. Zato je fenomen v najpristnejšem metodološkem smislu, v smislu, da mora to šele postati, čeprav se vsakdanje najprej in večinoma kaže ravno bivajoče, in le redko izrecno tudi bit, četudi se vse razumevanje in kazanje bivajočega v svetu vselej dogaja na ozadju in temelju razumevanja *tu-biti*, razumevanja, da eksistiram in da je bivajoče in da sem v neki celoti bivajočega, čeprav to razumevanje ostaja zgolj implicitno. Iz tega dvojega, namreč bistvene določenosti strukture tubiti po njenem odnosu do biti (kar tudi edino izreka izraz *tu-bit*) in vselejšnje zakritosti smisla biti, torej izhaja uvid, da je bit izvorni fenomen, je tisto, kar je tubiti najprej, v svoji diferenci z bivajočim, še pred vsakim bivajočim, pa čeprav še tako nedoločno razkrito in vselej mišljeno in kar se najprej in večinoma ravno skriva, in sicer načeloma zato, ker je tubit vržena v bit. *Tu-bit* je fenomenalno odlikovana kot metodološko izhodišče; ne ta ali oni smiselni oziroma zavestni doživljaj niti logično strukturirana zavest ali živa smiselna izkušnja, ampak smiselni odnos do smisla biti. Ta ni logično strukturiran, je pa izvornejši od logične (razumske, umske) smiselne izkušnje, saj ta ne zadeva biti, ampak kvečjemu samo na tak način bivajoče, pravzaprav pa bivanje postavlja v oklepaj (kar je sicer pravilno) in s tem tudi vprašanje po smislu biti. Fenomen smisla biti je izvornejši od fenomena logičnega smisla, saj je najuniverzalnejši in je osnova, podlaga vsakršnega smisla sploh, tudi logičnega. Pred vsako oznanitvijo logičnega smisla nas namreč vselej že nagovarja fenomen lastne eksistence kot odnosa do smisla biti. S tem ni mišljeno to, da je razumetje biti, odnos do biti kako vselej somenjen, ampak da je tisti smisel, ki

⁴⁶ Prim. Heidegger 1994c, 32–35. Prim. Heidegger: »Pojem 'formalno naznačeno' ne pomeni zgolj predstavljeno, menjeno ali tako ali drugače sporočeno, tako da bi ostalo povsem odprto kako in kje naj bi pridobili imetje samega predmeta. 'Naznačeno' tu pomeni, da je to, kar je izrečeno 'formalnega' značaja, in tako res nesamolastno. Toda natanko v tem, ne' hkrati leži pozitivni pomen. Prazna vsebina v svoji smiselni strukturi je hkrati tisto, kar nudi usmeritev proti izpolnitvi.« (Ibid., 33) Formalna naznaka je se pravi formalna v smislu vnaprejšnjega zasnutka. Prim. dalje: »Formalno je vsebina, ki se nanaša na ali označuje smer, tj. predzariše pot.« (Ibid., 34) Kot se posrečeno izrazi Crowell: »Formalno-naznačujoči pojmi niti ne popredmetijo niti ne opisujejo, ampak interpretirajo.« (Crowell, 2001, 123)

v kontinuiteti smiselne samointerpretacije predstavlja izhodiščno in skrajno, mejno smiselno točko. Tako ne bi bilo mogoče raziskovati načina danosti sveta kot smiselne logične celote, če ne bi že razumeli, da eksistiramo v svetu.

Iskana je utemeljitev razmerja do sveta v nekem izvornem fenomenu. Najizvirnejši fenomen je biti, ta pa je dana v razumevanju tubiti. Razumevanje biti spada k temeljnemu ustroju tubiti. Če naj bo torej mogoče izvorno utemeljiti razmerje do sveta kot sklenjenosti smisla biti, je to razmerje nujno utemeljiti v tem, v sklopu s čimer je dana biti kot najizvirnejši fenomen, torej v ustroju tubiti. V soodnosu tubiti in biti pa se tudi tubit daje sama sebi, kakor namreč značaj dajanja in javljanja pripada celotnemu fenomenu kot korelaciji.

Tubit si je kot sprašujoči odnos do sebe dana izvorno v smiselno, interpretativno strukturiranem razumevanju v govorici.⁴⁷ To pa pomeni, da zmore sebe interpretirati glede svojega smisla oziroma da si je hermenevtično dostopna. Kot metoda pristopa k fenomenu tu-biti kot smiselnega odnosa do sveta v njegovi biti je tako izbrana fenomenološka hermenevtika – interpretativno samorazjasnjevanje fenomenalnega ustroja smisla tubiti. Kar zadeva epoche in redukcijo, moramo na eni strani opredeliti, kaj ne tvori tega postopka v pristnem smislu, in na drugi strani pojasniti, kaj je hermenevtični in eksistencialni smisel tega postopka ter njegove metodičnosti. Kolikor je eksistencialna analiza fenomenološka, je smiselno, da sestoji tudi v nekakšni *epoche* in redukciji. In sicer *epoche* od vsakršnega predpostavljene bitnega smisla in, korelativno, *epoche* od vsakršnega predpostavljene smisla odnosa do biti. To je negativni vidik, pozitivni pa je fakticiteta. Odnos do bitnega smisla je torej treba reducirati na to, kako se faktično izkazuje v govorici.

Eksistencialna analiza tubiti je hermenevtična, ker postopek analize vodi vnaprejšnja danost razumevanja tubiti, ki se skozi samorazlago razvija.⁴⁸ Kako tedaj poteka metoda eksistencialne analize, ki je vseskozi hermenevtična in fenomenološka, a vendar tudi eksistencialna? Vselej znova mora potekati na način preavitve v eksistencialno predmetje, in zato vnaprejšnjega zasnutka, konstrukcije eksistencialne strukture; šele skozi njeno konstrukcijo, ki nikakor ni samovoljna, ampak vodena po govorici sami, se lahko izkažejo njeni momenti. Eksistencialna konstrukcija pomeni konstrukcijo samolastnih eksistencialov iz najbližjih eksistencialov, ki so tubiti razprti v tem, kako si je najprej in večinoma. Eksistencialna redukcija poteka kot redukcija razumetja smisla biti na odnos do tega smisla in hermenevtično strukturo kroga tega odnosa in smisla ter na izvorno, samolastno

⁴⁷ Prim. Sallis: »Govor je tisti, ki kaže v enotni, toda kompleksni temelj iz katerega izvirajo mnogoteri konsistenti, tu'-ja. Govor sam kot skupni koren je tisti, v katerem se srečata razumevanje in razpoloženje.« (Sallis 1992, 199)

⁴⁸ V *Biti in času* lahko razberemo vsaj dve vselej prisotni ravni analize, čisto fenomenološko, in fenomenološko-hermenevtično, razmejeni po ločnici ontično-ontološko. Hermenevtična analiza je sama sicer še vedno fenomenološka, kakor sledi napolnilom govorice, a obenem konstrukcijska, in že zapusti ontično raven. Nevzdržna zmeda pa nastane, če podremo razlikovanje obeh metod. V najslabšem primeru nato dobimo minimalno interpretacijo razklenjenosti kot hermenevtične konstrukcije, ki služi opisu fenomenalnega stanja.

razmerje do smisla biti. Eksistencialna destrukcija poteka na način destrukcije kategorialnih pojmov v eksistencialne, in vzporedno kot destrukcija nesamolastnega odnosa do biti, iz modifikacije katerega so ti kategorialni pojmi oblikovani. Med eksistencialno destrukcijo, konstrukcijo in redukcijo velja razmerje izvirne enotnosti. Samo z destrukcijo nesamolastnega odnosa do smisla biti je mogoče izvesti redukcijo na samolastnejše razumetje biti in konstrukcijo izvornih eksistencialov. Ti trije momenti metode se odvijajo hkrati.

Specifični značaj eksistencialne analize glede na fenomenologijo in hermenevtiko, kot fenomenološke in hermenevtične je analiza smiselno členjenega ustroja eksistence, ki sestoji iz možnosti in načinov eksistiranja. Izraz ustroj zajema hermenevtično. interpretativno mnogoterost in kompleksnost, strukturiranost tubiti. Strukturni momenti eksistence, eksistenciali, so med seboj v nekem strukturnem smiselnem sovisju. Kateri so ti momenti in v kakšnem razmerju so, preiskuje eksistencialna analiza.

Eksistencialna analiza pa ne izhaja iz kakšne hevristične vodilne predpostavke, v skladu s katero bi potem analizirala, razgrajevala fenomenalno danost v strukture, elemente. Taka metoda že predpostavlja neki privilegirani, v zadevo samo nevpleteni pristop subjekt-objekt. Eksistencialna »analiza« je nasprotno analiza samo v smislu, da pusti postopoma in kontrolirano izkazati momente odnosa do biti, v njihovem hermenevtičnem prepletu oziroma enakoizvirnosti. Zato poteka na način hermenevtičnega kroga, vselejšnjega razločevanja momentov in vnovičnega uzrtja njihove enakoizvirnosti. Eksistencialna analiza razmerja do smisla biti nujno poteka na način pozornega razločevanja momenta tubiti (odnosa do biti) in biti same ter sintetičnega, sinoptičnega zajetja obeh momentov v enotni strukturi njune izvirne enotnosti. Za pričujočo analizo to konkretno pomeni razločevanje in enotno uzrtje svetnostnega, sveto-tvornega momenta tubiti in svetnostnega momenta smisla biti samega.

Toda kako naj bi analiza tubiti lahko podala možnost utemeljitve razmerja do sveta, tudi če je še tako izvoren fenomen? Za to je očitno nujno, da bi k samemu ustroju tubiti spadalo razmerje do sveta, le tako bi to razmerje lahko bilo utemeljeno v sami tubiti. Analiza tubiti bi torej v prvi vrsti morala pokazati, da k temeljnemu ustroju tubiti spada kaj takega, kot je svet. Na tem mestu analiza to privzema kot hermenevtično-fenomenološko izhodišče.⁴⁹ Obenem to pomeni, da se svet, kot izvorni hermenevtični fenomen razumevanju tubiti hkrati vselej nujno tudi odteguje

⁴⁹ Prim. Shirley: »Razumljivost diskurzivne misli izvira v razumljivosti kot-strukture sveta ,kot celote'. Kot splošni pomenski kontekst znotraj katerega je lahko odkrito vsako bivajoče, je svet splošna kot-struktura (ta sklep nikakor ne sledi, op. a.). Razmerja med pojmi katere koli vrste razumskega poizvedovanja tako niso notranja samim pojmom, ampak artikulirajo razmerja notranja kot-strukturi sveta, diskurzivna misel rabi sklepanje, da bi artikulira samo kot-strukturo sveta.« (Shirley 2010, 87). Tako spekulativno sklepanje gre v interpretaciji smisla biti-v-svetu, ki to strukturo pretvarja v nekakšno logično hipostazirani prvotni smisel predikacije sicer predaleč.

in da je to odtegotvanje sopripadno danosti sveta na način, da ga omogoča – da je svet torej dan tubiti v načinu, da se ji odteguje. Na začetku je to sicer samo metodična hermenevtična predpostavka, ki pa jo bo treba v analizi tudi fenomenološko izvorno izkazati in fiksirati njen smisel. Da pa tubiti pripada neki ustroj svetnosti oziroma možnost biti-v-svetu, je vidno iz tega, da je tubit v svoji izstavljenosti med bivajoče vselej vnaprej v nekem razumevanju bivajočega kot bivajočega, v vidiku nekega sklenjenega smisla biti. Da se tubit torej nekako razume sredi bivajočega kot takega, v celoti, torej ni naključni dodatek njenemu bistvu kot eksistenci, ampak temeljni moment ustroja tega bistva.

Eksistenca (tubit)

Tubit lahko pojmovno opredelimo kot sprašujoči, interpretativni odnos razumevanja in biti ter odnos interpretiranja in tega odnosa. In sicer tubit ni sprašujoče po biti in lastnem odnosu do biti kar slučajno ali mimogrede, ampak vselej in načelno.⁵⁰ To izstavljeno spraševanje po biti se dogaja na način diferenciranja biti in bivajočega, se pravi na način ontološke diference. V tem, da je tubit eksistenca kot spraševanje po biti, pa ni obseženo samo teoretsko spraševanje po biti, ampak tudi in najprej to, da je tubit v razmerju do biti na način, da se ji ta zastavlja kot problem, kot zadeva čudenja, kot nekaj tujega, čeprav najbolj lastnega, kot nekaj naloženega in vselej že kot takega sprejetega. Vselejmojost tubiti (Heidegger 2005, 71) temelji v tem, da tubit ni utemeljena v strukturi bivajočega in je zato neprimerljiva, in strukturirana v neprenosljivem odnosu do lastnega odnosa do biti.

Tubit, eksistenco na tem mestu razumem kot odnos do biti, ki pa mu pripada tudi že odnos do tega odnosa, torej čisto formalno zajeto kot odnos do odnosa do biti.⁵¹ Razumevanje biti lahko enkrat razumemo kot moment izvorno enotnega fenomena smisla, kot izrečenost in interpretacijo (faktično sprejetost) bitnega smisla, drugič kot samo to izvorno enotnost. Toda če je smisel odnosa izvorna enotnost smisla in razumetja, ki sta strukturirana v govorici kot vzajemno razložljiva smiselna

⁵⁰ Ko Heidegger v *Biti in času* govori o tubiti kot »bivajočem« in »bivajočem, ki smo mi sami«, tega ni nujno razumeti ontično – kot vselej konkretnega posameznika, ki se identificira vnaprej in vselej s tako razumljenim bivajočim. Ni nujno, da je Heideggerjeva raba izraza tu ontična, lahko je razumeto, da ga uporablja v širšem, ontološkem smislu, najbolj splošnem, praznem smislu pojmovne entitete. Alternativno, pa se lahko razume tudi tako, da enkrat ta izraz res imenuje konkretnega posameznika (kadar je pridano »ki smo vselej mi sami«, sicer pa je rabljen splošno, v zgornjem smislu).

⁵¹ Heideggerjevo opredelitev, da gre tubiti v njeni biti za to bit samo (Heidegger 2005, 32; 70) tako interpretativno ekspliciramo v smislu, da je z bitjo mišljen vrženi odnos do biti, se pravi, da je kot vrženi odnos do biti v odnosu do sebe kot takega odnosa. Heidegger enkrat z bitjo imenuje smisel biti sam, drugič tubitni moment, spet tretjič njuno izvorno enotnost. Taka raba je zavajajoča. Ta nejasna raba je zavedla Sheehana (Sheehan 2015), da je reduciral smisel biti na smisel, in Capobianca (Capobianco 2014), da je storil obratno. Ko Heidegger govori o biti tubiti bi moralo biti jasno, da ne misli, da tubit - kot eksistenca, odnos do biti biva v enakem smislu (pa čeprav ne na enak način) kot miza in stoli niti (kot kak modus »velike biti« kot nekakega prisostvovanja). Pač pa misli s tem, da je bit tubiti razklenjenost reči to, da je struktura tubiti kot izvorno enotnega fenomena razumevanja smisla biti, samo-raklenjenost, tj. odprtost, odnos do – ne zgolj smisla biti – pač pa do te izvorne enotnosti same (t.p., odnos do odnosa).

momenta, ki sta v razmerju hermenevtičnega kroga predimetja in predvidika, kaj je potemtakem smisel odnosa do tega odnosa?

V aporetični obliki lahko zastavimo naslednji pomislek: če je odnos, odnos med dvema smiselima momentoma, temu odnosu pa naj bi sam pripadal neki odnos do tega odnosa dveh momentov, kaj je tu v odnosu oziroma kako pojmovati odnos v prvem in drugem smislu? Kako samemu interpretirajočemu prepletanju dveh momentov pripada neka samointerpretacija? Zakaj in kako je vsaka interpretacija nujno tudi že samointerpretacija? Tu ne gre za to, da bi postulirali neki transcendentni princip izvorne sintetične enotnosti, niti za to, da bi, sledeč načelu negacije, dialektično konstruirali to strukturo, ampak za to, da iz eksistence same razberemo ta ustroj.

Najprej ponovimo, da to ni neki naknadni, refleksijski, dialektično ali transcendentno logično višje-stopenjski odnos, ampak je odnos kot tak vselej nujno že odnos do odnosa.⁵² In sicer na način samointerpretacije, izhajajoče iz vpotegnjenosti v razmerje do bitnega smisla, ki funkcionira kot nekakšen smiselni odboj, nagovor, ki učinkuje na razumetje tega smisla na način, da ta razumevanje vselej že zadeva, spravlja v vprašanje, da je torej vprašujoči (razumevanje bitnega smisla) vključen v vprašanje (po danosti bitnega smisla). To pomeni, da je odnos do bitnega smisla v svoji polni strukturi izvorna enotnost razumetja in bitnega smisla, strukturiranega kot vzajemno dinamično prepletanje oziroma spiralno kroženje obeh momentov, pri čemer ima to kroženje, prepletanje (prehajanje od enega momenta do drugega in obratno) smiselno strukturo samointerpretacije, ki vzdržuje smiselno enotnost obeh momentov v njunem prepletanju in temelji na stalni vzgibanosti po bitnem smislu.

Razumevanje je v odnosu do bitnega smisla. Toda ali je samo neki odnos do bitnega smisla? To je, se zdi, že smisel izvorne enotnosti, kakor izreka odnos razumevanja in smisla. Takoj ko bi govorili o »odnosu-do«, bi neizogibno že na tihem predpostavili neki smisel tega »do« kot subjektivne intencionalne naperjenosti itd., izvedli pa smo redukcijo na izvorni smisel fakticitete, v kateri se javljajo samo odnosi med smiselnimi momenti. Interpretativno, razlagajoče razumevanje tedaj še ni odnos, ampak je v odnosu.⁵³

Celotno vprašanje se v obzorju fakticitete zvede na to, kako se nagovor bitnega smisla kaže prav *kot* nagovor. Tu gre seveda za hermenevtični *kot*, ki obenem izreka modus smisla in modus razumetja smisla (prim. Heidegger 2005, 210). Je ena sama govorica, v kateri se javljata tako bitni smisel kot njegova interpretacija. Bitni

⁵² Ontologija je nujno refleksivna. Vključuje ne le izdelano pojmovanje logosa, ki izreka bit, ampak izdelano pojmovanje razmerja logosa in biti, kar pa pomeni: stalno refleksivno zavedanje vzajemne sopripadnosti logosa in biti. Naloga hermenevtične, fenomenološke ontologije pa je problematizirati to razmerje, in ga držati problemsko odprtega. Sistematični del take hermenevtične ontologije je sistematizacija razmerja logosa in načina, kako se bit kaže. To razmerje je temporalno.

⁵³ Zdi pa se, da je tradicionalna filozofija hipostazirala prav sam odnos, tako da ima um, ali pa subjekt, poleg tega, da je v odnosu, sam strukturo odnosa, pri čemer seveda ostaja nejasno, kako naj bi mu taka struktura pripadala in se tako zateče k pojmu spontanosti, težnje, gibanja negativitete itn.

smisel se sploh ne bi mogel smiselno javljati, če se ne bi javljal kot neki problem, neka enigma, to pa že pomeni enigmo za neko razumevanje, interpretacijo, ki je z njim v odnosu. Zato bitni smisel zadeva eksistenco, ki je strukturirana kot govornica. Vse, kar se javlja, je govornica ali pa se javlja v govornici. V tej se javlja neki nagovor bitnega smisla, v obliki vselej izrekanega in omenjenega »je«.⁵⁴

Očitno je to, kar je v odnosu do smisla lahko samo sama govornica, sicer bi šlo le za donos dveh momentov znotraj govornice, in tedaj ne bi šlo za nagovor bitnega smisla kot nagovor nečesa govornici transcendentnega, ampak za nagovor nečesa temu momentu znotraj govornice transcendentnega, a govornici še zmeraj v celoti in v vsakem smislu imanentnega in razkritnega. In kaj je tedaj »odnos« do tega odnosa? Zgolj odnos govornice do same sebe, v njeni temeljni strukturi vrženega nagovora po bitnem smislu. Govornica samo sebe kot to, kar je nagovorjeno z bitnim smislom, kot faktično sprejetje nagovora, ki je v odnosu z nagovorom na način tega sprejetja, s svojo močjo tvorjenja pojmov, formalnih naznak,⁵⁵ konstrukcije in interpretacije napravi za smiselni moment, s čimer samo sebe lahko interpretira v odnosu z momentom nagovora smisla. Toda to še ne pomeni, da se kakorkoli objektivira ali si postane refleksivno zunanja. Nasprotno, le kot vpotegnjena v razmerje z nagovorom smisla lahko »reflektira« ta odnos. Samo zato, ker bitni smisel zadeva razumevanje govornice kot take, je ta namreč sploh primorana, da se postavi v odnos do lastnega odnosa s tem nagovorom, ki ta nagovor izkazuje prav *kot* tak, se pravi kot nagovor v odnosu z govornico.⁵⁶ Govornica samo sebe kot fakticiteto napravi za formalno naznako, iz sebe same. Govornica je neizčrpan vir možnih interpretacij smisla v členjenih, korelacijskih strukturah. Govornica namreč še naprej ostaja vpotegnjena v nagovor smisla, do njega ni neprizadeta, moment, ki jo »predstavlja«, pa ni nekaj drugega kot ona sama, tu ne velja neko razmerje posnetka, ampak enakosti smisla, ta moment pa je ravno zato ohranjen kot v prizadevajočem, vrženem odnosu z nagovorom smisla, zaradi enakosti smisla se torej ne more očitati kaka potujitev ali objektivacija.

Implicitna predpostavka navedenih pomislekov in ugovorov o smislu odnosa do odnosa z bitnim smislom je tedaj ta, da strukturo odnosa vselej jemljejo kot nekaj, kar se dogaja v govornici, in ne kot govornico samo oziroma kot odnos govornice in nagovora bitnega smisla, ki se javlja prav v njej in samo zato v odnosu z njo, skratka

⁵⁴ Lafont kritizira Heideggerjevo pojmovanje govornice v *Biti in času* z vidika zvajanja govornice na eksistencialne strukture. Njen argument je ta, da naj bi Heidegger neutemeljeno in nekonsekventno razločil ontološki in ontični moment govornice, in sicer tako, da je izhajal iz opisa ontične razklenjenosti pomen-skosti, in iz nje nato umetno abstrahirale nek ontološki, eksistencialni smisel oz. strukturo, s katero je nato vzvratno utemeljil ontično danost (Lafont 1993, 46–59).

⁵⁵ Prim. Livingston: »Generalizacija, posplošitev je treba razlikovati od formalizacije: v formalizaciji se ne gibljemo le od fenomenov k višjemu rodu pod katerega spada, ampak izzovemo in zajamemo njihovo strukturo in smisel skozi njegov izkaz kot danega v določenem primeru.« (Livingston 2017, 40) Prim. dalje: »Formalizirati [...] tako [...] pomeni [...] ugotoviti njene formalno relevantne lastnosti in pokazujoč nakazati njeno strukturo.« (Ibid., 41) In dalje: »Formalno v formalni naznaki pomeni predzaris, pod vidikom katerega se razvija interpretacija fenomena. Ta predzaris sam je strukturnega značaja, vsebuje neko intuicijo o strukturi fenomena.« (Ibid., 49)

⁵⁶ Temelje takega razumevanja Heidegger sicer razvije šele v delu *Na poti do govornice* (Heidegger 1995).

zato, ker predpostavljajo, da se odnos smisla in razumevanja sploh ne dogaja v nekem mediju. Samo tako lahko nastane problem smisla tega, »kdo ali kaj« je tedaj v odnosu do te izvorne enotnosti smisla in razumevanja in kaj naj bi to pomenilo.

Če pa je eksistenca bila naznačena kot odnos do odnosa razumevanja in bitnega smisla, eksistenca ni drugega kot govorica, kolikor jo določa ta odnos. Razjasnjeno pa je tudi to, kako odnosu do bitnega smisla pripada samoodnos oziroma v kakšnem smislu je odnos do bitnega smisla vselej tudi že odnos do tega odnosa.⁵⁷ Govorica je namreč vselej v odnosu do sebe, to je njen temeljni interpretacijski značaj, in tako tudi do sebe kot odnosa do bitnega smisla, kar je pravzaprav njen temelj. Zato govorica ne more biti v odnosu do nagovora bitnega smisla, ne da bi bila v odnosu do sebe kot takega odnosa, saj ta odnos do bitnega smisla ni nič drugega kot govorica sama, ne more pa biti odnos, če se sama ne »postavi« kot odnos. »Postavi« pa se sploh lahko samo kot odnos do tega, da je odnos.⁵⁸ Če eksistence ne razumemo kot odnosa do odnosa – nekaj, kar pri Heideggerju ostaja dostikrat implicitno, pričujoča analiza pa si zadaja napraviti očitno, tedaj tvegamo, da ostane nejasna sama možnost eksistencialne analize. Eksistencialna hermenevtika razpoznavna, da je izvorna enotnost smisla strukturirana prav kot v sebi diferencirani odnos do odnosa.

Smisel je zaradi tega, ker se javlja skozi govorico, vselej členjen in strukturiran oziroma mu pripada določen ustroj. Z ustrojem oziroma strukturo je mišljena enako/soizvornost elementov smisla. Z elementi pa so mišljene posamezne nesamostojne enote smisla, v govorici najprej izražene kot besede in nato kot stavki. Analiza tubiti je eksistencialna, kakor poteka na način razkrivanja tubitnih struktur, eksistencialov.⁵⁹ Ker je temeljni ustroj tubiti v tem, da si je dana in se razume v svoji možnosti

⁵⁷ Prim. Heidegger: »Razklenjenost je temeljni način tubiti, v skladu s katerim je ta svoj, tu'. Razklenjenost konstituirajo počutje, razumevanje in govor ter enakoizvorno zadeva svet, bit-v in sestvo. Tubiti je, v resnici.« (Heidegger 2005, 303). To je ontološka izjava, pomeni, da k njenemu eksistencialnemu ustroju spada razklenjenost njene najlastnejše biti (biti-v-svetu, op. a.).

⁵⁸ Razliko z dialektičnim razumetjem smisla odnosa do odnosa je treba potegniti v tem, da je v hermenevtičnem smislu ta odnos: (1) vselej obenem že samoodnos, na način samointerpretacije oziroma to ni neki dialektični moment razvitja, ki bi mu predhajal kak enostavnejši, manj eksplicirani smisel odnosa. (2) Vzgiban, omogočen je po nagovoru bitnega smisla, ki ni neka negativiteta, ali pa faticiteta, ki bi bila zgolj postavljena kot moment govorice, ampak »funkcionira« na način odtega, ki priteguje, poziva, vselej že zadeva in vključuje vprašujočega v vprašano. Ker dialektiki umanjka ta nagovor faticitete lahko odnos do odnosa do smisla proizvede samo s predpostavljeno in privzeto metodo negacije negacije.

⁵⁹ Za kritiko Heideggerjevega transcendentalizma prim. O'Leary: »[...] resnica, govor, logos itd. so v metafiziki polisemantični, Heidegger pa jih zvede na enopomenskost, imajo dalje le ekvivokno enakost z metafizičnim pomenom. [...] Morda je res mogoče začeti s posebnim primerom, 'resnice' ali 'temelja' v posebnem kontekstu misliti nazaj na bolj bistvene globine fenomena, ki tako postane viden. Ampak poti takega vzratnega mišljenja se ne stekajo v enotnem področju dogodja.« (O'Leary 1992, 239). In dalje: »Združenje kopulativnega, eksistencialnega in veritativnega smisla je' konstituirala slovnično napako.« (Ibid., 241) V odgovor na ta pomislek je potrebno pripomniti, da gre Heideggerju, vsaj v *Biti in času* za razvite fundamentalne ontologije tubiti, torej najbolj osnovnih struktur eksistence, sam pa poudarja, da to ne izključuje naloge konkretnih ontologij (govora, resnice, logike itd.). Vendar pa zaradi polemične retorične artikulacije teksta lahko nastane videz, da gre v hermenevtiki tubiti za tako zvajanje vsega bogastva fenomenov na enoznačne tubitne strukture. Prav tako Heidegger ne združuje veritativnega in kopulativnega smisla biti, ampak zgolj izkazuje osnovno hermenevtično strukturo, ki omogoča odnos do biti sploh: strukturo eksistence.

odnosa do biti, eksistencial ustrezno pomeni strukturni moment⁶⁰ te možnosti tubiti oziroma strukturni moment eksistence kot izpostavljenosti oziroma vrženosti v odnos do možnosti biti. Bolj pravilno pa je eksistenco zajeti kot vselejšnje in stalno izstavljanje v pomenu izstavljanja v odnos do možnosti biti.

Hermenevtična korelacija metode in predmeta – fenomenološko-hermenevtična utemeljitev pristojnosti eksistencialne analize

Hermenevtična analiza naj bi pristojno zajela in utemeljila smisel sveta iz odnosa tubiti do tega fenomena na način samo-razlage tubiti.⁶¹ V analizi se tubit samo-razkriva v svojih svetotvornih oziroma sveto-odnosnih bitnih načinih oziroma možnostih. Toda na čem temelji pristojnost te samo-analize tubiti? Kaj preprečuje, da bi analiza zapadla v avtonomne pojmovne konstrukcije in izgubila svojo utemeljitev v tubiti? Zgolj vselejšnje in stalno prizivanje tubiti same v njeni fenomenalni strukturi, vračanje iz pojmovnih oblikovanj nazaj v prvotno danost eksistence in ponovno interpretiranje že dobljenih rezultatov glede na samolastnejše dojetje tubiti. Ali pa je vendarle neko metodično načelo, ki zagotavlja, da so v analizi pridobljene eksistencialne strukture lahko tudi primerno pojmovno zajete? Če naj bi pristojnost temeljila na tem, da gre za samo-razlago tubiti, da sta torej *explicans* in *explicandum* eno, se je treba vprašati, v čem leži ta enost oziroma enakost obeh, tubiti in tubitnostne razlage, na čem temelji enakost njunih značajev in kateri so ti značaji?

Očitno je, da je tubitna samo-razlaga, ki ne le »izvira« iz tubiti, ampak je ena njenih enako-izvornih temeljnih bitnih možnosti, po svojem značaju in strukturi enaka značaju in strukturi tubiti kot take. To strukturo smo v njenih temeljnih elementih preliminarно že zajeli kot prosti zasnutek možnosti, faktično sprejetje vržene možnosti, ter na ta način enako-izvorno tudi biti-pri-bivajočem-v-njegovi-biti (bitnem smislu). Kakor je ena temeljnih možnosti tubiti tudi razlaga, je ta enakoizvorna z navedenimi elementi oziroma ti določajo

⁶⁰ Ciocan podaja pregledno kritično diskusijo tega, katere strukture točno lahko res štejemo kot eksistencialne. Postavlja naslednje vprašanje: če so vse strukture, ki jih razkriva eksistencialna analiza »eksistencialne«, ali so zato že tudi vse »eksistenciali«? (Ciocan 2009, 192). Več pojmov, kot so biti-v-svetu, prostorskost, bit z, sebstvo, skrb, eksistenca, fakticiteta, zapadanje, vrženost, razkritost, bitna zmožnost, vselejmožnost, vsakdanost, samolastnost, nesamolastnost, ni izrecno določenih kot eksistencialov (ibid., 193). Dalje opaza, da medtem ko sebstvu ne pripada status eksistenciala, je ta pripisan »se«. Na drugi strani Heidegger pravi, da je »se« modifikacija samolastnega sebstva. Glede tega navaja Boedergerja, ki predlaga, da to navidezno protislovje lahko rešimo tako, da razlikujemo med »se«-sebstvom kot eksistencialno modaliteto tubiti in »se«-jem kot eksistencialom (ibid., 201).

⁶¹ Kot razmišlja Lafont, tedaj ni mogoče več uporabiti transcendentalnega razlikovanja konstitutivno/konstituirano, namreč v smislu logične prvotnosti (Lafont 2001, 44). Kakšno je potem razmerje med ontološkimi in ontičnimi, med eksistencialnim in eksistencialnim? Mar je konstitucija nujno subjektivna? Konstitucija ima v hermenevtični eksistencialni analizi drugačen smisel. Ne pomeni podeljevanja enotnosti smisla, ampak ekspliciranje in interpretativno formiranje fundiranih struktur, ki pa so soizvorne s konstituirajočo smiselno enotnostjo, ni tako, da bi neka prvotna časovnost aktivno podeljevala enotnost vsakdanji časovnosti, ampak je ta vselej že konstituirana kot smiselno enotna, toda soizvorno z izvorno časovnostjo.

značaj razlage (tisto na smiselnem fenomenu, kar ga bistveno in enakoizvorno določa, kar se razbira, izkazuje v govoricu na neki strukturi, nekem elementu, nekem fenomenu kot napotilo, ki se sojavlja ob tem fenomenu in kaže, napotuje na njegov izvorni smisel). Tubitna samo-razlaga ima značaj zasnutka. V vsakem tubitnem smislu namreč tičijo napotila na neko širšo ali globljo strukturo tubitnega smisla. Zgolj ker ima razlaga sama značaj zasnutka tubitne možnosti na način privajanja-v-možnost, lahko tubit pristojno razlaga lastno možnost in njene strukture v njihovem samolastnem smiselnem sovisju. Tisto, kar pa lahko znotraj hermenevtike vselej zamaje to samoprstojnost tubiti, njeno sistematičnost in metodičnost, je tu-bit kot dinamični zasnutek, iznos, ekstaza interpretacije k breztemeljnemu smislu biti in vrnitev vase. Vendar je s tem pristojnost, zgolj radikalno preoblikovana kot nikoli enkrat za vselej vzpostavljena, nikoli popolna, popolnoma prosojna, ampak vselej vzpostavljajoča, dogajajoča se.

Metodološko je treba v obrisu naznačiti razmerje temelja, zasnavljanja, svobode, transcendiranja v bitni smisel in resnice kot samopreglednosti, kolikor je to potrebno za pojasnitev temelja, smisla in pristojnosti metode eksistencialne analize, se pravi naznačiti enakoizvornost teh momentov. Iskan je namreč temelj transcendiranja tubiti prek posebnih bitnih smislov k samolastno sklenjenemu smislu biti, svobodno zasnut v samopreglednosti.

Vrženost ima značaj zavoljo-sebe kot odnosa do odnosa, kolikor nima nobenega temelja, kot odnos do vrženosti kot problema temelja je sploh mogoča eksistenca kot odnos do vrženega odnosa do biti. Temelj transcendiranja kot sprašujočega odnosa do temelja je zato eksistencial *zavoljo-sebe*. Vprašanje po temelju, odnos do temelja kot problema, do temelja kot tistega zavoljo-česar, zaradi-česar, je mogoče zaradi svobode, prostosti, zaradi strukture odnosa eksistence do svojega zavoljo-sebe. Svoboda je odnos eksistence do svojega zavoljo-sebe eksistiranja. Če je temelj neka struktura, ki omogoča sprašujoči odnos do bitnega smisla kot tistega, kar tubit vselej že faktično nagovarja in poziva v transcendenco, to pomeni, da je temelj razmerja do sveta eksistencialno smiseln samo kot struktura, ki omogoči sprašujoči odnos do sveta, do breztemeljnosti sveta. To pomeni tudi, da je iskanje takega temelja iskanje strukture tega sprašujočega odnosa, in ne iskanje kake poslednje, absolutno končne utemeljitve. Eksistenca izvaja samoanalizo zaradi utemeljitve, izkaza temelja kot izvorne enotnosti, lastnega razmerja do sveta. Toda utemeljitev izvaja zavoljo sebe v prostosti lastnega odnosa do utemeljitve. Eksistenca je torej temelj svoje analize, kolikor temelj pomeni tisto zavoljo-česar.⁶² Tubit sama, v svoji izvorni

⁶² Jasno je, da se je Heidegger izogibal označitvi eksistence, skrbi, zavoljnosti sebe kot odnosa do odnosa, to bi se mu zdelo preveč formalistično in tveganje za padec v dialektiko in subjekt-objekt ločnica ter subjektivno refleksijo. Vendar tako kot pojem korelacije (soodnosa), ki ga namerno ohranjamo, naj ta pojem služi za večjo preglednost same analitike, seveda ob zavedanju eksistencialnega smisla tega, kar izraža.

enotnosti razumevanja in smisla, je poslednji temelj resnice kot razkritosti, samopreglednosti tubiti in razkritosti smisla biti. Tubit razume bit zavoljo sebe kot izvirne enotnosti smisla.

Razmejitve podane interpretacije glede na pojmovanje samolastnosti tubiti

Po minimalni interpretaciji (prim. Richardson 2003) analitika samolastne tubiti, eksistencialnega smisla končnosti, vesti in časovnosti ne predstavlja ontološke konstrukcije nekega modusa tubiti, radikalno drugačnega od smisla vsakdanje tubiti. V tem smislu pomeni le opis, čeprav z ontološkega vidika, ontičnega »eksistiranja«. Ta ontologija ontičnega pa ne služi drugemu kot razprtju ontološkega smisla časovnosti, toda spet kot ontološke strukture tega ontičnega. Tako se v končnosti, vesti, časovnosti ne razkriva neki samolastnejši smisel sveta, smiselne sklenjenosti biti, ker lahko svet le vseskozi ostaja isti svet ontične, človeške tubiti. Vendar kot ugotavlja Krell (Krell 1986, 29), bi interpretacija, ki bi v samolastnosti videla le ontični smisel in le v tem pomenu eksistencialni smisel, zašla v težavo, da iz te ravni ni mogoče konstruirati ontologije smisla biti, zašla bi torej v zlom projekta fundamentalne ontologije. V interpretaciji eksistencialne analitike, ki jo podajam pa je smisel samolastnosti lahko le eksistencialno konstruiran nasproti nesamolastnosti. Heidegger sam glede tega, kako naj bi pojmovali samolastnost ni dovolj ekspliciten.

Pri razlikovanju samolastnosti, nesamolastnosti in modalne indiferece gre za eksistencialno analitično razlikovanje. Če analiza najprej obravnava tubit, kot eksistira najprej in večinoma, kar pomeni tubit kot indiferentno v oziru modalnosti, to pomeni, da se ne posveča vidiku nesamolastnosti, ali samolastnosti. Kar pa ne pomeni, da vsakdanja nesamolastna indiferentnost ni eksistencialni pojem. V drugem smislu, pa tubit res eksistira indiferentno, v indiferenci modalnega smisla, kolikor se izkazuje v oziru, da sploh eksistira, v svoji izvorni strukturiranosti, se pravi kot vržena, razumevajoča itn.

Eksistenca kot vrženo razumevanje

Nalogi tega poglavja sta opredeliti temeljno strukturo tubiti kot odnosa do sveta, tubiti v svetu in opraviti destrukcijo vsakdanjega smisla tubiti v svetu, in sicer z namenom, da bi se pokazala možnost in problem samolastne tubiti v svetu. Treba je pridobiti pravi predmet analize. Tega smo najprej opredelili kot tubit, izhajajoč iz fenomenološko-hermenevtičnega zastavka eksistencialne analize. Toda interes pričujoče analize je pri razmerju do sveta in pojmu sveta, ki se v tem razmerju izkazuje. Tako je treba najprej na tubiti sami kot taki, tj. kot odnosu do biti, ugledati, kako ji vselej že konstitutivno pripada neki smisel sveta, kako je vselej že napotena na neki svet in k njemu teži, kako je skratka vselej že, prav kot tu-bit nujno tudi »v svetu«. Svet tu pomeni enotnostni značaj biti oziroma smisla biti, do katerega je tubit v odnosu. Kar je torej treba izkazati, je to, kako je, kakor je sebi najbližje, tj. povprečno in večinoma, tubit v odnosu do biti vselej že nekako, čeprav nesamolastno smiselno sklenjena. Pri tem je ključno uvideti to, da brez tega vselejšnjega, četudi njej sami še tako zakritega in nesamolastnega odnosa do sveta, tubit ne bi imela najmanjše fenomenalne osnove, da bi ji svetnost sveta, smiselna sklenjenost biti, sploh kdaj lahko postala problem.

Zadnje navedena, načelno pa prva vodilna naloga, pridobitev samolastnega področja raziskave, samolastnega smisla, predpostavlja, da se najprej in večinoma javlja neki nesamolastni odnos do biti. Formalno to pomeni tak odnos do biti, ki sebi ni pregleden kot tak, ampak zakrit v prepuščenosti smislu biti, do katerega je v odnosu. Toda kot tako nesamolasten se mora sam iz sebe izkazati. Sam ta smisel biti, ki se v tem nesamolastnem razmerju javlja, pa se lahko izkaže kot nesamolasten ravno zato, ker ni razumljen, zasnut iz odnosa do biti kot takega, ampak iz zapadlosti bivajočemu in temu, kako »se razume« bit.

Metodološki del lahko zastavi samo nalogo pridobitve samolastne tubiti, samolastnega odnosa do smisla biti. Opravi lahko samo preliminarno redukcijo, ki izkaže nujnost zadobitve samolastnega razmerja do smisla biti. Kar je v tem metodološkem delu ključno doseči, je izkaz nesamolastnosti bitnega smisla in razmerja do tega, kot se javlja v vsakdanjem zadržanju. Šele tako se lahko sploh sprosti možnost vprašanja po samolastnem bitnem smislu in s tem sveta, kakor ga tu zastavljamo kot izvorno sklenjenost bitnega smisla. Določitev predmeta je torej bistveno problemska, je določitev problemskih razsežnosti, impliciranih v na videz sprva enostavnem predmetu, biti-v-svetu, in problemska eksplikacija njegovih momentov.

Na tem mestu se zdaj pokaže nekakšen »prepad samolastnosti«. Ali je sploh mogoče transcendentalno artikulirati razliko nesamolastnega in samolastnega

bitnega smisla in posledično pridobiti smisel samolastnega bitnega smisla iz artikulirane razlike do nesamolastnega? Tu se pokaže naslednja eksistencialna aporija. Na eni strani je mogoče samolastni smisel dobiti samo kot modifikacijo nesamolastnega, na drugi strani pa prav kot modifikacija ne more pomeniti nekega samolastnega smisla. Ali ideja negativno razumljenega samolastnega bitnega smisla glede na nesamolastni smisel nujno že implicira neko naznako »pozitivne« ideje samolastnega bitnega smisla, torej kot samolastnega, samostojnega? Če velja hevristična predpostavka, da je samolastni bitni smisel izvorni bitni smisel, samolastna eksistenca pa izvorna eksistenca, potem kot izvorna ne more imeti zgolj negativnega smisla glede na nesamolastnost. Ali pa se v relativni negativiteti glede na nesamolastnost razpira neka absolutna negativiteta kot smisel samolastnosti, nekakšna, z vidika nesamolastnosti, negativiteta po sebi?

Treba je pojasniti samolastni in izvorni odnos ter smisel tega »v svetu«, torej vrženega in prosto zasnutega odnosa do sveta. Analiza vsakdanje tubiti v svetu služi izpostavitvi temeljne strukture biti-v-svetu kot izvorne enotnosti razumevanja in sveta.⁶³ Ta se izkaže kot konstituirana v naslednjih korelativnih momentih: vrženosti tubiti in sveta, prosti zasnutosti tubiti in sveta, artikuliranosti tubiti in sveta. Najprej pa je iskan temelj razmerja do sveta kot smiselne sklenjenosti biti. Samo-sklenjenost bitnega smisla se nakazuje že iz te analize. In tudi to, kako ti smisli temeljijo na *biti-v* oziroma eksistenci kot taki, namreč v fakticiteti razumevanja, strukturiranega kot govorica. Določitev predmeta kot tubiti v njenih temeljnih strukturah torej zastavlja nalogo razjasniti samolastni smisel vrženosti, samolastni smisel možnosti razumevanja, samolastni smisel govorice, zasnutka, prostosti kot načinov, temeljnih eksistencialnih smislov samolastnega odnosa do sveta.

S tem pa, ko je vsakdanja tubit vselej že v na določen način razumljenem in razloženem svetu, je vanj vselej tudi že *zapadla* (prim. Heidegger 2005, §27), se mu prepustila, torej pustila, da jo v njeni eksistenci, se pravi njenemu odnosu do same sebe, določa način biti svetnega bivajočega. Ta modus eksistence imenujemo nesamolastnost. V njem je tubit najprej in večinoma ter vselej-že. Nesamolastnost tako ni neki naknadni odpad od samolastne eksistence, ampak nasprotno, pozitivni fenomen, ki je obenem pogoj možnosti, da se tubit z odv-

⁶³ Analiza vsakdanjosti je vpeljana kot analiza fakticitete – vrženosti tubiti v odnos do biti, v katerem ji je biti. Cilj te analize je izkazati neko temeljno, izvorno strukturo odnosa do bitnega smisla, strukturo vrženega zasnutka. Analiza vsakdanjosti ima tu eksemplarično funkcijo. Na najbližjem modusu tubiti naj bi se razbrala struktura tega odnosa. Metodološko mesto analize vsakdanjosti, sploh ni v tem, da bi se izkazalo, kako je tubit najprej in večinoma na način rokovanja s priročnimi stvarmi, na način priskrbovanja priprav, orodij ... ampak da: (1) je vselej že v nekem razumetju smisla biti bivajočega, ki je korelirano v značaju s tubitnim razumevanjem, ne na način odnosa predmetnega subjekt-objekt, kjer sta oba člena nazadnje obravnavana popredmeteno, ampak na način izvorno enotne možnosti smiselnega odnosa do biti, kot bit-v-svetu, bit-pri-biti-bivajočega, (2) da je tubit že a priori, že najprej in večinoma na način biti-v-svetu, kaj to v primeru te vsakdanje tubiti pomeni in da je to temeljni eksistencialni tubiti, (3) da je vsakdanje, povprečno razumetje tubiti kot biti-v-svetu nesamolastno in kaj to pomeni, (4) da se razdre samoumevnost bitnega smisla kot navzočnosti in sveta kot univerzalne bitne javnosti, s tem, ko se izkaže korelativnost značaja tubiti in značaja bitnega smisla sveta. V samem Biti in času sicer potekata vzporedno vsaj dve niti, dva poudarka analize najbližje tubiti, ena je »rokodelska« tubit, druga pa je tubit, ki beži pred svojo fakticiteto, tubit zapadlosti »se«-ju. Ti dve sta prepleteni in sopripadni.

nitvijo od njega sploh lahko privede v samolastni modus eksistiranja. Zapadanje edino pojasnjuje smisel tega »v-svetu« razumljenega vsakdanjega. Šele iz zapadanja, kot nesamolastnega biti-v, sta zares razumljiva vsakdanja bit-v-svetu in vsakdanji smisel svetnosti. To torej določa naslednji vrstni red analize: pojem biti-v-svetu, bit-v kot taka, zapadanje in vsakdanja svetnost.

Dodana naj bo še opomba o hermenevtičnem odnosu metode in predmeta raziskave. V prejšnjih poglavjih pridobljena temeljna načela pristopa k problemu vnaprej omejujejo konkretni fenomenalni sklop kot predmet analize. Vendar pa po drugi strani šele samostojna eksplikacija tega vnaprej metodično določenega predmeta (eksistence) lahko upraviči naznačeno metodo, zariše pot konkretne izvedbe te metode. V hermenevtičnem raziskovanju eksistence torej metode in predmeta ne moremo strogo ločevati, to načelno preprečuje fakticiteta tematskega predmeta, tubiti.

Svetnost

Eksistencialna analiza predpostavlja hermenevtično izhodišče: bit razumeti iz interpretativnega odnosa do biti. Eksistencialni pojem sveta kot neke strukture smisla biti torej bistveno vključuje odnos do biti. Pojem sveta kot strukturnega momenta biti-v-svetu se hitro lahko jemlje preveč zlahka, od vseh pojmov morda najbolj zlahka. Svet ima neki posebni eksistencialni pomen smiselne sklenjenosti bitnega smisla, kakor se kaže v odnosu s tubitjo⁶⁴ in je, sploh na ravni analitike vsakdanje tubiti, najprej problematičen pojem.⁶⁵ Naloga analize vsakdanje tubiti

⁶⁴ S »svetom« pa Heidegger v *Biti in času* misli: (1) Enkrat ontološko diferenco samo, njeno dogajanje; (2) Enkrat pojmovni, analitični problem, enigmo odnosa bivajočega kot takega, v celoti, in breztemeljne edinstvenosti biti; (3) Enkrat »vmesnost«, faktično izvorno enotnost tubiti in bitnega smisla; (4) Enkrat interpretativno sklenjeno in v sebi odprto, dinamično celoto napotil glede na nek notni predvidik zasnutka; (5) Pojma namembnostne celote in napotilne celosti Heidegger vpelje mimogrede, tekoma analize vsakdanje svetnosti (ibid, 128). Implicitni argument za to vpeljavajo je se zdi hermenevtična enotnost smisla v interpretaciji, toda smisel te celotnosti ni nikjer pojasnjen; (6) Enkrat neprimerljivo miselno samo-sklenjenost biti same, v njeni diferenci z mnogoterostjo bivajočega. V uvodnih poglavjih *Biti in času* je zastavljena analiza biti-v-svetu in posebno naloga pojasnitve svetnosti. Iskana je samolastna svetnost. Toda ta deziderat v pripravljajalnih tubitnih analizah *Biti in času* ni nikoli dosežen. V predavanju *Metafizični temelji logike* [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*] (Heidegger 1978) skuša Heidegger priversti analizo smisla svetnosti dalje, vendar zopet ne dospe daleč. Zato izhajam iz teh predavanj, gradim dalje na njih, kot interpretativni motivaciji, in skušam pokazati, da analiza prehoda v trenutek iz dolgčasa dovršuje ta centralni projekt eksistencialne analize.

⁶⁵ V poglavju »Svetnost sveta«, začenši s paragrafom §14, Heidegger eksistencialno analizo smisla svetnosti razloči od neprimernega razumevanja, ki bi svetnost skušalo razumeti iz značaja znotrajsvetno bivajočega in njegovih struktur. Tu se, vsaj v retrospektivi, polemično navezuje na Husserlovo določitev smisla svetnosti, kakor tudi v nadaljevanju ob kritiki Descartesovega pojmovanja svetnosti. Heidegger pravi, da ontološka interpretacija biti znotrajsvetno bivajočega (določenega načina biti) že predpostavlja fenomen sveta, eksistencialno ekspliciran na način svetnosti kot moment biti-v-svetu. Toda tu se zastavlja vprašanje, zakaj ne bi za tako ontološko interpretacijo določenega načina biti bivajočega zadostovala struktura biti-v? Odgovor na to vprašanje je lahko ta, da je v tej trditvi že prisoten nek implicitni pojem sveta, in sicer svet razumet kot širši, vsak posebni bitni smisel in način znotrajsvetno bivajočega zaobsegajoči pojem. Osrednji poudarek *Biti in času* pa predstavlja hermenevtično izhodišče, da je bit potrebno razumeti iz interpretativnega odnosa do biti. Hermenevtični projekt *Biti in času* pa je zastavljen tako, da skuša pridobiti pojem samolastne svetnosti iz razlage izvorne enotnosti biti-v in svetnosti, kakor je nakazana že na primeru analize vsakdanje tubiti, iz izkaza enakoizvornosti momentov biti-v in sveta. Toda tudi v tretjem poglavju dela dospe le do določitve svetnosti okolnega sveta, vrženosti v izvorno enotnost z napotilno strukturo, ne pa do svetnosti same in kot take, kot strukture sveta kot momenta izvorne in samolastne biti-v-svetu.

je obenem izpostaviti problematičnost vsakdanje razumljenega sveta in problematičnost vsakdanje razumljenega odnosa do sveta.

V *Biti in času* se problem pridobitve pojma sveta prvič javi v kontekstu razmejitve eksistencialne analitike od ontičnega raziskovanja, kot ga izvajajo antropologija, etnologija itn (Heidegger 2005, §10). Naloga eksistencialne analitike naj bi vključevala izdelavo ideje »naravnega pojma sveta« (ibid., §11). Vendar pa je tema sveta problemsko vpeljana ob vodilu nezadostnosti ontičnih ved. Potek razmisleka je videti takole: Antropološke znanosti niso zadostne za uvid v strukturo tubiti, saj že vnaprej nerazjasnjeno predpostavljajo neko pojmovanje tubiti. K strukturi tubiti spada neko razumevanje sveta. Ontične znanosti same temeljijo na tej predpostavki. Kakor tedaj predpostavljajo neko »primitivno tubit«, tako tudi neki pripadajoči »primitivni«, »naravni« pojem sveta. Pri tem spet nujno predpostavljajo neki nerazjasnjeni pojem sveta, korelativen predpostavljenemu pojmu tubiti. V razmerju s takim zastavkom ontičnih znanosti pa si eksistencialna analitika prizadeva tako pojem tubiti kot pripadajoči pojem sveta dojeti izvirneje, iz hermenevitične interpretacije fenomena tubiti, kakor je v svetu, ki sledi strukturi fenomenalnosti same, kakor se ta kaže v govorici, in ne vnaprej določenim znanstvenim metodam. Iz tega toka lahko tedaj razberemo, da je pojem sveta prvič problemsko vpeljan na podlagi razvida, ki ga ponuja kritika antropologije: vsakemu pojmu tubiti že pripada neki pojem sveta; če naj se izvorno razjasni pojem tubiti, je treba izvorno razjasniti pojem sveta. To v besedilu sicer ni dejansko artikulirano. Toda ta implicitna utemeljitev ponuja osnovo za analizo pojma biti-v-svetu v sledečem paragrafu (§12) in nadaljnjo analizo vsakdanje svetnosti. Heidegger na tem mestu izrecno poda le drugo stran te ključne formulacije naloge: » [...] če je 'svet' sam konstitutivum tubiti, terja pojmovna izdelava fenomena sveta uvid v temeljne strukture tubiti.« Interpretacijo in analizo pričujoče raziskave vseskozi vodi načelo sopripadnosti obeh strani te naloge in zavedanje njune hermenevitične krožnosti; eksistencialna analiza pojma sveta zahteva eksistencialno analizo pojma tubiti, eksistencialna analiza pojma tubiti zahteva eksistencialno analizo pojma sveta.

S pojmom svetnosti Heidegger označuje v enem pomenu strukturo momenta *sveta* biti-v-svetu kot izvorno enotnega, interpretativno korelacijsko strukturiranega smisla; v drugem pomenu pa značaj tubiti, kolikor tubiti pripada, da je svetnostna, torej je vselej v odnosu s svetnostjo v prvem pomenu.⁶⁶ Sam izraz svetnost uporabljam vselej zgolj v pomenu strukture sveta kot samostojnega smiselnega momenta odnosa tubiti in sveta.

⁶⁶ Svetnost je v *Biti in času* najprej mišljena kot ontološki, eksistencialni pojem, t.p. kot struktura konstitutivnega momenta biti-v-svetu (Heidegger 2005, 99.), kar torej ne pomeni kakšne določene strukture na določen način razumljene celote znotrajsvetno bivajočega, saj se nanaša na strukturo tubiti, ki predhodi vsaki takšni določeni strukturi. Izraz svet pa je v *Biti in času* v eksistencialnem smislu začetno opredeljen kot karakter tubiti same (ibid.), namreč kot biti-v-svetu. Kot izpeljanko tako Heidegger rabi izraz svetno v ontološko-eksistencialnem smislu, kot način eksisitiranja tubiti (ibid., 100). V tem smislu lahko govorimo o svetnosti tubiti. Raba pojmov Svet in svetnost v teh vrsticah *Biti in času* je v vsekakor nepotrebno hipertrofirana.

Če izenačimo tubiti s strukturo biti-v-svetu, potem lahko trdimo, da je svet konstitutivni moment tubiti same.⁶⁷ Toda potem je treba pojasniti, v kakšnem smislu mislimo tubiti. Videz logične nujnosti, da je svet smiselni moment strukture tubiti same kot tistega, kar je v odnosu-do-sveta (biti-v-svetu), nastane zato, ker se spregleda, da je tubiti v tem smislu, kot tisto-kar-je-v-odnosu-do-sveta, analitično že izolirani moment izvorno enotnega smisla razumevanja in sveta. Če se svetnost pojmuje kot razumljivost, pomenljivost, se že zabriše pojmovno razlikovanje med tubitjo in svetom kot samostojnim smislom.⁶⁸ Razen če je to razumljeno v smislu izvorne enotnosti tubiti in sveta. Pomenskost bi se dalo razumeti tudi transcendentno kot »podeljevanje pomena«, svetnost kot celoto pomenskosti pa prvenstveno odnošno, kot celoto podeljevanja pomena. Lahko pa govorimo o svetnosti kot »sredini« razumevanja in smisla, kakor se to lahko neposrečno izrazi, torej o svetnosti kot izvorni enotnosti smisla.

Zdi se, da ima Heidegger v mislih večkrat prav ta pomen.⁶⁹

V vsakdanjem načinu eksistence je tubiti v odnosu do sveta kot sklenjenega bitnega smisla na način odnosa do interpretativno sklenjene celote namembnosti priročnosti priprav (Heidegger 2005, 124– 132). Vsakdanje preskrbovalno razmerje do smisla biti kot priročnosti se kot napotilno strukturirano priskrbovanje izkaže iz zloma napotilnosti, ki nastopi, ko umanjka možnost nadaljnje interpretativne investicije, ko umanjka določena priprava. Globlji zlom napotilnosti pa pomeni popolno prekinitev kroga napotilnosti, ne le umanjkanje nekega člana (ta se dogodi v tesnobi in bo analiziran v naslednjem razdelku). Tak zlom izkaže samo napotilnost bitnega smisla kot neizvorno, zapadlo strukturo utemeljevanja napotil in s tem samo napotilnost kot breztemeljno (ibid., 258– 259). V tej

⁶⁷ Prim. King: »V eksistencialni konstituciji tu-bititi kot biti-v-svetu ‚svet‘ označuje način, na katerega tubiti eksistira. Je eksistencialno-ontološki pojem.« (King 2001, 52). To torej izraža pojem svetnosti, svet kot je razumet iz tega, kako tubiti samo sebe razume v svojem odnosu do sveta, to je smisel svetnosti kot eksistenciala, podobno kot temelj itn.

⁶⁸ Svet je v *Biti in času* določen kot fenomen s smiselno vsebino tega, v čemer in glede na kar se tubiti razume, glede na kar se dogaja razklenjenost bitnega smisla (Heidegger 2005, 128). Struktura tega fenomena je svetnost. Ta struktura je pomenskost: sestoji iz zato-da, pri-čemer, zavaljo (ibid., 129). Tu je opravljeno razlikovanje »svetnosti« sveta kot strukture tega, glede na kar se tubiti napotuje, in pomenskosti, celote pomenskosti kot strukture sveta samega. Vendar Heidegger obenem pravi, da je s to analizo sproščen šele horizont, v katerem naj bi iskali smisel sveta in svetnosti.

⁶⁹ Heidegger, se zdi, ne razlikuje eksplicitno razklenjenosti sveta kot značaja sveta in razklenjenosti sveta kot vselejšnjega dosežka tubiti kot razumevanja, kot dogajanja »med tubitnim razumevanjem in svetom«. Posledično lahko svet sam izenači s tubitjo. S tem naj bi se izognil padcu v transcendentalizem korelacije subjekt-objekt. Toda taka nevarnost sploh ni prisotna, dokler je »razmerje« tubiti in sveta dojetjo ustrezno eksistencialno-hermenevtično, in ne subjektivistično. Edino, kar opravi tako zlitje pojmov, je izguba analitične jasnosti in produktivnega teoretskega potenciala. V teoretskem oziru pa sploh nima nobenega metodološkega statusa – niti ne fenomenološkega – ampak je le nekakšno vselej vnovično »zaklanjanje« izvorne enotnosti biti-v-svetu, ne da bi se poskusila podati analiza smisla te enotnosti. Interpretativni vidik, ki ga zavzemam, je sicer ta, da je vse take pasuse treba brati v duhu retorične polemike s transcendentalizmom, ki pa ima zelo omejen metodološki doseg. Če sveta ne izenačimo preprosto z odkritostjo, in sveta s tubitjo kot odkrivanjem, to še ne pomeni, da nujno sledi, da tedaj svet pojmuje kot neko navzoče, in s tem, ko govorimo o »odnosu tubiti in sveta« mislimo odnos dvojega navzočega (za Heideggerjevo kritiko takega postopka prim. Heidegger 2005, 308). Svet je prav lahko pojmovan kot neki odkriti bitni smisel v svoji smiselni sklenjenosti, v dinamičnem razmerju z razumevanjem.

destrukciji se izkaže, da je vsakdanja tubit zgolj na videz, v lastni interpretaciji, zavoljo priprav in drugih, v resnici pa eksistira zavoljo sebe. V tem se razkriva njena breztemeljnost, saj kot prosta možnost interpretacije ni utemeljena v nobenem določenem bivajočem ali sklopu bivajočega. Samolastna tubit snuje samolastni smisel sveta zavoljo sebe same kot prostega odnosa do sveta.

Bit-v-svetu

Kakor je tubit vržena eksistenca, njeni eksistencialni strukturi pripada strukturni element biti-v. Področje oziroma okrožje biti-v je vsakdanje razumljeno kot »svet«. S tem ko je tubit vržena v odnos do biti, je namreč vselej tudi že prepuščena bivajočemu, ki ga razume kot takega (izrecno ali ne), v določenem načinu biti. Tu pa vlada določen soodnos razumetja eksistence in razumetja načina biti bivajočega v svetu. Ti dve razumetji se vzajemno določata.

Kaj izraža, na kaj napotuje ta »v«, na katero predmetje kaže? Kaže na izvorno enotnost, dinamično korelacijsko strukturiranega zasnutka smisla. Ta »v« je na eni strani določen po biti-v kot taki, na drugi strani pa po svetnosti, kolikor gre za bit-v-svetu.⁷⁰ »V« biti-v eksplicira v momente vselejnjega sprejetja vrženosti (fakticitete, počutja, biti-pri), razumevanja (sprejete dajajoče se možnosti smisla), govornice in razlage. V vseh temeljnih eksistencialnih načinih imenuje izvorno enotnost tubiti in bitnega smisla, s katerim je »v« odnosu.⁷¹

⁷⁰ Prim. Kouba: »V biti-v-svetu prihaja do abstrahirajoče izolacije karakterja celotnosti kot takega. To je zaradi omenjene plemične namere, preprečiti zamenjevanje tubiti z znotrajsvetnim bivajočim, razumljivo, a hkrati tudi zavajajoče [...] tudi za samega Heideggerja. Tako razumljena tubit namreč v strogem pomenu ni v svetu, temveč je svoj svet in v ‚zapadanju‘ se to le prikriva.« (Kouba 1999, 20–21). Prim. dalje: »[...] napotilni sklop, v katerem se zasnavlja priskrbujoča tubit [...] svet tu pomeni sklop samega priskrbovanja in priskrbljenega. Ta temeljna dvoumnost pojma sveta prežema, in sicer v obliki vedno znova pozabljenih navednic, celotno zgodnje Heideggerjevo delo [...]« (ibid.).

⁷¹ Heidegger sam pripominja, da formulacija biti-v-svetu v Biti in času ni zadosti jasna glede smisla tega »v«. Heidegger glede tega eksplicira najprej, da biti-v-svetu ni zasnuti iz tubiti in za tubit (Heidegger 2018, 56). S tem verjetno meni, da struktura izvorne enotnosti razumevanja in svetnosti ni strukturirana v nekem bivajočem. Dalje pripominja glede odnosa tu-ja in biti v tu-biti, da v Biti in času ni razjasnjen odnos biti-v-svetu in biti človeškosti (ibid.). Heidegger prizna, da tubit kot razklenjenost kot taka in tubit v smislu Biti in časa nista zares skladni, ampak umetno spojeni (ibid., 57). Pripominja tudi, da je svet v Biti in času razumet le kot pogoj možnosti srečljivega, kot horizont, kot pomenskost, in ne iz bistvovanja resnice, dogodaja (ibid.). Tu Heidegger se pravi sam pove, da bit-v-svetu, kot je mišljena v okviru Biti in časa, nima nič opraviti s strukturo razkrivanja-skrivanja, in da svet v Biti in času ni pojmovan kot struktura razkritosti same. Tu je treba opozoriti na prelom med pojmovanjem sveta v Biti in času, Bistvu temelja [Vom Wesen des Grundes] (Heidegger 1965) in Temeljnih pojmih metafizike [Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit] (Heidegger 1983). Tu gre v resnici za tri različne pojme sveta. V Bistvu temelja je menjena razkritost celote bivajočega kot take, v TPM razkritost diference. Heideggerjev lastni popravek se glasi: »Po vsem rečenem je tudi zmotno bit-v-svetu utemeljevati kot temeljni ustroj skozi členjenje ‚strukturnih momentov‘, da bi pridobili pojem sveta. Prav obratno. Svet kot odprtost bistvuje kot tu in samo v tem tu (resnici), in to prvič sploh utemeljuje tako imenovano ‚bit-v-svetu‘.« (Ibid., 59) Sam ga ne sprejemam, saj ostajam interpretativno v obzorju Biti in časa. Vsakršna taka modifikacija Biti in časa je mogoča le iz perspektive refleksije odnosa do zakritosti diference, ki pa, kot sam razumem, ne sodi več v eksistencialno analizo, ker ta za kaj takega niti ni pristojna. Tako ne more služiti niti za korekcijo eksistencialno analitičnega pojma biti-v-svetu in sveta. Moj interpretativni pristop se tako opira na prepričanje, da ni nobene potrebe, da bi vnašali lastno Heideggerjevo pozno samointerpretacijo v Biti in času, veliko produktivneje je, če skušamo problemsko interpretirati ključne točke tega dela.

Nahajljivost⁷²

Kako sistematično izvesti analizo strukture biti-v? Izhajati je treba iz breztemeljnosti, ki je bila v metodologiji razkrita kot temeljno vodilo interpretacije izvorne enotnosti smisla fakticitete. Velja enakoizvornost tubitnih momentov, toda kar zadeva red samorazumevanja tubiti, je najbolje izhajati iz govornice in njene strukture interpretacije. Metodološko smo namreč že opredelili, da to je tubit sama, izvorno enotni zasnutek sam (prim. enako Sheehan 2015, 151–153). Interpretacija je počutna, kolikor razkriva vrženost, je razumevanjska, kolikor omogoča odnos do, je govorna. V določenem smislu je interpretacija res posebni moment biti-v, enakoizvorna z razumevanjem in počutjem, kolikor se namreč interpretacija naredi za tak moment. Toda v bistvenem smislu je razumevanje in počutje samo v govornici, ta pa je strukturirana kot interpretacija.⁷³ Naloga, ki se zdaj zastavlja, je sistematična eksplikacija temeljne eksistencialitete tubiti, izhajajoč iz govornice.⁷⁴

Tubit, ki je strukturirana kot interpretacija, je kot taka enakoizvorno počutna oziroma nahajljivostna (Heidegger 2005, 190–198), kot interpretacija nekega predimetja bitnega smisla se je vselej že znašla v pozvanosti v samointerpretacijo. Nobena skrivnostna zmožnost utrpevanja ni tista, ki bi tubit nalagala eksistiranje, ampak tubiti kot interpretaciji pripada nagib, težnja, primoranost, prizadevnost za odnos do lastnega odnosa do biti.

Kar je v eksistencialnem smislu imenovano nahajljivost oziroma počutnost tubiti, je vsakdanje izkušano kot razpoloženjskost tubiti, tubit si je zmeraj že dana kot tako ali drugače razpoložena (Heidegger 2005, 190). Razpoloženje razklepa »tu« tu-biti, njeno faktičnost, *da-eksistira-tu*. To ne more pomeniti samo nekega ontičnega počutja. Če naj gre za eksistencialni opis, mora razpoloženjsko razklepanje faktičnosti zadevati že nekako hermenevtično pojmovano fakticiteto, torej v govornici razklenjeno. V skladu s tem pojmovanjem v govornici objavljeno in razumljeno razpoloženje, naj bo veselo ali ravnodušno, brezvoljno ali tesnobno, vpliva na faktičnost

⁷² Izraz kot prevod Heideggerjevega pojma *Befindlichkeit* prevzemam od Ceneta Logarja, ki uvede prevod nahajljivost z opisom pomena, »da-se-nahajamo-tu« (Logar 1981, 146).

⁷³ King razlaga, da z govorom Heidegger ne misli ontičnega fenomena jezika, govornice, ampak eksistencialno strukturo, ki omogoča govornico (King 2001, 55). To je potencialno napačna interpretacija. V govornici se ontično in ontološko ravno stekata. Sicer pa nikakor ni enostavno pojmovno določiti prepleta teh dveh ravni govornice. Eno težavnejših vprašanj je denimo to, kako se struktura interpretacije, ki deluje na način ozadnjega smisla in implicitnih napolit kontinuirano ohranja v živem, konkretnem govoru. Ena smer razlage bi lahko na to poskusila odgovoriti z modelom vselejšnjega bolj ali manj izrecnega sklicevanja na delujoči smiselni kontekst življenjskega sveta, v katerega je govornica vselej že vpeta.

⁷⁴ Tu je treba nekoliko eksplicirati pojem govora, da bi se izognili očitku, kot ga navaja Logar: »Do ontološkega pojma govora ni prišel po kaki neposredni deskripciji, po kaki fenomenološki metodi, pač a na osnovi najbolj profanega sklepa in tautologije: če govoriš, moraš imeti sposobnost govora: to sposobnost govora, to govornost, ta govor potem proglasi za eksistencialno-ontološki fundament jezika [...]« (Logar 1981, 177). Kako zavriniti ta očitke, da gre pri tem za nekakšno eksistencialno hipostaziranje ontičnih pojavov? Govornica, kot členjena, dinamično, krožno strukturirana interpretacija napolit je način odnosa do bitnega smisla. Brez interpretirajočega razumetja bitnega smisla ne bi bil mogoč nikakršen jezik. Ni torej tako, da bi sklepali na eksistencialni govor iz dejstva jezika, sposobnosti človeka za govor, ampak govornica sama sebe interpretira v svoji strukturi odnosa do bitnega smisla.

lastnega eksistiranja. Tudi to faktično, vrženo eksistiranje je v tako razumljenem razpoloženju vselej v govorici razklenjeno in so-menjeno eksistiranje. Če prvoo-sebno izrekam neko čustveno doživljanje, vselej izražam svoje eksistiranje, odnos do odnosa do biti, in izražam, da mi gre za svoje eksistiranje, sem v nekakšnem zavzetem odnosu do svojega eksistiranja. Skozi razumevanje in izražanje različnih razpoloženj se vselej že najdevam v svojem eksistiranju. Tudi, kadar je razpoloženje zaznamovano z izogibanjem in odvrčanjem od lastne faktične vrženosti, to ravno tako izraža vpleteni, zavzeti odnos do le-te. To je, kot razbira Heidegger, celo način, kako je tubit razpoložena v vsakdanjosti, najprej in večinoma (ibid., 193).

Ta značaj odvrčanja je hermenevitično interpretiran tako, da kaže v neko ontološko strukturo, ki jo lahko označimo kot vrženo tubiti. Vrženost Heidegger opredeli z dvema značajema. Prvi je neizbranost eksistence, kar je razumeti tako, da v interpretativnem ustroju eksistence ni dana nobena možnost za to, da bi se taka interpretacija lahko samostojno konstituirala iz svojih značajev ali elementov – nasprotno, neko razumetje biti mora že biti vnaprej dano, prav tako kot vpletenost, zavoljnost tega razumetja, da gre namreč temu razumetju biti samo zanj samega. Drugi značaj pa je sprejetost. Ker tubit eksistira zavoljo sebe se kot taka lahko le interpretativno sprejme (ibid., 192).

Toda zakaj je afektivnost, razpoloženskokost eksistencialni problem? Problematično je razmerje med ontičnim razpoloženjem in ontološko, eksistencialno nahajljivostjo. Iskan pa je smisel slednje, kolikor se ne izčrpa v prvem. Vendar je vselej treba upoštevati historično situacijo neke pojmovnosti, da ne bi pustili tradicijsko podedovanim pojmom in razumevanju, da določajo našo sodobno interpretacijo, razumevanje. Tako lahko vse prehitro Heideggerjevo nahajljivost razumemo po modelu pojmovanja razpoloženja kot afekta.

Na drugi strani pa tradicijsko razumljena afektivnost in orektičnost zastavlja-ta problem oziroma vprašanje sami eksistencialni analizi.⁷⁵ Kako namreč pojmovati to, da je tubiti izvorno faktično naloženo eksistiranje, da ji je vselej eksistirati? Na čem to temelji? Tradicija pojma afektivnosti nudi podlago za hermenevitično de-strukcijo tega pojma, ki, vodena z izvedeno redukcijo na fenomen eksistence, nudi možnost eksistencialne konstrukcije tubitne »afektivnosti«, razpoloženskokosti, nahajljivosti, počutnosti.

Pojmovno jedro, na katero se Heidegger navezuje in ki ga lahko eksistenci-alno v nekem smislu ohranimo, je težnja, nagib k eksistiranju, ki je vselej tako ali

⁷⁵ Afektivnost je edina zmožnost, skozi katero je v tradiciji ugledan odnos do biti, in ne le odnos do tega ali bivajoče je, kako je, kakšno je in kaj je. Vsebuje namreč sam odnos do odnosa do biti. Zato mora to, kar je tradicionalno razumljeno kot afekt, razpoloženje, postati prva, izhodiščna točka fenomenološke analize strukture odnosa do biti, obenem pa se mora razkriti njegov eksistencialni smisel. Moderna, kartezijan-ska filozofija je iz potrebe po utemeljitvi spoznanja v absolutno gotovem subjektu zanemarila vidik vse-ljšnje nagovorjenosti od sveta, čeprav je ta seveda vselej korelativna neki »dejavnici« odprtosti za svet.

drugače interpretiran, ali privativna modifikacija take težnje in ne moderno pojmovani afekt. Da je apetitivnost, orektičnost subsumirana pod afekt, je že simptom racionalističnega modela subjekta. Edini smisel patetičnosti, afektivnosti tubiti bi sicer bila faktičnost kot ne-razumskost, ne-umnost. Treba je pojasniti eksistencialni smisel afektivnosti, orektičnosti. Tega ne opravimo tako, da to zgolj razglasimo za nesamolastno modifikacijo nahajljivosti fakticitete. So nesamolastna in tudi samolastna razpoloženja. Torej ima razpoloženje neki posebni eksistencialni, ontološki, ne le vsakdanji, ontični smisel. Pomeni modificiranost nahajljivosti, ta modificiranost pa je lahko samolastna ali nesamolastna.

Tubiti je z njeno vselejšnjo eksistenco naloženo eksistirati, tubit se vselej že interpretira v oziru, da je treba eksistirati, v tubiti je nekakšen »eksistencialni imperativ«. Smisel nahajljivosti je ta, da se je tubit vselej že našla v tej primorarnosti.⁷⁶ Razumevanje zahteva vselejšnjo interpretacijo, tubit namreč sebi v svojem eksistiranju nikoli ni le tuji, na distanci obdržani fenomen, ki bi ga lahko le opazovala, ampak nekaj lastnega. Ta lastnost je pogoj možnosti tako samolastnosti kot nesamolastnosti. Kaj je eksistencialni smisel te *lastnosti*? V prejšnjih poglavjih metodološko naznačeno idejo vpotegnjenosti fakticitete je treba zdaj pojasniti še »konkretno«, glede na to, kaj pomeni za posamezno tubit v njenem edinstvenem, neprimerljivem eksistiranju.

Vpotegnjenost fakticitete smo pojasnili iz breztemeljnosti; tubit ni neka samoutemeljena entiteta, ki bi se lahko tako ali drugače nadalje utemeljevala v nekakšni dialektični reflektivnosti. Breztemeljni odnos je kot tak, kot vrženost, vselej že vpotegnjen v fakticiteto, breztemeljno vrženo danost smisla. Ko odpade v bivajočem utemeljeni smisel, je torej mogoče le, da tubit vselej že sprejme nagovor breztemeljega smisla biti same. Zgolj v enakoizvornosti z vrženostjo je torej mogoč prosti zanutek. Zgolj v prostem, breztemeljnem zasnutku se lahko izvršuje odnos do vrženega, fakticno, breztemeljno dajajočega se smisla biti.

V tej breztemeljnosti oziroma zaradi nje je tubit sebi kot eksistenca vselej že naložena kot edinstveni problem, vprašanje, ki vključuje, zadeva samo spraševanje, sam odnos do vprašanja lastnega eksistiranja. Takoj ko je tubit v odnosu do biti, je nujno tudi že v odnosu do tega odnosa, ker ta odnos ni samoutemeljen, ampak si ostaja v tej breztemeljnosti vprašljiv, nagovarjajoč, pozivajoč, in je torej primoran nase prevzeti odnos do tega odnosa kot najbolj lastno, bistveno,

⁷⁶ Nekaj besedilne podpore za to interpretacijo: »Bit tu je v čemernosti postala očitna kot breme.« V opombi Heidegger pravi: »Človek je izroč en tubiti. [...] Razpoloženska možnost razklepa, čeprav odrešujoče, karakter obremenjenosti tubiti.« (Heidegger 205, 191). »V razpoloženskosti je tubit v skladu z razpoloženi vedno že razklenjena kot tisto [...] kateremu se je tubit izročila [...] ki mora samo biti eksistirajoč.« (Ibid.) Kot se še drugače izrazi, »da je in ji je biti« (ibid.). »V počutju je tubit vedno že spravljena pred sebe, se je zmeraj že našla [...] Kot bivajoče, ki je izročeno svoji biti, ostaja izročeno tudi temu, da se je moralo vedno že najti – najti v nekem najdevanju, ki ni neposredno iskanje, ampak izvira iz bežanja.« (Ibid., 192) »Razpoloženje je vselej že razklenilo bit-v-svetu kot celoto in sploh omogoča naravnost.« (Ibid., 194) Brez tega, da se je tubit vselej že našla kot ta, ki mora eksistirati, torej ne bi bil mogoč odnos do sveta oziroma sploh noben svet.

neprenosljivo in neodložljivo, določilno zadevajoče, kolikor se že temu izmika. Tubit je pravzaprav vselejšnje samo-pozivanje v eksistiranje in kot taka tudi že vselej odnos do lastnega eksistiranja. To je bistvo počutnosti oziroma nahajljivosti. Težnja tubiti k samointerpretaciji torej temelji na stalni nagovorjenosti po smislu biti. Nagib k eksistiranju temelji na enigmatični breztemeljnosti biti, to je bistvo počutja, afektivnosti, nahajljivost je fakticiteta položenosti v odnos do breztemeljnosti, ki je v svoji enigmatičnosti stalna in vselej nagovarjajoča. Tubit pa lahko to nujo, primoranost eksistiranja tudi prevzame nase kot edinstveno nalogo, s tem pa postane samo-lastna.

Tu se tudi že nakaže moment končnosti vrženosti, vselej že nemožnosti nahajljivosti in razumevanja, ki izvira v omenjeni breztemeljnosti fakticitete. Možnost odnosa do biti vselej spremlja nemožnost, da bi bil drugačen ali v drugem odnosu do biti ali drugače v odnosu do biti, kot da je to nekaj, kar bi si lahko izbral.⁷⁷ V tem sestoji ta »treba je« eksistirati, primoranost eksistiranja. Nahajljivost tako ni zgolj neka formalna struktura, ampak ima motivacijski smisel.⁷⁸ To pa pomeni, da se tubit v zapadanju vsakdanjosti ne izmika le odnosu do odnosa do biti, in posebno biti kot neprimerljive in smiselno sklenjene v sebi, do samolastnega smisla sveta, skratka eksistiranju, ampak se izmika predvsem temu, da je treba eksistirati, vrženosti tega odnosa, njegovi breztemeljni naloženosti, vpotegnenosti v ta odnos.

Eksistenca je vselej že »solicitirana« od tako ali drugače razumljenega sveta kot smiselne sklenjenosti biti, vodena s tem predvidikom, vzgibana po njem, primorana v odnos do sveta kot smiselne sklenjenosti biti.⁷⁹ Ni »treba« le biti v odnosu do odnosa do biti, ampak do sveta kot neprimerljive smiselne sklenjenosti biti. To je izvorna naloga, ki ji je prepuščena eksistenca. Za zdaj glede svojega smisla ostaja še povsem enigmatična. Ker je nahajljivost konstitutivni moment odnosa do sveta, »biti v svetu«, eksistence v svetu, to pomeni, da more biti svet razkrit kot tak samo na način odnosa do faktične vrženosti v odnos do sveta. Da je tubit temeljno in vselej razpoložena, najdena v svoji primoranosti eksistirati, pomeni, da je svet kot

⁷⁷ Vrženost je tako tudi za-vrženost, kakor to imenuje Logar (Logar 1981, 147).

⁷⁸ Treba pa je najprej razlikovati samolastna razpoloženja, ki so razpoloženja v izvornem smislu in nesamolastna razpoloženja, ki sicer temeljijo v neki izvorni razpoloženski, nahajljivosti, a so razumeta iz javne razloženosti, posvetena, popredmetena, in torej niso razpoloženja v izvornem smislu, taka, ki bi neposredno izkazovala izvorno nahajljivost. Velik nesporazum bi pomenilo trditi, da nam vsakdanja razpoloženja, denimo čemernost, zanos itn. razkrivajo odnos do biti kot celote v izvornem, samolastnem smislu. Tesnoba in dolgčas v pravem smislu sploh nista razpoloženji v istem smislu kot so to vsakdanja razpoloženja, sta razviti interpretativni izraz izvorne nahajljivosti same, izvornega odnosa do vrženega odnosa, ki je izraz izvorne končnosti. Edini smisel vpeljave razpoloženja je ekspozicija možnosti odnosa do lastne vrženosti tubiti, do odnosa do odnosa kot vrženega, faktičnega, vpotegnenega. V razpoloženju nam je lahko prikrito počutje, nahajljivost, ki ga določa. Zapadanje skriva nahajljivost kot tako, zasnutek kot tak. Temeljna napaka je tako poskusiti razumeti eksistencialni moment tesnobe, ali pa dolgčasa, iz vsakdanjih razpoloženj, po njihovi analogiji, modelu.

⁷⁹ *Hexis* in *pathos* sta v neki enakoizvornosti. To želi očitno izraziti Heidegger z interpretacijo nahajljivosti kot *hedone*, ki združuje oba momenta (prim. Keane 2019, 57; Kalan 2010, 231–251).

sklenjenost bitnega smisla tubiti razkrit⁸⁰ (tako samolastno kot nesamolastno) zgolj v korelaciji s samorazumevanjem, da tubit mora biti v odnosu do sveta kot smiselne sklenjenosti biti, in sicer tako, da mora obenem biti tudi v odnosu do tega odnosa do sveta, saj se v svoji težnji k odnosu do biti, tubit ne more pomiriti v nobenem posebnem bivajočem. Posamezno razpoloženje v eksistencialnem smislu razkriva modus odnosa do tega, da je treba eksistirati, je način interpretativnega razvitja nagiba, težnje k eksistiranju.⁸¹

Problem ustreznega dojetja nahajljivosti je v tem, kako zajeti odnos do vrženosti, da se ta ne bi izčrpal v odnosu do vrženosti kot nekega golega navzočega, opazljivega dejstva. Vrženost ni samo neko navzoče dejstvo, ampak je vzgibanost eksistence, je stalna pozvanost v eksistiranje, naloženost eksistiranja, ki je tudi vselej že tako interpretativno sprejeta. To, da je treba eksistirati, biti v odnosu do odnosa do biti, in ne le preprosto v odnosu do biti, in da se je tubit vselej že sprejela v tem vidiku (Heidegger 2005, 192), je izvorni smisel fakticitete, vrženosti. Vrženost odnosa do biti je nekaj, kar smiselno že izreka odnos do te vrženosti. Vrženost se kot taka lahko kaže le v nekem odnosu do odnosa. Nahajljivost je zato dinamična struktura, pomeni obdržanje sebe v svoji najdenosti, vselej vnovično najdenost sebe, izvirajočo v breztemeljnosti, zadrževanja v tej nahajljivosti kot primoranosti v odnos do odnosa do biti.⁸²

Moment nahajljivosti je tako treba razumeti v smislu odgovarjanja nagovoru bitnega smisla, pritega biti, ki se odteguje, to je smisel vrženosti, vrženost ima namreč dinamični smisel. Na drugi strani in enakoizvorno s tem, pa tubit konstituira razumevanje kot upovedovanje, spraševanje in nagovarjanje tubiti sebe kot tubiti in ogovarjanje bivajočega v njegovi biti, kot dvojni moment govornice, ki je interpretativno strukturirana.

⁸⁰ Vrženost, fakticiteta, kot odnos do biti, ni bila v tradiciji nikoli reflektirana, izostane pa tudi v psihologiji. Krščansko je namreč razumeta kot ustvarjenost, antično kot narava, *physei*, platonistično kot emanirana hipostaza, se pravi vedno iz nekega razloga. Nasproti temu eksistencialni smisel izraža vrženost kot vselejšnjo najdenost v breztemeljni primoranosti odnosa do biti. Pri povzetju antičnega pojmovanja pa se je *dia* izvorne *diathesis* niveliziral v *raz-*, izgubil se je moment *skozi*, tubiti kot skozi svet postavljene. *Dia* imenuje izvorno enotnost tubiti in sveta. *Diathesis* tako imeuje fakticiteto tega, da je tubit je izpostavljena biti in vselej že *raz-po-*stavljena, napotena na bit.

⁸¹ Razpoloženje zavzame položaj v svetu, vidik vrženosti, ki ga razume v svetu, kot vržena tubit v svetu. Ta vodilni in prvenstveni vidik je treba-je-biti-v-odnosu-do-biti, kako je ta vidik konkretno razumljen, je stvar določenega razpoloženja. Nekatera razpoloženja so bolj temeljna od drugih v tem smislu, da razkriujejo izvorno razpoloženskost, počutnost, nahajljivost tubiti. Napačno pa bi bilo razlikovati neko eksistencialno strukturo počutnosti in nato še razpoloženskosti, ki naj bi omogočala posamezna razpoloženja, medtem ko bi počutnost izražala izvorni pogoj možnosti razpoloženskosti. Eksistenca namreč ni zgrajena kot nekaj logični sistem, ampak na način enakoizvornega dinamičnega prepleta smiselnih, interpretativnih struktur. Zato razpoloženskost tubiti, to, da je modifikabilna v trenutna razpoloženja, je sama nahajljivost, opazovana z vidika te možnosti, in ne neka posebna strukturalna možnost tubiti. Počutnost je tako enakoizvorna s svojim vsakokratnim razpoloženskim izrazom, smiselna samo glede nanj in v njem.

⁸² Glede poenostavljene interpretacije razpoloženja, počutja kot temelja tega, da nas lahko bivajoče kot bivajoče smiselno zadeva, glej dobro kritiko Logarja, da je to tedaj tautologija (Logar 1981, 149–150). Logar sicer sam na tak način interpretira Heideggerja. Toda ne gre za to, da je odnos do sveta *utemeljen* v nahajljivosti kot nekem faktično možnem odnosu do sveta, v nagovorjenosti, prizadetosti s svetom itd. Gre za to, da se izkaže v tubiti sami kot odnosu do biti *strukturalna odnosa* do tega odnosa kot vrženega. Strukturalni in »motivacijski« vidik, kot to imenuje Dreyfus pa sta neločljivo povezana (prim. Dreyfus 1990, 226).

Razumevanje

Tubiti kot lastno nahajljivost interpretirajoči govoricu pripada, da se vselej že mora razumeti⁸³ v svojem eksistiranju.⁸⁴ *Ver-stehen*, razumevanje izraža neki biti-si-vnaprej (prim. Heidegger 2005, 201–209). V razumevanju je predhodnost možnosti smisla, vselej že smiselnosti, vsak smisel, in smiselna celota kot taka je razumljena iz vselejšnje, faktične, predhodne zavoljnostne strukture smisla tubiti.⁸⁵ Da bi nekaj znali, zmogli, moramo o tem imeti neko »razumevanje«, se moramo na to za-stopiti, to pomeni ob-vladati, se s-poznati na, imeti tak odnos do nekega smiselnega sklopa, da se lahko v njem že vnaprej, pred vsakim posameznim praktičnim ali miselnim momentom, orientiramo, najdemo, da ga lahko interpretiramo. Razumevanje kot taka možnost samointerpretacije je temeljni vidik tubiti.⁸⁶ Razumevanje lahko nadaljnje naznačimo kot smiselni, interpretirajoči odnos do vrženosti. Iz te naznake lahko razumevanje interpretiramo kot dajajočo se možnost; vrženost, dojeto v svojem značaju breztemeljne možnosti, nenujnosti, fakticiteti dajanja.⁸⁷ Dajajočo se možnost odnosa do biti, ki je vselej že sprejeta, je tu seveda treba razumeti kot konstituirano skozi govoricu, kot nagovor smisla v govoricu.

Zdaj je treba opraviti konstrukcijo eksistencialnega pojma možnosti, zasnutka. Iz ontične ravni vsakdanje eksistence lahko razberemo vodila za eksistencialno analizo. Ta pot je nezgrehljiva in pristno fenomenološka. Tako pridemo do nahajljivosti, razumevanja. Razpoloženje vselej že kaže to, kako mi je biti tu, s svetom, z bitjo, v tem, da se zdaj sploh najdevam v svetu, da sem si sploh dan kot odnos do sveta. Na podlagi te razpoloženosti, ki jo vselej že tako ali drugače razumem glede svojih možnosti do sveta, ki se smiselno nakazujejo, se lahko zasnujem v teh ali onih možnostih, se tako ali drugače razumem na svoj odnos do sveta, ga tako ali drugače sprejemam, razvijam, zanikujem, mu pritrjujem. To kaže na eksistencialni moment, da sem sploh lahko v odnosu do sebe kot odnosa do sveta, in sicer iz samega sebe, zavoljo sebe kot prostega odnosa, da je to skratka moja lastna možnost oziroma nisem drugega kot možnost v smislu, da moj odnos do sveta ni v ničemer

⁸³ Tudi Tugendhat zvezo nahajljivosti in razumevanja razlaga tako, da nahajljivost razklepa nujnost možnosti, zasnutek pa to možnost kot možnost (Tugendhat 1970, 305).

⁸⁴ Kot ugotavlja Schurman, sta lahko počutje in razumevanje dojeta v svoji posebnosti le v kontrastu med njima (Schürmann 2008, 85).

⁸⁵ Tugendhat komentira, da je izraz razklenjenost treba razumeti medialno kot samorazklepanje tubiti, ne kot abstraktno razklepanja, ampak kot biti-razklenjen, ne pasivno kot objektivni korelat razklepanja (Tugendhat 1970, 304).

⁸⁶ Tako Heidegger pravi: »Tubit ni nekaj navzočega, ki dodatno še nekaj zmore, temveč je primarno mogočnost. Tubit je vselej to, kar zmore biti in kakor je svoja možnost.« (Heidegger 2005, 202). S tem razmejuje eksistencialno pojmovanje možnosti od aristotelskega, metafizičnega, ki možnosti razume v okviru metafizičnega modela možnosti in dejanskosti, kot zmognosti žive bitnosti, kot »prva udejanjenja«, ki temeljijo na bistveni obliki žive bitnosti, njenem bistvenem udejanjenju, in omogočajo razne načine udejanjenja (prim. Aristotel 2002, 111–127). Heidegger svoje eksistencialno razumevanje tubiti kot faktične možnosti izoblikuje prav skozi fenomenološko reinterpretacijo Aristotela. Prim. Heidegger 1994c, Heidegger 1988.

⁸⁷ Sallis govori o dveh temeljno različnih načinih, kako Heidegger opisuje razumevanje. Enkrat je razumevanje opisano kot zasnutje eksistence »na« možnosti, v smislu puščanja možnostim biti možnosti za tubit, v smislu, da tubit sebi pripise možnosti tako da eksistira na način teh možnosti; drugič je razumevanje opisano kot zasnutje možnosti same, se pravi vržene možnosti eksistiranja kot take. (Sallis 1992, 197).

utemeljen, niti v nečem v meni niti v nečem izven mene, zato lahko govorim, da je prosto zasnut, da je zavoljo sebe. Zavoljo sebe torej pomeni: razumljivo, dojemljivo samo v sebi.⁸⁸ Ima smiselni, interpretativni pomen. Izraz možnost je torej treba razumeti negativno, nasproti vsakršni prvotni dejanskosti, prvotni formi, danosti, smislu, ki bi utemeljeval to možnost, ki bi tako šele bil možnost.

Ključni smiselni moment, ki se na tem mestu naznani, je prostost, pustiti-biti, pustiti-se-dajati. Vrženost je kot breztemeljna možnost lahko dojeta le v breztemeljni prostosti, ki se v tem pogledu lahko imenuje *možnost*. Prosto razmerje do breztemeljne vržene, faktične možnosti primerno pojmovno fiksiramo kot zasnitek (Heidegger 2005, 204–205). Ta prostost transcendiranja k bitnemu smislu je bistvena vsebina eksistencialnega pojma možnosti. Odnos do vrženosti, odnos do odnosa, razumevanje, ki se razume iz zavoljnosti, prostosti tega odnosa, je treba razumeti kot breztemeljni zasnitek. Breztemeljnost vrženosti je v soodnosu z breztemeljnostjo razumevajočega zasnutka.

K tubiti kot vrženi pa obenem enakoizvorno pripada, da se sploh zmore interpretirati, razumevajoč v tej vrženosti oziroma glede nje, in si je v tem interpretiranju vselej že pregledna, v razlagi lahko to preglednost razvija (ibid., 206). Ta njena zmožnost interpretiranja poteka na način zasnutka, ki vnaprej preko posameznih naključnih možnosti smisla razpira to ali ono možno interpretacijo, toda vselej glede na moč, zmožnost tubiti, smiselno danost glede nje same, da sploh lahko interpretirajoče razume bit.⁸⁹ Zasnitek lahko nadalje ekspliciramo kot predajanje prek vsake posamezne možnosti v breztemeljnost proste možnosti smisla kot transcendiranja, »odprtosti«; toda v tem je vsebovan tudi moment zaostanka, ker je tubit vselej vrženi zasnitek, vselej že lastni zasnitek, zato vselej zaostaja za seboj kot zasnutkom in se mora vselej znova zasnuti, interpretirajoč sprejeti se v svoji vrženosti kot taki.

Pomeni možnosti, kot so spoznati-se-na, razumeti, obvladovanje, so vse subjektivistične konotacije. Eksistencialna možnost pomeni, da je tubit zmeraj določena po svojem prostem odnosu do biti. Razumeti kot zmochi in imeti bližino do, to je vse lahko eksistencialno razumljeno le iz prostosti breztemeljnosti.⁹⁰ Možnost, prosti zasnitek, je morda celo najbolj ključni pojem eksistencialne analize. Toda vzeti ga je treba v njegovi problemski napetosti, smisel same prostosti in njenega razmerja do sveta še naprej ostaja vprašanje.

⁸⁸ Prim. Carman: »Pomembno je razlikovati med [...] tem kar Heidegger imenuje ‚zato-da‘ in zavoljo-česar, ki konstituirata strukturo praktične pomenskosti. Poznam namreč svoj smoter tudi brez občutka, da je neki smisel v tem, da ga zasledujem [...]« (Carman 2003, 133).

⁸⁹ Zato se tako tubitno razumevanje lahko imenuje možnost tubiti v posebnem eksistencialnem smislu, kolikor namreč izvorno zmore v lastni samointerpretaciji omogočati vsakršno posebno smiselno možnost.

⁹⁰ V temelju napačna interpretacija je taka, ki prostost tubiti zoperstavlja vrženosti, kot nekako iztrganje iz vrženosti, saj spregleda enakoizvornost vrženosti in možnosti. Prim. za tako interpretacijo Critchley: »Tubit lahko [...] odvrže to vrženost v gibanju zasnutka [...]« (Critchley 2008, 142).

Ker tubit eksistira zavoljo sebe, lahko prosto interpretira sebe kot odnos do sveta in si v tem sproščanju daje pomeniti, zadevati svet kot možnost smisla (Heidegger 2005, 205). Brez dajajočega se smisla sveta tubiti ne bi bila dana zavoljnost sebe eksistiranja kot odnosa do sveta, se pravi možnost eksistiranja sploh; brez te zavoljnosti, samoutemeljenosti odnosa do sveta, se ne bi dajal smisel sveta, prost konkretnega bivajočega. To predstavlja osnovni hermenevitični krog eksistence (prim. ibid. 241–215). Treba pa je ohraniti breztemeljnost, problematičnost izvorne enotnosti smisla. Ne gre za to, da bi jo pojasnili ali razglasili za povsem razločljivo, ampak da ohranjamo in razvijamo nagovor te izvorne enigme, "enigmatični a priori" (Critchley 2008, 135), ki nazadnje počiva v breztemeljni enigmi same biti. Gre za to, da brezpredpostavkovno dojamemo smisel odnosa do biti in odnosa do tega odnosa. Odnos je treba najprej dojeti dinamično, kot priteg, zato torej kot interpretativni zasnutek. Smisel odnosa je sprva lahko dojet le problematično in negativno glede na tradicijo. Njegov pravi smisel izkaže šele časovnost kot nemožnost, breztemeljnost.

Tako lahko podamo lahko artikulacijo enakoizvornosti temeljne eksistencialne strukture tubiti. Ni mogoč razumevajoči prosti pred-zasnutek samo-zavoljnosti brez primorane nahajljivosti vselejšnjega odnosa do odnosa do biti; ta pa ni mogoč brez prvega, prostega zasnutka. Oboje je mogoče le soizvorno z govorico, strukturirano kot napotilna, razvijajoča in kompleksna interpretacija. Mogoča je le skozi prosti zasnutek in nahajljivost in v njuni enakoizvornosti.

Samolastna bit-v-svetu v razliki do nesamolastne biti-v-svetu

Vsakdanja tubit kot bit-v-svetu (Heidegger 2005, 102–132)⁹¹ ne eksistira na način izrecnega razklenjenega, preglednega, razloženega, vidnega, izvorno enotnega zasnutka lastnega odnosa in sveta, ampak se razbije na sebstvo in svet kot smiselno celoto namembnosti, ki se ji lahko nato prepušča, se v njej pomirja (Heidegger 2005, 247) in skozi njeno oskrbuje svoj odnos do bitnega smisla znotraj svetnega bivajočega.

⁹¹ Redukcija na vsakdanjo bit v svetu je pridobljena z epoche od izvrševanja praktične, svetnostne naravnosti na svetno bivajoče, ki omogoči »refleksijo«, interpretacijo te iste naravnosti. Kako ta epoche torej zadeva bit sveta, v razliki do epoche transcendentalne fenomenologije? Je tu na kak način suspendirana iz učinkovanja neka teza biti svetnega? Ne, suspendirano pa je delovanje faktične vpletenosti v bit svetnega, vpetosti v lastno oskrbovanje odnosa do biti – nagovor smisla biti ni suspendiran iz učinkovanja; suspendirano je učinkovanje prepuščanja temu nagovoru, in zaobrnjeno v interpretacijo tega prepuščanja in nagovorjenosti. Temu nagovoru se kakor pusti, da se ponovi, dogaja v govorici, in se iz nje same sprošča s formalno naznako v vsakdanjosti skrita struktura tega nagovora in prepuščanja, oskrbovanja. Smislu se pusti, da se ponovi, in skozi to samega sebe razlaga, ne da bi se tubit res namerjala na bivajoče v njegovi biti. Ima neko lastno hermenevitično vodilo. Prvi orientir pristopa se glasi: javlja se neki bitni smisel. Nato se to konkretizira: kako se najprej in večinoma javlja bitni smisel? To vprašanje je naslovljeno tubiti sami. Eksistencialna samorazlaga vsakdanje tubiti priključuje vsakdanjo samorazlago s formalno naznako. Prva formalna naznaka, iz katere je nato razvito vse bogastvo tubitnih struktur je vsakdanja zavzetost tubiti z bivajočim kot »pripravo« – »pripravo« za kaj? Za oskrbovanje tubiti z bitjo bivajočega. V »pripravi« tiči značaj *za-voljo*; zavoljo celotnega sklopa priprav; ki pa je za-voljo tubiti; odnosa do biti. Kar je v zadnji instanci postavljeno iz učinkovanja je torej sama za-voljnost tubiti, sama zavzetost za bit zavoljo odnosa do biti. Tako je lahko sama ta zavzetost pripuščena v analizo. Prva formalna naznaka, ki izvorno priključuje tubit in obenem že izvrši nujno epoche, je torej skrbna zavzetost tubiti za bit bivajočega zavoljo odnosa do biti, sam ta »gre« v formuli, da tubiti gre za njo samo in s tem za bit – ki pa je vselej bit bivajočega.

Tubit pri tem samo sebe razume kot priskrbovanje – napotilno biti-pri, biti-pri-napotilni-celoti iz biti bivajočega kot priročne napotilnosti (Heidegger 2005, 102–115). Tubit razume bit bivajočega iz lastne strukture odnosa do biti kot vselej že na celoto napotilnosti napotenege biti-pri, in obratno, odnos do biti ima hermenevitično strukturo krožne razlage, oz. zrcaljenja, kot to imenuje Heidegger (ibid., 33; 124–132). Vidik oskrbovanja lastne tubiti je ključen za tematizacijo hermenevitičnega smisla svetnosti kot smiselne celote. Šele iz oskrbovanja se zasnuje napotilna, smiselna celota bitnega smisla. To že v naznaki izkazuje, da je svet samo za tubit, samo kolikor je tubit v odnosu do svetnosti sveta. Tubit v skrbi zase kot odnosa do biti teži k svetu kot sklenjenosti bitnega smisla. Bit tubit že vsakdanje, toda še povsem nesamolastno prvenstveno nagovarja v sklenjenosti svojega smisla. Toda ne na način vase zaprte transcendentalne konstitucije. V fakticiteti sami mora biti nek nagovor celote tistega v-čemer tega »tu«. Bitni smisel se faktično javlja kot sklenjen.

V tem hermenevitičnem prepletu, se tubit napotilni celoti pusti zapeljati, o njej govoriči, vanjo zapada (ibid., 244–245),⁹² vse, da bi se razbremenila bremena izvorne enotnosti biti-v-svetu, izvorne vpotegnjenosti v odnos do sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti. Medtem pa ji ostaja prikrito, da je ta beg pred odnosom do sveta le drug način tega odnosa samega. Tubit ima namreč enotno interpretativno strukturo biti-v-svetu. Zapadajoča tubit vso svetno bit enoti kot ne-tubit (namesto kot tubiti korelativno) skozi serijo tovrstnih negacij. Ves ta vrtinec zapadanja (Heidegger 2005, 248), vse govoričene (ibid., 233–237), služi vzdrževanju enotnosti svetne biti, v katero se tubit v begu pred odnosom do sveta kot smiselne sklenjenosti biti zateka. Ker se mora ta enotnost biti vselej znova vzdrževati skozi stalno zapadanje, nujno v sebi ostaja moštvena, razbita med bivajoče, ki je bolj ali manj tesno povezano. Na drugi strani pa glavno značilnost te nesamolastne enotnosti biti tvori videz, da je vedno na razpolago, sama v sebi utemeljena, kar je spet le en način pomirjanja tubiti in odvracanja od odločnega prevzema odgovornosti za odnos do biti kot neprimerljivo smiselno sklenjene. Zapadla tubit se namreč razume najprej in večinoma iz znotraj svetnega, pri čemer ji tako lastna zavoljnost kot svet v pomenu smiselne sklenjenosti biti ostajata prikriti.

V temelju tubiti ostaja odnos do biti kot breztemeljne in zato neprimerljive. Prikrivanje te breztemeljne smiselne sklenjenosti, beg pred njo na način odvracanja od nje le kaže nazaj nanjo in namesto izvorne smiselne sklenjenosti biti ustvarja sliko, podobo smiselne sklenjenosti, podobo sveta, s katero se lahko pomiri, opusti odgovornost zanjo in jo pusti počivati »tam, kjer je«. Ta enost, utemeljena v medsebojni napotilni zvezi bivajočega, v samoumevnosti »se-ja« (prim. ibid., 180–181), (*»ve se, da je svet, ve se kaj je svet – ta svet tule, vesolje ...«*), je vzdrževana zaradi prikritja

⁹² To prepuščanje bivajočemu je vselej že konstituirano v načinih biti z drugimi, v deljeni vnaprejšnji, javni, interpretativni razloženosti sveta in svetnega, ki spet zakriva svetnost samo, čeprav jo to prav omogoča (prim. Heidegger 2005, 169–180).

breztemeljne smiselne sklenjenosti, ki je lahko tubiti v svoji enigmatičnosti tesnoba⁹³, toda prav ona jo omogoča kot njen pozabljeni vzorec (arhetip).⁹⁴

Izkazano je, v kakšnem smislu in zakaj je vsakdanja tubit kot bit-v-svetu nesamolastna (izogiba se odnosu do sveta kot takemu). V opisu nesamolastne tubiti pa je nakazana tudi že groba ideja konstitucije samolastne tubiti. S tem je po imanentni fenomenološko-hermenevtični poti pridobljena ideja pravega predmeta raziskave. Izkazalo se je, da ta nujno vključuje neki temeljni negativni moment – da samolastnost eksistencialno nujno vsebuje napotilo na ne-samolastnost. Samolastni pojem sveta mora na eni strani vselej funkcionirati kot protipojem, ki naj tubit privede iz nesamolastne biti-v-svetu do prehoda v samolastnost. To je njegova destruktivska funkcija. Na drugi strani pa mora pojem samolastne biti-v-svetu ohranjati navezavo na tisto, česar fenomenalna modifikacija je, da bi ostal izvorno utemeljen (prim. *ibid.*, 249). To je njegova redukcijska funkcija ali moment. Še tretjič pa mora samolastni pojem biti-v-svetu tubit sploh nasilno prestaviti v samolastni odnos do biti kot smiselno sklenjene in jo zajeti v tej prestavitvi, prehodu.

To je njegova konstrukcijska funkcija.⁹⁵

Samolastna tubit ne utemeljuje biti bivajočega v svoji skrbi za odnos do biti, niti ne utemeljuje svoje skrbi v biti bivajočega. Nasprotno, samolastna tubit se prepusti breztemeljnosti biti v njeni diferenci z bivajočim in prav tako lastno skrb zasnuje glede na to breztemeljnost. Tu je treba razločiti dva smisla utemeljevanja. Pri enem gre za zvajanje, tako kot nesamolastna tubit zvaja smisel biti bivajočega na lastno skrb, svojo skrb pa zvaja na tako zasnut smisel biti. Pri drugem gre za izvornost. Tako se samolastna tubit zasnuje v izvorno dinamično enotnost breztemeljne biti in lastne skrbi in se zgolj v tem pomenu utemelji. Seveda gre tudi pri razmerju nesamolastne skrbi in biti za neko dinamično izvorno enotnost, vendar ne kot tako. Zato se prosto prepletanje skrbi in biti ne pusti dogajati kot tako, ampak se nivelizira v zvajanje enega na drugo – nesamolastna tubit je prav zato nesamolastna, ker se odpusti (razpusti) v bit bivajočega, kakor jo je sama zasnila iz svoje skrbi, in ne kot se ta daje sama po sebi. Zato je ne zasnuje kot samolastno smiselno sklenjene,

⁹³ Ta ugotovitev je tu podana le preliminarno, z namenom vnaprejšnje razločitve samolastne in nesamolastne svetnosti. Fenomenološko je razvita v naslednjem razdelku.

⁹⁴ Na tej točki lahko govorimo o Heideggerjevem »platonizmu« (prim. Blattner 1999, 261–271).

⁹⁵ Zastavlja se sicer vprašanje, koliko Heidegger sploh konsistentno razlikuje med samolastnim in nesamolastnim smislom sveta in koliko imajo njegove analize sploh ambicijo izdelati neki pojem samolastnega smisla sveta. Ta problematika se sicer terminološko fokusira v pojmu »metontologije«, ki naj bi naznačila problem prehoda, obrata, iz fundamentalne ontologije v temporalno razdelavo smisla biti kot take. Vendar je tu spet dvoumno vsaj naslednje: (1) smisel tega obrata, (2) metodološki smisel tega pristopa – naj bi šlo v tej metontologiji za nadaljevanje eksistencialne analize, ali pa je morda menjena hermenevtika v smislu destrukcije, (3) kakor se izraz metontologija rabi v zvezi s pojmom »bivajočega v celoti«, vse interpretativne nejasnosti, ki zadenejo ta pojem, zadenejo tudi pojem metontologije. Prim. za to pozornost diskusijo Davida F. Krella (Krell 1986, 27–47). Prim. kritično analizo Wunscha, ki razlikuje 1. smisel biti kot biti bivajočega, 2. smisel biti sploh, ki presega vsakršno regijsko zamejeno pojmovanje bitnega smisla, ali pa zamejeno z nekim določenim pojmom sveta, 3. smisel svetnosti, in ugotavlja, da Heidegger razmerja teh pojmov nikakor ni pregledno in nedvoumno ekspliciral (Wunsch 2013).

ampak kot moštveno razdrobljeno napotilno celoto priskrbljivega bivajočega, ki je stalno v teku, pogonu. Napotilnost ni neka rigidna struktura, ampak je stalno v dinamičnem napotovanju čezse.

Najbolj ključno od vsega je to, da nesamolastna tubit utemeljuje bit posameznega bivajočega, zdaj tega, zdaj onega, in v horizontu celotnega skupaj, v lastni skrbi in obratno, samolastna tubit pa »utemeljuje« bit kot samolastno smiselno sklenjeno v lastnem razmerju, skrbi do nje in obratno. Samolastna tubit torej ni zaposlena z utemeljevanjem bivajočega v njegovi biti, ampak samo z »utemeljevanjem« biti. Zato je bilo že razloženo, da je temelj in utemeljevanje razumeti samo problematično, kot problemsko analogijo. Bivajoče je sploh možno utemeljiti eno v drugem in naposled v skrbi, biti pa zares ni mogoče utemeljiti ne v bivajočem ne v kaki drugi biti, ne v skrbi (odnosu do biti). Smisel biti, ki ga namreč utemeljuje nesamolastna tubit, sploh ni zares smisel biti kot take, ampak je zgolj smisel biti na določeni način razumetega bivajočega. Bit sama ni nikakršna priročnost, nikakršna oskrbovalnost, namembnost, priskrbljivost. Ravno spregled tega je razlog nesamolastnosti vsakdanje tubiti.

Cilj te raziskave je fenomenološko, hermenevitično in eksistencialno utemeljiti oziroma izkazati možnost odnosa tubiti do samolastnega smisla sveta kot samo-sklenjenosti biti. To pomeni izkazati možnost takega odnosa iz nekega izvirnega fenomena, ki je tu vzet kot eksistenca. Izvorno nekaj izkazati pa obenem pomeni nekaj izkazati samolastno, torej iz tega samega, kakor si je dano »samo na sebi«, najprej v odnosu do sebe in ne glede nečesa vrstno drugačnega. Zato bo morala raziskava najprej pridobiti samolasten pojem tu-biti. Samo na tem temelju bo mogoče pridobiti in izkazati samolasten odnos do sveta in korelativni samolastni pojem sveta. Tubit pa si je lahko samolastno dana le, če si je dana v celoti, namreč ne le v tem ali onem vidiku njene eksistence, ampak v svoji eksistencialni strukturi kot bistveno celi – torej v smiselni sklenjenosti enakoizvornosti njenih struktur in pregledni glede vseh svojih konstitutivnih momentov. To pa obenem pomeni, da je tubit lahko v samolastnem odnosu do sveta samo kot cela oziroma bistveno enotna. Vendar pa je pravkar naznačeni pojem samolastne tubiti kot cele zgolj metodični, problematično zastavljeni pred-pojem, ki naj vodi fenomenološko raziskavo. Ob pridobitvi ustreznega fenomenalnega predimetja neke »celosti« tubiti bo lahko šele izvorno izoblikovan pred-vidik, pod katerim bo možno pridobiti neki eksistencialni pojem celosti oziroma samolastnosti tubiti.

Tubit kot predmet analize bo torej zajeta prvenstveno z vidika samolastnosti oziroma celosti. Analiza pa sprva zgolj metodično predpostavlja možnost napraviti samolastno tubit za predmet raziskave. Na eni strani je samolastna tubit nekaj, v kar se je treba eksistencialno privesti, da bi lahko bil dan zanesljiv fenomenalni temelj za eksistencialno pojasnitev; na drugi strani pa mora biti eksistencialna samolastna tubit skozi eksistencialno analizo upravičena kot pristojna v svojem samolastnem odnosu do samolastnega smisla sveta.

Breztemeljnost eksistence: tesnoba, skrb in končnost

V tem poglavju bom zagovarjal nekaj tez, ki jih tu predstavljam sledeč vrstnemu redu analize Biti in časa. Zagovarjal bom, da tesnoba začetno razkriva smisel samolastne svetnosti kot breztemeljnosti, skrb kot biti-si-vnaprej tubiti pa bom tako interpretiral kot možnost odnosa do breztemeljnosti odnosa do sveta kot najbolj skrajne lastne možnosti tubiti, ki je razkrita v predhajanju preko vseh posameznih možnosti. Pojem tesnobe interpretiram kot zvedenost tubiti na lastno breztemeljnost, torej na breztemeljnost odnosa do biti, v kateri se smisel biti začetno razkriva kot breztemeljen in v tej breztemeljnosti nekako enoten oziroma edinstven (neprimerljiv in smiselno sklenjen), čeprav smisel te edinstvenosti in enosti (neprimerljivosti in sklenjenosti) ostaja še nejasen. Analiza tako kot edini možni eksistencialno izkazljivi temelj (v hermenevtičnem smislu, ekspliciranem v prvem razdelku) samolastnega razmerja tubiti in sveta razkriva prav to breztemeljnost. Tesnoba tako razkriva začetno strukturo breztemeljnosti kot izvorne enotnosti breztemeljnosti tubiti in breztemeljnosti sveta. To ustreza iskanemu temelju njunega razmerja, kot je bil njegov smisel naznačen v uvodu. Tesnoba naprej razkriva eksistencialni razlog in strukturo te izvorne enotnosti breztemeljnosti: tubit je le kot breztemeljna lahko nagovorjena po breztemeljnem smislu biti. V interpretativno razumevajočem odgovarjanju nagovoru breztemeljnosti biti se snuje njuna dinamično interpretativno strukturirana sopripadnost. V odnosu dveh breztemeljnih momentov pa ne more biti razmerja, v katerem bi enemu momentu pripadala strukturna prvotnost, niti ne more kateri od momentov v svojem smislu biti povsem samostojno oziroma ločeno konstituiran. Zato lahko govorimo o izvorni enotnosti.

Skrb kot biti-si-vnaprej, interpretiram kot predhajanje preko vsake posamezne možnosti proti ontičnim, pragmatističnim interpretacijam. Skrb kot struktura enakoizvornosti razumevanja, nahajljivosti in biti-pri je dojeta iz biti-si-vnaprej, ki se ne prekriva enostavno s tremi momenti biti-v. Pojem skrbi kot biti-si-vnaprej tubiti glede lastne skrajne možnosti odnosa do sveta razkriva, da je značaj temelja razmerja tubiti in sveta nujno tak, da tubit sama dinamično interpretativno snuje to razmerje. Prostost snutja tega razmerja je tudi temelj pojma samolastnosti. K temelju razmerja tubiti in sveta tedaj nujno spada neki moment odnosa do tega odnosa do sveta.

Bit-h-koncu bom tako ekspliciral kot odnos do breztemeljnosti odnosa do sveta, ki izvira v breztemeljnosti samolastnega smisla sveta. Zagovarjal bom, da

zvedenost tubiti na lastno končnost omogoča samolastni odnos do samolastnega smisla sveta na ta način, da je tubit interpretativno privedena pred breztemeljnost kot ne-možnost tega odnosa, ki oba korelata odnosa razkrije kot sopripadna v tej breztemeljnosti. Obenem pa svet kot bitno smiselni korelat tega odnosa izkazuje kot neprimerljivo samolastno sklenjenost breztemeljnosti biti. Tubit je tako samolastna glede lastne skrajne možnosti odnosa do sveta na ta način, da predhaja preko vseh posameznih utemeljenih in utemeljujočih možnosti v breztemeljno možnost nemožnosti odnosa do sveta. V samolastni končnosti tubiti se samolastni smisel sveta korelativno sam fenomenalno kaže kot breztemeljno možno-nemožen in s tem kot neprimeperljiv in samolastno sklenjen. Bit-h-koncu torej interpretiram kot predhajanje v skrajno možnost breztemeljne nemožnosti odnosa do biti v njeni smiselni sklenjenosti in zato proti ontičnim interpretacijam pa zagovarjam, da bit h koncu ne zadeva ontične smrti ali umrljivosti posameznika.

Samoizpričevanje tubiti je tako mogoče zaradi stalnega in vselejšnjega navora tubiti po breztemeljnosti bitnega smisla v odnos s katerim je vržena. Samolastnost pa sestoji v interpretativni identifikaciji tubiti s tem breztemeljnim odnosom do breztemeljne biti. V tubitnem samoizpričevanju je tako soizpričan samolastni smisel sveta. Ker ta predstavlja modifikacijo nesamolastne biti-v-svetu, samolastno izpričevanje tako sestoji v upiranju zapadanja v nesamolastno končnost in s tem nesamolastni odnos do nesamolastnega smisla sveta. Izpričevanje tubiti tako interpretiram kot moment samolastnosti tubiti, obenem pa kot pojem, ki obsega tako tesnobo kot končnost in skrb, v katerih se je začetno izkazal smisel temelja razmerja tubiti in sveta (kot breztemeljnosti oziroma končnosti). Eksistencial izpričevanja tako izkazuje, da je nekaj takega kot samolastni odnos do sveta sploh smiselno in možno, pa tudi, da je lahko (samo) samolastno utemeljeno.

Vodilo interpretacije smiselnega sklopa biti-v-svetu, tesnobe, skrbi in končnosti v tem poglavju je ideja korelacijskega ustroja fenomena tu-biti. Ta sestoji v soodnosu eksistencialnega ustroja tubiti in bitnega smisla sveta, do katerega je tubit vselej že v odnosu. Ta vidik soodnosnosti tubiti in smisla sveta nikjer v *Biti in času* sicer ni ekspliciran na tak način, ampak je implicitno vedno prisoten in lahko razreši mnoge nejasnosti, ki izvirajo iz kompleksnosti analize. Poudarek je torej na razmerju, soodnosu samolastne tubiti in sveta, in kako končnost to omogoča kot temelj.

Ideja, ki vodi interpretacijo, je torej ta, da ni mogoče ustrezno dojeti samolastne biti-v-svetu, če se vsaj ne nakaže tudi samolastni smisel sveta. Vodilna teza se tako glasi: kakor nesamolastni tubiti pripada neki smisel sveta oziroma svetnosti, tako tudi samolastni tubiti, nakazani v tesnobi in biti-h-koncu (in nadalje eksplicirani kot časovnost), pripada neki ustrezni smisel sveta. S tem ko se izkaže razmerje samolastne tubiti in sveta kot struktura biti-v-svetu, se namreč implicitno izkaže tudi svet kot celota, kot enotni, celi, bitno smiselni korelat. Tu je seveda predpostavljeno, da obstaja nekaj takega kot samolastna bit-v-svetu s pripadajočim

smislom svetnosti – da bit-v-svetu ni samo struktura nesamolastne tubiti, svet v samolastnem smislu pa morda kar razprtost sama.

Kot pa je tubit v svoji celosti sprva dojeta iz počutja tesnobe, bit-k-smrti pa je tisti eksistencial, ki tubit zajame v samolastni celosti, se značaj tubiti, razkrit v tesnobi, ujema s tistim, ki ga razpira bit-k-smrti, le da slednja toliko samolastneje in celoviteje. To pa pomeni tudi, da je smisel končnosti tubiti fenomenalno izvorno nakazan v tesnobi. Tega vodila se mora interpretacija držati, a obenem natanko razločiti eksistencialni pomen tesnobe in biti-k-smrti. Končnost je tako sledeč analizi tesnobe eksplicirana kot struktura samolastnega sprejetja vrženosti.

Problem samolastne celosti biti-v-svetu

Eksistencialna analiza naj bi zajela tu-bit kot soodnos tubiti in sveta (bit-v-svetu) v njeni samolastni celosti in enotnosti (Heidegger 2005, 316–319). To bi omogočilo razjasnitev in utemeljitev samolastnega odnosa tubiti do sveta, ki bistveno pripada strukturi samolastne tubiti v njeni celosti. Zakaj je postavljeno vprašanje po celotnosti (enotnosti) strukture biti v svetu (razčlenjene v faktičnost, eksistencialiteto in zapadlost)? Da bi bila pridobljena tubit kot bit-v-svetu izvorno in samolastno, to pa pomeni obenem, v svoji bitni enotnosti in celotnosti kot enoten fenomen za raziskavo. Toda to je celotnost enakoizvornosti in ne prioritete, je celotnost, kolikor je enotnost mnogih strukturnih, smiselnih elementov. Brez take strukturne, smiselne bitne enotnosti, bi tu-bit razpadla na brezštevilne elemente, delčke bitnega smisla, in nikoli ne bi mogla biti v odnosu do svoje biti v svetu kot take in v celoti; ne bi mogla biti eksistenca.⁹⁶

Celost tubiti je lahko le samolastno dojeta. Samolastno razumevanje tubiti je interpretirano kot bistveno določeno s celostjo tubiti na eni strani in s pregledno izpričanostjo tubiti »kot« tubiti, ki zaobsega samorazlago eksistence v njeni skrajni možnosti, na drugi. Razlaga sicer že pripada tubiti, tako samolastni kot nesamolastni, v samolastni pa je razlaga razvita, eksplicirana. Samolastnost tako vsebuje momenta zajetja tubiti kot tubiti (samost) in celosti (lastnost). Da si je tubit samolastno razkrita *kot* tubit, je treba razumeti ne na način logičnega, *kot* izjave, ampak na način hermenevtičnega, kot samo-preglednosti tubiti v razlagi. Ta dva momenta pa sta nujno povezana: celost tubiti je mogoče dojeti samo, ko se tubit dojame kot tu-bit, in obratno, celost spada k samolastnosti.

Treba je še eksplicirati pojem celote, celosti tubiti. S tem je mišljena celota eksistencialnega, bit razumevajočega ustroja tubiti. Z interpretacijo bitnega smisla

⁹⁶ Na to opozarja tudi Backman: »Temeljna in pogosto prezrta predpostavka Biti in časa je, da mora biti bit tubiti, če naj bo jo možno dojeti, ena in koherentna. Mora obstajati neki način zajetja tubiti kot enotne celote. Nadalje, enotnost te eksemplarne biti mora biti eksemplarna enotnost, saj je osnovni model za enotnost vse smiselnosti in za enotnost biti same.« (Backman 2015, 82)

tubiti je izkazan njen členjeni ustroj. Elementi tega ustroja so v nekem smiselnem, enako-izvornem sovisju. Na ta način tvorijo členjeno celoto bitnega smisla tubiti. V nasprotju s kategorialno mišljeno celoto celota bitnega smisla ne potrebuje nekega osrednjega elementa, ki bi bil prvoten glede na druge in bil z njimi v kakem vzročnem odnosu. V kakšnem smislu gre torej za celoto? Kako se samolastno zajetje tubiti, ki naj bi to zajelo v njeni celoti, razlikuje od nesamolastnega? Očitno s celoto ne more biti mišljeno samo smiselno sovisje strukturnih elementov, saj to prav tako pripada nesamolastni tubiti. Samolastna tubit se za razliko od nesamolastne odlikuje ravno v tem, da je v njej bitni ustroj tubiti v sovisju zajet v celoti in kot tak. Kako je torej razumeti to, naj bo bitni ustroj tubiti dojet v njegovi celoti? Bitni ustroj tubiti pomeni ustroj razumevanja lastne možnosti biti. Ustrezno temu bo celota bitnega ustroja tubiti pomenila členjeno, smiselno celoto tega razumevanja. Ta pa implicira določeno zamejenost in določeno popolnost tega razumevanja. Ker gre za možnost biti, zamejenost tu pomeni zamejenost možnosti biti z neko ne-možnostjo, popolnost pa ne pomeni neke kategorialne popolnosti, vsote delov, ampak polnost bitne možnosti, za razliko od delnih bitnih možnosti. Ta dva elementa pa sta v smiselnem sovisju, saj je polnost celotne bitne možnosti mogoča le, kolikor je slednja zamejena – končna.

Bit-v-svetu je apriorno (izvorno) enoten, cel eksistencialni ustroj, kljub temu da sestoji iz mnogih strukturnih elementov in načinov. Toda ali je mogoče ta eksistencialno enotni ustroj tubiti tudi eksistencialno celotno zajeti? Ne le, da v eksistencialni analizi samo zatrdimo celotnost tega bitnega ustroja tubiti in naštejemo njegove strukturne elemente v paraktičnem zapisu? Sam enoten naziv tega ustroja »bit-v-svetu« še ne ustreza eksistencialno-analitičnemu dojetju in zajetju njegove celote. Celota in enotnost ustroja biti-v-svetu leži v enakoizvornosti njegovih fenomenalnih elementov. Ta pa je bila do sedaj samo provizorično, v vnaprejšnjem in pripravljalnem formalnem zajetju samo zatrjena, čeprav glede na fenomenalno izvorno eksistencialno enotnost tega ustroja. Eksistencialno-analitično dojeti in zajeti celoto ter enotnost ustroja biti-v-svetu tedaj pomeni iz fenomena biti-v-svetu izkazati izvorno enotni temelj enakoizvornosti njegovih elementov. Kakor pravi Heidegger: »Bit tubiti, ki ontološko nosi strukturno celoto kot tako, nam postane dostopna v polnem pregledu skozi to celoto glede na neki izvorno enovit fenomen, ki že tiči v celoti, tako da ontološko fundira sleherni strukturni moment v njegovi strukturalni možnosti.« (Ibid., 252.)

Analiza za zdaj operira z neko formalno naznako samolastne biti-v-svetu: tubiti vržene v »tu« svojega bivanja. Ta »tu« že nosi neki bitni smisel. Izrečen je s stališča v odnos do biti vržene eksistence, ki je v odnosu do tega lastnega odnosa. Namera interpretacije tubiti v njeni samolastni celosti, kolikor zadeva problem odnosa tubiti in sveta, je razjasniti samolastni smisel tega »tu« tubiti, sveta biti-v-svetu. Vodilo pristopa je, da je smisel tega »tu« tubiti mogoče pristojno pojasniti

samo iz odnosa tubiti do svojega »tu« – smisel sveta mogoče pojasniti samo iz odnosa tubiti do lastne biti v svetu.

Tesnoba – odlikovano razpoloženje, ki naj razklene tubit v njeni celosti

Da pa je to vsaj načelno mogoče, namreč iz same biti-v-svetu kot ustroja tubiti izkazati enotnost in celotnost tega fenomenalnega ustroja, očitno izhaja iz tega, da si je tubit bivajoč-razumevajoč razklenjena v svoji biti oziroma da k ontološki strukturi tubiti spada razumetje biti. Da bi torej tubit samo sebe lahko zajela v svoji izvorni enotnosti, bi bilo potrebno, da si je v nekem razumevajočem počutju oziroma razklenjenosti dana nekako poenostavljeno in izvorno (prim. Heidegger 2005, 255–264).

Katero razpoloženje lahko opravi to nalogo? Vsako razpoloženje sicer spravlja tubit prednjo samo kot bit-v-svetu, v celoti. Razpoloženje, ki bi ga veljalo fenomenološko metodično izbrati za čim bolj razviden in čim jasnejši izkaz te strukture tubiti v njeni celosti, pa bi to strukturo moralo razklepati nekako odlikovano, kar najbolj izvorno, enotno (obsegajoč vse enakoizvorne momente), in enostavno (v enotujočem vidiku združujoč momente biti-v-svetu). Zato bi to moralo biti neko skrajno razpoloženje, v katerem si je tubit dana tako rekoč na najčistejši, najosnovnejši način, zvedeno na svojo najosnovnejšo bitno možnost. To pa spet zahteva, naj tako razpoloženje razkriva tubit kar najbolj v njeni lastni možnosti biti-v-svetu in kar najmanj glede na njen odnos do bivajočega, ki ni ona sama.

Nahajljivost je bila metodološko opredeljena kot tista eksistencialna struktura, ki naznačuje, da se je tubit vselej že (na ta ali oni način) sprejela v svoji vrženosti. Sprejela pa se je razumevajoč, v govorno strukturiranem razumevanju. Odlikovano razpoloženje bo tedaj tisto, ki bo tubit kar najbolj razklenilo v njeni vrženosti in vselejšnjem sprejetju lastne vrženosti.

Odlikovano razpoloženje je tisto, v katerem se tubit sprejme kot taka, in sicer tako, da se odvrne od »sveta« priprav. Iskano odlikovano razpoloženje ima torej neki negativni, zanikujoči značaj nasproti vsakdanjemu, povprečnemu načinu tubiti. V vsakdanjem načinu eksistence je tubit v odnosu do biti bivajočega kot biti priskrbljive priprave in lastno bit v svetu razume iz tega odnosa. Bivajoče ji je torej v tem načinu blizu, domače, saj razumevanje biti bivajočega kot priprave konstituira vsakdanje razumevanje eksistence same. Tubit se je že vselej znašla sredi napoltilne celote pripravno bivajočega in se v njej tudi vselej znajde, in sicer na način razumevanja smiselnega, napoltilnega sklopa.

V iskanem razpoloženju pa naj tubit, nasprotno, ne bi bila več domača z bivajočim v njegovi biti kot biti priprave in tudi ne z lastno bitjo, saj naj se ne bi

razumela v lastni biti iz biti priročno bivajočega. Tubit bi sama sebi postala oddaljena, tuja, in prav tako tisti »tu« njene biti. Obenem pa bi to razpoloženje vendar moralo razpreti tubit kot njo samo, jo sebi kar najbolj približati. Ta paradoks pa je le navidezen. Iskano razpoloženje bo moralo tubit sebi približati, jo spraviti s seboj v odnos, ravno kot sebi najbolj oddaljeno in tujo. Iz tako zastavljene naloge postane očitno, da to nalogo lahko opravi razpoloženje tesnobe.⁹⁷

Tesnoba je sicer lahko dojeta ontično ali ontološko. V prvem smislu pomeni razpoloženje tesnobe, kakor je izkušeno, doživeto. K doživljanju tesnobe spada tudi določeno razumevanje smisla lastne biti. Tesnoba v eksistencialnem, tj. ontološkem smislu, pa pomeni lastno razumevanje tubiti v njenem značaju vrženosti, kakor ta konstituira njeno možnost razumevanja lastne biti.

Da bi razjasnil pred-čim je tubiti v tesnobi tesno, v skladu s fenomenološkim načelom izvornosti in razvidnosti Heidegger izhaja iz najbližjega fenomena zapadanja *se-ju*, v katerem tubit beži pred seboj. To, pred-čimer tubit beži v zapadanju, naj bi privativno razkrilo, kako je lahko tubit privedena pred samo sebe. Tu delujoča predpostavka je, kot pove Heidegger, da lahko tubit beži pred sabo le, kakor je nekako vselej že lahko privedena predse (Heidegger 2005, 256). Implicitna predpostavka pa je, da v zapadanju tubit beži tudi pred tesnobo kot tistim razpoloženjem, ki ga lahko izvorno in kar najbolj popolno razkrije v njeni celotnosti. Če se bo torej razkrilo, pred čim tubit v zapadanju beži, se bo obenem razkrilo tudi, pred čim je tubiti v tesnobi tesno.

Tesnoba je odlikovano razpoloženje. Nahajljivost enakoizvorno z razumevanjem (zasnutkom v možnost) in govorom razklepa kako si je tubit razkrita v tem, da ji gre za lastno bit v svetu. Vsako razpoloženje je kot modifikacija nahajljivosti tako konstituirano na način biti-za. Obenem pa vsako razpoloženje konstituira tudi neko biti-pred, kakor je v nahajljivosti tubit namreč sebi razklenjena v svoji faktični vrženosti. Treba je torej določiti eksistencialna momenta biti-za in biti-

⁹⁷ V literaturi lahko najdemo kritično prevpraševanje odlikovanega statusa tesnobe. Prim. Lozar 2012, 63. Lozar argumentira takole: »[...] sama vrženost človeka pred najsamostatnejše zmognosti v tesnobi že je sorazkritost vzradoščenosti nad lastno nadarjenostjo kot vrženost v zmognost biti-v-svetu«. (Ibid., 64) In nadaljuje: »Saj se v vrženosti v razpoloženje ne dogaja le vrženost v tisto, kar je vselej že tu, se pravi bit v svetu kot tisto vselej bivše, ampak tudi in predvsem *sovrženost v porajajoče se zmognosti biti v svetu* [...]« (ibid., 64). Zakaj je tu vendarle izbrana tesnoba? Ker se v njej javlja soočenje s *problemom* odnosa do sveta v samolastnem smislu, kot samolastne, neprimerljive smiselne sklenjenosti. Tesnoba je namreč izkustvo ločenosti od samolastnega smisla sveta, umanjkanje tega smisla, skozi sesutje običajnega, vsakdanjega smisla sveta. V njej se izkazuje težnja, da je treba biti v samolastnem odnosu do samolastnega smisla sveta. Z Lozarjevimi ugotovitvami se strinjam, kolikor zadevajo eksistencialno analizo časovnosti avtentične prakse eksistence (ki ji Heidegger v *Biti in času* nameni le nekaj besed na raztresenih mestih, v glavnem pa, na mestih, kjer razpravlja o pojmu odločenosti in situacije, kjer sam govori o trezni, na tesnobno pripravljeni a vedri sproščenosti za situacijo. V tej začetni analitiki eksistence, ko gre za izkaz preobrata iz nesamolastne v samolastno tubit pa analiza ne zadeva vprašanja načina avtentične prakse, niti še ni dosegla eksplikacije samolastne časovnosti, ki pomeni predhajajoče (prihodnostno) prevzete tesnobne vrženosti, ki torej ni zgolj tesnobno. Pred opravljeno analizo celotne časovnostne strukture tubiti je tudi analiza tesnobe vsekakor nepopolna, služi le kot prvo hermenevtično vodilo, in zgolj v tem pomenu funkcionira kot odlikovano razpoloženje.

-pred razpoloženja tesnobe. Razpoloženje, ki izvorno razklepa, je v modusu, kakor je tubit sebi najprej in večinoma, zastrto. Treba ga je torej dobiti po negativni poti iz značaja nesamolastnega odvrčanja. Tubit v nesamolastni eksistenci beži pred seboj. To pa je mogoče samo, če vselej že obstoji ontološka možnost, da je tubit sploh lahko privedena predse.

V strukturi analize tesnobe v *Biti in času* fenomen bega predstavlja izhodišče, izkazan iz analize »se«. Beg je tu razumet kot beg tubiti pred samo seboj, zato ta zaklenjenost bega lahko funkcionira kot privacija izvorne razklenjenosti tubiti. Heidegger analizo pričinja z eksplikacijo dveh strukturnih momentov tesnobe: pred-čim in za-kar. Istovetnost teh dveh momentov naj bi kazala na odlikovanost počutja tesnobe. Analiza nato poteka tako, da opiše strukturo tesnobe, in ugotovi, da ustreza strukturi bega tubiti pred samo seboj kot bitju v svetu. Moment za-kar tesnobe je razbran iz tega, da se v tej tubiti iztrga *se*-ju in begu pred seboj, »jo meče nazaj na to, za kar ji je tesno«, deluje se pravi tako, da zaustavi beg in tako oposamezni tubit na njeno najslastnejšo možnost. Heidegger nato ugotavlja, da istovetnost karakterjev pred-čim in za-kar kaže v sebstvo tubiti, na nekakšno sklenjenost tubitnega sebstva. Če bi bilo namreč tubiti le tesno pred seboj, ta tesnoba pred seboj pa je ne bi zmogla povrniti na to, za kar ji vselej že gre, si ne bi bila razkrita v svojem sebstvu. Enako pa tudi ne bi bilo mogoče, da bi ji bilo razkrito to, da ji gre zanj samo, kolikor ji ne bi bilo obenem razkrito to, da ji je tesno pred seboj. Nazadnje Heidegger ponudi fenomenalno potrditev podane analize z navezavo na vsakdanjo govorico, ki tesnobo izraža kot nedomačnost, neudomovljenost. V navezavi na to, Heidegger ugotavlja, da zaradi bega kot izvorne strukture tubiti neudomovljenosti pripada eksistencialna prioriteta.

Praden nadaljujem z analizo naj se zadržim pri interpretaciji Heideggerjevega stavka, da naj bi tesnoba tubit privedla pred samo sebe. Kaj naj pomeni, da tubit privede sebe *predse*? Vsekakor ne na način privedbe kakega v možnosti navzočega v dejansko navzočnost. To tudi ne pomeni, da bi tesnoba lahko tubit eksistencialno privedla pred svoj lastni ustroj, da bi si ga nato lahko z razdalje pred-očila in ogledala. To bi namreč pomenilo, da počutje ne razklepa izvorno-fenomenalno, ampak bi pomenilo neko samo formalno določitev. Izvorni fenomen eksistence namreč nima nikakršnega ustroja logične refleksivnosti, kot je bilo metodično zastavljeno na začetku. Da naj tubit privede sebe *predse*, je tu mišljeno tako, da se nekdo sooči sam s sabo. V tem je navadno vsebovan neki moment, da se njegov pravi jaz sooči z nepravim. Da tubit privede sebe *predse*, analogno nakazuje, da je v tesnobi kakor dvignjena iz zapadlosti priročnosti in vsakdanjosti *se*-ja, in tako sebe kot nesamolastno privede k sebi kot samolastno oziroma pred nesamolastno sebe privede samolastno sebe. V tesnobi se tedaj javlja neko gibanje od nesamolastnosti, ki utesnjuje, k samolastnosti in s tem celovitosti, ki se kakor iztisne iz utesnjene nesamolastnosti.

Ker pa sta nesamolastnost in samolastnost eksistencialno-načelno enakoizvorni, to gibanje privajanja predse v tubiti ne poteka na način kake razdvojenosti ali dialektičnega gibanja, ampak na način prehoda v načinu eksistiranja. Da tubit sebe privede k sebi ali predse, torej ne pomeni nič drugega, kot da se privede k svoji samolastni možnosti oziroma pred svojo samolastno možnost. Privesti se k lastni možnosti oziroma prednjo pa za tubit pomeni, da se kot vržena lahko vrže oziroma zasnuje v svojo samolastno možnost in se v njej sprejme. Tubit se namreč lahko privede predse, kot ji sploh že pripada neka pred-struktura, sestavljena iz njene faktične vrženosti.

To, pred čimer nesamolastna tubit beži, je ogrožajoče. To pa v tesnobi ni nobeno bivajoče. Tako ogrožajoče tudi ni »nič in nikjer«, pa vendar je nekako »tu«. Kadar tubit ni zavzeta z bivajočim, na način imeti-opravka-z okolnosvetnim bivajočim, kadar v svoji eksistenci tubiti ne zapada bivajočemu in njegovim napotilnim sklopom, tedaj je zvedena na golo, vsakega bivajočega prosto, faktično, torej vrženo in vselej že kot tako tudi sprejeto eksistenco – tubit, kot možnost biti tu, v svetu. V tesnobi torej tubit eksistira kot vržena možnost biti v svetu. Tisto, pred čimer je tubiti v tesnobi tesno, je ona sama kot bit-v-svetu.

Toda zakaj je tubiti tesno, da je bit-v-svetu, da je razmerje do sveta? Zakaj se tubit v lastnem bistvu počuti ogroženo? Zakaj si je tubit v lastnem bistvu najbolj tuja? Ker sebe kot take najprej in večinoma ne pozna in ker ji smisel sveta, razmerje, do katerega je, kakor ji je sicer razkrit, vselej in nujno tudi ostaja zakrit. Tubit je v svojem bistvu razmerje do nečesa najbolj tujega, najmanj poznanege – tega, da se daje svet, da sploh kaj je. Svet sam kot možnost bitnega smisla (nesamolastno dojeti svet je že vezan na neki posebni, modificirani bitni smisel) nima bitnega smisla bivajočega, bitni smisel sveta strukturno ni analogen bitnemu smislu bivajočega. Svet ni navošč, ni priročen, ni napotujoč. Smisel biti ni utemeljen v nobenem bivajočem. Razmerje do biti zato ni utemeljeno v nobenem bivajočem. Tubit kot struktura odnosa do biti ni utemeljena na nekem bivajočem, zato tubit nima nikakršnega bitnega vodila, kako naj bi bila do sveta v odnosu, zato je tubit lahko tesnobna. Bistvo tesnobne vrženosti je tako brez-temeljnost. Šele in samo kot zvedena na breztemeljnost sebe kot razmerja do sveta je tubit tesnobna in se zares razume kot vržena.

Breztemeljnost implicira zakritost smisla biti, do katere tubit eksistira, in tako implicitno tudi zakritost smisla tubiti kot tega razmerja. Tubit namreč za interpretativno razumevanje biti same in lastnega odnosa do biti ne more najti nobenega temelja izven biti same in lastnega odnosa do biti, bit sama in odnos do biti pa obenem nista samo-utemeljena z nekim prvotnim, načelnim logičnim razlogom ali v nečem bivajočem. Z zakritostjo je mišljena meja, nezmožnost nadaljevanja interpretacije. V tem, ko se svet v tesnobi kaže kot »nič« bivajočega, se v eksistencialnem, ontološkem smislu kaže zakrit v svojem smislu. Vrženost je torej v svojem bistvu zakritost (in njej sopripadna raz-kritost). Tesnoba tako razkriva

prav zakritost smisla eksistence in biti, ta skritost je temelj nedomačnosti, lastne tujosti tubiti, distance tubiti do sveta, ki pa tega šele vzpostavlja kot samolastno smiselno sklenjenost, kot nekaj drugega od tubiti, tubiti na neki način tujega, netubitnostnega. Le kot tesnobno vržena svetu in biti tuja, v svoji ne-možnosti iz njiju vnaprej napotena, se je tubit vselej lahko že našla kot eksistiranje v smiselni sklenjenosti biti.

Toda Heidegger pravi: »Tesnoba ni le tesnoba pred ..., ampak kot razpoloženje (kot modus nahajljivosti, sprejetja vržene možnosti biti, op.a.) hkrati tesnoba za ... To, zaradi česar je v tesnobi tesno, je bit-v-svetu sama.« (Ibid., 259) Kaj pomeni, da je tubiti *tesno za* lastno možnost biti-v-svetu? Tubit eksistira zavoljo sebe, v odnosu do lastne biti je tako, da ji *gre za* to lastno bit, da jo ta zadeva v njeni vrženosti kot nagovor in problem. Odnos biti ne more biti neki indiferentni formalni odnos, ampak odnos, ki se vselej nalaga kot najbolj vprašljivo vprašanje. Kaj tedaj eksistencialno označuje, da je tubiti *tesno za* lastno možnost biti-v-svetu kot tako?

V izrazu *tesnobe-pred* je namreč zajet značaj odvrčanja, odtega smisla, ki izvira iz vrženosti in spada k njej. Ali tudi *za* nekako izvira iz vrženosti? Označuje značaj faktičnosti, ki je v tem, da se je tubit v svoji vrženi biti vselej tudi že sprejela kot taka. Le tako *gre* lahko tubiti za njeno bit. Da je tubiti *tesno za* lastno možnost biti-v-svetu, pomeni, da se v tesnobi, zvedena le na lastno eksistenco, sprejme, prevzame v svoji vrženi eksistenci. Tisto, pred čimer je tubiti *tesno na* način odvrčanja, tisto je tubit že sprejela kot svoje najbolj lastno.

Ker je tubit breztemeljno, vrženo razmerje, je postavljena v to, da ji je (ker se je kot taka nujno že vselej sprejela) biti v razmerju do tega najbolj skrivnostnega. Če bi bila utemeljena v kakem bivajočem, bi tubit lahko temu bivajočemu »prepustila« to razmerje ali se vsaj iz njega povsem razumela, tako pa ji je naloženo, da se sprejme kot razmerje do zakritega smisla biti. Tubit ne more zbežati pred sabo kot vrženostjo v to razmerje.

Tesnoba-pred in tesnoba-za sta v določenem eksistencialnem sovisju. Tesnoba-pred odgovarja razklenjenemu, odkriti faktičnosti; tesnoba-za odgovarja razklepanju, razumevanju kot navrženi možnosti. Vsako razpoloženje je namreč vselej tudi že razumljeno in z nekim razumevanjem enakoizvorno. Razumevanje, ki določa razpoloženje tesnobe kot sprejetje faktičnosti biti-v-svetu, je biti-zavoljo-biti-v-svetu. »To, za kar je tesnobi tesno, se razkriva kot to, pred čimer ji je tesno [...]« (ibid., 260). Tesnoba v tej strukturi enakosti kar najbolj neposredno razkrije enakoizvorno enotnost in celost tubiti. To pomeni, da tesnoba tubit razpre poenostavljeno oziroma zvedeno na njeno enostavno enotnost. Ta dva značaja *pred* in *za*, odvrčanje in sprejemanje, je treba razumeti skupaj kot *pred-in-za*. Tesnoba *pred-in-za* namreč izkaže tubit kot enoten in celovit, smiselno sklenjen fenomen.

Tesnoba in svet

Toda možnost biti-v-svetu, pred in za katero je tubiti v tesnobi tesno, ni vsakdanja možnost biti-v svetu kot celosti namembne pomenskosti. Ta namreč v tesnobi ravno potone, zdrsne, in v tem drsenju, odmiku nakaže samolastni značaj sveta kot samolastnega preostanka. Samolastni značaj sveta je torej nekakšen nič, kakor se javlja na način zanikanja vsakdanjega sveta. Vendar bi bilo prehitro zaključiti, da je ta nični odteg edini moment samolastnega razumetja sveta, kot sklepa Opilik (Opilik 1993, 75). Kot namreč izkazuje nadaljnja analiza, se tesnoba, kolikor jo tubit zdrži, prevesi v samolastni način biti – odločenost. Tako ostaja povsem odprto, ali se v samolastni, odločeni oziroma sklenjeni tubiti javlja tudi kakšen bolj komplicirano strukturiran samolastni značaj sveta.

Svet kot fenomenološka tema je v *Biti in času* vpeljan z določeno pomanjkljivostjo, da nalogi začetne hermenevtične eksplikacije vsakdanjega smisla svetnosti ni jasno oziroma izrecno zoperstavljena tudi naloga pridobitve samolastnega pojma sveta. Toda ta prvi metodični korak določa tudi nadaljnjo dvoumnost oziroma nerazjasnjeno v preostanku besedila, ko se Heidegger posveti analizi tesnobe, skrbi in časovnosti, kjer je vsakdanji svetnosti, ki se v tesnobi zlomi, sicer na ključnem mestu zoperstavljen le neki povsem nejasni pojem sveta kot »tu, predela sploh«.

Navajam daljši odlomek iz analize tesnobe, ki je določilen za celotno zastavitev problematike svetnosti v *Biti in času*:

To, da ogrožajočega ni nikjer, karakterizira ‚pred-čim‘ tesnobe. Ta ‚ne ve‘, kaj je tisto, pred čimer ji je tesno. ‚Nikjer‘ pa ne pomeni ničesar, v njem tiči predel sploh, razklenjenost sveta sploh za bistveno prostorsko bit-v. Ogrožajoče se zategadelj tudi ne more približati iz določene smeri znotraj bližine, je že ‚tu‘ – in vendar nikjer, je tako blizu, da utesnjuje in nekomu zapre sapo – in vendar nikjer. V ‚pred-čim‘ tesnobe postane očitno ‚to ni nič in nikjer‘. Upornost znotrajsvetnega ničesar in nikjer fenomenalno ne pove: ‚pred-čim‘ tesnobe je svet kot tak. Popolna nepomenskost, ki se naznanja v ničemer in nikjer ne pomeni odsotnosti sveta, temveč pove, kako je znotrajsvetno bivajoče na samem sebi tako povsem nepomembno, da se na osnovi te nepomenskosti znotrajsvetnega vsiljuje edino še svet v svoji svetnosti. Kar utesnjuje, ni to ali ono, pa tudi ne vse bivajoče skupaj kot vsota, ampak možnost priročnega sploh, se pravi svet sam. [...] Nič priročnosti temelji v izvirnejšem ‚nekaj‘, v svetu. [...] potem to pove: pred čimer je v tesnobi tesno, je bit-v- svetu sama. (Heidegger 2005, 258, poudarek avt.)

Najprej naj pripomnim, da je kljub temu, da bi se lahko ta odlomek vzel zgolj kot opis fenomenalnega, precej očitno, da ima v besedilu drugo funkcijo – fenomenološko razkritje strukture tesnobe, kakor, vsaj začetno, razkriva samolastni smisel sveta. To dovoljuje, da ga kritično analiziramo.

Označitve, ki so rabljene na tem mestu, so sicer mišljene kot formalne naznake, vendar so obenem prav take tudi skoraj povsem prazne: »predel sploh«, »tu«, »tu-in-nikjer«. V moji interpretaciji te oznake kažejo na sopripadnost tubiti kot razumevanja bitnega smisla in bitnega smisla samega, ki ima v tem razmerju značaj neke izvirne, nezvedljive enotnosti, ki svoj smisel prejema iz diference z mnogoterim znotrajsvetnim bivajočim. Tu se interpretacija opira na poznejša besedila (npr. *Kaj je metafizika*), pri čemer še povsem nejasno ostaja, kako ta diferenca konstituira smisel te »enotnosti«.

Da ničnost, zanikanje, odteg znotrajsvetnega v odtegu njegove vsakdanje napotilnosti razkriva »svet kot tak«, je fenomenološko povsem nekonsekventna opazka, kolikor je vzeta sama zase. In tudi vir razhajanja interpretacij, ki si vsaka po svoje prizadevajo uskladiti zrušenje vsakdanje svetnosti s trditvijo, da se prav v tej razkriva svet kot tak. To privede do absurdnih, čeprav logično konsekventnih pozicij, da je smisel sveta kot takega sama možnost zloma vsakdanje napotilnosti znotrajsvetnega (prim. Elkholy 2008) ali da je treba smisel sveta kot takega enostavno izločiti iz analize, da bi ta ostala konsistentna oziroma povsem izenačiti smisel tubiti in sveta (prim. prim. Richardson 2003).

Očitno je, da v tej analizi manjka, silogistično rečeno, srednji pojem. Videz tega je sicer podan takoj v nadaljevanju odlomka, ki ga lahko, sledeč vrstnemu redu v besedilu, analiziramo takole. Kar utesnjuje, je možnost znotrajsvetno priročnega sploh. Ta je pojmovno enakovredna s svetom kot takim. Ničnost znotrajsvetnega mora namreč temeljiti v izvirnejšem »pozitivnem« bitnem smislu. To pa je lahko le svet sam. Z možnostjo znotrajsvetno priročnega pa je v polnem smislu mišljena možnost tubiti, da eksistira kot bit-v-svetu. Potek analize se tu očitno opira na pojem možnosti, ki pa, vsaj na tem mestu, ostaja nerazjasnjen. Svojo določitev lahko prejme šele ob analizi časovnosti.

Če ta potek zaradi preglednosti konstruiramo silogistično in dodamo nekaj interpretativnih dopolnil, dobimo naslednji argumentativni sklop:

(1) V tesnobi se kaže ničnost znotrajsvetnega priročno bivajočega, zanikano je v svojem značaju priročnostne napotilnosti.

(2) Ta ničnost mora temeljiti na neki možnosti tubiti, ki omogoča to izničenje, ob tem, ko razmerje tubiti in bitnega smisla vseeno ostaja, čeprav se je zrušil vsakdanji bitni smisel.

(3) Če je to, kar je v tesnobi zrušeno, neki svetni bitni smisel, smisel biti znotrajsvetnega bivajočega, potem mora ta izvirnejša možnost sama biti v nekem smislu svet-zadevajoča, sveto-tvorna, saj se le z vidika take, svetnostne možnosti, sam zlom znotrajsvetnega sploh lahko kaže kot zlom znotraj-svetnega.

(4) Ta možnost ni nič drugega kot izvorna možnost biti-v-svetu in pripadajoči izvorni smisel svetnosti same.

S tem naj bi bilo izkazano, da se v tesnobi razkriva bit-v-svetu kot taka in svet kot tak. Pri tem poteku analize je očitno, da sam izvorni pojem sveta ostaja povsem nedoločen, celotna analiza pa torej fenomenološko povsem prazna.⁹⁸ Pripomniti moram še, da je precej očitno, da tu Heidegger s »svetom kot takim« ne misli svetnosti, kot je vsakdanje strukturirana; tako, da bi zlom znotrajsvetne napotilnosti v tesnobi razkril prav to strukturo napotilnosti; niti sama analiza ni potrebovala tesnobe kot izhodišča za izkaz te strukture. Tu mišljenega »sveta kot takega« nikakor ne gre razvrednotiti v neki vsakdanjemu vsaj bližnji pojem sveta, ampak je mišljeno nekaj povsem drugega. Če Heidegger nekoliko zavajajoče to izvorno svetnost označi kot »možnost« vsakdanje svetnosti, je obenem treba imeti v mislih, da je sam smisel možnosti povsem nedoločen, odprt.

Če bi v zgornjem odlomku podan potek analize rekonstruirali drugače, bi v izogib vseh absurdnih možnosti interpretacije morali privzeti, da Heidegger že vnaprej in vseskozi predpostavlja, da je neki samolast(nejši) pojem sveta. Taka predpostavka bi bila fenomenološko neutemeljena. Prav tako pa bi bilo fenomenološko in hermenevtično povsem nezadostno zgolj formalno sklepanje, da kolikor tubiti pripada neki pojem sveta, kar lahko razberemo na vsakdanji tubiti – kar je Heidegger, spomnimo, začetno problemsko vpeljal v kritični navezavi na ontične znanosti, torej sploh ne samolastno eksistencialno – tako mora neki idejno zamišljeni samolastni tubiti, ki se začenja razkrivati v tesnobi, pripadati tudi neki korelativni samolastni pojem sveta.

Interpretacija, ki jo podajam, se ob opiranju na poznejša besedila in ohranjanju problematičnega smisla »sveta kot takega« (namreč samolastnega, ne vsakdanjega sveta) opira na pojmovanje breztemeljnosti kot značaja »ničnosti«, ki se razkriva ob sesutju znotrajsvetnega in v njegovi negativni kontrapoziciji kot vselej že utemeljenega in utemeljujočega. Formalno rečeno, breztemeljnost deluje kot srednji pojem med ničnostjo (zlomom znotrajsvetnega) in svetom kot takim.

Tu je najprej ključno, kako naj razumemo ta »predel sploh« – ali zgolj kot strukturo tubiti sploh ali kot smiselni korelat nekega elementa v tubiti, ki pa sama tvori fenomen kot celoto? V nadaljevanju tega odseka predstavljam naslednjo interpretacijo: tesnoba tubit vrže nazaj na njeno golo vrženost, na to, da se ji sploh javlja neka bit.

⁹⁸ Sklep, ki ga nekatere interpretacije (Elkhoy 2008) potegnejo iz podobne razlage, da tedaj sploh ni mogoče govoriti o samolastnem smislu svetnosti, ne sledi, saj postavlja pojmovni standard vzet iz okrožja znotraj-svetnega (smisel svetnosti mora biti utemeljen in utemeljujoč).

Korelativno se v tej vrženosti, ki je v tesnobi razkrita v svojem bistvu (kot taka) in izvorno, onkraj posebnih modifikacij in načinov, v svojem skupnem smislu, ki teče skozi vse modifikacije, javi tudi svet kot smiselna samo-sklenjenost smisla biti.⁹⁹

Tubit neki bitni smisel vselej zasnuje glede na to, da ji gre za lastno vrženo bit-v, v kateri se je vselej že sprejela. Tako zasnuje smisel biti priročnega in smisel biti sveta kot nič-priročnega. Po analogiji, kakor nesamolastna tubit svoj odnos do biti razume iz biti priročnega, tako samolastna tubit razume svoj odnos do biti iz oziroma glede na bit kot nič-priročnega-nič-navzočega-sploh-nič-bivajočega. Tako kot se tubit nesamolastno razume v svoji biti-v kot biti-pri-priročnem ali pa bit-pri-navzočem, tako se tubit samolastno razume v svoji biti-v kot bit-do-bitikot-nič-bivajočega. Tudi tu torej velja korelacija: tubit zasnuje smisel biti sveta glede na svojo eksistenco kot breztemeljno vrženo, ta smisel lastne eksistence pa razume glede na smisel biti sveta kot nič bivajočega/priročnega/navzočega.¹⁰⁰

Kako je torej eksistencialno zajeti, imenujmo jo tako, samolastnejšo bit-v-svetu in pripadajočo svetnost, ki se javlja v tesnobi, in v kakšnem razmerju je ta z vsakdanjo svetnostjo vsakdanje biti-v-svetu? Kot je bilo že rečeno, se v tesnobi javlja moment brezna, breztemelnosti vrženosti. Smislu tega tu, ki se tubiti javlja v tesnobi kot tistega, v kar je vržena, tistega v-čemer njene biti-v tako pripada neka zakritost, tujost, katere smisla tubit ne pozna. Ti tujost, zastrtost in breztemelnost so tujost, zastrtost in breztemelnost same biti oziroma njenega smisla. Tubiti je v tesnobi odzeta zanesljivost bivajočega, ki se ji vsakdanje sicer javlja v svojem bitnem smislu priročnosti. Tako tubit tudi nima več možnosti, da bi se razumela iz tega smisla biti bivajočega (prim. King 2001, 176). Bit v tesnobi izstopi kot nekaj povsem drugega, kot nič bivajočega, ki se v tesnobi edina smiselno daje, in kot taka samolastno sklenjena (ibid., 177). Tubit je zvedena na lastno breztemeljno eksistenco in vržena v odnos do biti kot breztemeljne in v tej breztemelnosti smiselno sklenjene, v sopripadni zakritosti, ki zamejuje njeno razkritost.

Samolastni odnos do sveta je torej odnos do sklenjenosti smisla biti, do tega, da se sploh javlja, daje (je razprt) neprimerljivi smisel biti v njeni diferenci z bivajočim. V tesnobi namreč samo bivajoče nikamor ne potone, ampak potone, zdrse le

⁹⁹ Povsem nasprotno pa razlaga Elkholy, ki zanika ne samo smisel sveta v tesnobi, ampak tudi vsakršen samolastni smisel tubiti. Tako sklepa na podlagi tega, da se v tesnobi sesuje vsakdanji smisel sveta (Elkholy 2008, 55). Toda tak sklep predpostavlja, da ni nekega samolastnega smisla tubiti niti samolastnega smisla sveta.

¹⁰⁰ Tako tudi Opilik glede tesnobe: »Njen odlikovani značaj, ki jo kvalificira za temeljno razpoloženje, mora ležati v tem, ne samo da iz te polne razklenjenosti razkrene neko posebno najti-se v svetu, ampak razklenjeno bit-v-svetu v njeni celoti samo, torej razklenjenost sploh. Zdaj se je pokazalo: v tesnobi je svet razkrit na način ‚polne nepomenskosti‘. Ustrezno temu kot tesnobna razkrita znajti-se ne more pomeniti znajti-se sredi tako ali drugače srečljivega znotrajsvetnega bivajočega, ampak tisto edino, kar se še sreča, zadeva svet sam v svoji bistveni ničnosti.« (Opilik 1993, 73–74). In dalje: »Razklenjenost čiste vrženosti kot take je mogoča samo obenem z razklenjenostjo sveta samega kot ničnega (ničnostnega) v-čemer znajti-se in obratno.« (Ibid., 74)

njegov samoumevni bitni smisel. Javi pa se diferenca biti in bivajočega, bit kot taka izstopi, kakor je v diferenci z bivajočim, in v tem vidiku samolastno smiselno sklenjena, ne več le v vidiku smisla bivajočega. Bit v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim je tisti »nič in nikjer« ter s tem izvorno vnaprej sklenjeni smisel, ki tubiti v tesnobi ogroža, oklepa, stiska in pred katero ji je tesno.

Bivajoče v celoti se v zdrsu odtegne in odbije tubiti, prav na ta način pa tubiti pritegne k sklenjenosti smisla biti. V tesnobi ogrožajočega-utesnjujočega ni nikjer, pa vendar je povsod, ne ostane noben varen kraj, nobeno pribežališče smisla bivajočega. Ničenje zajame vse bivajoče naenkrat, obenem in vnaprej. Tesno je *nikjer-povsod, nič-in-vse*. Na ta način je v svojem smislu zanikano bivajoče v celoti. Poenoti se v celoto skozi ta zanikujoči odmik.¹⁰¹ Negativnost smiselne sklenjenosti tega »je« je v tem, da bit nima in ne more imeti oporišča v nobenem bivajočem, ki tudi samo biva. Svet je torej v eksistencialnem smislu negativen pojem, toda ta negativnost ni neko formalno manjkanje, ampak najbolj izvorna pozitivnost, kot brez-temeljni temelj razumetja sveta kot smiselne sklenjenosti biti.¹⁰² Samolastna bit-v-svetu se v tesnobi odkrije kot breztemeljno razmerje do breztemeljnega smisla biti v njegovi smiselni sklenjenosti.

Tesnoba v besedilu *Kaj je metafizika?*

Odbijajoči značaj ničā, breztemeljnosti kot izvora bega pred samolastnostjo tubiti Heidegger naznači tudi v besedilu *Kaj je metafizika?* (Heidegger 1955). Ne pojasni pa smisla tega odbijanja. Ta se lahko se razume v smislu odvrāčanja interpretacije od soočanja z breztemeljnostjo, ker ta utesnjuje, stiska z nujno izvorno samointerpretacijo, ki pa lahko vodi le v soočenje z breztemeljnostjo interpretacije same. Besedilo privede v zvezo ničnost breztemeljnosti (končnost) in bivajoče v celoti. Toda interpretativni proces, kako se v dinamičnem prepletu ničnosti in bivajočega, kaže ta »v celoti«, tu ni pojasnjen. Značaj »v celoti« namreč ne sledi kar samodejno iz soočanja z ničnostjo biti, ki ni nič bivajočega, v smislu poenotenja vsega bivajočega glede na njegovo razliko z ničem. Kar zveza »bivajoče v celoti« predpostavlja, je že neka razkritost smiselne sklenjenosti bitnega smisla samega, in ne le razkritost diference. Umanjkanje tega vmesnega koraka se lahko opazi in očita v vseh besedilih, kjer Heidegger govori o »bivajočem v celoti«. Diferenca sama po sebi, brez nadaljnje interpretacije, razkriva le to, da bivajoče je. Toda obenem je v tem že implicirana smiselna enotnost tega da je.

¹⁰¹ Tako tudi King. (King 2001, 178). Kakor razlaga Opilik: »[...] ničnost pa se lahko misli kot formalni ustroj kot tisto, kar tvori vsebino nečesa takega kot je ‚odteg‘.« (Ibid., 74)

¹⁰² Kot pravi Opilik: »Če torej tesnoba razklene svet kot tak na način ‚popolne nepomenskosti‘, tedaj to ni v protislovju z rezultati §18. paragrafa, ampak odgovarja značaju razklenjenosti pomenskosti [...] Razklenjenost nepomenskosti nikakor ne pomeni konca sveta, izkustvo tega ‚ne‘, ne negira enostavno pomenskosti, ampak kaže na izvorni ‚nični‘ značaj sveta, ki gledano eksistencialno-ontološko predstavlja pozitivni fenomen.« (Opilik 1993, 73)

Ta »v celoti« tubit prevzame v tesnobi. Vse stvari in mi sami tonemo v nekako ravnodušnost. Vendar ne v smislu preprostega izginjanja, ampak se v svojem odmikanju kot takem, vse stvari obračajo k nam. To odmikanje bivajočega v celoti, ki se v tesnobi gnete okrog nas, nas stiska. Opore ni – to naznačuje vrženost. Preostane in obide nas, v drsenju bivajočega, samo ta »nič«. V tesnobi lebdimo, ker ta spravi bivajoče do zdrsnjenja. Samo čista tubit, pretresena od lebdenja, v katerem se ne more oprijeti ničesar, je še tu - samost, sestvo. Nič nas srečuje v tesnobi obenem z bivajočim v celoti. V tesnobi je nekakšno umikanje-pred, ki je nekak ukročen mir. Nič je odbijajoč. To odbijanje je drsenje kot opozarjanje na toneče bivajoče v celoti. To opozarjajoče drsenje je ničenje in razkriva bivajoče kot tisto absolutno drugo nasproti niču – to naznačuje zvezo breztemeljnosti in svetnosti, smiselni sklenjenosti biti. Tu-bitu pomeni držati se noter v nič. Držeč se noter v nič je tubit vedno že čez bivajoče v celoti, je transcendenca. Če se tubit ne bi že vnaprej držala v nič, ne bi nikoli mogla biti v odnosu do bivajočega in torej tudi ne do sebe same, in tako tudi ne bi mogla biti svobodna. V tubiti vselej je ta izvirna tesnoba kot njena najbolj lastna, najbolj bistvena zmožnost.

Reprezentativna »minimalna« interpretacija besedila Kaj je metafizika? je Richardsonova (Richardson 2003, 194–209). Menim, da je minimalna interpretacija, po kateri se v tesnobi bivajoče javlja v svoji celosti kot celota bivajočega napačna. Tesnoba zanika svet, celost bivajočega, v njegovi pomenskosti in s tem to celost samo, ostane seveda bivajoče, ki pa zdaj pritiska v drugem vidiku svoje celosti, in sicer, z ene strani, skozi svojo ničnost, kot ničnost pomenskosti celosti, in z druge strani, ta ničnost celosti razkriva bivajoče kot v svoji biti breztemeljno, in bit samo kot breztemeljno, in to breztemeljnost kot pozitivni, a problematični, karakter celosti bitnega smisla. »Bivajoče v celoti« je tu problematično indikativen izraz za sesutje celote bivajočega, in javljanje nekega drugega karakterja celosti biti bivajočega. varovati se je tako treba te možnosti prehitre interpretacije. V tesnobi tubit ni soočena s celostjo bivajočega tako, da bi se ta odmikala, kot nek proces odtegovanja celote, celosti bivajočega, ki je tako, v tem odtegu, še dalje prisotna, objavlja se. Zdrs, tonjenje bivajočega se tu nanaša na proces objavljanja breztemeljnosti biti bivajočega same. V tesnobi se tako ne javlja primarno čudenje, da bivajoče biva. Breztemeljnost biti je tista, ki najavlja, sproža čudenje nad bitjo samo, in s tem nad tem, da bivajoče je, da je sploh kaj, in ne raje nič. Sicer je interpretacija ontično zaznamovana. Bivajoče v celoti sproža to čudenje le skozi celost bitnega smisla kot breztemeljnosti, ne pa skozi kako tonjenje bivajočega kot celote. Breztemeljnost, ki se javlja v tem tonjenju in zdrsni preprosto ni smisel, ki bi lahko pripadal bivajočemu kot celoti.

Šele ob prisotnosti zavedanja možnosti take ontično določene interpretacije, ki je ontološka le v šibkejšem smislu, se pokaže nujnost povsem ontološke interpretacije teh besedil.¹⁰³

Fenomenološki status tesnobe

Kakšen pa je fenomenološki status analize samolastnega razmerja do sveta? Opira se na fenomenalnost tesnobe, a je kot hermenevitična konstrukcija obenem »apriorna«, vendar pa fenomenološka, kakor sledi govoricami sami in upošteva njeno problematično razsežnost. Glede fenomenološke veljavnosti pa je vse odvisno od vprašanja, ali je diferenca lahko fenomenalno dana. In v enem pogledu to drži. Breztemeljnost biti je v njeni diferenci fenomenalno dana v tesnobi. Vendar je treba to dodatno kvalificirati. Kar v tesnobi ni dano, je strukturiran, artikuliran interpretativni odnos do breztemeljnosti. Torej ni dan tudi tak odnos do difference, torej diferenca ni fenomenalno dana v polnem samolastnem smislu. Kar pa ne pomeni, da sploh ni dana. In v nekem širšem smislu celo je dana v tem pomenu, kolikor je tudi konstrukcija fenomenalna, kakor se odvija v govoricah, dokler je samolastno

¹⁰³ Interpretacija ničnosti kot značaja biti same, kot zanikanje bivajočega kot celote namesto kot samostojnega smisla, se pravi bolj ontična interpretacija, pa vodi neposredno v redukcionalistično izenačenje biti in nebivajočega, saj ostaja smisel biti same vezan na način javljanja bivajočega. Livingston tako interpretira: »Za Heideggerja je svet izvorno ničenje.« (Livingston, 2017, 109). Vendar to ni stavek popolnega skepticizma glede smisla sveta, ker je to ničenje strukturirano. Livingston nadaljuje: »V globoki tesnobi tako izvajamo protislovje skušati razumeti kar ne more bit razumljeno, ker pa je to, česar ne zmoremo razumeti prav to, kar konstituira enost sveta in nas samih, je posledica tesnobnosti.« (Ibid., 84) Toda zgolj, če je smisel te enosti biti jasen, je zares dojet v tesnobi oziroma samolastno. Dalje interpretira tesnobo kot »vrženost tubiti nazaj v nezvedljivo enotni svet usposobljenega bivajočega in njegovih možnosti« (ibid., 85). Toda neposrednega prehoda ni. Nujno se ohranja razlika med bitjo kot sklenjeno in celoto bivajočega, to razmerje med tema dvema smisloma celote je problematično, zaradi difference, nikakor celota bivajočega ni v svoji edinstveni enotnosti ugledana že s tem, ko je ugledana edinstvena enotnost biti same. To razmerje ni statično, ampak dinamično, hermenevitično razmerje, ki je zasnovano šele skozi pozitivni odnos do nagovora biti v njeni diferenci z bivajočim, saj tu ne deluje nekakšen mehanizem enostavnega odboja nazaj v celoto bivajočega, tako da bi se enost biti kazala le posredno skozi ta odboj nazaj v enost celote bivajočega. Livingston razlaga, da izraz »nič sam nič« meri na to, da diferenciacija bivajočega in ničta ne izvira v čem bolj temeljnem (ibid., 86). Macann tako predlaga, da naj bi bila tema ničnosti v tem besedilu zgolj »strategija« in ne temeljni konstitutent tubiti, zato da bi pridobili idejo biti kot celote in kot take (Macann 1992, op. 38). Odtegne se celota bivajočega kot taka, in zato tubit obvisi nad breznom odnosa z bitjo samo. Nikakor pa se v tem dogajanju razkrito biti same ne kaže obenem že kot pogoj možnosti razkritosti bivajočega v celoti in kot takega, to je povsem naknadna, teoretska interpretacija. Tako razlaga Theodorou: »Zadeva odboja in usmerjanja proti bivajočemu, ki se odteguje kot celota je način, kako nič pritiska na odprto tubiti skozi tesnobo.« (Theodorou 2015, 305, op 8; 306). Razliko s Sheehanovo interpretacijo Theodorou izpostavi takole: »Za Sheehana je nič nekaj, kar bi nas lahko potegnilo 'vase', ampak 'nas' potiska stran od sebe samega' in nas 'napotuje k bivajočemu, ki tone.« (Ibid) Povzema tudi Käuferja, ki označi to celoto kot celoto bivajočega, ki ostane kot poudarjeno in povečano ozadje zadržanja do bivajočega, kot ozadje smiselnih pogojev. Toda vendar kot ozadje »ostalega bivajočega«, kadar je tubit v odnosu do nekega bivajočega v svetu (prim. ibid.; Käufer 2005, 482–506). Kot pravilno kritično ugotavlja Theodorou, ta interpretacija ostaja ontična in enostranska, saj se omejuje zgolj na Heideggerjevo omembo enačenja ničta in biti in opis odtegujočega napotovanja (ibid.). Inwood tako trdi, da v tesnobi resda potone celota bivajočega, toda da to ne pomeni, da za seboj pusti »čisto ničnost« (Inwood 1999, 275). Po njegovi interpretaciji je tisto, kar ostane gola struktura tubiti, goli svet, mreža biti v svetu (ibid). Tako se Theodorou sprašuje, ali smo tako na nič kot bit napoten prav z istim ničanjem odtega bivajočega in napotovanja na to, kar ni nič bivajočega? Meni, da Heidegger sam nima dokončnega odgovora na to vprašanje, da pa je meril na to, da pritrilni odgovor na to vprašanje ne bi bil povsem napačen (ibid., 318). Podvomi se pravi o tem, ali je res fenomenalni prehod, fenomenalna zveza med opisom dogajanja tesnobe, tonjenja, breztemeljnosti, in recimo temu metafizičnim smislom tesnobe, ki naj bi razkrivala diferenco samo, bit v njeni diferenci kot nič bivajočega.

opravljena. Breztemeljnost difference je v tesnobi nakazana kot nagovor, kar zados-tuje kot kriterij fenomenalne danosti, saj je ta nagovor tisti, ki se v konstrukcijski hermenevitični interpretaciji razvije. Odnos do sveta kot neprimerljive smiselne sklenjenosti biti predpostavlja odnos do difference. Odnos do difference v strogem smislu ni mogoč, je nesmiseln zaradi njene breztemeljne, dinamične narave, vendar pa je možen v problematičnem smislu, kot dogodje, kot odgovarjanje nagovoru. To pa ne pomeni, da ga ni možno sistematično artikulirati v shemi razmerja interpretativnih momentov, saj je tudi tak odnos, v tem problematičnem smislu kot odnos do nagovora, interpretativno strukturiran in artikuliran odnos.

Tesnobo tako interpretiram kot strukturno utesnjenost tubiti nase kot odnos do sveta kot neprimerljive smiselne sklenjenosti biti v njeni difference z bivajočim, v smislu, da se temu odnosu ne more izogniti, nahajljivost tubiti je vselej že tesnoba, ta neizogibnost odnosa do sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti je vselej že, čeprav še tako blede pripoznan. Tvori tudi glavni motivacijski princip tubiti. Razpoložanje tesnobe je dogodek popolnega prepoznanja te strukturne utesnjenosti tubiti. V tej neizogibnosti se obenem že javlja ogrožajočnost tesnobe. V kakšnem smislu naj bi tu šlo za ogrožanje? Ogrožena je vsakdanja tubit, zapadla tubit, ki ji je preveliko breme prevzeti nase neizogibnost odnosa do neprimerljive sklenjenosti biti. Vse oblike vsakdanje zapadle tubiti, pomirjanje, so oblike odnosa do te izvorne tesnobe tubiti. Breztemeljnost tesnobe tubiti dopoveduje, da je samo zavoljo sebe kot odnosa do biti in ne zaradi česa v svetu.

Vsakdanja, eksistencialna govorica tako izkazuje, da se v tesnobi javlja *nedomačnost*, ki jo lahko eksistencialno zajamemo kot *ne-udomovljenost* tubiti v svetu. Zakaj se tubit v tesnobi počuti ne-udomovljena v svetu? Tesnoba izkaže tubit v njeni možnosti biti kot vrženo v bit-v-svetu. S tem ko se tubit v tesnobi sebi razkrije kot vržena v bit-v-svetu, se ji svet sam, v svoji biti, in celota bivajočega kažeta kot nedomačna, tuja. Domovanje sredi neke sklenjene, zaokrožene celote bivajočega namreč predpostavlja varnost, ki temelji na seznanjenosti in privajenosti. V tesnobi se tubiti porušita ravno ta seznanjenost in privajenost s priročno bivajočim. Bivajoče samo, v svoji biti se tako tubiti v tesnobi kaže kot neznano, ogrožajoče, naravnost utesnjujoče v svoji vseprisotnosti in mnogoterosti. V tesnobi tubit izgubi vsakršen, še tako osnoven obvladujoči odnos do bivajočega, ki ga sicer poseduje v načinu vsakdanje biti-v-svetu priročnosti. Seznanjenost in privajenost z bivajočim pa temeljita v delitvi značaja tubiti z značajem bivajočim. To je fenomenalno izkazano v povprečnem načinu biti-v-svetu in v tesnobi. Dokler se tubit namreč razume in obnaša v svoji možnosti biti kot rokujoča s celoto pripravno in priročno bivajočega, ima zanj tudi bivajoče značaj pripravnega in priročnega. Ko pa se v tesnobi odvrne od tega vsakdanjega načina biti, tudi bivajoče zanj izgubi značaj pripravnega in priročnega, in ostane za tubit nemo, nedomače, nepoznano, ravno tako, kot njena lastna možnost biti-v-svetu, utesnjena do gole faktične vrženosti.

Seveda pa se, skladno z načelom korelacije, značaja tubiti in sveta spremenita hkrati in obenem. Kot razlaga Heidegger: »Zapadajoči beg v udomovljenost javnosti je beg pred ne-udomovljenostjo, se pravi nedomačnostjo, ki je v tubiti kot vrženi, sami sebi v svoji biti izročeni biti-v-svetu. Ta nedomačnost stalno zasleduje tubit in ogroža, čeprav ne izrecno, njeno vsakdanjo zgubljenost v ,se'-ju. [...] Pomirjena-domača bit-v-svetu je modus nedomačnosti tubiti, ne obratno.« (Heidegger 2005, 261)

Šele, ko se tubit sprejme in tako pomiri v svoji breztemeljni in vrženi možnosti biti-v-svetu kot taki, se lahko tudi spet udomači v svetu v njegovi biti, s katero ravno tako deli značaj breztemeljnosti in pa časovnosti v trenutku. Kadar tubit ni obvezta z bivajočim, na način imeti-opravka-z okolnosvetnim bivajočim, kadar v svoji eksistenci, tubiti ne zapada bivajočemu in njegovim napolitnim sklopom, tedaj je zvedena na golo, vsakega bivajočega prosto faktično – se pravi vrženo in vselej že kot tako tudi sprejeto eksistenco – tubit kot možnost biti tu, v svetu kot neprimerljivi sklenjenosti biti same. Takrat tubiti ne preostane drugega, kot da se sprejme v tej svoji vrženi eksistenci, vztraja v njej, jo prestaja, eksistira, biva kot ta vržena možnost odnosa do samolastnega smisla sveta.

Skrb kot celost tubiti

Razpoloženje tesnobe razkrije tubit sebi v *enotnosti* kot vrženo možnost biti v svetu. Kot taka se sebi razkrije na način, da ji je tesno *za* to lastno vrženo možnost biti-v-svetu. Tako naznačena enotnost tubiti, razkrita v tesnobi, se da zajeti v stavku, da tubiti gre za to bit samo (prim. Heidegger 2005, 264–271). V tem stavku »gre« zaobsega momente vrženosti, možnosti in zasnutka (da tubiti je »za« njeno vrženo možnost). Enotnost teh strukturnih momentov celosti tubiti se da zajeti tako, da je tubit v svoji biti vrženi zasutek k lastni bitni možnosti. V formalni naznaki je ta ustroj tubiti mogoče eksistencialno zajeti kot *biti-si-vnaprej* (Heidegger 2005, 265–266). Ta pomeni, da si je tubit v svoji biti sebi vselej že nekako »vnaprej«.

Na tem mestu je treba najprej interpretativno razjasniti pomen te vnaprejšnjosti. *Vnaprejt* tu še ne pomeni kakega časovnega ustroja, do tega eksistencialna analiza na tej stopnji še ni prodrla. Biti-si-vnaprej je v bistveni zvezi z vrženim zasnutkom tubiti na eni strani in možnostjo tubiti na drugi. Kaj pomeni, da se tubit zasnuje glede lastne možnosti biti in je tako vrženi zasutek k svoji bitni možnosti? Zasutek tubiti ne bi bil mogoč, če tubit ne bi bila že faktično vržena v svojo možnost biti in se ne bi vselej že v njej tudi prosto interpretativno sprejemala, se pravi, če bi bila zasnuti v sopripadnosti biti-si-vnaprej in prostosti (prim. *ibid.*, 267). Kaj pa pomeni, da se tubit sprejema v svoji vrženi možnosti? Pomeni, da se v njej nujno, neizogibno in vselej zadržuje kot pri svoji lastni možnosti biti. Vprašanje je, ali je mogoče fenomenološko-hermenevtično prodreti dlje od te naznake. Toda za obmejitev smisla vnaprejšnjega ustroja tubiti dosežena naznaka zadošča. Da je tubit vrženi zasutek

k lastni bitni možnosti, je torej mogoče zato, ker se zadržuje v lastni vrženi možnosti biti. Zasutek je torej enakoizvoren z vrženostjo, eksistencialni momenti so namreč v odnosu omogočanja na način enakoizvornosti. Če torej zasutek, sledeč momentu, ki ga omogoča, zvedemo na izvirnejši ustroj, se tubit zadrži v lastni vrženi možnosti eksistence na način, da se kakor sama vrže v to vrženo možnost biti. Da si je tubit vselej že vnaprej v eksistenci, bi torej pomenilo, da se je vselej že vrgla v svojo vrženo možnost eksistence in se zadržala, prevzela v tej vrženosti. To je tedaj pomen pojma skrbi kot smisla eksistence v oziru njenega biti-si-vnaprej.

Bistvo tubiti je v njeni eksistenci, izstavljenosti v vselejšnjo interpretativno odprtost, možnost eksistiranja. Tesnoba pa je celovit ustroj tubiti izkazala kot tak, da ji gre za lastno možnost biti-v-svetu. Da ima tubit ustroj skrbi oziroma biti-si-vnaprej torej pomeni, da se zadržuje v svoji izstavljenosti v možnost biti-v-svetu. Vnaprejšnjost skrbi zajema vselejšnjost (faktičnost), vrženost in zasutek (vrženost v možnost in zadržanje v vrženi možnosti). Celotni ustroj skrbi se skladno z ustrojem tubiti kot biti-v-svetu zajame kot biti-si-vnaprej-v-svetu-kot-že-biti-pri-bivajočem. Kaj pomeni, da je tubit pri bivajočem? Tubit je v vsakdanjem, povprečnem načinu biti s srečljivim bivajočim na način priročnosti. Vseeno razmerje tubiti in priročno bivajočega ni razmerje navzočega in navzočega, ampak razmerje eksistencialne možnosti in bivajočega, danega v nekem bitnem načinu in razumetju. Da je tubit pri bivajočem, izreka torej način eksistiranja same tubiti, ki mu je korelativen način danosti biti bivajočega, ne pa morda kakšnega stvarnega odnosa. Eksplicirati eksistenco kot biti-si-vnaprej kot vselej že biti pri znotrajsvetnem in svetu pomeni v eni, enotni strukturi zajeti vso hermenevitično kompleksnost značajev vrženosti, razumevanja, svetnosti, sveta, svetnega in zavoljnosti tubiti. Struktura razumevanja biti je interpretativno vnaprej, glede same sebe, pred vsakim posebnim odkrivanjem bivajočega v svetu, se je vselej že interpretativno tako zajela. Ta vnaprejšnjost je mogoča le zaradi zavoljnosti. V enotnosti zavoljnosti, zasnutka in vrženosti, si je tubit vnaprej.¹⁰⁴

Vendar pa je na tej stopnji eksistencialne analize naznačitev skrbi kot temeljnega ustroja tubiti podana samo formalno. V nadaljevanju se bo z analizo ustroja časovnosti moral fenomenološko pristneje izpolniti zdaj samo naznačeni formalni eksistencialni pojem. Hermenevitična analiza tubiti je na tej stopnji v poskusu pojmovno zajeti eksistencialni ustroj tubiti kot skrb zadela ob izraze (vnaprejšnjost, vselejšnjost, zasutek, vrženost), ki napotujejo na časovnost tega ustroja. V nadaljevanju se bo v analizi biti-h-koncu kot temeljnega eksistenciala celovitosti tubit še temeljiteje nakazala časovnost ustroja tubiti.

¹⁰⁴ Tu je nejasno, ali Heidegger sam meni, da je interpretativna struktura biti v svetu res kako sama v sebi, sama sebi vnaprej, da je to skratka nek smiselni značaj, ki pripada tej ontološki strukturi v njej sami, v njenem izvrševanju, ali pa naj bi bil to le neki moment, ki ga hermenevitična deskripcija razbira na tej strukturi in pojmovno fiksira. Vendar bi hermenevitično načelo enakosti razloženega in razlaganja, kolikor se vzame radikalno, v smislu, ki edini omogoča pristojnost analize, moralo kazati na prvo možnost.

Bit-h-koncu kot eksistencial, ki razkriva možnost samolastne celosti tubiti

Tu-bit kot bit-v-svetu nameravamo zajeti v njeni samolastni celosti in enotnosti. To naj bi omogočilo razjasnitev in utemeljitev samolastnega odnosa tubiti do sveta, za katerega smo predpostavili, da bistveno pripada strukturi samolastne tubiti v njeni celosti. Toda iz enakosti *pred-* in *za-* momentov tesnobe se izkaže tudi, da ima tubit temeljno strukturo skrbi kot biti-si-vnaprej. To predpostavlja in zaobsega neko tako eksistencialno kot eksistencialno možnost. Ta na eni strani naznačuje neko temeljno nesklenjenost tubiti (ibid., 322)¹⁰⁵, kolikor tubit ravno nikoli ni dana »enkrat za vselej« v nekem fiksiranem bistvu – njeno bistvo je namreč v eksistenci, se pravi možnosti odnosa do lastnega odnosa do sveta.

V tem leži naslednja navidezna aporija. Tubit ne more biti nikoli cela, ker je v svojem bistvu eksistenca, ker je sebi vnaprej kot možnost biti v svetu. Na drugi strani, pa bi tubit lahko bila cela le takrat, ko bi se končala (ne v ontičnem smislu), interpretativno izpolnila; toda takrat ni več tubit. Tubit tako vselej zaostaja za svojim koncem in s tem za svojo celostjo (Heidegger 2005, 323). Ker torej možnost tvori bitni ustroj tubiti, ta pa ni nikoli dana »zagotovo«, tubit pa naj bo cela, je očitno, da mora celost tubiti nekako paradokсно temeljiti na njeni nesklenjenosti, ne-možnosti, ne-celosti, omejenosti, končnosti. Edini izhod iz aporije se tako zdi ta, da če je tubit lahko cela, je to lahko le tako, da je v njej kot celi njen konec nekako zaobsežen. Eksistencialno pa to pomeni, da je konec eksistencialno neka možnost tubiti kot take. Da bi torej tubit eksistencialno lahko bila cela, mora biti konec možnost tubiti, ki jo bistveno in samolastno določa (tubit si je namreč kot cela lahko dana le kot samolastna), kot njena skrajna možnost, ki jo tako določa v njeni celosti določati skozinskoz. Celost eksistence je tako eksistencialno njena možnost ne-biti, ki ni neka možnost ležeča v prihodnosti, ampak temeljni način biti eksistence same.

Preden se posvetim interpretaciji, naj na kratko povzamem strukturo analize biti-h-koncu v *Biti in času* (prim. Heidegger 2005, 322–365). Heidegger eksistencialno ontološko strukturo biti k smrti naznači z značaji nepresegljivosti, najlastnejšosti in neodnosnosti možnosti, kot značaje »predobstoja«, tistega biti-si-vnaprej skrbi. Iz teh značajev izpelje, da je bit proti koncu vselej že vržena tubiti, da ni le stvar naknadne izgradnje neke eksistencialne naravnosti; da skratka spada k izvorni strukturi tubiti same. Kot fenomenalna potrditev tega spet služi beg pred smrtjo, v teh njenih karakterjih, v vsakdanjosti. Vendar s tem še ni pojasnjeno, zakaj natanko bit-h-koncu tvori izvorno strukturo tubiti. Heidegger tako zastavi problem eksistencialnega smisla

¹⁰⁵ Te tubitnostne nesklenjenosti ne gre zamenjevati s kakim ustrojem duševnih zmožnosti, ki vselej dopušča, da ta ali ona zmožnost ostane neizpolnjena, druge pa se udejanjijo in s tem izpolnijo. Vsekakor tudi za tubit velja, da ne samo lahko, ampak morajo neke njene bitne možnosti (možni načini eksistence) nujno ostati brez eksistencialne, faktične »izpolnitve«, dogoditve. Toda za celotno tubitno možnost velja, da nikoli ni dana kot udejanjena, niti kot »prvo udejanjenje«, *habitus*, ampak vselej obstoji le v izvrševanju – razumevačem sprejemanju lastne možnosti biti.

smrti kot možnosti, smrt mora biti izoblikovana mora biti kot možnost in izdržana kot možnost. Ugotavlja, da je to je lahko le na način predhajanja, v razliki od pričakovanja, v smislu predhajanja v svojo skrajno možnost. Nato Heidegger vzpostavi zvezo predhajanja in samolastnosti. Ker v tej možnosti predhaja v svojo skrajno možnost, zato s tem v predhaja v samolastno, najbolj lastno možnost. Samolastnost je torej treba razumeti iz smisla predhajanja v skrajno možnost. Biti-h-koncu kot predhajanje Heidegger nato naveže na omenjene karakterje biti proti koncu, in sicer kot predhajanje v najslastnejše, preko *se-ja*, predhajanje v neodnosnost, preko drugih in kot predhajanje v nepresegljivost, preko naključnih, zamenljivih možnosti. Karakter gotovosti smrti Heidegger prav tako razbere iz predhajanja kot samorazklepanja samolastnosti. Heidegger sklene, da biti k smrti tvori izvirno strukturo tubiti zato, ker predstavlja smisel samolastnosti, kot predhajanja v svojo skrajno možnost. Nazadnje obravnava še razmerje strukture biti k smrti in tesnobe, pri čemer izkazuje biti k smrt kot tesnobno.

Rečeno je bilo, da naj bi možnost ne-biti tvorila bistvo tubiti same. Eksistencialno rečeno, možnost biti-v-svetu naj bi s sabo nosila ne-možnost biti-v-svetu.¹⁰⁶ Tu je potrebno podati interpretacijo, kaj pomeni ta ne-možnost, kako deluje ta »ne« zanižanost možnosti? Očitno ne na način logičnega zanikanja neke možnosti. Ne pomeni nedejanskosti, a vendar neko ne-možnost, neko zamejitev možnosti, a v čem natančno sestoji ta zamejitev? Kako meja pripada možnosti? V kakšnem smislu in na kakšen način se možnost odteguje tubiti? Kaj sploh primarno in izvirno izraža zanikanje, če se pusti dojeti fenomenološko? Kaj je torej pristni fenomenološko izpričani eksistencialni smisel ne-možnosti biti? Kako eksistencialno ustrezno opredeliti negativnost možnosti?

Vsekakor je treba vztrajati pri dvojem. Na eni strani ne podleči skušnjavi, da bi iz eksistenciala biti k smrti napravili metaforo za neko drugo eksistencialno strukturo, saj tako ne bi pojasnili ničesar; na drugi strani ne dopustiti, da se v eksistencialni pojem biti k smrti vmeša neko vsakdanje razumevanje telesne smrti.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Carel kritizira interpretacije, ki vidijo v analizi biti h koncu nekonsistentnost, in pojasnjuje, da te izvirajo iz interpretiranja umiranja v ontičnem smislu. Sama interpretira umiranje kot odnos do umiranja. Ampak tudi odnos do umiranja je še zmeraj ontičen in ne ontološki, je neaventičen (Carel 2007, 544). Predlaga tudi razlikovanje časovnega in možnostnega smisla končnosti (kot ne-možnosti) (ibid., 542). Ni jasno kako naj bi tedaj bila ohranjena enotnost eksistencialne strukture. Za povzetek interpretacij, ki ugotavljajo absurdnost in nekonsistentnost Heideggerjeve analize smrti prim. ibid., 542 in dalje.

¹⁰⁷ Problem smrti z ozirom na problem celosti tubiti je v Biti in času sicer polemično zastavljen nasproti vsakdanjemu razumevanju smrti, a tega ne gre brati tako, kot da eksistencial biti k smrti kakorkoli razlaga smrt, kakor je vsakdanje mišljena – oziroma, kakor da se ta razlaga sploh nanaša na isti fenomen. Če povzamemo, najdemo v literaturi v glavnem naslednja dva pristopa: (1) »strukturno-metaforični: končnost tubiti je »metafora« za strukturno omejenost razumevanja biti – za soripadnost skrivanja in razkrivanja smisla biti (prim. Hetterley, 20; Dreyfus 2002; Elkoy 2008). Tu je problem ta, da omejenost razumevanja biti spada tudi k nesamolastni tubiti, pri biti-h-koncu pa gre za eksistencial samolastne tubiti. (2) »Metaforični: končnost tubiti je metafora za tesnobo (prim. Blattner 1994, 67). Tu je težava, ker že na ravni besedila ni mogoče enačiti počutja tesnobe in eksistenciala biti-h-koncu, čeprav je tesnoba določeno kot tisto razpoloženje, ki je s tem eksistencialom so-izvoren. Poleg tega, menim, ni nujno prehoda iz tesnobe v samolastno biti-h-koncu, to je samo neka možnost. Predvsem pa gre in mora iti v biti-k-smrti za samostojen eksistencial, ki šele tvori bitno zmožnost celosti tubiti, ki v tesnobi še ni dosežena in tudi ne vzdržana kot taka. Oba pristopa glede na svojo motivacijo pretežno izhajata iz tega, da se želita izogniti interpretaciji, ki bi končnost tubiti vezala na posameznika in tako padla na ontično raven. To je nepotrebna skrb – posameznost tubiti ne pomeni nujno zvajanja na ontično raven, saj v primeru biti-h-koncu kot eksistenciala tubiti, te ne gre razumeti kot neko bivajoče, ampak kot strukturo eksistence).

V vseh pogledih namreč smrt, kakor je razumljena vsakdanje, ni eksistencialno pojmovana bit k smrti oziroma končnost. Prva lahko drugo samo spodbuja.

Ali pa je neka fenomenalna danost, ki izvorno razkriva smisel tega »ne«-dajanja, skrivanja smisla biti, in ki bi dala to neposredno razumeti? Že v analizi tesnobe se je naznačil ta moment zanikanja, odtega, čeprav se je tam navezoval na smisel biti bivajočega, kakor se daje nesamolastni tubiti. Za to negativnost sveta, razkrito v tesnobi, se je izkazalo, da je korelativna sprejetju tubiti v lastni vrženosti. V tesnobi je razkrita breztemeljnost, ne-utemeljenost tubiti kot razmerja do sveta. Kakor pa tubit razume, da je vselej brez temelja, lahko razume tudi, da vselej lahko tudi ni, da se razmerje do biti vselej lahko tudi ne daje. Smisel tega »ne« breztemeljnosti je neposredno, tubiti izvorno razkrit v tesnobi. Tubit je samolastna, odločena bit-k-smrti, kadar se odvrne od nesamolastnega bega pred svojo smrtnostjo, ki sestoji predvsem v tem, da smrt zanika in jo od sebe odvrča, na »pozneje«, na »druge« itn. Ko pa se tubit od tega odvrne, se tesnobno razkrije v svoji breztemeljni vrženosti, da vselej lahko tudi ni (prim. Heidegger 2005, 362-363). V razumevajoči biti k smrti je tubiti razkrito to, da ni nobene nujnosti, ki bi izvirala iz kakega bivajočega oziroma bila v njem utemeljena, da se smisel biti sploh daje, da svet sploh je. To postane tubiti očitno, ko se iztrga iz pomirjanja v bivajočem in razumevanja vsega glede na bivajoče in na način bivajočega. *Tesnobna, breztemeljna vrženost tubiti je tisti eksistencialni temelj, iz katerega eksistencialni pojem ne-možnosti prejema svojo fenomenalno vsebino.* »Ne« v ne-možnosti torej eksistencialno izraža breztemeljno ničnost vržene možnosti biti. Kot vržena je možnost biti vselej že »negotova«, breztemeljno zasnuti in nična.

Kot značaj ustroja možnosti eksistiranja je njena ne-možnost neka soizvorna možnost (Heidegger 2005, 357), ki določa celotno možnost eksistiranja.¹⁰⁸ Kot taka ne-možnost pomeni možnost ne-možnosti možnosti eksistiranja. Kaj to pomeni? Ne-možnost je bila pravkar pozitivno zajeta kot nenujno podarjanje možnosti oziroma kot pozitivni izraz njene omejitve oziroma končnosti kot vržene možnosti. Možnost ne-možnosti je tedaj možnost nične, breztemeljne, dajajoče se vrženosti eksistence. Možnost ne-možnosti eksistence tedaj pomeni možnost tubiti, da se *prevzame, zasnuje in zadrži* kot nično, breztemeljno vržena. To je eksistencialni

¹⁰⁸ Se pravi se tubit kot možno ne-možna nikakor ne razume kako »indirektno«, kot to razlaga npr. Mulhall (Mulhall, 2005, 305). Razlaga, da se tubit kot ne-možna razume »posredno« spregleda, da je smisel vrženosti, ki je razkrit v tesnobi kar najbolj neposredno dan. Odvrnitev in odteg vsakdanjega razumevanja smisla je so-javljajoči se fenomen, toda ne zadostuje za razlago. Možnost vsakdanjega razumevanja je namreč zgolj en modus možnosti tubiti.

pojem smrti, smrtnosti, končnosti.¹⁰⁹ Samolastni način biti-h-koncu Heidegger imenuje predhajanje (*Vorlaufen*, Heidegger 2005, 357). Polni eksistencialni pojem končnosti je torej predhajanje v možnost nemožnosti tubiti (ibid., 358). Predhajanje v to možnost je zasutek v tej možnosti (ibid.). Ta pojem je treba razjasniti, saj je ključen za ustrezno eksistencialno interpretacijo biti-h-koncu in s tem samolastne možnosti celosti tubiti kot biti-v-svetu. Heidegger ta pojem razmeji od kakršnegakoli pričakovanja udejanjenja možno navzočega (ibid., 357–358). Toda kaj je pristni, lastni smisel tega, da tubit predhaja v možnost lastne nemožnosti? Začetno se to lahko razsvetli ob navezavi predhajanja na razumevajoči zasutek.

Odnos do lastne možnosti je namreč konstituiran v smiselnem razumevanju. Predhajanje mora biti nekakšen zasutek v možnost na način sprejetja vržene možnosti. Toda kaj odlikuje predhajanje kot skrajno razumevanje nasproti drugim mogočim zasutkom možnosti? Ali pa je ravno to skrajnost, mejnost oziroma nekakšna končnost tega zasutka? Na čem temelji ta skrajnost? Navezuje se na možnost biti-h-koncu kot skrajno možnost nemožnosti biti-v-svetu. Skrajnost te možnosti sestoji v tem, da nekako določa mejo vsem drugim možnostim tubiti.¹¹⁰ Skrajnost zasutega odnosa do te skrajne možnosti leži v tem, da zasutek odnos do možnosti, ki omejuje vse druge, in je s tem nekakšen skrajni možni odnos do lastne možnosti biti. Da pa bi bilo tako razumevajoče zasutje možno, mora tako rekoč preskočiti, prehiteti vse druge možnosti tubiti. To bi pomenilo predhajanje v skrajno možnost nemožnosti tubiti oziroma njeno »anticipacijo«, predhajanje v to skrajno in mejno možnost lastne tubiti pred vsemi drugimi bitnimi možnostmi.¹¹¹

¹⁰⁹ Kakor razlaga Gelven: »Zreti proti smrti kot dejanskosti pomeni zreti proti ne biti več možen, in torej odmakniti se od lastnega moči-biti. Toda zreti proti smrti, ne kot dejanskosti, ampak kot možnost pomeni osredotočiti se na lastno moči-biti [...] Ta trditev implicira, da je neki pomen možnosti, ki ni izčrpan z njeno prihodnjo realizacijo ali nerealizacijo. Kako je lahko možnost smiselna onkraj tega, da postane dejanska? Eksistencialni odgovor na to je svoboda (svoboda eksistence kot odnosa do lastne možnosti biti, op. a.) – odgovor, ki očitno ne spada k preučevanju enostavne logike možnosti in ki je zato do sedaj bil preložen na preučevanje psihologije čustev.« (Gelven 1989, 153–155) Prim. dalje: »Refleksija o možnosti ne-biti (biti-zmožen-ne-biti) razkrije možnost biti (biti-zmožen-biti) na način, da ‚možnost‘ ni več videna samo kot abstraktna logična funkcija še-ne-dejanskega, ampak raje kot bistveni način, na katerega človek eksistira; in ta bistveni način je poimenovan ‚svoboda‘.« (Ibid., 155) In dalje: »Vprašamo lahko dve vprašanji: kaj pomeni biti in kaj pomeni ne biti? Če s tema vprašanjema merimo na biti v dejanskosti sta oba nesmiselna. Zakaj? Vzemimo najprej prvo vprašanje. Če s tem vprašanjem menimo: Kaj pomeni dejansko ne biti? potem gotovo lahko rečem, da vprašanje nima nikakršnega smisla, saj, če ne obstajam, nimam nobenega smisla. To se zdi dovolj jasno v drugem od obeh vprašanj – onem o ne-biti. Toda ker imata obe vprašanji enak logični status, moramo enako reči za prvega. Če je moje vprašanje, kaj pomeni biti, vprašanje o moji dejanskosti, je prav tako nesmiselno kot vprašanje o mojem ‚ne-biti-dejanski‘. Če pa imata obe vprašanji sploh smisel, morata imeti smisel kot možnosti. Na ta način sta obe vprašanji zelo smiselni. Predstavita nam razumevanje naše končnosti. Vedeti, da sem zmožen ne-biti razkrije tudi, da sem zmožen biti. Prost sem, da sem, ali da nisem. Ta ‚svoboda‘ spet ne pomeni, da sem svoboden, da se ustvarim ali uničim; pomeni bolj biti svoboden za to, da polno dojamem, da sem zmožen biti in ne-biti, oziroma to dojeti. Samolastna eksistenca pomeni polno se zavedati lastne zmožnosti biti (ki mora, seveda, vključevati možnost, čeprav ne dejanskost, biti-zmožen-ne-biti).« (Ibid., 153–154)

¹¹⁰ Kot razlaga Opilik: »Tako tudi smrt kot razklenjena ne-možnost vsakršne razklenjenosti ni zadovoljivo mišljena, če se jo dojame samo kot ‚mejo‘ področja razklenjenosti; saj je ravno v predhajanju razprti odteg tisti, ki razklenjenost sploh privede v njeno lastno, tako, da v tem odtegu odtegnjeno (namreč možnosti eksistence) ni nekaj, kar je ‚vnaprej‘ tu, ampak na določen način iz njega izvira.« (Opilik 1993, 88)

¹¹¹ Nekoliko drugače predhajanje razlaga Haar: »Predhajanje vnaprej v smrt kot možnost pomeni ekscenno. (prekomerno) intenzifikacijo njene možne biti. Predhajanje poveča, prekomerno poudari možnost smrti.« (Haar 1993, 8).

Končnost kot temelj samolastne biti-v-svetu

Zveza samolastnosti in biti-h-koncu se še nadaljnje izkazuje v tem, da se končnost izkaže kot bistvo samolastnosti. Bit-h-koncu je *najlastnejša* zmožnost tubiti, ker gre v njej tubiti za njeno možnost biti tu, v svetu (Heidegger 2005, 342). Ko predhaja v to svojo zmožnost, odpadejo vsi odnosi do biti bivajočega in drugih tubiti.¹¹² Medtem ko je bila možnost, da je tubit samolastno oziroma kar najlastejše privedena predse, izkazana najprej v počutju oziroma najdenosti tesnobe, zmožnost biti h koncu (Heidegger 2005, 363) označuje razumevanjsko stran te zmožnosti samolastne danosti.

Bit-h-koncu naj bi tvorila možnost samolastne celovitosti tubiti. Ali izkazani strukturni momenti fenomena te zmožnosti v svoji enakoizvornosti izkazujejo možnost celovitosti tubiti? Da bi si tubit kot bit v svetu lahko bila dana v celoti, bi morala biti povsem v odnosu do lastne možnosti biti v svetu (totalnost, popolnost celote); biti v svoji možnosti biti v svetu določena oziroma obmejena prav in povsem kot ona sama (identiteta celote); si biti povsem razkrita v možnosti biti v svetu (razumljivost, »spoznavnost« celote).¹¹³ Vsi trije pogoji so izpolnjeni s strukturnimi elementi biti-h -koncu, namreč nepresegljivostjo oz. skrajnostjo (Heidegger 2005, 342), (samo)lastnostjo, samoodnosnostjo (ibid.) in gotovostjo (ibid., 352–353) (tu gre za tubitnostno, ontološko gotovost, v smislu neizogibnosti njene izvorne strukture, ki jo je treba razločiti od ontične gotovosti).

Na tej točki je potrebno podati interpretacijo, ki zmore odgovoriti na vprašanje, kako končnost omogoča samolastno bit-v-svetu, samolasten odnos tubiti do lastnega odnosa do sveta? Že tesnoba osami bit-v-svetu kot tako, toda ne še skrajno in povsem v celoti. Bit h koncu pa predhaja preko vseh drugih možnosti v skrajno možnost nemožnosti biti-v-svetu, na ta način se ta javi v celoti in kot taka.¹¹⁴ Bit-h-koncu izkaže vrženost in možnost, ki spadata k bistvu biti-v-svetu – njeni breztemeljnosti, zato lahko ta izstopi v svojem polnem značaju. Samo kot končna je tubit lahko cela in enotna in samo kot taka si je lahko dana kot bit-v-svetu. Dobimo torej dve povezani tezi oziroma enakoizvorna elementa ene teze. Samolastna bit-v-svetu ima končni značaj, zato lahko postane vidna samo tako, da tubit nase prevzame lastno končnost. Obenem, pa tubit lahko to stori samo kot smiselno enotna, to pa je spet lahko samo, ker in kakor je končna.

¹¹² Tubit je v tej zmožnosti *povsem* v odnosu do svoje možnosti biti v svetu. Zmožnost biti h koncu je tako najlastnejša in *brezodnosna* oziroma, bolje, *samoodnosna*. V njej tubit ostane sama – zvedena le na svoje bistvo – odnos do lastne eksistence (ki je vselej že konstituirana kot bit-v svetu), se *oposamezni*; ne seveda kot kako navzoče bivajoče, ampak kot prav ta odnos do biti, ki se javlja v samointerpretaciji. Samo kot končna je torej tubit lahko v odnosu do sebe cela. Ker pa je tubit lahko samolastna le, kakor je cela, velja tudi: samo kot končna je tubit lahko samolastna.

¹¹³ Samolastna tubit naj bi si bila *razprta* v celoti. Konec tubiti pa je vselej možen, zato je zmožnost biti h koncu tudi *gotova* bitna zmožnost (Heidegger 2005, 349). Samolastna *razklenjenost* se tako izkaže kot bistveno končna. Predhajajoča zmožnost biti-h-koncu se zadržuje v možnosti eksistence kot vselej tudi že ne-možni, vselej končni – v tem zadržanju si je tubit povsem odklenjena, razprta, »do svojega konca« v svoji ne-možnosti biti. To je eksistencialni smisel gotovosti, ki nima *zveze* z verjetnostjo.

¹¹⁴ Tako npr. Harr v predhajanju vidi kar samoutemeljitveno gibanje, sidrišče, prvotno, nezlomljivo gotovost, primerljivo s *cogitum* (Harr 1993, 5–6).

Kakšna je tedaj smiselna zveza skrbi in končnosti, kakor je ta pojmovana eksistencialno? Skrb je struktura biti-v-svetu v njeni enakoizvornosti. Sokonstituira jo moment biti-si-vnaprej, k biti-v-svetu že spada biti-si-vnaprej-kot-biti-v-svetu. Bit-h-koncu je samolastni modus tega biti-si-vnaprej. Eksistencialna možnost končnosti temelji v tem, da si je tubit sploh razprta na način, da si je vnaprej, torej na način skrbi. Obenem pa je možnost biti-h-koncu tako »[...] najizvornejša konkrekcija skrbi, se pravi tubiti v njeni celosti.« (Ibid., 343) Samolastni modus biti-v-svetu razkrije to možnost kot vselej tudi že ne-možnost biti-v-svetu. Formulacija samolastne skrbi se torej glasi: *biti-si-vnaprej-kot vselej-že-ne-možnost-biti-v-kot-biti-pri*. Skrb zajame bit-v-svetu v njeni celosti, bit-k-smrti pa je samolastni način celosti biti-v-svetu, in sicer na način predhajanja v možnost ne-možnosti tu-biti.¹¹⁵ Samo kakor ima bit-h-koncu strukturo skrbi, izkazano v tesnobi, je lahko fenomenalno upravičena njena enakoizvorna celost (ki se nadalje utemelji v strukturi časovnosti). Tako se tesnoba pokaže tudi kot fenomenalni temelj enotnosti biti-h-koncu.

Medtem pa razmerje biti-k-smrti in biti-v-svetu v *Biti in času* še ni jasno eksplificirano. Kakšna je tedaj zveza *končnosti in sveta*? Ta se pusti dojeti iz predhajanja prek posameznih možnosti v temeljno, samolastno možnost ne-možnosti eksistiranja, »biti tu«, »v svet«. *Ta ne-možnost pa tudi samolastno zbere tubit pri svetu kot njenemu samolastnemu enotnemu, sklenjenemu smiselnemu korelatu, tem »tu« kot smiselno sklenjeni možnosti biti same namesto pri svetu kot bitni celoti namembne pomenskosti bivajočega*. S tem se tudi svet javi v negativnem značaju kot nič bivajočega, ki svet sklepa, vnaprej smiselno zbira, in torej v »celoti«. Končnost tubiti je torej poenotena, ima poenotujočo funkcijo tako za tubit kot za smisel biti, ki je njen korelat. Nujno je namreč, da se s tem, ko se izrecno interpretativno poenoti, sklene en korelat, sklene tudi drugi, saj korelacija vsebuje tudi korelacijo značajev korelatov. Ne-možnost biti-v-svetu torej sklepa, »celoti« možnost biti-v-svetu, kot jo tudi izkazuje kot možnost. Ima torej dvojno utemeljujočo funkcijo za samolastnost, saj ustreza dvema elementoma samolastnosti.

Kaj lahko potemtakem sklenemo glede zveze tesnobe in končnosti? Tesnoba kot razumevajoče razpoloženje razklepa tubit v smiselni sklenjenosti, »enotnosti in celosti« njene vrženosti. V tem je so-razklenjen svet v svojem samolastni tubiti korelativnem značaju in strukturi. Vendar pa je vrženost tubiti v svoji skrajni sklenjenosti, »celosti« in svojem značaju ne-možnosti vzdržana šele v biti-k-smrti, in sicer na način predhajanja v ne-možnost biti-v-svetu. Samolastni značaj sveta kot samolastne sklenjenosti smisla biti, ki se javi v tesnobi in izvira iz zvedenosti tubiti na njeno vrženo bit-v-svetu, se v biti-k-smrti nujno ohrani, kot vsakemu načinu tubiti pripada neki na določen način razumljeni smisel biti in sveta. Tesnoba v odbijajočem interpretativnem gibanju izenači vse bivajoče v celoto, tesnoba bit-h-koncu pa še toliko skrajnejše.

¹¹⁵ Tako Harr razlaga bit-h-koncu kot konkrekcijo skrbi takole: »Skrb omogoča bit-h-koncu, ki je imenovana konkrekcija skrbi, brez dvoma kolikor možnost umreti – do te mere, da predstavlja skrčenje – skrči vso konkretno enotnost eksistence vnaprej v eno točko.« (Harr 1993, 4)

Tako Heidegger pravi:

Nekaj takega, kot bit je in mora biti le, kjer je končnost postala eksistentna. Razumevanje biti, ki obvladuje človeško existenco, čeprav se človek ne zaveda njene širine, stalnosti in nedoločenosti, se tako pokaže kot najbolj notranji temelj človeške končnosti. Razumevanje biti je najbolj končno v končnem [...] Razumevanje biti samo je najbolj notranje bistvo končnosti. (Heidegger 1991, 228)

Razumevanje biti je bistvena sestavina vrženosti tubiti, ta vrženost je namreč vrženost v razmerje z bitjo. Zgolj tako, da je končna, vržena, lahko tubit razume bit. Smisel biti se tubiti razpira le tako, da se ji obenem v končnosti tudi že skriva, odteguje. Ta razprtost spada k samolastni tubiti. Kar je v počutju tesnobe razprto kot vrženost, je v fundamentalno-ontološkem smislu pojmovano kot skrivanje smisla biti. Kot pa se svet in bit dajeta samo v tubitnostnem razumevanju in imata zato značaj, ki je korelativen značaju tega razumevanja, se tudi svet kaže v tesnobi kot popolnoma vržen, breztemeljen in v biti-k-smrti kot vselej, torej v vsakem dogajanju razumevanja in razkritosti breztemeljno možno-nemožen. In samo zato, ker sveta kot v sebi sklenjenega bitnega smisla prav lahko tudi »ne bi bilo«, se zaradi svoje breztemeljnosti lahko tudi ne bi dajal, je tubit sploh lahko samolastno, v celoti in kot taka samolastno smiselno sklenjena, v skrbi za svet in za odnos do sveta oziroma za lastno bit kot bit-v-svetu oziroma za to, da se ji daje neki bitni smisel.

Sklep

Samolastni modus biti-v-svetu, razkrit v tesnobi, in pripadajoči, korelativni smisel sveta sta razkrita v tesnobni biti-h-koncu kot razumevanju, v katerem je tesnoba vrženosti vzdržana. Bit-h-koncu tesnobno vzdržuje ne-možnost, ki vselej že spada k možnosti bit-v-svetu. V tesnobi se že nakazuje en moment končnosti (ne-možnosti) tubiti, in sicer njena breztemeljna vrženost. Ta je v biti-h-koncu tudi samolastno razumljena kot ne-možnost, in sicer skrajno in v celoti, kot vselejšnja breztemeljna ne-možnost ter kot taka vzdržana in prevzeta. Tesnoba fenomenalno prispeva h končnosti nedoločenosti, vselejšnji ogroženosti, zanikanju tubiti v njeni biti, k načinu njene vrženosti, da je nekako vselej tudi že zanikana vnaprej, da ji je s tem, ko eksistira, tudi odrečeno biti.

Kakor svet in biti-v-svetu kot tisto utesnjujoče ni nikjer, pa vendar povsod, tako tudi nemožnosti eksistiranja »nikoli ni, pa vendar zmeraj je«. Tako kot se v tesnobi tubit izkaže kot cela, smiselno sklenjena v vidiku enotnosti svojih značajev biti-pred in biti-za vrženosti in kot temeljno vržena, tako se v biti-k-smrti izkaže kot cela, smiselno sklenjena v vidiku svoje ne-možnosti, kot tistega temeljnega značaja, ki vztraja vselej, v vseh njenih bitnih načinih, jih določa in na ta način enoti, smiselno sklepa, in ki je razkrit v predhajanju preko vseh posebnih bitnih

načinov v tisto bitno možnost, ki je vsem skupna, njihovo vselejšnje ne-možnost. To predhajanje, ki eksistencialno ustreza razumevanju, pa je po svojem eksistencialno enakoizvornem počutju tesnoba. Zgolj na način zvedenosti na svojo nedoločeno, breztemeljno vrženost, ki vztraja skozi vse načine eksistiranja in je vsem skupna, se lahko tubit predhajajoče razume prek vseh posebnih načinov eksistiranja, glede na lastno ne-možnost biti-tu (v-svetu), in sicer kot »stalno«, »vselejšnje«, »nikoli-pa-kadarkoli« mogočo. Tesnoba fenomenalno razkrije sopripadnost momentov pred-čim in za-kar tesnobe, skrb je njena formalizacija v členjenih momentih. Bit-h-koncu je interpretativno razviti eksistencialni smisel skrbi. Bit-h-koncu je v svojem počutnem oziru tesnoba. Bit-h-koncu ima torej posledično dva strukturna počutna elementa: tesnoba pred koncem možnosti biti-v-svetu in tesnoba za možnost biti-v-svetu. Pri tem prvi element tesnobe-pred ne-možnostjo biti-v-svetu omogoča drugi element, tesnoba-za-možnost biti-v-svetu, saj izvorno razkriva bit-v-svetu kot možnost, namreč na negativen način, skozi odnos do njene ne-možnosti.

Končnost tako na eni strani napravi korelacijo tubiti in biti vidno, pregledno, jo izkaže *kot* tako, ker jo kaže kot končno dajajočo se možnost, ko izkaže skrajno, mejno možnost ne-biti-v-svetu. Tako predhaja v možnost korelacije kot take, onkraj vseh njenih posebnih modifikacij. Na drugi strani pa končnost kot skrajna oziroma mejna možnost tubiti omogoča enotnost, celost, smiselno sklenjenost tubiti in korelativno enotnost, smiselno sklenjenost biti, sveta kot samolastnega tubitnega korelata. Končnost omogoča, da se tubit *zadrži* v svoji možnosti biti-v-svetu, v predhajanju preko vseh posameznih tubitnih možnosti. Le kot končna se tubit lahko *zadrži pri sebi*. Pri sebi kot osamljenem sebstvu se lahko *zadrži* le kot cela, smiselno sklenjena, to pa zmora le, ker in kakor je končna, »zamejena«. Pri sebi, v svoji celosti, smiselni sklenjenosti se tubit lahko *zadrži* le kot bit-v-svetu, saj sicer nima druge smiselne vsebine. Končnost torej omogoča, da si je tubit dana *kot* soodnos s svetom.

Nakazal pa se je tudi negativen karakter samolastnega sebstva – in sicer v dvojnem pogledu. Prvič, samolastno sebstvo je konstituirano nasproti vsakdanjemu, nesamolastnemu sebstvu »jaza«. Drugič, konstituirano je kot končnost. Oba pogleda sta korelativna; kakor je tubit samolastno končna, se osami nasproti vsakdanjemu »se« in bivajočemu, s katerim ima opravka; in kakor se tubit osami nasproti »se«, je lahko samolastno končna.

Smisel in možnost izpričanja samolastne tubiti

Izvorno je celost tubiti kot biti-v-svetu mogoče dojeti le samolastno. Zdaj je torej treba izkazati ontološko možnost, da se samolastno zmožnosti tubiti kot biti-v-svetu lahko tudi samolastno *izpriča* (prim. Heidegger 2005, 365–412). Če naj bo to ontološko sploh mogoče, mora ta zmožnost samolastnega izpričanja nekako izvirati iz ustroja eksistence (biti-v-svetu) same kot eksistence. Jasno pa je, da se tubit lahko

samolastno in kot taka izpriča samo na način, da se nekako povzame iz prepuščenosti »se«-ju. Na plan je torej treba privesti ontološko možnost, utemeljeno v ustroju tubiti kot eksistence, da se odvrne od »se«-ja. Tubiti si nikoli ni izbrala, da eksistira v nesamolastnem modusu »se«-ja, ampak se v njem nahaja najprej in večinoma. Da pa bi tubiti sploh lahko bila omogočena izbira samolastne eksistence, bi morala najprej sploh šele izbrati si to možnost izbire in tako v zapadlosti »se«-ju zanikano izbiro šele nekako nadoknaditi.

Tubit se samolastno izpričuje na način samopoklicanosti iz *se*-ja. Ta klic tubiti nagovarja skozi molk tesnobe (Heidegger 2005, 373), v katerem se govoričenje *se*-ja zaustavi. V tem nagovoru je tubit pozvana k samolastnemu sebstvu (ibid., 372). Klicar tega klica je zaradi enotne strukture tubiti tubit sama, kakor je razpoložena v nedomačnosti tesnobe (ibid., 377). Tubit pa se lahko poziva v samolastno eksistiranje in se na ta način izpričuje kot samolastna zgoj, kolikor je zmožna proste samointerpretacije.

V nadaljevanju podajam interpretacijo, ki naj odgovori na vprašanje, kako tubit prevzame nase svojo prostost. Kot samointerpretacija lahko tubiti to stori le skozi neko samosproščanje. Tubit se pusti poklicati iz izgubljenosti v *se*, pravi Heidegger (ibid., 185; 372). Prostost je odnos do lastne breztemeljnosti, do breztemeljnosti odnosa do biti. Odnos do tega, da v svojem odnosu do biti, ne glede na konkretne situacije, tubiti ni z ničemer določena. Samolastnost je gibanje sproščanja od zapadlosti, zavzemanja prostega odnosa do lastnega odnosa do biti kot breztemeljnega.

V tem smislu je izbira kot izrecna, zavestna izbira, prevzetje, in ne prepuščenost vselej že izbranemu načinu odnosa *se*-ja.¹¹⁶ Treba je eksistirati kot breztemeljni prosti odnos do biti.¹¹⁷ Tubit sliši glas »vesti« samo, če si ga prosto pusti slišati, postane prosta

¹¹⁶ Eksistencialni smisel izbire je zavezanost, ki ima hermenevitično strukturo. Zavezujočnost namreč tu meni, da določen način interpretacije smisla eksistence vzvratno zaveže k temu, da tudi sebe razume, interpretira na določen način, in obratno. Zavezujočnost skratka izreka apriorno soodnosnost načina razumevanja in smisla biti (prim. Haugeland 2013, 201). Izbira eksistence ni dejanje, ampak faktično stanje interpretacije. Kot opaza Davis, pa je brez jasne artikulacije tretje možnosti, ne-hotenja, zlahka razumeti samolastnost volutaristično (Davis 2007, 39). Davis hotenje imeti vest razume kot »dinamično tenzijo hotenja obnoviti prekinitev hotenja.« (ibid., 51). Tako pojmovanje očitno ostaja ujeta v tradicionalne subjektivistične kategorije. S preigravanjem tradicionalnih opozicij nikoli ni moč doseči eksistencialnega smisla. Samostojnosti tako ni razumeti kot vrnitev nazaj k subjektivni formi samoistovetnosti. Interpretacije so kot posledica sledenja kartezijanski logiki tako razpete med skrajnim nihilizmom in volutarizmom. Prim. še pojmovanje svobode kot enigmatične zmožnosti (ibid., 112). Luckner pravi, da naj bi besedilo Bit in časa zagovarjalo nekaj drugega kot povratek od sveta k samolastni določitvi tubiti, in sicer samolastnost, ki ni golo nasprotje in alternativa nesamolastnosti (Luckner 2001, 156). Tako naj bi bilo praktično nemogoče odločiti se za nesamolastno eksistenco, ker nesamolastno eksistirati pomeni ne biti zmožen se odločiti (ibid.). Toda tudi nesamolastnost se lahko izbere, vendar to ne predstavlja ne samolastne, ne nesamolastne izbire v ožjem smislu eksistencialne izbire, ampak beg od samolastnosti, beg od same izbire. Vendar pa tega ni razumeti pragmatistično kot vzeti nase kar je nekdo pač faktično izbral, kot se zdi predlagala Luckner (ibid., 159). Ali se je tedaj mogoče odločiti proti vesti? Taka možnost naj bi po Lucknerju govorila proti Heideggerjevi različitvi fenomenalnega eksistencialnega smisla vesti od ontičnega (ibid., 159). Glas vesti je namreč prav glas tubiti same. Tubit se tako izbere v smislu upora indiferenci nesamolastne tubiti. (prim. Carman, 2003, 294). V izbiri izbire se tubit tako odolži sebi za neizbiro. Tubit si tako pusti ne izbrati se, pusti breztemeljnosti, da izbere oziroma ne izbere (prim. Dreyfus 1990, 319).

¹¹⁷ Problem praktične aplikacije tako zasnovane samolastnosti tubiti, na eksistiranje v življenjskem svetu pa se lahko na primerni ravni postavi šele, ko je sama ideja samolastnosti dojeta prav z vidika transcendence ontičnega in življenjskega sveta, nikakor pa že vnaprej po standardu preddanega življenjskega sveta, kot bi to želele pragmatistične interpretacije.

za klic (prim. Carman 2003, 294). Svoboda tu pomeni prostost od življenjskega sveta, da se interpretacija vselej začne od mene samega kot eksistence, ne iz sveta življenja.¹¹⁸ To je prva naznaka vsebine ideje samo-lastnost. Eksistencialna svoboda je v tem, da je neko sebstvo, neka edinstvena prostost odnosa, ne glede na življenjski svet.¹¹⁹

Vprašanje smisla samolastne izbire lahko zastavimo tudi kot vprašanje samolastne motivacije. Kakor se vsak smisel interpretativno ustvari, in je bil enkrat ustvarjen in ni nekaj, kar bi tubit srečala kar mimogrede, tako tudi motivacija za samolastno eksistiranje, ki je sama neki smiselni fenomen. Poslednja eksistencialna motivacija je končnost tubiti kot izvorna enotnost breztemeljnosti tubiti in nagovora breztemeljnosti biti, ki zaradi svojega problematičnega smisla vselej znova poziva v interpretacijo in tubit v odnos do nje same. Kakor tubit kot breztemeljna lahko tudi ne bi bila v neprimerljivem odnosu do neprimerljive samolastne smiselne sklenjenosti biti, tako lahko tudi ne bi bila v neprimerljivem odnosu do tega odnosa, eksistence kot take, in lahko tudi ni, kolikor zapada. In prav zato je primorana v ta odnos kot problem, kot vselejnjše pozivanje v samointerpretacijo. Končnost kot odnos tubiti do lastne breztemeljnosti je tako tista, ki omogoča samolasten odnos do tega, da je treba eksistirati kot neprimerljiva, nagovarjajoča možnost. To velja tudi za nesamolastno eksistenco, čeprav na način prikrievanja te motivacije, ki

¹¹⁸ V svoji prostosti tubit »sprošča« bivajoče v njegovem smislu biti. Tubit v lastni prostosti interpretacije (razumevanja), ki ne temelji na nobenem bivajočem, saj je ta možnost interpretacije, razlikuje med bitjo in bivajočim. Na ta način »sprosti« bivajoče, da se lahko kaže v svojem načinu biti (ne zgolj kot ta ali oni predmet). Zato Heidegger uporablja izraz *frei-lassen*, s-proščanje. Razlika biti in bivajočega, ki omogoča videti bivajoče kot bivajoče (na tak ali drugačni način), ni nekaj, kar si tubit izmisli, ampak se vselej že javlja v govorici. Ne bi pa se javljala, če tubit ne bi iz lastne prostosti interpretacije »sodelovala« pri tem razlikovanju (hermenevtični krog), zato je sicer bivajoče po sebi že prosto v svoji biti oziroma prosto utemeljenosti v drugem bivajočem, kolikor biva, vendar mu mora tubit vseeno »pustiti«, da je prosto, da njegova bit ni utemeljena v drugem bivajočem (ker bivajoče ne more utemeljevati biti). Razlikujemo pa lahko naslednje eksistencialne pomene prostosti: (1) prostost tubiti od bivajočega v njegovem določenem predmetnem smislu, ki je temelj možnosti samointerpretacije tubiti; (2) prostost kot prostost za smisel biti v njegovi diferenci z bivajočim, kot prostost za diferenco; (3) prostost kot prostost od znotraj svetnega za snutje smisla svetnosti same. (4) Prostost kot sproščanje bivajočega v njegovi biti, pustiti biti bivajočemu v tem ali onem načinu biti; (5) prostost kot sproščanje sveta, pustiti vladati svetu v njegovi diferenci z znotraj svetnim. Spet lahko ugotovimo enakoizvornost teh pomenov. Za pregled Heideggerjevega pojmovanja svobode oziroma prostosti 1927–1930 prim. Guignon (Guignon 2011, 79–106). Vsako sproščanje biti pa je tudi že neka odločitev za smer interpretacije. Pustiti je tedaj razumeti tudi kot pustiti učinkovati vzvratno na interpretacijo, zadevati v svojem bitnem smislu. Temelj tega je spet, da interpretacija sploh sprošča bitni smisel, s tem ko sprošča diferenco, in da interpretacija sama odpira, sprošča za bitni smisel. *Freilassen* se sicer prevaja kot »dopuščanje« (bivajočega). Primernejši izraz je sproščanje. »Dopuščanje« sicer ohranja puščanje, drugi moment, ampak opušča prostost, prvi moment. Menim, da »s« v »s-proščanju« zajame drugi moment (nekaj dopustiti), in sicer bolje kot glede na slovensko rabo povsem nenavado »puščanje«.

¹¹⁹ Tubiti je najbolj tesnoba lastna edinstvena odgovornost za lastni smisel, lastni edinstveni smisel eksistiranja. S tem ko nesamolastna tubit zanika svobodo tega, kako je v odnosu do tega, da je vržena v odnos do biti, zanika odgovornost, edinstvenost. Prim. King: »[...] tesnoba nas privede pred neprekorajljivo mejo, ki nam prepoveduje vsako nadaljnjo penetracijo v našo vrženost.« (King 2001, 176). Tesnoba obenem »[...] motivira zapadanje v nesamolastnost – prikritje tubitne resnične strukture – in spodkoplje to prekritje, omogočujoč tako samolastnost.« (Dreyfus 2000, 313), je sploh mogoča modifikacija nesamolastne tubiti v samolastno. Za interpretacijo odločnosti kot razklenjenosti, odprtosti, na kar Heidegger sam nakaže z rabo vezaja prim. *ibid.*, 318. Dreyfus samolastnost razume kot podeljevanje konstantne forme aktivnosti. To je napačna, ontična interpretacija (*ibid.*, 327). Carman zagovarja formalno oziroma pojmovno razlikovanje zapadanja in bega, »[...] ker načeloma nobena struktura biti-v-svetu ne more biti istovetna z nekim od zgolj eksistencialnih modusov tubiti.« (Carman 2000, 15), pri tem se sklicuje tudi na Dreyfusa in Rubina. Ne vidim, kako naj bi bilo to razlikovanje utemeljeno, saj je beg ravno eden od strukturnih momentov zapadanja.

motivira nesamolastno na način bega od te možnosti. S tem, ko je vselej že zapadla pa je tubit tudi vselej že izgubila lastno neprimerljivost, lastno enigmatičnost, problematičnost, in jo je primorana vselej znova pridobiti nazaj.

Tubit pa si mora za razrešitev tesnobe naloge orientacije v lasti breztemeljni prostosti interpretacije postati šele eksistencialno pregledna in možnosti samointerpretacije in problemskega odnosa do lastnega smisla. Iz te breztemeljnosti, da namreč smisel naposled ni utemeljen v ničemer znotraj svetnem, se lahko odpre odnos do breztemeljnosti, da kljub temu ostaja neki odnos do tega, da se sploh daje neki svet, in odnos do tega dajanja sveta. In ker svet ni utemeljen v ničemer znotraj sveta, je neprimerljiv, prav tako pa je neprimerljiv vsak posamezni odnos do sveta, saj ni utemeljen z ničemer znotraj sveta, na podlagi česar bi bil primerljiv. Iz breztemeljne prostosti neprimerljivosti lahko tubit v prosti interpretaciji zasnuje smisel.

Ta odnos tubiti do sebe kot vržene, a vselej tudi sprejete možnosti biti, se lahko izrazi tudi na način odnosa *temelja*, utemeljenega, in utemeljevanja (Heidegger 2005, 388–389). Ko je tubit vržena, ni temelj lastne biti, ko pa se sprejme v svoji vrženosti,¹²⁰ je prevzeti temelj lastne biti. Tako je ustrezen izraz, da je tubit vrženi temelj lastne biti.¹²¹ Tu pa temelja ne gre razumeti na način osnovne metafizike, pač pa etimološko izvirneje iz *themelion* in *thema* kot »tisto, kar je postavljeno«. Tubit je kot eksistenca namreč izstavljenost v odnos do lastne biti-v-svetu, toda ta izstavljenost je njeno bistvo, je njen lastni ustroj. Kot izstavljenost v odnos do biti je tubit neodvisno od sebe postavljena v ta odnos, kot se vanj tudi postavlja. Tubit ima do sebe dolg, ker je sama svoja breztemeljna možnost. Ker mora kot taka eksistirati. Tubit dolguje sama sebi odnos do odnosa do biti, ker je kot breztemeljna primorana vselej že eksistirati. V tem dolgovanju sebe prevzame kot temelj svojega breztemeljnega eksistiranja, kakor to eksistira kot tako prevzame nase (Heidegger 2005, 387; 389). Prevzame pa se lahko samo zavoljo sebe, samo kot prosta. Zato je temelj lastne breztemeljnosti, prevzeta breztemeljnost. Izvorna enotnost breztemeljnosti tubiti in breztemeljnosti biti je breztemeljna.

V svoji breztemeljni fakticiteti tubit zmeraj že zaostaja za svojo najlastnejšo zmožnostjo, v predhajajoči odločenosti ji je odkrito to dolgovanje. Kaj je smisel tega zaostanka? To je hermenevitični, interpretativni zaostanek, interpretacija zmeraj zaostaja za tem, kar jo poziva, v interpretiranem je zmeraj neka omejenost, necelo-

¹²⁰ »Zavedanje« dolgovanja sebi tubiti pa je izkusljivo samo v zvezi s transcendenco biti, sveta. Zgolj ta namreč tubit vzklicuje v njeni fakticiteti v samolastno interpretacijo vselej znova. Če pa se odnosa do biti ne razume kot odnosa do neprimerljive samolastne smiselne sklenjenosti, je vselejšnja zadolženost tubiti lahko videna kot »[...] hermenevitično prazna ničta točka.« (Carman 2000, 25). Carman tako pravi: »Resnica eksistence ni neki oddaljeni in skriti kos spoznanja, ki ga mora ta šele najti skozi dolga raziskovanja in intelektualne napore; nasprotno, dana je v vesti. Kar je zahtevano od vsake tubiti je odločenost odpreti se za klic, pustiti sebi dati si povedati o sebi.« (Carman 2003, 264). To predstavlja poenostavljanje in deproblematizacijo Heideggerjeve analize vesti in odločenosti kot pogoja samolastnosti. Carman sicer meni, da se vesti ne da razlikovati od odgovora tubiti nanjo, klic je zanj istoveten s slišanjem in dogovorom (ibid., 294).

¹²¹ Za povsem negativno, skeptično, minimalno branje dvojne ničnosti eksistence brez upoštevanja smisla odnosa do smiselnega korelata biti prim. Critchley 2011, 69–79.

vitost, nedokončanost, neizpolnjenost, meja interpretacije, zakritost, napotovanje naprej, nesklenjenost, interpretacija je vselej napotilno »odprta«, ne povsem v sebi utemeljena in utemeljujoča. Prevzetje nase tega vselejšnjega interpretativnega zaostanka zaradi lastne breztemeljnosti, prosto zasnutje sebe kot (brez)temelja tega vselejšnjega zaostanka, nepresegljivosti, neizogibnosti »ničnosti«, nemožnosti breztemeljnosti, je polni eksistencialni smisel dolgovanja.

Razpoloženje tesnobe se je v eni izmed možnih eksistencialnih konkrekcij že izkazalo kot tesnoba, predhajajoča bit-h-koncu. Samolastni govor mora so-izpričati to samolastno bitno možnost tubiti. Odlikovano, v tubiti izraženo samolastno razprtost, na tesnobo pripravljeno samozasnavljanje na najlastnejšo ničnost, končnost Heidegger imenuje *odločenost* oz. sklenjenost (Heidegger 2005, 404). Z odločenostjo je dobljena najizvornejša, samolastna resnica oziroma razprtost (odklenjenost) tubiti.

Kaj tedaj razklepa razklenjenost, odklenjenost odločenosti, in kaj je v tej odklenjenosti nazadnje odklenjeno? Glede pomena odločenosti je jasno, da se samolastna tubit razloči od nesamolastne, zapadle, in se v tem razločenju zaveže sebi kot samolastni. V odklenjenosti je tubit razklenjena njena izvorna struktura, razklenjena si je tubit kot taka in v celoti. Toda tudi kot taka prevzeta. Za to je potrebno, da se tubit razkrene sebi sami v svoji najbolj izvorni primoranosti, nuji. To se lahko dogodi le tako, da se odklene zapah, zaklenjenost zapadanja, ki preprečuje uvid v to primoranost, jo prikriva. Ključna beseda Heideggerjeve opredelitve odločenosti je »samozasnavljanje«. V razklenjenosti odločenosti se tubit sprosti zase, odločenost je treba primarno razumeti iz nasprotja prikrivanja prostosti tubiti v zapadanju. Toda drugi del, zasnavljanje, izraža vrženost. Tako je treba razklenjeno odločnost razumeti tudi iz nasprotja prikrivanja same vrženosti v zapadanju. Skupaj to pomeni: v razklenjeni odločenosti si tubit postane faktično pregledna, razkrita, se interpretira, v vidiku enakoizvornosti lastne prostosti in vrženosti (kot končne).

Smisel samolastnosti

Zdaj lahko ekspliciramo idejo samolastnosti, kakor se kaže v tem izpričevanju in tvori neki faktični ideal, po katerem se ravna sama analiza. Samolastnost je način odnosa do odnosa. In sicer tak, ki nase prevzame odnos do biti v celoti in kot tak. Eksistencialno pa ima sestvo smisel samo kot neprimerljivi in zato sklenjeni odnos do odnosa do biti. Stalnost, samostojnost sestva je ob tem treba razumeti nasproti raztresenosti vsakdanje tubiti, kot smisel predhajajoče odločenosti. S samolastno tubitjo mislim samolasten odnos do sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti, kar pomeni odnos, ki je v odnosu do sebe, ki je »aktiven«, dinamičen, in ne le pasivni, ampak samo-lasten, prevzeti, sodelujoči, sotvorni, investirani odnos do tega, da se daje samolastna smiselna sklenjenost biti, toda le toliko, kolikor to sam

dopuščam, kolikor je to dajanje obenem meni lastno, udeležnost v dogajanju tega odnosa na lasten, neprimerljivi način. V tem je poslednji smisel in tudi motivacijski princip eksistence. To odkritje temelji na uvidih hermenevtike (ideja fakticitete, hermenevtičnega kroga) in fenomenologije (ideja korelacije).

Samolastnost tubiti pomeni, da je tubit neprimerljivi temelj transcendence kot taka, v zavedanju, da je prepuščena sebi kot naloga takega temelja.¹²² Samolastna eksistenca nujno načelno vključuje zavedanje o tem sotvorjenju smisla sveta, je kot interpretativno strukturirana nujno »refleksivna« in samo v tem smiselna. Tubit ima v samolastnem smislu samo to nalogo, da tvori lastni odnos do sveta kot smiselne sklenjenosti biti in svoj odnos do tega odnosa, vzame eksistenco, odnos do samolastnega smisla sveta nase kot lastno breme in lastno možnost smisla, saj si jo tubit, tudi kot naloženo, vselej že prosto interpretira. Samolastnost torej pomeni poistovetenje z lastno eksistenco, s tem, kar je tubiti izvorno najbližje, najbolj zadevajoče, pomeni zbrati se v lastni eksistenci, iz raztresenosti med bivajoče v »svetu«. *Lastnost* torej temelji na interpretativnem odnosu do neprimerljivosti tubiti. Da je neprimerljivi odnos do neprimerljive in zato smiselno sklenjene biti, je temeljna resnica tubiti, ki osvetljuje tudi vse posamezne konkretne življenjske dejavnosti.

Da si je tubit pregledna v svoji svobodi je pogoj za to, da si je pregledna v svoji neprimerljivosti, kolikor se razume kot samoizvorna, se lahko razume kot nezamenljiva. In obratno, da si je pregledna v svoji neprimerljivosti je pogoj za to, da si je pregledna v svoji svobodi, kolikor se razume kot nezamenljiva, se lahko razume kot samoizvorna. Oba momenta, svobodo in neprimerljivost, v njuni enakoizvornosti povezuje in utemeljuje breztemeljnost (končnost). Prosti, breztemeljni odnos, je kot tak neprimerljivi odnos. V tej neprimerljivosti je eksistenca neodložljiva, nenivelizibilna, neprenosljiva, nerazdeljiva, neabstrahibilna, nezamenljiva in neindiferentna.

Samolastna svoboda tedaj sestoji v tem, da nič ni temelj tubitnega odnosa do biti, do sveta, in da prav tako nič ni temelj odnosa do tega, da je tubit vselej že v odnosu do biti, do sveta, tako ali drugače. To pomeni, da je tubit sama kot breztemeljna prostost interpretacije, vrženi temelj svojega odnosa do biti, do sveta, in sama vrženi temelj svojega odnosa do tega odnosa. Čeprav je ta prostost vržena, naložena, vselej že najdena, je tudi vrženost, nahajljivost vselej že prosta, samoutemeljena, samointerpretirana. Sama tubit je torej vrženi temelj smisla vrženosti v odnos do biti. To pa pomeni, da se svet javlja samo zato, ker je tubit v odnosu do sveta. Bit se javlja samo zato in samo tako, da je tubit v odnosu do biti in v odnosu do tega, da je v odnosu do biti. V tem leži smisel samolastne svobode

¹²² Razklenjenost biti je v *Biti in času* razumeta kot predhodna, pred odkritostjo bivajočega, pred interpretiranjem, pred bitnim smislom samim, pred vsakršnim samostojnim smiselnim momentom (Heidegger 2005, 301–310).

kot prostosti od življenjskega sveta, interpretacija se vselej začinja od tubiti kot eksistence, ne iz sveta življenja.

Jedro eksistence je prosta transcendenca, interpretativno transcendiranje bivajočega in okolnega sveta. S transcendentnim je mišljeno tisto, kar je izkazano v transcendiranju.¹²³ S transcendiranjem pa je mišljeno gibanje, interpretacijsko gibanje od bivajočega proti tistemu, kar samo ni bivajoče, kar prestopa mejo bivajočega, okolnosvetnega.¹²⁴ Tubit ima možnost ustvarjanja smisla, torej ustvarjanja načina odnosa do odnosa do neprimerljive samo-sklenjenosti biti oziroma načina izvorne enotnosti razumevanja in sveta. Ta možnost temelji na svobodi, breztemeljni prostosti interpretacije. Samo transcendiranje bivajočega osvobaja tubit za njeno najlastnejšo možnost eksistiranja.¹²⁵ Samo v transcendiranju je tubit v odnosu do

¹²³ Heidegger pojem transcendence eksplicira v glavnem v delih *Metafizični temelji logike* [*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*] (Heidegger 1978), *O bistvu temelja* [*Vom Wesen des Grundes*] (Heidegger 1965), *O bistvu resnice* [*Vom Wesen der Wahrheit*] (Heidegger 1976), *Kaj je metafizika* [*Was ist Metaphysik*] (Heidegger 1955), *Temeljni problemi fenomenologije* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*] (Heidegger 1989). Razdeliti pojmovanja transcendence v teh delih na določene ločene, čeprav povezane pomenne, bi bilo umetno. Vendar pa drži, da je v različnih besedilih drugačen poudarek na določenih momentih transcendence. V vseh omenjenih delih pa transcendenca stoji v bistveni pojmovni zvezi s pojmom sveta. Način, kako je vsakokrat razumljen svet, določa tudi različne pomenne transcendiranja. Obravnavo pojma transcendence v omenjenih besedilih lahko na kratko povzamemo takole: (1) Tubit je odnos do biti zavoljo sebe, ne morda zaradi nekega bivajočega. (2) V tej zavoljnosti je implicirana prostost od vsega bivajočega (3) Ta prostost je enakoizvorna s transcendiranjem k bitnemu smislu, v njegovi diferenci z vsem bivajočim. (4) V tej diferenci se obenem izkazuje svet kot tisto, proti čemur tubit transcendirata, in sicer kot »bivajoče v celoti«. Ta izraz ne pomeni drugega kot problematično formulacijo difference same in njene zveze s pojmom sveta kot celotnosti. (5) Vendar pa nerazjasnjeno tega pojma povzroča, da ni zares razvidno niti ali je tu vselej menjen svet v samolastnem smislu, ali morda tudi svet vsakdanje tubiti, ali pa morda nekako njuna problematična sopripadnost. (6) Tako tudi ni razvidno, ali je s pojmom transcendence menjena izvora struktura tubiti, da je v odnosu do bitnega smisla, pred vsakim odnosom do posameznega bivajočega, ali pa je s tem pojmom razumeti le samolastni odnos do bitnega smisla, v katerem je »celotnost« tega mišljena povsem drugače kot v primeru vsakdanje tubiti. Če drži slednje, potem bi morali s transcendenco v teh besedilih vselej misliti odnos do breztemeljnosti bitnega smisla, in ne morda odnos do horizontne nepopolnosti vsakdanje svetnosti, iz katere se razume znotrajsvetno kot tako. Pričujoča interpretacija sledi temu pogledu.

¹²⁴ Richardson kot reprezentativen predstavnik »interpretacije razklenjenosti«, ki daje poudarek ontičnemu vidiku razkritosti bivajočega v njegovi biti, nasprotno transcendenco razume kot utemeljeno v zavzetosti tubiti z bivajočim interpretira tako: »Tu-bit je prav tako bistveno ontičen kot ontološki fenomen.« Sam to interpretiram drugače, povsem ontološko: tubit je zavzeta z bivajočim v njegovi biti, z njegovo bitjo, njeno breztemeljnostjo. Zato je to temelj transcendence k biti sami (Richardson 2003, 165). Richardsova interpretacija: zavzetost z bivajočim, ki ima dvojno implikacijo: vrženost in nepopolno odvisnost, je glede na dogajanje temelja razumljena kot vzpostavljanje, jemanje tal (ibid., 166). Po Richardsonu tubit pregleda vnaprej horizont sveta in položi claim na celotni horizont sveta. To je ontična interpretacija. Taka interpretacija ne razlikuje sveta kot samostojnega smisla in sveta kot forme bivajočega.

¹²⁵ Prim. Dastur, ki razlaga, da sestvo tubiti ne implicira substancialnega centra, iz katerega naj bi začenjalo transcendirajoče gibanje, ampak je nasprotno utemeljeno v sami transcendenци (Dastur 1992, 174). Toda to je že Heglov dosežek. Pravi problem eksistencialne analitike je, kako to misliti in pojmovati nedialektično. Tubit ni kak subjekt transcendiranja, ampak se vzpostavlja sploh šele v dogajanju transcendiranja. Transcendiranje je samo brezsubjektno dogajanje, je odvijanje same interpretacije. Nastavek tega, filozofska predhodnica je viden že pri Heglu, kjer je subjekt prav tako šele konstituiran skozi gibanje dialektike. Ko pravimo, tubit transcendirata, uporabimo krajši izraz za to, da bi izrazili, da se transcendiranje dogaja kot tubit. Kako in zakaj tedaj transcendenca vendarle konstituira sestvo? Sestvo tu spet ni mišljeno subjektno, ampak kot lastnost, kot gibanje interpretacije, ki prevzame v svojem dogajanju lastni odnos, fakticiteto tega, da se interpretacija kot odnos do odnosa. Prim. dalje: »Da bi označil čisto transcendenco brez subjekta, to je, brez tubiti, Heidegger uporabi izraz ekstaza [...] *Entrückung*, raptus, prosto nihanje.« (Ibid., 175) Zakaj ima ekstaza horizont? Zaradi končnosti, vrženosti, breztemeljnosti, napotnosti nagovora, namesto samoutemeljenosti. »Notranja produktivnost, specifična za temporalnost, produktivnost katere produkt ni nič drugega kot svet sam, ne producira ničesar ontičnega, ampak samo to ničnost, ki je svet.« (Ibid., 176) Pozitivni smisel sveta je razbran iz strukture te ničnosti. Ker je ničnost vseeno smiselno strukturiran fenomen.

lastne breztemeljne neprimerljivosti in torej svobodna.¹²⁶ Samo v odnosu do sveta, ki transcendirata svet bivajočega, v odnosu do izvorne smiselne sklenjenosti biti v njeni breztemeljni diferenci z bivajočim, ki transcendirata celoto bivajočega, je tubit lahko neprimerljiva in samolastna. To transcendiranje ni drugega kot osvobajanje od zapadlosti se-ju, ki je zapadlost v svet bivajočega.¹²⁷ Samo skozi to osvobajanje se lahko dogajata tesnoba in bit-h-koncu, ki osvobajata, sproščata za odnos tubiti do sveta na način transcendiranja in odnos do sebe kot tega transcendiranja.

Analiza pojmovne zveze svobode, transcendence, temelja in tubiti izkazuje, da lahko tubiti transcendirata k samolastni sklenjenosti smisla biti, tj. k svetu v samolastnem smislu le toliko, kolikor je svobodna, da je enakoizvorno lahko svobodna le toliko, kolikor je transcendirajoča k smislu sveta, in da lahko utemeljuje lastni odnos do sveta, bivajoče kot bivajoče v svetu in smisel sveta le toliko, kolikor bivajočega prosto transcendirata bivajoče v odnos do difference biti in bivajočega.¹²⁸ Diferenca se v tem prostem transcendiranju kaže kot breztemeljna. Izvorna enotnost samolastne tubiti in sveta je mogoča le kot prosto transcendiranje v odnos do breztemeljne difference, saj je ta izvorna enotnost strukturirana kot breztemeljnost.

¹²⁶ Razlikovati moramo: (1) Transcendiranje kot interpretacijsko gibanje preko bivajočega k smislu biti, se pravi transcendiranje glede na diferenco. (2) Transcendiranje kot dogajanje zloma napotilnosti bivajočega in soočenja z ničnostjo, breztemeljnostjo bitnega smisla. To imenujemo negativni smisel transcendiranja. (3) Transcendiranje kot odnos do smisla biti sploh, v njeni diferenci z bivajočim, transcendiranje kot vselej že dogodeno v tubiti. (4) Transcendiranje kot transcendiranje k svetu, v katerem se vse znotrajsvetno transcendirata »v celoti« k breztemeljni celotnosti biti same, iz katere se znotrajsvetno bivajoče sploh lahko pokaže kot »bivajoče v celoti«. Kakor je transcendiranje v pojmovni zvezi z resnico kot razkritostjo in temeljem kot utemeljevanjem, ter zasnutkom kot enakoizvornostjo teh momentov, tako se te pojmovne zveze drugače javljajo v vsakem od navedenih pomenov transcendiranja. Navedeni pomeni transcendence pa niso nekaj, kar bi bilo treba v kritični, analitični interpretaciji pridržati kot ločene posebne momente, saj je očitno, da so zgrajeni eden na drugem, treba pa je ohraniti preglednost teh pomenov.

¹²⁷ Problem interpretacije pojma transcendence pa je v tej dilemi: ali je transcendence prestopanje bivajočega k tistemu, kar ga omogoča kot bivajoče: k ontološki diferenci / ali pa je transcendence prestopanje bivajočega k tistemu, za kar tubiti sami gre, se pravi k biti sami. Blond se tako sprašuje: »Toda kaj naj bi v pozitivnem smislu pomenilo, da tubit preseže bivajoče? Če je ničenje razumljeno kot negativno preseganje, ki razkrije bivajoče v celoti skozi držanje tubiti v nič, kaj bi tedaj lahko razkrilo pozitivno preseganje?« (Blond 2010, 69). Kot opaža Macann ima Heideggerjev opis transcendence dve smeri, progresivno in regresivno. Regresivna, ali negativna, je izenačena s težnjo k pogoju bivajočega v ničenu ničla in celoti, ki jo to dejanje razkrije (Macann 1992, 137). »Toda Macann z nezadovoljstvom opaža, da ti dve gibanji nista vselej v komplementarnem razmerju eden z drugim, zaradi česar kritizira Heideggerja, češ da mu ni uspelo proizvesti koherentne filozofije. Glavna točka Macannovega argumenta je, da Heideggerjevemu regresivnemu gibanju proti biti pripada prednost pred progresivnim gibanjem k bivajočemu.« (Blond 2010, 76). »Izgleda, da ontološka diferenca drži Heideggerjev opis skupaj kakor ob enem tudi narazen.« (ibid). Transcendiranje je v moji interpretaciji najprej odnos do transcendence biti, prostost do prostosti biti, utemeljevanje do breztemeljnosti biti, Heidegger pa se zdi s transcendenco misli vselej napotenost na okolosvetno predano bivajoče ob enem z napotenostjo na bit bivajočega, se pravi kot ontično-ontološko. Sam pojem transcendence rezervirano obravnavam zgolj v njeni samolastni pojmovni funkciji, se pravi kot transcendenco k biti. Kot predhajanje v skrajno možnost smisla, preko utemeljevanja bivajočega v bivajočem.

¹²⁸ Prim. Heidegger: »[...] svoboda je breztemelj (*Ab-grund*) v tubiti.« (Heidegger 1964, GA 9, 53). In dalje: »[...] dejstvo, da se transcendence časi kot prvotno dogajanje, ni v moči te svobode.« (Ibid., 54) Tubit nima zmožnosti, da bi se odločila, da ni transcendence, ta negativnost izvira iz breztemeljnosti in se izkazuje skozi njo. Tubit je temelj sveta itn., toda temelj, ki ni samo-konstituiran.

Časovnost kot struktura breztemeljnosti tubiti

V tem poglavju bom časovnost ekspliciral z interpretativnega vidika istovetnosti izvorne in samolastne časovnosti, proti prioriteti prihodnosti, enakoizvornost je utemeljena v končnosti kot breztemeljnosti. Breztemeljna končnost (možna nemožnost) tubiti kot odnosa do sveta je sama bogato in dinamično strukturirana. Temelj te strukture je predhajajoče samopovzetje, samorazklenjenost v samoizpričevanju. Ta struktura ima vseskozi značaj in formo breztemeljnega odnosa do breztemeljnosti biti. To implicira nagovor breztemeljnosti biti, ki mu mora tubiti kot breztemeljna odgovarjati na način, da se prevzame kot odnos do tega nagovora. Smisel vsake časovne ekstaze je tako določen kot poseben odnos do določenega značaja breztemeljnosti. Bivšost zaobsega odnos do vrženosti oziroma faktične vselejšnjosti breztemeljnosti biti. Korelativno temu obsega odnos do breztemeljnosti odnosa do biti kot faktične vrženosti tega odnosa; pričujočnost obsega odnos do faktične nagovorjenosti po breztemeljnosti biti v obliki nagovorjenosti po breztemeljni diferenci biti in bivajočega, ki se samolastno objavlja v bivajočem kot pričujočem (namesto priročnem ali navzočem, ki sta modusa kazenja bivajočega v njegovi biti, ki sicer temeljita na diferenci, a jo prikrivata). Korelativno obsega pričujočnost, odnos do breztemeljnosti odnosa do biti, določenega po diferenci.

Prihodnost zaobsega odnos do breztemeljnosti biti kot ne-možnosti. Korelativno temu obsega odnos do breztemeljnosti odnosa do biti kot breztemeljno ne-možne. Enakoizvornosti momentov breztemeljnosti odnosa do biti je korelirana enakoizvornost momentov breztemeljnosti biti same. Breztemeljni značaj in struktura samolastne časovnosti kot strukture tako tubitnega odnosa do biti kot biti in njunega razmerja se pustita razbrati v primerjavi s fenomenalno bližjo časovnostjo vsakdanjega razumevanja biti in tubitnega samorazumevanja. Na podlagi te analize je začetno negativno naznačen značaj časovnosti samolastne svetnosti, izhajajoč iz primerjave z nivelizirano svetno časovnostjo vsakdanjosti.

Samolastno časovnost ekspliciram kot strukturo enakoizvornosti momentov končnosti, tj. breztemeljnosti tubiti. To izkazuje, da je temelj razmerja tubiti in sveta, njuna izvorna enotnost, ki je bila predhodno označena kot breztemeljna, bogato in dinamično strukturiran fenomen, in sicer prav na način strukture časovnosti. Izvorna enotnost tubiti in sveta kot breztemeljne »enosti«, »celosti«, sklenjenosti

biti ima časovno strukturo, ne le odnos tubiti do biti. Obenem se pokaže, da le različitev samolastne in nesamolastne strukture časovnosti lahko omogoči tudi uvid v časovno strukturo samolastne svetnosti, če velja korelacija strukture časovnosti in strukture sveta.

Hermenevtični temelj za vpeljavo problematike strukture celovitosti, smiselne sklenjenosti tubiti kot problematike časovnosti je najprej v sami govorici, ki ponuja formalno naznako tega, da je smisel strukture celosti tubiti v neki bistveni zvezi z vsakdanje razumljenim časom, tako časom tubiti kot svetnim časom. To se nakazuje v razbranih eksistencialnih elementih tubitnostnega prihajanja-k-sebi, tubitnostne vselej-že-vrženosti in tubitnostnega biti-pri-bivajočem. Toda ta razlog vpeljave problematike strukture skrbi pod nazivom časovnosti je hermenevtično zgolj površinski. Pravi razlog Heidegger poda s pojmom ekstatičnosti. Že vsakdanje razumevanje skrbi kot tiste strukture, ki enoti tubitnostni čas in svetni čas, je namreč v temelju razumevanje neke ekstatičnosti, iz-stavljenosti, četudi je ta skoraj do neprepoznavnosti nivelizirana. Tako je prihodnje iz-stavljeno glede na bivšost, pričujoče glede na tubit, sama tubit pa izstavljena v lastni časovnosti glede na časovnost sveta. V lastni prihodnosti je tubit izstavljena proti svetni prihodnosti, v lastni bivšosti izstavljena v temelj bivšosti sveta. Toda ta značaj ekstatičnosti oziroma izstavljenosti lahko razberemo prav tako na eksistencialni strukturi tubiti. Tubit je kot vselej-že-vržena-sebi-vnaprej-v-svojem-biti-pri-bivajočem-kot-bivajočem-v-svetu iz-stavljena in razumevaljoča glede sebe kot izstavljenosti v odnos do sveta. Če pa struktura izstavljenosti tedaj temelji v eksistencialni strukturi tubiti kot take, je hermenevtično upravičeno to strukturo imenovati z izrazom časovnost, ki se v vsakdanji rabi nanaša prav na ta značaj izstavljenosti.¹²⁹

Predhajajoča odločenost

Zdaj je treba razjasniti zvezo v predhodnem poglavju ekspliciranih fenomenov predhajanja in odločenosti. Oba fenomena namreč zadevata zmožnost samolastne celosti kot biti-h-koncu, le da je bil prvi dobljen čisto načelno-ontološko, drugi pa je bil fenomenalno izražen. Interpretacija njune sovisnosti bo morala potrditi ontološko-eksistencialno upravičenost fenomena predhajanja.

Možnost samolastne celosti tubiti se je izkazala v fenomenu tesnobne odločenosti. Na drugi strani pa je bila možnost samolastne celosti tubiti obmejena kot bit k smrti, predhajanje v lastno možnost končnosti. Kakšna je torej zveza teh dveh fenomenov? Sta v razmerju fundiranja, modifikacije ali morda enakoizvornosti?

¹²⁹ V Heideggerjevi analizi je časovnost določenega temeljnega eksistenciala vselej primarno utemeljena v enem modusu časovnosti. Za to Heidegger ne podaja nobenega razloga, ne fenomenalnega ne metodičnega, ta konstrukcija se zdi povsem umetna.

Ali pa gre v osnovi za isti fenomen?¹³⁰

Heidegger pravi: »Fenomenalno izvorno izkušamo časovnost na samolastni celosti tubiti, na fenomenu predhajajoče odločenosti. Če se v tej časovnosti izvorno naznanja, potem je verjetno časovnost prehajajoče odločenosti odlikovani modus nje same« (Heidegger 2005, 414–415; 421).

V nadaljevanju se Heidegger vpraša: »Koliko odločenost, ‚mišljena do konca‘, ustrezno svoji najlastnejši bitni tendenci vodi do samolastne biti k smrti? Kako je treba razumeti sovisnost med hotenjem-imet-vest in eksistencialno zasnovano samolastno zmožnostjo celosti tubiti? Da je spoj obeh nov fenomen? Ali pa [...]se odločenost prek biti k smrti eksistencialno modalizira?« (Ibid., 416)

Odločenost je bila označena kot na tesnobo pripravljeno samozasnavljanje na najlastnejšo ničnost. Tubiti pa ni nična (vržena, op. a.) le občasno, ampak vselej in stalno. Tako Heidegger nadaljuje:

Eksistencialni prevzem te ‚krivde‘ (ničnosti, vrženosti op. a.) v odločenosti se potentakem samolastno odvije le tedaj, ko si je odločenost v svojem razklenjanju postala tako pregledna, da razume krivdnost (ničnost, op. a.) kot stalno. To razumevanje pa je omogočeno le tako, da se tubiti bitna zmožnost razklene ‚vse do svojega konca‘. [...] Odločenost skriva v sebi samolastno bit k smrti kot možno eksistencialno modaliteto svoje lastne samolastnosti. [...] Odločenost zatorej šele kot predhajajoča postane izvorna bit k najlastnejši bitni zmožnosti tubiti. (Ibid., 416–417)

To je treba razumeti tako, da odločenost sploh ne bi mogla izvorno, samolastno prevzeti lastne ničnosti, vrženosti tubiti, če je ne bi vselej že in vnaprej v predhajanju prevzela kot stalne. Kakor pravi Heidegger: »Tubiti, odločena v svoji eksistenci, samolastno prevzame to, da je nični temelj svoje ničnosti. Smrt eksistencialno pojmuje kot okarakterizirano možnost nemožnosti eksistence, to pomeni kot skozinskozno ničnost tubiti. Smrti tubiti ni pritaknjena ob njenem ‚koncu‘, temveč je tubit kot skrb vrženi (kar pomeni nični) temelj svoje smrti« (ibid., 418); možnost nemožnosti tubiti je »stalna«; vselejšnja in bistvena tako, da je tubit vselej že vržena

¹³⁰ Tesnoba prevzame, tako kot tudi svet zapadanja obvzema, kot ugotavlja Krell, obvezetost tako ozdravi obvezetost. Tesnoba je zadržana – v nepresegljivosti lastne biti h koncu (Krell 2015, 50). Interpretativno učinkovalna moč tega uvida v končnost je taka, da zadrži tubit pri tem, ji ne pusti več bega, kolikor pač deluje pristno. Krell zastavi naslednji paradoks: tesnoba nudi pripravljenost na skok v trenutek; toda v pravem smislu, lahko ta pripravljenost vznikne zgolj v odločenosti, ki je že bila dosežena (ibid., 51). Toda Krell tu zanemari, da je predhajajoča odločenost vselej že tesnoba. Krell tako sklepa, da je krožnost tesnobe in odločenosti začarani krog in ne hermenevtični krog, niti samo dvoumnost ekspozicije in naj bi naznačevala največji neuspeh časovne analitike. Pripravljenost za tesnobo naj se ne bi zmogla častiti, če bi bili pripravljeni na tesnobo, tesnoba ne bi prišla. Tako »[...] ekstatična medigra med predhajajočo odprto odločenostjo in razpoloženjem tesnobe počiva v popolni nejasnosti. Odkrivajoča moč tesnobe, se zdi, ne vidi povsem od tega, da se pojavi od nikoder in kot ničnost, tako da prav ni možno biti pripravljen nanjo [...]« (ibid.). Toda gre zgolj za pripravljenost na to, kar tesnoba da povedati, na nagovor tesnobe in odgovor temu nagovoru, ne pa na tesnobnost samo. Kakor pripominja Krell, pa je prevzetost s tesnobo nekaj skrivnostnega, izrečena v neki ničnosti (ibid., 49). Časovno odvijanje tesnobe naj bi se zato upiralo opisu, oziroma naj Heideggerju ne bi uspelo pokazati, kako tesnoba vstopa v ekstatični čas (ibid., 48).

v nemožnost lastne možnosti in se je, kakor je samolastno, vselej že zasnula, vrgla v nemožnost lastne možnosti biti-v-svetu. Zato je odločenost, zasnuti prevzem lastne nične vrženosti, nujno predhajajoča.

Ali je torej odločenost samo drugo ime za bit-h-koncu? Odločenost je ime za eksistencialno in na tem temelju izkazljivo samolastno celost, ta pa je na način biti-h-koncu (a tudi to je treba fenomenalno izkazati, fenomenalni izkaz tega pa je dejstvo tesnobe kot tesnobne biti-h-koncu). Poleg tega je bilo ob analizi predhajanja v konec izpostavljeno, da je ta zagotovila samo ontološko možnost takega samolastnega zadržanja. V fenomenu odločnosti pa je ta možnost prejela svojo fenomenalno potrditev. Kot pravi Heidegger: »Do sedaj je predhajanje lahko veljalo le kot ontološki zasnutek. Zdaj pa se je pokazalo: predhajanje ni nikakršna umišljena in tubiti vsiljena možnost, temveč je modus v tubiti izpričane eksistencialne bitne zmožnosti, ki si ga tubit nalaga, čeprav se kot odločena samolastno razume. Predhajanje ‚ni‘ prosto lebdeče zadržanje, temveč ga moramo pojmiti kot v eksistencialno izpričani odločenosti skrito in potemtakaem soizpričano možnost njene samolastnosti« (ibid., 421). Če se odločenost kot samolastna nagiba k modusu, ki ga je obmejilo predhajanje, predhajanje pa tvori samolastno zmožnost celosti tubiti, potem je v eksistencialno izpričani odločenosti soizpričana samolastna zmožnost celosti tubiti; »Vprašanje o zmožnosti celosti tubiti je faktično-eksistencialno. Tubit nanj odgovarja kot odločena. Vprašanje po zmožnosti celosti tubiti se je zdaj popolnoma otreslo karakterja, ki smo ga pokazali na začetku, kot da je namreč zgolj kako teoretično, metodično vprašanje analitike tubiti, izhajajoče iz prizadevanja za popolno »danost« celotne tubiti.« (Ibid., 422)

Samo-izpričanje samolastne tubiti je lahko samo eksistencialno, eksistencialno pa je možno izkazati le načelno možnost takega izpričanja. Dokazuje se torej možnost izpričanja biti-h-koncu kot možnosti samolastne celosti tubiti. Zato se najprej dokazuje možnost izpričanja samolastne tubiti sploh, in sicer kot vržene, nične, osamljene, bit-razumevajoče biti-v-svetu. Nato pa se dokazuje načelna možnost zveze predhajajoče biti-h-koncu in možnosti izpričanja samolastne tubiti v odločenosti, da bi se lahko izkazala načelna možnost eksistencialnega izpričanja samolastne celosti tubiti kot biti-h-koncu. Načelna možnost izpričanja biti-h-koncu kot možnosti samolastne celosti tubiti naj bi potrdila hipotezo, da je bit-h-koncu neki eksistencial tubiti, in sicer izvorni, osnovni eksistencial samolastno cele, sklenjene tubiti.

Kakor je tubit lastni temelj lastne vrženosti, je pravzaprav breztemeljna. Odločenost je samopovzetje tubiti v njeni vrženosti, na način tesnobe, razumevanja lastne breztemeljnosti in molčečnosti, odvrnitve od govoričenja *se-ja*. Toda resnično cela se lahko tubit samolastno povzame le, kolikor se obenem povzame kot bit-h-koncu, kot stalna oziroma vselejšnja možnost nemožnosti lastne vržene, brez-temeljne biti-v-svetu. Kako se torej izpriča samolastna zmožnost biti-h-koncu kot možnost celosti tubiti? Predhajanje je že bilo izkazano kot ontološka, eksistencialna možnost, ki je sopripadna z razpoloženjem tesnobe pred koncem kot ogrožajočim, ki hkrati

osami tubiti. Izkazalo se je, da je samoizpričanje tubiti mogoče na način odvrnitve od govoričenja *se-ja*, ki privede v tesnobo bretemeljne ničnosti vrženosti in tubit osami. Ta fenomen enakoizvorno tesnobnega, ničnostnega (zanikujočega) in samstvenega izpričevanja je bil poimenovan odločenost. S tem ko se tubit tesnobo osami, pa nujno že predhaja v svojo najskrajnejšo možnost, možnost biti-h-koncu, biti-k-lastni-nemožnosti-eksistirati. To je smisel Heideggerjevih besed, da odločenost teži k predhajanju in da je predhajanje modaliteta oziroma možnost odločenosti. Tako se tubit osami kot eksistirajoče sestvo, od-ločena od vržene ničnosti končnosti zanikujočega *se*.

Časovnost kot celost tubiti

Najprej sta se eksistencialna celost in samolastnost tubiti zaradi razpoloženja tesnobe izkazali kot skrb, *biti-si-vnaprej-v-svetu-kot-že-biti-pri-bivajočem*. Nato se je izpričevanje celosti tubiti v tesnobi kot skrbi konkretiziralo na fenomenu tesnobe končnosti oziroma biti-h-koncu kot predhajanja v možnost nemožnosti tubiti. Interpretacija tega fenomena je izkazala končnost kot temelj možnosti samolastne celosti tubiti kot biti v svetu. Nazadnje je bila eksistencialno razložena možnost tubitnega samoizpričevanja kot v svoji končnosti cele, sklenjene.

Vendar pa elementi strukture celosti *biti-v-svetu*, čeprav v tesnobi izkazani kot enotni, na tej stopnji analize še niso izkazani v svoji enakoizvornosti, prepletenosti oziroma sovisju. Nasploh je bila enakoizvornost eksistencialnih momentov strukture eksistence do zdaj le metodično predpostavljena. Če naj bo eksistencialna celost tubiti pridobljena izvorno-fenomenološko in hermenevtično (s samointerpretacijo tubiti), pa je jasno, da mora analiza v naslednjem »koraku« iz nekega izvorno dobljenega fenomena izpričati enakoizvorno enotnost oziroma sovisje elementov strukturne celosti tubiti. Napotilo do takšnega fenomena je dano v do zdaj izvedeni analizi možnosti samoizpričevanja samolastne celosti tubiti kot končne. Izkaže se, da je ta fenomen časovnost v eksistencialnem, torej s smiselnim razumevanjem lastne eksistence določenim, pomenu (prim. Heidegger 2005, 440-450). Eksistencialna časovnost pa se izkaže kot bistveno končna.

Izvorno enotnost strukture skrbi poskusimo dobiti iz interpretacije fenomena predhajajoče odločenosti kot samolastne zmožnosti celosti tubiti. Podmena, ki nas tu vodi, je, da je v fenomenu samolastne celosti skrita neka izvorno enotna struktura (časovnost), ki na eni strani omogoča samolastno celost odločenosti, na drugi strani pa enakoizvornost strukturnih momentov skrbi. V nadaljevanju se analiza giblje na način, da skuša z interpretacijo smisla odločenosti kot predhajajoče dobiti uvid v smiselne strukture, ki jo sestavljajo, in jih izkazati v njihovi izvorni enotnosti. Odločenost je bila eksplicirana kot predhajajoče razumevanje lastne vržene ničnosti (končnosti) tubiti kot *biti-v-svetu*. Najprej je torej treba izkazati enakoizvornostno sopripadnost predhajanja in razumevanja lastne vržene ničnosti tubiti. Nato bo

treba izkazati enakoizvorno sopripadnost predhajajočega razumevanja lastne vrženosti tubiti in možnosti biti-pri-bivajočem.

Kaj v samolastnem smislu pomeni, da tubit lahko pride k sebi, da je lahko k sebi kot k svoji najbolj lastni možnosti? Ta fenomen se odstira iz fenomena biti-h-koncu, ki pomeni biti-k-možnosti-lastne-nemožnosti. To ne pomeni, da je tubit kam usmerjena, bolj je vselej že nagnjena v to svojo možnost nemožnosti, je do nje v odnosu, je *k* njej, je vselej že na njenem robu, vselej že vržena, pahnjena na svojo mejo. *Prihodnost* (kot predhajajoče prihajanje-k-sebi prek vseh posameznih možnosti eksistiranja) je torej ime za to, da je tubit kot bit-v-svetu vselej že napotena na skrajno mejo svoje možnosti. To sicer pomeni tudi predhajajoča bit-h-koncu, toda prihodnost obenem pomeni še samolastno *prestajanje* te svoje napotnosti.

Predhajajoča odločenost razume tubit kot vrženi temelj ničnosti. Samo kot predhajajoča v lastno možnost nemožnosti se tubit lahko samolastno, v celoti, kot sklenjena povzame kot vrženi temelj lastne ničnosti, vrženosti. In samo kot samolastno povzemajoča v lastni vrženi ničnosti lahko predhaja v lastno možnost nemožnosti, t.p. končnost (Heidegger 2005, 443). Tubit je torej lahko bivšostna (prevzemajoča lastno vrženost) samo, kolikor je enakoizvorno prihodnja; tubit se lahko razume v lastni možnosti le, kakor se razume kot vržena možnost. Enakoizvornost predhajanja (prihodnosti) in prevzema vrženosti (bivšosti) torej temelji na tem, da tako možnost *predhajanja* kot možnost *prevzema vrženosti* izvirata v možnosti nemožnosti biti-v-svetu kot vselej že vrženi in enakoizvorno tudi vselej že tako razumljeni¹³¹.

Toda ali se izpostavljeni strukturni moment bivšosti v čem razlikuje od momenta vrženosti tubiti? Bivšost je določena kot *prevzem* vrženosti, prav tako kakor je prihodnost določena kot *prestajanje* lastnega biti-vnaprej, predhajati-v-lastno skrajno možnost. V prevzemu tiči napotilo na samolastnost tega zadržanja. Odločenost je eksistencialni moment, ko se tubit sebi razkrije v svoji eksistencialni strukturi izvorno enotne časovnosti. Prevzem tu pomeni interpretativni samo-odnos.

Tubiti v njeni osnovni eksistencialni strukturi enakoizvorno pripada biti-pri-bivajočem-v-svetu. Postalo je že očitno, da se tubit v časovni enotnosti *zadržuje* v lastni vselejšnji bivšosti in v predhajanju v končnost lastne možnosti eksistence. Tudi časovni smisel biti-pri mora tedaj biti mogoče zajeti kot nekako zadrževanje-v-biti-pri. V ta namen Heidegger izbere izraz upričujočevanje, ki naj naznači, da se tubit v svojem »tu« drži odprta proti bivajočemu. Samolastno upričujočevanje je mogoče le v enakoizvornosti s predhajanjem in bivšostjo, saj je tubit lahko pri biti bivajočega samolastno in cela samo, kot je na način biti-h-koncu.

¹³¹ Prim. King: »Kar Heidegger predvidoma meni je tole: če bi bil zasnutek naših možnosti neskončno odprt, bi stalno tekli mimo preko sebe. Samo ker je ‚naprej‘ usmerjeno gibanje skrbi zadržano, zaustavljeno z nepresegljivo možnosti smrti, je njeno gibanje zaobrnjeno nazaj vase. To prihajanje nazaj nase skrbi je ‚prihajanje‘, ki osvetljuje bivšost (having-been) in jo pred vsem odpira kot razsežnost, v katero se lahko vrnemo. Brez prihajanja izvorne prihodnosti ne bi moglo biti prihajanja k bivšosti.« (King 2001, 219)

Da je časovnost smisel enotnosti tubiti kot skrbi, pomeni, da se tubit enotno zasnuje glede na svojo časovno enotno strukturo in se prevzame, ohrani v tej svoji enotni strukturi kot enotna in cela, na način, da se pusti častiti kot taka. Enotnost skrbi se samolastno izpričuje v predhajajoče-odločeni biti-h-koncu. Tisto, kar zagotavlja enotnost skrbi, je izvorna enotnost časovnosti. Skrb je sicer enoten izvorni fenomen, toda kot tak se pristno izraža samo iz odločene biti-h-koncu, katere eksistencialni smisel je časovnost. Časovnost je tako eksistencialno enotna struktura tubiti kot tudi izvorno, samolastno dana fenomenalna enotnost tubiti. Izvorna enotnost skrbi pa je strukturalna in sprva le hipotetično predpostavljena, na temelju fenomenov vrženosti, svetnosti in razumevanja. Enotnost časovnosti izvira iz enakoizvornosti njenih momentov. Biti-vselej-že, biti-pričujoč in biti-vnaprej-k-sebi so moment,¹³² ki imajo enoten, skupen izvor v sklenjenem, prepletenem, interpretativnem dogajanju, ki ga tu imenujemo časovnost.¹³³

Poleg enakoizvorne in samoutemeljene (oziroma breztemeljne) enotnosti treh momentov časovnosti, ki eksistencialno konstituira možnost celosti tubiti kot skrbi, pa med izpostavljenimi momenti velja še neka formalno-smiselna enakost, ki poleg enakoizvornosti in končnosti pusti videti še tretji značaj časovnosti. Prihodnosti, bivšosti in pričujočnosti je skupna določena zamaknjenost oziroma izstavljenost. Prihodnost pomeni na način predhajanja prihajati-k-lastni-najizvornejši-možnosti, bivšost pomeni spravljati se nazaj-na najslastnejšo nično vrženost, pričujočnost pa pustiti si biti-pri-srečljivem-bivajočem (Heidegger 2005, 447). Zato lahko strukturne momente časovnosti imenujemo ekstaze časovnosti. To pa obenem pomeni, da je časovnost sama kot enakoizvorno enotna struktura, ekstaza kot taka oziroma da časovnosti formalno pripada neki moment zamaknjenosti oziroma izstavljenosti, ki naj označi, da ni nikakršnega posebnega, stabilnega sestvenega jedra v strukturi tubiti in je ta le v tej interpretativni zamaknjenosti lahko v odnosu do sebe in ima tako strukturo skrbi. Toda to je le en konstitutivni pogoj eksistence. Drugi je enakoizvornost zamaknjenj oziroma ekstaz, ki tvori njihovo enotnost in ki omogoča, da je tubit ravno na način izstavljenosti iz sebe lahko v povratnem, »refleksivnem« odnosu do sebe.

Podati pa je potrebno interpretacijo, v kakšnem smislu je ekstaza, ekstatična časovnost nekakšen pretres, kako je pretresanje tubiti same, kaj tubit pretresa v tem pretresanju?¹³⁴ Izvorna in samolastna pretresenost tubiti je izstavljenost

¹³² Napačna interpretacija je tako, da Heidegger enostavno pripiše, da vsakemu od momentov skrbi pripada trojna struktura časovnosti, ekstaz, pri čemer naj bi bila za vsak moment ena od ekstaz primarna, prim. Heinz (Heinz 1982, 132). Heinz tudi ne problematizira razmerja med strukturo skrbi in časovnosti (ibid., 80).

¹³³ Kakor razlaga Magda King: »Medtem, ko naj časovnost napravi razumljivo členjeno enotnost skrbi, časovnost sama skozi in kot skrb sama postane dostopna in razumljiva. Vzemno osvetljujeja in določata drug drugo. Zaradi tega celo prva opredelitev skrbi v Prvem odseku ni zmogla brez izrazov »vnaprej« in »vselej-že«, ki imata oba očiten časovni smisel. »Sebi-vnaprej« označuje neki »prej.« (King 2001, 220)

¹³⁴ *Entrückung* se prevaja tudi kot *raptus*, iz *rapere*, zgrabiti, in *raptim*, nenadoma (kar napotuje na trenutek). Prim. etimološko zvezo *raptus* – *ruptus*, ki zajema zvezo ekstatičnosti in končnosti.

pred lastno breztemeljno vrženost v odnos do nagovora breztemeljne biti, ki se dogaja na način stalnega prepletanja, spiralnega kroženja treh ekstaz. Te se namreč zaradi enigmatičnega značaja nagovora biti v njeni breztemeljni diferenci z bivajočim ne morejo interpretativno ustaliti, saj je tubit lahko v odnosu do tega nagovora zgolj, kakor v interpretativnem seganju prek vsake posamezne možnosti eksistiranja in vsakega posebnega bitnega smisla predhaja v vrženo fakticiteto odnosa do breztemeljnega smisla biti. Ta pretres tedaj ne imenuje drugega kot dinamično, interpretativno naravo same ekstatičnosti, izstavljenosti v zgoraj ekspliciranem smislu.¹³⁵

Smisel enakoizvornosti časovnosti je treba dojeti še izvirneje, in sicer glede na to, kako soodnos končnosti, breztemeljnosti tubiti in breztemeljnega smisla biti omogoča enakoizvornost treh časovnih momentov. Končnost samolastne časovnosti pomeni, da je tubit lahko v samolastnem smiselnem odnosu biti samo, kakor je v odnosu do tega odnosa kot vrženo in predhajajoče možnostno nemožnega, breztemeljnega. V takem odnosu je lahko le, kakor sega predhajajoč in vselej že prek vsake posamezne možnosti eksistiranja v izvorno fakticiteto dajanja breztemeljnega smisla biti. Tako je breztemeljnost smisla biti tista, ki omogoča enakoizvornost trojne končne strukture časovnosti. Preostane torej le še očitni sklep, da so vidiki enakoizvornosti, ekstatičnosti in končnosti časovnosti prav tako enakoizvorni. To pomeni, da je časovnost lahko enakoizvorno trojno strukturirana le zato, ker je obenem ekstatična in končna.¹³⁶ Končni pogled v strukturo enakoizvornosti eksistencialov eksistence kot interpretativnega odnosa do lastne vrženosti in breztemeljnosti bitnega smisla je torej časovnost. Bit-v-svetu kot *celotna* možnost tubiti je torej lahko samolastno razumljena le, kakor je razumljena v pravkar razloženem smislu, kot vselej že končno-ekstatična oziroma samolastno časovna.¹³⁷ Torej je tudi svet kot korelat eksistence lahko samolastno razumljen samo, kot je eksistenca končnostno-časovna, kot je namreč samolastno dana sama sebi kot bit-v-svetu, je lahko samolastno dan tudi svet.

¹³⁵ Krell se sprašuje, kje bi Heidegger lahko dobil v tradiciji tak pojem ekstatične časovnosti. Prim. Heglovo analizo končnosti (Hegel 2015, 122–150).

¹³⁶ Kaj to pomeni za vprašanje po izvornem smislu enakoizvornosti sploh? Enakoizvornost kot značaj razmerja med strukturalnimi momenti eksistencialov določa to, da je tubit ekstatično-končna na način, da ekstatičnost in končnost vzajemno predpostavljata. Eksistenciali in eksistencialni momenti imajo lahko enak izvor le, ker se vsi trije modusi ekstatičnosti vselej nujno nanašajo na končnost, ta pa je sama nujno ekstatično strukturirana. V končni analizi se torej kot temelj in smisel enakoizvornosti momentov časovnosti in tubiti sploh, oziroma kot temelj izvorne enotnosti časovnosti tubiti, izkaže sopripadnost končnosti in ekstatičnosti – to, da ima končnost bistveno ekstatični značaj, tako, da ekstatičnost lahko pripada le končni tubiti. Končnost je tako temelj enakoizvornosti in enotnosti časovnosti.

¹³⁷ Tako tudi Opilik: »Najprej lahko tako zadržimo: v pojmu končnosti časovnosti je ta menjena v oziru njene shematične sklenjenosti [...]« (Opilik 1993, 124). Opilik ugotavlja, da očitno v končnosti leži odgovor na enotnost časovnosti (ibid.). Nekoliko drugače sicer Haar: »Čeprav začetna analiza namiguje, da bit-h-koncu omogoča samolastno časovnost, je obratno slednja, skupaj s svojo formo ponovitve in vso vsebino svoje odločenosti omogočena po izvorni časovnosti, ki je globlja kot vsa mojost ali volja po prilastitvi.« (Harr 1993, xxviii)

Časovnost je struktura enakoizvornosti skrbi. Odlikovani, samolastni modus skrbi je predhajajoča, odločena (lastno vrženo ničnost prevzemajoča) bit-h-koncu, breztemeljna možnosti nemožnosti biti-v-svetu (soodnosa tubiti in sklenjenega bitnega smisla). Časovnost je torej struktura enakoizvornosti, vrženosti in predhajanja v nemožnost biti-v-svetu (soodnosa).¹³⁸ Časovnost je zaradi tega v svojem značaju končna. Kot končna je časovnost temelj samolastne biti-v-svetu oziroma samolastnega razumevanja soodnosa s svetom.

Razmerje samolastne in nesamolastne časovnosti

Kakšen pa je torej odnos samolastne in nesamolastne časovnosti? Ali prva vseeno nekako vztraja v osnovi, kakor je izvorna? Nasprotno, ravno, ker je izvorna, je najprej in večinoma skrita, čeprav delujoča, na način, da je nesamolastna modifikacija konstituirana kot odmik od samolastne. Samolastni soodnos tubiti in biti se dogaja le redko in preden se pokaže, je v resnici ni – v strogem smislu – ne konstituira resnice tubiti, je zgolj v trenutku; čeprav je izvorna struktura tubiti. Tu se tako javi neki paradoks. Tubit najprej in večinoma ni izvorno, a se »obnaša« na način, da se odvrča od svoje izvorne strukture. Kako je to mogoče? Na kak način je tedaj izvorna tubit »prisotna« vselej v tubiti? Na kak način tesnoba »spi« v tubiti? Tubit se je kot nesamolastna vedno že zasnula. Tisto, pred čimer v zapadanju beži, pa ni izvorna tubit sama, ampak tesnobno soočenje z njo, zato se raje pomirja v stvarih; vselej je namreč že nekako razpoložena, in kot taka vselej že na robu skrajne razpoloženi – tesnobe in dolgčasa – zato si na vse pretege prizadeva, da bi bila »dobro razpoložena«. Ali torej je izvorna tubit na kak način »prisotna«, »delujoča« tudi v vsakdanji tubiti? Samo kot možnost. Toda kaj naj to pomeni? Kot vselej možni dogodek vrženosti v tesnobno, izvorno tubit, ki tubit prizadene. Toda morda med vsakdanjo in izvorno tubitjo ne veljajo taka razmerja, ki bi se jih dalo bodisi kategorialno bodisi eksistencialno opisati, saj možnost ene in druge modifikacije in »prehoda« med njima, tvori prav neki preskok, vzos, ekstaza. Kaj je izvornost mišljena eksistencialno? Nesamolastnost izvira iz izvorne tubiti, ki pa je adekvatno do-

¹³⁸ Zdi se, da je dal Heidegger prednost prihodnosti polemično, sicer je smisel tega, da se časovnost časi primarno iz prihodnosti povsem nejasen. Kako naj bi že načeloma v časovnosti kot temelju vsakršne primarnosti, neki njen moment sam bil primaren? Nepotrebno kompliciranje eksistencialne strukture je razumeti samolastno časovnost kot na ta način razlikovano od nesamolastne, v diskontinuiteti (prim. Heinz 1982, 116–117). Poenostavljajoče je tudi zvesti bit-h-koncu na bivšost, kot to stori Fleischer (Fleischer 1991, 36). V osnovi tega je nerazumevanje biti-h-koncu kot možnosti nemožnosti, kot breztemeljnosti. In tako se izgubljenost v se-ju lahko povsem izenači s pozabo končnosti, in na drugi strani z nesamolastnim biti-pri (prim. *ibid.*). Razlika pričujočnosti in bivšosti naj bi bila po tej interpretaciji razlika ozira. Toda ekstaze so ravno konstitutivne za strukturo tubiti in ne šele naknadno metodično razlikovanje. Tako se spregleda dinamična narava eksistence, da je odnos do svoje bivšosti, pričujočnosti, spregleda se sama ekstatičnost. Enako pa tudi prehodni značaj tesnobe, eksistenco pa se obravnava kot razdeljeno v faze, kategorialno, namesto hermenevitično, kot vselej že dinamično, napolnilno strukturirano interpretacijo, Fleischer tako tesnobno razume kot eno od samolastnih ekstaz pričujočnosti (*ibid.*, 44).

jeta samolastno. Tudi samolastnost izvira iz nesamolastnosti, toda v drugem pomenu, na način naknadne modifikacije. V enem pomenu je tudi nesamolastnost izvorna, kakor je pač tisti način eksistence, v katerem se ta zadržuje najprej in večinoma – in v toliko izvorno. Na področju eksistence ne veljajo taka razmerja, kot sta istovetnost in različnost. Je samo ena izvorna struktura časovnosti, ki pa je najprej in večinoma nesamolastno modificirana. Ne velja problem, da bi ob istovetnosti samolastne in izvorne časovnosti nastopila težava, da je izvorna časovnost delujoča tudi v nesamolastni eksistenci. Izvorna časovnost je samolastna v vidiku, da je prevzeta kot taka, in je nesamolastna, kolikor ni prevzeta kot taka, ampak nivelizirana in v tej nivelizaciji prikrita. Razmerje izvorne in samolastne časovnosti, ki je v tem, ali je ta kot taka prevzeta razume meta ali ne, torej ni razmerje istovetnosti in različnosti, ki je neko kategorialno razmerje. V literaturi se interpretacije glede odnosa izvorne in samolastne – končne – časovnosti razhajajo. Blattner denimo meni, da je izvorna časovnost modalno indiferentna. Navezuje se na Dahlstroma (Dahlstrom 1995, 95–115), ki časovnost analizira v naslednje modalitete: časovnost »nasploh«, ki je modalno indiferentna oziroma nevtralna, izvorna časovnost, ki se pokriva s samolastno, in nesamolastna časovnost (Blattner 1999, 100). Blattner svoje branje brani tako, da *überhaupt* namesto z »nasploh« prevaja s »sploh« (*»at all«*). Toda kot navaja Dahlstrom (po Blattnerju), Heidegger sklepa, da čas v vsakdanjem smislu izvira iz samolastne časovnosti, ki je v tem smislu izvorna časovnost. Blattner priznava, da tega odstavka ni mogoče interpretirati v korist njegovemu branju, in ga torej v nadaljevanju zanemari. Vendar pa Blattner ne sprejema tudi implicitne podmene, da je neizvorna, vsakdanja časovnost zato nesamolastna degeneracija samolastne, čeprav mora, v skladu s Heideggerjevimi besedami, v nekem smislu vendar biti degeneracija (ibid., 101–102). Blattner trdi, da Heideggerjevi tezi, da je izvorna časovnost enotnost skrbi in da je čas v vsakdanjem smislu odvisen od izvorne časovnosti, stojita in padeta skupaj. Po Blattnerju naj bi zveza med tema dvema tezama bila v tem, da je izvorna časovnost bistveno enotna zato, ker v njej umanjka sosledje, ki pripada običajnemu času (ibid., 125). Sam meni, da obe tezi padeta, saj dokazuje, da slednja teza ni ustrezno dokazana (ibid., 126). Vsi Blattnerjevi argumenti slonijo na dveh interpretativnih predpostavkah: (1) Na njegovem začetnem absolutnem razlikovanju izvorne in samolastne časovnosti. (2) Na spregledu oziroma zanemarjenju vidika bega pred samolastno končnostjo kot izvora vsakdanje časovnosti – ki je v tem kontekstu lahko pravilno pojmovana le kot nesamolastna. Tu ne gre le za hermenevitično neprimerno ignoriranje določenih delov besedila z avoljo zagovarjanja lastne intepretacije, ampak za spregled osnovne namere celotnega dela *Bit in čas* sploh – privedi tubit do njenega samolastnega razumevanja kot časovno – kot končno. Blattner se sam obregne ob paragrafe, ki to neposredno izkazujejo (ibid., 183), in jih zavrže kot nepomembne za njegovo analizo in interpretacijo: »Tukaj iskre-

no prosim bralca, naj ignorira določene vidike Heideggerjevega besedila. In sicer tako zaradi tega, ker Heideggerjevo besedilo vključuje nasprotujoče si miselne niti, in ker nameravam razložiti Heideggerjevo filozofijo časa brez zanašanja na neupravičljivo teorijo motiviranega zakritja« (ibid., 214). Toda to, kar Blattner imenuje »določeni vidiki« Heideggerjevega besedila in »neupravičljiva teorija« zakritja je pravzaprav smiselno jedro *Biti in časa*. Ob tem dodaja, da tudi, če sprejmemo »motivirano zakritje« kot izvor degradacije izvorne časovnosti v običajno, to še ne pomeni, da je prva tudi samolastna. Spet gre za ignoriranje celostnega smisla in namere *Biti in časa*. Sheehan podobno trdi, da sta v najbolj zgoščenem, in tudi najbolj ključnem odstavku *Biti in časa* pomešani dve opredelitvi ločenih fenomenov: časovnosti v njeni nevtralni eksistencialni strukturi in časovnosti v njeni samolastnem eksistencialnem udejanjenju (Sheehan 2015, 174). Po Sheehanu izvorna časovnost, ki je nevtralna, omogoča eksistencialno predhajajočo odločenost; zanj torej samolastna časovnost ni kaka posebna apriorna struktura tubiti (ibid., 175). Avtorji, ki zanikajo, da je da je izvorna časovnost, vsaj v določenem oziru, samolastna - končna časovnost, zanikajo, da je končna časovnost izvorna časovnost. Tako interpretacijo je potrebno zavrniti. Samolastna in nesamolastna časovnost delita neke osnovne strukturne značilnosti, toda to ne pomeni samo po sebi, da je v tubiti nekaka nevtralna, nemodificirana izvorna časovna struktura – tubit vselej že eksistira samolastno ali pa nesamolastno. Kot opaža Harr, časovnost omogoča samolastnost in nesamolastnost (Harr 1993, 31). Tako Harr govori o odločenosti kot *ratio cognoscendi* in časovnosti kot *ratio essendi* (ibid.) Tako tudi Harr razlaga, da je samolastna časovnost določen način pogleda na izvorno časovnost, in sicer tako, da je samolastna časovnost intenzifikacija izvorne, medtem ko je nesamolastna degradacija (ibid., 32). Latentna tesnoba naj bi se apriorno uvedla v analizo (Fleischer 1991, 22). Nasprotno, to je izkazano skozi hermenevntiko prehoda nesamolastne v samolastno tubit skozi tesnobo. Besedilo je treba brati kot celoto. Je pa res, da to, kar je v teoriji sicer fenomenološko in hermenevntično izkazano, ni nujno tudi eksistencialno vsakokrat tako razumljeno. »Izvirna in samolastna časovnost je iste strukture. Samolastna časovnost je eksistencialno izvajanje izvorne časovnosti skoti samolastno eksistirajoče tubiti. Časovno dogajanje izvorne časovnosti napravlja možno to izvajanje, ampak ni s tem istovetno.« (ibid., 19). Ker je namreč tudi v nesamolastnem eksistiranju, dodaja. Prim. dalje: »[...] izvajanje [...] je treba abstrahirati pri izvorni časovnosti eksistence.« (Ibid., 22) Tu je izražena izvorna napaka take interpretacije. Izvorna časovnost nima nobene nobenega smisla razen svoje samolastne prevzetosti, to res nek goli formalizem, eksistenca ni strukturirana logično, tako abstrahiranje je že dialektično nevzdržno. Edini smisel stavka, da je nesamolastna časovnost modifikacija izvorne časovnosti pa je ta negativni smisel, da je z vidika izvorne, se pravi samolastno prevzete časovnosti, nesa-

molastna časovnost neizvorna, vendar pa je taka samo na način, sicer kot takega prikritega, odmika, bega od izvorne časovnosti, in tako kaže v izvorno časovnost. Kot taka pravzaprav je dogajanje časovnosti, ene same časovnosti tubiti. Res pa je pomembno zadržati to, da ni nobenega smisla, v eksistencialni analizi, govoriti o izvorni časovnosti samo v strukturnem vidiku, ne glede na to, ali se je prevzela kot taka ali ne. Če je struktura nesamolastne časovnosti z vidika samolastnosti interpretirana kot modifikacija izvorne oziroma samolastne časovnosti, to nikakor ne pomeni, da je treba postulirati neko modalno nevtralno strukturo »izvorne« časovnosti. Struktura nesamolastnostne časovnosti prav je ista struktura kot struktura izvorne, samolastne časovnosti, v tem smislu in zato se lahko govori, da je modifikacija izvorne časovnosti, namreč z vidika samolastnosti, samo da je drugače interpretiran, pač nesamolastno in toliko neizvorno. Heidegger naj pri pričujočnosti za razliko od bivšosti in prihodnosti ne napravi prehoda, koraka k fundirajoči izvorni pričujočnosti, in zato tudi ne bi v bitnem smislu pojmovno razvil (ibid., 23). Neke od samolastne pričujočnosti nerazlikovane, ampak z njo strukturno istovetne in eksistencialno izvedljive izvorne pričujočnosti Heidegger ni skonstruiral, argumentira Fleischer (ibid., 25). Se pravi, da ni konstruiral niti biti-pri, pričujočnosti brez ozira na prevzetje, ampak samo bivšost in prihodnost? Toda razlog tega je ta, da se razume biti-pri vselej samo iz samolastnosti, ali samolastnega prepleta bivšosti in prihodnosti, tak preplet pa nima smisla brez prevzetosti, brez tega momenta odnosa do. Ampak to samo nakazuje, da je interpretacija izvorne časovnosti kot abstrahirane od momentov prevzetosti napačna. Tu se potem lahko argumentira, da je ideja izvorne časovnosti tedaj pač postulirana, brez ozira na fenomene, kot razlagalni princip, in da zato ni pač najti izvornega smisla pričujočnosti, saj je bivšost in prihodnost še mogoče abstrahirati, pričujočnosti pa ne, ker je vselej nagovorjena po določeni situaciji, konstelaciji okolnega sveta. Tako sklepa, da ker ni izkazana samolastna pričujočnost, sploh ni nobene samolastne časovnosti (ibid., 25). Samolastna časovnost naj ne bi mogla izvirati iz izvorne časovnosti, ker je izvajanje, izvrševanje samolastne tubiti, tubit pa najprej in večinoma eksistira nesamolastno. Z zanikanjem tega razlikovanja naj bi se izgubila izvorna razsežnost (ibid., 25). Dalje sklepa takole: svetni čas nima smisla za nezapadlo, samolastno eksistenco, torej ne more biti v tej nič, iz česar bi lahko izviral svetni čas. Če pa je samolastna eksistenca izvajanje izvorne eksistence, časovnosti, potem tudi v izvorni časovnosti ne more biti svetnega časa, torej ta sploh ni izvorna, ali pa samolastni čas ni izvajanje izvorne časovnosti (prim. ibid., 31–32). Ker Heidegger nikoli ni formuliral, kaj naj bi se res mislilo s samolastno tubitjo, kot odnosom do biti, in kako naj bi bila bit v tem odnosu razumeta, je morala interpretom tudi ideja nesamolastnosti ostati docela nejasna, na videz protislovna, aporetična. Ključ do razumevanja eksistencialne analitike je ustrezno razumevanje ideje samolastnosti.

Ekstatična struktura samolastne časovnosti

V vseh treh ekstazah se hkrati dogajajo vsi temeljni momenti eksistence, počutje, razumevanje in govor kot samolastno ter zapadanje kot nesamolastno.¹³⁹ Ker pa se samolastna eksistenca vselej odvija na temelju nesamolastne in proti njej, jo je treba tudi na ta način fenomenalno izkazati, torej iz njenega nasprotja z nesamolastno eksistenco.¹⁴⁰

V tem pregledu strukture končne časovnosti bo podana, za zdaj zgolj shematsko, tudi korelativnost breztemeljnosti biti in breztemeljnosti časovnosti tubiti. Ta shematsko preliminarno zasnuti korelativnost še ne pomeni pristnega fenomenološkega, eksistencialnega izkaza soodnosa smiselno sklenjene interpretativne strukture breztemeljnosti biti in breztemeljnosti tubiti iz izvorne enotnosti končne časovnosti tubiti in smisla biti. Ta bo namreč opravljena v zadnjem razdelku.

Bivšost

Nesamolastna tubit se je vselej že v strahu pozabila v faktičnosti lastne vrženosti in si skušala iz prepustitve bivajočemu priskrbeti pozabo te faktičnosti (Heidegger 2005, 460). V počutnem in bivšostnem pogledu se samolastna tubit tesnobno zadržujoč povzame v svoji vrženosti v odnos do biti bivajočega in s tem v lastni biti-v-svetu (ibid. 460; 466).

¹³⁹ Krell vidi strukturo analitike časovnosti tubiti tako, da bi bilo v celoviti izdelavi potrebno podati dvakrat po devet analiz: treh nesamolastnih ekstaz, kakor katerih vsaka vsebuje tri razsežnosti časovnosti (razumevanje, nahajljivost, zapadanje), in treh samolastnih ekstaz v istem vidiku (Krell 2015, 43). Tem analizam naj bi dodali analizo »indiferentnih« modusov časovnosti (biti-si-vnaprej, vselej-že, biti-pri). To Krell razlikuje nekako od razumevanja in nahajljivosti in zapadanja, toda ne pojasni na katerem temelju. Poleg tega Krell predlaga, da bi bilo verjetno tem analizam dodati še vsaj devet analiz, kolikor te zadnje splošne strukture nekako vsebujejo vse druge. Bi tedaj biti si vnaprej denimo zaobsegalo tako predhajanje kot razumevanje, ali pa tako razumevanje kot nahajljivost in zapadanje? Krell ugotavlja, da preprosta primerjava, vzporejanje samolastnega in nesamolastnega načina še ne pojasnjuje časovnega smisla prehoda enega v drugega. Tej analizi je sicer namenjeno Heideggerjevo predavanje *Temeljni pojmi metafizike* [*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*] (Heidegger 1983). Vsekakor je to neobhodno vselej izvesti vsakokrat iz vpogleda v časovnost tesnobe, ki sproža predhajajočo odločenost.

¹⁴⁰ Tu predstavljam drugačen red eksplikacije kot v Biti in času, za katerega verjamem, da lahko bolj jasno prikaže sistematsko sovisje strukture časovnosti. Ker namreč izhaja iz momentov časovnosti in si prizadeva prvenstveno izkazati prepletenost temeljnih eksistencialnih momentov (razumevanja kot zasnutka, nahajljivosti in biti-pri), glede na enotnost časovnega momenta (bivšosti, predhajanja, pričujočnosti), v času te eksplikacije pa tudi prepletenost samih teh časovnih momentov, in s tem tudi prepletenost temeljnih eksistencialnih momentov v njihovi trojni časovnostni modifikaciji. Razdelek Biti in časa o časovnosti ima očitno to metodično funkcijo, da predstavi tubit res v njeni celosti, v njeni samolastnosti, nesamolastnosti in njunem razmerju, kako je samolastna tubit izvorna, ne le na način faktične ugotovitve, ampak ima nalogo to fundiranje tudi hermenevitično eksplicirati. To skuša narediti po postopku, da razumevanje, vrženost, zapadanje in govor izpelje iz trojne strukture vselejnosti, predhajanja in pričujočnosti, razbrane na samolastni predhajoči odločenosti kot formi samolastnega razumevanja, vrženosti in govora. Medtem ko Heidegger v Biti in času pripisuje prioriteto vsaki ekstazi glede na eksistencialni modus, pa smisel te prioritete ni pojasnjen, niti ni podano, zakaj naj bi taka prioriteta veljala. V obravnavi časovnosti sveta pa umanjka samolastni svetnostni horizont prihodnosti, to je posledica enačenja tubiti in svetnosti.

Samolastna bivšost nahajljivosti

Tubit je vselej že vržena v to, da je treba eksistirati, da ji je biti v odnosu do biti. Za to pa vendar ni nobenega razloga. Tubit vselej lahko tudi ne bi eksistirala in bit se lahko ne bi dajala, kar ne le pomeni, da ni nobenega temelja tega, da tubiti je eksistirati, da je sam ta *treba-je* breztemeljen, ampak da je treba eksistirati, da je tubit pozvana vselej že in stalno v eksistiranje prav zato, ker si je vselej že, v odnosu do lastne breztemeljnosti, dana kot eksistenca. Tubiti je biti v odnosu do biti, ker je v odnosu do tega, da vselej že lahko tudi ne bi bila v odnosu do biti, ki jo enigmatično nagovarja v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim in tako poziva v samointerpretacijo. Nahajljivost je eksistencialno konstituirana v končni, breztemeljni bivšosti kot odnosu do lastne vselejšnje in vržene breztemeljnosti tubiti.

Zgolj, kakor se faktično vselej že daje smisel biti, smiselno sklenjen v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim, se lahko tubit zadržujoč povzame v svoji nahajljivosti vrženega *treba-je* eksistirati. Obenem pa se bit, smiselno sklenjena kot breztemeljna, lahko daje le, kolikor se je tubit vselej že zadržujoč povzela v svoji nahajljivosti odnosa do breztemeljnega smisla biti.

Samolastna bivšost razumevajočega zasnutka

Tubit se je vselej že zasnula v svojih možnostih interpretativnega eksistiranja. Ker eksistenca nima nobenega temelja, se je morala vselej že zasnuti glede na lastno breztemeljnost oziroma v njej. Toda bistveno je prav obratno: tubit vselej snuje svoje interpretativne možnosti prav zato, ker je v odnosu do lastne breztemeljnosti do tega, da lahko vselej že tudi ne bi eksistirala. Ta odnos do breztemeljnosti jo poziva, da v snutju vselej novih samointerpretacij razvija odnos do lastne enigmatične breztemeljnosti. Razumevajoči zasnutek je eksistencialno konstituiran v končni, breztemeljni bivšosti kot odnosu do lastne vselejšnje, vržene breztemeljnosti.

Zgolj, kakor se faktično vselej že daje smisel biti, smiselno sklenjen v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim, lahko tubit prevzame nase vrženost lastnega razumevajočega zasnutka. Obenem pa se bit kot smiselno sklenjena v svoji breztemeljnosti lahko daje le, kolikor je tubit vselej že prevzela nase vrženo breztemeljnost lastnega razumevanja.

Predhajanje

Nesamolastna tubit vselej že *raztreseno, neodločno pričakuje* novo bivajoče (Heidegger 2005, 460).¹⁴¹ V razumevajočem in predhajajočem pogledu se samolastna tubit *od-ločeno zadržuje v predhajanju preko vsega bivajočega v odnos do svetne bivajočnosti kot take, in s tem do lastne biti-v-svetu* (Heidegger 2005, 460). V pogledu govora tubit ne govoriči o vedno novem bivajočem in hkrati o ničemer, ampak si *zbrano upoveduje, govorno pusti dati bit svetnega bivajočega v njenem sklenjenem smislu in s tem obenem lastno biti-v-svetu*.

Samolastno predhajanje nahajljivosti

S tem ko je tubit vselej v odnosu do lastnega treba-je eksistiranja, predhaja prek vseh lastnih posameznih možnosti v ta odnos. Nobena posamezna možnost namreč ne more zaobjeti smisla tega treba-je eksistiranja. Toda v tem predhajanju zadene na lastno breztemeljnost – vselej lahko tudi ne bi eksistirala. To pomeni, da je tubiti, zgolj kakor predhaja prek vseh posameznih možnosti, razkrita tudi vselejšnja breztemeljnost njenega *treba-je* eksistirati. Ta se lahko interpretativno vzpostavlja in odvija le, kolikor je v predhajanju zasnut odnos do lastne breztemeljnosti kot predhajajoče prek vseh posameznih možnosti. Nahajljivost je eksistencialno konstituirana v končnem, breztemeljnem predhajanju kot odnosu do lastne prek vsake posebne možnosti predhajajoče breztemeljnosti.

Zgolj, kakor se faktično vselej že daje smisel biti, smiselno sklenjen v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim, lahko tubit v svoji nahajljivosti vrženega *treba-je* eksistirati interpretativno predhaja prek vsakega posebnega bitnega smisla in vsake posebne možnosti eksistiranja. Obenem pa se bit kot breztemeljna lahko daje le, kolikor se je tubit vselej že predhajajoč zasnula v svoji nahajljivosti odnosa do breztemeljnega smisla biti.

Samolastno predhajanje razumevajočega zasnutka

V predhajanju prek vsake posamezne možnosti se razumevajoči interpretativni zasnutek zadene na svoje meje. Soočena z lastno breztemeljnostjo je tubit kot zasnutek primorana ustvarjati nov smisel odnosa do biti. Šele to ima zares značaj zasnutka. Razumevajoči zasnutek se tako izkaže kot možen zgolj na temelju lastne vselej predhajajoče breztemeljnosti, le v odnosu do te. Razumevanje je eksistencialno konstituirano v končnem predhajanju kot odnosu do lastne predhajajoče breztemeljnosti.

¹⁴¹ Ker moja interpretacijo vselej že vodi vnaprejšnji pogled v časovnost samolastne svetnosti, lahko tudi ustrezno interpretiram časovnost vsakdanje svetnosti, in časovnost vsakdanje tubiti kot temelj časovnosti vsakdanje svetnosti – kako kot ne-končna (prikrito končna) deluje kot temelj izvorne enotnosti ne-končnega razumevanja in ne-končnega sveta.

Zgolj, kakor se smisel biti, smiselno sklenjen v svoji breztemeljni diferenci z bivajočim, daje kot predhajajoč vsakršni posebni bitni smisel, lahko razumevajoči zasnutek interpretativno predhaja prek vsakega posebnega bitnega smisla in vsake posebne možnosti eksistiranja. Obenem pa se bit kot breztemeljna lahko daje le, kolikor predhajajoči razumevajoči zasnutek opravlja to gibanje transcendiranja bivajočega.

Pričujočnost

Eksistencialna struktura skrbi kot svoj moment vključuje tudi biti-pri bivajočem v svetu, v določenem načinu njegove biti. Ta naznačuje vrženo odnosnost tu-biti do biti. Nikakor pa ni samoumevno, kako tu-bit zmore imeti v svoji biti odnos do »svetne« biti netubitnostnega, okolnega bivajočega¹⁴². Tu-biti je svetno bivajoče pri-sotno. Prisotnost nikakor ne pomeni zgolj neke formalne lastnosti bivajočega ali kar samo bit bivajočega, ki se daje na način, da je »spoznavajoči« pri tem bivajočem. Prisotnost je nasprotno mogoča samo kot biti-pri-biti, razmerje eksistence in biti. Tisto, pri čemer je tubit izvorno, ko ji je kaj prisotno, ni to ali ono pri-sotno, ampak sotnost, bit tega bivajočega. Da pa bi tubit lahko bila v odnosu do svetno bivajočega kot prisotnega, ga je morala že v smiselnem zasnutku vnaprej povzeti kot prisotnega v njegovi pri-sotnosti, to bivajoče tako rekoč u-prisotniti, upričati in ga tudi vselej upričevati. Samolastni časovni značaj te ekstaze upričujočevanja je v zadržanju tubiti v lastni možnosti kot upričujoči svetno bivajoče v njegovi biti; in s tem pri bivajočem kot upričanem pri-sotnem v svoji biti.

Toda ker je eksistenca bistveno konstituirana kot bit-v-svetu, se pravi kot odnos do odnosa do biti, je samolastno upričujočevanje bivajočega v njegovi biti na neki način osrednja ekstaza samolastne časovnosti, saj omogoča samolastni odnos do biti svetnega bivajočega.¹⁴³ Drugi dve ekstazi pa, čeprav z njo soizvorni, omogočata odnos tubiti do lastne eksistence, le v povezavi z ekstazo upričujočevanja pa tvorita

¹⁴² Fleischer problematizira samostojni smisel pričujočnosti, ki se glede na to, da je vselej določena z bivšostjo in prihodnostjo, zdi kot nekaj shematsko, formalno dodanega, zato da bi se zadovoljilo strukturi biti-pri, sama se zdi nima posebnega smisla ekstatičnosti, ki bi ga prispevala k enakoizvorni strukturi časovnosti (Fleischer 1999, 55). Ta pomislek se sprva lahko zdi legitimen, toda leži na napačni predpostavki, da so momenti časovnosti kot nekakšni deli, katerih vsak enako prispeva k celoti. To že načelno ni mogoče, saj bivšost in prihodnost izražata odnos tubiti do lastne končnosti, pričujočnost pa odnos tubiti do biti bivajočega, ki je sodoločena z vsakokratnim odnosom do lastne končnosti. Po moji interpretaciji je tako pričujočnost osrednja ekstaza oziroma polni smisel ekstatičnosti sploh, kot premaknjenosti v odnos do biti, ki pa je odločen z odnosom tubiti do sebe, ki temelji na transcendiranju bivajočega. Kakor je trenutek izvorna enotnost časovnosti same, tako tudi nesamolastna pričujočnost. Tri ekstaze skratka niso neki elementi. Aprije pa nastanejo, ker Heidegger obravnava resnično daje tak videz. Sicer pa je za vsako enakoizvorno strukturo potrebno, da je en njen moment, ki ga določata druga momenta, in ki izraža njuno enakoizvornost, jo koncentrirata. Morda se s Fleischer lahko strinjam, da je napačno nasploh pričujočnost obravnavati kot ekstazo. Toda v drugem smislu lahko preprosto razlikujemo med ekstazo, kot je to mišljeno v primeru bivšosti in prihodnosti in ekstazo v smislu pričujočnosti, tako da te tri skupaj tvorijo dinamično, hermenevitično strukturo končnosti, ki jo imenujemo časovnost, medtem ko ostaja, da drugi dve ekstazi nimata smisla neodvisno pričujočnosti.

¹⁴³ Tako interpretira tudi Backman: »[...] trenutek [...] je način časjenja, v katerem je ekstaza upričujočevanja vključena v svojo ekstatično enotnost z ekstazama predhajanja in bivšosti in torej osamljena. Ni samo zavedanje tega, kar se sreča v posamezni situaciji, ampak tudi zavedanje umeščenosti tega srečanja kot takega.« (Backman 2015, 92–93)

eksistencialno možnost odnosa tubiti do lastne eksistence kot biti-v-svetu.¹⁴⁴ S tem nikakor ni mišljeno, da bi bila ekstaza pričujočnosti v ustroju samolastne časovnosti nekako prvenstvena, saj to že metodološko, pa tudi fenomenalno prepoveduje enakovrni ustroj fenomena časovnosti.¹⁴⁵ Označitev pričujočnosti kot »osrednje« ekstaze naj bi le nakazala njeno strukturno funkcijo kot vezni moment med povzetjem in predhajanjem. Ti dve ekstazi namreč nista nikakršno povzetje prazno-formalne biti-v ali predhajanje vanjo, ampak lahko pomenita le povzetje tubiti v njeni vrženosti kot fenomenalni biti-v-svetu in predhajanje v končnost, nemožnost lastne biti-v-svetu.

Izvorni samolastni značaj upričujočevanja naj bi se pustil uvideti kot modifikacija najbližjega, nesamolastnega značaja upričujočevanja. V tem vsakdanjemu oziroma povprečnemu načinu biti tubit stalno »skače« ne le izven sebe k bivajočemu, ampak od enega do drugega bivajočega, sledeč napotilnemu sklopu priprav, v bivajočem in sredi njega se izgublja. Nesamolastno upričujočevanje je upričujočevanje vedno novega bivajočega. To je skladno z nesamolastno strukturo govora kot govoričenja, v katerem se javlja begajoča dvoznačnost, ki meni »vse in nič«.

Samolastno upričujoča tubit se nasprotno ne zadržuje zdaj in nato spet pri onem bivajočem, ampak pri bivajočem kot takem, v njegovi biti, in s tem vselej že zasno vnaprej pri »bivajočem-v-celoti«, kakor je to enotno v svojem značaju breztemeljne pri-sotne vpričnosti. Samolastno upričujočevanje kot bistveni eksistencialni značaj nasproti nesamolastnemu vsebuje zbrano, enotno, od neposredno priročnega od-ločeno zadrževanje pri srečljivem v njegovi biti in si tako sploh pusti samolastno srečati bivajoče kot tako, v njegovi biti.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Tako tudi Harr: »[...] trenutek [...] je zadržan v odločenosti, zadržan glede na prihodnost in bivšost [...] v trenutku je vsa časovnost zbrana in privedena skupaj. Trenutek je najbolj ekstatična ekstaza, ker upričuje odločenost samo [...] Je točka, kjer izvorna časovnost in samolastna časovnost sovpadeta.« (Harr 1993, 37)

¹⁴⁵ Proti prioriteti prihodnosti prim. tudi King (King 2001, 221). Drugače tezo o prioriteti prihodnosti razlaga Malpas, ki te ne razume kot teze o utemeljenosti drugih dveh ekstaz v ekstazi prihodnosti: »Medtem ko bo to, iz česar nekaj izvira, oziroma v čemer je ‚utemeljeno‘, samo ‚prvotno‘ ali ‚prvenstveno‘ glede na to, kar je tako ‚izvedeno‘ ali ‚utemeljeno‘, ne bodo vsi primeri prvenstvenosti vključevali izviranja ali utemeljitve. Tako je prihodnost prvenstvena glede na ostale časovne ekstaze znotraj strukture izvorne časovnosti, in tako je tudi razumevanje prvotno znotraj strukture skrbi, ni tako, da bi veljalo kako razmerje izviranja ali utemeljitve – bivšosti in upričujočevanja se ne da izvesti ali utemeljiti v predhajanju in počutje, govor in zapadanje niso izvedeni iz ali utemeljeni v razumevanju.« (Malpas 2006, 109). Drugače pa Backman: »Za Heideggerja ni sedanost tista, ki je, če uporabimo Leibnizov izraz, ‚noseča s prihodnostjo‘; ta prispodoba predpostavlja prvotnost sedanosti iz katere bi se prihodnost nato ‚pojvila‘. Nasprotno, prihodnost ali predhajanje, v svojem prepletu z že-biti, porodi sedanost.« (Backman 2015, 89)

¹⁴⁶ Analitičnim interpretom povzroča precejšnje težave integrirati zapadanje kot strukturni moment tubiti skupaj s samolastnostjo, ki naj bi se zapadanju prav upirala. Toda v tem resnici ni nobene aporije, zapadanje je pač kot strukturni moment možnost tubiti, da zapada, ki je v zapadli tubiti izvajanja, izvrševana, in struktura tega izvrševanja, dogajanja, je drugi smisel zapadanja, in v samolastni tubiti je ta možnost zadržana. Ni protislovja med eksistencialnim in eksistencialnim, ker samolastna eksistenca eksistencialno je tako, da uvidi svojo eksistencialnost. Ni pravilno zapadanje razumeti kot enakovredni moment skupaj z eksistencialiteto fakticite, v strukturnem sklopu skrbi, ker ni neki samostojni moment poleg eksistencialitete in fakticite, ampak označuje njuno nesamolastno modifikacijo (prim. Heinz 1982, 35). »Samo, če se časovnost časi iz pričujočnosti, se lahko vse ekstaze prestavijo v modus nesamolastnosti, tako da zapadanje ni moment, ampak se kaže kot celotna struktura skrbi.« (Ibid., 134) »Samolastna časovnost je lahko temelj ‚izviranja‘ pričujočnosti, ne da bi to bilo v protislovju s tezo, da tubit pridobi svojo samolastnost samo kot modifikacijo faktično primarne nesamolastnosti.« (Ibid., 135) Nesamolastnosti ni razumeti kot nekaj neadekvatnega, napačnega, nekega vnaprej danega zadevnega smisla, ampak jo je dojeti iz odpuščanja izvornega izvajanja eksistence (ibid., 136). Pričujočnost naj bi bila sama po sebi nesamolastna in zato temelj možnost zapadanja, kadar se časi iz pričujočnosti (ibid.).

Zaradi teh značajev Heidegger samolastno modifikacijo časovne ekstaze upričujevanja terminološko zajame kot *trenutek* (Heidegger 2005, 459).¹⁴⁷ Ta izraz naj, sprva zgolj formalno, naznači nenadnost prehoda¹⁴⁸ iz nesamolastnega v samolastni način eksistence in sklenjenost slednjega.¹⁴⁹

Samolastna pričujočnost nahajljivosti

Tubit je lahko v svoji interpretativni napotnosti na svet v odnosu do lastnega treba-je eksistiranja le toliko, kakor je v odnosu do biti bivajočega, ki mu pričuje.

¹⁴⁷ Pomen trenutka v *Biti in času* je zadržanje pri pričujočem in na tak način omogočanje srečanja, upričujevanja pričujočega; v drugem pomenu pa pojem trenutka nastopa v kasnejših predavanjih, in sicer kot ime za ekstatično enotnost časovnosti samo.

¹⁴⁸ Nadaže se da eksistencialno vsebino pojma trenutek eksplicirati negativno, v razmejitvijo od vsakdanje rabe tega izraza in v delnem pokrivanju z njo. Označuje naj namreč neko sklenjeno, enotno, celovito smiselno razumevanje, v katerem se tubit zadržuje kljub mnogoterosti bivajočega in njegovim premanam. Prim. Backman: »Heidegger poudarja, da trenutek vključuje natanko poenotenje tubiti v smislu preseganja njenega nesamolastnega razsutja (Zerstreuung) naproti priročnemu. Trenutek je zbranost tubiti iz raztrosenosti med mnoštvom njenih sedanjih v njeno časovno razsežno in situacijsko sebstvo. Tubit se tako zbere pri sebi in izkusti lastni stroj kot ekstatično enotnost [...] trenutek je obdržan v poenotenem prepletu z drugima dvema ekstazama.« (Backman 2015, 93). Tako nasproti vsakdanjemu pomenu namesto nezadržnega otekanja ali pa spomina vrednega, minulega ali sedanjega, v vsakem primeru pa nepovratno in z vso gotovostjo minljivega smiselnega dogodka, ki se ne more več pojaviti v teku vedno novih trenutkov, »zdajev«, naj eksistencialni pojem trenutka izraža samo za bit bivajočega »odprto« in v tej odprtosti držano sklenjeno smiselno razumevanje, brez v vsakdanji govornici prisotnih, ali pa iz te izvedenih logično-metafizičnih, implikacij minljivosti, trajanja, in sploh vsakega postavljanja v razmerje z nekim »tokom časa«. Kot fenomenalna vsebina, ki jo meni pojem trenutek, naj tako ostane le: smiselnost, enotnost, celovitost, sklenjenost odnosa do pri-sotnega bivajočega, kakor se daje v svoji biti (in kakor zadeva tu-bit).

¹⁴⁹ Prim. Jaspersovo razumevanje eksistence kot »temnega izvira samolastne biti« (Jaspers 1932, 71; 78). Trenutek Jaspers razume kot označujoč modus časa, ki je obenem izpolnjen in prazen, vse in nič (ibid., 69). Na eni strani trenutek tako vsebuje absolutnost celote biti, na drugi pa radikalno končnost breztemeljne ne-možnosti biti. V mejnih situacijah zadenemo na rob možnosti razumevanja biti in smisla. Toda te situacije lahko osvetlimo, ne da bi jih razložili ali deducirali iz česa drugega (ibid., 82). Toda, »[...] kot vse meje in horizonti se nam izmika, ko se ji približujemo. Toda zaobrnitev v izvorno eksistenco je možna le kot skok.« (ibid.). Falkenheyer razlaga smisel trenutka kot vsakokratnost, kot vsakokratnost časenja skrbi. Toda to predstavlja padeč nazaj v nesamolastno razlago časovnosti (Falkenheyer 2003, 142). Po tej interpretaciji je samolastno prevzetje tubiti kot enotne v svoji končnosti, kot edinstvene, kot cele, samoprevzette kot vsakokratne, vselej moje v konkretni situaciji itn. (ibid., 143–144). Prioriteto prihodnosti pa razrešuje tako, da se v trenutku vsakokrat pozvame tubit samolastno prav tej svoji prioriteti prihodnosti (ibid., 146–147; prim. glede končnosti same biti (ibid., 151). Trenutek razume tudi kot trenutek biti (ibid., 168). Toda po njeni interpretaciji to pomeni, da je tudi bit vsakokratna (ibid., 169). Smisel nesamolastne pričujočnosti pa naj tako bil v tem, da se ta vsakokratnost ne vzame kot taka, kot določena vsakokratnost za posamezno vsakokratno tubit (ibid., 170). Ker konica časa uročuje tubit, trenutek pa zlomi urok časa, zato naj trenutek ne bil istoveten niti s konico niti z urokom časa (ibid., 214). To razlikovanje je formalno, in ne zadane bistva problema, ki je kako razumeti strukturo prehoda oziroma konice dolgčasa v trenutek. Celoten smisel trenutka je v tem, da se razpre naenkrat, nenadoma, breztemeljno, iz same konice, smisel trenutka ni nek izolirani smisel eksistiranja, ki bi nastopil kot kaka faza za neko fazo konice. Kot modifikacija nesamolastnosti je pravzaprav trenutek močeno samo kot samolastno prevzetje te konice nase. Razlikuje trenutek kot eksistencialni pogoj možnosti odločenosti in trenutek kot eksistencialno izvajanje odločenosti (ibid., 214–215). Toda to je neki umetni interpretativni problem. V samolastni tubiti je razlikovanje eksistencialnega in eksistencialnega lahko samo formalno razlikovanje vidika, smisel samolastnosti tubiti je prav, da eksistira tako, kakor je tudi eksistencialno. Vsaj v predloženi interpretaciji smisla samolastnosti. Drži pa, da je bil Heidegger sam neodločen glede tega, kako razumeti to razmerje, kakor ugotavlja tudi Falkenheyer (ibid., 215). Tudi Falkenheyer podvomi v Opilkovo tezo, da se smisel kot poslednji in zaradi tega izključujeta (ibid., 109). Ničnost namreč pripada sami zavoljnosti. Kritizira tudi Fleischer, in sicer prav tako na podlagi tega, da se eksistencialne strukture ne da pridobiti na osnovi abstrakcije eksistencialnega izvrševanja (ibid., 112). Razlikuje samolastno upričujevanje in trenutek, v okvirih samolastne odločenosti, kot upričujevanje v samem trenutku odločitve (ibid., 118). To se zopet zdi umetno, formalno razlikovanje. Ko Heidegger pravi, da je trenutek potrebno razumeti kot ekstazo v aktivnem smislu, naj bi s tem podal specifični smisel trenutka, kakor se razlikuje od ekstaz bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti (ibid., 139). Posledica take interpretacije je, da trenutek ni izvorna, transcendentálna struktura tubiti, ampak samo opise neke eksistencialne možnosti tubiti, nekega načina izvrševanja sicer apriorne strukture. To razlikovanje povsem spregleda dinamični smisel izvorne časovnosti.

Vendar to pričevanje nima nobenega razloga, je breztemeljno. V odnosu do biti bivajočega je tubit tudi v odnosu do breztemeljnosti tega pričevanja in pričujočnosti biti bivajočega. Le kolikor je v takem odnosu, je lahko v odnosu do lastne breztemeljne nahajljivosti. Nahajljivost je eksistencialno konstituirana v končni pričujočnosti kot odnosu do breztemeljnosti pričujočnosti.

Samolastna pričujočnost razumevanja

Tubit lahko interpretativno snuje lastni odnos do biti le, kolikor pričuje biti bivajočega. Vendar je ta pričujočnost breztemeljna. In le kakor je tubit v odnosu do te breztemeljnosti pričujočnosti, sploh lahko zares snuje nov smisel. Razumevajoči zasutek je eksistencialno konstituiran v končni pričujočnosti kot odnosu do breztemeljnosti pričujočnosti biti bivajočega.

Enakoizvornost končne časovnosti

Zgolj, kakor je nahajljivost tubiti bivšostna, je lahko tudi predhajajoča in obratno. Zgolj kakor je razumevanje bivšostno, je lahko tudi predhajajoče in obratno. Zgolj kot bivšostno-predhajajoče nahajljiva je lahko tubit bivšostno-predhajajoče razumevajoča in obratno. Zgolj kot bivšostno-predhajajoča v svoji nahajljivosti in razumevanju je lahko tubit pričujoča bivajočemu v njegovi biti¹⁵⁰. Enakoizvornost pričujočnosti s končnima ekstazama predhajanja in bivšosti tudi pričujočnost kot samolastno upričujočevanje, samolastno bit-pri biti bivajočega, izkaže kot bistveno končno. Tako se soodnos samolastne tubiti in sveta izkaže kot utemeljena v končnosti samolastne tubiti in kot bistveno končna. Samolastna bit-v-svetu je mogoča samo kot končno-časovna.

Končna časovnost kot struktura soodnosa samolastne tubiti in sveta

Časovnost je celost skrbi, tubiti kot biti v svetu, v enakoizvornosti njenih momentov. Samolastna časovnost se povzame izrecno v svoji celosti in enotnosti. To je mogoče samo zato, ker je končna, in tako, da se povzame kot končna. Tubit je v odnosu do lastne eksistence tako, da je vselej že v odnosu do biti, s katero je v soodnosu. S tem ko se samolastna tubit povzame v svoji celosti, smiselni

¹⁵⁰ Toda zdi se lahko, da v tej razlagi časovnosti, povzeti po *Biti in času* sploh ne gre za čas v kakšnem intuitivnem, izkustvenem pomenu, da je izpeljana povsem nefenomenološko in sholastično, na silo vpeljana. Zakaj je za označitev enakoizvorne samolastne strukture tubiti torej izbran izraz časovnost? Heidegger na to neposredno odgovarja: »Fenomenalna, iz bitnega ustroja predhajajoče odločenosti črpata vsebina tega smisla zapolnjuje pomen termina časovnosti.« (Heidegger 2005, 444). Časovnost je namreč tu mišljena kot bitno-smiselna struktura, in ne kot kaka doživljajska danost. Nasprotno temu pa Opilik meni, da Heideggerju ne uspe izkazati enotnega karakterja časovnosti in tako tudi enotnost odločenosti ostane nepojasnjena. Po mnenju Opilika, naj bi Heidegger s časovnostjo podal samo novo formulacijo predhajajoče odločenosti, ne pa temeljna njene enotnosti (Opilik 1993, 112).

sklenjenosti kot končno časovna, se torej povzame v celosti, smiselni sklenjenosti svojega odnosa do biti kot končno-časovnega odnosa. Samolastni soodnos tubiti in sveta kot samolastne smiselne sklenjenosti biti lahko v svoji celosti, enakoizvorni enotnosti, postane viden samo v končno-časovni določenosti. Smiselna enotnost strukture soodnosa tubiti in sveta, enakoizvornost momentov strukture biti-si-vnaprej-kot-vselej-že-biti-v-svetu-pri-bivajočem, v katere se ta soodnos eksplicira, je utemeljena v časovnosti kot enakoizvorni strukturi biti-h-koncu.

Odnos do sveta kot izvirne smiselne sklenjenosti biti torej temelji v skrbi za lastno bit-v-svetu, ta pa se dogaja in javlja v enotnosti ekstatične bivšosti (tega vselej-že), pričujočnosti in prihodnosti (prihajanja k sebi kot možnosti). Zato pa se tudi svet kot smiselna sklenjenost biti, kot korelat eksistence javlja v enotnosti časovnih ekstaz. Tubit kot transcendenco, transcendiranje k bivajočemu v njegovi biti, kot odnos do biti tega ali onega bivajočega, konstitutivno omogoča časovnost kot vzpostavljanje odnosa do že-vselej, kot zadrževanje pri prisotnem, kot predhajanje proti biti bivajočega, anticipacija (ki se nesamolastno modificira kot pričakovanje). Toda (in to je ključno) v vsakem odnosu do biti, vsakem transcendiranju k biti je vselej že sozajet odnos do lastne eksistence tubiti. Tubit in svet se javljata in omogočata vzajemno. Predhajanje proti biti bivajočega kot dajajoči se možnosti je mogoče samo kot predhajanje k lastni dajajoči se možnosti. Povzemanje vselej-že faktičnega dajanja smisla biti je mogoče samo kot povzetje lastnega vrženega vselej-že eksistiranja. Zadrževanje pri biti je mogoče samo kot zadrževanje tubiti pri eksistenci.

To pa obenem pomeni, da se svet lahko samolastno daje samo v soodnosu z na lastno končnost osamljeno tubit,¹⁵¹ ki se kot taka zadržuje in zbira v lastni

¹⁵¹ V Heideggerjevem lastnem razumevanju, ekspliciranem v paragrafu §69c Biti in časa enotnost horizontov konstituirata enotnost tubiti in sveta tako da sta dva horizonta sveta, eden pa tubitnostni, namreč shema tistega »zavoljo-sebe«. Ta pozicija se zdi strukturno prisiljena. Enotnost tubiti in sveta mora namreč ležati prav v neki enotnosti ekstaz in horizontov samih, ne pa v enotnosti horizontov. Precej rezervirano je brati tudi Heideggerjevo opazko, da enotnost s svetom »temelji« na horizontalni shemi prihodnosti; prej se morda ta poskus navezuje na poskus nekake sistematike prihodnosti, ki pa nima nobene fenomenalne podlage. Zdi se, kot da tu Heidegger preprosto zamenja metodični karakater analize in fenomenalno strukturo samo. Vendar pa ta v Biti in času podani opis nakazuje, da je osrednjega pomena za dojetje tudi samolastnega smisla transcendence kot te izvorne enotnosti prav način pojmovanja zavoljnosti, ki naj bi bila tista horizontalna shema, ki enoti horizontalni shemi pričujočnosti in bivšosti, ustreza pa prihodnosti. To je smiselno z vidika, da je prav moment prihodnosti oz. predhajanja ključen za dojetje funkcije končnosti v enotni strukturi časovnosti, oziroma se ta s tega momenta najlažje razbere. Poleg tega karakterizacija vsakdanje svetnosti, s katere je razbran časovni smisel transcendence, kot smisla izvirne enotnosti tubiti in sveta spet pogreša svojo samolastno modifikacijo. Heidegger je sicer sam opravil nekaj korakov v tej smeri, in sicer v *Temeljnih problemih fenomenologije*. Tam je enotnost tubiti in sveta utemeljena v transcendenci, ki je časovno izražena v enotnem horizontu prezenca, ki je korelirana ekstatični transcendenci tubiti. Toda ta analiza ne pride dlje od, in še to implicitne, ugotovitve, da ima samolastna časovnost sveta nasprotni karakter kot nesamolastna, nivelizirana svetna časovnost, ki temelji na prvenstvu pričujočnosti, samolastna časovnost pa to vklopi v zvezo bivšosti in prihodnosti, oziroma končnosti, na kar naj bi, kot sam razumem nakazoval pojem »prezenca«, kot modifikacija gole pristnosti oziroma navzočnosti kot značaja svetnega časa. Tretjič lahko primerjamo Temeljne pojme metafizike, kjer enotnost tubiti in sveta temelji v trenutku, v katerem je ekstatičnost tubiti korelirana horizontom svetnosti. Interpretativno sledimo tej zadnji artikulaciji. Problem smisla horizontov tako interpretiram v smislu, da »zavoljo sebe« kot prihodnostni horizont izraža »zavoljo sveta samega«.

končni časovnosti.¹⁵²

Pripomniti pa moramo še naslednje. Kljub temu da je analiza izkazala samolastno časovnost tubiti kot izvor vsakdanjega, nesamolastno razumljenega svetnega časa, iz tega rezultata za zdaj še ne more sama od sebe slediti nobena trditev o značaju samolastno razumljene časovnosti sveta. Edino, kar je analiza v tej smeri uspela pripraviti, je implicitni napotek, da bi morala interpretacija časovnega smisla samolastnega odnosa do sveta izhajati iz načela, da je ta nekako »nasproten« časovnemu smislu nesamolastnega odnosa do sveta in se v svoji časovni strukturi ujema s časovno strukturo samolastne tubiti. Hevristična teza je, da razmerje samolastne časovnosti tubiti in samolastno razumljene časovnosti sveta ter nesamolastne časovnosti tubiti in nesamolastno razumljenega znotrajsvetnega časa sestoji v tem, da je nesamolastnost motivirana z begom pred breztemeljnostjo samolastnosti, v tem begu pa izvira nivelizacija samolastne časovnosti sveta v nivelizirani čas navzočega v svetu.

Samolastni smisel biti je pridobljen negativno, nasproti zakrivanju, ki spada k tubiti in biti kot njuna temeljna poteza.¹⁵³

¹⁵² Vprašanje generativnega smisla časa (časa, kakor je določen za fenomene rojstva, umiranja in preživljanja v življenjskem svetu, prim. Held 1998, 43–63) spada k eksistencialni analizi praktične eksistence, živete zgodovinsko, v deljenem življenjskem svetu. To ne pomeni, da polnega smisla samolastnosti in samolastnega odnosa do samolastnega sveta, ni možno pridobiti šele z opravljenimi tovrstnimi praktičnimi analizami. Vendar pa v tem tekstu prisotna raven eksistencialne analize zadeva le eksistencialne, eksistencialno strukturo samolastnosti, v vidku strukture časovnosti, ne pa tudi njene življenjskosvetne dinamike. To vprašanje torej presega okvir pričujoče monografije. Vendar pa je potrebno razlikovati: a. samolastni smisel sveta kot je lahko generativno, historično zasnovan, izkušan v življenjskem svetu itd., in b. samolastni smisel sveta, v izvornem pomenu, ki zadeva samo jedro eksistence, v njeni neprimerljivo radikalni individualnosti, v tem smislu samolastni smisel sveta ni le vselej le moj svet, v korelaciji z breztemeljno neprimerljivo eksistenco, ampak vselej znova neprimerljiv, edinstven smisel sveta, vselej znova problematično zasnut, ki niti v kontinuiteti osebne zgodovine ni vzdrževan. Zaradi njene breztemeljnosti je ta izvorna enotnost nekaj, kar se mora vselej znova na novo zasnuti v prelomu vsakdanje svetnosti in časovnosti in je zato interpretativno neponovljiva.

¹⁵³ Pri tej sicer teoretsko navdušujoči izpeljavi se javlja težava, da je samolastna »časovnost« izvor nesamolastne, vsakdanje oziroma zapadle časovnosti, obenem pa se zdi, da je ta »izvorna« časovnost nekaj povsem drugega kot časovnost, kakor jo razumemo sicer, intuitivno. Zdi se namreč, da mora vsebina dveh izkustev, od katerih naj bi eno fundiralo drugo, biti nekako enaka. Da Heidegger s časovnostjo v nobenem smislu ne bi menil tega, kar dejansko izkušamo fenomenalno kot čas (čeprav ne nujno ali zgolj empirično, ampak v interpretativno razširjenem smislu izkustva), je nezamisljivo, v kolikor njegovo analizo jemljemo kot zares fenomenološko in hermenevitično, sicer bi gotovo izbral drug termin. Razen, če je bil cel projekt zamišljen samo kot hermenevitična dekonstrukcija pojmovanja biti skozi čas. Vselej moramo pomisliti na stavek, da mora biti eksistencialna analiza eksistencialno zasidrana in upravičena – če trenutek kot strukturni moment in način tubiti ne bi odgovarjal nobenemu eksistencialno izkusljivemu načinu bivanja, bi bil to nesmiseln pojem in neustrezen naziv. Na kateri ravni se torej giblje Heideggerjevo razumevanje vsakdanje časovnosti? Očitno ne na ravni opisa toka doživljajev, čeprav smiselno konstituiranih. Eksistencialna analiza vsakdanje časovnosti zadeva odnos tubiti do znotraj-svetno bivajočega. Struktura tega odnosa ustreza strukturi konstitucije tubiti same. Ta je prvenstveno govorno-razumevajoč-razlagajoč-se konstituirana. Tako k vsakdanjosti, ki jo obvladuje »se« bistveno spada govoričenje. V begu pred samolastno biti-h-koncu biti-v-svetu tubit beži v javno razlago »se«-ja, ta je obvladujoče področje njene zapadlosti. Časovnost vsakdanjega razumevanja, ki jo analizira eksistencialna analiza, torej zadeva v govorici smiselno strukturirano časovnost. Tako teza o samolastni tubiti kot izvoru vsakdanje časovnosti, ki potrjuje, da je to samo primerno interpretirati kot časovnost, dobi svojo preglednost in smiselnost. Tako pa je rešena tudi druga težava oziroma pomislek, namreč, kako je lahko »izvorna časovnost« vsebinsko nekaj povsem drugega kot intuitivna, vsakdanja časovnost? Odgovor se pravi leži v tem, da ravno ni nekaj drugega, saj eksistencialno pojmovana vsakdanja časovnost sploh ne intendira intuiranega toka doživljajev.

To niveliziranje enotne ekstatično-horizentalne časovnosti tubiti pa temelji v tubiti sami, kot skrbi. Kot razlaga Heidegger:

»Vrženo-zapadajoča je tubit najprej in večinoma izgubljena v oskrbovalnem. V tej izgubljenosti pa se naznanja zakrivajoči beg tubiti pred svojo samolastno eksistenco, ki smo jo označili kot predhodnostno odločenost (sklenjenost). V oskrbnem begu tiči beg pred smrtjo, se pravi odvrčanje pogleda od konca biti-v-svetu. To odvrčanje pogleda od ... je modus ekstatično prihodnostne biti h koncu. Ker pa vse vulgarno razumetje tubiti vodi ‚se‘, se še posebej lahko utrdi samopozabnostna ‚predstava‘ o ‚neskončnosti‘ javnega časa.« (Heidegger 2005, 572)

V tem odstavku pridejo skupaj vse glavne niti *Biti in časa*. To, kar ta odstavek opravi na način povzemajočega sklepa, je to, da izkaže izvor vsakdanjega časovnega razumetja biti bivajočega v begu pred samolastno časovnostjo razumevanja lastne eksistence. S tem pa hermenevitično vzvratno upraviči interpretacijo samolastne tubiti kot bistveno časovne, kakor je namreč zdaj postavljena kot izvor vsakdanje razumete časovnosti.

Smisel horizonta in naloga razkritja horizontov samolastne časovnosti

O tem, kako je svet dan v vsakdanji tubiti, odloča smisel horizontnosti in horizontalnih shem v njihovi izvorni enotnosti z ekstazami. V horizontalnem smislu je v vsako razumevajočo prepuščenost čemu bivajočega, upričujočevanja zato, da se upričuje to ali ono bivajoče ali napotilni sklop, in zavoljnosti sebe kot priskrbovanja tega ali onega sklopa, sovključeno določeno razumevanje bitnega smisla kot smisla tega čemu, zato da in zaradi bivšostno-upričujočevalno-predhajajočnostno strukturiranega odnosa (Heidegger 2005, 493–494). Horizonti so momenti smiselne interpretacije, ki vnaprej zamejujejo doseg, možnosti interpretacije bitnega smisla bivajočega.

Horizonti čemu prepuščenosti, zato-da pričuječnosti in zavoljo-sebe prihodnosti sicer ne pomenijo zgolj tega, kar naravnost izrekajo, da je namreč tubit nečemu prepuščena v svoji vrženosti, upričuje zato, da nekaj upričuje in eksistira zavoljo sebe kot eksistiranja. Horizonti so sami spet interpretativno strukturirani, napotujejo na neki smisel, ki ga lahko imenujemo horizontalna shema (čeprav je lastna Heideggerjeva raba tega termina nejasna oziroma dvoumna¹⁵⁴) in ki izraža, kaj je razumljeno v tem, v kar oziroma čemu je tubit prepuščena, kaj upričuje v napotilni naravnosti zato-da upričujočevanja in kako razume lastno eksistenco

¹⁵⁴ V paragrafu o transcendenici sveta v *Biti in času* (§69 c), se zdi, da umanjka posebna shema zavoljnosti, ki bi pripadala svetu. Prav istovetnost te sheme z zavoljnostjo tubiti same naj bi omogočala tako enakovornost svetnostnih horizontalnih shem kot izvorno enotnost tubiti in sveta. Minimalna interpretacija besedila lahko bere to izvajanje kot utemeljeno na minimalnem branju analize svetnosti. kot v samostojne smiselne momente, ki bili med seboj v interpretativnem razmerju, neločljive izvorne enotnosti. Alternativno lahko to istovetnost zavoljnosti beremo kot dvojno zavoljnost – sveta in tubiti.

in korelativni bitni smisel v razumevanju tega zavoljo svojega eksistiranja.¹⁵⁵ Horizont pomeni smisel, »glede na katerega« in skozi katerega tubit interpretira lastni odnos do bitnega smisla. Ekstatična horizontalnost je struktura interpretativne izvorne enotnosti.

V shematskem vidiku bi lahko nalogo eksistencialne analize samolastnega tubitnega odnosa do sveta lahko razumeli kot interpretativni izkaz samolastnih horizontov smisla. Težava s tako shematsko predoznačitvijo naloge je, da če samolastni smisel biti tvori prav eksplicirana breztemeljnost kakor tudi smisel samolastnega odnosa do biti, kot so izkazale analize tesnobe in biti-h-koncu, postane vprašljivo, kako naj bi se ta breztemeljnost pustila zajeti v nekakšne horizontne forme. Če pa naj bo vendarle možno pristojno govoriti o eksistencialnem samolastnem smislu sveta in samolastnem odnosu do sveta, tubitni odnos pa je strukturiran kot časovnost, trojna interpretativna struktura izvorne enotnosti breztemeljnosti, je na drugi strani očitno, da bi tudi samolastnemu smislu biti v njeni samolastni sklenjenosti morali pripadati nekakšni »horizonti« kot momenti njegove interpretativne strukture, izvorna enotnost samolastnega odnosa do biti in samolastnega smisla sklenjenosti biti v njeni diferenci z bivajočim (sveta) pa bi morala biti strukturirana na način nekakšne korelacijske trojne ekstatične strukture samolastne časovnosti tubiti in trojne horizontne strukture samolastnega smisla biti, ki bi tvorila njeno samolastno smiselno sklenjenost.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Horizont je treba razumeti tudi kot odprtost, v problematičnem smislu, ne samo kot mejo (prim. Heinz 1982, 98), kot »odprto dalj«, kot vprašljivost, vsaj pri samolastnih horizontih; samolastni smisel horizonta se razlikuje od nesamolastnega. Ekstaza ima v horizontu svoj konec, ampak ta konec je prav začetek in izhodišče možnosti zasnutka (ibid., 100–101). Horizontalnost lahko razumemo iz smisla biti h koncu (ibid., 105). »Bit h koncu kot način je način, kako je tubit v svojem bitnem razumevanju razkrita in se vzame v skrb.« (Ibid) Samozasnutek pomeni: esktaze se zasnujejo proti svojim horizontom in se določijo skozi to (ibid., 131).

¹⁵⁶ Prim. Krell: »Bolj kot se ‚potiska‘ vprašanje, kako se časi trenutek, bolj ta kako? postane kdaj?, in spet, se zdi neizogibna tendenca zvesti ekstatikon na programirano sekvenco.« (Krell 2015, 32). In dalje: »[...] zdi se, kot bi morali že prebrati nenapisani tretji odsek *Biti in časa* zato, da bi razumeli drugega.« (Ibid., 42) Moja teza je, da lahko kot pojem biti, ki lahko služi ponovitvi eksistencialne analize na višji hermenevitični ravni, funkcionira bit kot neprimerljiva breztemeljnost, v svoji diferenci z bivajočim. Zanka pa je v tem, da ima sam ta pojem spet neki svoj časovni smisel, trenutka, ki sam spet šele edini lahko res osvetli smisel časovnosti tubiti same. Neko vnaprejšnje razumevanje sklenjenosti biti kot breztemeljnosti je sicer potrebno, da bi se lahko razumela tubit sama, tako samolastna, toda tako tudi nesamolastna, kot privativni beg pred breztemeljnostjo. Vsakdanje časovnosti tubiti, kot pričakuječe, pozabljaajoče, upričuječe, tako ni moč razumeti brez tega vnaprejšnjega vpogleda v odnos do breztemeljnosti biti, odnos do posameznega bivajočega, ki sodoloča vsakdanje razumevanje svetnosti v njeni časovnosti, je mogoč samo na temelju nekega vnaprejšnjega razumevanja, odnosa do svetnosti kot take.

Problematicnost transcendentalnega zasnutka

Če naj bi pristojno izkazali izvorno enotnost tubiti in sveta, je treba na eni strani zavarovati samostojnost bitnega smisla, na drugi strani pa samostojnost oziroma svobodo tubiti same, ki je osnova te pristojnosti. Analogno tradicijski aporetiki spoznanja oziroma umevanja se ta eksistencialno analitična naloga zdi paradokсна, če ne aporetična. Edino vodilo, ki se ga lahko eksistencialna analiza oprime za razrešitev tega paradoksa, je časovnost kot izkazana struktura izvorne enotnosti breztemeljnega značaja tubiti in breztemeljnega značaja bitnega smisla.

To poglavje mora odgovoriti na dve ključni vprašanji. Prvič, zakaj je breztemeljnost izvorne enotnosti dajanja bitnega smisla strukturirana na način časovnosti? Drugič, zakaj je s tem na način časovnosti strukturiran tudi breztemeljni bitni smisel, ki se daje? Glavna naloga je izkazati, zakaj breztemeljnosti pripada ekstaza in nekakšna horizontnost. Zakaj je breztemeljnost fakticitete nujno interpretativno strukturirana na način odnosa do vselejšnosti vrženosti, pričujočnosti in predhajanja v možno nemožnost bitnega smisla, in ne zgolj v samoodnosu. Izkazati torej korelacijo časovne strukture bitnega smisla kot artikulacije njegove breztemeljnosti in časovne strukture smisla tubiti kot prav tako breztemeljne. To poglavje o Kantu z besedilno, interpretativno navezavo na knjigo *Kant in problem metafizike* omogoči sintezo delov pred Časovnostjo – metodološke eksplikacije vpotegnjenosti v odnos, eksplikacijo enigmatičnosti breztemeljnosti biti v *Tesnobi* in vpotegnjenosti v to enigmatičnost v *Biti h koncu* in *Časovnosti*, v kateri je podana eksplikacija časovnosti kot strukture končnosti, razumljene kot breztemeljnost.

Heideggerjevo soočenje s to problematiko je potekalo v napetem hermenevtičnem, destruktivsko naravnanim dialogu s Kantom, ki je omenjeni problem transcendenci prvič sploh sistematično artikuliral kot temporalni problem. Sledeč Kantu, se izkaže, da je za problem transcendentalnosti bistveno vprašanje svobode, natančneje možnosti svobodnega odnosa do breztemeljnega smisla biti na način svobodnega snutja odgovora temu nagovoru. Posledica umika pred tem problemom je lahko umik v enostranske konstrukcije idealizma.

Pri Kantu je ta problem formuliran kot problem pojmovanja časa kot avtoafekcije. Ta zadeva tudi problem smisla horizontnosti v vidiku njene izvorne enotnosti z ekstatičnostjo časa v »avtoafekciji«. V pogledu naloge, ki jo ta formulacija zastavlja

eksistencialni analizi, pa je potreben prenos pojma časa kot izvorne enotnosti korelacije ekstaze in horizontov na eksistencialno raven. V Heideggerjevi knjigi o Kantu je to le predlagano, zastavljeno kot naloga, problem eksplikacije. Ključna teza Heideggerjeve interpretacije se glasi, da je *čas obenem akt formiranja in to, kar je uzrto*. Te strukture enakoizvornosti časa Heidegger nikjer drugje tako izrecno ne zastavi, eksplicira.

Na to jasno izraženo formulacijo lahko oprem lastno interpretacijo in konstrukcijo končnosti kot temelja razmerja do samolastnega smisla sveta. Ključno je izkazati končnost (breztemeljnost, tu mišljeno kot izvorno receptivnost) kot temeljno formo časa in temelja razmerja do sveta, obenem pa kot »akt formiranja« in kot smisel tega, »kar je uzrto«. To pa že vključuje, prav tako v Heideggerjevi obravnavi, horizontnost, prosti odnos do enakoizvorne vselejnosti, pričujočnosti in možnosti bitnega smisla, in sicer v izvorni enotnosti z ekstaticnostjo časa, končnosti kot breztemeljnosti, kar pomeni hkratnost formiranja in receptivnost teh horizontov. Tudi za Heideggerja izvorna enotnost tubiti in bitnega smisla sveta v enotni formi časovnosti izrecno predstavlja glavni problem. Tako se zastavi problem možnosti pristojne transcendentalne pojasnitve transcendence oziroma izvorno enotnega odnosa do sveta kot sveta, kot smiselne sklenjenosti biti, ne le kot celote bivajočega, po vodilu končnosti časa kot tistega, kar v svoji breztemeljni strukturiranosti združuje oba »pola« razmerja.

Končnost horizontov bitnega smisla, formiranih v svobodi, na način »avto-afekcije« pomeni, da so horizonti samolastno sploh možni le zaradi končnosti. Če bi bila tubiti strukturirana samo kot svoboda, bi se dajala le nezamejena možnost interpretacije in ne bi bilo horizontov; če bi bila strukturirana samo kot vrženost, sploh ne bi bilo omejenosti, horizontosti. Če naj bo izvorna enotnost tubiti z bitnim smislom, mora ta biti horizontno končnostno strukturirana.

Horizont kot tako transcendirajoč bivajoče proti bitnemu smislu je »funkcija« transcendence. Toda v tem transcendiranju se obenem izkazuje diferenca. In v tem izkazovanju diference se objavlja končnost, breztemeljnost, nezmožnost zajeti bitni smisel s sklicevanjem na bivajoče in strukturo bivajočega. Kakor torej transcendiranje bivajočega k bitnemu smislu nujno zadeva diferenco, tako je nujno končnostno. To Heidegger v obravnavi Kanta formulira skozi pojem zasnutka, čiste sheme, svobode, tega, kar ni vezano na bivajoče, kar je od bivajočega povsem drugačno, apriorno, diferenca je apriorna glede na bivajoče, glede na vsako posamezno bivajoče. Zaradi po sebi breztemeljnega elementa ontološke diference pa je smisel transcendence nujno problematičen. Za nalogo utemeljitve izvorne enotnosti tubiti in sveta v strukturi časovnosti, ki je horizontno strukturirana, pomeni, da mora samolastna horizontnost imeti bistveno problematičen značaj.

Problemska umestitev dela Kant in problem metafizike

Možnost izkaza preobrnitve v samolastni pojem sveta je bistveno in neločljivo povezana z možnostjo samolastnega pojmovanja preobrnitve horizontnosti. Kot so pokazale številne diskusije o problemu obrata pri Heideggerju, se pri horizontnosti vse lahko zalomi, stoji ali pade. Heidegger se v interpretaciji Kanta osrednje spoprime prav s tem vprašanjem horizontnosti končnosti, in sicer pod imenom upodobitvene moči kot zasnutka prostega horizonta časa, na katerem temeljijo tudi vsakdanji horizonti svetnosti. Toda to predstavlja le konstrukcijo, opredelitev naloge. V sami destruktivski interpretativni obravnavi knjige o Kantu se izkaže in formulira paradoks breztemeljnosti, svobode, pojmovnega smisla breztemeljnosti samolastnih horizontov, kar je v jedru problem svobode. Kako je mogoče prosto oblikovanje horizontov, če naj bo ta prostost breztemeljna, in kako naj bo breztemeljna, če naj ostaja zavezana horizontom, ki jih oblikuje? Kako naj obenem ostaja sama pri sebi in izhaja zares od sebe, ne da bi to bil zgolj transcendentni videz? Kako je skratka možna samolastna transcendenca? To je jedrno Kantovo vprašanje, ki ga Heidegger vzame nase. Kantova naloga je bila pojasniti možnost odnosa do sveta kot sklenjenosti bitnega smisla za končni subjekt, aficiran tako, da mu izkustvo nikoli ni dano kot celota možnega izkustva, vendar samo njegova forma. To je bistveni vidik Kantove obravnave temelja razmerja do sveta.

Vendar pa skozi obravnavo knjige o Kantu ostaja nerazrešena napetost v diferenci med transcendiranjem bivajočega k bivajočemu kot takemu v njegovem enotnem bitnem smislu in k temu bitnemu smislu kot takemu, v njegovi celotnosti, samolastni smiselni sklenjenosti. Celota bivajočega in smiselna vnaprejšnja sklenjenost biti se nujno dogajata obenem, v medsebojnem diferiranju. Problem transcendentnosti predpostavlja problem ontološke difference, je z njo enakoizvoren.

Heideggerjevo branje Kanta: shematizem kot formiranje univerzalnega horizonta biti

Heideggerjev interpretativni postopek razlage izvorne enotnosti izkustva pri Kantu poteka tako, da apercipijo¹⁵⁷ izenači z upodobitveno močjo in tej tako že od začetka pripiše časovni, ekstatični smisel.¹⁵⁸ Heidegger to v predavanju *O bistvu temelja* takole eksplicira: »*Grundsatz*« – temeljni princip vseh sintetičnih sodb, »[...] to 'načelo' analizira kaj v splošnem ... pripada biti bivajočega kot dostopnem v izkustvu. Ponudi opredelitev glede resničnosti transcendentne resnice, torej določi notranjo možnost skozi enost časa, upodobitvene moči in tistega 'jaz mislim'.« (Heidegger 1965, 17) Ko Heidegger apercipijo izenači z upodobitveno močjo kot

¹⁵⁷ Prim. enako Kobe 2001.

¹⁵⁸ Za podrobno analizo Heideggerjeve eksplicacije prim. Sherover, 1971.

formo časovnosti same, to osvobodi utemeljevanja v transcendentalni predpostavki (Heidegger 1991, §35). V svoji interpretaciji Kanta Heidegger zato sklepa takole: če je ugotovljeno, da je čas apriorna forma izkustva, tedaj lahko ta izvorni uvid izpeljemo do konca in trdimo, da je čas forma sinteze same, kakor je izkustvo pač sintetično.¹⁵⁹

Sopripadnost in izvorna enotnost spontane razumske dejavnosti sinteze in čutnosti oziroma zora, izvorna sopripadnost apriornosti in fakticitete je Kantovo veliko odkritje, ki ga skuša Heidegger hermenevtično eksplicirati. Heidegger tako rekoč odpravi apercipijo kot transcendentalno načelo izvorne sintetične enotnosti in to vlogo nameni upodobitveni moči, ki pa je zanj že sama po sebi nujno apercipitivna (kot sicer tudi v zgoraj podani interpretaciji). Zdi se, da se celotna Heideggerjeva interpretacija opira na tezo, da je časovnost kot struktura enakoizvornosti bivšosti (vrženosti in odnos do biti), pričujočnosti (smislu biti) in predhajanja (v odnos do smisla biti prek vsakršnega posameznega bivajočega in predmetnega smisla bivajočega) nekaj sintetičnega oziroma izvorna forma sinteze kot take. Zato skuša elemente apercipivne sinteze, zora in shematizma časa razrešiti v enotnost transcendentalne upodobitvene moči, ki je tako dejavna kot receptivna in s tem tvori strukturo samoformiranja časovnosti kot izvorno enotne avtoafekcije.

Heideggerjeva argumentacija sledi naslednjim korakom. Na začetku zastavi dve tezi, ki ju skuša izkazati v svoji interpretaciji, in sicer, da je (1) upodobitvena moč sama bistveno časovna, oziroma je čas sam; ter, (2) da je apriorna sinteza v svojem bistvu sinteza upodobitvene moči. Kolikor uspe dokazati obe tezi, lahko potegne sklep, da je apriorna sinteza čas sam.

Najprej glede drugega – kako Heidegger argumentira, da je sinteza sinteza upodobitvene moči, da sta se pravi tako aprehezija kot rekognicija, ki ju Kant pripiše zoru in razumu (pojmovnosti) v temelju zmožnosti upodobitvene moči? Ne zadostuje namreč pokazati, da sta ti dve le odvisni od upodobitvene moči, prav kakor je ta lahko sama odvisna od zora in razuma. V čisto besedilnem oziru se Heidegger opira na nekaj ne najbolj jasnih mest Kantove dedukcije v prvi izdaji. Toda ta interpretativni vidik tu puščam ob strani, zanima me le pojmovna izpeljava. Heideggerjeva argumentacija je tu pretežno retorična, opira pa se predvsem na to, da vsakršen vidik predformiranja podredi upodobitveni moči kot zmožnosti spontane produkcije vidika in ga zvede nanjo. V Heideggerjevi interpretaciji sta njen pomen in funkcija tako razširjena na upodabljanje kot vsakršen smiseln

¹⁵⁹ Toda tu naletimo na paradoks. Čas naj bi bil sinteza sama. Toda sinteza predpostavlja dejavnost, spontanost. Sinteza mora biti spontana, če naj bo samolastna, izvorna, apriorna, se pravi v nekem smislu samo-utemeljena (v okviru umske logike; ali pa brez-temeljna). Toda smisel dejavnosti, spontanosti je prav časoven, je namreč nek realni dinamični samoodnos, kolikor dejavnosti ne razumemo transcendentalno, zgolj kot formalnega postulata. Kako lahko tedaj razumemo čas kot sintezo, če te ne smemo razumeti iz dejavnosti ali spontanosti? Ključni moment se tu zdi značaj spontanosti kot samo-vzpostavljanja in ne empiričnega, realnega dogajanja oz. izvrševanja dejavnosti sinteze v času (toda tu je spontanost že mišljena v izvorni enotnosti z receptivnostjo in oboje kot časovno v svoji enotnosti, ne tako, da bi neka nadčasna spontanost vzpostavljala sebe in svojo receptivnost za empirično danost, na način časovnega trajanja ali nasledja).

odnos, zamaknjen v neki horizont (zor pa je razumljen kot zmožnost vsakršne smiselne danosti, ne zgolj čutne oz. zaznavne). Če bi proti temu trdili, da je to pač zmožnost razuma za oblikovanje pojmov, bi na drugi strani prav lahko trdili, da je tedaj razum pač neka zmožnost upodabljanja. Ključno pri tem je to, da Heidegger Kantov pojem upodobitvene moči odveže omejenosti na zgolj empirični smisel in ga razširi v interpretativno zmožnost ustvarjanja, proizvajanja predvidika sploh.

Če zopet pustimo ob strani interpretativno veljavnost take razlage, se vprašajmo, kaj je hermenevtični motiv za tako »nasilno« interpretacijo, zakaj se Heidegger odloči dati prednost prav upodobitveni moči v svoji argumentaciji, in ne morda enako reinterpreteriranemu razumu? Ta je pri Kantu sicer spontan, in le v tem smislu svoboden, ne pa tudi produktiven, ampak sledi apriornim formam enotnosti, v razmerju do katerih ima le funkcijo izbire in aplikacije (preko načel shematizma). Razlog je prav v tem, da mu gre vseskozi za izkaz svobodne produktivnosti sinteze, ki odvezana vsakršne nujnosti, razumske shematike, načela razloga in utemeljevanja, sama iz sebe tako rekoč iz »skritih globin duše« (Kant) proizvaja interpretativno proste, nedoločene in določujoče horizonte časa kot lastna vodila za odnos do vsakršnega bivajočega kot takega, tako da ti utemeljujejo razumsko, pojmovno enost, in ne obratno.

Jedro Heideggerjevega argumenta, ki pa ga sam tako izrecno ne predstavi, je tedaj v tem, da lahko le neka povsem prosta zmožnost proizvede apriorne vidike smisla, horizonte, ki so sami prosti, nevezani na kakršnekoli predpostavke, se jim zaveže in tako sama postane receptivna. Zgolj prosti in obenem zavezujoči horizonti pa omogočajo samolasten, pristojen odnos do univerzalnosti smisla biti. Le kolikor je ta enotnost povsem prosto proizvedena in vselej proizvajana, je v resnici utemeljena in pristojno izkazana, ne pa zgolj postulirana in deducirana iz predpostavke. Temelj metafizike (kot odnosa do enotnosti bitnega smisla) je lahko le taka struktura, ki ni podrejena logiki (logičnega) utemeljevanja sploh.

V resnici pa Heideggerjeva argumentacija poteka v krogu: prehaja med dokazovanjem, da je forma izvorne sinteze sam čas, ker pa je upodobitvena produktivna moč bistveno časovna, je tedaj izvorna sinteza, sinteza upodobitvene moči, in obratnim dokazovanjem, da je sinteza vselej prosta produktivna sinteza upodobitvene moči, ker pa je ta časovna, je izvorna sinteza sama kot taka časovna. Ta krožnost ima svojo hermenevtično utemeljitev, proste produktivnosti sinteze in časovnosti sinteze namreč ni mogoče izkazati ločeno. Heideggerjev retorični prijem pa je ta, da polemično prehaja med enim in drugim vidikom, da bi na ta način izpostavil njuno bistveno sopripadnost, za to pa izbere formo interpretativnega argumenta po korakih, ki pa lahko prej zamegli srž argumentacije, kot pa ga jasno izpostavi.

Heidegger v svoji hermenevtični interpretaciji Kanta izhaja iz poglavja o shematizmu, kar je vsekakor najbolj legitimen interpretativni pristop. Toda njegova

argumentacija je zgolj retorična v tem vidiku, da transcendentelni produktivni upodobitveni moči, ki je pri Kantu samem ime za zmožnost produkcije shem, pripiše vlogo v formiranju sinteze, kot je ta predstavljena v transcendentelni dedukciji. Sledeč zgoraj podani interpretaciji pa dedukcija skupaj s shematizmom tvori celovito transcendentavno utemeljitev apriorno sintetičnega izkustva, tako da Heidegger na videz polemično proti Kantu argumentira nekaj, s čimer se Kant sam v resnici strinja, le da tega morda tako ne eksplicira.

V Heideggerjevi hermenevitični kritiki so samozavedanju spodmaknjena tla razumske, logične, refleksivne forme in s tem sam temelj Kantove transcendentalne filozofije. Kar ostane, je čista upodobitvena moč, nerazumska, nerefleksijska moč čiste produktivne sinteze: »Čista upodobitvena moč tako imenovana, ker oblikuje podobe spontano, mora, ker je sama v zvezi s časom, konstituirati, oblikovati čas izvorno.« (Heidegger 1991, 175) Če naj bo namreč spontano produktivna in formativna v polnem smislu, obenem pa časovna, ne da bi ji bila forma časa že preddana, mora obenem formirati oz. proizvajati tudi sam čas.

Vendar upodobitvena moč producira čas le tako, kolikor sama je čas. Tako Heidegger pravi: »Če pa se izvorno enotneje bistvene enosti ontološkega spoznanja dogaja v času in če je na drugi strani osnova možnosti spoznanja transcendentalna upodobitvena moč, ali ni tedaj očitno, da je slednja izvorni čas?« (Ibid., 177) Sinteza je tako časovna kot upodobitvena (formativno receptivna), torej je upodobitvena moč sinteze časovna oziroma je časovnost sama. Heidegger nato nadaljuje: »... Izdelava notranje časovnega značaja treh modusov sinteze naj zagotovi poslednji in odločilni dokaz, da je interpretacija transcendentalne upodobitvene moči kot korena dveh virov spoznanja ne samo možna, ampak nujna.« (Ibid., 178) Rezultat tega je omenjena krožnost, v kateri so prepletene pravzaprav tri niti oz. možni komplementarni pristopi/serija korakov k uvidu interpretativne strukture fenomena izvorne sintetične enotnosti:

A.

- (1) Izvorna sinteza je časovna.
- (2) Izvorna sinteza je sinteza upodobitvene moči.
- (3) Sinteza upodobitvene moči je časovna.

B.

- (1) Sinteza upodobitvene moči je časovna.
- (2) Izvorna sinteza je časovna.
- (3) Izvorna sinteza je sinteza upodobitvene moči.

C.

- (1) Izvorna sinteza je sinteza upodobitvene moči
- (2) Sinteza upodobitvene moči je časovna.
- (3) Izvorna sinteza je časovna.

Vsako od navedenih premis lahko izberem za izhodišče, vse lahko namreč enakovredno eksplikativno izkažem, in vsakega od sklepov lahko izkažem iz vsake od preostalih premis. To seveda temelji v zamenljivosti treh momentov izvorne sinteze, reprodukcije, aprehenzije in rekoginicije kot momentov upodobitvene moči oz. kot momentov časovnosti. Ti spiralno povezani pristopi so Heideggerjev način hermenevtičnega pristopa k shematizmu imaginacije kot *izvorne enotnosti* časovnosti in aperceptivne sinteze (oz. v Heideggerjevi preinterpretaciji, sinteze razumevanja).

Heideggerjeva teza je ta, da lahko upodobitvena moč reproducira le, kolikor producira. Argument, ki ga za to podaja je ta, da je upodobitvena moč nazadnje strukturirana enako kot časovnost, ki je obenem reproduktivna in produktivna. Heidegger se v svoj interpretaciji upodobitvene moči kot forme časa sploh opira na svojo interpretacijo smisla podobe-scheme (ibid., §20). Kako je tu razumeti podobo kot vidik? Heidegger razlaga: »... ,podoba' lahko pomeni tudi vidik, ki reproducira nekaj, kar zdaj ni (še ali več) dano; spet v drugem smislu, pa se ta pojem lahko nanaša na vidik, ki nudi vzorec za nekaj, kar se mora šele proizvesti.« (Ibid., 92) Kot dalje komentira, pa podoba lahko pomeni tudi vidik sploh, Kant pa da uporablja ta izraz v vseh navedenih pomenih. Poleg tega, da Kant sam ne razločuje njihove rabe, pa je, komentira Heidegger, »... dvomljivo, če so različni pomeni in modalitete, ki so bili pravkar naštetih zadostni za razjasnitev tega, o čemer Kant razpravlja pod naslovom shematizma.« (Ibid., 93) Toda shema ni »... niti samo enostaven vidik (,podoba' v prvem pomenu), niti reprodukcija (,podoba' v drugem pomenu). Zato naj se imenuje shema-podoba.« (Ibid., 97) Heidegger tako razlaga, da čas kot forma pred-oblikovanja »vnaprej oblikuje vidik, ki služi kot horizont za vse, kar je zrto v čutnem zoru« (ibid., 143). To je čas kot univerzalni horizont smisla biti.

Reprodukcijo Heidegger interpretira kot produkcijo vidika vzratnega horizonta bivšosti. Rekoginicija kot prekoginicija pa je horizont pred-postavitve sploh. Heidegger sklepa po analogiji: če Kant oblikovanje reprodukcije in predoblikovanje pripisuje empirični upodobitveni moči, potem transcendentalna upodobitvena moči sestoji v tem, da formira horizonte možnosti takih predoblikovanj, torej je čisto predoblikovanje.¹⁶⁰ Heidegger časa tu ne razume kot preteklega, sedanjega, prihodnjega, po analogiji z empirično imaginacijo, ampak horizontost pred-vidika sploh, ki omogoča tudi empirično časovnost.

¹⁶⁰ Weatherston ugotavlja, da se Heidegger precej opira na analogijo z empirično funkcijo rekoginicije in identifikacije (Weatherston 2002, 147). In tako celo predlaga, da je Heidegger ekstrapoliral časovni karakter ontoloških modusov sinteze iz njihovega optičnega karakterja (ibid., 136). Vendar Weatherston vseskozi izhaja iz svoje napačne interpretativne ugotovitve, da Heidegger časovnost razume na empirični ravni. Tako lahko trdi, da Heidegger opusti receptivnost s tem, ko čas razume kot samo formo sinteze (prim. ibid., 174–175). Prim. Weatherston: »Heideggerjev pojem podobe-scheme ne razjasni zadev. Heidegger samo transponira Kantovo razlikovanje kategorije in sheme v razlikovanje med shemo in podobo-shemo. S tem nič ni doseženo.« (Ibid., 176)

Časovnost kot avtoafekcija

Če pa je upodobitvena sinteza strukturirana na način časovnosti oz. je časovnost sama, in če je njena funkcija v tem, da ravno proizvaja predvidike časa, je jasno, da mora časovnost na nek način proizvajati samo sebe. Časovnost kot avtoafekcija, obenem re-produktivna in produktivna, receptivna in formativna, po Heideggerju proizvaja svojo lastno enotnost, saj je sinteza vselej že reflektivna. V tem proizvajanju enotnosti lastne receptivnosti in formativnosti obenem proizvaja enotnost lastnih ekstaz s pripadajočimi horizontalnimi shemami. Bistvo Heideggerjeve interpretacije je tako prostost produktivne časovnosti, ki producira lastno receptivnost, na način avtoafekcije časovnosti, kot trojne strukture bivšosti, pričujočnosti in predhajanja, ki oblikuje svoje lastne horizonte.

Toda časovnost kot struktura čistega ustvarjalnega upodabljanja je končna, vsakršen horizont namreč nujno pomeni neko zamejitev izkustva, in odpira šele skozi to (nedoločno) zamejitev. Reprodukcijska, aprehenzijska in prekognicijska, se pravi anticipacijska, upričujočevanje in produkcija predvidika so tako proizvod časovnosti kot samozamejevanja, samopokončevanja in ne morda proizvod transcendentnega razmerja apercipije, razuma in zora.

Heidegger pa v resnici ne dokazuje, da je že pri Kantu smisel teh treh momentov imaginacije v tem, da bi že pomenili časovnost oz. se navezovali na neko predpostavljeno že dano časovnost v smislu bivšosti, pričujočnosti in predhajanja in s tem preteklosti, sedanosti in prihodnosti, ampak dokazuje, da je smisel teh treh momentov po sebi, ne glede na njihovo mesto v Kantovi filozofiji v tem, da so tvorijo te vidike časovnosti v njihovem enakoizvornem prepletu. Ta teza v resnici predstavlja osnovni uvid eksistencialne analize: končnost, odnos do lastne vrženosti tubiti je oblikovana v prosti samointerpretaciji (imaginaciji), ne pa kakor koli že dana, navezujoča se na neko že predano časovnost.

Shematizem avtoafekcije kot odgovor na problem transcendence

Pri Kantu je problem formacije svetnega horizonta v izvorni enotnosti z zavestjo oz. razumevanjem formuliran kot problem avtoafekcije. V pogledu naloge, ki jo ta formulacija zastavlja eksistencialni analizi, pa je potreben prenos pojma časa kot izvorne enotnosti korelacije zavesti in horizontalnih shem na eksistencialno raven. Ta pa napotuje tudi na problem smisla horizontalnih shem bitno smiselne sinteze (ki zadeva to ali ono posebno strukturo bivajočega) v vidiku njihove izvorne enotnosti s časovnostjo kot formo odnosa razumevanja do lastne vrženosti v odnos do biti. V Heideggerjevi knjigi o Kantu je to le predlagano, zastavljeno kot naloga, problem eksplikacije.

Heideggerju gre v argumentaciji knjige o Kantu tako za dve glavni zadevi. Prva je ta, da je apriorna sinteza časovnost sama, in ne morda le počelo, temelj enotnosti časa, druga pa, da je časovnost, in tako sama apriorna sinteza, bistveno končna, in sicer v

smislu, da je receptivno-formativna,¹⁶¹ in ne morda zgolj subjektivna forma zora, zgolj forma receptivnosti, kot bi se, sicer tudi dalo interpretirati Kanta (toda v nasprotju z interpretacijo podano zgoraj), ampak je receptivnost zgolj eden od momentov končnosti, kot izvirne enotnosti receptivnosti in formiranja. Če je čas apriorna receptivno-formativna sinteza, in sicer na način odnosa do univerzalnega smisla biti, potem je možno utemeljiti korelacijo oziroma izvorno enotnost sinteze in smisla biti oziroma samolastni odnos do univerzalnosti smisla biti, in s tem samolastno izkazano in utemeljeno, ne le postulirano, transcendo biti. Struktura apriorne sinteze in struktura univerzalnosti smisla biti si tedaj namreč delita enakoizvoren značaj časovnosti kot strukture vržene, prosto zasnote dinamike bivšosti (vselejšnjosti danosti), pričujočnosti in predhajanja (prek vsakršnega predmetnega bitnega smisla bivajočega).

V jeziku *Biti in časa* to pomeni, da je tubit končna časovnost in obenem dogajanje časovnega smisla sveta. Če je potemtakem končna časovnost obenem receptivnost in formiranje, to ne pomeni le zunanje sopripadnosti teh dveh momentov, ampak njuno enakoizvornost, tako da je formiranje možno le toliko, kolikor je obenem receptivno, receptivnost pa le, kolikor je obenem formativna. Ključna teza Heideggerjeve interpretacije se tako glasi, da je *čas obenem akt formiranja in to, kar je uzrto*. Te strukture izvirne enotnosti časovnih ekstaz in horizontov in zato hkratnosti formiranja ter receptivnosti teh horizontov Heidegger nikjer drugje tako izrecno ne zastavi ali eksplicira.

Heideggerjeva interpretacija shematizma izvirne sinteze tako nazadnje služi soočenju s problemom transcendence, ki zadeva možnost pojasnitve izvirne enotnosti odnosa do smisla biti in tega smisla kot v sebi sklenjenega in univerzalnega, se pravi, transcendentnega tako glede na bivajoče kot glede na razumevanje samo. Ta problem transcendence se da formulirati kot vprašanje, kako naj razumevanje ostaja samo pri sebi in izhaja zares iz sebe, ne da bi bil to zgolj transcendentalni videz? Kako je skratka možna samolastna transcendenca, zasnota oz. formirana v samem aktu transcendiranja? To je jedrno Kantovo vprašanje, ki ga Heidegger vzame nase.

Transcendiranje za Heideggerja tako pomeni enakoizvornost receptivnosti in formacije kot kot temelj odnosa do transcendence biti. Heidegger tako pravi: »Ta shematizem oblikuje transcendenco *a priori* in se torej imenuje, transcendentalni shematizem.« (Ibid., 105) Pogoji možnosti izkustva so obenem pogoji možnosti predmetov izkustva, soodnos, ki leži v tem »obenem« pa Heidegger interpretira kot smiselno enotnost ekstaze in horizonta, kot enotne strukture transcendiranja. Heidegger tako razlaga: »Obenem, hkrati« v formulaciji najvišjega sintetičnega principa ne označuje,

¹⁶¹ Prim. Engelland: »Dokaz, ki izkazuje to razmerje, je krožen. Začenja tako, da naj bi pokazal, da so sintetična načela čistega uma možna le na temelju vzajemnega odnosa zora in misli, in so načela sama tista, ki omogočajo tak temelj. Krožnost izraža gibanje izkustva [...]« (Engelland 2017, 147). »Dokaz sestoji v tem, da se skozi bistvo izkustva pokaže, da so načela čistega uma možna skozi tisto, kar sama omogočajo. To je očitni krog, in resnično nujen krog. Načela so izkazana v vračanju na tisto, česar izviranje omogočajo, ker naj privedejo na plan nič drugega kot prav to krožno gibanje samo; to namreč konstituirajo bistvo izkustva.« (Ibid., 155)

da se oba pogoja vselej javljata skupaj, ali pa, da če mislimo enega, moramo misliti tudi drugega, ali celo, da sta oba pogoja istovetna. [...] Je izraz izvirnega fenomenološkega vedenja notranje enotnega ustroja transcendence.« (Ibid., 119) Se pravi, izvirne enotnosti transcendiranja (Heidegger vselej rabi izraz transcendenca v tem pomenu).

Ko Heidegger komentira Kantov stavek, kjer Kant nakaže enotnost transcendentalne subjektivnosti: »Ena in ista spontanost je tista, ki v enem primeru pod imenom upodobitvene moči in v drugem pod imenom razuma vnese sestavitev v mnogoterost zora« se tako vpraša, ali ni morda izkaz časovnosti kot temelja transcendence pravi rezultat dosežene eksplikacije (Heidegger 1991, §31; §36). Tu Heidegger razkrije, da njegov namen (kot ga je, vsaj implicitno, polemično predstavljal) ni bil nekakšna radikalnejša eksplikacija Kanta, ampak povsem nekaj samolastnega, kar zadeva izvorno možnost metafizike (v dekonstruiranem pomenu, ki ga razvija Heidegger v knjigi o Kantu) kot odnosa do transcendence biti sploh.

Heideggerjev prispevek k artikulaciji tega središčnega problema transcendentalnosti je navezava na problematiko horizontnosti, toda v povsem drugem smislu kot pri Husserlu. Horizont je tu namreč mišljen kot horizont smisla biti, ne zgolj predmetnega smisla bivajočega. Če je vsakdanja, »empirična«, reproduktivna horizontnost, t.p. predmetna horizontnost, ki omogoča stalno reprodukcijo forme predmetnosti sama po sebi nezadostna za pojasnitev možnosti transcendence, izvorno enotnega odnosa do enotnosti smisla biti sploh, potrebuje pa vir te svoje horizontnosti, lahko sklepamo, da morata biti izvorna časovnost in njej korelativna izvorna časovnost svetnosti in smisla biti, sami horizontno strukturirani. ¹⁶²Natančno to si Heidegger prizadeva prvenstveno dokazati v knjigi o Kantu. Kot eksplicira na drugem mestu: »Čista upodobitvena moč da v oblikovanju sheme vnaprej vidik (podobo) horizonta transcendence.« (Ibid., 91)

Heideggerjeva glavna skrb je tako utemeljitev transcendence, odnosa do smisla biti, v formi časovnosti, kakor se enakoizvorno razteza v faktičnost vselejšnjosti, pričujočnosti in možnost predhajanja, ki predpostavljajo neki horizont zamaknenosti, torej transcendenco biti. ¹⁶³Časovnost kot struktura končne vrženosti je forma nanašanja na transcendenco biti, pogoji možnosti časovnega izkustva so pogoji možnosti transcendence biti.

Vodilo Heideggerjeve interpretacije je končnost, ki tvori smisel danosti transcendence za končno razumevanje. Končnost je sledeč Kantu najprej določena kot

¹⁶² Čas oblikuje vidik enotnosti – bitnega smisla (sintezo). Toda kako in v kakšnem smislu? Ta je po Heideggerju in tudi Kantu prav čas sam, v svoji enakoizvornosti. Toda Heidegger pusti odprto, nerešeno, kaj točno so ti horizonti časa. Prvenstveno gre za enotno formo časa samega in smisla biti kot vselejšnjega, pričujočega in predhajajočega zadevajočega.

¹⁶³ Prim. Engelland: »To vmesje kot pred-pojem seže onkraj stvari in prav tako za nas same. Pred-pojem je vržen-nazaj. To izvorno področje je odprto samo dokler se gibljemo naprej in nazaj skozi okrožujoče gibanje izkustva. To gibanje se pokaže, ko smo pozorni ne na predmet, niti na izjavo, ampak namesto tega na vmesje, ki izvira v transcendentnem vpraševanju. Heideggerjev prevod Kantovega projekta v lastno terminologijo označuje potrebo, napraviti to 'vmesje' osrednjo točko filozofske raziskave.« (Engelland 2017, 149)

receptivnost, samo končnost ima zato lahko odnos do transcendence. Da pa bi končno razumevanje lahko imelo odnos do transcendence biti v njeni sklenjenosti in univerzalnosti, mora biti razumevanje samo sklenjeno, toda sklenjeno kot končno, v sebi zamejeno, ne kot samo-enotna, samo-utemeljena apercipcija, ki lahko funkcionira zgolj kot transcendentni postulat. Tako receptivnost kot formativnost končnosti sta tako razumeti kot v svojem značaju breztemeljni, neutemeljeni v katerem koli bivajočem, niti v sami sebi.

Kolikor izkažemo neutemeljenost, postulirano razumske nujnostne sinteze, ostane samo preplet, nihanje breztemeljne receptivnosti in formativnosti, faktičnosti in možnosti. Vrženosti, pričujočnosti in možnosti v njihovi enakoizvirnosti tako pripada izvorna enotnost s tistim v-kar vrženosti, pričujočim in možnim (smisлом biti). V breztemeljnosti fakticitete je namreč že implicirana nagovorjenost po breztemeljnosti smisla biti. Breztemeljnost implicira izvorno enotnost dajanja smisla (tega kar se daje in interpretativnega razumevanja) zato, ker je razločitev nečesa kot samostojno bivajočega že kategorija osnovana na predmetnem, bivajočem, ki je vpeto v logiko utemeljevanja (vsakršna razločitev dvoje sama temelji v nekem bivajočem oz. lastnostih bivajočega, ali pa tem, da je samostojno bivajoče sam neki temelj, samega sebe in drugega, se pravi neka substanca).

Breztemeljnost tubiti, to da odnos do odnosa do biti ni osnovan v nobenem bivajočem ali strukturi bivajočega, že implicira nagovorjenost po breztemeljnosti biti, saj je kot razumevanje vendar v nekem smiselnem odnosu (do danosti bivajočega), zato pa je vselej že nagovorjena s samo fakticiteto dajanja smisla, ki sama ni utemeljena v bivajočem, s smisлом biti in tako implicira javljanje ontološke diference, v vidiku katere bit sama ni utemeljena ne v sebi kot neko bivajoče, niti v bivajočem. Breztemeljnost biti, fakticitete dajanja smisla pa tako na drugi strani sama implicira, da se lahko javlja zgolj v sklopu take strukture razumevanja, ki je sama zaznamovana z breztemeljnostjo, ki niti lastni temelj, niti utemeljena v drugem. To je struktura eksistence, tubiti, kot sprejete vrženosti v odnos do biti (fakticitete dajanja smisla). Zato se tubit in smisel biti dajeta v izvorni enotnosti interpretativnega zasnutka, na način hermenevtične spirale, tako da se vzpostavljata v vzajemnem interpretativnem kroženju. To interpretativno kroženje izvorno enotne breztemeljnosti je struktura, ki jo Heidegger označuje kot čas oz. končno časovnost oz. čisto avtoafekcijo.

Sinteza aprehenzije, reprodukcije in rekognicije tako ni samo izkustveno spontana, ampak prvenstveno sploh iz same sebe pusti, da se ji kaj daje, si pusti dajati smisel biti. Heidegger to imenuje »spontanost receptivnosti« in s tem skuša izpostaviti smisel izvorne sopripadnosti spontanosti in receptivnosti kot temeljne forme časovnosti, tako da moment receptivnosti ne bi bil odpravljen v dialektičnem samoodnosu avtoafekcije. Ko Heidegger tako opredeljuje čas tako, da je »kot čisti zor obenem formativni akt zrenja in tisto, kar je v njem zrto« (ibid., 175) je to razumeti na način enotnega dinamičnega interpretativnega dogajanja časovnosti, oz. kot končnost samo. Je ena sama časovnost, ki je v enem vidiku časovnost smisla tubiti in v dru-

gem vidiku časovnost smisla biti. Časovnost oz. končnost je enotno dogodje, enotni zasnutek, enotno dogajanje smisla, ki pa ima dva momenta. Heidegger tako razlaga:

Čas je čisti zor samo v tem smislu, da spontano predoblikuje vidik sosledja in, kot dejanje, ki je tako receptivno kot formativno (tako sprejemajoče kot oblikujoče), ta vidik kot tak pred-stavi sebi. Ta čisti zor je vzgiban s tem, kar zre (oblikuje) in brez pomoči izkušnje. Čas je, po naravi, čista afekcija samega sebe. (Heidegger 1991, 189)

Tega sicer pri Kantu sicer nikakor ne najdemo. Vrednost te interpretacije pa je v tem, da pokaže, da je fenomenološko razjasnjena izvorna enotnost izkustva transcendence mogoča le v tem smislu. Da je časovnost kot struktura vržene končnosti odnosa do biti receptivnost, aficiranost, je sicer lahko razumeti. Da pa bi razumeli, v kakšnem smislu je čas samo-afekcija, je treba razjasniti tudi, v katerem smislu naj bi bil čas formativen, in sicer prav enakoizvorno z lastno receptivnostjo. Edini smisel tega je lahko ta, da je čas formiranje lastne receptivnosti in receptivnost lastnega formiranja. To pravzaprav pomeni *formiranje receptivnosti za lastno zamejeno formo* – zamejenost v skrajni možni smisel biti same, kot breztemeljne in zato neprimerljive v njeni diferenci z bivajočim, ki tako anticipativno načrtuje vse možne posebne bitne smisle kot zamejivte in delne ozire biti – tega, da se sploh kaj daje. In na ta način torej formiranje lastne receptivnosti (vselejšnjega sprejetja) lastne položenosti v odnos do transcendence biti.

Kakšna je tedaj zveza končnosti horizontov, avtoafekcije, izvorne enotnosti in prostega oblikovanja svetnega horizonta? Ker je izvorna enotnost breztemeljnosti smisla strukturirana kot interpretativni samo-odnos, ima ta izvorna enotnost strukturo samozamejevanja v enakoizvornost vrženosti, pričujočnosti in predhajanja neprimerljivega, breztemeljnega smisla biti. Ta značaj breztemeljnosti namreč vsebuje smiselni moment *skrajne meje* možnosti smisla in odnosa do smisla, kolikor smisel biti ni več utemeljen v nobenem posebnem bivajočem ali strukturi bivajočega in je zato v svoji neprimerljivosti enigmatičem (vrženost), po drugi strani s tem vnaprej zamejuje vsak možni bitni smisel bivajočega.

Končna časovnost tako tvori skrajni horizont univerzalnega smisla biti. Vendar pa se v tej izpeljavi izkaže, da se sam smisel horizontnosti transformira v prehodu na to izvorno raven, in sicer iz v svetni napotilnosti zasnovane nedoločne, v neskončnost premikajoče se meje izkustva, v vnaprejšnjo zamejenost na neprimerljivi smisel biti.¹⁶⁴ Kolikor se Heidegger navezuje na Kanta, to služi le kot retorična figura za izkaz časa kot prostega samoformiranja horizontov vrženosti, danosti

¹⁶⁴ Qingjie izpostavlja da je pri Heideggerju imaginacija skupni koren v smislu eksistencialnega temelja vsega možnega izkustva, tako v njegovi čutni kot predmetni, kognitivni naravi, kot tisto kar sploh omogoča enotnost zaznave in kategorij (modalitet interpretacije), s tem da sploh tvori možnost svetnega horizonta kot takega (Qingjie 2018, 87). Brez anticipacije vnaprej sklenjenega svetnega horizonta vsega možnega bitnega smisla (ne le v tej ali oni strukturi), v mejah breztemeljnega odnosa do smisla biti ni mogoč nikakršen poseben bitni smisel in odnos do tega. To predstavlja tudi že pomemben korak naprej od *Biti in časa*, kjer je svet kot tak vezan na celoto napotilnosti, se pravi kot nekus smislov; horizont pa je pojmovan zgolj iz te navezave na zavoljnost, na enotnost napotilnosti in skrbi. Tam ta pojem horizonta kot skrajne meje možnega smisla še ni razdelan.

pričujočnosti in možnosti (nezamejenosti na konkretno bivajoče), kot zamejenosti v vnaprejšnjo, neprimerljivo, skrajno formo smisla biti, ki je možen samo, kakor ni možen drugačen, kot ta, ki se daje, kakor ni možna drugačna vrženost, pričujočnost in predhajanje v možnost dajanja, ki se kot breztemeljno, neutemeljeno v katerem koli bivajočem, lahko tudi ne daje (vržena fakticiteta).

Vprašanje transcendentalnega statusa eksistencialne analize

Vprašanje danosti samolastnega smisla sveta v razmerju s samolastno eksistenco bi se lahko imenovalo transcendentalno, kakor se giblje na ravni načelne možnosti smisla, smiselnega odnosa v govorici, ki ima strukturo transcendiranja vsega bivajočega k samolastni smiselni sklenjenosti biti. Lahko bi se reklo, da to vprašanje zadeva problem možnosti neke apriornosti. Status apriornosti pa mu pripada na podlagi istovetnosti predmeta preučevanja in metode preučevanja, govorice. Toda v kakšnem smislu se to vprašanje sme in v kakšnem smislu se ne sme pojmovati kot transcendentalno vprašanje o nekih apriornih principih? Med smislom in govorico, v kateri se ta javlja, velja načelna korelacija načina govorice in načina javljanja smisla. Polni smisel fenomena sestoji v korelaciji smisla in razumevanja. Napraviti samolastno sklenjenost smisla biti za fenomen pomeni pustiti korelaciji govorice in smisla biti, da se lahko skozi govorico pokaže sama na sebi. Oblika vprašanja po samolastni sklenjenosti smisla biti je torej taka: kaj vsakokrat mislimo s tem, ko pravimo »bit«, »je« ipd.? Ker je fenomen bistveno korelacijska struktura, fenomenologija pa apriorna znanost, je polni smisel tega vprašanja ta, kako je strukturirana govorica, da omogoča odnos do samolastnega smisla biti. Nikakor ne moremo pričakovati, da bi lahko neko raziskovanje to dokončno razjasnilo, vrednost tega vprašanja leži že v njegovi zastavitvi, izdelavi in vztrajnem zastavljanju.

Jasno je, da v hermenevitični analizi transcendentalno in *a priori* ne moreta imeti istega smisla. Kot je vsako raziskovanje zgodovinsko določeno, je neizogibno, da se hermenevitična metoda razmeji od transcendentalno-apriornega raziskovanja, ki bi sicer lahko ob nekritičnem prevzetju skvaril samolastni smisel tematiziranih fenomenov.¹⁶⁵ Transcendentalna analiza je hermenevitična lahko toliko, kolikor

¹⁶⁵ Težava označitve hermenevitične fenomenologije kot transcendentalne je v tem, da se tradicijski pojem transcendentalnega vselej veže na problem spoznavanja. Tako je pri Kantu s transcendentalnim mišljenju tisto, kar spada k raziskavi apriornih pogojev možnosti predmetov, ki presegajo, transcendirajo golo čutnost. Ti predmeti so že vnaprej mišljeni v spoznavnoteoretskem obzorju kot logični predmeti. Enako velja za Husserlovo fenomenologijo zavesti in žive, smiselne izkušnje. Kakor je transcendentno v tem okviru določeno kot logično in čutnost presegajoče, tako je iz istega obzorja nujno vnaprej določen tudi smisel apriorija. Ta torej izraža tisto, kar je predhodno aposteriornosti posameznih čutnih predstav. Toda prehodno v posebej določenem smislu, namreč predhodno glede na možnost spoznanja predmetov oziroma možnost razumskega, logičnega izkustva. Tako Kant razločuje čutne pogoje in razumska načela spoznavnega izkustva. Spoznavnoteoretski ideal temelja ali izvora je v tem, da naj bi ta bil načelno nekaj drugega kot tisto, kar utemeljuje, ali kar iz njega izvira. Tako Husserl govori o absolutnosti jaza, zavesti in minljivosti vseh doživljavaev, Kant pa strogo loči apercipicijo kot temelj možnosti sojenja s kategorijami in kategorije ter sodbe same. To hipostaziranje pa samo privede do paradoksov. Vsak transcendentalizem zaide v aporijo temelja, utemeljitve: temelj naj bi po eni strani bil nekaj izven razmerja, sklopa, ki se utemeljuje. Po drugi strani pa mora biti ravno nekaj, kar je nekako že v tem sklopu. Za Husserla ima tako sam smisel biti izvor v transcendentalni konstituciji zavesti, značaj biti katere je tako rekoč rodovno drugačen od značaja biti konstituiranega.

zadeva strukturo transcendiranja bivajočega k biti v njeni diferenci z bivajočim. Te strukture pa lahko imenujemo apriorne le, kolikor s tem razumemo njihovo faktično vnaprejšnjost smisla pred srečanjem katerega koli posameznega bivajočega na katerikoli način (kot priročnega, navzočega...). Smisel biti, ki je mišljen v raziskavi teh struktur bitnega odnosa oziroma razumevanja, torej ni nič, kar bi bilo mogoče spoznati po kakšni analogiji s transcendentalnimi spoznavnimi predmeti.¹⁶⁶

Kantov smisel transcendentalnega določajo naslednji momenti. (1) Apriornost, logična nujnost, univerzalnost nasproti slučajnosti in mnogovrstnosti empiričnega. Mišljenje je tu vzeto kot izvorno in transcendentalni znanosti najbolj intimno dostopno. Tej gre za apriorno in nujno utemeljitev apriornega in nujnega spoznanja. (2) Transcendence, seganje mišljenja k nujni, apriorni sintezi, zvezi predmetov, ta je transcendentna v odnosu do mišljenja, kot je dana v izkustvu. V tej transcendenci mišljenja skozi zor do predmeta kot določenosti zora sestoji izkustvo, spoznavno izkustvo. (3) Iz tega je mogoče razumeti Kantov smisel transcendentalnega kot strukturo spoznanja, ki se nanaša na apriorno, nujno možnost transcendence mišljenja k enotni formi predmetov, dani v izkustvu (torej v logično določenem zoru). Najbolj ključno pri tem je razlikovanje med zgolj formalno logičnim pojmovanjem predmeta kot korelacije logičnega izrekanja, predikacije, elementa sojenja in transcendentalnim pojmovanjem predmeta kot predmeta izkustvenega spoznanja (Kant 2001). Slednji pojem izvira iz Kantove zahteve po utemeljitvi možnosti razumskega izkustva po kriteriju danosti v zvezi zorom (poleg skladnosti z apriornimi formami enotnosti – kategorijami).

V vprašanju biti in s tem v vprašanju samolastnega smisla sveta ne apriornost ne transcendence (transcendiranje) ne izkustvo v hermenevtični fenomenologiji ne morejo imeti enakega pomena kot pri Kantu ali Husserlu. Tej namreč ne gre za spoznanje v tradicijskem pomenu. V tem strogem vidiku torej ni mogoče govoriti o transcendentalnosti vprašanja biti in pristopa k temu vprašanju. Sprva se tako lahko zdi, da vprašanje biti lebdi v neki metodični nedoločljivosti in da mu zgolj analogija s podedovanim transcendentalnim okvirjem lahko priskrbi in zagotovi neko vodilo za izdelavo. Toda to spet predpostavlja, da se v tem vprašanju teži k nekemu takemu znanstveno-spoznavnemu priskrbovanju in zagotavljanju. Namesto tega gre v eksistencialni analizi za pojasnitev, imanentno interpretacijo

¹⁶⁶ Tu se lahko ugovorja, čemu tedaj raziskovati karkoli v zvezi s smislom biti in odnosom do tega smisla, če pa naj bi filozofija merila ravno na spoznanje? Toda spoznanje je že posebno motiviran način pristopa k fenomenom in nikakor neuniverzalen niti izvoren. V nekem modificiranem smislu pa vendarle lahko govorimo tudi o hermenevtičnem, eksistencialnem spoznanju: kakor to ne pomeni logično-razumskega utemeljevanja, ampak samo-oznanjanje bitnega smisla. Vodilna je tu ideja pristojnega odnosa, utemeljenega razmerja do samolastnega smisla sveta. Pri tem pa je treba to pristojnost in utemeljenost razločiti od logične in spoznavnoteoretske pojmovnosti. S pristojnostjo in utemeljenostjo se tu meri na izvornost. Ta naj izraža tisto brezpredpostavkovno plast smisla, iz katere izvira ves smisel. Prim. Heidegger: »[...] znanstveno' [...] Ta pridevek sploh ne zadostuje za določitev spoznavnega, raziskovalnega in metodološkega značaja filozofije« (Heidegger 1994c, 46). Tako se denimo »[...] pri Husserlu stekajo razne teme (znanstvenosti): 1) Brentano: opis psihičnih fenomenov, brez predpostavk, 2) Ideal matematične razvidnosti in strogosti, 3) Neo-kantovsko raziskovanje transcendentalne zavesti: a priori (Kant) zavesti (Brentano), in posebno, genetični, konstitutivni a priori.« (ibid., 47)

smiselnega izkustva v njegovi bogati, prepleteni interpretacijski strukturi. Takemu postopku pripada neka specifična sistematičnost in preglednost. Skladno s tem apriornost, transcendenca in izkustvo prejmejo posebne eksistencialne določitve. Apriorna struktura eksistence kot take je zoperstavljena vsem njenim posameznim možnim modifikacijam. Pri tem pa ne gre za spoznanje eksistence, ampak za interpretativno vzgibanje eksistence v njeni faktični »apriornosti«.

Transcendenca eksistencialno pomeni seganje razumetja smisla preko posameznega bivajočega k bitnemu smislu bivajočega kot takega in iz tega nazaj k bitnemu smislu posameznega bivajočega. Smisel biti pa ni več nekaj, kar se lahko spoznavno izkusi, saj ni nič logičnega, ampak zgolj v interpretaciji diference. Transcendenca tako nima spoznavnega smisla, ampak razumevanjsko-interpretativni smisel. Izkustvo je razumeto kot faktično, vrženo in kot tako tudi vselej že sprejeto dogajanje bitnega smisla v govorici. Smisel transcendentalnega je tako preoblikovan tako, da pomeni strukturo razlagajočega razumetja, ki se faktično nanaša na v govorici vselej že dani bitni smisel. Ker pa gre pri Kantu za strukturo odnosa zora in form enotnosti (kategorij), shematizem, pri Husserlu za strukturo korelacije smiselnih značajev zavesti in predmeta, v Heideggerjevi hermenevtiki pa za interpretativno strukturo dinamičnega dogajanja bitnega smisla, govor o strukturi lahko ustvari zgolj navidezno, površno podobnost oziroma enakost teh treh zastavkov.

Na osnovi te primerjave lahko torej sklenemo, da lahko naziv transcendentalno za hermenevtiko tubiti uporabljamo in ga razumemo zgolj problematično, kot naziv problemov apriornosti, transcendence, izkustva in strukture v njihovi izvorni enotnosti, ki jih mora ta analiza šele razjasniti. Polni smisel naznačenega nabora problemov »transcendentalnega« se bo lahko zadovoljivo izkazal šele po opravljeni celostni interpretaciji tubiti kot »apriorne transcendence k bitnemu smislu danemu v izkustvu«.

Eksistencialna analiza pa vendarle predpostavlja, da je v tubiti neka struktura, ki omogoča razumetje biti sploh, in je tako v tem smislu apriorna glede na vsako posamezno razumetje bitnega smisla, in sicer je to struktura tubiti kot vržene, faktične razumevajoč-razlagajoče se skrbi, vnaprejšnjosti (sprejete vrženosti – faktičnosti) vselej-že-biti-v-kot-biti-pri, v vsaki posamezni smiselni situaciji, ki je tudi temelj enotnosti tubiti kot odnosa do biti. Ta vnaprejšnjost skrbi tvori polni hermenevtični smisel apriorija. Ta struktura bi se lahko imenovala apriorna, v tubiti konstituirana, ne pa morda pridobljena iz posameznih izkustev. Nazadnje to pomeni, da je v tubiti neko apriorno razumetje, ki ga je mogoče eksplicirati, ki ni naknadno ustvarjeno iz izkustev, ampak samo omogoča izkustvo. To je razumetje biti in korelativno samo-razumetje kot faktičnega, vselej že sprejetega vrženega odnosa do biti (kot četudi še tako siloma prikritega odnosa do vrženega odnosa do biti). Apriornost tega razumetja leži v sami govorici, govorica je apriorno strukturirana na način, da vselej že izraža to razumetje.

Toda, in to je ključno, to ne pomeni enako, kot reči, da je neki apriorni princip konstitucije izkustva, ki ni dan v samem izkustvu. Take ločitve hermenevtika eksisten- ce ne napravi. Prav to pa je bistvo klasičnih transcendentalizmov, postuliranje nekega spoznavno prepričanega in samozadostnega temelja spoznavnega izkustva, ki leži onkraj samega izkustva, naj bo to izvorna apercipcija ali smisel, podeljujoči Jaz, kar nato pripe- lje do mnogih paradoksov načina »udeleženi« izkustva v tem izvornem, apriornem, postuliranem principu. Taka, v tem smislu apriorna predpostavka, je neizogibna vsakič, ko želi teoretsko zagotavljati neko obče veljavno, nujno logično spoznanje strukture spoznavnega izkustva. Govorica, bitno-smiselno izkustvo pa načelno leži onkraj dileme slučajnosti/nujnosti.¹⁶⁷ Reči, da je bitni smisel neke vrste naključna ali nujna povezava, nima nobenega smisla. Način izvorne enotnosti bitnega smisla namreč nima nobene notranje enakosti z načinom načelne, izvorne enotnosti logičnega smisla, ki tudi edina tvori pomen logične nujnosti (nujnost je namreč nujnost nečesa, v spoznavnoteoretskem kontekstu pa vselej pomeni nujnost povezave, nujnost enotnosti, ki jo je Kant izkazal z navezavo na zavest in s tem tudi že premestil zgolj logični pomen nujnosti v transcenden- talno nujnost, pomen katere pa ostane nedoločen). Lahko bi se dalo sklepati le, da deluje kot predpostavka razuma, da privede k izkustvu v skladu z apercipcijo. Ta najstvena, volitivna narava transcendentalne nujnosti je izražena v stavku: »Jaz mora moči spremljati vse moje predstave.« (Kant 2001, 118, dedukcija B izdaje §16) Ker razumetje bitnega smisla v tubiti nima nikakršne zveze z razumom, je torej tudi o nujnosti bitnega smisla nesmiselno govoriti, z zahtevo nujnosti namreč operira samo razum, v zadnji posledici pa je to zah- teva po logični enotnosti. V tubiti ni nobene zahteve po enotnosti bitnega smisla, edina eksistencialna nujnost je »nujnost«, vselejšnja primoranost sprejetja fakticitete eksistence.

Če naj bi se z apriornostjo razumela neka nujnost, gotovost, samorazvidnost in kar je še takih samostalnikov, ki izvirajo iz narave mišljenja, kakor se to določa nasproti čutnosti, potem eksistencialna hermenevtika nima nobene pretenzije na apriornost. Tu ne gre za to, da bi z nekakšno sofistiko razmejili eksistencialno analizo od klasičnega transcendentalizma, ampak zgolj za to, da ne bi prenašali v neprimeren kontekst pojmov, ki imajo določen pomen samo znotraj specifičnega spoznavnoteoretskega, logičnega konteksta in motivacije. Nekaj povsem drugega je namreč trditi, da obstaja temelj *nujne* povezave predmetov v izkustvu (Kant) ali da obstaja *nujni*, obče veljavni način danosti neke vrste predmetov (Husserl) ter da k tubiti *nujno* spada neko razumetje biti in neka struktura, ki je v svoji enotnosti »temelj« takega razumetja (Heidegger).¹⁶⁸ Ni torej problematična apriornost, ampak način, kako je apriornost razumljena, če je namreč razumljena kot apriornost subjekta, apriornost mišljenja, apriornost logičnega, vse te spoznavne apriornosti

¹⁶⁷ Kot pravi Guignon: »Če je razlikovanje *quid juris/quid facti* izničeno, potem se zdi pade tudi razlikovanje med *a priori* in *a posteriori*, ki je bilo rabljeno za obmejitev legitimnega področja filozofske dejavnosti.« (Guignon 1983, 180)

¹⁶⁸ Prim. Guignon: »Globoka nujnost, ki jo najdemo v svojem pred-ontološkem razumevanju ni zasidrana v dostopu do platonskega kraljestva smislov ali v *lumen naturale*, ampak v naši globoki razpoloženosti v govorici in zgodovini.« (Guignon 1983, 180)

zakrivaje apriornost bitnega smisla.¹⁶⁹ Nikakor ni nujno, da bi vsaka hipotetična ali resnična govornica omogočala odnos do sveta kot samolastne sklenjenosti smisla biti in še zdaleč ne na enak način. Toda gre za *možnost*, da je v neki govornici tak smiselni odnos *lahko* konstituiran.¹⁷⁰ In zgolj na ta način je tu primerno razumeti transcendentalnost samolastnega smisla sveta, torej kot apriorno, a ne tudi nujno možnost.

Ravno v tem, da eksistencialna analiza ne pretendira na neki poslednji in univerzalni samolastni bitni smisel, je tudi njena razlika nasproti klasičnemu transcendentalizmu. Ta trdi, da so pogoji možnosti izkustva, ki jih odkriva v njihovi strukturi, apriorni v tem smislu, da so nujni, da sploh ne bi mogli biti drugačni, kot so, in da so zato enkrat, ko so spoznani, spoznani za vselej in v celoti. Eksistencialna analiza prav tako trdi, da samolastna tubit v svoji strukturi ne bi mogla biti drugačna, kot je, to tudi ni zamisljivo, toda ta stavek, vzet kot eksistencialni stavek, nima enakega pomena kot predhodni, transcendentalni stavek. Prvi stavek namreč pravi: samolastna tubit je faktično tako in tako strukturirana, tubit pa je lahko dana še samolastnejše, še izvirnejše, v še kompleksnejši interpretativni strukturi. Drugi pa pravi: če naj bo možno izkustvo, morajo biti dani natančno takšni pogoji možnosti izkustva. Temeljna razlika je torej v tem, da bi neko samolastno bitno razumetje lahko bilo tudi drugače strukturirano, toda ne to samolastno bitno razumetje, ki se daje.¹⁷¹ Ta razlika izvira iz tega, da ima transcendentalizem opraviti z zaprtim smislom, logičnim, razumskim smislom, eksistencialna analiza pa z odprtim, hermenevtičnim smislom. Ni nobenega zadnjega kriterija samolastnosti, ta se mora vedno znova preizpraševati in izkazovati, kar pa ne pomeni, da prizadevanje za samolastno pojasnitvijo ni legitimno.

Če pa je s transcendentalnostjo mišljeno strogo to, da je, po analogiji, kakor so pogoji možnosti izkustva obenem pogoji možnosti predmetov izkustva, »pogoji možnosti« (struktura) razumetja smisla biti obenem »pogoji možnosti« (struktura) smisla biti, potem se zdi eksistencialno analizo ustrezno pojmovati kot transcendentalno.¹⁷² Transcendentalnost take analize pa tedaj ne sestoji v ničemer drugem kot v ideji korelacije, ki izvira v nekem skupnem temelju. O smislu transcendentalnega tedaj odloča smisel tega temelja. To bistveno razliko smo glede eksistencialne analize že pojasnili. Treba pa je kvalificirati še, v kolikšni meri lahko govorimo o korelaciji strukture razumetja smisla biti in tega smisla samega. Glede na to, kar

¹⁶⁹ Kot pravi Lafont: »[...] analiza Heideggerjevega hermenevtičnega preoblikovanja sintetičnega apriorija se zdi ključna za določitev točne narave Heideggerjevega kantovstva.« (Lafont 2007, 105). Jedro tega preoblikovanja Lafont vidi v ontološki diferenci (ibid.).

¹⁷⁰ Robert Pippin tako denimo predlaga pogled, po katerem je analitika tubiti odlikovana, kakor je eksemplarična za to, kako se dogaja smisel biti, ne ker bi bila transcendentalna v pomenu konstitucije vsakega možnega smisla in njegovih nujnih pogojev (Pippin 2007, 205).

¹⁷¹ Kot pravi Guignon: »[...] Vsaka hermenevtika tubiti mora razkriti enake bistvene strukture, če naj bo razumljiva kot hermenevtika tubiti.« (Guignon 1983, 212)

¹⁷² Vprašanje biti je motivirano transcendentalno, kolikor je motivirano z vprašanjem, kako je sploh mogoč smiselni odnos do bivajočega kot bivajočega (prim. Crowell, Malpas 2007, 3). Toda iz take označitve smisla vprašanja biti se hitro lahko preskoči in tezo, da gre v tem vprašanju samo za možnost smiselnega razumetja sploh, in se s tem preskoči bit kot samolasten fenomen: »Namesto, da bi opustil močni pojem apriorija, pa Heidegger sprejme nestabilen jezikovni idealizem.« (Crowell, Malpas 2007, 5)

je bilo že povedano, te korelacije ni razumeti absolutno, izključujoče. Smisel biti je namreč prav lahko samolastneje dan v razumetju, ki se ne izčrpa v strukturi, ki jo lahko interpretativno doseže analiza.¹⁷³

V čem potemtakem sestoji ta apriornost smisla biti in kaj pomeni? Nikakor tega ni razumeti metafizično kot kako prvotnost počela ali pa spoznavnoteoretsko kot prvotnost v redu spoznanja. Bit, smisel biti uhaja tem zamejitvam. Bit je apriorna v smislu vnaprejšnje razumljivosti in možnosti razumljivosti sploh – vsako iskanje, vsako spraševanje, vsak pristop predpostavlja predhodan odnos do smisla biti. Bit namreč predhaja vsem tem določilom, vsa ta določila predpostavljajo bit. Bit kot smisel biti je na neki način *transcendens*, transcendentni smisel – vsak smisel izvira v bitnem smislu, je izraz nekega bitnega smisla.¹⁷⁴ Bit kot bitni smisel ni apriorna na način principa vednosti, principa enotnosti, niti na način *arche*, diferenca preprečuje tako razumetje. Vsa ta pojmovanja namreč zanemarjajo diferenco, kolikor merijo na utemeljitev bivajočega, predmetnosti. Bit je apriorna na način »vselej že«, na način vržene fakticitete; pred vsakim

¹⁷³ Te problematičnosti so najverjetneje razlogi za Heideggerjev obrat stran od transcendentalne zastavitve vprašanja biti v mišljenje itn. (neposrečeni *Tretji odsek* izdanega 1. dela *Biti in časa*). Obrat, skok izvira iz tega, da se je Heidegger zadel ob mejo jezika in se zadovoljil z ohranjanjem vprašljivosti.

¹⁷⁴ Vprašanje univoknosti biti pri Heideggerju Tonner interpretira tako, da čeprav Heidegger ne tematizira univoknosti biti kot take, ostaja implicitna zaveza, in tako lahko služi kot interpretativno orodje za označitev njegove filozofije (Tonner 2010). »Kot« v »bivajoče kot celota« ni samo znak razkristosti ampak predvsem in najprej samostojnosti smisla nagovora celote kot take proti zgolj referenci na bivajoče. Toda tu je prisotna določena zanka. Nekaj je govoriti o univoknosti biti, kot nekakšni lastnosti ali atributu tega, kar koli že razumemo pod smislom biti. Nekaj povsem drugega pa je univoknost biti razumeti v prav določenem pomenu, da je univoknost tista, ki sploh bistveno tvori sam smisel biti, v njeni diferenci z bivajočim. Zadeva je prav taka, da univoknost, glede na diferenco vselej predstavlja problem, kako jo razumeti. Če ni več dopuščen metafizični model razumevanja edinstvenosti biti, kako naj jo tedaj razumemo. In, to je ključno, iz nobenega določenega pomena ali smisla biti, kot denimo smiselna prisotnost (Sheehan) ne moremo razbrati smisla te univoknosti same. Kakor interpretira Sheehan je Heidegger iskal analoški smisel biti. Ključno pa se Tonner razmejuje od Sheehanove interpretacije teorije univoknosti biti kot »neke univokne reči«, zadeve, saj to implicira neki ontoteološki smisel (ibid., 53). Univokni smisel biti tako pripisuje v svoji interpretaciji biti le, kakor ta temelji v časovnosti, se pravi neko univokno strukturo smisla, ne pa enostavno določeni smisel; medtem ko Sheehan interpretira čas kot enotni smisel biti zgolj analoško, se pravi tako, da se njegova univerzalna struktura ne da razbrati iz nekega privilegiranege, izvornega časovnega smisla biti (ibid., 58). Čeprav se različni fenomeni javljajo v različnih časovnih modifikacijah, pa imajo vse te istovetno časovno strukturo. Toda pravo vprašanje je prav to, kaj je smisel enotnosti enosti te časovne strukture? Sam to interpretiram kot breztemeljnost. Vendar to, da je samostalni smisel časovnosti tisti, ki je izvoren, še ne pomeni, da je tudi prvoten, v smislu ki bi zagotavljal analoški smisel vsem drugim modusom časovnosti, zato Sheehan nima prav, da je Heideggerjev projekt analoški, iskanje prvotnega, bazičnega smisla biti, na katerem temelji vsak možen smisel biti sploh, to bi namreč predpostavljajo prav to, da je ta bazični smisel biti ločen, transcendenten od vseh možnih posameznih bitnih smislov, in tako prvoten. Toda tedaj bi bil projekt metafizičen ali pa kantovsko transcendentalen, ne pa hermenevitičen. Heideggerjeva osnovna intuicija in namera pa je ravno antilogična, antimetafizična, namreč če je bitni smisel v nekem oziru enak za vse bivajoče, to pa je iskano, kaj je lahko ta enakost, v čem je lahko konstituirana, če se odrečemo predpostavki nekega prvotnega bitnega smisla? Prim. Malpas, ki razlaga, da sta pojma enakoizvornosti in utemeljenosti (enege eksistenciala v drugem) protislovna (Malpas 2006, 120). Malpas meni, da lahko izvorna časovnost služi kot razlaga enotnosti tiubiti le, če je enakoizvorna z vsemi njenimi strukturami (ibid., 121). Če se smisel biti v določenih skrajnih, samolastnih fenomenalnih izkustvih daje samolastno, to še ne pomeni, da se vsak možni bitni smisel kako nanaša, in lahko kaže, le skozi vnaprejšnje kazanje, izkazanost tega smisla biti po sebi. Struktura smisla biti kot taka, njena časovnost, najprej in večinoma nasprotno prav ostaja skrita, in le implicitno poganja interpretacijo. Razlikovati je torej potrebno fenomenalno in fenomenološko raven. Medtem pa teza analogije pravi prav nasprotno: vselej že in najprej se mora bit kazati v nekem svojem prvotnem smislu, da bi se sploh lahko kazal kakršen koli bitni smisel. To je implicitno res tudi Sheehanova teza, tubit naj bi po njegovi interpretaciji vselej že razumela bit kot smiselno prisotnost, pa čeprav še tako prikrito in nesamolastno.

posebnim odnosom do posebnih predmetov je razumevanje vselej že vnaprej odnos do biti v njeni diferenci z bivajočim.¹⁷⁵ Brez javljanja biti, brez tega, da se bit daje, ne bi bilo nobenega smisla, nobene možnosti odnosa – odnos je možen samo kot odnos do biti, vsak odnos je v temelju odnos do biti.¹⁷⁶ Toda bit ni apriorna le »za nas«, v transcendentnem smislu apriorija glede na spoznanje. Bit je namreč vselej nekakšen znak preko svojega razumljenega, neskritnega smisla, v enigmatični preostanek breztemeljnosti, ki ni razumevanju nikoli interpretativno dostopen, a ravno zato deluje kot nagovor. Kot pravi Heidegger: »*A priori*, fenomenološko razumljen ni naziv za zadržanje, ampak bitni naziv. *A priori* ni samo nič imanentnega, pripadajoče najprej sferi subjekta, ampak ni tudi nič transcendentnega, posebej zvezanega s stvarnostjo. [...] *A priori* je lastnost strukturnega sosledja v biti bivajočega, v ontološki strukturi biti.« (Heidegger 1994a, 101).

Transcendentalni problem pri Heideggerju

Tako transcendentalnost Heideggerjevega lastnega projekta kot jedro njegove kritike transcendence sta bila v literaturi ocenjena različno. Spekter interpretacij seže od popolnega zanikanja Heideggerjeve transcendentalne ambicije ali transcendentalne zastavitve vprašanja (von Hermann 1987, Richardson 2003) v najsposnejšem smislu sistematične analize konstitucije korelacije samostojnega enotnega bitnega smisla, kot ga predstavi Husserl, do reduciranja Heideggerjevega projekta na s pragmatistično hermenevtiko (Dreyfus) in z aristotelsko kategorialno shemo informirano ponovitev in reformulacijo Husserlovega ali s Husserlom modificiranega Kantovega projekta (Kiesil). Najbolj uravnotežene, dokaj minimalne interpretacije se v tem pogledu zdijo tiste, ki skušajo Heideggerjev transcendentalizem razumeti kot razkrivanje korelacijskih struktur govorce in smisla biti, brez predpostavke enotnega konstituirajočega jaza (vendar se take interpretacije izogonej prav središčnemu problemu vloge »jazne«, sestvene identitete v konstituciji). Interpreti pri tem sledijo vsakokratnemu razumevanju tega, kako natanko Heidegger razume

¹⁷⁵ Prim. Guignon: »Pragmatizem, tako kot kartezijanski fundacionalizem, začenja z modelom, ki je legitimen za obravnavo bivajočega – npr. vsakdanje primere zavzemanja distance in odločanja o uporabnosti različnih orodij – in nato skuša nelegitimno razširiti ta model na horizont, ki omogoča odkritost katerega koli bivajočega sploh.« (Guignon 1983, 181)

¹⁷⁶ Lafont proti temu vidiku »apriornosti smisla biti« pravi »[...] da razumete biti ni vzeto iz izkustva – to je samo izraz Heideggerjevega idealizma [...] Bit mora biti zasnut vnaprej, da bi bivajoče bilo dostopno kot bivajoče. To je tako osnovna predpostavka v Heideggerjevi filozofiji, da se zdi, da nikoli ni čutil potrebe, da bi podal izdelano upravičenje zanjo.« (Lafont 2007, 108). To ne drži. Razlog za to »osnovno predpostavko« je ontološka diferenca. Smisel biti ne more biti povzet, abstrahiran iz izkustva, saj se javlja zgolj v obzorju difference, ki pa očitno ni »vsebovana« v izkustvu. Sama skuša razlog za to postavko podati takole: »[...]da mora razumete biti bivajočega predhoditi vsakršni izkušnji tega bivajočega, je samo posledica hermenevtične omejitve, namreč, da mora način, kako je bivajoče razumljeno vnaprej določati na katero bivajoče se nanašamo, ali, rečeno splošno, da mora smisel določati nanašanje (referenco). Ta hermenevtična omejitev razlaga, zakaj je razumevanje nujno projektivno, snujoče.« (Ibid.) Toda v tem je že implicirana ontološka diferenca, smisel, način razumetja je namreč bitni smisel, razumete biti, ta pa sama nima smisla izven difference.

»tubiti« oziroma eksistenco. Te interpretacije segajo spet od zanikanja kakršnega koli identitetnega momenta in korelacijskega ustroja tubiti (Richardson 2003, von Hermann 1987) do enačenja tubiti in husserlovsko ali pa kantovsko razumljenega »zavestnega jaza«, z vsemi analognimi strukturami, preformuliranimi v jezik pragmatistične hermenevtike (Guignon 1983, Dahlstrom 2001).

Sam si prizadevam podati rekonstrukcijo Heideggerjevega zgodnjega transcendentalnega projekta, ki upošteva problematičnost identitete tubiti kot analogne jazu, konstruiranem kot aktivna intencionalna smotrna naravnost, a ohranja njen korelacijski smisel. Taka interpretacija skuša poudariti hermenevtični vidik tubiti kot dogodja, stalnega interpretativnega spiralnega kroženja razuma in smisla, ki pa je korelacijsko strukturirano, a vendar v tej korelacijskosti ostaja zarezano, določeno s problematičnostjo, ki izvira v breztemeljnosti obeh »členov«, tako da se ta korelacija vselej šele sproti vzpostavlja in v analizo retroaktivno pusti ugotoviti, v samem interpretativnem poteku oziroma dogajanju pa ne gre za tako formalizirano odvijanje. Ta interpretacija se opira že na Heideggerjevo lastno samointerpretacijo (prim. *Uvod*), ki že pripravlja problematiko »obrata«.

Sklep – Problematičnost transcendentalnega zasnutka

Ustrezno dojetje samolastne časovnosti svetnosti ni morda samo neko obstransko vprašanje znotraj teorije eksistencialne analize, ampak odloča nazadnje o tem, kakšen smisel ima sploh samolastnost tubiti, se pravi samolastni odnos do smisla biti: je to nazadnje zgolj neka negativna ideja, limit eksistencialne analize, ali pa ima vendarle interpretativno bogat, kompleksen smisel, ki se lahko in mora artikulirati vselej znova in vselej z drugega vidika, v hermenevtičnem spiralnem kroženju, prav kakor smisel vsakdanje tubiti? Gre torej za to, kaj je »končni rezultat« eksistencialne analize, h kateremu vodijo vse predhodne analize in iz katerega šele prejemajo svoj polni smisel.

Ali je torej bit na neki način »zamenljiva« s horizontalnostjo breztemeljne celosti, na kak način je torej po sebi smiselno sklenjena? Ključ tega problema je razmerje diference in svetnosti, izvirne smiselne sklenjenosti biti.¹⁷⁷ In sicer se v diferenci

¹⁷⁷ Prim. Trawny: »Ni še odločeno, ali se je sploh kdaj dajala celota, ker je zgodovinsko dogajanje.« (Trawny 1997, 40). Po Trawnuy govori o odnosu že izda smisel diference (ibid., 56). Ne gre za to, da se vprašanje po smislu odnosa ignorira, zavrže s tem, da se razglasi, da tu ni nobenega odnosa – namreč kaj potem namesto tega? »Odprto ni že svet, ampak možnost, da se svet dogaja, da se lahko zgodovinsko dogaja.« (Ibid., 73) In nadaljuje: »[...] Iz odprtega sem se svet dogaja kot svet.« (Ibid.) Toda vsakršen smisel, ki ni le smisel nekega bivajočega ali sklopa bivajočega, je že neki bitni korelat v svoji celosti, se pravi nekaj svet. Kaj naj bi se mislilo s tem hipostaziranim smislom, korelatom, formaliziranim »odprtim« je popolnoma nejasno. Temeljno razpoloženje nas odstavi na meje bivajočega (ibid., 88). Trawny vidi v samolastnosti tubiti tavitologijo (ibid., 240). Trawnuyeva glavna interpretativna teza je izgleda ta, da je svetenje sveta dogodje, v dogodju se daje bit, bit se daje kot svet (ibid., 52). Kar je tukaj lahko problematično je to, da bi zato skušali bit razumeti iz sveta, namesto obratno, da bi skratka svet vzeli neproblematično, namesto kot problematično vodilo interpretacije biti, četudi ga razumemo iz diference, namesto da bi prav svet, celota bila vzeta kot glavni problem.

bit kaže kot breztemeljno neprimerljiva in se v diferenci bit sploh kaže. Čeprav je sicer očitno, da ti momenti eksplicirajo smisel biti glede na diferenco in niso enako s smislom biti, ampak jih ta smiselno implicira, se vendarle postavlja vprašanje, na kakšen način? Takoj se je treba izogniti skušnjavi, da je to nekaj, kar je treba dokončno pojasniti, analizirati. Najkrajše rečeno: svet ni bit sama. Toda v kakšnem odnosu sta potem svet in bit? Dalje, ker tu ne gre za predmetno razmerje, ne gre za to, da bi biti predicirali te momente, ampak le za to, da so bit in ti momenti v nekem interpretativnem razmerju.

Heidegger tako razlaga: »[...] Z razumevanjem biti bistvo transcendence ni izčrpano [...] k biti-v-svetu spada razumevanje biti, to dvoje pa se ne prekriva, ampak je samo en bistveni moment biti-v-svetu. V tem leži: bit, njena možna mnogoterost, ki jo v bitnem razumevanju izrecno ali neizrecno razumemo, se nikakor ne prekriva s tem, kar imenuje naziv 'svet', četudi bit, in vse, kar meni ta izraz, pripada vsebini pojma sveta. [...] Lahko pa iz razumevanja biti, dobimo nujno sestavino transcendence, da bi položili pot do nadaljnje razjasnitve, kaj je v nazivu bit-v-svetu, res mišljeno s 'svetom'.« (Heidegger 2001, 307) In na drugem mestu dodaja: »Problem biti potrebuje konkretno utemeljitev in izdelavo njegove možnosti; problem sveta pa ne more biti preprosto dodan zraven, ampak se mora v fundamentalni obravnavi problema biti že izoblikovati horizont, v katerem in iz katerega se lahko razvije problem sveta. [...] Problem biti se razvije v problem sveta, problem sveta se uvijek nazaj v problem biti.« (Ibid., 394, prim. Heidegger 1992a, §66 b)

Tu je zdaj treba priklicati neko ugotovitev, ki je bila do zdaj bolj ali manj zgolj navržena: bit se samolastno sploh lahko razume le, kolikor se razume kot neprimerljivo samo-sklenjena, torej izrecno iz difference. Bit in momenti smiselne samo-sklenjenosti biti so tedaj v nekem interpretativnem razmerju spiralnega kroženja.¹⁷⁸ Kaj je potemtakem sploh mišljeno z vprašanjem po eksistencialnem smislu razmerja biti in momentov samo-sklenjenosti, z vprašanjem, kako je bit »po sebi« kot neprimerljiva in samo-sklenjena? Da se nagovor biti v svoji breztemeljnosti sam po sebi javlja na način nagovora smisla samo-sklenjenosti, kolikor se javlja v samolastnem odnosu do difference. Ker je bitni smisel vselej neki problematični nagovor, nekaj k temu smislu pripada po sebi, kolikor enakoizvorno izraža ta nagovor. Smisel kot nagovor se razume v fakticiteti izvorne enotnosti. Zasnutku na neki način pripada smiselna sklenjenost. Kaj to nakazuje? Da so to momenti samolastnega dogajanja smisla, ki pa se vselej dogaja kot smiselni odnos do (vprašanja) biti. Torej je v eksistencialnem smislu bit »po sebi« neprimerljiva in kot taka v sebi sklenjena, kolikor se v izvorno enotnem zasnutku lahko javlja le toliko, kolikor se

¹⁷⁸ Podobno je razmišljal Plotin, enost in dobro v Enem niso ločeni od energie, ampak enakoizvorni momenti javljanja smisla *energeie* Enega (Plotin 1995, VI.8. 16.15–20; 20.5–20). Tako se pri Aristotelu samem metafizika na svojem višku izteče v istovetnost prve bitnosti z obliko umske enosti kot načinom njene *energeie* (prim. Aristotel 1999, XII.7). Prim. Hegel, kjer je enost, edinstvo in celost kot smisel absolutne ideje kar eksplicitni smisel biti same (Hegel 2017, 247–269).

javlja v teh značajih, horizontalnih momentih. Horizont pri tem razumem obenem kot problematičen in strukturiran.

Vendar pa je treba navesti nekaj temeljnih pomislekov glede problematičnosti takega transcendentnega, korelacijskega razumevanja. Vsak od teh pomislekov obenem ponuja, v interpretativno historičnem vidiku, tudi pojasnilo, zakaj naj bi v Heideggerjevi misli prišlo do obrata in zakaj naj bi opustil izdelavo tretjega odseka. Na neki način lahko sicer proti temu trdimo, da je celotno delo po objavi *Biti in časa* pravzaprav namenjeno prav temu, le da ne v sistematični obliki.

Prvič, ker smisel biti ni nikakršen logičen predmet, ni jasno, kaj naj bi pomenila korelacija razumevanja in smisla biti. Korelacija tubiti in biti naj bi pomenila popredmetenje biti – transcendentalizem implicira popredmetenje biti.¹⁷⁹ Predpostavka za to, da bi lahko iz časovnosti kot smisla tubiti v njeni celosti izkazali čas kot transcendentalni horizont odnosa tubiti do biti in njenega spraševanja, je, da med časovnostjo tubiti in bitjo samo vlada neka korelacija. To pa pomeni, da mora tudi med razumevanjem lastne eksistence in bitjo, kakor je tubit do nje v odnosu, vladati neka korelacija; razumevanje biti, odnos do biti je določen z odnosom tubiti do lastne biti, z razumevanjem lastne biti. Če je smisel tega odnosa časovnost, potem naj bi bil tudi smisel, transcendentalni horizont odnosa do biti nasploh, časovnost. Sledeč zgornjemu pomisleku pa ideja o času kot horizontu razumevanja biti ujame bit v reprezentacijsko, logično shemo. Heidegger je morda opustil dokončno izdelavo tretjega odseka, ker se mu je zdelo nemogoče ali pa vsaj nepristojno izkazati časovnost kot smisel odnosa do biti iz transcendentno, sistematično zamišljene korelacije s časovnostjo tubiti oziroma korelacije odnosa do lastne eksistence in odnosa do biti sploh.

Ta korelacija je v delu *Bit in čas* zgolj načelno zatrjena oziroma metodično postulirana, in še to večinoma le neizrecno.¹⁸⁰

Drugič, ker hermenevtična analiza predpostavlja sopripadnost razkrivanja in skrivanja smisla biti, ni jasno, kako naj bi bila ta dinamika povzeta v transcen-

¹⁷⁹ Kot ugotavlja Engelland: »Nezadostnost pripravljalnega vprašanja, nezadostnost, nakazana prav s samim ‚pripravljenim‘ značajem, se razlikuje od nezadostnosti transcendentalne formulacije temeljnega vprašanja. Medtem ko je pisal *Bit in čas*, je Heidegger že vedel, da je pripravljalno vprašanje samo ena izmed poti, ni pa še dojel, da je temeljno vprašanje nekaj več, kot je lahko izrečeno v transcendentalni pojmovnosti. Kolikor se teh dveh nezadostnosti ne uspe razlikovati, to privede v nesporazum glede resnične razlike med zgodnjim in poznim Heideggerjem [...]« (Engelland 2017, 31).

¹⁸⁰ Prim. Lafont: »Pokazati je, kako se Heidegger na eni strani prav zaradi dejstva, da ontološka diferena sama po sebi še ne implicira nobenega odnosa utemeljevanja do diference empiričnega/transcendentnega loti problematike razklenjenosti.« (Lafont 1992, 44–45) In dodaja: »Kljub svoji ključni vlogi vpeljava ‚ontološke diference‘ v *Biti in času* nikakor ni zagotovljena z metodičnimi premisleki.« (Ibid., 45) Postavi se lahko teza: ker je od začetka smisel diference neartikuliran glede na problem »bivajočega v celoti«, je metodološko mesto tega »bivajočega v celoti« precej nejasen glede na samolastni smisel biti. Macann tako trdi, da Heidegger enostransko vztraja na zanikanju prezentifikacije kot zgolj nečesa ontičnega (Macann 1992, 141). Jedro tega očitka se zdi se pravi v tem, da se Heidegger zoperstavi ontično-ontološkemu odnosu do biti, kot izvedenemu glede na izvorno, ne ponudi pa nobenega samolastnega smisla bivajočnosti bivajočega, ki bi lahko služil kot razlaga vsakdanjosti, vsakdanje svetnosti, to naj bi bilo enostransko. Toda implikacija diference je prav ta, da ni samolastnega smisla bivajočega, le samolasten smisel biti.

dentalni korelacijski shemi.¹⁸¹ Razkrivanja skrivanja se zdi ni mogoče več zajeti v horizontno shemo. Svoboda naj bi kot breztemeljna edinstvenost trenutka, nadgradnost razkrivanja sredi skritosti, uhajala vsaki apriorni strukturi in s tem tudi apriorni korelaciji.¹⁸²

In tretjič, eksistencialna analiza teži k razlagi možnosti samolastne eksistence – samolastnega odnosa do biti, toda kaj naj bi zagotavljalo, da ima transcendentalna razlaga lahko dostop do samolastnega odnosa do biti? Ta odločilni problem samolastnosti povezuje problem korelacije in problem sopripadnosti skrivanja in razkrivanja. Heidegger naj bi uvidel, da se samolastnega odnosa do smisla biti ne da zadovoljivo utemeljiti na način transcendentalne korelacijske analize, saj smisel biti ne more postati predmet analize, niti taka analiza ne more pojasniti bistvene sopripadnosti skrivanja in razkrivanja smisla biti, ki konstituira *samolasten* odnos do tega.¹⁸³ V katerem smislu in v katerih mejah lahko ta analiza morda vendarle utemeljuje samolasten odnos do smisla biti in je sama način takega samolastnega odnosa? Očitek neprimerne popredmetenja in reprezentacije smisla biti, naslovljen na transcendentalni pristop k vprašanju biti, je upravičen, kolikor velja, da v poslednjem smislu samolasten odnos do biti ne sestoji v eksistencialni korelacijski interpretaciji shematičnih, horizontalnih struktur, niti v neki izrecni, na tak ali drugačen način pojasnjeni korelaciji, pa čeprav korelaciji smisla.

¹⁸¹ Prim. Henryjevo kritiko transcendence: »Ko je (afektivnost) razumeta kot moč transcendiranja, je izgubljena njena lastna moč razkrivanja – skupaj z naravo afektivnosti kot konstituirane po tej moči.« (Henry 1992, 360). Zvajanje bistva afektivnosti na bisto transcendence naj bi vodilo do popolne zamenjave enega pojma z drugim. Dokaz tega naj bi bil poskus izkazati časovno strukturo samega počutja (ibid., 362). Naslednja točka njegove kritike sestoji v tem, da naj po tem modelu sploh ne bi mogla nastopiti tesnoba, ekstatični odnos časovnosti naj bi bil sam v sebi namreč formalen, indiferenten (ibid., 363). Tu je očitno, da je povsem napačno razumel smisel strukture časovnosti.

¹⁸² Heidegger se po obratu povsem posveti dimenziji skritosti ne-skritosti. Kakšen je se pravi smisel razkrivanja diference kot takega? Do katere točke lahko tedaj fenomenološka eksistencialna hermenevtika misli to samodanost raz-kritosti diference, odnos do tega? Je prav to meja te analize? Namreč odnos do samega skrivanja, kot se tudi predlaga, toda kakor je to treba razumeti v zgornjem smislu? Toda zakaj naj tubiti razkritost same zakritosti ne bi bila pregledna? Tubit se v samolastnem odnosu do sveta zadeva na svojo mejo, svojo problematičnost kot odnosa do smiselne sklenjenosti biti, svojo skrajnost, toliko ji je samoskrivanje razkrito, toda ali to tudi že implicira, da ima samolasten odnos do tega razkrivanja skritosti? To se resnično zdi tema za hermenevtiko, ki je že povsem izven področja tubiti same v eksistencialnem smislu, tubit tu več ne more govoriti tako rekoč v prvi osebi. Tu se niti več ne išče odgovora, nobene interpretacije, nobene eksistencialne konstrukcije, tu res ostane samo še premišljanje, *Besinnung*. Tu gre pravzaprav za ustvarjanje nove tubiti, čisto hermenevtično konstrukcijo, toda ta ne more biti več analitična, na način razvijanja interpretacije, naznak eksistencialov, tu ni več od kod izhajati. Ta tubit je neka druga tubit, toda s tubitjo eksistencialne analize v takem razmerju, da ono jemlje kot že doseženo podlago za vpogled, »skok« v samo dogajanje diference.

¹⁸³ Smisel in možnost odnosa do ne-skritosti je izjemno težavno vprašanje. Meniti, da se ga lahko loti na način raziskovanja, poljubnih interpretacij, povzetka v nekakšen »nauk« »poznega Heideggerja«, »obrat«, zgreši sam smisel Heideggerjeve lastne poti premisleka. Med hermenevtiko fakticitete vsakdanjega življenja, in njenim problematičnim odnosom do ideje samolastne tubiti in hermenevtiko obrata pa je neka središčna misel odnosa končnosti tubiti in končnosti biti, ki se v tem odnosu kaže kot svet – v svoji enovitosti in celoviti, samosklenjeni neprimerljivosti, in ki ima neko zapleteno hermenevtično strukturo, ki pa se pusti, do neke mere, razplesti s pozorno, postopno analitiko tubiti. To središčno misel je v njeni strukturalni prepletenosti skušala izkazati ta razprava.

Toda po drugi strani je take vrste »popredmetenje« nujno za eksistencialno analizo, ki vseeno ostaja smiselna kot bitna možnost tubiti.¹⁸⁴

Transcendentalni pristop k vprašanju biti je samolasten toliko, kolikor je hermenevtična samoeksplikacija način biti in bitna možnost tubiti, s katero se ta lahko primora k samolastnosti; in kakor utemeljuje možnost samolastnega odnosa do biti kot sveta, v celoti, kolikor se ta lahko utemelji; potreba po taki utemeljitvi oziroma po fundamentalni ontologiji pa izvira iz povsem teoretskega, ontološkega nagiba v prizadevanju za znanost po lastni meri.¹⁸⁵ Zaradi razkrite breztemeljnosti izvorne enotnosti razumevanja, zasnutka in sveta pa postane vprašljiv tudi projekt fundamentalne ontologije tubiti; kako naj bi analiza tubiti utemeljevala samo breztemeljnost izvorne enotnosti? Mar ni to nekaj protislovnega? Sam smisel fundamentalne ontologije je tedaj treba razumeti iz te problematike breztemeljnosti in ne tako preprosto, kot je podano v zasnutku *Biti in časa*.

Kako se v eksistencialni analizi izvorne enotnosti razumevanja in sveta izogniti videzu dialektičnega samoodnosa nagovora samolastne sklenjenosti biti kot nekega prvega principa, ki se samoizraža, samoizpolnjuje, samoreflektira v

¹⁸⁴ Če pa se v ozadje pomakne vprašanje o odnosu tubiti in biti, se izgubi svet, smiselna sklenjenost biti kot tema, ker samo tubit zadeva svet kot smiselna sklenjenost biti, bit je do svoje smiselne sklenjenosti tako rekoč ravnodušna, s strani biti same kot take, kot samopodarjanja, ni moč tematizirati njene smiselne sklenjenosti. Celoten smisel obrata je v resnici v tem, da se Heidegger povsem posveti problemu smisla danosti, razkritosti same difference, in drugega nič, in zavoljo tega, pusti ob strani vsa vprašanja, kako je v tubitem razumevanju zasut smisel biti. Toda v tem leži ta problem, da, po tezi, ki jo sam zagovarjam, sam smisel difference v njenem razkrivanju ne more biti celovito tematiziran brez zveze s svetom kot smiselno sklenjenostjo biti, kakor se ta kaže prav tubiti, v njeni samolastnosti kot gibanju proti nesamolastnosti, nasprotovanju, upiranju. Tu je tubit soočena z diferenco. V tem smislu je Heidegger enostavno opustil fenomenologijo, v določenem smislu, kot metodo za tematizacijo difference, in sicer kot metodo postopnega samointerpretativnega razkrivanja izhajajoč iz najbližjega fenomena. Drži, da fenomenologija ni zadostna za problematizacijo difference, toda to ne pomeni, da kot hermenevtika ne more do neke točke dojeti časovnega, končnostnega smisla difference. Kakor, da bi celotna eksistencialna analiza služila samo neki prehojeni poti, iz katere bi lahko vzvratno ugledali nezadostnost, neprimernost eksistencialne zastavitve.

¹⁸⁵ Kakršen koli razlog je tedaj že deloval pri odločitvi za obrat, ostaja smiselno preizkusiti zmožnost transcendentalne fenomenološko hermenevtične razlage, da pristojno iz soodnosa tubiti in biti izkaže smisel biti in sveta.

tej izvorni enotnosti, teži k temu samoizrazu itd.¹⁸⁶ Ko pa je na drugi strani svet lahko pristojno, samolastno samodan le za neko svobodo, le na način neke svobode, svobodnega dogajanja svobode, svoboda pa po svojem smislu ni strukturirana drugače kot v sebi in po nekem svojem, samolastnem smislu, in ne tako, da bi svojo strukturo prejemala morda od strukture samolastne sklenjenosti bitnega smisla, kako je tedaj mogoče svobodno, torej samolastno razmerje do te strukture samolastne sklenjenosti bitnega smisla? Vendar zadeva ni tako aporetična, kot se lahko zdi na prvi pogled. Tako svoboda (razumevanja smisla) kot svet svoj smisel nazadnje namreč prejemata iz smisla biti, in ni nobene aporije v tem, da ista struktura določa tako svobodo tubiti kot samolastni smisel biti, ne da bi s tem struktura biti določala strukturo svobode, ali obratno.

Z druge strani se da to vprašanje zastaviti kot vprašanje, kako je lahko ohranjen problematični smisel breztemeljnosti smiselni sklenjenosti biti, ne da bi bila ta pojmovana kot, čeprav še tako problematični, interpretativni odnos do sebe same. Kako je skratka tedaj možna zveza svobode razumevanja in izvorne enotnosti, ki ne bi bila zgolj svoboda izvorne enotnosti same? Kaj zagotavlja, da nismo smisla izvorne enotnosti, čeprav kot breztemeljne strukture časovnosti, na neki točki predpostavili in po njem uravnali interpretacijo, namesto da ga pridobili in izkazali iz izhodiščne, izvorne končnosti same? In kako je svoboda, breztemeljnost izvorne končnosti sploh lahko kriterij take pristojnosti, torej kako lahko sama razsodi o samolastnosti svoje sopripadnosti celoti? In sicer ne zgolj formalno, po načelu istovetnosti predmeta in razlage, ampak strukturno?

¹⁸⁶ Smo v resnici že pridobili temelj za dokončno razločitev eksistencialne analitike od absolutne dialektike? Mar ni ta temelj prav časovnost, končnost, smisel negativitete kot breztemeljnosti, namesto procesa samotemeljevanja? Dialektična ideja celote, absolutna, ki samega sebe izraža in spoznava skozi gibanje hotenja samega sebe v končnem subjektu, kot to eksplicira Hegel (Hegel 2015, 130–150), vnaprej predpostavlja, da je lahko absolut dan kot tak samo na način premaganja neke predpostavljene negativnosti v njem, nekega manjkanja samoodnosa v njem samem. Toda mar ni tedaj to samo stvar izhodišča, iz katere točke se prične z eksplikacijo odnosa do absoluta? Če bi tudi za eksistencialno analizo veljal zares ta model, potem bi bila izgubljena vsa problemska napetost fakticitete, eksistiranja kot takega. Vendar to še ne daje pojasnila, v čem temelji to bistveno razlikovanje. Dialektični model pripelje do problema, kako je mogoč svoboden odnos do absolutna, če je ta odnos samoodnos absolutna, iz neke notranje težnje; in povezano, kako je tedaj mogoč zares odklon od absolutna, ki ne bi bil zgolj navidezen, ampak samo stopnica, ovinek na dialektični poti samospoznavanja absolutna? Če je svoboda tega odnosa pogoj njegove pristojnosti, utemeljenosti, ker je namreč le tedaj ta odnos ekspliciran z vidika korelativne nemožnosti odnosa, se pravi in vnaprej kot možnost predpostavljen, tedaj je to vprašanje vloge, mesta svobode v tem odnosu ključno za vprašanje pristojnosti analize, se pravi, kako naj bo svoboda dojeta izvorno, samolastno, in ne še sama kot zgolj moment absolutna, samointerpretacije absolutna, kot prividna svoboda? To vprašanje je bilo v nemškem idealizmu formulirano na način, ali je možen sistem svobode (prim. Janke 2019, Heidegger 1988). Sistem v tem primeru pomeni sistematično eksplicirano celovito strukturo bitnega smisla. Se pravi, kako je lahko svoboda, prostost od vsakršne zveze utemeljevanja, sama temelj strukturiranega sovisja bitnega smisla? Krajše rečeno, kako si lahko bistveno sopripadata svoboda in struktura? Ko tako na ozadju evropske filozofske tradicije sprašujemo o možnosti razmerja do sveta kot smiselne sklenjenosti biti, vselej menimo neko smiselno strukturo sklenjenosti biti, pa čeprav v svoji neprimerljiv edinstvenosti, enosti in celovitosti presegaajočo vsakršno znotrajsvetno strukturirano, vendar prav v teh svojih transcendentnih momentih na nek poseben, samolasten način strukturirano. Stavek, da bit pride k sebi, je treba razumeti zelo pogojno, v smislu biti, kakor se kaže v težnji, in v težnji prihaja k sebi, kakor tisto, k čemer se teži, se v tej težnji samorazvija. Toda kaj je nazadnje kriterij tega, da ta nagovor ni le samokonstrukcija tubiti, ki v konstrukciji problema sveta, obenem konstruira transcendentni videz, da se v tem problemu javlja neki samolastni, izvorni nagovor sveta? Toda ta pomislek je v resnici treba obrniti, in zarditi, da sam problem ne bi bil možen, kot problem, kot nekaj, kar zadeva tubit samolastno, če ne bi že izhajal iz izvornega nagovora.

Vendar pa se tu lahko opremo na en izkazani moment tega odnosa, ki lahko služi vsaj kot kritični princip, če že ne kriterij in utemeljitev pristojnosti, in sicer problemskost tega odnosa v njegovi breztemeljnosti. Breztemeljnost izvorne enotnosti smo zajeli na način končnosti, zasnutosti v trenutku, vnaprejšnje možnosti nemožnosti. Tubit smo pripeljali v samointerpretaciji, in sicer zares neizogibno kot samointerpretaciji te izvorne enotnosti, do neke točke samopreglednosti te izvorne enotnosti. Toda s tem ni bil podan nikakršen kanon, nikakršna poslednja utemeljitev, saj se je smisel te enotnosti izkazal povsem problemsko, pravzaprav analiza ni pripravila drugega kot pridobitev uvida v končnost, breztemeljnost izvorne enotnosti, v to, da se, in sicer kot problemska, mora skušati zasnuti vselej znova in nujno ostati v problemski napetosti in samopreizpraševanju. Iz končnosti, breztemeljnosti izvorne enotnosti tubiti in sveta sledi, da je samo to izvorno enotnost treba razumeti problematično, vprašljivo nalogo. To temelji na breztemeljni možni nemožnosti, ker sta oba člena odnosa problematična, enigmatična, zato tudi sam odnos, sama »enotnost«. Kar morda paradoksalno trdim, je torej to, da res je neko razmerje, neki odnos, izvorna enotnost tubiti in sveta, vendar pa je smisel tega razmerja, te enotnosti, problematičen. Toda to je obenem tudi edini način in edini smisel, v katerem je mogoč kot pristojno razmerje, in ne kot neko samoobjavljanje biti v njeni izvorni sklenjenosti. Smiselna samo-sklenjenost biti ne pride k sebi, se ne ove kot taka, ampak sploh šele prvič postane v problematičnem zasnutku izvorne enotnosti. Bit se sicer v enem smislu ove skozi izvorno enotnost sebe kot samolastno smiselno sklenjena, toda ta bit, ki se ove, ni drugega kot problematični nagovor biti, in ne neka bit po sebi, transcendentna nagovoru. Zgolj v končnosti se tubit lahko ove sebe kot samostojnega smisla.

Vendar pa je teza, da je prav to breztemeljnost mogoče dojeti v njeni strukturi, čeprav ostaja, da se s tem ne da zajeti popolnoma oziroma v celoti, da preostaja neki presežek, ki ga korelacijska shema svobodnega odnosa do sveta, do difference, ne more zajeti samolastno.¹⁸⁷ Vendar pa na drugi strani ta problematičnost, nemožnost strukturnega zajetja nima nobenega smisla kot gola parola, geslo, kot pri Jaspersu (Jaspers 1932), ampak se meja pojma smiselno izkaže šele na ozadju pojmovne obdelave, ki je privedena do njene skrajne meje, kot Heidegger vseskozi poudarja v času prehoda v poznejše obdobje svojega mišljenja.

V zgodnji fazi Heideggerjevega razvoja lahko razberemo neko minimalno besedilno raven transcendentalne zastavitve vprašanja po smislu biti na temelju tubiti v interpretaciji njene časovnosti; tubit je tista, ki je sprašujoča po smislu biti, kot sprašujoča je strukturirana kot časovnost, zato se mora vprašanje po smislu biti

¹⁸⁷ Kot ugotavlja Keane, Heidegger sam v *Prispevkih* ohranja določeno zvestobo transcendentalni metodi (Keane 2015, 49), in sicer na način stalnega vračanja k prepletenu vprašanju temelja in utemeljenega (ibid., 59). Tako Sheehan meni, da je Heidegger v zgodnjem obdobju nameraval dokončati *Bit in čas* z izpeljavo »kinetičnega« (Sheehan se tu sklicuje na Heideggerjevo hermenevitično prevzeteje aristotelske *kinesis*) smisla biti kot pri-od-sotnosti iz samotranscendirajoče in horizontne temporalnosti tubiti (Sheehan 2011, 48).

postaviti na ravni časovnosti, kot je izkazana v analizi časovnosti tubiti. Problem, ki zruši to na videz linearno zastavitev problema, je ta, da časovnost ni preprosto neka trojno členjena, čeprav hermenevtično prepletena struktura subjektivnosti, pač pa je bistvena končnost, breztemeljnost (kot se pokaže iz analize diference in tesnobe, ki razpre izkustvo diference), pri čemer je ta trojna hermenevtična struktura resda artikulacija te breztemeljnosti v njeni smiselni strukturi, obenem pa prav ta značaj breztemeljnosti, tako tubiti kot smisla biti, kakor je v tubiti po njem povprašano, ne dopušča enostavne korelacije dveh analognih trojno členjenih časovnih form. Tako je rezultat te eksistencialne transcendentalne ambicije precej šibkejši, kot bi se lahko zdelo na začetku. Tisto, kar ji uspe izkazati, ni sistematična shematika trojno časovno členjenega smisla biti, ampak zgolj shematika trojno členjene problematičnosti smisla biti.

Interpretativni model, po katerem Heideggerjev transcendentalizem sestoji v tem, da naj bi trojno strukturirana časovnost tubiti v neposrednem paralelizmu konstituirala trojno strukturirano časovnost bitnega smisla (Sheehan 2015, 133–189), je bil postavljen pod vprašanje. Na nobenem mestu Heidegger namreč ne eksplicira takega paralelizma,¹⁸⁸ nasprotno, mesta, ki jih izpostavljajo take interpretacije, ignorirajo korelacijsko shemo, ki je nujna za vsakršen transcendentalni model. Na drugi strani pa zavračam interpretacije, da to pomeni, da je Heidegger problematiziral sam problem transcendence do točke, da ga je ukinil, razrešil na način korelacijsko ne več eksplikabilne enotnosti razklenjenosti (Richardson 2003, von Hermann 1987).

Kar v vidiku transcendentalnega problema, zastavljenega pri Kantu in Husserlu, uspe doseči eksistencialna hermenevtična analiza, tedaj ni niti kako preseganje te problematike niti njena razrešitev, ampak zgolj njena razvita problematizacija na način razvitja shematike nujne dekonstrukcije, razsutja seganja aktivnega jedra razumevanja k smislu biti; iz aktivnega jedra razumevanja izvirajoče konstitucije transcendentalnega smisla. Vsakršen tak poskus se namreč vselej znova naposled nujno razleti, njegov rezultat ne more ostati fiksiran, saj se razbije na enigmatični breztemeljnosti smisla biti v njeni neprimerljivi diferenci z bivajočim. Vendar pa po drugi strani šele to vselejšnje razbitje vsakršnega takega interpretativnega poskusa seganja k skrajnemu smislu biti v njeni neprimerljivi smiselni sklenjenosti lahko pristojno izkaže sklenjeno strukturo same breztemeljnosti smisla biti. Transcendentalna težnja k razumetju konstitucije sklenjenega transcendentnega smisla biti je nujna, da bi se sploh izkazala njena neizpolnljivost v dokončnem smislu.¹⁸⁹ Kot pravi Heidegger: »[...] Smiselno je meniti, da razlaga bistva končnosti, ki je potrebna za vzpostavitev metafizike nujno sama ostaja končna in nikoli absolutna. [...] Kar preostane je torej samo razvitje problematike končnosti kot take.« (Heidegger 1991, 236–237)

¹⁸⁸ Prim. paragraf §69c *Biti in časa*, naslovljen *Časovni problem transcendence sveta* (Heidegger 2005, 493–496).

¹⁸⁹ Enako tudi pozni Fichte, prim. Janke 2019, 307–329; 382–389; 401–416.

Globoki dolgčas in zlom vsakdanje svetnosti

V naslednjih poglavjih bom tekom razvitja argumenta zagovarjal nekaj povezanih tez. Zagovarjal bom, da je neki samolastni smisel samo-sklenjenosti biti (svetnosti, sveta), ta smisel samolastne smiselne sklenjenosti biti pa je breztemeljnost biti, ki je interpretativno strukturirana v trojni strukturi samolastne časovnosti. Medtem pa je smisel in temelj odnosa samolastne tubiti in samolastne celosti tubiti prav tako breztemeljnost. Polni eksistencialni smisel breztemeljnosti in s tem celosti biti kot razmerja do celosti biti pa je skrajnost kot posebni samolastni modus časovnosti, ki obsega enakoizvorno: dovršenost, vseobsežnost, presežnost (nepresegljivost). Zagovarjal bom, da se lahko predhodne teze izkažejo iz prehoda globokega dolgčasa v trenutek. V razvitju teh tez se besedilno opiram predvsem na Heideggerjevo analizo globokega dolgčasa in prehoda v trenutek v predavanju *Temeljni pojmi metafizike* iz leta 1929 [*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*] (Heidegger 1983, GA 29/30), obenem pa sledim napotilom drugega dela tega predavanja, ki se posveča analizi zveze diference, resnice in forme celote, v enotnosti zasnutka celotenja kot tubitnega tvorjenja smisla sveta.

Samolastni smisel sveta se lahko pristojno pridobi le iz strukture samolastne tubiti, ki v izvorni enotnosti smisla že vključuje odnos do nekega samolastnega smisla sveta. Da bi se torej samolastni smisel sveta pristojno izkazal, se mora v samolastni tubiti in iz nje same izkazati izvorna enotnost. Na prehodu globokega dolgčasa v samolastno časovnost trenutka se izkaže izvorna enotnost tubiti kot breztemeljne in biti kot breztemeljne. Ta izvorna enotnost se izkaže kot breztemeljna (mogoča zaradi breztemeljnosti). V priganjanju iz globokega dolgčasa v trenutek je tubit tesnobno soočena z radikalno izvorno breztemeljnostjo bitnega smisla (v nasprotju z utemeljevanjem bitnega smisla v bivajočem), v tem soočenju pa tudi z lastno breztemeljnostjo. V poku v trenutek se tubit sooči z breztemeljno izvorno enotnostjo lastne breztemeljnosti in breztemeljnosti smisla biti. To priganjanje pa je časovno strukturirano. Sama breztemeljnost, tako tubiti kot biti, pa tudi njune izvorne enotnosti, se izkaže kot časovno strukturirana. Torej se izkaže tudi, da samolastnemu smislu biti, kot breztemeljnemu, pripada sorodna časovna struktura kot samolastni, breztemeljni tubiti, to je namreč utemeljeno v časovni strukturi njune izvorne enotnosti. Vse to je fenomenološko pridobljeno iz preobrata vsakdanje, povprečne tubiti kot biti v svetu, kot preobrata iz vsakdanjega odnosa

do samo-sklenjenosti smisla biti v samolastni odnos do celosti smisla biti, zato je smiselno in upravičeno govoriti o pridobitvi samolastnega smisla sveta.

Naj celotni izvedeni izkaz kratko predstavim glede na začetno problemsko zastavljeni pojem samolastnega smisla sveta. Samolastna časovnost biti je izkazana iz izvorne enotnosti tubiti in biti in časovne strukture te izvorne enotnosti. Ta samolastna časovnost biti je lahko pristojno imenovana samolastni smisel sveta, ker ima značaj in strukturo smiselne, interpretativne celosti, sklenjenosti – dovršenosti, vseobsežnosti in nepresegljivosti. To je »hermenevtična«, »logična« upravičenost te rabe. Pridobljena pa je v preobratu iz tubiti kot odnosa do vsakdanjega, povprečnega smisla sveta. To je »fenomenološka« upravičenost te rabe. Skupaj tvorita eksistencialno analitično upravičenost rabe tega izraza »samolastni smisel sveta« za tako izkazani samolastni smisel biti.

Srednjo premiso tu predstavlja to, da ima izvorna enotnost samolastne časovnosti tubiti in samolastnega smisla biti korelacijsko strukturo, posledično pa tudi samolastni smisel biti, časovna struktura, korelirana strukturi samolastne ekstatičnosti pa je utemeljena v tem, da gre pri tej izvorni enotnosti za interpretativno izvorno enotnost, ker je tubiti strukturirana kot samointerpretacija. Ključno pri tej argumentaciji je to, da se vsi momenti interpretativno zgodijo obenem. Zato ne gre za to, da bi silogistično izpeljevali attribute enega momenta iz drugega, pač pa, da jih vse ugledamo že vnaprej v izvorno enotni strukturi smisla. Izvorna enotnost smisla je sama strukturirana, kot taka pa implicira, da je struktura enega njenega momenta korelirana strukturi drugega momenta. Toda tako sklepanje je le formalno, je zgolj zunanja, naknadna predstavitev.

Tako smisel in struktura izvorne enotnosti tubiti in sveta (njunega temelja) kot smisel in struktura samolastne svetnosti se lahko razbereta le negativno z vidika prehoda nesamolastne časovnosti odnosa do sveta, preko strukture zloma te časovnosti, v točko, ki pripravlja obrat v samolastni odnos do sveta. Struktura tega prehoda nosi naziv globokega dolgčasa. Zlom nesamolastne časovnosti v globokem dolgčasu pripravi prehod, vdor v trenutek. V trenutku so zbrani momenti časovnosti, toda odvezani svoje nesamolastne nivelizacije in napolitilnostne strukture, razvezani v dinamični preplet, ki pa je strukturiran kot struktura končnosti oziroma breztemeljnosti. Na prehodu iz nesamolastne časovnosti odnosa do sveta v samolastno časovnost odnosa do sveta se zgodi tudi korelativni prehod iz nesamolastne svetnosti v samolastni smisel sveta. Eksistencialni razlog tega, da se značaj sveta kot smiselne celovitosti bitnega smisla ohrani, je nazadnje ta, da nesamolastna časovnost temelji na samolastni časovnosti trenutka.

Če v analizi tesnobe še nismo mogli utemeljeno trditi, da je neki samolastni smisel sveta nujno temelj nesamolastnega smisla sveta, ki se v tesnobi podre, in da zato v tesnobi nujno ostane neki samolastni smisel sveta, saj možnost prehoda iz

nesamolastnega odnosa do sveta v samolastni odnos še ni mogla biti izkazana, je to zato, ker je analizi na tisti stopnji eksplikacije še manjkal vodilni, orientacijski fenomen, na katerem je ta prehod tudi mogoče izkazati. Ta fenomen je dolgčas, saj k njegovi strukturi enakoizvorno spada njegov stisk, vdor v trenutek, čeprav faktično ni nujno, da se tudi zgodi. Brez fenomena dolgčasa in njegove strukturne sopripadnosti s fenomenom trenutka analiza tako nima nobene fenomenalne podlage za izkaz faktične možnosti samolastnega odnosa do sveta, ki je ves čas v analizah tesnobe, končnosti, izpričevanja in časovnosti zgolj problematično izkazana v svoji formalni, načelni eksistencialni možnosti.

Namen te raziskave ni bil niti nedvoumno izkazati nujnosti fenomena trenutka kot izvorne enotnosti tubiti in samolastnega smisla biti ter s tem upravičenosti govora o samolastni časovni strukturi smisla biti niti dokazati izkustva nekega takega konkretnega smiselnega fenomena trenutka (to bi bila absurdna, nemogoča naloga), ampak izkazati, da tak fenomen trenutka ni hermenevitično protisloven, z njegovo hermenevitično konstrukcijo izkazati, da je tudi fenomenološko smiseln, načelno interpretativno mogoč, pa tudi kakšne so njegove nujne interpretativne sestavine. V širšem smislu pa je bil namen raziskave izkazati nujne interpretativne elemente strukture in značilnosti fenomena samolastne tubiti kot odnosa do smisla biti, ki utemeljuje neki samolastni smisel biti kot nujno sopripadajoč samolastni tubiti.

Vodilna orientacija pristopa k problemu temporalnosti – samolastnega smisla časovne horizontnosti bitnega smisla v njegovi smiselni sklenjenosti – ki jo zavzemam, je, da je kljub problematičnosti, aporetičnosti tega smisla, ki izvira v njegovi brez temeljnosti, mogoče podati pregledno, sistematično eksplikacijo te strukture samolastne časovnosti sveta v njenih členitvah in izpostaviti enakoizvornosti njenih momentov. Sama problematičnost smisla ima vendarle neko eksistencialno strukturo. Teza je, da sistematična izpostavitve te strukture ničesar ne odvzame od problematičnosti, ampak jo nasprotno napravi bolj pregledno, bolj »učinkujočo« v njenem nagovoru, izzivu eksistenci. Utemeljenost takega pristopa je v nesamolastno-samolastni strukturi tubiti, zaradi katere lahko vsak samolastni smisel, torej tudi v njegovi problematičnosti, postane pregleden kot modifikacija strukture nesamolastne tubiti, ki je že prej postala pregledna v analizi¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Tak pristop k problemu samolastne horozontnosti sveta tedaj zavrača interpretativno tezo, da se v samolastni tubiti horizonti svetnosti nekako kolapsirajo v nehorizontnost sploh, da je nesamolastna horizontnost v svojem dinamičnem prepletu vzdrževana zgolj na temelju neke smiselne napetosti, ki jo omogoča zapadanje, ali da morda v samolastni tubiti ostane zgolj neki enostavni horizont prisostvovanja. Predlagana interpretacija pa je ravno obratna: horizonti nesamolastne časovnosti so, prav tako kot nesamolastne ekstaze, nivelizacija samolastne časovnosti, to pa je mogoče samo, če je samolastna časovnost sama horozontno strukturirana na način dinamičnega smiselnega prepleta ekstazam odgovarjajočih horizontov.

Praznina globokega dolgčasa¹⁹¹

Dolgčas bi lahko najprej določili kot odsotnost potekanja časa. Toda kot opaža Heidegger, potekanje časa ni zgolj odsotno, ampak se času prej ne pusti, da bi potekal (Heidegger 1983, §30). V tem, ko čas, kakor da ne »poteka«, je izpraznjen vsakega smisla, napotilne vzgibanosti. Toda ta praznina ni pomanjkanje nobene *določene* izpolnitve (ibid. §31). Je praznina, v kateri tubiti nič ne želi od bivajočega. V dolgčasu je namreč dvignjena onkraj posamezne situacije in onkraj določenega bivajočega, ki jo obkroža.

Dolgčas napravi, da je vse enako velike in enako majhne vrednosti. Vse in vsako posamezno bivajoče se tubiti zdi (kaže kot) *indiferentno*. Naenkrat je vse zaobseženo in zaobjeto v to indiferenco. Bivajoče postane indiferentno *kot celota* (tudi tesnoba in dolgčas imata strukturo razlage). Tubiti sama ni izvzeta iz tega.¹⁹² Tako ne stojimo več nasproti bivajočemu kot subjekt, ampak se najdemo (vrženost) sredi te indiference (dolgčas nakazuje izvorno enotnost smisla). Bivajoče kot celota se izkaže kot taka v svoji indiferenci. Skladno s tem praznina sestoji v indiferenci, ki obsega bivajoče kot celoto. Bitni smisel bivajočega se nivelizira v enotni vidik praznine, nenapotilnosti.

Toda, kako naj razumemo to praznino, praznina česa se javlja v dolgčasu? Bivajoče se kaže kot prazno svojega bitnega smisla, ki ga sicer izpolnjuje. Tubiti teži k interpretativni izpolnitvi z bitnim smislom. Ko je ta možnost tubiti odvzeta, v svoji težnji ostane neizpolnjena, prazna. »Intendirani«, zasnuti bitni smisel ostane prazen. S tem dospemo do tubitnostne strani dolgčasa, ki se javlja kot zadržanost tubiti glede vseh njenih bitnih možnosti. Indiferenca celote se razkriva tu-bitni, toda tu-bitni kot taki. Ker pa je tubit vselej že odnos do biti bivajočega, se tubit zadržuje v odnosu do bivajočega v celoti kot zanikujočega (odtegujočega se) glede možnosti, bitnega smisla priročnosti. Tubiti »(ob)visi« med bivajočim.

Zadržanost globokega dolgčasa

Povedno zanikanje možnosti tubiti v zanikanju bivajočega kot celote kaže na možnosti tubiti, ki ostajajo neizrabljene. Zanikanje torej na nedoločen način kaže

¹⁹¹ Za interpretacijo, ki izhaja iz psihološke kategorizacije dolgčasa in ugotavlja, da Heideggerjev pojem globokega dolgčasa ne ustreza nobeni od psihološko kategoriziranih form dolgčasa, ampak kombinira značilnosti dveh temeljnih (iz česar sledi hermenevitično povsem neustrezna ugotovitev, da v globokem dolgčasu ne gre za samostojen ontični fenomen), prim. Elpodorou (Elpodorou 2019, 177–205). Taksi pomisleki se sklicujejo na vnaprej privzete psihološke opredelitve dolgčasa. Heidegger sicer v analiziranem predavanju (Heidegger 1983) razlikuje tri vrste dolgčasa. V analizi se zavoljo kratkosti in preglednosti posvečam le tretji vrsti, globokemu dolgčasu in predpostavljam Heideggerjevo eksplicacijo prvih dveh vrst dolgčasa. Globoki dolgčas je namreč tisti, ki je interpretativno pomemben za preobrat v samolastno časovnost tubiti in sveta. Glede prvih dveh vrst dolgčasa prim. Komel 1996, 144–147.

¹⁹² Ostati-prazen Opilik interpretira kot značaj določene »nezamejenosti«, kot nedoločljivo (Opilik 1993, 170). Kot da bi bili trije horizonti odsotni ali pa ni razlike med njimi, prav tam. Tako se Opilik sprašuje, ali je ta »v celoti«, ki se izkazuje v dolgčasu, neka indiferentna prostranost, ki ji manjka notranja strukturiranost (ibid., 171), tako izkustvu ostati prazen pripada nekaka enopomenskost, enostavnost, in tako tudi pojmu celote.

možnosti tubiti. To je smisel tega, da je tubit zadržana. Iz zanikanja tubitnih možnosti se obenem oglašča klic, poziv v te možnosti, ne kot klic v te ali one možnosti tubiti, ampak v tisto, kar tubit omogoča, vzdržuje in vodi vse bistvene možnosti tubiti, v odnos do biti kot celote. To tubit požene proti *konic* (skrajnosti) tistega, kar izvorno omogoča. Specifični značaj »biti zadržan« globokega dolgčasa je tako opredeljen kot »*biti gnan proti tistemu, kar izvorno omogoča tubit kot tako*« (ibid., 216). Je način biti zadržan, ki preko sebe nakazuje na bistveno možnost tubiti kot take; v globoki zadržanosti tubit stoji na previsu v svojo izvorno možnost kot bit-v-svetu (odnos do lastne vržene biti). Ni še zanihala vanjo, vsakdanje bitne možnosti pa so se ji tudi odrekle. V tem od-reku pa ji že pri-govarjajo, naj se sprost v svojo izvorno možnost. Je zadržana, zastala glede na svojo izvorno možnost.¹⁹³

To priganjanje proti konici lastne možnosti ni neka vzgibanost, ki bi tubit prevzela od kdo ve kod, ampak je izvorno gibanje smisla eksistiranja samega. Oba ta strukturna momenta dolgčasa, ostati-prazen in biti-zadržan v lastni možnosti, je treba razumeti dinamično, kot dogajanje smisla. Zato vselej tudi že napotujejo preko sebe, na neko možnost (ki pa se dogaja prav v tem napotovanju). Biti-zapuščen-prazen tako napotuje na celoto, biti zadržan pa na možnost tubiti same, biti-v-celoti.

Biti zadržan ima smisel glede na svoj časovni značaj. V prvi vrsti dolgčasa je to značaj, da se čas vleče, v drugi, da čas stoji, v tretji pa bi torej ta značaj utegnil biti ta, da je čas sploh odsoten. Toda to ni nikakršen časovni značaj. Kako tedaj zajeti časovni značaj te odsotnosti časa? Bivajoče je zanikano kot celota, torej ne samo v tem ali onem, ampak v vsakem vidiku, tako v vzvratnem vidiku kot v pred-vidiku (retrospektivi, prospektivi).

¹⁹³ Za drugačno interpretacijo prim. Marion: »Ker se nič javlja samo glede na naznako (abweisende Verweisung, odteg, ki nakazuje), se kaže samo kot videz, ne kot fenomen v absolutnem smislu. [...] Nič torej ne ponuja poslednjega fenomena. Še vedno mora izvesti nanašanje, ki ga edino določa kot fenomen – kazanje sebe samega po samem sebi.« (Marion 1998, 177). Tu je smisel fenomena vzet preozko oziroma brez njegove hermenevitične sestavine interpretativne strukturiranosti, ki bistveno vsebuje tudi zakritost. Nič je mejni fenomen, toda to ne pomeni, da sploh ni fenomen. Nič naj bi v Marionovi interpretaciji dalje molčal glede samega sebe (ibid., 182). To je neustrezna interpretacija. Če tesnobna tubit o sebi kot taki ne zmore nič povedati na način, kot ogovarja bivajoče, in če ji v tesnobi več ne spregovarja bivajoče, to še ne pomeni, da ji sploh nič ne spregovarja in da sploh ni pritegnjena v noben nagovor. Zdi se, da je Marion uspel ustvariti neki umeten interpretacijski problem izhajajoč iz selektivnega in ozkega branja. Nič dolgčasa in tesnobe sta že interpretativno strukturirana in izrekata odgovor nagovoru biti in v tem lastni smisel. Tako se Marion sprašuje: »Kako naj bi nič uvedel, nanašal ali nagibal nekoga k čemur koli drugemu razen k sebi?« (Ibid.) Marion je tu v svoji interpretaciji, hermenevitično vprašljivo, že vnaprej voden z lastno tezo. Prim. dalje: »[...] prepad med ničem in bitjo je lahko premoščen le začenjajoč z druge skrajnosti, biti, in ne iz svojega najbližjega začetka, nič [...]« (ibid., 185). Zdi se, kot da Marion ne upošteva hermenevitičnega razmerja razumevanja biti, seveda pa je poslednje predmetje nagovor biti. Nič kot ničenje bivajočega kot utemeljenega v drugem bivajočem je seveda že oblika in način nagovora biti. Prim. dalje: »[...] Tubit ne prehaja od sebe k biti kot fenomenu, kolikor utrpava stalne pozive fenomena, ki ga še ni vedela ali spoznala; in posledično, ker samo nagovor biti sam pusti nekemu izkusiti biti, eksistencialna analiza tesnobe postane najmanj nezadostna, ali celo odvečna za izkaz ‚fenomena biti‘. [...] samo bit lahko nekoga poziva k biti. [...] izkustvo biti, celo v nič, ne izhaja iz eksistencialne analize tesnobe, niti iz hermenevitične fenomena nič, ampak v popolnem prelomu, iz izbruha biti same, katere ‚glas‘ človeka neposredno kliče (poziva).« (ibid., 185). Prim. še dalje: »Z vpeljavo dogodja, se središčni poudarek premesti: eksistencialna analitika, ki je zase trdila, da gre od bivajočega k biti, se odločilno umakne dogodju biti, ki edino uvede fenomen, če tu še je kak fenomen, ko se pojavi ‚daje se‘.« (Ibid., 186)

Ta dva momenta pa sta enakoizvorna in skupaj konstituirata možnost soodnosa samolastne tubiti in samolastno razumljene celote, sveta. Za ustrezno dojetje smisla globokega dolgčasa je treba dojeti smisel, način njune enakoizvornosti. To pa je mogoče le z uvidom v njun posebni časovni značaj. Časovnost je namreč temelj enakoizvornosti tubitnih struktur, kot so izkazale predhodne analize.¹⁹⁴

Časovnost praznine kot uročenost

V globokem dolgčasu se bivajoče se odtegne v vsakem vidiku, tako v vidiku pričujočnosti, bivšosti in prihodnosti (ibid. §32). Da se bivajoče odtegne v celoti, torej pomeni, da se odtegne v enem, izvorno enotujočem horizontu časa.¹⁹⁵

Odtég bivajočega kot celote pa je mogoč samo, če je tubiti odtegnjeno eksistirati tu-bit, če ne more biti več pri bivajočem, če je nekako uročena. Isti časovni horizont, znotraj katerega se bivajoče torej odtegne kot celota, mora tudi uročiti tubit in jo vezati nase. Ker je tubit sama časovnost in se razumevanje biti bivajočega dogaja na način časovnosti, je tudi smisel te uročnosti lahko samo časoven. Uročitev mora tedaj sama imeti neki posebni časovni značaj, ki ga je možno izkazati.¹⁹⁶

Na tem mestu se je potrebno interpretativno posvetiti vprašanju, na kakšen način naj bi čas, ki je tubit sama, tubiti odtegnil eksistirati kot tubit, ji odtegnil *biti pri biti* bivajočega? Ta eksistencial je prvenstveno konstituiran v pričujočnosti. Čas se v globokem dolgčasu izkaže v svojem trojnem horizontu kot tisti »v celoti«. Ali je torej s tem, ko se bivajoče tubiti odtegne v celoti in s tem nakaže v svojem značaju svetnosti, celote, pravzaprav tubiti odtegnjeno eksistirati v svetu, eksistirati v celoti? Zagotovo, in sicer kolikor to velja za vsakdanji smisel biti-v-svetu. V globokem dolg-

¹⁹⁴ Treba je izkazati, enakoizvorno, enotnost ostati-prazen in zadržanosti., zaustavitve In sicer tako, da je v ostati-prazen možnost tubiti zadržana, da se ne pusti časiti. Zgolj iz popolne praznine vseenosti, se sorazpira zadržanost biti v svetu kot take. »[...] skozi zadržanost katere (praznine), praznina sama lahko postane prvič kot polna razprostrtost [...]« (Opilik 1993, 173). Enakoizvornost praznine in zadržanosti pomeni, da se zgolj iz praznine razume zadržanost, in zgolj iz zadržanosti razume praznina.

¹⁹⁵ Izvorni, edini in enotni univerzalni horizont časa tu pomeni izvorni, edini, enotni in univerzalni horizont razumeanja biti. Te enosti horizonta časa seveda ni razumeti v smislu transcendentalne logične veljavnosti za vse možne predmete izkustva, ampak kot vnaprejšnji enotni smiselni vidik interpretacije, vsakega možnega razumevanja bitnega smisla. Kako pa je pojem horizonta v *Temeljnih pojnih metafizike* v odnosu s pojmom horizonta v *Biti in času*? Tu Heidegger misli tri horizonte časa v njihovi enakoizvornosti kot enotni horizont.

¹⁹⁶ Problem izkazovanja celote kot odtegujoče je tako treba razumeti kot problem časovnega horizonta (prim. Opilik (Opilik 1993, 175). Prim. dalje: »[...] Že tu je dokaj jasno, da z govorom o horizontu tu ni rekurirano na neko sam po sebi razumljiv, dalje ne vprašljiv strukturni element, ampak da je njihova vloga v dogajanju odločenosti še nerazjasnjena. Koliko je ta nerazjasnjeno daljnosežna, to naj bi se pokazalo v Heideggerjevem poskusu, izdelati horizontno strukturo pripadajočo bivajočemu, ki se odteguje v celoti.« (Ibid., 175) Ker pa je ta horizont uročujoč, se ne pusti enostavno izolirati za analizo in tematizirati kot strukturni element razkritosti, ne da bi v temelju preduргali njegov značaj (ibid., 177). Uročujočnost horizonta namreč ni neka zunanja lastnost, ampak ga določa v njegovi razklepajoči funkciji, zato je morda s pojmom uročujoči horizont nakazano na fenomen, ki se ne pusti zadovoljivo dojeti iz horizontalnega karakterja (ibid.). Veliko vprašanje temporalnosti se tako glasi, ali je mogoče na temelju trojnega enakoizvornega horizonta časa izkazati sopripadnost razkritosti in odtega? Po predlagani interpretaciji je to mogoče, ker je čas končenost, nemožnost, breztemeljnost, v čemer temelji tudi končenost njegovih horizontov, temporalni smisel odtega nagovora, skritosti, se razume iz temporalnega smisla breztemeljnosti, skrajnosti (prim. ibid., 175).

času pa tubit obvisi nad previsom v samolastno bit-v-svetu, bit-v-odnosu-s-celoto. Ker pa je bit-v-svetu vselej časovno konstituirana, to pomeni, da se s previsom iz vsakdanje časovnosti proti samolastni časovnosti odtegne tubit vsakdanji, povprečni način biti-v-svetu.

Sesutje vsakdanje časovnosti tubit »uroči«, jo napravi »zakleto« – v kaj? V samolastno časovnost, ki je še ni samolastno sprejela za svojo.¹⁹⁷ In zakaj naj bi se zgodila ta uročenost? Kaj je njen eksistencialni smisel? V biti-kot-uročen je neka obstalost na eni strani in fiksacija na zadevo, ki je vir uroka, na drugi strani. Tubit obstane v času, ki se ji nakaže v svojem trojnem horizontu, ne vidi ne naprej v novi zdaj ne nazaj v preteklega, niti ne zmore biti v sedanjem pri bivajočem, časovni horizonti vsakdanjosti se namreč kakor strnejo v eno, enotno dogajanje, ki tubit povsem prevzame; bolje rečeno, lastna časovna struktura tubiti se skrči, utesni¹⁹⁸ in popolnoma prevzame tubit, ta se kot časovna bit ne dojema več prvenstveno iz časovnosti bivajočega kot preteklega pozabljenega, pričujoče priročnega in pričakovane prihodnjega. Obenem pa se v tej obstali prevzetosti tubit povsem fiksira na dogajanje časa, medtem ko je vse bivajoče izgubilo pomen. Biti-zapuščen-prazen je tako mogoče samo kot biti uročen s časovnim horizontom.¹⁹⁹

To uročenost dolgčasa je treba razumeti iz sklopa časovnosti in klica vesti. Tako slovenska beseda urok kot nemška *Bann* etimološko izvirata iz enakega korena kot bajati, povedati.²⁰⁰ Dolgčas je poveden, tubit kliče v eksistiranje v »celoti«; ne

¹⁹⁷ Tu se lahko sicer javi pomislek, mar je samolastnost zgolj prikritje te nedomačne, tesnobne časovnosti, ki v resnici ne more biti sprejeta? Toda Heidegger ne trdi, da je samolastnost v tem, da tesnobnost, ali pa dolgčas popolnoma izgineta, samolastnost je nasprotno zgolj v pripravljenosti na njiju, ki omogoči, da napotujeta obenem preko sebe v bit. Ravno ne gre za pomiritev, za kako novo, samolastno zapadlost, ampak za vzdržanje tesnobnosti in dolgčasa, ki se sama od sebe prevesita – ali pa tudi ne. Nobene podlage ni za to, da bi ravno tesnoba in dolgčas bila zares samolastna eksistenciala, odločena bit-v-svetu pa denimo ne. Nasprotno, tisto, kar je v odločni tubiti iz tesnobe in dolgčasa obdržano, je ravno končnost, ki se v njiju javlja. Ne gre za kak heroizem premaganja smrti.

¹⁹⁸ Za interpretacijo, ki razlikuje dolgčas in tesnobo, prim. Marion: »Fundamentalni fenomen' zahteva novo, fundamentalno razpoloženje'; onkraj dolgčasa, ki kaže celoto bivajočega, tesnoba nagiba k ničnosti bivajočega. Dolgčas tako prejme samo zasilno in prehodno vlogo v poti, ki vodi od bivajočega do nič skozi posredovanje totalizacije bivajočega. Odkod tedaj prednost tesnobe? Kako prevzame to, kar je bilo vzpostavljeno v dolgčasu? V resnici ponovi nediferenciransot dolgčasa, ampak tako, da jo obrne. Tako kot dolgčas, se tesnoba ne fiksira na nobeno določeno bivajoče [...] nobeno bivajoče ni razlikovano od drugih kot ogrožajoče, torej lahko groznja pride, od koder koli.« (Marion 1998, 175). To je primer psihologizirajoče shematičnosti. Dolgčas pravn je tesnoben, zvoja namreč na golo možnost tubiti kot take. Ne gre interpretirati tako, da imamo že vnaprej neke psihološke ali bojda iz notranjega doživljanja razbrane ideje razpoložen, stanj, dolgčasa in tesnobe, in jih nato pripišemo kot fenomenalno podlago temu, kar Heidegger govori, kot razlagi njihovega smisla. Dolgčas in tesnoba sta eksistencialni strukturi, strukturi odnosa do odnosa do biti, ki se v določeni samointerpretaciji izkažeta, ontična fenomenalna razpoložena služijo tu le kot prvo interpretativno vodilo, toda nič več. V zgornji Marionovi označitvi tesnobe in ogrožajočega, »ki lahko pride, od koder koli« je opazno psihologiziranje teh eksistencialov. Medtem, ko je eksistencialno tisto, kar je ogrožajoče, tesnobno, eksistiranje samo. Še en primer takega psihologiziranja dolgčasa, in umetnega razlikovanja dolgčasa in tesnobe na taki osnovi: »Daleč od tega, da bi ostajal neprizadeti opazovalec ontičnega potopa, kot v dolgčasu, kot tesnoben vzdržim napad nedoločenosti bivajočega.« (Ibid., 175–176) Kot sicer pripominja Opilik, se lahko različni razpoloženski značaj tesnobe in dolgčasa izkažejo iz posebnega načina odtega v obeh (Opilik 1993, 171).

¹⁹⁹ Urok dolgčasa tako po Opiliku izkaže horizont kot horizont tako, da se skozi nesproščenost, zakritost horizonta odvija moč uroka (Opilik 1993, 176)

²⁰⁰ Prim. Snój, Marko, Slovenski etimološki slovar, pod geslom bajati: stind. bhánati 'govori', stvnen. bannen 'ukazati', vse iz ide. korena *bhah2- 'govoriti, pripovedovati'.

zgolj med tem ali onim bivajočim, ampak v razmerju do samolastno sklenjenega smisla biti.²⁰¹ Dolgčas je treba razumeti kot modifikacijo odnosa do tega, da *je treba* eksistirati, in sicer na način, da *je treba* eksistirati v odnosu do »celote« kot samolastno sklenjene biti. Ker je tubit časovnost sama, je samo-uročena.²⁰² Toda kateri tubiti, v katerem modusu, je tedaj v dolgčasu dolgčas? Vsakdanji? Ta je ravno zato, nila, se izpraznila. Samolastni? Ta še ni nastopila v odločenosti. Torej neki vmesni »fazi« tubiti med nesamolastno in samolastno tubitjo? Tesnobni, nediferencirani, izvorni tubiti?

Dolgčas kot dolžina pomujanja

V dolgčasu se horizont pomujanja (*weilen*) raztegne v celotno razsežje časovnosti tubiti (ibid., §33). Katerega časa tedaj ni v globokem dolgčasu? Vsakdanjega časa priročnosti. V globokem dolgčasu je tubit prepuščena lastnemu izvornemu bistvu časa. Značaj dogajanja tega izvornega časa je ravno nasproten tistemu vsakdanjega. Izvorni čas ne teče vedno naprej, ne prihaja vedno novi zdaj, ki bi ga bilo treba vselej že pričakovati ali ujeti, niti se preteklo ne pozablja. Nasprotno, bivšost (vrženost), pričujočnost (biti-pri-biti) in prihodnost (bit-h-koncu) se javljajo in dogajajo obenem, zato se zdi, kot da časa sploh ni. V globokem dolgčasu časa pravzaprav ni na način, da bi se skrčil, ampak na način, da se razpotegne do neočitnosti za vsakdanjo tubit. Toda razpotegne se glede na čas in pomujanje vsakdanje tubiti, ki ji čas »mineva« v tem, ko se pomuja pri bivajočem. Ko pa se razkrije smisel biti kot vselej nedoločene, breztemeljne, se tubiti čas zdi tako dolg, kot da sploh ne »poteka«. Izgine namreč pomensko bivajočega, ki je mera in osnova potekanja časa. Ostane samo bit, za katero ne velja nobena mera potekanja.²⁰³ Raztez horizonta časa je dolg glede na razsežnost vsakdanjega horizonta časa. Ta obsega zgolj bližnje bivajoče v njegovi biti. Horizont izvornega časa, razkritega v dolgčasu, pa obsega smiselno sklenjenost biti v enakoizvornosti vseh treh vidikov, bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti.

²⁰¹ Marion kot alternativno fenomenološko interpretacijo dolgčasa predlaga dolgčas v smislu indiference do biti same in ne le bivajočega (Marion 1997, 189). Toda to prav se dogaja v dolgčasu, kot ga eksistencialno razume Heidegger. Pred vlomom v trenutek namreč. Če pa je teza ta, da ni nujno, da se dolgčas privede pred trenutek, tudi to ni v neskladju z eksistencialnim razumevanjem dolgčasa, nič takega seveda ni nujno, je le načelna možnost tubiti. Zdi se, da Marion tu opisuje le smisel zapadanja, ki pa ga nato skuša reformulirati kot absolutno, samolastno svobodo, kot izbiro, da bit ne nagovarja. Seveda je zapadanje v enem smislu svobodno, toda ne v smislu, kolikor ni samolastno, svoboda še ni samolastnost, eksistencialno razumeto. Tu gre tedaj samo za drugačno razumevanje tega, kar naj bi pomenila samolastnost. Toda to obenem že pomeni, da ne gre več za opis in razumevanje tubiti, ampak človeka v nekem drugem oziru. Ne predstavlja se skratka kot nekakšna eksistencialna alternativa eksistencialni analizi. Marion to tezo utemeljuje na ideji možnosti nekega tretjega »modus« onkraj samolastnosti in nesamolastnosti. Toda ta ideja ignorira eksistencialno fakticiteto tega, da je vselej že treba eksistirati. Tudi v dolgčasu, še najbolj intenzivno v dolgčasu, se oglašata »treba je eksistirati«.

²⁰² V tem, ko se tubit dolgočasi, si je sama dolgočasna, sama je dolgčas. V tem gibanju se nakaže smisel tubiti kot izvorne enotnosti razumevanja in smisla sveta. Kot pravi Marion, ko zapadanje tako doseže svojo skrajno točko in se prevesi v dolgčas, »[...] dolgčas potopi v meglico svoje indiference ne samo bivajoče [...] ampak tudi diferenco znotrajsvetnega bivajočega in tubiti [...]« (Marion 1997, 174).

²⁰³ Prim. Heidegger: »[...] Raztez časovnega horizonta ne osvobodi tubiti ali je razbremenil, ampak jo stisne s svojim razsežjem.« (Heidegger 1983, 229)

Kar tubit v izvornem dolgčasu zares dolgočasi, je to prelaganje, odmikanje in odteg prevzeti se kot odločena bit-v-svetu. Dolgočasi jo zato, ker njen lastni izvorni čas zadene na izgubo vsakdanje tubiti, prehod v samolastno odločeno pa se še ni zgodil. To odmikanje, prelaganje temelji na tisti uročenosti, zaustavljenosti, zastalosti. Tisto, kar izvorno dolgočasi, je to, da se tubit še ni prevzela kot samolastna bit-v-svetu. Heidegger tako pravi: »Kar nas dolgočasi v globokem dolgčasu [...] je časovnost v določenem načinu svojega časenja.« (Ibid., 237) Zato tubiti lastna časovnost, ki je struktura biti-v-svetu, ostaja tuja.

Kako torej opredeliti časovnost gole možnosti tubiti, ki ni niti nesamolastna niti samolastna? V tem niti-niti značaju se morda skriva neko napotilo. V dolgčasu tubit niti ne beži od svoje vržene možnosti eksistence niti se ni pri njej kot taki še zadržala, ta zgolj nekako plava prednjo kot nekaj tujega, s čimer tubit ne ve, »kaj bi počela«. Če je vsakdanji čas, zaznamovan s stalnim odhajanjem in prihajanjem, pozabljanjem in anticipiranjem, in samolastni čas s sklenjenostjo tako ekstaz kot horizontov v njihovi notni končnosti je dolgi čas dolgčasa, zaznamovan z razblinjenostjo horizontov; preteklost izgineva v prihodnosti in prihodnost izgineva v sedanjosti, noben horizont ni zadržan, tubit je v svoji ekstatičnosti temeljno zanikana, zvedena zgolj na kakor da neskončni tukaj in zdaj golega »da je«.

Vendar tubiti v dolgčasu zase nikakor ni vseeno, če ji je že vseeno za svet. Časovnost ni drugača kot struktura odnosa tubiti do lastne eksistence kot skrbi, enotnosti faktičnosti, razumevanja in biti-pri bivajočem. Tudi dolgčas je neki način skrbi, razumetja lastne eksistence, faktične sprejetosti vrženosti in biti-pri bivajočem (čeprav na negativni način odmika v praznino). V dolgčasu si je tubit odkrita v vrženi možnosti biti, toda ne še v komplementarnem vidiku prevzete ne-možnosti. Globoki dolgčas je tako še en način pozabe končnosti, toda ne na način bega pred končnostjo, ampak na način zmedenosti, izgubljenosti ne v *se*-ju, ampak izgubljenosti tubiti v sami sebi, v lastni vrženi biti. Če tubit dolgčasu pusti, da traja, ta postane tesnoben, jo uroči in izvrže proti zavedanju lastne končnosti, izgubljenost lastne časovnosti v dolgčasu postane tesnobra.

V dolgčasu pravimo: »Dolgčas mi je.«, »Meni je dolgčas.«. V dolgčasu je tubit postavljena na rob izvornega odnosa s časom in hkrati očitno nekako privedena na rob izvornega odnosa sama s sabo. Obenem pa tudi z bitjo. V dolgčasu se tedaj enakoizvorno razkrivajo sebstvo, bit in čas. Razkrivajo se na način tesnobe. Dolgost časa utesnjuje v lastno zgolj izročenoost času, v čas sam. Dolgčas torej utesnjuje v čas sam, tako da hkrati in obenem utesnjuje tudi v sebstvo (tu-bit) in v bit. Dolgčas tedaj utesnjuje v sebstvo kot samo časovno, kot čas sam in obenem v odnos do bit kot časovne-končne.

Končnost dolgčasa

V dolgčasu se zdi, da horizonti izginejo, ekstaze pa zastanejo, zastane njihov dinamični, interpretativno pogojeni preplet. Zato se tudi skriva končnost tubiti, ki se javlja šele v tem prepletu. Kje in kako se v dolgčasu in njegovih momentih kaže končnost? V tesnobni breztemeljnosti časa, ki izgubi svojo nanašalnost na bivajoče, utemeljenost v bivajočem.²⁰⁴ V tej breztemeljnosti se javlja tudi individuacija, skozi zadržanost tubiti. Kakor je trenutek ekstatični preboj iz dolgčasa, tako je nujno, da se tudi v trenutku zadrži moment končnosti. V svoji skrajnosti, kot konica, kot zanihanje, pa globoki dolgčas pravzaprav sploh ni drugega kot končnost v svoji samolastno razprti časovni strukturi.

Razprostrtnost časa v dolgčasu utesnjuje tubit, ker je lahko ta samolastna in odločena le kot končna, le kot za-časna. Ta končni čas tubiti, ki se v dolgčasu razprostre, pa je končni čas biti-v-svetu; ta se v dolgčasu tako razprostre, da tubit iz pogleda izgubi lastno bit-v-svetu, na katero je lahko osredotočena le toliko, kolikor je samolastno, končno časovna (ibid., §33). Smisel končnosti se pokaže pristojno, fenomenalno šele v analizi strukture globokega dolgčasa. Ta namreč podaja časovno strukturo utesnjenosti tubiti samo nase, tesnoba pa je tisti izvorni fenomen, ki tubit razkriva v njeni lastni breztemeljni nagovorjenosti po breztemeljnem nagovoru biti v njeni diferenci z bivajočim. Medtem ko je ta struktura izvorne enotnosti odnosa do breztemeljnosti eksistencialno fiksirana kot bit-h-koncu, namreč v smislu predhajanja prek vsake posamezne možnosti tubiti v skrajno možnost eksistence, interpretativni odnos do lastne breztemeljnosti in breztemeljnosti biti same; kot možnost, ki vse posamezne tubitne možnosti omogoča in obenem smiselno zamejuje, pa je globoki dolgčas tisti fenomen, ki pusti izkazati trojno časovnostno *strukturo* te skrajne možnosti.

²⁰⁴ Theodorou razlikuje indiferenco do bivajočega v dolgčasu in izgubo bivajočega v tesnobi (Theodorou 2015, 309). V zvezi s tem se sprašuje, ali Heidegger zamenja obravnavo tesnobe z obravnavo dolgčasa ali pa ju enači. Glede tega razlikovanja se sklicuje na Käuferja (Käufer 2005), medtem ko se razmejuje od Inwooda, ki kljub temu da razlikuje funkcijo tesnobe in dolgčasa (Inwood 1999, 274–275), tega razlikovanja ne vidi kot Heideggerjevega lastnega. Kritizira tudi Whitea (1985), ki razume tesnobni nič kot nič celote bivajočega, torej kot izrecno komentira »ontično« (ibid., 313). To je metaforična interpretacija. Tako pravi, »[...] dokler ne napravimo jasnega razlikovanja med celotnostjo (ali celoto, ali bolje, strukturno celoto kontekstualne mreže) bivajočega in celote bivajočega kot vsoti, ki je vsebina izkustva tesnobe, se pravi bistvo nič.« (ibid., op. 23). Dalje razlaga: »Vzdržati se moramo pristopa oziroma ideje, da v tesnobi potone pomenskost bivajočega [...] tako da bivajoče zdaj sije še močneje kot absolutno suverena celovita celota bivajočega v sebi.« (ibid., 314, op. 25). Za nasprotno interpretacijo, glede strukturne analogije globokega dolgčasa s tesnobo prim. Ciocan, ki predlaga, da je funkcija dolgčasa da premesti določen dualistični shematizem v fenomenologiji afektivnosti Biti in časa, med strahom in tesnobo, ontičnim in ontološkim, eksistencialnim in eksistencialnim, nesamolastnim in samolastnim (Ciocan 2010, 74). V delu Kaj je metafizika naj bi Heidegger skušal iti preko strogo eksistencialne ravni analitike tubiti, da bi dosegel pristop, ki bi se osredotočal na ontološko diferenco kot tako (ibid). Ciocan interpretira tako, da naj bi bila časovnost v Biti in času le izpeljana in ne fenomenološko izkazana. Časovnost je izpričana v eksistencialni biti h koncu. Res pa je da ima analiza v Biti in času na tem mestu videz formalnega sklepanja. Nahajljivost Slaby interpretira najprej splošno kot skupni izraz za afektivne fenomene, nato pa kot eksistencialno orientacijo (Slaby, 105).

Končna časovnost globokega dolgčasa

V globokem dolgčasu se vse bivajoče odtegne v vsakem vidiku, oziru in nameri.²⁰⁵ V globokem dolgčasu se svet nakazuje kot časovna »celota«, neodnosna samo-sklenjenost smisla v prav drugačnem smislu kot v vsakdanji časovnosti *se-ja*. V tej je svet kot celota namreč omejen na to ali ono implicitno delujočo celoto mrež smisla, ki zadeva vsakdanjo tubit, ne pa samolastno tubiti *kot* tubiti, kot sklenjenega odnosa do smisla biti. V tesnobi in globokem dolgčasu pa je tubit prvič privedena predse v tem smislu. V globokem dolgčasu se ta sklenjenost izkazuje kot skrajnost nepomenskosti. Heideggerjevo analizo na tem mestu dopolnjujem z interpretativno artikuliranjem te skrajnosti v momente *dovršenosti, vseobsežnosti in presežnosti*:

(1) *Dovršenost*. V dolgčasu se stalno in po načelu nikoli dokončano celotenje smisla, značilno za vsakdanjo tubit, zaustavi. Zdaj se momenti bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti, ki so se prej kazali kot ločeni, stopijo v eno samo časovnost, ki dobi značaj smiselne sklenjenosti. Ta se zdaj izkaže negativno glede na vsakdanjo časovnost kot poslednja in tudi vnaprejšnja zaključenost, nemožnost novega, izenačenost vsega možnega bitnega smisla v njegovi brezpomenskosti, ta *možnost nemožnosti pa kot dovršena, skrajna*.

(2) *Vseobsegajočnost*. Ta »v celoti« brezpomenskosti tako rekoč napade tubit, jo vzame, zadrži izvajanje vseh njenih možnosti, vklene, uroči na vseobsegajoč način, tubit povsem prevzame, vse določene in posamezne bitne možnosti postanejo nepomembne.

(3) *Presežnost/Nepresegljivost*. V dolgčasu tubit ne more najti ničesar, kar bi nosilo neki zadevajoči bitni smisel. Toda ne gre za to, da se slučajno nič takega »ne najde pri roki«, pač pa ji, kakor koli bi tubit iskala, nič ne bi spregovorilo v bitnem smislu. Ta brezpomenska ničnost se izkazuje kot presežna oziroma nepresegljiva, transcendentna, prekoračujoča vsak možni posamezni bitni smisel ali bitni odnos, način.

Navedeni momenti se kot interpretativni momenti časovnosti dolgčas javljajo v izvorni enotnosti z vsemi tremi ekstazami v njihovi enakoizvornosti, torej kot vselej že, predhajajočo pričujoča vseobsežnost; vselej že predhajajočo pričujoča presežnost; vselej že predhajajočo pričujoča dovršenost.

Ko dolgčas pride do svoje skrajne točke, ko se izkaže *skrajnost časa* v zgoraj navedenih momentih, dolgčas v tej skrajnosti utesni tubit, tako da se vsakdanja horizontnost bitnega smisla razpoči. V tej skrajni utesnitvi se javlja končnost, *breztemeljnost globokega dolgčasa*. Utesnitev dolgega časa zgolj časenja v svoji *skrajni možnosti* izkaže končnostno strukturo tubiti, *časovnost samo, kakor tudi horizontnost*, kot ne-utemeljeno v strukturi možno danega bivajočega in bitnega smisla. Obenem

²⁰⁵ *Hinsicht, Rücksicht, Absicht* (Heidegger 1983, GA.29/30, §32). Tu uporabljam prevode teh izrazov kot jih predlaga Komel (Komel 1996, 149).

pa izkaže to časovnost *breztemeljnost smisla samo kot skrajno*. Momenti vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti artikilirajo skrajnost horizontov.

Horizonti časa lahko uročijo tubit le zato, ker so končni in kakor so končni, kot breztemeljni zamejeni vnaprej v *skrajnost*, ki ne dopušča nadaljnjih utemeljitev v bivajočem. Ta uročitev ni drugega kot vklenitev v to končnost, skrajnost breztemeljnosti, ki pa še ni pripoznana in sprejeta kot samolastna. Kot je pokazala analiza fenomenov vesti in odločenosti (*Bit in čas* §57–58), si v samo-izpričevanju tubit dopoveduje lastno končnost, ničnost, breztemeljnost, in sicer na način molčeče odvrnitve od *se-ja*. Prav tako funkcijo ima tudi dolgčas. Vse, kar spada k vsakdanji, povprečni eksistenci *se-ja*, tubiti v dolgčasu postane dolgočasno; vsakdanja časovnost *se-ja* izgubi svojo dinamično prepleteno, vzajemno utemeljujočo se horizontalno napoltilnost. V tem molčečem zasnavljanju tubit predhaja v svojo skrajno breztemeljno možnost. V izpričevanju kot predhajajoči odločenosti se tubiti prvič jasno izkaže njen končno-časovni značaj. Toda to ne bilo mogoče, če samo izpričevanje ne bi izviral iz nekega počutja in razpoloženja, ki bi že dajalo tubit sebi kot očitno in izrecno časovno, kakršna je tubit v temeljni strukturi – četudi le na način odtega prav te horizontalne časovne strukture.

Globoki dolgčas ni drugega kot izvorna končna časovnost tubiti, razumljena na določen način, in sicer, kakor (še) ni samolastno prevzeta in izvajana.²⁰⁶ V dolgčasu je izvorna končna časovnost tubiti zakrita v svojem končnostnem, breztemeljnem značaju, zato se njen razpon zdi tako obsežen, kot da »časa sploh ni«, kakor da horizonti v svoji razsežnosti izginejo in se stopijo v neki ne-čas. Kakor pa se časovnost v dolgčasu kaže negativno, na način odtega, tako se namreč kaže tudi končnost oziroma na isti način je dolgčas v svojem značaju končen, saj je končnost časovno strukturirana, enakoizvorno pa je časovnost končnostna, določena z breztemeljnostjo. V dolgčasu se tako tubiti očitno in povedno odteguje njen lastni bistveni odteg, njena lastna breztemeljna ne-možnost.

Časovnost zadržanosti kot priganjanje skozi urok časa proti trenutku odločitve

V globokem dolgčasu tubit ne izkuša kakega praznega potekanja časa. V globokem dolgčasu je čas dolg ravno tako, da stoji, potekanje je ravno ukročeno, v dolgčasu čas nikamor »ne gre«, samo časi se. V dolgčasu se čas razkriva kot čista ekstatičnost, golo stanje-iz-sebe. Ekstatični momenti, bivšost, pričujočnost in prihodnost, so stisnjeni, njihov dinamični preplet ustavljen. Ta stisnjenost, ki se dogaja v tesnobnem dolgčasu, omogoči »pok« dolgega časa v trenutku, razpočenje

²⁰⁶ Iz česar pa seveda ne sledi tudi že sklep, da sta izvorni čas tubiti in dolgčas povsem izenačena v svoji strukturi.

v enotno časenje ekstaz (ibid., §33). *To omogoči samolastni odnos do vrženosti v odnos do breztemeljnosti biti* (kar je smisel izvorne končne časovnosti tubiti). V trenutku se obenem zgodi pok in zadržanje ekstatičnosti v njenem časenu. Zato to samolastno zadržanje tudi nosi ime trenutek, ker izhaja iz tega poka, previsa, na meji enega in drugega časa. Pok pa ni nekaj, kar se zgodi in nato »mine«, ampak v časenu trenutka ostaja kot stalno razpočenje časovnosti v ekstaze.

Ker pa gre tu za zaobrnitev v časovnosti tubiti kot izvorne enotnosti s smislom biti je mogoč prehod v trenutek odločenosti kot samolastno sprejetje te izvorne enotnosti. Svoboda/prostost tubiti je mogoča samo kot samo-osvobajanje/samosproščanje tubiti. Samo-osvobajanje tubiti pa se zgodi le, če se tubit odločeno razklene sama sebi, torej razklene sebi kot tu-bit. Dolgčas kaže na samolastno možnost biti-v-svetu s tem, ko se v njem ta možnost ravno odteguje, in sicer prav v smislu in na način časovnosti, ki bistveno konstituira samolastno bit-v-svetu. V trenutku odločenosti, ki izide iz dolgčasa, se izkaže časovna struktura odločenosti. Samo časovnost lahko zlomi urok časa. Tubit je v dolgčasu kakor samouročena od lastne časovnosti, kakor ji je ta v dolgčasu zakrita v svojem bistvu dinamične trojne enotnosti in se ji kaže nečlenjeno enotna. Kot pravi Heidegger: »Kar uročuje v povedni odtegnitvi, mora obenem biti to, kar daje biti svoboden (prost) v svoji povedni objavitvi, in kar temeljno omogoča možnost tubiti. [...] zares, ta uročujoči čas je sam ta skrajnost, ki bistveno omogoča tubit. Tako se čas [...] obenem javlja kot tisto, kar samolastno omogoča.« (Ibid., 223) In kot razlaga dalje: »Časovna uročenost, ki postane očitna v tem 'dolgčas je' je lahko zlomljena samo skozi čas. [...] Kar čas kot uročujoč zadržuje in v tem obenem javlja in upoveduje kot nekaj, kar osvobaja, dajajoč to, da bi bilo lahko spoznano kot možnost [...], je nekaj, kar pripada času samemu; je tisto, kar omogoča, kar je lahko le in edino čas sam: trenutek odločitve. Tubit je gnana k skrajnosti tega, kar samolastno omogoča tako, da je gnana skozi uročujoči čas v ta čas sam, v njegovo samolastno bistvo, torej proti trenutku odločenosti, kot temeljni možnosti samolastne tubiti.« (Ibid., 224)

Tako dolgčas primora k trenutku odločenosti, ki prav iz tega povednega odtega prejme svoje vodilo zasnutka samolastne biti v svetu. Tubit mora vselej preiti skozi fazo tesnobe in popolne odtegnitve, da bi se odvrnila od *se*-ja k samolastni biti v svetu in se s tem obrnila k samolastnemu odnosu do sveta. Smisel in način preloma iz globokega dolgčasa v samolastno bit v svetu se najlažje in najbolj primerno vidi iz kontrasta z vsakdanjim načinom *se*-ja, ki je v globokem dolgčasu suspendirano in vodi v osamitev tubiti in s tem v njeno pristno, samolastno možnost.

Prehod v trenutek in samolastni smisel sveta

V tem poglavju bom na osnovi podane analize razvil izkaz prehoda iz globokega dolgčasa v trenutek kot zadržanje dinamične interpretativne izvorne enotnosti samolastne časovnosti tubiti, kot prevzete strukture njene breztemeljnosti in časovnosti samolastnega smisla sveta, kot samolastne smiselne sklenjenosti biti, v njeni breztemeljni diferenci z bivajočim. Ker so v globokem dolgčasu ekstatični momenti stisnjeni, tudi horizontno, in tisti, proti katerim so ekstaze v svojem odvijanju interpretativno zasnute, zamaknjene, je obenem s tem utesnjena, zaustavljena in prikrita tudi izvorna dinamika izvorne enotnosti ekstaz in horizontov. Toda, ali lahko zdaj iz tega preloma odtegnjene celote v osamljeno tubit trenutka izkažemo tudi neko modificirano, odločni tubiti primerno časovnost samolastnega smisla sveta, samolastne smiselne sklenjenosti smisla biti? Tubit sploh ne more biti samolastno odločena, ne da bi se zasnula kot tu-bit-v-svetu, kot odnos do samolastno sklenjenega smisla biti. Da se hkrati in obenem s tem, ko se tubit razklene sama sebi, tubiti razklene tudi samolastni smisel sveta, je torej nujno, če naj bo sploh možno, da tubit eksistira samolastno.

Časovnost trenutka

Toda kako naj bi se to dogodilo in kaj naj bi bil smisel in struktura tega dogajanja? V nadaljevanju interpretacijo opiram na naslednji ključni stavek predavanja *Temeljni pojmi metafizike*: »Kakor pa se tubit nahaja razpoložena sredi bivajočega [...] lahko tubit odločno razklene samo sebe samo, če privede to bivajoče skupaj v skrajnosti [...]« (Heidegger 1983, 223). V trenutku odločenosti je tubit privedena do lastne končnosti, breztemeljnosti kot lastne interpretativne skrajnosti smisla. Značaj skrajnosti se v globokem dolgčasu izkazuje v tem, da se ne javljajo več horizonti, ki bi napotovali naprej in služili kot struktura vselej vnovičnega napotovanja, ampak se izkaže izvorni smisel horizontov kot *omejevanja vsakega možnega smisla*. V skrajnosti dolgčasa je vseobsežno, nepresegljivo in dovršeno zanikan vsak možen posebni bitni smisel bivajočega. Ker pa je tubit izvorno odnos do biti, in ne do kateregakoli bitnega smisla bivajočega, je v samolastni skrajnosti odnos do skrajnega *smisla biti*. Zato tubit v dolgčasu izkazane horizonte (vseobsežnost, nepresegljivost, dovršenost) v trenutku odločenosti *sprejme in zadrži* kot momente *skrajnosti smisla biti*. Kar torej omogoča svet kot samolastno sklenjenost smisla biti, je skrajnost, mejnost smisla biti.

Ta skrajnost smisla biti izvira iz njene breztemeljnosti v tem, da ni prav nobenega razloga za to, da »karkoli sploh je«, da diferenca in sopripadnost biti in bivajočega sama ni utemeljena ne v biti ne v bivajočem, pa tudi ne v njunem razmerju. Bit je mejni, skrajni fenomen smisla. Svet v samolastnem smislu je ta mejnost fenomena biti. V trenutku, ki je končnost, skrajnost smisla breztemeljnosti sama, je bit dana kot samolastno smiselno sklenjena tako rekoč v enem pogledu, v enem trenu. Trenutek ima temeljno pomensko potezo zbranosti; kot v trenu se zbere v vidiku smiselne skrajnosti celotna časovnost kot smiselno sklenjena in smisel biti kot breztemeljno neprimerljive skrajne meje smisla vsakega možnega bivajočega in vsakega možnega bitnega smisla.

Trenutek je smiselno celovit, sklenjen in neprimerljiv – »je (daje se) samo trenutek«, to je pravi eksistencialni smisel trenutka. Ta značaj trenutka izvira iz izjemnosti, skrajnosti, neprimerljivosti breztemeljnosti. V trenutku se izkazuje breztemeljnost biti kot *skrajni* smisel, kot vselejšnja in vnaprejšnja *omejenost* možnosti javljanja smisla biti na javljanje breztemeljnega in zato neprimerljivega smisla biti, tako da ta neprimerljivost izključuje možnost javljanja neke »druge« biti. Ker smisel biti ni utemeljen v nobenem posebnem smislu bivajočega, prav tako pa tudi ne smisel difference biti in bivajočega, se bit, različna od biti, ne more javljati, saj je vsakršno razlikovanje, mnogoterost, možno le na področju bivajočega in pri tistem, kar je v bivajočem utemeljeno. Obenem se breztemeljni smisel biti kaže kot *omejujoč* glede na vsak možen v časovnosti konstituiran odnos do bitnega smisla – vsak možni bitni smisel bivajočega se lahko daje le, kolikor se daje v diferenci in sopripadnosti z breztemeljnim in zato neprimerljivim smislom biti. Ta skrajnost, mejnost breztemeljnosti difference je temelj samolastnega smisla sveta, tako razumljen svet je bistveno negativen, zamejujoči pojem. Kot razlaga Heidegger: »Vrženost sebe-zasnutka in zasnujočega se odpira breztemeljno.« (Heidegger 1989, V. 181). In na drugem mestu: »Izvorneje kot je bit izkušena v svoji resnici, globlja je ničnost kot breztemelj na robu temelja.« (Ibid., V. 202)

V trenutku kot pričujočnosti breztemeljnosti, skrajni smiselni možnosti ne-možnosti biti, tubit zadeva na skrajno mejo lastne interpretativne zmožnosti. V trenutku se tubit izkaže in prevzame kot breztemeljna, kot odnos do skrajnega smisla biti, ki ni utemeljen v horizontnosti svetne bivajočnosti. Trenutek kot struktura samolastne končnosti, skrajne smiselne možnosti eksistence je torej temelj samolastne korelacije, kot omogoča preobrat iz nesamolastne tubiti in nesamolastne svetnosti, obenem v samolastno tubit in samolastno svetnost. Samolastna tubit in samolastni smisel sveta sta »hkrati« v trenutku; spadata v isto, izvorno enotno končno časovnost smisla.

Motivacija prehoda v trenutek odločenosti

Toda kako je tubit motivirana, da se soočena s svojo mejno, skrajno možnostjo, izkazano v omenjeni trojni skrajnostni časovnosti, iz globokega dolgčasa prevesi

v trenutek in samolastni odnos do sveta in smisla biti? Zakaj se preprosto ne vrne v vsakdanji modus časovnosti, kaj tubit sili k temu zanihanju? Zakaj je v končnosti (breztemeljnosti) ta nuja zanihanja v samolastno eksistenco? Za to podajam naslednjo interpretacijo.

(1) Dolgčas ima s svojimi značaji smisel končnosti kot odnosa do skrajnega smisla breztemeljnosti dajanja biti.

(2) V tej breztemeljnosti je neka vnaprejšnja težnja k samoprevzetju, samolastnosti oziroma breztemeljnost ne dopušča tubiti, da bi se v nedogled zadrževala v stanju tesnobnega dolgčasa, ampak sili k nadaljnji, samolastni interpretaciji.

(3) Ta se zgodi v »trenutku«, sprejetju breztemeljnosti biti in uvidu v izvorni soodnos tubiti kot take in te breztemeljnosti biti; breztemeljnost bitnega smisla ni več razumljena zgolj kot sesutje utemeljenega časovnega življenjskega sveta, ampak kot njegova pozitivna in samolastna modifikacija.

(4) Motivacija za ta prehod je utemeljena v tem, da je tubit neizogibno s tem, ko je soočena z breztemeljnostjo bitnega svetnega smisla, soočena tudi z lastno breztemeljnostjo (ni niti utemeljena v svetu niti ne sodeluje pri utemeljevanju sveta) in *obenem z izvorno enotnostjo lastne breztemeljnosti in breztemeljnosti (končne časovnosti) biti*. Ta izvorna enotnost, v kateri tubit iz svojega skrajnega smisla sega k skrajnosti smisla biti, je namreč neposredno vsebovana in izkazana v samem smislu in strukturi breztemeljnosti, saj ta ne dopušča modela subjekt-objekt interpretiranja danosti bitnega smisla in tudi ne zgolj solipsističnega eksistiranja tubiti, ki ostaja vselej nagovorjena po breztemeljnem smislu biti.

Na prehodu v trenutek odločenosti izkazana struktura samolastnega smisla sveta

Teza, ki jo argumentiram v nadaljevanju, je, da se na prehodu v trenutek odločenosti končnostni značaji vseobsežnosti, dovršenosti in nepresegljivosti, ki se javljajo v globokem dolgčasu, obdržijo, in sicer na način, da izpovedujejo in interpretirajo breztemeljnost smisla biti, *kakor se kaže iz nagovora difference z bivajočim*. Ker se v globokem dolgčasu skozi odteg bivajočega javlja nagovor breztemeljnosti kot vseobsežen, presežen in dovršen, obenem pa ta odteg bivajočega vzgiba pok dolgčasa v trenutek odločitve, v katerem se javi poziv v odnos do biti v njeni difference z bivajočim, se bit lahko kaže le v momentih vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti kot značajih breztemeljnosti same in s tem tudi difference in biti same.

To tezo utemeljujem z naslednjo hermenevitično eksplikacijo.

(1) V dolgčasu se kaže breztemeljnost časovnosti, v sesutju forme utemeljevanja horizontov.

(2) Ta breztemeljnost časovnosti se kaže kot skrajnost, absolutna zamejenost možnosti interpretacije, kot skrajna meja smisla, ki presega vsak posebni možni bitni smisel.

(3) Ta breztemeljnost časovnosti tubit potisne na prehod iz globokega dolgčasa v trenutek odločenosti. V tem je breztemeljnost odtega bitnega smisla bivajočega interpretativno sprejeta in zadržana kot nagovor breztemeljnosti smisla biti, s katerim je tubit kot breztemeljna vselej v odnosu. Tubit namreč v globokem dolgčasu ne preneha eksistirati.

(4) Zaradi smiselne *enotnosti breztemeljnosti* je struktura končne časovnosti kot samointerpretacije tubiti kot breztemeljnega odnosa do breztemeljnega smisla biti enaka in kontinuirana. Kot skrajni, neprimerljivi smisel breztemeljnost ne dovoljuje, da bi se njen smisel interpretiral zdaj na način te, zdaj one določene strukture, pač pa iz neprimerljivosti njenega smisla sledi tudi enoličnost njene strukture.

(5) Ker se breztemeljnost odtega bitnega smisla v dolgčasu kaže kot skrajna, se zaradi istovetnosti časovne strukture kot strukture breztemeljnosti odnosa do smisla biti tudi nagovor breztemeljnosti biti kaže kot skrajn.

(6) Obenem s tem pa se dogaja vpotegnjenost v breztemeljnost diference biti in bivajočega, ki tubit v svoji enigmatičnosti poziva v samolastno interpretacijo.

(7) Breztemeljnost diference se torej sama v tem dogajanju kaže kot skrajna možnost smisla.

(8) Značaji, horizonti skrajnosti, vseobsežnost, nepresegljivost in dovršenost so zaradi smiselne *enotnosti breztemeljnosti* in v njej izvirajoče interpretativne kontinuitete horizontov končne časovnosti na prehodu v trenutek ohranjeni. Ti momenti v svoji enakoizvornosti tvorijo samolastno sklenjenost smisla biti v njeni diferenci z bivajočim. Ti značaji so v trenutku ohranjeni na modificiran način v svojem »pozitivnem« značaju, in sicer ne več v negativnem smislu glede na vsakdanjo svetnost kot absolutno zanikujoči vsakdanjo svetnost, ampak v »pozitivnem« smislu glede na breztemeljnost (skrajnost) samo (in zato samolastnem smislu).

Za fenomenološko upravičen izkaz te teze je ključno to, da se v globokem dolgčasu odteguje odnos do bitnega smisla na način, da se odnos do bitnega smisla bivajočega odteguje obenem z odtegom časovnosti (dinamične strukture ekstaz), s tem pa se odteguje prav odnos do bitnega smisla bivajočega kot časovno strukturiran. Ker pa je tubit strukturiran prav kot časovnost, je ta odteg strukturiran kot vseobsežen, nepresegljiv in dovršen. Soizvorno s temi *momenti odtega bitnega smisla tubit vendarle nagovarja smisel biti kot tak* (zaradi vselejšnje fakticitete nagovora).

Ker pa se ta odteg, strukturiran v te momente, dogaja tudi v zanihanju globokega dolgčasa v trenutek, tubit pa je časovnost sama, lahko samolastna tubit

nagovor smisla biti tudi v trenutku sprejme le, kolikor je nagovor strukturiran v te momente. Temelj prehoda v odnos do samolastnega smisla sveta je torej končna časovnost, v kateri se lahko odvija le samolastna tubitna samointerpretacija kot odnos do smisla biti. Odteg bitnega smisla in priteg, nagovor smisla biti se odvijata v »isti«, smiselno sklenjeni časovnosti kot strukturi v potegnenosti v breztemeljni smisel biti v njeni diferenci z bivajočim.

Z ozirom na ontološko diferenco lahko to pojasnimo še na naslednji način.

(1) Breztemeljnost se v dolgčasu kaže kot skrajna meja interpretacije, strukturirana v vseobsežnost, presežnost in dovršenost.

(2) Diferenca se kaže v interpretativni strukturi dolgčasa skozi razkritje breztemeljnosti smisla biti s tem, ko razpade forma utemeljenosti bivajočega. Breztemeljnost se tako daje v interpretativni strukturiranosti.

(3) Ker pa se bit daje le skozi interpretiranje difference, se tudi bit daje strukturirano. Če pa se aje strukturirano, se lahko daje le na en način, na način končne časovnosti, skrajnosti breztemeljnosti.

Skrajnost breztemeljene možnosti ne-možnosti biti se lahko še najbolje posreči zajeti iz opisa poteka uvida v to skrajnost. Preko vsake posamezne bitno-smiselne možnosti je mogoče vselej predhajati v, anticipirati neko drugo bitno možnost, toda preko breztemeljne možnosti ne-možnosti biti ni mogoče, ta ni zamenljiva, nadomestljiva s katero koli drugo bitno možnostjo, je neprimerljiva, pomeni namreč prav ne-zmožnost nadaljnje in kakršne koli možnostne variacije, in same te možnosti ni možno naprej variirati, je poslednja in skrajna. Tubit torej v tem interpretativnem predhajanju v neprimerljivo breztemeljnost možno ne-možnega smisla biti seže k skrajni meji možnosti bitnega smisla sploh. Breztemeljnost, ne-možnost bitnega smisla je strukturirana kot skrajnost, kot vnaprejšnja omejenost horizontov smisla biti glede na vsak možen določeni ali posamezni bitni smisel ali bitni način določenega bivajočega. Samolastni smisel sveta kot neprimerljivosti (metafizika je dejala »edinstvenosti«) breztemeljne biti v primerjavi z vsakim bivajočim in vsakim možnim posebnim bitnim smislom je označen z značajskimi skrajnostmi – vseobsežnosti presežnosti in dovršenost.

V samolastni odločenosti so značaji skrajne smiselne sklenjenosti bitnega smisla ohranjeni in zadržani. Toda ne več kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost brez-smisla biti, pač pa kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost – in v tem smislu smiselna sklenjenost – breztemeljne možne nemožnosti (smisla) biti. V čem tedaj sestoji dovršenost, vseobsežnost in presežnost breztemeljnosti možne nemožnosti biti, ki enakoizvorno tvorijo njeno smiselno sklenjenosti? Očitno je, da breztemeljnost, možna nemožnost *presega* vsak posamezni možni bitni smisel in bivajoče, da dalje breztemeljnost, možnost nemožnosti povsem prevzame in zaobsega možnosti tubiti in s tem vnaprej interpretativno *obseže*, v orisu skrajne meje zajame tudi že

vse možne odnose do bitnega smisla in te smisle same, noben določeni bitni smisel pa ne more zaobjeti skrajnega smisla breztemeljne biti. Breztemeljnost, možnost nemožnosti pa je tudi *dovršena*, kot je ne glede na vse posamezno možno vselej sama v sebi smiselno sklenjena.

Kaj pa pomenijo vseobsežnost, dovršenost in presežnost/nepresegljivost breztemeljnosti biti v njeni diferenci z bivajočim? Kako artikulirajo breztemeljnost biti kot skrajni smisel, ki je lahko konstruiran v tubitni interpretaciji?

Vseobsežnost: Glede na vse možno v interpretaciji zaobsegljivo bivajoče je bit breztemeljno neprimerljiva, v tej breztemeljni neprimerljivosti pomeni najbolj skrajni možni smisel, ki ga tubit lahko v interpretaciji oblikuje in je po njem navedena. Skrajnost breztemeljnega, neprimerljivega smisla biti je vseobsežna v pomenu skrajnega oboda, meje možnosti smisla, ki je neodvisna od tega, katero bivajoče je tubitna interpretacija zaobsegla in ga lahko zaobseže. Tudi maksimalno zaobsegljiv bitni smisel bivajočega je vnaprej zamejen s skrajnim smislom neprimerljive, breztemeljne biti, v diferenci s katero se edino lahko daje.

Dovršenost: Glede na ves zgolj v implikacijah, *nexusih* smisla in potencialno, nesklenjeno dani, v vselej horizontno dalje napotujoči (ali pa v negativni modifikaciji nič-več napotujoči) bitni smisel bivajočega je bit breztemeljno neprimerljiva in v tem značaju ne podlega nesklenjeni formi dajanja smisla bivajočega. To formo transcendirata v smislu, da se odvija na ravni interpretacije, ki je povsem neprimerljiva s tisto, ki se odvija v dajanju bivajočega. V tej neprimerljivosti pomeni najbolj skrajni možni smisel, s katerim je tubit lahko v interpretativnem razmerju. Skrajnost breztemeljne smisla biti ima značaj vnaprejšnje doončanosti, v pomenu izvzetosti iz forme izpopolnjujočega celotenja, polarne forme sklenjenosti/nesklenjenosti smisla.

Presežnost/Nepresegljivost: Glede na vsak možen bitni smisel bivajočega, onkraj katerega tubitno razumevanje skuša vedno znova segati k novemu bitnemu smislu, je breztemeljna bit neprimerljiva in v tej neprimerljivosti skrajna smiselna možnost v tem, da sama ni presegljiva v smeri nobenega posebnega možnega bitnega smisla bivajočega, izvzeta je iz forme transcendiranja bivajočega k bivajočemu.

S tem nismo hipostatizirali biti in ji nato pripisali metafizičnih atributov, artikulirali smo le interpretativne značaje breztemeljnosti biti, kakor ta implicira neprimerljivost smisla biti glede na njegovo diferenco z bivajočim. Niti nismo teh značajev izpeljali iz temeljnih značajev neprimerljivosti in breztemeljnosti biti na metafizični način, ampak smo jih izkazali fenomenološko-hermenevtično-eksistencialno v preobratu iz nesamolastne biti-v-svetu v samolastno bit-v-svetu. Breztemeljno neprimerljivost smisla biti smo interpretirali kot vseobsežno, dovršeno in nepresegljivo v primerjavi, glede na način danosti bivajočega, iz njune diference; namesto da bi na metafizičen način ugotavljali, da je bit v svoji neprimerljivosti vseobsežna, presežna in dovršena/nepresegljiva.

Bit se kot skrajni smisel in v svoji strukturi skrajnosti kaže skozi *skrajnost difference*; skrajnost smisla biti v njeni diferenci z bivajočim se izkaže le skozi strukturiran interpretativni prehod skozi diferenco. Ta prehod pa je časovno strukturiran glede na vselejšnjost, pričujočnost in predhajanje, glede na vsakokratni bitni smisel. Zgolj v časovno strukturiranem smiselnem izkustvu breztemeljnosti se diferenca v svojem bazičnem smislu transcendentne neprimerljivosti biti lahko izkazuje fenomenalno, in ne zgolj kot metodološka predpostavka ali pa v še nerazviti obliki, kakor je nakazana v tesnobi. Stavek »[...] *tubit zbere vse bivajoče skupaj v skrajnosti kot celoto*« v enotnem smislu biti že implicira zbranost glede na diferenco, neprimerljivo skupni smisel biti za vse možno bivajoče, vsak možni bitni smisel.

Izvorna enotnost končne časovnosti kot temelj pristojnega razmerja samolastne tubiti in samolastno sklenjenega smisla biti

V prehodu v trenutek se izkaže tudi izvorna enotnost *skrajnosti breztemeljnosti tubiti in skrajnosti breztemeljnosti biti*. Ta pristojno utemeljuje *odnos*, razmerje tubiti in samolastne smiselne sklenjenosti biti kot skrajnosti njene breztemeljnosti v njeni diferenci z bivajočim. To izvorno enotnost izkazuje najprej v sledečem preglednem povzetku in nato še eksplikaciji.

(1) Tako *tubit* kot smisel biti se v trenutku javljata in sprejmeta kot breztemeljna, in sicer obenem, v *isti strukturi končne časovnosti* kot strukturi odnosa do breztemeljnosti smisla biti. Nobeden od teh momentov pa zaradi njune breztemeljnosti ne more utemeljevati drugega niti njunega interpretativnega odnosa, ki tvori strukturo končne časovnosti. Breztemeljnost tubiti in smisla biti se zato nujno javlja in dogaja na način izvorne enotnosti.

(2) Na tako izkazani izvorni enotnosti breztemeljnosti tubiti in breztemeljnosti biti temelji tudi izvorna enotnost smisla te breztemeljnosti kot *skrajnosti* možnosti smiselnega razumevanja, in razumevajoče interpretacije.

(3) V tej izvorni enotnosti se javlja tudi izvorna enotnost skrajnosti samolastne tubiti (enakoizvorno strukturirane kot skrajno predhajanje, vselejšnjost in pričujočnost odnosa do breztemeljnega smisla biti) in skrajnosti breztemeljnosti biti (enakoizvorno strukturirane kot dovršenost, vseobsežnost in nepresegljivost biti v njeni diferenci z bivajočim in vsakim možnim posebnim bitnim smislom).

(4) Izvorna enotnost enakoizvornosti momentov skrajnosti samolastne tubiti in enakoizvornosti momentov skrajnosti smisla biti na način dinamičnega, stalno spiralno krožečega interpretativnega zasnutka predstavlja hermenevtični standard pristojnosti odnosa tubiti do samolastne sklenjenosti smisla biti (samolastnega smisla sveta).

V hkratnem, vzajemnem, zasnutem interpretativnem gibanju raztezanja in poka časovne horizontnosti ter ponovitve dinamične tubitne ekstatičnosti, v nihanju med njima, ki privede v obvisenje v breztemeljnosti, se *tubit* in *bit* obenem

izkazujeta v lastni breztemeljnosti kot skrajni. Tubit, strukturirana kot časovnost, se lahko samolastno, v svojem skrajnem smislu kot breztemeljni odnos do biti javlja le v izvorno enotnem interpretativnem soodnosu s skrajnostjo breztemeljnega smisla biti same, in obratno.

Izvorna enotnost breztemeljnosti je strukturirana na način enakoizvornosti svojih koreliranih momentov. Zgolj kot v svoji strukturi časovnosti enakoizvorno vržena in predhajajoča lahko tubit namreč pristojno v interpretaciji presega in predhaja prek vsega bivajočega v skrajnost breztemeljnosti biti v njeni diferenci z bivajočim. Enakoizvorna struktur časovnosti je namreč struktura tubiti kot samolastno cele. Enakoizvornost časovnosti je temelj pristojnosti izvorne enotnosti samolastne tubiti in samolastnega sklenjenega smisla biti.

Bit v diferenci z bivajočim se v dolgčasu kaže skozi značaj skrajnosti breztemeljnosti biti in skrajnosti difference biti in bivajočega. Da pa bi bil izkaz izvorne enotnosti skrajnosti samolastne tubiti in skrajnosti samolastnega smisla biti fenomenalno upravičen, je treba to vzajemno interpretativno spiralno kroženje obeh momentov izkazati prav iz strukture časovnosti same. To podajam spodaj.

(1) Zgolj kot vselej že vržena v zakritost svojega smisla, kot skrajno mejo možne lastne interpretabilnosti, je tubit lahko v odnosu do vselej že navržene breztemeljnosti biti; zgolj, kakor je v odnosu do navržene breztemeljnosti biti, je lahko v odnosu do sebe kot vrženo breztemeljne. V utesnjenosti dolgčasa in padcu v breztemeljnost dajanja smisla biti, ki to razkriva kot skrajni smisel v diferenci z vsakim možnim bitnim smislom, tubit obenem uvidi tako skrajnost lastne breztemeljnosti kot nagovorjenost po skrajnosti breztemeljnega smisla biti.

(2) Zgolj, kakor tubit pričuje biti kot breztemeljno neprimerljivem, skrajnem smislu, je lahko tubit v odnosu do sebe kot breztemeljno neprimerljive, skrajne smiselne interpretativne možnosti, in obratno.

(3) Zgolj, kakor tubit predhaja preko vsega bivajočega v odnos do breztemeljnega, *skrajnega* smisla biti, je lahko tubit v odnosu do lastne *skrajne*, breztemeljne interpretativne možnosti odnosa do breztemeljnega smisla biti.

Ker se na prehodu iz globokega dolgčasa v trenutek odločenosti, v katerem se dogodi pok nesamolastnega smisla sveta, naznači tudi samolastni smisel sveta, to dogajanje pa je dogajanje tubiti kot končne, svoji breztemeljnosti skrajne/napotenosti na skrajnost breztemeljnega smisla biti, je končnost tubiti temelj smiselne strukturiranosti samolastnega smisla sveta. Na prehodu globokega dolgčasa v trenutek ostane le končna horizontnost – vselejšnjost vrženosti breztemeljne biti, pričujočnost biti in predhajanje preko vsega posameznega bivajočega v odnos do breztemeljnosti biti. Ta horizontnost je v shemah, značajih skrajnosti, ki niso utemeljeni v nobenem določenem bivajočem, interpretativna struktura breztemeljnosti

biti. Ker pa se bit kot taka lahko javlja le skozi javljanje difference, breztemeljne razlikovanosti biti in bivajočega, je treba izkazati to, da se diferenca lahko javlja v trenutku le na način omenjenih treh časovnih momentov breztemeljne smiselne sklenjenosti bitnega smisla.

Vselej že, pred vsako posebno, določeno možnostjo vržena v odnos do breztemeljnosti biti in obenem breztemeljnost lastnega odnosa in obenem predhajajoča preko vsake posamezne možnosti odnosa do bivajočega lahko tubit pričuje smislu biti kot breztemeljno možno-nemožnemu. Predhajajoča prek vsake posamezne in določene možnosti smiselnega odnosa do bivajočega v odnos do skrajne breztemeljnosti biti in obenem breztemeljnost lastnega odnosa, tubit, prosta vsakršnega utemeljevanja v bivajočem, vselej že transcendirira bivajoče v odnos do nagovora difference biti in bivajočega.

V tem vselej-že-predhajajočem prosto transcendirajočem odnosu zadeva na nagovor biti, kakor se kaže v diferenci z bivajočim (ki zmeraj napotuje naprej na novo), *vselej že predhajajočnostno vseobsežne*, v diferenci z bivajočim (ki je kot napoteno vselej na drugo bivajoče sklenjeno v sebi in razumljivo le iz drugega bivajočega) *vselej že predhajajočnostno presežne*, in v diferenci z bivajočim (ki nikoli ne more biti dano v celoti oziroma popolnoma) *vselej že predhajajočnostno dovršene*.

Ker so momenti vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti izrazi skrajnosti breztemeljnosti biti, ta pa se javlja v treh časovnih horizontih vselejšnjosti, priučočnosti in predhajanja kot koreliranih tubitnim ekstazam bivšosti, priučočnosti in predhajanja, se sami ti momenti javljajo v vsakem od the horizontov. Momenti vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti artikulirajo skrajnost horizontov. Strogo rečeno, o the treh momentih skrajnosti tedaj ni govoriti neposredno kot o horizontih, čeprav je obenem res, da se javljajo vselej le horizontno. Kakor so torej vzeti le zase, v abstrahirajoči fiksaciji, tvorijo formalne momente samolastnega smisla sveta; vzeti v svoji izvorni enotnosti s časovnim ikestazami pa tvorijo časovne horizontne sheme samolastne svetnosti.

V svoji enakoizvornosti so ti trije momenti kot horizontne sheme korelirani in izvorno enotni z vsemi tremi ekstazami v njihovi enakozvornosti. To je sklano z dinamično in problematično interpretativno naravo samolastne časovnosti, ki se kot zasnutek lahko odvija vselej le v enakoizvornosti dinamičnega prepleta vseh svojih momentov.²⁰⁷

Samolastna smiselna sklenjenost biti kot samolastni smisel sveta

Toda kaj opravičuje to, da iz preobrata dolgčasa v trenutek odločenosti izkaza- no časovno strukturo samolastnega smisla biti hkrati imenujemo še »samolastni

²⁰⁷ Ne gre se pravi za shematski model, kot ga privzema Heidegger v *Biti in času*, v katerem bi vsak horizont bil koreliran le eni ekstazi.

smisel sveta«? Kaj namreč zagotavlja, da se v zrušenju vsakdanjega smisla sveta ne zruši smisel svetnosti? Kaj preprečuje, da eksistencialni smisel svetnosti ne bi bil izključno vezan prav na časovno strukturo vsakdanje tubiti? Oblikujemo pa lahko še drugi pomislek: kaj zagotavlja, da v govoru o »svetu«, kakor se daje v trenutku odločenosti, ne gre le za retorično rabo besede, ki nima več nobene strukturne podobnosti s smislom sveta, kot se daje za vsakdanjo tubiti?

Iskani samolastni smisel sveta je bil že uvodno naznačen kot samolastna, glede na bivajoče neodnosna sklenjenost smisla biti, interpretativna samo-sklenjenost smisla, kakor se kaže iz načina, kako se daje v samolastnem tubitnem odnosu. S to interpretativno sklenjenostjo smo mislili, izhajajoč iz ontološke difference, neki samostojni smisel biti, ki ga zaradi ontološke difference ni mogoče zvesti na tako ali drugače strukturiran bitni smisel bivajočega. V tej nezvedljivosti je transcendentno neprimerljiv, v tej neprimerljivosti pa nepodvojljiv, nerazdeljiv (ne-udeležen), obenem pa vendarle smiselno, interpretativno strukturiran (in zato neki samostojni smisel, in ne morda zgolj beseda ali povsem enigmatično enostavno napotilo), kar so vse pomeni neke samolastne smiselne »celote«. Vse to pa na način, da enaka interpretativna struktura ne pripada nobenemu drugemu smislu (zato pa pomeni tudi neko smiselno sklenjenost v odlikovanem smislu, ki ni iste vrste kot katera koli druga smiselna celota).

V tej začetni predoznačitvi smo se na eni strani orientirali po vsakdanjem, povprečnem smislu sveta kot univerzalne interpretativno strukturirane napotilne celote možnega smisla, ki vsebuje momente relativne sklenjenosti (glede na izpolnjenost horizonta), relativne edinstvenosti (glede na vsakokratno mišljeno določeno strukturo bitnega smisla) in relativne transcendentne univerzalnosti glede na vsak možen posebni bitni smisel (kot vsak posebni smisel vnaprej nedoločeno horizontno obsegajoč). Iskanje samolastnega smisla sveta je bilo namreč zastavljeno fenomenološko; ta naj bi se pokazal iz preobrata, negativno glede na vsakdanji, povprečni smisel sveta (oziroma v interpretativnem dekonstrukcijskem protigibanju težnji tubiti k zapadanju). Na drugi strani pa smo se orientirali po metodični postavki eksistencialne analize, da mora imeti samolastni smisel sveta radikalno drugačen značaj od povprečnega, zapadlega, vsakdanjega smisla sveta.²⁰⁸ Zveza skrajnosti in

²⁰⁸ V drugem delu predavanja *Temeljni pojmi metafizike* (Heidegger 1983, 397–533) se sicer stečejo vse niti Heideggerjeve diskusije smisla sveta, difference, resnice, govornice in svobode v besedilih, ki predhodijo predavanju, in obenem že ponujajo ključne formulacije pojmovnih zvez, ki ostanejo določilne tudi v *Prispevkih*. Temeljna ideja sicer precej kompleksnega miselnega poteka tega dela, je ta, da je eksistencialno treba o svetu v samolastnem smislu misliti kot o tubitni tvorbi, zasnutku, oblikovanju. To sicer po sebi na prvi pogled ni nič presenetljivega, prav tako velja za vsakdanji smisel svetnosti, kjer tubiti snuje mrežo napotilnosti, obenem pa je v hermenevtičnem krogu tudi že preddana njeni fakticiteti. Toda tu gre zdaj za nekaj drugega. Samolastna tubiti nima nobene interpretacijske opore v življenjskem svetu za snutje samolastnega smisla sveta. Zaidemo torej v aporijo: tubiti naj bi prosto oblikovala smisel svetnosti, če naj bo tako eksistencialno v pristojnem odnosu do sveta, kakor tudi, če naj bo ta odnos pristojno eksistencialno izkazljiv. Na drugi strani pa se zdi, nima nobenega interpretacijskega vodila za to oblikovanje. Glavna naloga tega dela predavanja pa je prav pokazati, kako v strukturi razmerja govornice in ontološke difference – edini bitni smisel, ki ostane po sesutju bitnega smisla vsakdanje svetnosti – že leži implicitno tudi neko razmerje do biti »kot celote«. In sicer, kolikor se to razmerje govornice kot razmerjanja biti in bivajočega, in difference same, dogaja na način prostega, a zavezujočega »celotenja«, ki je dalje v neki določeni zvezi s strukturo resnice kot ne-skritosti.

samolastnega smisla sveta je v tem, da je vsakdanji smisel sveta omejen na določene bitne načine, samolastni smisel sveta pa ni omejen na določene bitne načine, ampak samo z breztemeljno možnostjo ne-možnosti biti, zato je skrajjen.

Svoje teze o izkazu samolastnega smisla sveta iz preobrata nesamolastne biti-v-svetu v samolastno tubiti torej nikakor ne utemeljujem na neki nemodificirani kontinuiteti značajev svetnosti med nesamolastno in samolastno svetnostjo kot celoto bitnega smisla, ampak enakoizvorno a) prav v prepadu med njima; in b) v nuji težnje samolastne tubiti k pristojnemu samolastnemu smislu smiselne sklenjenosti biti (kot prej eksplicirano, ne zgolj relativno glede na določen bitni smisel bivajočega sklenjene, neprimerljive in transcendentne interpretativne celote bitnega smisla). Ta nuja težnje tubiti k samolastnemu odnosu do samolastnega smisla sveta kot smiselne sklenjenosti biti pa je v svoji funkciji pristojnega izkaza samolastnega smisla sveta eksplicirana kot težnja interpretativnega gibanja onkraj nesamolastnega smisla celosti bitnega smisla (nesamolastnega sveta), s katero je tubiti soočena v tesnobi globokega dolgageasa.

Problematični smisel razmerja samolastne tubiti in sveta

Strukturo dinamične, problematične izvorne enotnosti samolastne tubiti in sveta, neprimerljive samolastne, skrajne smiselne sklenjenosti biti v njeni diferenci z bivajočim, lahko označimo z eksistencialnim pojmom zasnutka. Heidegger takole naznači temeljno naravo in pomen zasnutka:

[...] Zasnutek tudi predstavlja v njuni izvorni enotnosti [...] *synthesis* in *diairesis*. Zasnutek je namreč dogajanje, ki, kakor nas vzdigne stran (odnese) in vrže naprej, tako rekoč odnese narazen (*diairesis*) – v tem narazen vzdiga stran, toda, kot smo videli, ravno na način, da se v tem postopku dogaja notranje obračanje proti tistemu, kar je bilo zasnuti, tako da je to, kar je bilo zasnuti, tisto, kar zaveže in veže skupaj (*synthesis*). (Heidegger 1983, 530)

Zasnutek meni vnaprejšnje zajetje, a tudi nekako gibanje smisla na način samoodmika tubiti k smislu in s tem nazaj napotitev nase, kot gibanje med členoma korelacije, ki tako tvorita dinamično, ne statično ali linearno korelacijo, tvorita korelacijo, kjer se bitno smiselna člena vselej šele sodoločata, obstajata le na način takega sodoločanja,²⁰⁹ to pa je zmeraj v teku, nobeden od bitnih smislov ni nikoli dan kot zaključen, izpolnjen. Vse to velja zaradi hermenevtične, interpretativne narave razmerja, zmeraj kroženje smisla. Zato tudi eksistencialna korelacija ni

²⁰⁹ Prim. Marion: »[...] ali je bit vselej odvisna od edinstvenega bivajočega zato, da bi se fenomenalno izkazovala, ali pa se kaže v polnosti sama po sebi in brez bivajočega, skratka, ali zadosti načelu vseh načel! kot stvar sama.« (Marion 1998, 169). To je napačna dilema, ker ima bit smisel samo izvorni enotnosti s tubitjo. Leži na napačnem razumevanju tubiti kot bivajočega, ne da bi se tu »bivajoče« razumelo kot eksistirajoče, in kot nekaj od smisla biti ločenega.

navaden odnos, člena korelacije nista v enakem smislu samostojna, dana v svoji nespremenljivi logični vrednosti, v kateri bi se zgolj formalno ujemala.

Heidegger tako na drugem mestu razlaga: »Po svojem bistvu se mora zasnutek, v tem, ko se izvaja in razvije, postaviti nazaj v tisto, kar odpira. [...] Kar je v zasnutku zasnovano, dobi premoč, zavlada nad samim zasnutkom in ga upraviči. Zasnutek razvije zasnovalca in ga obenem ujame v tisto, kar je bilo odprto.« (Heidegger 1989, I. 21). In dalje: »Bistvovanje ne imenuje nečesa onkraj biti; izreka tisto, kar je najbolj notranje biti, namreč pollaščajóče dogodje, nihanje med bitjjo in tu-bitjjo, v kateri ta dva nista predmetno prisotna pola, ampak čisto postajanje nihanja samega.« (Ibid., IV. 164)

Heidegger podaja naslednji opis dinamičnega korelacijskega ustroja zasnutka:

Kar je najbolj lastno taki dejavnosti in dogajanju (zasnutku), je to, kar je izraženo v predponi ‚za-‘ (*Ent-*), namreč to, da v zasnutku (*Entwerfen*), to dogajanje zasnutka odnese tistega, ki snuje na določen način ven in stran od njega samega. Res ga odmakne v tisto, kar je bilo zasnuti, ampak [...] v tej odmaknjenosti zaradi zasnutka je to, kar se dogaja, prav neko posebno obračanje proti samemu sebi tistega, ki snuje. Toda zakaj je zasnutek to obračanje proti, ki je odmik? Zakaj ni dvig do nečesa na način prevzete obveznosti? Zakaj ni niti obračanje proti nečemu na način reflektiranja? Ker ima ta odmik, ki pripada zasnutku, značaj vzdignjenja stran v možno, in zares – kot smo primorani opaziti – v možno v njegovi možnosti, da je omogočeno [...] kar je zasnuti v zasnutku, nas primora proti možnemu, torej zasnutek nas zaveže – ne temu, kar je možno, niti dejanskemu, ampak omogočanju [...] (Ibid., 527)

Ker ne gre samo za interpretacijo biti kot smiselno sklenjene, ampak predvsem za interpretativni odnos, razmerje do biti kot neprimerljive, je pravo vprašanje to, kakšen je torej smisel in temelj tega razmerja? Sledeč značaju tega razmerja, je to lahko le neko mejno, skrajno razmerje, izraz neke nemožnosti interpretacije. To zajema pojem zasnutka, pojem izvorne enotnosti interpretiranja in smisla biti, interpretirane kot neprimerljive v diferenci z bivajočim, izvorne enotnosti, ki ima strukturo breztemeljnega prostega spiralnega kroženja interpretiranja in tako interpretiranega bitnega smisla, ki se vselej dogaja kot zadevanje ob mejo možnosti interpretacije, in v tem prepoznavanje te mejnosti, iz katere se spet dogaja zasunek k breztemeljni skrajnosti biti v njeni neprimerljivi diferenci z bivajočim. Zasnutek kot odsunek ni le odsunek od tega ali onega bivajočega ali bitnega načina k drugemu, ampak odsunek v neko skrajnost možnosti, namreč skrajno možnost ne-možnosti biti. V tej skrajnosti se bit kaže v svoji samolastni smiselni sklenjenosti. Zasnutek se tako nujno dogaja kot zasnutek k samolastnemu smislu sveta.

Heidegger tako pravi: »Prvotno strukturo temeljnega dogajanja v njegovem trojnem značaju lahko dojamemo kot zasnutek. [...] S ‚prvotno strukturo‘ razumemo

tisto, kar izvorno enoti tiste tri momente v členjeno enotnost»; ampak to je ravno »vrnitev na strukturo tubiti« (ibid., 526). Heidegger na tem mestu pravi, da je v *Biti in času* zasnutek imenoval tisto, kar omogoča snovanje načrtov v vsakdanjem smislu, saj je spraševal po notranji možnosti tega v konstituciji tubiti. Zavezujočnost in vzajemno sopripadanje je dogajanje zasnutka. Zavezujočnost ne pomeni samo, da me bitni smisel, in diferenca kot taka zavezuje, in da se ji tudi prosto zavežem, ampak v njuni enakoizvornosti, da se ji pustim zavezati, v izvorni enotnosti. Toda zavezujočnost kot izvorna enotnost vzajemne ulastitve ima smisel samo kot odnos do odnosa, samo tak odnos je lahko prost, neutemeljen, in samo v tekem odnosu se lahko dogaja puščanje ulastitve od biti v njeni diferenci z bivajočim. Heidegger tako nadaljuje: »Zasnutek je kot to razkrivanje, ki pripada omogočanju, lastno dogajanje tiste razlike med bivajočim in bitjo. Zasnutek je izbruh v ta ‚vmes‘ razlike. [...] Zasnutek razkrije bit bivajočega.. [...] Kar je možno, je v sebi vselej že razčlenjeno v možnost ‚biti tako ali drugače‘, v možnost ‚biti ali ne biti‘.« (Heidegger 1983, 529). Zasnutek se dogaja kot zasnutek proč od množstva bivajočega (diairesis), v breztemeljno neprimerljivo celost biti, ki se ugleda kot enotnost bivajočega v njegovi biti (synthesis).²¹⁰ Na drugem mestu tako Heidegger naznači: »Zasnutek: sunek stran od bivajočega v bit.« (Heidegger 1989, VIII. 263). In nadaljuje: »Bit bistvuje na zelo bogato strukturiran način in brez podobe, a počiva v sebi in v svoji enostavnosti.« (Ibid., 267)

Ontološka diferenca nikoli ni navzoča, ampak se *dogaja*. Dogajanje sveta je torej dogajanje ontološke difference v zasnutku. Heidegger to glavno tezo izreče v tem ključnem stavku: »[...] Zasnutek je zasnutek sveta. Svet vlada v in za pustiti-vladati, ki ima značaj zasnutka.« (Heidegger 1983, 527). Dogajajoča se možnost je obenem možnost smisla biti in možnost tu-bitu same kot temelja možnosti smisla biti samega. V prostem zasnutku proti breztemeljnemu smislu biti kot nagovoru se izkazuje tudi breztemeljnost zasnutka samega.²¹⁰ Zasnutek je prosto zavezanje temu, da je treba biti v odnosu do difference in s tem do samolastne smiselne sklenjenosti biti.

Enigmatičnost ontološke difference in problematičnost samolastnega smisla sveta

Tubit je vselej le v »metu« proti svetu, vselej le prehajanje v samolastni odnos do sveta. »Človek je ta nezmožnost ostati, in vendar ni zmožen zapustiti tega kraja. V zasnutku ga tubit v njem stalno meče v možnosti in ga tako ohranja podvrženega temu, kar je dejansko. Tako vržen v tem metu, je človek prehod.« (Ibid., 531) Tubit je lahko v odnosu do smiselne sklenjenosti biti le na način vselejšnjega prehajanja od bivajočega k neprimerljivosti difference, vnovičnega zasnutja. Zasnutek je vselej v spiralnem kroženju smisla tubiti in difference. To pa ni mogoče brez vselejšnjega

²¹⁰ Prim. Heidegger: »Utemeljeni temelj je breztemelj (Abgrund) za razpoko biti.« (Heidegger 1989, I. 12)

nihanja med bivajočim in bitjo. Kot pravi Heidegger: »Edinstvenost nihanja v njegovem čistem samo zakrivanju dosežemo samo skozi skok« (Heidegger 1989, IV. 133). Smiselna sklenjenost biti se javlja samo v transcendiranju, v prostem in obenem zavezujočem breztemeljnem zasnutku. Bit-v je torej treba razumeti dinamično, kot »strukturo tega, da je tubit na poti k temu, kar naj bo razkrito« (Heidegger 1992, 369). Ker je bit neprimerljivo enigmatična, ne gre za navadno korelacijo med tubitjo in bitjo, ampak za stalno oscilacijo, nihanje; tako pa tudi samolastni smisel sveta ni nekaj fiksiranega, ampak je samo v tej oscilaciji smisla in čeznjo. Tako Heidegger pravi: »Snujoči sam ničesar ne napravi, samo ugleda nihanje v biti, torej vhod v nihanje in s tem v dogodje, in tako prvič postane snujoči (snovalec), namreč čuvar vrženega zasnutka.« (Heidegger 1989, IV. 134). To nihanje je problematični interpretativni odnos do odnosa do biti, odnos, ki je sam sebi problem, vprašljiv glede svojega smisla.²¹¹ Diferenca biti in bivajočega namreč ni običajna razlika. Diferenca biti in bivajočega se dogaja na način vdora te diference in v to diferenco, na način čistega transcendiranja logike bivajočega, v (bivajočega) prosto okrožje neprimerljivosti biti. Nejasnost smisla diference je tako v zvezi z nejasnostjo samolastnega smisla sveta.

K samolastnemu dajanju smisla biti spada, da je bit razkrita in v tej razkritosti obenem skrita kot neprimerljiva smiselna sklenjenost. V časovnem oziru to pomeni kot dovršena, vseobsežna in presežna. Vendar je treba pojasniti, kakšno razmerje velja med temi momenti samolastnega smisla biti in razkritostjo/zakritostjo tega smisla. Najprej, samolastna sklenjenost smisla biti, artikulirana v teh treh momentih, ni samolastni smisel razkritosti biti. Ni tako, da bi bil smisel biti zaradi diference tako nedostopen, da bi lahko analizirali le strukturo njegove razkritosti. Velja prav nasprotno, strukture razkritosti se ne da analizirati, ne da bi enakoizvorno tematizirali in analizirali strukturo samega smisla biti. Razlogi za to so bili podani že v uvodu. Dovršenost, presežnost in vseobsežnost niso nikakršni značaji ali momenti razkritosti samolastnega smisla biti, ampak so s to razkritostjo enakoizvorni. Toda ali to pomeni, da je tedaj razkritost biti strukturirana na samolasten način v teh istih treh momentih dovršenosti, vseobsežnosti in presežnosti? Najprej se je treba spomniti, da ima razkritost vselej smisel sopripadne zakritosti oziroma odtega smisla. Na eni strani tako sicer velja, da je v diferenci z odkritostjo bivajočega samolastna razkritost biti, prav tako kot samolastni smisel biti sam, dovršena, vseobsežna in presežna. Toda to lahko izrečemo le z veliko zadržanostjo, zakritosti biti namreč v pravem smislu ni mogoče pripisati nobenega od teh značajev/momentov.

Razmerje samolastnega smisla biti oziroma njegovih momentov in razkritosti je prej naslednje. Bit je samolastno razkrita kot dovršena, presežna/nepresegljiva in vseobsežna, toda tem momentom notranje pripada določena zakritost oziroma odteg

²¹¹ Prim. Heidegger: »Tubit imenujem to, kar je vpraševanja-vredno.« (Heidegger 1989, V. 193)

smisla, ki je artikuliran v problematični diferenci z bivajočim. Momenti dovršenosti, presežnosti in vseobsežnosti so le toliko in le zato razkriti, ker so sopripadno obenem tudi zakriti. To pa pomeni, da razkritost biti in njena sopripadna zakritost nimata in ne moreta imeti nobene posebne lastne strukture, pač pa je njuna strukturna vloga ta, da se javljata kot modifikacija strukturnih momentov biti same.

Skritost in razkritost nista kot kaki dve lastnosti smisla, ki se pač javljata skupaj, niti ni ta enakoizvornost neko dejstvo, ki ga pač lahko ugotovimo, razberemo, ampak njuna enakoizvornost prej imenuje neki izvorni problem, enigmo: namreč, kako je lahko razkrita, kako se lahko kaže sama skritost. To pa ni neko dodatno vprašanje, ampak zato, ker sopripadnost razkritosti in skritosti spada k samemu smislu diference, in s tem celote in zasnutka, namreč kot nečemu po sebi enigmatičnemu, to vprašanje zadeva samo možnost razumetja tega, kako se kaže, izkuša diferenca, in kako se dogaja zasutek. Zgolj preliminaren odgovor lahko predstavlja to, da je skritost sama razkrita na način modifikacije skritosti, prehoda iz skritosti v razkritost. Skritost je tu razumeti kot tisto v smislu, kar se upira interpretaciji. To pa neizogibno pomeni tudi, da se sam smisel skritosti in njene sopripadnosti neskritosti upira interpretaciji. To je treba preprosto pripoznati in sprejeti kot hermenevitično strukturo fenomena.

Odteg smisla ima namreč v podani interpretaciji problematični smisel enigmatičnega nagovora. Kot tak ni artikuliran v posebne momente, ampak konstitutivno pripada vsakemu momentu smisla biti. Vendar pa to vseeno pomeni, da je smisel biti strukturiran le zato, ker je strukturiran »glede na« ta problematični odteg oziroma razkritost-zakritost, v interpretativnem razmerju s tem odtegom/razkritostjo-zakritostjo. Tako pa je vendarle mogoče reči, da se resnica, razkritost biti javlja *skozi* momente samolastnega smisla biti.

Smiselna sklenjenost biti lahko torej deluje le kot problematično zadan pojem, ki naj ga natančna eksistencialna analiza šele razjasni in vzvratno utemelji. Kakšno pa je smiselno razmerje smiselne sklenjenosti biti kot breztemeljno neprimerljive, v sebi sklenjene, in diference, kot prav tako breztemeljne? V breztemeljni diferenci je bit izkazana in se dogaja kot breztemeljno neprimerljiva in v sebi sklenjena. To pa pomeni, da značaji neprimerljivosti sklenjenosti in nerazdeljivosti, neraztresenosti, nevariabilnosti, svoj smisel prejemajo iz diference z bivajočim. Kaj lahko torej sklenemo glede razmerja smiselne sklenjenosti biti in diference? Najprej, ta smiselna sklenjenost je kot *samostojni smisel lahko samo zasilna, začasna fiksacija dogajanja diference*, ki tudi v tej fiksaciji ohranja neko napetost, ker se dogaja iz breztemeljne diference in v breztemeljni diferenci.

Na drugi strani diferenca še ne daje smiselne sklenjenosti biti v teh treh smiselnih momentih, ampak je ta smiselna sklenjenost že interpretacija diference. Zato je lahko tubit v svoji eksistencialiteti tudi v razmerju s smiselno sklenjenostjo

biti, čeprav v dinamični korelaciji zasnutka, ne pa tudi z diferenco. Ta lahko služi le kot vselejšnji priteg skozi odteg, zato lahko rečemo, da je tubit, kot razmerje do biti, dogajanje diference, razmerje do smiselne sklenjenosti biti pa je posebno, samolastno dogajanje diference. Diferenca je tudi ta, ki se prvenstveno skriva v svojem razkrivanju, in torej tudi do tega sopripadnega razkrivanja-skrivanja tubit ni v razmerju, ampak je dogajanje tega raz-krivanja, ne na način razmerja sicer ločenih smislov, ampak na način razmerja značajev, ki spadajo k interpretaciji kot taki. Zato je odveč bojazen, tudi v temporalnem smislu, da ne bi bil mogoč samolasten odnos do samolastno sklenjenega smisla biti, ker ima ta strukturo diference, ki se sopripadno skriva-razkriva. Brez razlikovanja smiselne sklenjenosti biti in raz-krivanja diference pa nemudoma pademo v to aporijo in celotno diskusijo smisla transcendentalnega projekta *Biti in časa* na eni strani ter kontinuitete s »poznim Heideggerjem« na drugi.

Neprimerljiva izvorna smiselna sklenjenost biti, ki se kot taka javlja zgolj negativno (to je vidik njene skrajnosti in ne-možnosti), ni zares mišljena, vse, kar lahko stori hermenevtična eksistencialna analiza, je to, da izkaže, kako tubit v svojem samolastnem eksistiranju nujno zadeva na ta mejni smisel kot skrajno mejo možnosti svoje biti-v-svetu. Samolastni smisel sveta tako ni nekaj preprosto zajemljivega v kako izdelano formo, ampak je enigmatičen in problematičen pojem. Vendar pa nima zgolj značaja transcendentalne ideje, ampak je svet kot neprimerljiva smiselna samosklenjenost biti v diferenci z bivajočim izkusljiv v problematičnem interpretativnem odnosu do tega smisla.

Horizonti so kot predvidik bivšosti (vrženosti), pričujočnosti in prihodnje, preko vseh konkretnih možnosti predhajajoče možnosti bitnega smisla neke forme odnosa do končnosti, breztemeljnosti, tudi v svoji nesamolastni modifikaciji, vendar tu še ne kot take. Horizont nujno že vključuje odnos do bitnega smisla oziroma smisel horizonta je oblikovan glede na smisel in način odnosa. Vendar to še ne reši težave; odnos do poslednje skritosti breztemeljnosti ali smisel skritosti, določen iz tega odnosa, se prav tako ne pusti ujeti v neke določene horizontne forme. Ker je ta odnos nujno problematičen, vendar v obliki povratne interpretacije neizogibno vključuje to problematičnost v sam smisel horizontnosti kot forme odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti, na način stalnega pozivanja v sprašujoči odnos, ki tudi glede sebe ostaja sprašujoč.

Na kakšen način torej horizontna forma omogoča na eni strani to stalno pozivanje in na drugi izpraševanje in samoizpraševanje, kolikor je to sploh bilo mogoče? Za to je potrebno, da je: 1) Samolastna horizontnost vselej v dialogu z nesamolastno in šele v tem dialogu prejema svoj smisel, in je tako lahko imenovana horizontnost zgolj po tej zvezi, kolikor je namreč neka problematizacija nesamolastne horizontnosti. Ta moment zagotavlja izpraševanje, samoizpraševanje; 2) Trojna samolastna horizontnost mora v svoji *enakoizvornosti*, v svojem *prepletu* vsebovati

neki problemski vidik odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti, na način vpetosti v stalno pozivanje, nagovorjenost po tej skritosti skozi odteg smisla, ki je torej mogoč zgolj, kolikor ima nekakšno *dinamično strukturo*. Šele enakoizvornost samolastne horizontnosti v zvezi z odnosom do nesamolastne horizontnosti tedaj ustvarja hermenevitični preplet, ki omogoča problemski odnos do zakritosti samolastnega smisla sveta, ki se lahko izkazuje v horizontnih shemah. Napačno bi si bilo torej razmerje nesamolastne in samolastne horizontnosti in s tem smisel horizontnosti sploh predstavljati kot neko razmerje analogije, katerega členi se lahko preprosto razvrstijo v tabelo, kjer si vzporedno sledijo nesamolastni in samolastni horizonti. Tak model bi namreč predpostavljal, da je samolastna horizontnost nekako samozadostna in zgolj formalno, zunanje, v odnosu do nesamolastne horizontnosti.

Zaključek

Glavno vprašanje raziskave je bilo motivirano z naslednjo alternativo: ali je pristojno govoriti o nekem samolastno sklenjenem smislu biti (samolastnem pojmu sveta), ali pa o tem ni pristojno fenomenološko, hermenevitično in eksistencialno govoriti. Z iskanim samolastnim smislom sveta je bil mišljen svet kot samostojni smisel, v nasprotju z zgolj celoto bivajočega, ki je vselej določena po strukturi, formi bivajočega. To je predpostavljeni, problemsko zadani deziderat. To razlikovanje se opira na ontološko diferenco, ki tudi tvori izhodišče raziskave.

Zastavljeno metodološko izhodišče se je glasilo, da je možno v okvirih uporabljenih metod pritrčiti prvi alternativni le v primeru, če se samolastni smisel sveta izkaže iz razmerja tubiti in biti kot najbolj izvornega nagovora smisla, ki se javlja v interpretaciji. Ob tem je bilo zastavljeno, da morata biti tudi smisel in struktura iskanega razmerja biti pridobljena iz samega tega razmerja.

V povezavi s tem zastavkom sta bili razprava in interpretacija kritično umeščeni nasproti minimalnemu branju interpretacije razklenjenosti kot samega po sebi skrivnostnega in nerazjasnjene, nestrukturiranega pogoja možnosti odkritosti bivajočega. Nasproti temu se je v analizi izkazalo, da je neki samolastni, samostojni smisel biti in njene samolastne smiselne sklenjenosti, ki se daje v členjenem, strukturiranem interpretativnem odnosu tubiti, bivajočega in biti, v njuni diferenci.

Naj povzamem še glavni argument izpeljave, ki je podan v zadnjem razdelku. Časovnost se v dolgčasu zaustavi, dinamizacija ekstaz in horizontov se prekine. V preobratu v trenutek utesnjenost v odsotnost dinamike izvorne enotnosti časovnosti namreč počni in se ta redinamizira na način izvorne enotnosti breztemeljnosti tubiti in biti. Časovnost, izvorno in samolastno strukturirana kot izvorna enotnost odnosa tubiti do breztemeljnosti lastnega odnosa do biti, in breztemeljnosti biti same, je v preobratu iz vsakdanje časovnosti v samolastno zbranstvo trenutka tudi kot taka fenomenalno izkazana in povzeta. Samolastna časovnost torej sama po sebi ni vir, temelj samolastnega odnosa do sveta, ampak je to preobrat iz vsakdanje časovnosti prek njene zaustavitve v tesnobnem dolgčasu, v samolasten odnos do breztemeljnosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim, ki se izkaže, ko propade forma utemeljevanja smisla biti bivajočega v vedno novem bivajočem. Taista časovnost je namreč tista, ki se preobrne iz vsakdanje časovnosti v kateri je vsakršno predhajanje povzemanje in pričevanje dinamična interpretativna struktura odnosa do smisla biti ravno zaustavljena. Interpretacijska in strukturalna kontinuiteta časovnosti je torej temelj te pristojnosti.

Zaradi njune izvorne enotnosti, breztemeljnost tubiti same to požene v vrtnec odnosa do nagovora breztemeljnosti biti, iz katerega lahko izide kot samolastnen odnos do te breztemeljnosti. Časovnost kot predhajanje preko vsakega možnega bivajočega v breztemeljnosti biti, povzetje vrženosti v breztemeljnost biti pred danostjo vsakega možnega bivajočega in določenega bitnega smisla, in pričevanje breztemeljnosti bit pred pričevanjem vsakemu posebnemu bivajočemu, je tako temelj pristojnosti, in s tem samolastnosti odnosa do samolastnega smisla sveta.

Skrajnost smiselne interpretacije, ki se izkazuje v globokem dolgčasu se v izvorni enotnosti tubiti in biti izkazuje obenem kot skrajnost same izvorne časovnosti, ta je v globokem dolgčasu privedena do svoje skrajnosti. V globokem dolgčasu se dogodi sesutje vsakdanje časovnosti, ki je strukturirana na način utemeljevanja bivajočega v pričakovanju vedno novega bivajočega in obdržanju preteklega bivajočega. Značaj skrajnosti se tako razbere iz globokega dolgčasa, iz skrajnosti brezsmiselnosti, kot raztez vsakdanjih ekstaz in horizonta do njihovega uroka brezsmiselnosti. S tem pa se skrajnost breztemeljnosti smisla na samolasten način povzame kot strukturni smisel biti same, kolikor se ta javlja v izvorni enotnosti samolastno tubitjo. Ta skrajnost breztemeljnosti biti tako zadeva bit, interpretirano z vidika diference biti in bivajočega oziroma z vidika njene neprimerljivosti s katerimkoli drugim smislom ki se lahko javlja v govorici.

Vendar je za pristojno interpretatovno samopovzetje te izvorne enotnosti potrebna trojna struktura časovnosti v komunikaciji s trojnimi horizonti vselejšnjosti, predhajajočnosti in pričujočnosti. Ti so artikurirani v sheme skrajnosti. Skrajnost sama je predhajajočna, vselejšnja in pričujočna. Skrajnost je že artikulacija časovnostnih ekstaz, njihova modifikacija. Izraža namreč skrajno predhajanje in skrajno povzemanje vrženosti in pričujočnost skrajnemu smislu. Odnos do skrajnosti biti se tako nujno dogaja na način časovnosti, strukture časovnih ekstaz. Izvorna enotnost skrajnosti časovnosti je tako produktivno interpretirana po vodilu momentov breztemeljnosti smisla, kakor se ta izkazuje v globokem dolgčasu, torej kot *predhajajoče-vržena pričujočnost vselej že prihodnostni vseobsežnosti, nepresegljivosti in dovršenosti smisla biti v njeni diferenci z bivajočim*. *Vseobsežnost* zaobjame problematično skrajnost v tem vidiku, da noben obseg bivajočega ali določenega bitnega smisla ne more zajeti skrajnega smisla breztemeljnosti biti. *Presežnost/nepresegljivost* zaobjame problematično skrajnost v vidiku, da noben obseg bivajočega ali določenega smisla biti ne more interpretativno seči onkraj skrajnega smisla breztemeljnosti biti. *Dovršenost* zaobjame problematično skrajnost v vidiku, da noben posebni smisel bivajočega ali določeni bitni smisel ne more interpretativno modificirati skrajnega interpretativnega smisla breztemeljnosti biti v njeni diferenci z bivajočim.

Eksistencialni samolastni pojem sveta pa je artikulacija te skrajnosti možnosti interpretacije, ki se izkazuje, ko ta zadeva ob breztemeljnost smisla biti v njeni diferenci z bivajočim. Svet je v samolastnem smislu tako artikulirana skrajnost

neprimerljive breztemeljnosti biti. Breztemeljnost biti je namreč interpretirana kot skrajni smisel glede na bivajoče in zato kot neprimerljivo, samolastno sklenjena.

Dinamika časovnosti je tako tista, ki pristojno utemeljuje odnos do samolastnega smisla sveta in s tem samolasten pojem sveta. Časovnost je pristojni temelj razmerja samolastne tubiti in sveta zato, ker omogoča kompleksen, interpretativno bogat odnos do smisla biti; v problematičnem predhajanju preko vsega bivajočega in vsakega posameznega bitnega smisla v problematično povzetje lastne vrženosti v odnos do enigmatične breztemeljnosti biti in tej na tak način pričujoča. Kar časovnost metodološko prispeva je kompleksna struktura interpretacije, ker se momenti skrajnosti časijo v korelaciji z vsemi tremi ekstazami, v njihovem dinamičnem prepletu.

Glavni sklep se glasi, da je končna časovnost lahko temelj samolastnega razmerja do samostojnega smisla sklenjenosti biti (sveta) le tako, da je sama po svoji strukturi in smislu pojmovana ne dokončno in določeno, ampak problematično, dinamično in negativno glede na pojmovanje bivajočega in vselej iz zloma z bivajočim, kot skrajna možnost tubiti, v kateri se ta zadeva ob meje možnosti lastne samointerpretacije. Le na način te problematične skrajnosti je namreč mogoča izvorna enotnost breztemeljnosti tubiti in breztemeljnosti biti v njeni diferenci z bivajočim.

Zaradi breztemeljnega značaja izvorne enotnosti razumevanja in biti, ki se vselej kaže skozi diferenco z bivajočim, in nedoločljivega smisla difference je namreč njuno razmerje nemogoče razlagati kot povsem analogno korelacijo značajev, ampak je to njuno razmerje treba dojeti problemsko, in sicer v dvojnem oziru problematičnega odnosa prostosti in breztemeljnega bitnega smisla, pri čemer drugi ne sme enostransko določati prve, prostost pa z druge strani ne bitnega smisla samega. To pomeni, da je njuno razmerje lahko ustrezno zajeto zgolj problematično v smislu nenehne interpretativne dinamične tenzije oziroma osciliranja med breztemeljno prostostjo eksistence in breztemeljnostjo smisla biti. Zaradi breztemeljnosti ontološke difference ima svet kot samolastna smiselna sklenjenost biti lahko le problematičen smisel, v smislu zgolj zasilne in vselej le začasne in nepopolne interpretativne fiksacije. Momenti *vseobsežnosti*, *dovršenosti* in *presežnosti* kot momenti skrajnosti, meje interpretacije v zadevanju ob breztemeljnost smisla biti v njeni diferenci z bivajočim zato izražajo in artikulirajo prav to problematičnost. S tem je bila dosežena eksistencialna eksplikacija problema transcendence v pojmovni zvezi prostosti – breztemeljnosti – horizontnosti. To je osrednji interpretativni dosežek, ki omogoči vpogled v problematični smisel samolastne svetnosti in odnosa do te.

Podam pa naj še dodatno metodološko razjasnitev sklepnega argumenta, ki zadeva fenomenalni status odnosa samolastne tubiti in samolastnrga smisla sveta. Kar je bilo podano predstavlja hermenevitično, interpretativno projekcija, konstrukcija preobrata strukture globokega dolgčasa v samolastni odnos do strukture odnosa do

biti izkazane v globokem dolgčasu. Samolastnost odnosa ima tu pomen izrecnega interpretativnega prevzetja nase tega odnosa, na način izvorne enotnosti te strukture s strukturo tubiti. V tem samolastnem prevzemu je struktura obdržana, prav tako kot njeni korelatovni značaji, ti pa prejmejo modificiran smisel. Sledeč naravi tega preobrata to pomeni preobrat v izrecen odnos do biti namesto primarno odnos do bivajočega. Ta hermenevtična konstrukcija je torej *ontološko* utemeljena. V tem pa leži tudi njena fenomenalna utemeljenost. Odnos do biti je namreč izvorni fenomen. Vodilo za to konstrukcijo je tedaj Heideggerjevo fenomenološko-hermenevtično napotilo. To pa je samo pridobljeno povsem hermenevtično fenomenološko, iz spremljanja in razvijanja samointerpretacije tubiti same.

Analiza se je projektivno, konstruktivno prestavila v samolastno tubiti, v odnosu do momentov samolastnega smisla sveta, ki je že prešla skozi omenjeni prehod v trenutek odločenosti. Zato je mogoče zgolj v retroaktivni rekonstrukciji opiše in utemelji ta prehod, ni ga mogoče interpretativno prikazati, ga spremljati. Izvorna enotnost se namreč obenem vzpostavi in ne kako postopoma ali zlagoma, prav tako pa se zasuk, preobrat v trojne momente samostane svetnosti zgodi obenem in ne v kakem sosledju. Razen tega pa samolastne tubiti tudi ni mogoče interpretativno spremljati zato ker zaradi problematične breztemeljne narave tega odnosa, ni interpretativno stabilna, fiksirana. Ravno zato, ker gre za nenadni preobrat, tu ni česa opisati in interpretativno spremljati ali sprotno konstruirati. Glede fenomenološkega statusa analize pa lahko ponovim še ugotovitev, da ta ne dokazuje ničesar o fenomenalni možnosti takega samolastnega odnosa do sveta. Kar pa je pridobljeno in izkazano je hermenevtična načelna možnost, konsistentnost takega izkustva.

Nazadnje naj navedem še nekaj drugih, širše fenomenološko relevantnih rezultatov raziskave. Pridobljena in eksplicirana je bila analitična struktura tubiti kot odnosa govornice, razumevanja in biti. Izkazalo se je, da ima smiselni fenomen tubiti kot izvorne enotnosti razumevanja in smisla biti kompleksno hermenevtično strukturo, ki je bila formalno zajeta kot odnos-do-odnosa-do biti, in da le kot tako kompleksno strukturiran omogoča javljanje smisla biti.

Smisel eksistence je bil tako ekspliciran kot interpretativna izvorna enotnost razumevanja in bitnega smisla, ki sta tu mišljena kot samostojna smiselna momenta, v interpretativnem razmerju spiralnega kroženja, pri čemer je razumevanje strukturirano kot identitetno določen moment interpretativnega odgovarjanja javljanju nagovoru bitnega smisla, bitni smisel pa kot ta nagovor sam. V tej strukturi sta tako razumevanje kot bitni smisel zaznamovana z značajem breztemeljnosti, ne-utemeljenosti v bivajočem, kar implicira njuno faktično interpretativno izvorno enotnost, saj odpade predmetna forma utemeljevanja razmerja. Strukturo te izvorne enotnosti se da eksplicirati kot odnos govornice, identificirane z odnosom razumevanja in bitnega smisla ter tega odnosa, torej kot odnos govornice in odnosa razumevanja in biti.

Tako se je izkazalo, da smisel tubiti ni nujno omejen zgolj na minimalno razumevanje biti v svetu kot razklenjenosti vrženosti v preddano smiselno celost bivajočega. V tej zvezi se je za celovito razumevanje tubiti izkazal pomen besedil iz obdobja okoli izdaje *Biti in časa*, namesto obratnega interpretativnega pristopa. Poleg tega je bil na tej osnovi lahko razjasnjen tudi smisel tega, da tubiti je biti lastna eksistenca, in sicer v smislu »treba-je-eksistirati« kot vselejšnje poklicanosti v fakticiteti v razmerje z nagovorom breztemelnega bitnega smisla, ki v svoji enigmatični breztemelnosti priteguje. S tem je bila izkazana bistveno motivacijska struktura eksistence, kar ima mnoge praktične implikacije. Z vodilnega interpretativnega vidika breztemelnosti se je dodatno osvetlil tudi smisel zapadanja tubiti, in sicer kot bega pred breztemeljno neprimerljivostjo biti v vedno novo utemeljevanje v bivajočem.

Glede aplikativne relevantnosti izvedene analize pa se lahko zastavi vprašanje, kako naj bi taka konstrukcijska teoretska spoznanja o samolastni tubiti lahko zadevala praktično avtentično eksistenco. Ker avtentična eksistenca sestoji prav v posredovanju najbolj samolastne, najbolj skrajne možnosti tubiti in vsakdanje, v življenjskem svetu eksistirajoče tubiti, zato ne bi mogli pristojno analizirati druge, kot tega posredovanja, ne da bi podrobno analizirali prvo. Njena praktično aplikativna vloga je torej negativna oz. problematična. Določa tisto, kar v avtentični praktični eksistenci nujno ostaja problematično, kolikor je ta od vsakdanjega življenjskega sveta nujno prav distancirana. Določa torej strukturo enega izmed polov avtentične prakticirane interpretativne napetosti. Glavno vprašanje avtentične praktične eksistence se namreč glasi ravno, kako v omejenem življenjskem svetu ohranjati in razvijati odnos do smiselne sklenjenosti biti kot vseobsežne, dovršene in ne-presegljive? Kar torej v aplikativnem oziru opravi podana analiza je to, da določi skrajni problematični horizont avtentične prakse. S tem je povezan pomislek, da je vendarle le en svet, in sicer življenjski svet. To fenomenološko vsekakor drži. V avtentični praksi kot dialogu motivacije za avtentični odnos do samolastnega smisla sveta in življenjskega sveta gre torej nujno za neko eksistencialno transformacijo, avtentičnifikacijo življenjskega sveta. To pa predstavlja posebno in precej kompleksno področje analize.

Bibliografija

Navedki Heideggerjevih del po slovenskem prevodu:

Heidegger, Martin, *Fenomenološke interpretacije k Aristotelu*, *Phainomena* V/15–16, Nova revija, Ljubljana 1996.

Heidegger, Martin, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005.

Navedki Heideggerjevih del po GA izdaji:

GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991.

GA 9. *Vom Wesen des Grundes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1965 (5. izdaja).

GA 9. *Was ist Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1955.

GA 9. *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.

GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006 (2.izdaja).

GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, ur. Mark Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.

GA 19. *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, ur. Ingeborg Schüssler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992a.

GA 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, ur. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 3. izdaja 1994a.

GA 21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*, ur. Walter Biemel. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997 (3.izdaja).

GA 24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

GA 25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*, ur. Ingrid Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995 (3. izdaja)

GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

GA 27. *Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)*, ur. Otto Saame and Ina Saame-Speidel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2001 (2. izdaja).

GA 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

- GA 31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit.*, ur. Hartmut Tietjen, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994b (2. izdaja)
- GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012.
- GA 42. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ur. Ingrid Schüssler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988a.
- GA 41. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Winter semester 1935/36)*, Petra Jaeger (ur.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1984.
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Wintersemester 1937/38)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992b (2. izdaja).
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999 (2. izdaja).
- GA 58. *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, ur. Hans-Helmuth Gander, 1992, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010 (2. izdaja).
- GA 59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, ur. Claudius Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- GA 61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)*, ur. Walter Bröcker; Käte Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994c (2.izdaja).
- GA 63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988b.
- GA 64. *Der Begriff der Zeit (1924)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004.
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 66. *Besinnung (1938/39)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- GA 71. *Das Ereignis, (1941–1942)*, ur. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2009.GA 82. *Zu Eigenen Veröffentlichungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.

Sekundarna literatura

- Aristoteles. 1999. *Metafizika*. ZRC SAZU.
- Aristoteles. 2004. *Fizika*. Slovenska matica.
- Aristotel. 2002. *O duši*. Slovenska matica.
- Backman, Jussi. 2015. *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, SUNY Press
- Blond, Louis. P. 2010. *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Nihilism*. Continuum.
- Blattner, William. 1999. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge University Press.
- Blattner, William. 1994. »The Concept of Death in Being and Time.« *Man and World* 27: 49–70.
- Carel, Havi. 2007. »Temporal Finitude and Finitude of Possibility: The Double Meaning of Death in Being and Time.« *International Journal of Philosophical Studies* 15:4: 541–556.
- Carman, Taylor. 2000. »Must We Be Inauthentic.« V *Heidegger, Authenticity and Modernity, Essays in Honour of Hubert Dreyfus v. 1.*, ur. Mark A. Wrathall in Jeff Malpas. The MIT Press.
- Capobianco, Richard. 2014. *Heidegger's Way of Being*. Toronto University Press.
- Ciglencečki, Jan. 2015. *Pozabljeni temenos*. KUD Logos.
- Ciocan, Cristian. 2010. »Heidegger and the Problem of Boredom.« *Journal of the British Society for Phenomenology* 41.1: 64–77.
- Ciocan, Cristian. 2009. »Qu'est ce qu'un existential.« *Heidegger Studies* 25: 191–226.
- Critchley, Simon in Reiner Schürmann. 2008. *On Heidegger's Being and Time*. Routledge.
- Critchley, Simon. 2011. »The Null Basis-Being of a Nullity, or Between Two Nothings: Heidegger's Uncanniness.« V *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ur. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press.
- Crowell, Steven Galt. 2001. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Crowell, Steven in Malpas, Jeff (ur.). 2007. *Transcendental Heidegger*. Stanford University Press.
- Dahlstrom, Daniel O. 1995. »Heidegger's Concept of Temporality.« *Review of Metaphysics* 49 (1): 95–115.
- Dahlstrom, Daniel O. 2001. *Heidegger's Concept of Truth*. Cambridge University Press.
- Davis, Bret W. 2007. *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*. Northwestern University Press.
- Dastur, Françoise. 1992. »The Ekstatico-Horizontal Constitution of Temporality.« V *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ur. Macann, Christopher. Routledge.

- Dreyfus, Hubert L. 1990. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. The MIT Press. Cambridge.
- Dreyfus, Hubert. 2000. »Responses.« V *Heidegger, Authenticity and Modernity, Essays in Honour of Hubert Dreyfus v.1.*, ur. Mark A. Wrathall in Jeff Malpas. The MIT Press.
- Elpodorou, Andreas; Freeman, Lauren. 2019. »Is Profound Boredom Boredom; v: Heidegger on Affect.« V *Heidegger on Affect*, ur. Christos Hadjioannou. Palgrave Macmillan.
- Elkholy, Sharin, N. 2008. *Heidegger and the Metaphysics of Feeling – Angst and the Finitude of Being*. Continuum.
- Engelland, Chad. 2017. *Heidegger, Kant and the Transcendental Turn*. Routledge.
- Falkenhayer (von), Katharina. 2003. *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Duncker-Humbolt.
- Ferreira, Boris. 2002. *Stimmung bei Heidegger*. Kluwer Academic Publishers.
- Fleischer, Margot. 1991. *Die Zeitanalysen in Heideggers »Sein und Zeit«: Aporien, Probleme und ein Ausblick*. Königshausen und Neumann.
- Frank, Semjon. 2012. *Nedoumljivo. Ontološki uvod v filozofijo religije*. KUD Logos.
- Gadamer, Hans-Georg. 1999. *Izbrani spisi*. Nova revija.
- Gelven Michael. 1989. *A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Northern Illinois University Press.
- Guignon, Charles B. 1983. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Hackett Publishing Company.
- Guignon, Charles. 2011. »Heidegger's Concept of Freedom, 1927–1930.« V *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ur. Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press.
- Haar, Michael. 1993. *Heidegger and the Essence of Man*. SUNY Press.
- Haugeland, John. 2013. *Dasein Disclosed*, Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. 2001. *Znanost logike I*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 1994. *Znanost logike II*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F. 2017. *Znanost logike III*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, G. W. F., 2015. *Predavanja iz filozofije religije. Prvi del*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Nova revija.
- Heinz, Marion. 1982. *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung der Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*. Königshausen und Neumann.
- Henry, Michel. 1992. *The power of revelation of affectivity according to Heidegger; V Martin Heidegger: Critical Assessments v.1.*, ur., Christopher Macann. Routledge.

- Hermann, Friedrich Wilhelm v. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: eine Erläuterung von »Sein und Zeit«*. Bd. 1, »Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein.«. Vittorio Klostermann.
- Hermann, Friedrich Wilhelm v. 2000. *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann.
- Hetterley, Jae, *Dasein's finitude: Death as the Ontological Bridge of Being and Time*, dostopno na: www.academia.edu.
- Hribar, Tine. 1993. »Recenzija Martin Heidegger: Grundprobleme der Phenomenologie (1919/20).« *Phainomena* 2/5–6: 110–112.
- Husserl, Edmund. 1997. Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo. Slovenska matica.
- Inwood, Michael. 1999. »Does the Nothing Noth?« V *Royal Institute of Philosophy Supplement 44*. Cambridge University Press.
- Janke, Wolfgang. 2019. *Trojna dovršitev nemškega idealizma. Schelling, Hegel in Fichtejev nenapisani nauk*. Kud logos.
- Jaspers, Karl. 1932. *Philosophie II*. Springer.
- Jaspers, Karl. 1948. *Einleitung in die Philosophie*. Springer.
- Jaspers, Karl. 1973. *Filozofija egzistencije*. Prosveta.
- Jaspers, Karl. 1974. *Existenzphilosophie*. De Gruyter.
- Kalan, Valentin. 2010. *Evrotropija. Geneza sodobne filozofije. Od Kierkegaarda do Heidegggra*. Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kant, Immanuel. 2001. »Kritika čistega uma 1/4.« *Problemi* 39 1/2: 9–170.
- Kant, Immanuel. 2010. *Predkritični spisi*. ZRC SAZU.
- Käufer, Stephan. 2005. »The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?« *Inquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy* 48 (6): 482–506.
- Keane, Niall. 2015. »The Self that Belongs to an Abyssal Ground: Reading Heidegger's Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).« V *Heidegger in the 21. Century*, ur. Georgakis Tziovani in Paul J. Ennis. Springer.
- Keane, Niall. 2019. »The Affects of Rhetoric and Reconceiving the Nature of Possibility.« V *Heidegger on Affect*, ur. Christos Hadjioannou. Palgrave Macmillan.
- Kisiel, Theodore. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- King, Magda. 2001. *A Guide to Heidegger's Being and Time*. SUNY Press.
- Kobe, Zdravko. 2001. *Automaton transcendentale II*. Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Komel, Dean. 1996. *Razprstost prebivanja: O razmejivni hermenevitične fenomenologije in filozofske antropologije*. Nova revija.

- Koo, Jo-Jo. 2017. »Heidegger's Underdeveloped Conception of the Undistinguishedness (Indifferenz) of Everyday Human Existence.« V *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*, ur., Hans Bernhard Schmid in Gerhard Thonhauser. Springer.
- Kouba, Pavel. 1999. »Smisel prisotnosti.« *Phainomena*, 27–28 IX: 19–33.
- Krell, David Farrell. 1986. *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*. The Pennsylvania State University Press.
- Krell, David Farrell. 2015. *Ecstasy, Catastrophe: Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. SUNY Press.
- Lafont, Cristina. 1993. »Die Rolle der Sprache in Sein und Zeit.« *Zeitschrift für philosophische Forschung* Bd. 47, H. 1: 41–59.
- Lafont, Cristina. 2007. »Heidegger and the Synthetic Apriori.« V *Transcendental Heidegger*, ur., Steven Crowell in Jeff Malpas. Stanford University Press.
- Leibniz, G. W. 2004. *Izbrani spisi*. Slovenska matica.
- Livingston, Paul M. 2017. *The Logic of Being: Realism, Truth and Time*. Northwestern University Press.
- Logar, Cene. 1981. *Eksistencialna filozofija I*. Cankarjeva založba.
- Lozar, Janko. 2012. *Fenomenologija razpoloženja*. Kud Apokalipsa.
- Luckner, Andreas. 2001. »Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit.« V *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, ur. Thomas Rentsch. Akademie Verlag.
- Macann, Christopher. 1992. »The essence of transcendence.«; V *Martin Heidegger: Critical Assessments*, v. 3, ur. Christopher Macann. Routledge.
- Malpas, Jeff. 2006. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. The MIT Press.
- Marion, Jean-Luc. 1998. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Michalski, Krzysztof. 2017. »Martin Heidegger and the Question of Truth.« *Chronos* VI: 13–29.
- Mulhall, Stephen. 2005. »Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein.« V *A Companion to Heidegger*, ur. Hubert Dreyfus in Mark Wrathall. Blackwell Publishing.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Volja do moči*. Slovenska matica.
- O'Leary, Joseph S. 1992. »Theological Resonances of Der Satz vom Grund«; V *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ur. Christopher Macann. Routledge.
- Opilik, Klaus. 1993. *Transcendenz und Vereinzelung*. Karl Alber Verlag.
- Plessner, Helmuth. 2017. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. De Gruyter.

- Pippin, Robert B. 2007. »Necessary Conditions for the Possibility of What Isn't: Heidegger on Failed Meaning.« V *Transcendental Heidegger*, ur. Steven Crowell in Jeff Malpas. Stanford University Press.
- Platon. 2009. »Timaj.« V *Zbrana dela I-V*. Kud Logos.
- Plotin, A.H. Armstrong (ur.). 1995. *Enneads*. Harvard University Press.
- Richardson, William. 2003. *From Phenomenology to Thought*. Fordham University Press.
- Sallis, John. 1992. »Language and reversal«. V *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ur., Christopher Macann. Routledge.
- Sheehan, Thomas. 1992. »Time and Being 1925–27.« V *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ur., Christopher Macann. Routledge.
- Sheehan, Thomas. 2011. »Facticity and Ereignis.« V *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, ur., Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press.
- Sheehan, Thomas. 2015. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. Rowmann and Littlefield.
- Sheehan, Thomas. 2017. »Heidegger and the Right Heideggerians: Phenomenology vs. Crypto-Metaphysics.« *Chronos VI*: 78–91.
- Sherover, Charles. 1971. *Heidegger, Kant and Time*. Indiana University Press.
- Shirley, Greg. 2010. *Heidegger and Logic: The place of Logos in Being and Time*. Continuum.
- Slaby, Jam. 2010. »The Other Side of Existence. Heidegger on Boredom«. V *Habitus in Habitat II: Other Side s of Cognition* ur. Sabine Flach in Jan Söffne. Peter Lang.
- Theodorou, Panos. 2015. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*. Springer.
- Tonner, Philip. 2010. *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being*. Continuum.
- Trawny, Peter. 1997. *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Karl Alber Verlag.
- Tugendhat, Ernst. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. De Gruyter.
- Weatherston, Martin. 2002. *Heidegger's Interpretation of Kant: Categories, Imagination and Temporality*. Palgrave Macmillan.
- Wiesing, Lambert. 2013. *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*. Suhrkamp Verlag.
- Wunsch, Matthias. 2013. »Welt« in Heideggers metaphysischer Periode.« V *Rostocker Phänomenologische Manuskripte 19*, ur. Michael Großheim. Universität Rostock.
- Qingjie James Wang. 2018. »Two Starting Points in Heidegger's Critical Interpretation of Kant's Transcendental Imagination«. V *Stretching the Limits of Productive Imagination. Studies in Kantianism, Phenomenology, and Hermeneutics*, ur. Saulius Geniusas. Rowman and Littlefield.



ALMA MATER
EUROPAEA
UNIVERZA

