

HEIDEGGER IN ARISTOTELES* — “LOGIKA”, TEORIJA RESNICE IN VPRAŠANJE ZGODOVINSKOSTI A-ΛΗΘΕΙΑ¹-RESNICE

*“Mišljenje biti nikoli ne juriša na resnico.” (GA 13, 33)
“Volilo iz začetka zgodovine biti, ki je v njem in zanj
nujno ostalo še nemišljeno — A-ΛΗΘΕΙΑ kot takšna —
misliti v njeni svojstvenosti ter s tem pripravljati
moožnost nekega spremenjenega prebivanja človeka
v svetu.”² (Jahresgabe 1989)*

Tema “Heidegger in Aristoteles” se zdi tema filozofske zgodovine in po- **123**
temtakem preteklosti.

Vprašanje resnice je pomembno vprašanje Heideggrove filozofije, ni pa osnovno, to je vprašanje o biti. Vendar sta obe vprašanji najtesneje povezani: “Ta fenomen (sc. resnice) je tako tesno spojen s problemom biti, da pričujoča raziskava v svojem nadaljnjem poteku nužno zadene na problem resnice, celo že stoji, čeravno neizrecno v njegovi dimenziji.”³ V tej razpravi ne bomo tematizirali vprašanje resnice v celoti, temveč samo, kolikor zadeva logično zastavitev problematike. Besedo “logika” smo v naslo-

* Ta razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta »Zgodovina filozofije in fenomenologija«, ki ga financira Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije. Če so bile nekatere njene teze že predstavljene v plenarnem predavanju na slovenskem filozofskem kongresu »Perspektive filozofije«, ki je potekal od 17. – 19. oktobra 1994 v Ljubljani, pa je celotno besedilo dobilo sedanj obliko med študijskim bivanjem na Inštitutu za filozofijo Univerze Ludvika Maksimilijana v Münchnu jeseni 1995, ki mi ga je omogočila štipendija DAAD-ja (Deutscher Akademischer Austauschdienst).

vu dali v narekovaje, ker bo tema filozofska logika in ne logika kot tehnična disciplina o pravih diskurzivnega mišljenja.

Heideggrov odnos do Aristotela bo predmet obravnave zato, ker je običajno predstava o Heideggru ta, da je njegov interes glede antične filozofije usmerjen predvsem na predsokratsko filozofijo ter na Platona. Ta predstava je mogla biti razumljiva takrat, ko smo izmed Heideggrovih objavljenih del lahko samo v eni razpravi videli Aristotelovo ime v naslovu, to je bila razprava "Vom Wesen und Begriff der φύσις, Aristoteles' Physik B, 1. ki je bila napisana sicer že 1939, a prvič objavljena šele 1960 v italijanski reviji *Il Pensiero* (vol. III, n. 2. in 3), a v knjižni obliki šele v Wegmarken l. 1967.

V predavanjih "Ontologija, Hermenevtika faktičnosti" (poletni semester 1923), je Heidegger takole opisal svojo filozofsko pot:

124

"Spremljevalec v iskanju je bil mladi Luther in vzor Aristoteles, katerega je Luther sovražil. Pobude je dal Kierkegaard, oči pa mi je vstavil Husserl."⁴

"Zgodovinskost resnice" – izraz je formalni oglas oz. formalna najava za kritiko tistega razumevanja celokupnosti znanstva in principov znanosti kot "večno" veljavnih resnic, kakršno je prevladujoče v obliki nereflektirane "philosophiae perennis".

Razprava ima tri paragrafe: v *prvem* paragrafu "Faze Heideggrove recepcije Aristotelesa" podajam glavne značilnosti Heideggrovega filozofskega razgovora z Aristotelom, v *drugem* paragrafu, ki je analiza Heideggrovega predavanja "Hegel in Grki" (Heidelberg 1958), je izpostavljen pomen vprašanja resnice v Heideggrovi misli, medtem ko šele *tretji* paragraf "Logika" in teorija resnice" preide k Heideggrovi teoriji resnice, kakor je razvita v predavanjih zimskega semestra 1925/26, ki jih je izdal Walter Biemel že l. 1976. Do kod bo naša razprava segla, o tem odloča naša srčnost, naš θυμός (po Parmenidesu, fr. 1.1)

1. FAZE HEIDEGGROVE RECEPCIJE ARISTOTELA

Ad fontes!

Svoj odnos do tradicije je Heidegger sam evociral s citatom fragmenta 419 iz Nietzschejeve "Volje do moči" v svojih predavanjih o Aristotelovi "Metafiziki" v poletnem semestru 1931⁵. Tu Nietzsche govori o romantičnem domotožju vse nemške filozofije, domotožju po grškem svetu, do katerega se pride po nežnem mostu, zgrajenem iz "mavrice pojmov": "Nemška filozofija je ... hrepenenje po najboljšem, kar je kdaj bilo. ... – v tem pogledu je nemška filozofija kos protireformacije, celo še renesanse, vsaj volje do renesanse, volje do nadaljnega odkrivanja antike, odkopavanja antične filozofije, zlasti predsokratikov – najbolj zasutih od vseh grških svetišč! Mogoče bodo čez nekaj stoletij sodili, da je pristna čast vsega nemškega filozofiranja v ponovni postopni pridobitvi antičnih tal"⁶. Sicer pa Heideggrov odnos do Aristotela ilustrira dejstvo, da je todtnauberško predavanje, 24. 2. 1957 o "Onto-teo-loškem ustroju metafizike" brez Aristotela povsem nepredstavljivo in da je Heidegger zaslužen za to, da nacistične oblasti niso odstranile Aristotelovega kipa iz avle Univerze Freiburg ob pretvezi, da sholastika, ki je – kakor je splošno znano – aristotelizem, nima mesta v nacionalno-socialistični ureditvi.

125

F. Volpi v svoji monografiji "Heidegger e Aristotele" (1984) ugotavlja, da je zelo malo študij, ki bi proučevalc vlogo, ki jo ima interpretacija Aristotela v razvoju Heideggrove misli. V zadnjem desetletju je v okviru Gesamtausgabe izšla vrsta predavanj, ki omogočajo boljši uvid v najavljeno tematiko. Volpi razlikuje dve fazi v Heideggrovi interpretaciji Aristotela:

- a) V prvi fazi do začetka tridesetih let gre za fenomenološko destrukcijo tradicionalne ontologije.
- b) V drugi fazi, po "obratu" v začetku tridesetih let, bi šlo za umestitev Aristotelovega mišljenja v zgodovino metafizike kot zgodovino pozabljenja biti⁷.

V zgodnjih freiburških predavanjih, zlasti od l. 1919, je Heidegger pogosto interpretiral Aristotelove spise: EN, VI. knjiga, De anima, Metaph. I, VII-IX, Fizika. Prav tako je Heidegger nadaljeval z interpretacijo Aristotela v Marburgu: Retorika, Logika, Fizika, pri čemer so marsikateri temeljni uvidi sistematizirani v SuZ⁸. Tudi v drugem freiburškem obdobju se je Heidegger pogosto vračal na interpretacijo Aristotelovih spisov, zlasti De Anima, Fizika, Metafizika, tolmačenje Aristotela pa ni opustil niti po predčasni kazenski upokojitvi leta 1945. Za pregled vseh teh seminarjev, ki so popisani pri Richardsonu⁹, so nove raziskave šele v teku, saj njihovo izdajanje še ni zaključeno.

Če je Volpi najprej menil, da v 2. fazi Aristoteles nima več "privilegiranega položaja", pa kasneje poudari, da v horizontu Heideggrovega razumetja zgodovine metafizike Aristoteles zavzema ambivalentno mesto¹⁰. V "Evropskem nihilizmu" je namreč Heidegger Aristotelesovo metafiziko označil za "zagon nazaj" (Rückschwung) v začetek znotraj grškega mišljenja¹¹. Fenomenološka destrukcija ontologije, ki spada v metodo fenomenološke redukcije, je za Heideggra neobhodna predpostavka za resnično radikalno konstrukcijo: "Ker h konstrukciji pripada destrukcija, je filozofsko spoznanje po svojem bistvu hkrati v nekem določenem smislu historično spoznanje. K pojmu filozofije kot znanosti, k pojmu fenomenološkega raziskovanja spada "zgodovina filozofije"" (GA 24, str. 29).

O svoji filozofski poti je Heidegger najbolj neposredno govoril v dveh slovečih zapisih iz leta 1963, in sicer v pismu p. W. J. Richardsonu, objavljenem kot predgovor k njegovi knjigi "Skozi fenomenologijo k mišljenju", ter v prispevku "Moja pot v fenomenologijo" za Slavnostni zbornik za Hermanna Niemeyerja. O svoji filozofski poti je Heidegger govoril tudi v kratkem nastopnem govoru, ki ga je imel 1957 pri sprejemu v Heidelberško Akademijo znanosti¹², v katerem evocira med drugim tudi uglašenost danes znamenite "poljske poti" (der Feldweg) v Meßkirchu (GA 1, 58):

"Pri vsakem postanku se pokazana pot prikazuje za pogled nazaj in iz pogleda naprej v neki drugačni svetlobi, z drugačnim tonom ter zbuja drugačna tolmačenja. Nekatere poteze pa seveda, nekomu samemu komaj spo-

znatne, peljejo na taisti način skozi pokrajine mišljenja. Njihov obraz se kaže v majhnem spisu "Poljska pot", napisanem 1947/48".

V tem spisu Heidegger pravi, kako je na klopi pod visokim hrastom včasih ležal ta ali oni spis velikega misleca, "ki ga je mlada nebogljenost skušala razbrati. Kadar so se uganke kopičile druga na drugo ter ni bilo nobenega izhoda, je pomagala poljska pot."

Nekaj zadev glede tega je omenjenih tudi v pogovoru med Japoncem in Vprašujočim v delu "Med potjo do govorice":

"In še prej, v zadnjih letih na gimnaziji, natančneje poleti 1907, me je zadelo vprašanje po biti v podobi disertacije Franza Brentana, Husserlovega učitelja. Disertacija ima naslov: "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (O mnogovrstnem pomenu bivajočega po Aristotelu) ter izvira iz leta 1862. To knjigo mi je takrat podaril moj očetovski prijatelj in rojak, kasnejši nadškof v Freiburgu v Br., dr. Conrad Gröber."¹³ Če je Heidegger to knjigo že od dijaških let dalje, od poletnih počitnic med 6. in 7. razredom gimnazije vedno znova predeloval (durcharbeiten)¹⁴, pa je že v 7. gimnaziji bral Aristotela v grščini: "Številni, večinoma daljši grški citati so mi nadomeščali še manjkajočo izdajo Aristotelesa, ki pa je vendarle že eno leto kasneje iz internatske biblioteke prišla na moj študijski pult." (GA 1,56)

127

Ne kaže pa pozabiti, da je bil dijak Heidegger motiviran za filozofijo tudi skozi Platonove dialoge: "V oberprima so bile predvsem ure o Platonu pri gimnazijskem profesorju Widderju, ki je pred nekaj leti umrl, tiste, ki so me bolj zavestno, četudi še ne s teoretsko strogostjo uvedle v filozofske probleme."¹⁵

Heidegger nato nadaljuje, kako je "še nerazločno in omahljivo in nebogljenost" oglašajoče se vprašanje po enostavnem mnogovrstnega v biti "skozi mnoge prevrnitve, blodnje in nepomogljivosti" ostalo neprestana pobuda za delo "Bit in čas" (GA 1, 56).

V pogovoru z Japoncem je Heidegger pokazal vpis v to knjigo, ki se glasi: "Moja prva vodilna nit skozi grško filozofijo v gimnazijskem času" (Uspr 92-93). Kar je v "Med potjo do govorice" Heidegger označil kot "vodilno nit", je v "Moji poti v fenomenologijo" opisal kot "gorjača in palica": Brentanova disertacija o mnogovrstnem pomenu bivajočega "je bila vendarle od 1907 palica in gorjača mojih prvih neblogljenih poskusov, da bi prodril v filozofijo" (SdD 81)¹⁶. Nato Heidegger omenja, kako je ob Brentanovi disertaciji razmišljal: "Če se bivajoče izreka v mnogovrstnem pomenu, kateri je tedaj vodilni temeljni pomen? Kaj pomeni bit?"

V zadnjem razredu gimnazije pa je Heidegger že bral delo Carka Braiga "O biti, Očrt ontologije" (Vom Sein, Abriß der Ontologie), ki je izšlo 1896; tu je našel etimologije besed za ontološke osnovne pojme ter daljše odlomke iz Aristotela in drugih avtorjev. Pri Braigu je Heidegger videl napetost med ontologijo in spekulativno teologijo.

128 Brentanovo delo, ki ima motto *το ὄν λέγεται πολλαχῶς* (Arist. Metaph. Z 1), izhaja od vprašanja po "objektu" znanosti, ki se imenuje prva filozofija. Ta mnogoterost, ki je "četvernost" – *τετραχῶς* (GA 33, 16), je razberljiva predvsem iz Metaph. D 7 in E 2. Poleg Brentanove knjige je za to vprašanje danes klasično delo Giovannija Realeja¹⁷. Štirje znameniti osnovni pomeni bivajočega pri Aristotelu so:

1. bivajoče po pripadnosti ali spremljavi, *τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκός*;

ali pa tudi bit glede na odnos lastnosti do bitnosti, tj. *οὐσία – συμβεβηκός*;

2. bivajoče po sebi ali bivajoče glede na oblike bistvenega izrekanja, *τὸ ὄν καθ' αὐτό*, *τὸ ὄν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*;

3. bivajoče kot resnično in nebivajoče kot napačnost, *τὸ ὄν ὡς ἀληθές*, *τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος*;

4. bivajoče kot možnost in kot dejanskost (*τὸ ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ*)

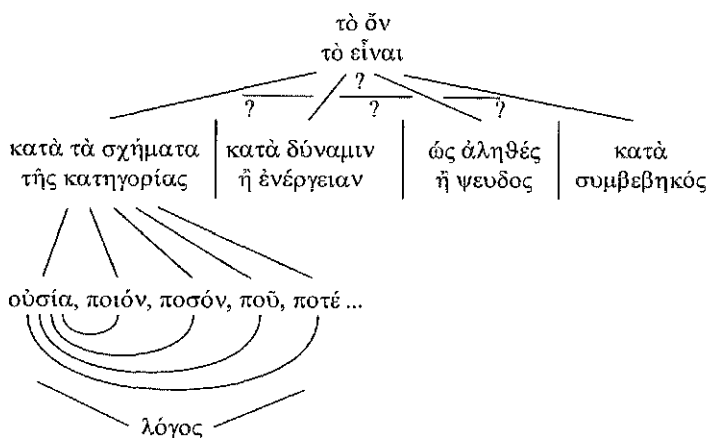
Tradicionalna interpretacija Aristotelove metafizike je seveda dala prednost bivajočemu kategorij, medtem sta bili kategoriji možnosti in dejanskosti sicer vključeni v t. i. teorijo substance. Bivajoče po pripadnosti ali akcidenca, ki tvori pri Aristotelu podlago za t. i. Aristotelov "empirizem"¹⁸, medtem ko je bilo bivajoče kot resnično običajno razumljeno kot naslov za polje logičnih raziskav. Tako pravi Brentano, da ima bivajoče kot resnično "svojo osnovo v operacijah človeškega razuma, ki povezuje in ločuje, afirmira in negira, in ne v najvišjih realnih principih, iz katerih si metafizika prizadeva spoznati svoj *ὄν* ἢ *ὄν*. Zato ga je treba ravno tako kot *ὄν κατὰ συμβεβηκός* izključiti iz metafizičnega proučevanja. Ampak s tem še ni rečeno, da ni primerno za prav nobeno znanstveno obravnavo *Če se ne motimo, tedaj nima celotna logika oprava z nobenim drugih predmetom*, in zato je tedaj tudi logika kot zgolj formalna znanost ločena od drugih, realnih delov filozofije."¹⁹ Bivajoče kot resnično je Brentano razumel kot "bit kopule" (das Sein der Copula) (o.c., str. 37) in s tem nakazal silno aktualno vprašanje o biti v smislu "je"-ja, t. p. veznika ali kopule v izjavi. Gre za tezo logike, da se vse bivajoče pusti, brez škode za vsakokratni način biti, pusti nagovoriti in določati skozi "je" – to je bistvo določitve biti kot kopule²⁰. Ob proučevanju mnogoterosti bivajočega je Heidegger kasneje, v predavanjih poletnega semestra 1931²¹, izpostavi dejstvo, da Aristoteles v V. knjigi Metafizike govori o mnogoterosti bivajočega kot "biti" (τὸ εἶναι): "bit pomeni bivajoč(e)" (τὸ εἶναι σημαίνει τὸ ὄν, 1017a 35). Vprašanje "kaj je bivajoče" (τί τὸ ὄν?) postane vprašanje, "kaj je bit" (GA 33, 18).

Poleg tega ima τὸ ὄν λεγόμενον πολλαχῶς tudi ožji pomen, saj tako Aristoteles označuje število kategorij, pri čemer so kategorije tisti red, ki obvladuje slaherni logos (GA 33, 16). Mnogoterost v ožjem pomenu besede torej ne pomeni četvernosti biti, temveč mnogoterost oz. raznovrstnost (Vielfältigkeit) kategorij.

Heidegger je mnogoterost bivajočega proučeval glede na njegov osnovni temeljni enotni pomen. Heidegger je hitro opustil Brentanovo tezo, da bi bil temeljni pomen pomen substance, ki ji je podvržena tudi moja interpretacija Aristotelove metafizike. V Heideggru zgodaj zori prepričanje, da

je temeljni pomen ta, da je bit resnica in da imamo pri Aristotelu prisotno ontološko razumevanje fenomena resnice – to razumevanje je seveda kasneje radikalizirano v enačenje biti in ἀλήθεια.²²

V pismu Richardsonu Heidegger izrecno poudarja, da se v Aristotelovem stavku τὸ ὄν λεγόμενον πολλαχῶς skriva vprašanje, ki je določalo njegovo miselno pot: "Katero je vse mnogotere pomene obvladujoče enostav-



no, enovito določilo biti? To vprašanje zbuja sledečega: Kaj tedaj pomeni bit?" Heidegger upravičeno pripominja, da je Aristoteles pustil izvor teh štirih načinov nedoločen, kar je ponazoril v predavanjih o Metafiziki Theta z naslednjo shemo (GA 33, str. 17):

Heidegggra prizadeva tradicionalna navidezna nezdružljivost naslednjih določil: "bit kot lastnost, bit kot možnost in dejanskost, bit kot resnica, bit kot shema kategorij". Zato se vprašuje, "kateri smisel biti govori v teh štirih naslovih" in "kako se dajo zvesti v neko razumljivo skladnost (Einklang)" (o. c. str. XI). To vprašanje je poglobljeno s še enim korakom nazaj:

“Od kod prejema bit kot takšna (ne bivajoče kot bivajoče) svojo določitev?”

Vprašanje enotnosti biti je Heidegger tematiziral tudi v znamenitem seminarju v Le Thoru 1966, kjer je izhajal od Heglove teze o razdvojenosti kot izviru potrebe po filozofiji, pri čemer je to, kar filozofija rabi, enotnost, *ēv*. Postavi se vprašanje odnosa med prisotnostjo in enim. Beaufret takole povzema aristotelski problem: “Pri Aristotelu se prikazuje ta *πολλαχῶς λεγόμενον*, ki je bit v četvernem kovu: 1) po meri kategorij; 2) po meri odnosa *δύναμις – ἐνέργεια*; 3) po meri odnosa *οὐσία – συμβεβηκός*; 4) kot *ἀληθές* in *ψευδός*. Kaj je enotnost tega vsekakor edinstvenega prihajanja nasproti (*Gegend*), ki je bit? Aristoteles tega ne pove.” (GA 15, 296)

Svoje odkritje biti kot resnice pa Heidegger opiše takole: “Ponovni študij Aristotelovih razprav (zlasti devete knjige “Metafizike in šeste knjige “Nikomahove etike”) je podal vpogled v *ἀληθείειν* kot odkrivanje in označitev resnice kot neskritosti, v katero spada vse kazanje-sebe bivajočega”. Heidegger pripominja, da ni zadosti resnico razumeti kot “neskritost” ali “nepozabljenost”: “Kot da z *ἀ-λήθεια* tisto, kar je pristno vredno mišljenja, ne bi prišlo šele do neke približne pojavitve.” (Richardsonu, o. c., str. XII-XIII)

131

S temi besedami Heidegger naravnost pokaže na svoje širokopotezno zasnovane študije Aristotelove filozofije, katerih programatski zasnutek “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, “Fenomenološke interpretacije k Aristotelu – Oglas hermenevtične situacije”, je prvič objavil Hans-Ulrich Lessing v “Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften” l. 1989. Izvleček iz Heideggrovega pisma Gadamerju, ki ga le-ta citira v svojem predavanju “Grki”, jasno priča o tem, da je Heidegger nameraval svoje fenomenološke interpretacije Aristotela objaviti v Husserlovem “Letopisu” (Jahrbuch) za leto 1923: “Prvi del (ok. 15 pol) zadeva Eth. Nic. Z, Met. A 1-2, Phys. A 8; drugi (v enakem obsegu) Met. ZH Theta, De motu an., De anima. Tretji del bo izšel kasneje. Ker pa bo Letopis izdan šele kasneje, sem Vam vsekakor lahko na uslugo s separatnim odtisom (Separatabzug).”²³

Ker je analiza tega spisa izven naše skromnejše smeri vpraševanja, naj samo napotimo na Gadamerjeve interpretacije tega spisa: Gadamer meni, da je Heidegger hotel prepričati Husserla in Natorpa, "da je bil Aristoteles fenomenolog, ki je imel v vidiku stvari same."²⁴ Heideggrov korak nazaj k Aristotelu je namreč moment fenomenološke destrukcije filozofske tradicije, ki naj vodi do izvirnega izkustva življenja. Filološko geslo *ad fontes* je izvedeno kot "odkopavajoči hod nazaj" (*abbauender Rückgang*) (PA 249). V predavanju "Heidegger in jezik" (1990) Gadamer vidi odločilni pomen teh študij v načinu, "kako je Heidegger našel dostop do fenomenologa v Aristotelu."²⁵ Zato Pöggeler upravičeno pripominja, da si Heideggrovega odnosa do Aristotela ne smemo tako predstavljati, "kot da bi k vprašanju biti vodilo stalno meditiranje o aristotelski metafiziki."²⁶

Ker je v Aristotelovi filozofiji odkrival izvirne možnosti za avtentično razumevanje življenja, je Heidegger po Gadamerjevem pričevanju svoj študij Aristotelesa imenoval "železna kopel" (*Stahlbad*): "Toda kakor iz železne kopeli – tako je H. rad imenoval poglobljanje v obsežne in nedodelane delovne papirje o Aristotelu – se mu je iz doslednih Aristotelovih analiz dvignilo na svetlo začetno miselno izkustvo Grkov, izzivalno po svoji enostavnosti in svoji drugačnosti. ... V *aletheia* ni spoznaval toliko neskrivosti in nehlinjenosti izrekanja, temveč najprej in predvsem bivajoče samo, ki se kaže v svoji resnični biti."²⁷

2. "HEGEL IN STARI GRKI"

Izhodišče Heideggrovega obravnavanja odnosa Hegla do Grkov je razlikovanje med historičnim raziskovanjem historičnih povezav in med bitnozgodovinskim pristopom, pri katerem ime "Grki" označuje začetek filozofije, ime "Hegel" pa njeno dokonč(ev)anje.²⁸ Na kocki je celota filozofije v svoji zgodovini v času, ko prihaja do razpada filozofije, ki se "preseli v logistiko, psihologijo in sociologijo."²⁹ V zvezi z logistiko je Heidegger stanje t. i. konca filozofije opisal takole: "S tem, da se logistika na primeren način spaja z moderno psihologijo in psihoanalizo ter s sociologijo, postaja koncern prihajajoče filozofije popoln."³⁰ Konec filozofije pomeni do-

polnitev filozofije, ki ima svoje mesto v "znanstvenosti družbeno delujočega človeštva" (SdD, 84).

A konec filozofije ni konec mišljenja. Razprava "Hegel in Grki" je ravno poskus dobiti v pogled zadevo (die Sache) mišljenja (WM, 255). Do zadeve mišljenja pridemo samo tako, da uvidimo, kaj je tisto, kar kliče našo misel, kar jo zbudi in evocira. Treba je videti, kaj nas poziva k temu, da mislimo izročilo tako, da nas "sprošča za pričujočno bivanje (Gegenwartende)" (256). Prava tradicija ni vlek bremen preteklosti. Za tematizacijo našega odnosa do preteklosti je Hegel primerno izhodišče zato, ker je Hegel mislil zgodovino filozofije filozofsko: to pa mu je bilo omogoče, ker je samo zgodovino razumel filozofsko: "Zgodovina, ki jo imamo pred seboj, je zgodba o tem, kako misel najdeva samo sebe."³¹ "Kajti zgodovina filozofije razvija edinole filozofijo sâmo." (ib. 235) Cilj filozofije je "*resnica*" oz. "*kraljestvo čiste resnice*" (ib. 14 in 6). Te Heglove določitve bodo znak za zadevo mišlejnja.

Vprašanje je zdaj, kaj je zgodovina, ki je filozofska?

133

Za Hegla neka samostojna filozofija nastopi z Descartesovo postavitvijo jaza, ega ("ego cogito sum, "mislim, sem") za merodajnega subjekta, subiectum-a. Do dovršenega subjekta pa pride tedaj, ko spekulativni idealizem razvije celotno strukturo in gibanje subjektivitete subjekta in je ta subjektiviteta dvignjena do absolutnega vedenja o sami sebi. Absolut sam, to je subjekt, ki ve, da je vednost, ki pogojuje vso objektivnost. Subjektiviteta je zavest, ki ureja predstave in jih zbira. To zbiranje je λέγειν. Zbiranje za misleči jaz zahteva srednjik: λέγεσθαι in prehod skozi predstave — dia: "Δι-αλέγεσθαι, dialektika pomeni, da subjekt svojo subjektiviteto privede na dan (producira) v omenjenem dogajanju (procesu) in kot ta proces." (ib. 258)

Dialektika je proces produkcije subjektivitete, ki ima tri stopnje:

prva stopnja je neposredna in še nedoločena predstava objektov, kar Hegel imenuje "bit" (das Sein);

druga stopnja je odnos od objekta nazaj na subjekt; to je stopnja refleksije; reflectere pomeni "nazaj (se) obrniti, nazaj upogniti";

tretja stopnja je notranje gibanje subjekta, ki je v tem, da subjekt in objekt, tezo in antitezo "izsledimo" v njuni sintezi. To gibanje zbere celotno subjektiviteto v razvito enotnost ali dialektično "konkretnost". Ta konkretnost je dosežena, kadar je dialektika spekulativna.

Kaj je spekulacija? Njeno logično določilo se glasi: "dojemanje nasproti-postavljenega v njegovi enotnosti" (Hegel, Znanost logike I, 55). Tisto kar je postavljeno nasproti, je to, kar se kaže skozi odsevanje ali zrcaljenje. Spekulacija je odsevajoče se sijanje. Dialektika ni polemičen način mišljenja, temveč "zrcaljenje in enotenje nasprotipostavljenega kot proces produkcije duha samega" (259). Zrcaljenje je kazanje skozi odsev: zrcalo je anti-teza. Dialektika je "duša biti".

134 Zdaj je razumljivo, zakaj je zgodovina filozofije lahko mišljena samo kot "gibanje duha", kot izhajanje, napredovanje, prehod in povratek duha. V sistemu spekulativne filozofije je filozofija dovršena. Heglov metazifični sistem je najvišja stopnja razvoja, stopnja sinteze. Če ne bi dojeli dialektike razvoja, bi bila zgodovina filozofije "slepa zbirka domislekov", brez dojetja "notranjega substancialnega duha", bi bili "kakor slepci" (wie Blinde) znotraj celote³².

Descartes je stopnja subjekta kot subjekta, antiteze, vse pred Descartesom je samo predstavljanje objektivnega: "Človek (grškega sveta) še ni bil tako obrnjen nazaj vase kakor v naših časih. Bil je sicer subjekt, toda ni se postavil kot takšen" (Hoffm. 144). Antitezi predhaja stopnja teze, s tezo pa se začneja "prava" (eigentliche) filozofija. Teza ali bit je čista objektivnost, prva "manifestacija" duha, prvi "vznik" duha (Hoffm., str. 239), ki je "splošno nasploš". Stopnja teze je "stopnja abstrakcije"³³: "Prvi vznik je nujno nekaj najabstraktnjšega, je najenostavnejše, najbornejšče, čemur je postavljeno nasproti konkretno" (Hoffm. 239). Toda stopnja abstrakcije je določena tudi kot "stopnja lepote"³⁴. Kako more iti skupaj lepo in abstraktno? Samo tako, da je Hegel bit razumel kot enostavni čisti sij in sijaj, je čisto si-

čno formulacijo *Aristotelovega stavka* – οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντασμάτος ἢ ψυχῆ⁴⁰ (GA 20, 94), ki ga mi prevajamo: "... duša nikoli ne misli brez neke podobe", medtem ko Heidegger parafrazira: "Duša ne more ničesar misliti (vermeinen), ne more ničesar predmetnega dojeti v njegovi predmetnosti, ako se ji ni poprej nekaj sploh pokazalo". In Heidegger zaključuje: "Ein Denken ohne fundierende Sinnlichkeit ist ein Widersinn." Mišljenje brez čutnosti, ki ga utemeljuje, je nesmisel. (GA 20, 94)

Toda proti Husserlovi fenomenologiji Heidegger kritično pripominja, da razvija fenomenologijo zavesti od izhodišča, ki je značilno za "teoretsko opazovanje narave" (GA 20, 162). Isti očitek Heidegger nameni tudi Aristotelu, in sicer, da so tradicionalne kategorije stvarnosti oz. dejanskosti dobljene iz načina pristopa, "ki se nahaja v procesu karakterističnega razsvetenja (Entweltlichung)" in ki preskoči okolni svet v teoriji in praksi. Heidegger sklene:

"Aristotelove kategorije: οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, πρὸς τί (ὑποκείμενον - συμβεβηκότα – to, kar mora vedno že biti skupaj z navzočnostjo – apriorne možnosti nečesa kot nečesa), tradicionalno: substanca, kvaliteta, kvantiteta, kraj, čas, nanašanje, so vse zajete že v tej svojstveni dimenziji golega dojetja stvari ter v določenem načinu govora o njem, namreč na način teoretske izjave. Te kategorije same pa so že za Aristotelesa postale naravnost kategorije biti; bile so hkrati tla za določitev kategorij predmeta sploh, t. p. določil določil, ki pripadajo vsakemu nekaj, kolikor sploh nekaj je, najsi zdaj biva v svetu ali je mišljeno." (GA 20, 301)

Heideggrov odnos do Aristotela je ambivalenten, saj Aristoteles enkrat predstavlja preseganje fenomenologije (GA 20, 73), nato pa Aristotelove kategorije padejo pod kritiko tradicionalne ontologije. Kljub tem kritičnim pripombam pa si Heidegger v tem času skuša prisvojiti temeljna določila Aristotelesove ontologije, *zlasti fenomen resnice*, da bi jih uporabil v analizi strukturnih momentov tubiti.⁴¹ To se zgodi zlasti v predavanjih zimskega semestra 1925/26: "Logika, Vprašanje po resnici" (Logik, Die Frage nach der Wahrheit), ki jih je že 1976 izdal Walter Biemel. Predavanja imajo poleg uvoda o logiki tri dele:

A. Predhodni premislek: Današnji položaj filozofske logike. Psihologizem in vprašanje resnice;

B. Prvi glavni del: Problem resnice v odločujočem začetku filozofirajoče logike in korenine tradicionalne logike;

C. Drugi glavni del: Radikalizirano vprašanje: Kaj je resnica? Ponovitev analize neresnice (napačnosti) glede na njeno temporalnost.

V prvem glavnem delu Heidegger izrecno tematizira "predpostavke za Aristotelesovo tolmačenje resnice", medtem ko je cilj predavanj dojeti "pristno in izvorno formo resnice" (GA 21, 26). V 2. delu Heidegger razgrne vprašanje resnice v horizontu analize tubiti, pri čemer se nahaja težišče na tematiki časa. V pričujočem razpravljanju bomo opirali na dve razpravi Franca Volpija (1984 in 1992) ter na razpravo D. Komela.

140 Heidegger najprej pojasnjuje najbližji besedni pomen izraza "logika". To je λογική ἐπιστήμη, znanost o λόγος-u znanost o λέγειν, govorjenju, na podoben način, kakor je "fizika" nauk o φύσις in etika nauk o ἦθος-u, t. p. o človekovem obnašanju, znanost o človeku. Govor v širšem smislu je način obnašanja, človek je ζῶον λόγον ἔχον. V logosu se razodeva bitna povezanost človeka in sveta. Kolikor je celota bivajočega osnovna tema filozofije, se v teh treh disciplinah kaže delitev nalog filozofije. Znano je, da se je taka delitev uveljavila zlasti v helenistični filozofiji. Tako pravi Seks-tos Empirikos:

"Bolj dovršeno kakor le-ti (sc. Arhelaos, Epikur, kirenaiki idr.) so delili filozofijo tisti, ki trdijo, da en del zadeva φύσις, drugi del ἦθος; še drugi del pa spet λόγος; na te dele je po možnosti najprej pokazal Platon, kolikor je filozofirajoč obravnaval mnogo takšnega, kar zadeva svet — mnogo, kar zadeva človekovo bit, in nič manj tega, kar zadeva govorjenje. Najbolj izrecno pa so se oprijeli takšne delitve (διαιρέσεις) Ksenokratovi učenci in peripatetiki, pa tudi stoiki." (S. E. VII, § 16)

Še za Kanta (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) (AA IV, 387) je ta delitev filozofije na tri znanosti: fiziko, etiko in logiko "popolnoma primerna naravi zadeve".

Za nastanek logike pri Grkih je značilno, da so λόγος razumeli kot enotnos govorjenja in mišljenja. To je bilo mogoče samo tako, da so v govoru videli tisto, o čemer je govor, razumevanje govora pa je kot razumevanje stvari isto kot mišljenje. Logika obravnava govor glede na odkrivanje (Offenbarmachen) bivajočega: "To razgrnitev (Aufgedecktheit), t. p. neskritost (Unverborgenheit) bivajočega označujemo kot resnico." (GA 21, 7) Logika je potemtakem "znanost o resnici". Izraz resnica je mnogoznačen. Heidegger našteje 5 pomenov:

1. resnica kot lastnost izjav;
2. resnica kot izjava sama: $2 \times 2 = 4$;
3. resnica je isto kot spoznanje;
4. celota možnih izjav;
5. resnica je resnično, dejanskost, tako, kakor je: "resnično zlato" je dejansko zlato.

141

Formalni strukturni moment vseh teh pomenov Heidegger povzame v formalni strukturi "tako-kakor" (So-wie) (GA 21, 10), ki jo običajno označujemo za ustrezanje ali v skladu z latinsko tradicijo adaequatio, convenientia, conformitas.

Filozofska tradicija je govor vzela v dozdevno najenostavnejši obliki izjave, ki pa je osnovna oblika znanstvenega govora: "Potemtakem je resnica teoretsko znanstvenega spoznavanja postala osnovna in izvirna oblika resnice sploh." (GA 21, 11) Heidegger meni, da mora radikalnejše dojetje naloge logike nujno revidirati in pretresti prednost teoretske resnice znotraj logičnih raziskav ter opustiti takšno "naivno izhodišče logike". "Vprašanje o biti resnice" je temeljna zadeva logike, ki ni več tradicionalna šolska logika, temveč "filozofirajoča logika": "To pomeni: filozofsko razumljeno filozofski logiki, ki jo je Aristoteles utemeljil in ki je v Heglovi /filozofiji/ dopolnjena in dokončana, ni pomagano z nadaljnjim sinovstvom in vnukovstvom, temveč je potrebno novo pokolenje." (GA 21, 14)

Heidegger nadalje podvomi v običajno soglasje, da šolska logika "uči mišljenje", češ da se učimo misliti samo v "stiku (Umgang) s stvarmi". Stvarnost oz. dejanskost znanstvenega vpraševanja in raziskovanja lahko pojasni samo filozofirajoča logika. Heidegger tako postavi *9 tez o znanosti* (GA 21, 16), ki so anticipacija znamenitih "Stavkov o "znanstvu"" iz dela "O dogodku (Prispevki k filozofiji)".

Osrednja naloga filozofirajoče logike je vprašanje: Kaj je resnica? Ob tem vprašanju Heidegger poda fenomenološko analizo tradicionalne diskusije o skepticizmu in relativizmu, ki temelji na naslednjih predpostavkah:

1. izjava je mesto resnice;
2. sklicevanje na dokazljivost in neskončno možnost utemeljevanja (Begründbarkeit);
3. stavek o protislovju in stavek istovetnosti sta predpostavljena kot nekaj samoumevnega;
4. ni pojasnjeno, kaj pomeni, da "resnica obstaja" (es gibt Wahrheit);
5. ni pojasnjeno, v čem temelji možnost samega pred-postavljanja (ib. 22-23).

Heidegger pa ugotavlja, da se tudi "današnja filozofska logika", namreč Husserlova logika, gradi na predpostavki o resnici v smislu veljavnosti izjav. Za vprašanje o resnici je treba brati Collegium logicum samega Aristotelesa, brez "slabe tradicije", a za zastavitev vprašanja nam poda orientacijo Husserlova fenomenologija: "Izhajajoč od tu potem peljemo vprašanje nazaj k odločujočim začetkom." (ib. 25)

V "predhodnem premisleku" Heidegger najprej predstavi področje psihologije in opaza tudi njen "svojstveno kaotičen razvoj", ki je samo znamenje "za proces notranjega samorazkroja današnje eksistence" (ib. 36). Husserlovo fenomenologijo pa Heidegger primerja s tem, kar je Hegel označil kot logiko, ne pa s Heglovo "fenomenologijo duha" (ib. 32). Heidegger najprej pripominja, da sta logika in psihologija mogli priti v stik zato, ker je po tradicionalnem pojmovanju logika nauk, ki uči pravilno mišljenje, torej nauk o umu, "Vernunftlehre". Ker pa je mišljenje duševno dogajanje,

janje ali "monstrantia". O tej nadvse pomembni problematiki je Heidegger ponovno govoril v seminarju o Heraklitu (GA 15, 183 in 197sl.).

Hegel opazuje grško filozofijo v vidiku stopnje lepote kot stopnje abstrakcije. Osnovne besede grške filozofije, med katere Hegel šteje zlasti *ēv* ali vesolje (Parmenides), *λόγος* ali um (Heraklit), *ιδέα* ali pojem ter *ἐνέργεια* ali dejanskost, izražajo pomen vodilne besede, ki je "bit" (das Sein), *εἶναι* (*éōn*, *oúsía*). To je bit dojeta kot enostavna objektivnost in abstrakcija: "Prvo splošno je neposredno splošno, tj. bit. Vsebina, predmet je torej objektivna misel, misel, ki je" (Hoffm., 240).

Parmenidove glavne misli Hegel ne vidi v *ēv*, v enem kot enotujočem, temveč v stavku: "misliti in biti sta isto". Parmenides postane predhodnik Descartesa: "S Parmenidom se je začela pravo filozofiranje." (I, 290)

Pri tolmačenju Heraklita se Hegel ne ravna po *λόγος*-u, čeprav v predgovoru k svoji razlagi Heraklita pravi, da ni nobenega Heraklitovega stavka, ki ga ne bi sprejel v svojo logiko (I, 320). Toda Heglova logika je spekulativna dialektika. Po Heglovi sodbi je Heraklit prvi, ki je pojmoval "dialektiko samo kot princip" (I, 319-320). Heraklit je prešel od biti k postajanju in s tem do prve konkretnosti: "Pri njem je torej najpoprej mogoče najti filozofsko idejo v njeni spekulativni obliki." (I, 320)

Glede Platonovih idej Hegel meni, da niso po sebi bivajoči praliki, temveč ideje bivajo "za sebe", ker so proizvedene skozi proces spoznavanja v duhu (II, 40sl.), proizvedla pa jih je filozofska znanost: "S Platonom se začne filozofska znanost kot znanost." (II, 11)

Nadalje pa je Aristotelesova *ἐνέργεια*, prevedena z dejanskostjo (*actus*), pri Heglu mišljena kot čista dejavnost absolutnega subjekta: "Šele energija, oblika je dejavnost, udelejujoča se, na sebe nanašajoča se negativnost." (II, 154) Aristotelova *ἐνέργεια* je predstopnja absolutnega samozavedanja: "Če bi šlo zares za filozofijo, tedaj ne bi bilo nič vrednejšega, kakor imeti predavanja o Aristotelu." (II, 148) Toda z grško filozofijo stvar še ni resna, ker v osnovnih besedah grške filozofije bit še ni posredovana v dialektičnem gi-

banju absolutne subjektivitete. Pojmi grške filozofije "niso več primerni" na-
ši zavesti, od študija grške filozofije gremo "nepotešeni", mnoga vprašanja
so Grkom "še tuja". Naloge duha danes grški filozofiji "še niso" bile naloge
(Hoffm., str. 144sl.). Grška filozofija kot stopnja lepote še ni stopnja resnice.

Toda ali se resnica kot ἀλήθεια ne nahaja že na začetku filozofske poti
pri Parmenidu? Toda resnica je za Hegla absolutna gotovost za sebe vedo-
čega absolutnega subjekta, za Grke pa subjekt še ni prišel do vednosti kot
subjekt. Heideggrovo vprašanje se zdaj glasi: "Ali ni ravno gotovost v svo-
jem bistvu napotena na ἀλήθεια kot odkrivanje." (WM, 267) Heidegger
pa nadalje vprašuje: Ali ni "odkrivanje" "v igri" že v prvi manifestaciji du-
ha, ki je bit, in ali ni odkrivanje v igri tudi v tem, da se duh prikazuje same-
mu sebi v "fenomenologiji duha", v "monstraciji" duha, ki je njegovo po-
stavljanje (prim. Znanost logike III, 83). Nadalje Heidegger postavlja vpra-
šanje, ali je mesto odkrivanja oz. mesto resnice absolutni subjekt ali pa je
obratno "odkrivanje" tudi prostor za bivanje predstavljajočega subjekta.

136 Toda: ἀλήθεια ni ključ za uganko, ἀλήθεια je uganka sama – zadeva mi-
šljenja, ki je izrečena v izročilu zgodovine filozofije. Prisluhniti tradiciji
pomeni preizkusiti naše predsodke, kar šele prepreči, da bi se obnašali
kot razsodišče. Ako Hegel bit določi kot abstraktno občost, bi radi rekli,
da je to historično nepravilno. A s tem zapademo v uvodno vprašanje o raz-
merju med historijo in zgodovinskostjo. Odločanje o zgodovinski pravil-
nosti rabi osmiselitev o zgodovini. Hegel dojame zgodovino iz bistva biti v
smislu absolutne subjektivnosti. Težava je v tem, da danes današnje izku-
stvo zgodovine ne more ustrezati Heglovemu izkustvu zgodovine. Heideg-
grova teza pa je, da je ravno spekulativno-dialektična določitev zgodovine
Heglu preprečila, da bi ugledal ἀλήθεια kot zadevo mišljenja. Ker je bit
to, kar postavlja dojemajoči subjekt, Hegel ne izpusti εἶναι iz odnosa do
subjekta in ji ne more pustiti njenega bistvovanja: "To pa je prisostvova-
nje, t. p. trajanje *pred* nami *iz* skritosti v neskritost. V prisostvovanju se
odigrava odkrivanje (Entbergung)." (WM 269)

Toda resnica kot odkrivanje (Entbergung) se ne dogaja samo v celotnem
grškem mišljenju (SdD 87), temveč v celotnem grškem jeziku (WM 269).

Ali je ἀλήθεια isto kot bit οὐσία, navzočnost oz. pričujočnost? Po Heideggru je navzočnost napotena na "odkrivanje": tako je ἀλήθεια pogoj za resnico v etimološkem smislu, t. p. v smislu njene sorodnosti z litavsko besedo *raiškus* "jasen", ki izhaja iz ide. osnove **aisk-* "jasen, svetel, bleščeč", medtem ko jasnina kot jasnost ni pogoj za ἀλήθεια.

Resnica je tu vedno "za človeka", kolikor človek ni v stanju nedoletnosti, tj. otrok v etimološkem smislu bitja, ki nima besede. Človek je bitje, ki ga določa λόγος, bitje, ki ima zmožnost izrekanja: ζῶον λόγον ἔχον. Ako Friedländer in W. Luther trdita, da Homer rabi besedo ἀλήθεια samo v zvezi z verba dicendi, pa Heidegger izrekanje samo razume kot dopuščanje prikazovanja, s tem pa tudi možnost zakrivanja in prenarejanja, ponarejanja in eskamotaže. Ni ne-skritost odvisna od izrekanja, temveč pripovedovanje že rabi neskritost.

Rezultat: Bit biva (Heglova teza), ker ἀλήθεια že vlada, česar Hegel ne vidi. Z ἀλήθεια je naše mišljenje nagovorjeno z nečim, kar je misel obvezovalo že pred začetkom filozofije in na nemišljen način govori skozi zgodovino filozofije, a v odtegnitvah, skozi zgodovino pozabljenja, v "epohah":

137

"ἀλήθεια je nemišljeno, mišljenja vredno, zadeva mišljenja." (WM 272)

Ako po Heglu grška filozofija "še ne" zadošča nalogam sedanjosti, pa po Heideggru naše mišljenje "še ne" upošteva zadosti resnice kot ἀλήθεια na ta način, da je ne bi mislilo iz predstave o resnici kot pravilnosti in predstave o biti kot dejanskosti.

3. "LOGIKA" IN TEORIJA RESNICE

Problem resnice v Heideggrovem mišljenju je v slovenski recepciji Heideggra prisoten vse od Pandžićeve disertacije dalje. Dve Heideggrovi razpravi o resnici sta prevedeni v slovenščino: "O bistvu resnice" ter "Platonov nauk o resnici". O vprašanju resnice je Heidegger posebej razpravljal tudi v predavanjih zimskega semestra 1928/29 z naslovom "Uvod v filozofijo" (Einleitung in die Philosophie), katerih objava se pripravlja kot 27. zvezek Gesamtausgabe (GA).

Do izostritve svoje pozornosti do problema resnice je Heidegger prišel preko uskladitve, "harmonizacije med Husserlom in Aristotelom, med fenomenologijo in ontologijo", ugotavlja F. Volpi,³⁵ ki je eden izmed najpomembnejših sodobnih raziskovalcev Heideggrove misli z ozirom za njegovo "destrukcijo" filozofske tradicije. V zgodnjih freiburških predavanjih je tako Heidegger svoje novo tolmačenje Aristotela pogosto oblikoval ravno ob interpretaciji Husserlovih "Logičnih raziskav". Tako pravi Heidegger sam: "Ob tem sem – najprej bolj gnan skozi neko slutnjo kot pa voden od utemeljenega vpogleda – izkusil eno: Kar se za fenomenologijo aktov zavesti izvršuje kot oznanjanje fenomenov samih sebe (das sich-selbst-Bekunden), je še izvirneje mišljeno s strani Aristotela in v celotnem grškem mišljenju in bivanju (Dasein) kot ἀλήθεια, kot neskritost prisostvujočega, njega odkrivanje,³⁶ njegovo kazanje-sebe."³⁷ To pomeni, da je Heidegger pristal pri interpretaciji Aristotelesa, "izhajajoč od vprašanj, ki so ostala brez odgovora v soočenju s Husserlom,"³⁸ čigar transcendentni obrat je bil za Heideggrova povratek od fenomenologije k novokantovstvu. Po drugi strani pa je ravno "vaja" (Einübung) v fenomenološkem "gledanju" omogočala novo razumevanje Aristotelesa: "Pa vendar sem se od Aristotelesa in drugih grških mislecev mogel toliko manj ločiti, kolikor razločnejše mi je rastoča izvedenost in domačnost s fenomenološkim gledanjem oplajala moje tolmačenje Aristotelesovih spisov." (SdD 86)³⁹

To prehajanje od Husserla k Aristotelu in od Aristotela k fenomenologiji je vidno v *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (poletni semester 1925) (GA 20). V obsežnem pripravljalnem delu je Heidegger obravnaval "smisel in nalogo fenomenološkega raziskovanja". Ob razlagi kategorialnega zora Heidegger prispe do vprašanja resnice in izpostavi Husserlovo tezo, ki izhaja iz teorije intencionalnosti, da resnica ne pripada samo sodbam kot predikativnim aktom, temveč tudi enostavnim, "monotetičnim" ali "enožarkovnim" (einstrahlig) aktom, kakršna je zaznava, ter ugotavlja: "Fenomenologija se brez izrecne zavesti o tem obrača k širini tistega pojma resnice, v kateri so Grki – Aristoteles – tudi zaznavo kot takšno in enostavno zaznavanje nečesa mogli imenovati resnično." (GA 20, 73) Poleg tega je Heidegger v Husserlovi tezi, da so kategorialni akti "utemeljeni akti", tj. takšni, ki počivajo na čutnem zoru, videl ponovitev oz. "le druga-

psihična dejanskost, mora mišljenje postati tema psihologije. Za J. S. Milla je "logika ... del ali panoga psihologije", medtem ko je za Lippsa logika isto kot "fizika mišljenja ali pa sploh nič ni". Proti psihologizmu Husserl trdi, da so logični zakoni idealni zakoni, "katerih dojetje ima karakter apodiktičnega uvida" (ib. 48). Resnica ima karakter stavka, ki spada v področje vsakokrat in vselej istega izrekljivega in postavljenega, $\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$: "Resnica torej karakter idealne biti" (ib. 54). Pojem idealnega v smislu *istega, trajajočega in splošnega* je vodilna nit Husserlove kritike psihologizma. To idealno bit je Platon označil z $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ – $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ (ib. 56). Idealna bit resnice je nasproti realne dejanskosti stvari označena kot "veljanje" (Gelten) (ib. 60) in logika postane logika veljavnosti (Geltungslogik). Kritika psihologizma je tako uveljavitev idealnega nasproti realnemu.

Heidegger pa zdaj vprašuje, "iz katerih predpostavk je dobljen pojem 'veljanja' (ib. 62)⁴². Heidegger ugotavlja, da je Husserl idejo veljavnosti nekritično prevzel od Lotzeja ter nato poda Lotzejevo teorijo idealnega v njegovem delu "Logika, Tri knjige, O mišljenju, o raziskovanju in o spoznavanju" (Logik, 3 Bücher, Vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen). Drugo poglavje III. knjige ima naslov "Svet idej" (Die Ideenwelt). Heidegger pokaže, kako pride pri Lotzeju do nenavadnega in še dancs vsesplošno prisotnega mešanja pojmov biti, realnosti, dejanskosti. Lotze izhaja iz zoženega pojma biti: bit je enako dejanskosti. Veljavnost je za Lotzeja oblika dejanskosti idealne biti. V Lotzejevi filozofiji Heidegger odkriva dvoznačnost v pojmu resničnosti (Wahrsein), ki pomeni hkrati resničnost stavka in bistvo resnice: "Resničnost v smislu dejanskosti resničnih stavkov in resničnost v smislu bistva resnice sta tu poistoveteni, in ker je prva določena kot veljanje, hkrati pravijo, da je veljanje bistvo resnice." (74) Po Lotzeju je "Geltung" udobna oznaka za dejanskost idej in zakonov, ki smo jo našli "zgolj zaradi naklonjenosti našega jezika" (76), saj nam je jezik podaril dragoceno besedo "veljavnost".

V okviru tega naslova še ne moremo načeti vprašanja, ki jih je Heidegger naslovil na "logiko veljanja" (Geltungslogik) (cf. str. 78-79). Za Heideggerja je odločilno, da je veljavnost kot dejanskost in bit resničnih stavkov razumljena kot bitna narava, ki so jo Grki označili kot "pravo in pristno bit"

(*eigentliches Sein*) (str. 77): bit pa pomeni toliko kot prisotnost in navzočnost *φύσις* v najširšem smislu. Veljavnost ima tri glavne pomeni:

1. "resnico v njeni dejanskosti; 2. to resnico, naneseno na objekte; 3. resnico, naneseno na dojemajoče subjekte" (81). Po Heideggru je pojem veljavnosti samo videz pristnega vprašanja po bistvu resnice ter dodaja: "skrajna postaja propada vprašanja po resnici še ni dosežena" (82).

Iz Lotzejeve teorije veljavnosti je badenska novokantovska šola, mislimo na Windelbanda in Rickerta, razvila teorijo vrednot oz. vrednostno filozofijo, ki temelji na tezi: vsaka sodba je akt sojenja, sojenje je priznavanje vrednot, sojenje je spoznavanje, resnica je vrednota. Kolikor vsaka kultura temelji na vrednotah, je vrednostna filozofija vedno tudi "kulturna filozofija" ali "filozofija kulture", katere naloga je pojasnitev sistema vrednosti določene družbe (83).

144

Glede na tri Kantove kritike je Windelband razlikoval tri filozofske discipline: logiko, etiko in estetiko. Da bi v sistem vključili še religijo, je Windelband okoli 1900 odkril še vrednoto svetega. Tako je novokantovstvo razlikovalo pravzaprav štiri filozofske discipline: logiko, etiko, estetiko in filozofijo religije. Ob tem se zastavlja vprašanje, ali ni religiozni fenomen samo del etike⁴³. Ta vprašanja je Heidegger obravnaval že v zgodnjih freiburških predavanjih o fenomenologiji zora in izraza⁴⁴, kjer razpravlja tudi o Diltheyevi ukinitvi filozofskih disciplin v imanentnem osvetljevanju življenjskega izkustva ter o Natorpovi redukciji štirih osnovnih disciplin na neko logiko izvora.

Neokantovstvo je iz Husserlove kritike psihologizma v I. zvezku "Logičnih raziskav" razvilo "pozitivno" teorijo. Toda vrednostna filozofija kot veljavnostna in vrednostna logika po Heideggru ne pomeni razvoja v Husserlovem smislu, kajti Husserlova kritika psihologizma je takšna kritika psihologije, ki namesto psihologije vzpostavi novo vrsto raziskovanja: *fenomenologijo* (GA 21, 88). Fenomenologija zamenja tako dotedanjo metafizično logiko kakor psihologistično razlago logike. Husserl ni izboljšanje Bolzana, kakor je menil Rickert (87).

Dve področji biti, realno in idealno, je Husserl skušal dojeti v njuni izvornosti tako, da je vpraševal po temeljni strukturi psihičnega. Pri tem je sledil teoriji psihičnega, ki jo je Franz v. Brentano razvil v delu "Psychologie vom empirischen Standpunkt". Temeljno določilo psihičnega je intencionalnost, "usmerjanje-sebe-na-nekaj" (das Sichrichten-auf-etwas) (94): "Temeljni karakter psihičnega je intencionalnost – s tem je rečeno, da je psihično v samem sebi nekaj takšnega kakor odnos realnega do idealnega." (98) Tudi mišljenje je nekaj psihičnega in ima strukturo usmerjenosti sebe na nekaj. Tisto "-na-nekaj" pomeni, da je psihično "realno". Od razprave o odnosu med realnim in idealnim tako preidemo k raziskavi intencionalnih struktur. Kritika prihologizma ni potrebna zato, ker bi psihologija hotela prodreti nekam, kjer ne bi bila na mestu, temveč ker je psihologizem uporaba neke psihologije, ki ne razume svoje teme (98).

Fenomenološka proučitev psihologizma pa odklepa nove poti glede dojetja fenomena resnice: pravzaprav smo od fenomenologije dalje sploh šele upravičeni govoriti o *fenomenu resnice*.

Resnica nam je doslej prihajala nasproti kot neka lastnost ali struktura stavka. Vpraševanje o resnici je bilo naravnano glede na fenomen stavka, ki naj bi bil domovanje resnice. Tako je vprašanje resnice zastavil tudi Trendelenburg v svoji interpretaciji Aristotelovega Organona: "logices initium inde ducitur, ubi primum verum et falsum locum habet, h.e. ab enunciatione."⁴⁵ Tako dojetje resnice Heidegger imenuje na kratko "λό-γος-resnica" (99). Fenomenološka raziskava razširi pozornost od stavka na samo spoznavanje. Intencionalno gledano ima tudi spoznavanje svojo usmerjenost na kaj ("Woraufheit") (100). Tisto "na kar" je bivajoče samo, npr.: v našem dojemanju stene ali table ni najprej dana "predstava" stene ali table, temveč ravno stena oz. tabla:

"Ni denimo samo nezmožnost tisto, da bi enostavno videno vzeli kot to, kot kakršno je videno, temveč je to neko z vladajočimi predsodki hranjeno ne-hoteti-reči to, kar je videno." (101) Bivajoče pa je na drugačen način dano v predstavi in drugače v zaznavi, enkrat kot menjeno, drugič kot telesno, kar se v fenomenologiji imenuje zrenje ali zor: "To dojemajoče

imetje bivajočega samega v njegovi telesnosti označujemo v fenomenologiji kot *zrenje*." (103) Tako zrenje velja tudi za sodbo $2 \times 2 = 4$. Toda stvari večinoma nimamo "telesno", kakor nam celo bližnji svet ni vedno izrecno dan v svoji telesnosti. Še manj je tako dan širši svet, o katerem imamo različno znanje, ki ima svoje meje. To ni le meja našega spomina, temveč meja izkazanosti naših znanj in našega diskurza. Znanje in govor o nečem se morata izkazati, morata pokazati svojo izkaznico (105). Z drugimi besedami: λόγος se mora pustiti kontrolirati od stvari same: "Toda stvar samo daje zrenje (Anschauung)." Meja govora o stvareh pride na dan, ko se mora kot govor izkazati v svoji "upravičenosti" (Rechtmäßigkeit). Zor da polnost predstavljanju in menjenju, ki sta glede na zor prazna. Predstavljanje dobi polnost na dva načina: (1) s tem da se izpolni in (2) s tem da dobi potrditev (106).

146

Proces, v katerem menjenje dobiva polnost, se imenuje izkazovanje: "Tisto, kar je v praznem predstavljanju menjeno, je tako, kakor je menjeno, privedeno pred tisto samo, kar je menjeno." (106) V izkazovanju je prazno predstavljeno in uzrto privedeno do pokrivanja. To ujemanje (Zur-Deckung-kommen) je intencionalni akt ali zadeva, ki se imenuje identifikacija. Dojetje indentifikacije se imenuje evidenca. Pravilnost nekega znanja ali predstave je v njegovi izkazljivosti oz. izkazanosti (Ausgewiesenheit) (108). Izkazanost je drugo ime za resnico: Resnica je istost (identiteta) menjenega in uzrtega. Husserlovo razumetje resnice z ozirom na zrenje spada v fenomenologijo uma (νοῦς), pri čemer je "prva temeljna forma umske zavesti originarno dajajoče "gledanje".⁴⁶

Heidegger v opombi omenja notranjo konsekvenco pojma zrenja, ki omogoča, da je resničen tudi posamezen zor, ne le zor sodbe: "Stroga adekvacija lahko zedini tako nanašalne kot nenašalne intencije z njihovimi popolnimi izpolnitvami; da bi specialno izpostavili področje izrazov, ni treba, da se upoštevajo ravno sodbe kot izjavne intencije ali izjavne izpolnitve, tudi nominalni akti lahko vstopijo v adekvacijo."⁴⁷ V 5. raziskavi Logičnih raziskav je Husserl v tej zvezi v svoji teoriji sodb razlikoval med "množarkovnostjo" (Vielstrahligkeit) sintetičnih ali propozicionalnih aktov ter "enožarkovnostjo" (Einstrahligkeit) nominalnih ali tetičnih aktov.⁴⁸

Uvodni del se zaključí z opisom povezanosti med stavčno in nazorno resnico. Fenomenološka analiza fenomena spoznanja je omogočila prehod od λόγος-resnice k νοῦς-resnici: "... določitev resnice kot identitete je bistveno dobljena ob orientaciji na spoznavanje, in sicer spoznavanje, ki je pri tem dojeta kot zrenje, zrenje v zelo širokem smislu, ki tedaj sovпада z grškim νοεῖν, ki je tudi često dojeta naravnost kot αἰσθησις" (110). Torej sta obedve zastavitvi vprašanja po resnici orientirani ob dveh osnovnih nastavkih v antični filozofiji, v katere tradiciji danes stojimo: λόγος in νοῦς. V fenomenološki optiki se izkaže, da je stavek nekaj prazno predstavljenega, "ein Leer-vorgestelltes", njegova vsebina pa nekaj prazno menjenega, "ein Leer-gemeintes": "Stavčna resnica v smislu veljanja je izveden fenomen..., ki je fundiran v nazorni resnici. Ker *obstaja* resnica v smislu identitete, zategadelj stavek *velja*." (111-112)

S svojo formulacijo intencionalnega smisla zrenja je po Heideggru Husserl "do konca premislil veliko tradicijo zahodne filozofije" (114). Filozofska tradicija je zrenje, sledeč Aristotelesovi določitvi θεωρεῖν, imenovala tudi intellectus speculativus (Tomaž Akvinski), intuitus (Descartes), intuitus originarius (Kant, Kr. r. V. B 72) ali "spekulacija" (Hegel): "Heglova... dialektika... ravno ni nič drugega kot izsiljeni intuitus originarius, zrenje mišljenja samega in njegovega samonaziranja, νόησις νοήσεως. Dialektika je pristna in radikalna *spekulativna* filozofija" (123).

Toda Heidegger šele ob zrenjski resnici fenomenologije zastavi dve odločilni vprašanji:

- "1. Zakaj je resnica interpretirana kot identiteta?
2. Zakaj je bit resničnega (brezčasno) veljanje?" (124-125)

Na ti dve vprašanji bo Heidegger odgovarjal ob sestopu k zgodovinskemu izvoru te interpretacije resnice pri Aristotelu: "Zgodovinsko vprašano vprašanje naj nas prižene do nas samih, do naše zgodovine." Tako šele sedaj prihajamo do jedra naslovne teme, tj. do vprašanja Heideggrovega odnosa do Aristotela glede vprašanja resnice.

Prvi glavni del predavanj z naslovom "Logika, Vprašanje po resnici", katerih kondenzat je vključen v paragrafe 7B, 33 in 44 SuZ, ima naslov "Problem resnice v odločujočem začetku filozofirajoče logike in korenine tradicionalne logike". Heidegger v njem postavi pod vprašaj tradicionalni pojem resnice, ki ga povzemajo tri teze, katerih dikcija je v "Biti in času" skoraj identična z besedilom v teh predavanjih:

"1. "Mesto" resnice je izjava (sodba). /Mesto resnice je stavek/ 2. Bistvo resnice se nahaja v "ujemanju" sodbe z njenim predmetom /Resnica je ujemanje mišljenja z bivajočim/. 3. ... /Obe ti izjavi imata za avtorja Aristote-la/" (SuZ, 214; GA 21, 128).

148 Heideggrovo interpretacijo Aristotelove logike je doslej najbolj izčrpno in filozofsko poglobljeno proučeval padovanski filozof Franco Volpi, na čigar analize se bomo v nadaljnjem tudi opirali. Heidegger pa se v teh svojih analizah v marsičem navezuje na dognanja "Fenomenoloških interpretacij k Aristotelesu" ter na I. del že omenjenih predavanj o Platonovcem Sofistu iz zimskega semestra 1924/25, ki jih je izdala Ingeborg Schüßler (GA 19).

Na podlagi branja uvodnih poglavij De interpretatione in nekaterih tez iz De Anima Heidegger dojame in določi logos kot tisto "odkrivajoče" zadržanje tubiti, skozi katerega tubit v jeziku in besedi pride do bivajočega ter ga odkrije. Heidegger poudarja, da Aristoteles definira stavek z ozirom na resnico in ne denimo obratno, da bi resnica prišla od stavka (129). Izjavni govor, stavek ali propozicija, tj. λόγος ἀποφαντικός je razumljen kot govor, ki "pusti videti s tem, da pokaže" (aufweisend sehen lassend), in v katerem nastopa resničnost ali napačnost" (129, 131). Prav razumljeno ἀληθεύειν pomeni "od-krivati", ψεύδεσθαι pa pomeni "zakrivati, prenarejati, zastaviti, založiti" (verstellen). Bistvo logosa kot ἀπόφανσις je "izjava" ali izkaz, "Aufzeigung". Poleg tega izjava pomeni še določitev in sporočilo (134). Stavek ne omogoča resnice, temveč je stavek v resnici možen, kolikor vidimo "fenomen resnice" (135), drugače rečeno, stavek je umeščen v sijanje ali soj resnice: "resnica je mesto stavka" (135). Predikacija je lahko resnična ali napačna na osnovi dvojne strukture logosa, ki jo tvorita poveza in razložitev, σύνθεσις in διαίρεσις, predstav ali misli (νοήματα).

Povezavo in ločevanje izvaja glagol. To sintetično oz. diairetično osnovno strukturo izjavnega stavka Heidegger imenuje apofantično kot-strukturo. Ta verbalna apofantična kot-struktura izjavnega stavka temelji na predbesedni, preverbalni podlagi, ki jo Heidegger imenuje "hermenevtična kot-struktura."⁴⁹ Izjava more biti zakrivajoča, ker je lahko tudi odkrivajoča, t. p. ker se kot izjava apriori giblje v obzorju "kot"-a (nem. als, ital. in quanto – Volpi). Po analizi sheme, ki jo sestavljajo povezava in razločitev, sestavljanje in razdvajanje, sintetično-diairetično, odkrivajoče in zakrivajoče, trdilno in nikalno (138), pride Heidegger do teze, da je treba ločevanje in združevanje dojeti kot enovit fenomen (140): "Treba je dojeti nek fenomen, ki je po sebi samem povezovanje in ločevanje ter se nahaja pred jezikovnimi izraznimi odnosi ter njihovega pripisovanja in odrekanja, ter je z druge strani to, kar omogoča, da je λόγος lahko resničen ali napačen, odkrivajoč ali zastirajoč." (141) Apofantični "kot" temelji v predjezikovnem zadržanju, ki spada k ontološki strukturi tubiti in ki ga Heidegger tu imenuje "hermenevtični kot": "Struktura "kot" /je/ potemtakem hermenevtična osnovna struktura biti bivajočega, ki ga imenujemo tubit (človeško življenje)." (150) Hermenevtični "kot" je neko primarno zadržanje, ki ima značaj odklepanja (Aufschließen) (148) stvari, razumevanja sveta itd. "Celo topost je samo modus razumevanja" (149). To razumevanje je podlaga za pomenskost sveta: "V tem pomenjanju ima tubit odklep (Aufschluß) o svojem svetu." (150) Resničnost predikacije temelji torej na odkrivajočem razpoloženju tubiti, ki ima zmožnost odkrivanja. Heidegger tukaj na izviren način premisli in artikulira pomen Aristotelesove določitve duše kot bivanja v resnici – ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν ter pri tem nadaljuje z interpretacijo Aristotela iz "Fenomenoloških interpretacij" ter in "Platonovega Sofista".

Toda določitev tubiti kot odkrivajoče ima svoj temelj v določilu bivajočega samega kot resnice v smislu odkritosti: τὸ ὄν ὡς ἀληθές. Bistvo resnice ni v odnosu dvojega bivajočega, niti v odnosu psihičnega in fizičnega, niti odnos dvch bivajočih, temveč je resnica "drža tubiti.. do njenega sveta samega, svetovna odprtost tubiti" (164). Samo če je resnica v smislu odkritosti karakter bivajočega samega in če je bivajoče torej dostopno tubiti, se tubit more nanašati do bivajočega v odkrivajočem zadržanju. Do te on-

tološke določitve resnice pride Heidegger z novo interpretacijo 10. pogl. *Metaph.*, ki je najtežje v "Metafiziki", poglavja z naslovom "Resnica in biti": "Izhajajoč od tega jedra je treba načeti problem resnice, tako zgodovinsko nazaj do Parmenida kot tudi naprej k stoi, Boethiju, srednjemu veku ter do Descartesa in novejši filozofije tja do Hegla.

Omejujemo se na vodilna vprašanja; prvo: koliko je sinteza pogoj možnosti napačnosti in resnice. V nadaljevanju te obravnave bomo dobili poprej obljubljeno osvetlitev (*Aufschluß*, *razklep*) o tem, koliko je vprašanje resnice pri Grkih primarno orientirano ob spoznavanju kot zrenju (*Anschau*en), kar določa vso prihodnost. Dalje se bo v nekem konkretnem smislu kakor doslej izkazala spetost/povezanost (*Verklammerung*) problema resnice z vprašanjem po biti." (170-171)

Heidegger, ki je to poglavje Aristotelove "Metafizike" interpretiral tudi v GA 31, omenja interpretacije Schweglerja, Jacgra, Rossa, Tomaža Akvinskega, Suareza in Bonitza. Odločilni tekst se glasi:

150

"Ker pa se bivajoče in nebivajoče enkrat izrekata glede na oblike kategorij, nato pa glede na možnost ali pa dejanskost bivajočega ali nebivajočega /t. p. nasprotja/, kakor sta mišljena v kategorijah, medtem ko pa je bivajoče v najpristnejšem smislu (*das allereigentlichste Seiende*, τὸ δὲ κυριώτατον ὅν ἀληθές...) razumljeno kot odkritost in zakritost, le-to pa temelji na stvareh samih glede na stanje sestavljenosti ali razčlenjenosti, tako da je v stanju resnice tisti, ki o razčlenjenem meni, da je razčlenjeno, sestavljeno pa jemlje v njegovi sestavljenosti, medtem ko zakriva tisti, ki se po tem, kar jemlje kot bivajoče, ravna nasprotno od bivajočega, se zastavi vprašanje, kdaj biva ali ne biva to, kar tu imenujemo razkritost ali zakritost? Treba je namreč proučiti, kaj mislimo s tem. Ti gotovo nisi svetlolas zaradi tega, ker mi razkrivajoč mislimo, da si svetlolas, temveč na osnovi tvoje prisotnosti kot svetlolasega — t. p. kolikor to bivajoče izrekamo, se obnašamo kot razkrivajoči." (*Metaph.* 1051a34-b9)

Heidegger posebej poudari, kako je v kontekstu bistvene povezanosti problema biti in problema resnice osvetljena izvornost in temeljnost zre-

nja (Anschauhen). Heidegger hoče poudariti, kako "s karakteristiko biti iz ἀληθείς bit šele pride do svoje polne in pristne določitve in koliko je s tem dosežena najvišja stopnja proučevanja biti" (179). Aristotelova teza je namreč ta, da je resnica v smislu biti same dojeta v neposrednem dojemanju, umevanju, voeīv, ki je otip biti. Stik z bitjo v smislu resnice je dotik, θιγεῖν, ki je drugo ime za um in zaznavo ter označuje pristno bližino in imetje bivajočega v čistem zoru. Tudi Hegel nima na koncu "Enciklopedije" o funkciji uma povedati nič drugega, kakor dotikanje – "dotikajoč in doumevajoč" (θιγγάνων καὶ νοεῖν) (Metaph. 1072b21) (181). Čistega dojemanja ne more nadomestiti niti "najbolj pregnana dialektika" odnosov in razlik (184).

Tako dobimo naslednjo "topologijo" mest resnice:

1. Resnično je najpoprej enkrat to, kar je v tradiciji določeno kot pristno mesto resnice, namreč λόγος ἀποφαντικός; le-ta pa je za Heideggra samo en, četudi odlikovan način odkrivanja tubiti.

2. Resnična, t. p. razkrivajoča (entbergend) je potem tubit sama kot "duša, ki živi v resnici" (ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν), in sicer po različnih možnostih, ki so vse utemeljene v tem, da se bivajoče manifestira.

3. Resnično, t. p. razkrito, nezastrito, nezaloženo, neskrto je slednjič bivajoče samo (ὄν ὡς ἀληθείς), kolikor ima že v osnovi neko manifestativno potezo, karakter razodevljivosti, ter se kaže s tem, da prihaja do prisostvovanja⁵⁰.

Ako je s tem Heidegger razumevanje pojma resnice osvobodil od izključne navezanosti na predikacijo, pa je zanj še odprto vprašanje temeljev in predpostavk, na katerih počiva Aristotelovo razumetje resnice kot karakterja biti: "Kaj mora pomeniti bit sama, da iz tega postaja razumljiva odkritost kot bitni karakter in celo kot najbolj pristen (karakter biti), da mora biti potemtakem bivajoče glede svoje biti naposled interpretirano iz odkritosti?" (190). Če je razkritost ali sama resnica lahko modus biti, pa je zdaj treba iti korak nazaj od te identifikacije biti in resnice ter "jo napravi-

ti razumljivo iz neizrečenih predpostavk, iz neizrečenega razumetja biti, ki ni eksplicitno podano, Aristotela in Grkov" (191).

Da bi resnica kot odkritost mogla biti karakter biti, mora biti bit sama razumljena kot navzočnost, pričujočnost, *prisotnost*, *prezenca* (192). Zato mora biti zadržanje do bivajočega "prezentacijsko" (präsentisch), t. p. takšno, da nekaj prezentira, ponavzočuje – das Gegenwärtigen. Ponavzočevanje, pričujočnost bivajočega, kar je bistvo razkritosti, torej pomeni ravno čisto, "nezaložljivo" (unverlegbare) sedanost prisostvujočega. Prezenca torej počiva na povezavi biti in časa, toda tako, da je glede časa sedanost predpostavljena kot odločujoča časovna dimenzija: "T. p. kolikor je bit razumljena kot prisotnost in razkritost kot sedanost, prisotnost in pričujočnost pa sta prezenca, je bit kot prisotnost lahko določena z resnico kot navzočnostjo in to celo mora biti, tako da je navzočnost najvišja vrsta prisotnosti. Že Platon bit označuje kot pričujočnost (Gegenwart). In termin οὐσία, ki ga tako docela brezčutno kolportirajo v zgodovini filozofije kot substanco, ne pomeni nič drugega kot prisotnost v nekem natančno določljivem smislu. Pri tem pa je nujno treba poudariti, da sicer Grki, Platon in Aristoteles, bit določajo kot οὐσία, da pa so bili daleč od tega, da bi razumeli, kaj zdaj to pravzaprav pomeni, če bit določajo kot prisotnost in pričujočnost. Pričujočnost je *eden od karakterjev časa*. Razumeti bit kot prisotnost iz pričujočnosti pomeni razumeti bit iz časa." (21, 193)

152

Heidegger torej pride do uvida, da je metafizika misel prisotnosti, ki se ne vprašuje o notranjem odnosu med bitjo in časom v vsem obsegu. Proučevanje odnosa biti in časa omogoča tudi novo razumevanje zgodovine filozofije, oz. naše zgodovine kot zgodovine metafizike: "Ako smo enkrat razumeli to problematiko notranje sovisnosti razumetja biti iz časa, tedaj imamo seveda do neke mere neko svetilo, da zdaj posvetimo nazaj v zgodovino problema biti in v zgodovino filozofije sploh, da zdaj dobi nek smisel." (194) Ta nov pristop do filozofske tradicije je v teh predavanjih (zimski semester 1925/26) Heidegger imenoval "*fenomenološka kronologija*" (199).

Heidegger je s to analizo Aristotela prišel do avtentične teme svoje lastne misli, tj. do določitve povezave biti in časa. Fenomenološka destrukcija

metafizike ne poteka brez poskusov neke "produktivne prisvojitve" (F. Volpi).⁵¹ To drži Heidegger imenuje "gledati metafiziki v obraz".⁵² Pozitivne prisvojitve pa ni brez določene kritične oddaljitve, pri čemer je za Heideggerja zlasti pomemben Kant. Tako je Heidegger modificiral program napovedanih predavanj o Aristotelu ter se povsem posvetil Kantu, v katerem je videl "edinega, ki je nekaj slutil o povezanosti razumevanja biti in karakterjev biti s časom," (21, 194)

Uvidi, do katerih nas pripeljejo predavanja GA 21, bi mogli biti najlepše strnjeni s Heideggrovimi besedami iz pisma Richardsonu:

"Z vpogledom v ἀλήθεια kot neskritost je bila spoznana temeljna poteza οὐσία, biti bivajočega: prisotnost ali navzočnost. Toda dobesedni, t. p. iz stvari mišljen prevod govori šele tedaj, ako je pred mišljenje privedena stvarna vsebina stvari, tukaj prisotnost kot takšna. Vznemirjajoče, stalno budno vprašanje po biti kot prisotnosti (pričujočnosti) se je razgrnilo v vprašanje po biti glede njenega časnega karakterja. Pri tem se je kmalu pokazalo, da nam tradicionalni pojem časa v nobenem oziru ne zadošča, da bi stvâri primerno postavili tudi zgolj vprašanje po časnem karakterju prisotnosti, kaj šele, da bi nanj odgovorili. Čas je ostal na taisti način vprašljiv kakor bit. Časovnost, ki je v "Biti in času" označena kot ekstatično-horizontalna, nikakor ni že vprašanju biti ustrezajoče iskano najlastnejše (das Eigenste) /bistvo/ časa." (ib. str. XIII)

153

Opombe

¹ Pisavo ἀ-λήθεια z vezajem najdemo v pismu Richardsonu, o. c., str. xxiii in v ZsD, 78 A-λήθεια.

² M. Heidegger, *Neuzeitliche Wissenschaft und moderne Technik*, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, str. 13.

³ Bit in čas, § 33, str. 154.

⁴ Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), GA 63, str. 5.

⁵ Prim. GA 33, motto.

⁶ F. Nietzsche, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana 1991, str. 239-240 (neznatno modif. prevod).

⁷ F. Volpi (1984), str. 29 in 31.

⁸ Če ni drugače navedeno, Heideggrova dela navajamo v okrajšavah iz Feickove-Zieglerjeve Indeksa k "Biti in času".

⁹ W. J. Richardson (1963), str. 663sl. in Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993, 461sl. (op. p.)

¹⁰ F. Volpi, *Der Bezug...*, str. 79.

¹¹ Heidegger, Nietzsche II, 228 in *Evropski nihilizem*, prev. I Urbančič, Ljubljana 1971, str. 217.

¹² Objavljen tudi v Predgovoru k 1. izdaji "Zgodnjih spisov", prim. ponatis v GA 1, 55-57 kot "Vorwort (1972)".

¹³ M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana, Slovenska matica 1995, str. 94 ter Uspr 92sl.

¹⁴ Pismo Richardsonu, o. c. str. XI.

¹⁵ "Lebenslauf" (1914/15), cf. H. Ott, o. c., str. 86.

¹⁶ Slov. prev. tega besedila — prim. Phainomena I (1992), št. 1, str. 10 ne prevede natančno besed "Stab und Stecken"; ta sintagma, ki je iz Luthrovega prevoda biblijskega izraza virga et baculus (Psalmi 23, 4 in Izaija 10, 24) prešla v izbranejšo prozo, označuje ravno iskanje orientacije: "Tudi če bi hodil v temni dolini,/ ne bom se bal hudega, ker si ti/ z menoj/ tvoja palica in tvoja gorjača/ sta mi v tolažbo." (Ps 23, 4)

¹⁷ G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 5. ed. 1993, zlasti str. 155sl. in 434sl.; o tem daje informacijo tudi moja monografija *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Lj. 1981, str. 31, v kateri pa je vprašanje biti in resnice prisotno samo v derivativni formalnogični verziji.

¹⁸ Prim. *Dialektika in metafizika*, o. c., str. 138.

¹⁹ F. Brentano, o. c. str. 38-39.

²⁰ Prim. M. Heidegger, GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), hg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Aufl. 1989. Naj pripomnimo da Brentanov tekst Bivajoče v smislu resničnega, Phainomena I (1992), št. 4, str. 38-39, ne prispeva k osvedlitvi tu obravnavane problematike.

²¹ Prim. M. Heidegger, GA 33, *Aristoteles: Metaphysik IX* (SS 1931), hg. Heinrich Hüni, 2. Aufl. 1990, str. 11sl.

²² Prim. F. Volpi (1984), str. 51. Volpi opozarja tudi na vprašanje možnih poveza med Heideggrovim razumevanjem biti kot Ijeia in tradicijo metafizike svetlobe; F. Volpi, o. c., str. 63.

²³ "Die Griechen" (1987), str. 286.

²⁴ Heideggers "theologische" *Jugendschrift*, o. c., str. 233.

²⁵ "Heidegger und die Sprache", o. c., str. 19.

²⁶ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3. Aufl., op. 1, str. 411,

²⁷ Gadamer v predavanju "Die Griechen" (1987) str. 289.

²⁸ O koncu filozofije in dokončevanju metafizike kot biti na koncu Heidegger govori zlasti v II. tezi zapisa "Preseganje metafizike"; prim. VuA, I, str. 64. Zgodovina filozofije pa je tudi za heglovca Marxa protagonist v drami, "dobri tragediji" evropske zgodovine, tako da zaton filozofije ne more biti takšen, kakor je v basni smrt žabe, ki se napihuje.

²⁹ Prim. M. Heidegger: *Hegel und die Griechen*, Wegmarken (1967), str. 255.

³⁰ Heidegger, *WhD*, str. 10.

³¹ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hg. J. Hoffmeister, Hamburg, 3. Aufl. 1959, str. 81.

³² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie III*, 460; prim. o tem. G. Figal (1992), str. 16.

³³ Prim. Hoffmeister, o. c., str. 11sl., 145sl. in 239sl.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...* I, str. 176: "Stopnja grške zavesti je stopnja lepote".

³⁵ F. Volpi (1984), str. 75.

- ³⁶ Novejši nemško-slov. slovarji radi izpuščajo besedno geslo "entbergen".
- ³⁷ "Moja pot v fenomenologijo", slov. prev., str. 15 in SdD 87.
- ³⁸ Volpi (1984), str. 68.
- ³⁹ Slov. prev., o. c., str. 14.
- ⁴⁰ De Anima III 7, 431a 16.z
- ⁴¹ Prim. F. Volpi (1984), str. 77-79.
- ⁴² Prim. D. Komel (1992), str. 64.
- ⁴³ Prim. o tem M. Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57, str. 8-13. Takšno, v osnovi neokantovsko delitev filozofije je gojil seveda France Veber v svoji filozofski sistematiki.
- ⁴⁴ GA 59, "Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, Theorie der philosophischen Begriffsbildung," str. 102 in 172.
- ⁴⁵ Trendelenburg, Elementa ... XIII in Elemente ...: "Ker je resnično cilj spoznavanja, zato mora logika začeti tam, kjer najpoprej nastopi pretenzija na resnico. To se dogaja v sodbi, ki je usmerjena na to, da bi dejanskost duhovno prikazala." (str. 77)
- ⁴⁶ Husserl, Ideen I, § 136, str. 314; cit. po razpravi A. Tonkli-Komel (1991), str. 377.
- ⁴⁷ GA 21, 109; cit. po Husserl, Logische Untersuchungen II/2, 655 in slov. prev., o. c., str. 372.
- ⁴⁸ E. Husserl, Logische Untersuchungen II/1,5/§ 38, zlasti str. 501sl.
- ⁴⁹ Prim. F. Volpi, Ontologisierung ..., str. 28sl. in (1984), str. 82sl.
- ⁵⁰ Prim. F. Volpi, Die Ontologisierung..., str. 33.
- ⁵¹ F. Volpi, Der Bezug ..., str. 80.
- ⁵² GA 29/30, 5: "der Metaphysik ins Gesicht zu sehen".

Izbrana bibliografija

I. HEIDEGGROVA DELA

- GA 1: Frühe Schriften, hg. von F.-W. von Herrmann, 1978, xii, 454. Frankfurt/M. 1978.
- GA 13: Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976), hg. Hermann Heidegger, Frankfurt 1983, VIII, 254.
- GA 15: Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7), Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curt Ochswadt, 1986, str. 448.
- GA 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925), hg. Petra Jaeger, 2. A. 1988, XII, 448.
- GA 21: Logik, Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26), hg. Walter Biemel, 1976, VIII, 420.
- Heidegger, Martin: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), hg. Hans-Ulrich Lessing, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), str. 237-269.
- Heidegger, Martin (1967) "Hegel und die Griechen", v: Wegmarken (Frankfurt a. M.: Klostermann), str. 255-272.
- Heidegger, Martin (1965) Unterwegs zur Sprache, 3. Aufl. (Pfullingen: Neske).
- Heidegger, Martin (1988) Zur Sache des Denkens, 3. Aufl. (Tübingen: Niemeyer).

II. DRUGA CITIRANA DELA:

- Gadamer, Hans Georg: "Die Griechen (1979)", v: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen 1987,

str. 285-296.

Gadamer, Hans Georg: "Heidegger und die Sprache", v: Gesammelte Werke, Bd. 10, Tübingen 1995, str. 31-45.

Gadamer, Hans-Georg: Heideggers "theologische" Jugendschrift, v: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften, Bd. 6 (1989), str. 228-234.

Hegel, G. Wilh. F.: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. J. Hoffmeister, 3. Aufl. Hamburg: Meiner 1959.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III, Werke 18-20, Frankfurt: Suhrkamp 1986.

Husserl, Edmund: Ideal adekvacije. Evidenca in resnica (iz "Logičnih raziskav" II/2, 5. pogl.), prev. A. Tonkli-Komel, Nova revija X (1991), št. 107, 368-373.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen I-II, Gesammelte Schriften 2-4, Hamburg: Meiner 1992.

Komel, Dean: Psihologizem in vprašanje resnice, *Phainomena* (1992), št. 1, 46-67.

Richardson, William J., S. J. (1976) Heidegger, Through Phenomenology to Thought, *Phaenomenologica* 13 (The Hague: Kluwer).

Tonkli-Komel, Andrina: Pojasnitev fenomena resnice v fenomenologiji Edmunda Husserla, Nova revija 10 (1991), 107, 374-380.

Volpi, Franco (1992) *Shmaðnein, Ngein, pofaðneóqai als šrmhneýein*, Die Ontologisierung der Sprache beim frühen Heidegger im Rückgriff auf Aristoteles, v: E. Rudolph/H. Wismann (edd.), *Sagen, was die Zeit ist, Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*, J. Be Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1992, 21-42.

Volpi, Franco (1984) *Heidegger e Aristotele* (Padova: Daphne Editrice).

Volpi, Franco, Der Bezug zu Platon und Aristoteles in Heideggers Fundamentalverständnis der Technik, v: W. Biemel/W.-F. v. Herrmann (Hg.), *Kunst und Technik*, Frankfurt/M. 1989, str. 67-91.