

# Martin Heidegger

## FENOMENOLOŠKE INTERPRETACIJE K ARISTOTELU

(Naznaka hermenevtične situacije)

**10** Naslednja raziskovanja služijo zgodovini ontologije in logike. Kot interpretacije so podrejena določenim pogojem razlaganja in razumevanja. Stvarna vsebina sleherne interpretacije, to je tematični predmet v "kako" njegove razloženosti, zmore primerno spregovoriti za samega sebe le takrat, ko smo naredili razpoložljivo, in sicer kot v zadostni meri jasno izrisano, vsakokratno hermenevtično situacijo, od katere je odvisna sleherna interpretacija.

Sleherna razlaga ima glede na vsakokratno stvarno polje in spoznavno pretenzijo 1.) svoje bolj ali manj izrecno prisvojeno in utrjeno *gledišče*, 2.) iz tega motivirano *usmerjenost pogleda*, ki določa "kot-kaj", v katerem naj bo v predzapopadenju zasežen predmet interpretacije, in "na-kar" (*das Woraufhin*), tisto, glede na kar naj bo razložen, 3.) z glediščem in naravnostjo pogleda izmejeni *dogled*, znotraj katerega se giblje vsakokratna pretenzija interpretacije po objektivnosti. Kolikor je situacija, v kateri in za katero se časi razlaga, osvetljena v zgoraj omenjenih ozirih, sta možno izvrševanje razlage in razumevanja ter iz njiju izraščajoča prisvojitvev predmeta transparentni. Vsakokratna hermenevtika situacije mora izobliko-

---

---

vati transparentnost te situacije ter jo kot hermenevtično situacijo privedi s seboj v samo zastavitev interpretacije.

Situacija razlaganja kot razumevajočega prisvajanja preteklega je vedno situacija žive sedanjosti. Zapopadljivost zgodovine same kot v razumevanju prisvojene preteklosti raste skupaj z izvornostjo odločilne izbire in izoblikovanja hermenevtične situacije. Preteklost se odpira le v skladu z odločenostjo in zmožnostjo razklepanja, s katero razpolaga sedanjost. Izvornost filozofske interpretacije se določa iz specifične gotovosti, v kateri filozofsko raziskovanje drži samega sebe in svoje naloge. Predstava, ki jo ima filozofsko raziskovanje o sebi samem in o konkrekciji svoje problematike, določa tudi njegovo temeljno držo do zgodovine filozofije. To, kar za filozofsko problematiko tvori samolastno povprašano predmetnostno polje, določa usmerjenost pogleda, in edino v njo je lahko postavljena preteklost. Ne samo da to razlagajoče poseganje ni v nasprotju s smislom zgodovinskega spoznanja, temveč je prav temeljni pogoj za to, da preteklost sploh spravimo do besede. Vse razlage na polju zgodovine filozofije – in enako tudi na drugih poljih – ki pazijo na to, da v nasprotju s problem-skozgodovinskimi "konstrukcijami" z razlago ne posegajo v besedila, se same nujno ujamejo v to, da prav tako razlagajoče posegajo vanje, le da brez orientacije in s pojmovnimi sredstvi bolj raznolikega izvora, ki pa je zato toliko manj pod njihovim nadzorom.

Razjasnitev hermenevtične situacije interpretacij, ki sledijo, ter s tem zamajitev njihovega tematičnega polja sta zrasli iz naslednjega prepričanja: filozofsko raziskovanje si po svojem bistvenem karakterju lastnega "časa" – kolikor zanj ne skrbi zgolj v izobraževalnem smislu –, ne more nikoli sposoditi pri nekem drugem času; poleg tega pa ne bo – če je razumelo sebe in možni smisel svojega učinka v človekovi tubiti – nikoli hotelo nastopati s težnjo, da bi prihajajočim časom lahko odvzelo in smelo odvzeti breme in marnost radikalnega vpraševanja. Filozofsko raziskovanje, ki je že postalo preteklost, na lastno prihodnost nikoli ne more učinkovati s svojimi rezultati kot takimi, temveč temelji v vsakokrat doseženi in konkretno izoblikovani izvornosti vpraševanja, po kateri je to filozofsko raziskovanje vedno znova zmožno postajati sedanjost, namreč kot vzor, ki priključ problem.

---

Predmet filozofskega raziskovanja je človekova tubit kot tisto, kar je tu povprašano glede na svoj bitni karakter. Ta temeljna usmerjenost filozofskega raziskovanja pa na povprašani predmet, faktično življenje, ni nasajena ali nanj pritrjena od zunaj, temveč jo moramo razumeti kot eksplicitno zajetje temeljne vzgibanosti faktičnega življenja, ki je na ta način, da je v konkretnem časenju svoje biti zaskrbljeno za svojo bit, in to tudi tam, kjer se samemu sebi izogiba. Bitni karakter faktičnega življenja je to, da samega sebe težko prenaša. Najbolj očitno naznanilo tega je težnja faktičnega življenja po olajševanju. Življenje *je* v tem, da samega sebe težko nosi, težko po temeljnem smislu svoje biti, ne v smislu neke naključne lastnosti. Če je življenje samolastno to, kar je, prav v tej težkosti in težavnosti, potem je genuini način pristopa k njemu in način njegovega obvarovanja lahko le neko dajanje težje. Če filozofsko raziskovanje noče že v temelju zgrešiti svojega predmeta, mora vztrajati pri tej dolžnosti. Sleherno olajševanje, sleherno laskanje potrebam, vsa metafizična pomirjevanja v največkrat zgolj papirnatih stiskah, vse to je v svojem temeljnem nagibu odrekanje temu, da predmet filozofije sploh kadarkoli dobimo pred oči, ga zajamemo in ga takega celo obdržimo. Za filozofsko raziskovanje je torej njegova lastna zgodovina v relevantnem smislu na predmeten način tu le takrat in samo takrat, ko od sebe ne daje vsakokvrstnosti tistega, kar je vredno zanimanja, temveč tisto, kar je na radikalno enostaven način *vredno mišljenja*. S tem razumevajoče sedanjosti ne speljuje od nje same, da bi jo zamotilo z bogatenjem znanj, temveč jo, zato da bi se še stopnjevala njena vprašljivost, naravnost potiska nazaj k njej sami. Tako marno prisvajanje zgodovine pa — še toliko bolj za *sedanjost*, katere bitni karakter konstituira historična zavest — pove naslednje: radikalno razumevati tisto, kar določeno preteklo filozofsko raziskovanje v *svoji* situaciji in zanjo vsakokrat postavlja v svojo temeljno marnost; *razumeti*, to ne pomeni le ugotavljajoč jemati na znanje, temveč razumevano izvorno ponoviti v smislu svoje najlastnejše situacije in zanjo. To pa se nikakor ne dogaja s prevzemanjem teoremov, postavk, temeljnih pojmov in principov ter z njihovim kakorkoli že izpeljanim obnavljanjem. Razumevajoče vzorovanje, ki mu gre zanj samega, bo svoje vzore že v osnovi podvrglo najostrejši kritiki in jih razvilo v možno plodno nasprotstvo. Faktična tubit je, kar je, vedno le kot ona sama, ne pa kot tubit poljubnega splošnega človeštva, ki mu skr-

---

benje pomeni zgolj sanjarsko nalogo. *Kritika* zgodovine je vedno samo kritika sedanjosti. Kritika ne sme naivno meniti, da lahko zgodovini očita, češ, kaj bi morala početi, če ...; prej mora obdržati pogled usmerjen k sedanjosti in paziti na to, da vprašuje tako, kakor je primerno njej dosegljivi izvornosti. Zgodovina ni negirana zato, ker je "napačna", temveč je negirana v tolikšni meri, kolikor še ostaja učinkujoča v sedanjosti, ne da bi bila pri tem sama še lahko pristno prisvojena sedanjost.

Fiksiranje historične temeljne drže interpretacije izrašča iz eksplikacije smisla filozofskega raziskovanja. Prej smo kot njen predmet določili *faktično človeško tubit kot tako*. Filozofsko problematiko je treba začrtati prav iz tega njenega predmeta. Pri tem je nujno potrebna prva pripravljalna izpostavitve specifičnega predmetnega karakterja faktičnega življenja. Vendar ne samo zato, ker je le-to *predmet* filozofskega raziskovanja, marveč zato, ker filozofsko raziskovanje samo predstavlja določen "kako" faktičnega življenja in kot tako v svojem vršenju sočasi vsakokratno konkretno bit življenja na njej sami, in ne šele v njeni naknadni "uporabi" (ne šele z nekim naknadnim "obratom k njej"). Možnost takšnega so-časenja temelji v tem, da je filozofsko raziskovanje eksplicitno vršenje neke temeljne vzgibanosti faktičnega življenja ter da se nenehno zadržuje v njem.

V naši naznaki hermenevitične situacije strukture predmeta "faktično življenje" ne bodo konkretno izrisane in zapopadene v svojih konstitutivnih prežemanjih; to, kar je s terminom fakticitete menjeno, bomo predočili že z naštevanjem njegovih najpomembnejših konstitutivnih elementov in ga s tem naredili razpoložljivega za konkretno raziskovanje, in sicer kot njegovo *predmetje*.

Zmedo vzbujajoča mnogopomenskost besede "življenje" in njenih uporab ne sme biti povod za to, da to besedo preprosto umaknemo. S tem se odrečemo možnosti, da bi sledili smernicam pomena, ki so ji pač lastne in ki edine omogočajo prodreti do vsakokratno nakazane predmetnosti. Pri tem je treba temeljito držati pred očmi to, da termin *zoe*, vita, naznačuje temeljni fenomen, v katerem so se usrediščale grška, starozavezna, novo-zavezno-krščanska in grško-krščanska interpretacija človekove tubiti. Več-

---

---

pomenskost tega termina je zakoreninjena v naznačenem predmetu samem. Za filozofijo je negotovost pomena lahko le povod za to, da to negotovost odstrani, oz. si jo, če naj ta kot nekaj res nujnega temelji v svojem predmetu, izrecno prisvoji in naredi transparentno. Naravnost na več-pomenskost (*pollachos legomenon*) ni golo paberkovanje po izoliranih besednih pomenih, temveč izraz radikalne težnje, da bi naredili dostopno samo pomenjeno predmetnost in naredili za razpoložljive motivne vire različnih načinov njenega pomenjenja.

Temeljni smisel faktične življenjske vzgibanosti je *skrbenje* (*Sorgen, cura-re*). V naravnani, skrbeči "izstavljenosti na nekaj" je tu "na-kar" skrbi življenja, vsakokratni *svet*. Vzgibanost skrbenja ima karakter *občevanja* faktičnega življenja s svojim svetom. "Na-kar" skrbi je "s-čim" občevanja. Smisel resničnosti in tubiti sveta temelji v in se določa iz njegovega karakterja kot "s-čim" skrbečega občevanja. Svet je tu kot nekaj, kar je že vedno neka-ko vzeto v skrb. Svet se po možnih naravnostih skrbenja artikulira kot *okolni svet* (*Umwelt*), *sosvet* (*Mitwelt*) in *sebesvet* (*Selbstwelt*). Temu ustrežno je skrbenje skrb shajanja, poklica, užitka, nemotnosti, ne-pri-ti-ob, zaupljivosti z, vedenja o, utrjevanja življenja v njegovih dokončnih namenih. Vzgibanost priskrbovanja kaže raznovrstne načine vršenja in nanašanja na "s-čim" občevanja: ukvarjati se z, nekaj pripravljati, nekaj napravljati, nekaj zagotavljati z, jemati v rabo, uporabljati za, nekaj jemati v posest, nekaj obvarovati in pustiti, da gre v izgubo. Vsakemu od teh načinov ustrežno "s-čim" opravljajočega občevanja se pri tem vsakič nahaja v neki določeni poznanosti in domačnosti. Skrbeče občevanje ima svoj "s-čim" vedno v določenem vidiku; ta vidik je živ v občevanju, le-tega so-časi in vodi, je *sprevidevnost*. Skrbenje je sprevidevnost, kot sprevidevno je hkrati zaskrbljeno za izoblikovanje sprevidevnosti, za obvarovanje in stopnjevanje domačnosti s predmetom občevanja. "S-čim" občevanja je v sprevidevnosti vnaprej zapopadeno kot..., usmerjena na..., razloženo kot... Predmetno je tu kot takó in takó naznačeno, pomenjeno, svet srečljiv v karakterju pomenljivosti. Skrbeče občevanje nima samo možnosti, temveč na osnovi izvorne vzgibanostne tendence faktičnega življenja tudi nagnjenje k temu, da skrb naravnosti k... opušča. V tej zaporu težnje k priskrbujočemu občevanju to postane golo gledanje-za brez nakane opravljanja in usmerja-

---

---

nja k... Gledanje za nečim dobi karakter golega *gledanja na nekaj*. V skrbi gledanja, radovednosti (*cura, curiositas*) svet ni tu kot "s-čim" opravljajočega občevanja, temveč zgolj v pogledu svojega *izgleda*. Gledanje se izpolnjuje kot ogledujoče določanje in se lahko organizira kot *znanost*. Ta je potemtakem iz faktičnega življenja časeč način ogledovalno zaskrbljenega občevanja s svetom. Kot taka občevalna vzgibanost je eden od bitnih načinov faktičnega življenja in sooblikuje njegovo tubit. Vsakokrat doseženo stanje poglednosti (določenosti predmetnih povezav sveta v pogledu njihovega izgledanja) se zrašča s sprevidevnostjo. Gledanje-za se vrši na način *nagovarjanja* in *ogovarjanja* predmetnosti občevanja. Svet srečuje vedno na določen način nagovorjenosti, nagovora (*logos*).

Občevanje *se zadržuje* v osvobojenosti od tendenc opravljanja. Gledanje samo postaja samostojno občevanje, in kot tako je neko določujoče *zadrževanje* pri predmetnem v vzdržanosti od njegovega urejevanja. Predmeti so tu kot *pomenljivi* in šele v določeno naravnani in stopnjevani teoretizaciji iz faktičnega srečevalnega karakterja sveta (kot pomenljivega) vzra-  
ste predmetno v smislu zgolj stvari in reči.

Faktično življenje se sleherni čas giblje v določeni podedovani, predelani ali na novo obdelani *razloženosti*. Sprevidevnost življenju njegov svet daje na razpolago kot razložen v pogledih, v katerih je srečljiv in pričakovan kot predmet skrbenja, vpet v naloge ter iskan kot pribežališče. Ti pogledi, s katerimi se v glavnem razpolaga na neizrecen način, v katere torej faktično življenje po poti navade bolj vpade, kot pa da bi si jih na izrecen način prisvojilo, vzgibanosti skrbenja vnaprej zarisujejo poti njene izpolnitve. Razloženost sveta je faktično tista, v kateri se nahaja življenje samo. Ta daje smer in določa, kako življenje samo sebe jemlje v skrb, to pa pomeni, v njej je sozastavljen določen smisel tubiti življenja, tisto "kot-kaj" in "kako", v katerem človek drži samega sebe v lastnem predimetju.

Vzgibanost skrbenja ni noben zase odvijajoč se *proces* nasproti bivajočemu svetu. Svet je tu v življenju in *za njega*. Vendar ne v smislu gole menjenosti in motrenosti. Ta način svetne tubiti se časi le takrat, ko se faktično življenje zadrži v svoji priskrbujoči občevalni vzgibanosti. Ta tubit sveta —

---

---

ki mora kot resničnost in realnost ali celo v pomenonosno še bolj obubožani predmetnosti narave ponavadi podarjati izhodišče spoznavnoteoretične in *ontološke* problematike — je to, kar je, le kot izrasla iz določenega zadrževanja. To je *kot tako* zadrževanje v temeljni vzgibanosti *priskrbujočega* občevanja in zanjo.

Priskrbovanje pa se s svoje strani ne nanaša na svoj svet zgolj nasploh in le v svoji izvorni intencionalnosti. Vzgianost priskrbovanja ni nobeno indiferentno izpolnjevanje na ta način, da bi se z njim nasploh nekaj zgodilo le v življenju in kot da bi bilo ono samo proces. V vzgibanosti skrbenja je živo *nagnjenje* skrbenja k svetu kot *nagib* k predajanju svetu, k temu, da bi mu dopustila, da jo vzame s seboj. Ta nagib zaskrbljenosti je izraz faktične temeljne tendence življenja k *odpadanju* od sebe samega in s tem k *zapadanju* svetu ter v tem k *razpadu* njega samega. Ta temeljni karakter vzgibanosti skrbenja bomo terminološko utrdili kot *nagnjenost* faktičnega življenja k *zapadanju* (ali na kratko *zapadanje k...*), s čimer je obenem nakazan smisel usmerjenosti in intencionalno “na-kar” tendence skrbenja. **16** Zapadanja ne smemo razumeti kot objektivno dogajanje in nekaj, kar se v življenju zgolj “zgodí”, temveč kot intencionalni “kako”. Ta nagib je najnotranjéjša *usojenost*, ki jo življenje faktično nosi. “Kako” nošenja na njem samem kot način, na katerega ta usojenost “je”, mora biti zastavljen skupaj z njim kot konstitutivni del fakticitete.

Ta karakter vzgibanosti ni nobena občasno pojavljajoča se lastnost, ki bi jo bilo treba v naprednejših in srečnejših časih človeške kulture odpraviti s kultiviranjem. Tovrstne zastavitve človeške tubiti v popolnost in nebeško naravnost, ki bi ju bilo treba še doseči, so same zgolj izrastki prav tega nagnjenja k zapadanju svetu. Svet je pri tem ob zapiranju oči pred njegovim najlastnejšim vzgibanostnim karakterjem viden svetnostno, kot eden od predmetov občevanja, ki se ga da proizvesti v idealen lik, torej kot “na-kar” čisto enostavnega priskrbovanja.

V tem, da faktično življenje v svoji nagnjenosti k zapadanju pride do tovrstne svetnostne razlage samega sebe, se izraža temeljna lastnost te vzgibanosti: namreč, da je za življenje samo *skušajjoča*, kolikor mu v njegovo pot

---

---

iz sveta sem utira možnost idealizirajočega jemanja-na-lahko in s tem samozgrešitve. Tendenca k zapadanju je kot skušajoča obenem *pomirjujoča*, tj.: faktično življenje trdno drži v položajih njegovega zapadanja, in sicer tako, da življenje te položaje nagovarja in priskrbuje občlikuje kot kvazisituacije ne-marne gotovosti in najidealnejših možnosti učinkovanja. (*Situacija* faktičnega življenja v nasprotju s *položajem* označuje v svoji zapadajočnosti transparentno in v vsakokratni konkretni marnosti kot neko možno protigibanje nasproti zapadajočemu skrbenju *zavzeto* stališče življenja.) Kot pomirjujoče je skušanje oblikujoča tendenca k zapadanju *odtujujoča*, to pomeni, faktično življenje je v predajanju svojemu priskrbovanemu svetu samo sebi vse bolj tuje, sama sebi prepuščena in sama sebi kot življenje pojavljajoča se vzgibanost priskrbovanja faktičnemu življenju vse bolj jemlje faktično možnost, da bi si v marnosti (Bekümmerung)<sup>1</sup> samo sebe predočilo in se s tem jemalo kot cilj prisvajajoče vzvratne poti. Tendenca k zapadanju v svojih treh vzgibanostnih karakterjih skušanja, pomirjanja in odtujevanja ni zgolj temeljna vzgibanost usmerjajočega se, proizvajajočega občevanja, temveč tudi sprevidevnosti same in njene možne samostojnosti, gledanja ter spoznavajočega določajočega nagovarjanja in razlaganja. Faktično življenje se ne jemlje in oskrbuje zgolj kot pomenljiva pojavnost ter kot pomembnost sveta, temveč vsakokrat, ko govori, govori tudi *govorico* sveta.

Nagnjenost k zapadanju je povod za to, da faktično življenje, ki je faktično vedno življenje posameznika, pretežno ni življeno kot takšno, ampak se nasprotno giblje v določeni *povprečnosti* skrbenja, občevanja, sprevidevnosti in jemanja sveta. Ta povprečnost je povprečnost vsakokratne *javnosti*, okolja, vladajočega toka, tistega "tako kot tudi veliko drugih". To, kar posamezno življenje faktično živi, je "se" – priskrbuje se, vidi se, presoja se, uživa se, počenja se in sprašuje se. Faktično življenje je življeno po "nikomer", ki mu vse življenje žrtvuje svojo zaskrbljenost. Je kot vedno neka-ko zapeljano v nesamolastno tradicijo in navado. Iz tega raste potrebovanje in vanj so utrte poti njegove izpolnitve v priskrbovanju. V svetu, kateremu se vdaja, v povprečnosti, v kateri občuje, se življenje skriva pred samim seboj. Tendenca k zapadanju je izogibanje življenja samemu sebi. To temeljno vzgibanost najostreje oznanja faktično življenje samo z načinom

---



svojega odnosa do *smrti*. Tako malo kot je faktično življenje po svojem bitnem karakterju proces, tako malo je smrt prenehanje, ki ima karakter nenadnega pretrganja tega procesa, ki bo nekoč nastopilo. Smrt je nekaj, kar faktičnemu življenju *predstoji*, to, pred čimer življenje stoji kot pred nečim neizogibnim. Življenje je na način, da je njegova smrt zanj vedno nekako tu, da je zanj v nekem vidiku, pa čeprav le tako, da je "misel nanjo" zavrnjena in potlačena. Smrt se daje kot predmet skrbi prav v tem, da jo le-ta v trdovratnosti njene predstoječnosti srečuje kot "kako" življenja. Izsiljena ne-marnost skrbenja življenja za svojo smrt se izpolnjuje v begu k svetnostnim zaskrbljenostim. Vendar je odvrčanje pogleda stran od smrti tako malo zapopadenje življenja na njem samem, da postane prav izmikanje življenja samemu sebi in svojemu samolastnemu bitnemu karakterju. Za bitni karakter fakticitete sta konstitutivna imetje smrti pred seboj tako na način bežeče zaskrbljenosti kot to imetje zapopadajoče marnosti. V *zapopadajočem* imetju *gotove* smrti je življenje vidno na njem samem. Tako bivajoča smrt življenju daje neki vidik in ga nenehno vodi s seboj pred njegovo najlastnejšo sedanost in preteklost, ki v življenju samem naraščajoča prihaja sem izza njega.

Po poti golega naknadnega dopolnjevanja se nikoli ne more nadoknaditi zamujenega, če se predmetnostni in bitnostni karakter faktičnega življenja vedno znova poskuša določevati brez *temeljne in za to problematiko vodilne* sozastavitve smrti in "imetja smrti". Tako naznačena čisto konstitutivno ontološka problematika bitnega karakterja smrti nima nič opraviti s kako metafiziko nesmrtnosti in onega "Kaj bo po tem?". Smrt, ki se jo ima kot nekaj predstoječega, je v njej lastnem načinu predočevanja življenjske sedanosti in preteklosti kot konstitutivni del fakticitete hkrati fenomen, iz katerega je treba eksplikativno izpostaviti specifično "časovnost" človekove tubiti. Temeljni smisel *historičnega* se določa iz smisla *te časovnosti*, ne pa s formalno analizo pojmovne zgradbe določenega zgodovinskega.

Vendar se zdi, da so nakazani konstitutivni karakterji fakticitete – skrbenje, tendenca k zapadanju, "kako" imetja smrti – v nasprotju s tistim, kar smo izpostavili kot temeljno samolastnost faktičnega življenja, da je nam-

---

reč bivajoče, ki mu na način njegovega časenja gre bistveno za njegovo lastno bit. Vendar se tako le zdi. V vsem samoizmikanju je življenje faktično tu za sebe samega; "v odhajanju proč od sebe" se prav vzpostavlja in se poganja za predajanjem svetnosti zaskrbljenosti. "Predajanje" ima tako kot vsaka vzgibanost faktične časovnosti v samem sebi bolj ali manj izrecen in nepripoznan *ozir* na tisto, pred čimer beži. To "pred-čim" njegovega bežanja pa je življenje samo kot faktična možnost, da bi bilo samo izrecno zajeto kot predmet marnosti. Vsako občevanje ima svojo sprevidevnost, ki mu v vsakokrat dosegljivi samolastnosti njegovo "s-čim" privaja v vodilni predpogled. V sami fakticiteti dostopna bit življenja na njem samem je take vrste, da jo je mogoče uvideti in doseči le po *okolni poti*, preko protigibanja nasproti zapadajočemu skrbenju. To protigibanje kot maranje za to, da življenje ne bi šlo v izgubo, je način, v katerem se časi možna zajeta samolastna bit življenja. To v faktičnem življenju za to življenje samo dostopno bit življenja samega označimo kot *eksistenco*. Faktično življenje kot marnost za eksistenco je *okoljšavo* (umwegig). Možnost marnega zajetja eksistence je hkrati tudi možnost njene zgrešitve. Vsakokrat možna eksistenca faktičnega življenja je kot zgrešljiva na sebi sami za življenje nekaj v temelju vprašljivega. Možnost eksistence je vedno možnost konkretne fakticitete kot "kako" njenega časenja v njeni časovnosti. Tega, kar eksistenca kaže, naravnost in na splošno sploh ne moremo vpraševati. Na sami sebi je sprevidna le v izpolnjevanju, v katerem fakticiteta postane nekaj vprašljivega, v njeni vsakokratni konkretni *destrukciji* na njena gibala, usmeritve in hotenjske pripravljenosti.

19

Protigibanja nasproti tendenci k zapadanju ne smemo razlagati kot beg pred svetom. Slahernemu begu pred svetom je lastno, da ne intendira k življenju v njegovem eksistencialnem karakterju, to pomeni, da ga ne zajema v njegovi radikalni vprašljivosti, temveč k temu, da bi življenje vgradilo v nov pomirjajoč *svet*. Marnost za eksistenco faktičnega položaja vsakokratnega življenja prav nič ne spreminja. Drugačna pa je "kako" življenjske vzgibanosti, ki kot taka ne more nikoli postati stvar javnosti in "se-ja". Zaskrbljenost v občevanju je maranje za sebstvo. Maranje faktičnega življenja za svojo eksistenco s strani le-tega ne pomeni samozakopanosti v egocentrično refleksijo, maranje je, kar je, le kot protigibanje nasproti

---

---

tendenci življenja k zapadanju, to pomeni, maranje je prav v vsakokrat konkretni vzgibanosti občevanja in priskrbovanja. "Proti" kot "ne" pri tem oznanja izvorno, za bit konstitutivno storitev. Glede na njen konstitutivni smisel ima negacija izvorni primat pred pozicijo, in sicer zato, ker je bitni karakter človeka faktično določen v padanju, v svetnostnem nagibu. Smisel tega pradejstva in smisel te dejstvenosti kot take lahko, če sploh, interpretiramo le v *zapopadeni* fakticiteti in z ozirom na njo. Izvrševanje uvida in uvidnostnega nagovarjanja življenja glede na njegovo eksistencialno možnost ima karakter marnostnega razlaganja življenja glede na njegov bitni smisel. Besedi fakticiteta in eksistenca ne povesta istega in faktični bitni karakter življenja ni določen po eksistenci, ta je zgolj možnost, ki se časi v biti življenja, ki je označeno kot faktično. To pa pomeni: možna radikalna bitna problematika je usrediščena prav v fakticiteti.

20 Če torej filozofija, kot prvo, ni neko zgolj umišljeno, v življenju zgolj postransko ukvarjanje z nekakšnimi "občostmi" in poljubno postavljanimi principi, temveč je kot *vprašujoče spoznavanje*, to pomeni kot *raziskovanje*, samo genuino eksplicitno izpolnjevanje razlagalnostne tendence temeljnih vzgibov življenja, v katerih gre temu zanj samega in za njegovo bit – in če je filozofija, kot drugo, pripravljena spraviti na spregled in zapopasti faktično življenje v njegovi odločilni bitni možnosti, to pomeni, če se je pri sami sebi radikalno in jasno, brez spogledovanj s svetovnonazorskimi prizadevanji odločila za to, da faktično življenje iz njega samega in njegovih lastnih faktičnih možnosti postavi nazaj k njemu samemu, to pa pomeni, če je filozofija *v temelju ateistična*<sup>2</sup> in če to razume – potem si je – tako odločujoč – izbrala in obenem kot svoj predmet zase obvarovala faktično življenje z ozirom na njegovo fakticiteto. "Kako" njenega raziskovanja je interpretacija tega bitnega smisla glede na njegove kategorialne temeljne strukture: to pomeni načine, na katere faktično življenje samega sebe časi in časeč *govori* s samim sabo (*kategorein*). Filozofsko raziskovanje ne potrebuje svetovnonazorskega lišpa in prenagljene skrbi za to, da bi pravočasno in še sočasno prispelo v vrtinec sedanosti, kolikor le je iz svojega zajetega predmeta razumelo, da so mu s tem zaupani tudi izvorni bitni pogoji možnosti vsakokratnega svetovnega naziranja kot nekaj, po čemer se je treba vpraševati, torej kot nekaj, kar pride na spregled

---

---

le v strogosti raziskovanja. Ti pogoji niso nikakršne "logične forme", marveč so kot kategorialno razumljene že tudi možnosti faktičnega časenja eksistence, povzete v pristno razpoložljivost.

Problematika filozofije zadeva *bit* faktičnega življenja. V tem oziru je filozofija *principielna ontologija*, in sicer na ta način, da določene posamezne svetnostne regionalne ontologije svoj problemski temelj in smisel prejemajo od ontologije fakticitete. Problematika filozofije zadeva bit faktičnega življenja v vsakokratnem "kako" njene nagovorjenosti in razloženosti. To pomeni, da je filozofija kot ontologija fakticitete obenem kategorialna interpretacija nagovarjanja in razlaganja, torej *logika*.

Ontologijo in logiko je treba "odpoklicati" nazaj v izvornost problematike fakticitete in ju razumeti kot dva izrastka principielnega raziskovanja, ki bi se ga dalo označiti kot *fenomenološko hermenevotiko* fakticitete.

Filozofsko raziskovanje mora vselej konkretni razlagi faktičnega življenja, razlago sprevidevnosti skrbnja in razlago vpogleda marnosti, narediti kategorialno transparentni z ozirom na njuno *predmetje* (v kateri temeljni smisel biti postavlja življenje samega sebe) in v odnosu na njun *predpogojem* (v katerih načinih nagovarjanja in ogovarjanja faktično življenje govori sebi in s seboj). To, da je hermenevotika fenomenološka, pa pove: njeno predmetno polje, faktično življenje glede na "kako" njegove biti in govoriče, je treba tematsko in raziskovalno metodično gledati kot *fenomen*. Predmetna struktura, ki nekaj karakterizira kot fenomen, tj. *polna intencionalnost* (nanašanje-na, "na-kar" nanašanja kot takega, izpolnjevanje nanašanja-na, časenje tega izpolnjevanja, obvarovanje časenja) ni nobena druga struktura kot struktura predmeta z bitnim karakterjem faktičnega življenja. Intencionalnost, vzeta zgolj kot nanašanje na, je fenomenalni karakter vzgibanosti življenja, to je skrbnja, ki je prvi in najpoprej izpostavljen. Fenomenologija je to, kar je *že bila* ob svojem prvem prodoru v *Husserlovih* Logičnih raziskavah: radikalno filozofsko raziskovanje samo. Fenomenologije nismo zapopadli v njenih najosrednejših motivih, če v njej vidimo samo – kar se deloma dogaja tudi znotraj fenomenološkega raziskovanja samega – filozofsko predznanost, katere namen je zagotavljanje jasnih

---

---

pojmov, s pomočjo katerih se šele lahko spravi na delo *dejanska* filozofija. Kot da bi filozofske temeljne pojme lahko deskriptivno izčističevali brez osrednje in vedno znova na novo prisvojene temeljne orientacije ob predmetu same filozofske problematike.

S tem je naznačeno *gledišče*, ki ga zavzemajo naslednje interpretacije kot fenomenološke interpretacije in kot raziskovanja, ki prispevajo k zgodovini ontologije in logike. Ideja fenomenološke hermenevtike fakticitete v sebi vključuje tudi naloge formalnega in materialnega predmetnega nauka in logike, nauka o znanosti, "logike filozofije", "logike srca", logike "predteoretičnega in praktičnega" mišljenja, in to ne kot vse to povzemajoči zbirni pojem, temveč zaradi učinkujoče moči te ideje kot principieline zastavitve filozofske problematike.

Še vedno pa ni postalo razumljivo, kaj naj bi za takšno hermenevtiko pomenila raziskovanja zgodovine in zakaj je v temo raziskave postavljen prav *Aristotel* ter nadalje, kako bo ta izpeljana. Motivacije določenih *smerti gledanja* izhajajo iz *konkretnega* zapopadenja gledišča. V sami ideji fakticitete je vsebovano, da je genuiní predmet raziskovanja le *samolastna*, v dobesednem pomenu razumljeno: *lastna* fakticiteta – lastnega časa in generacije. Zaradi svojega nagnjenja k zapadanju faktično življenje v glavnem živi v nesamolastnem, to pomeni v prevzetem, v tistem, kar mu je bilo prineseno, kar si je na način povprečnosti prisvojilo. Celó tisto, kar je bilo izvorno izoblikovano kot samolastna posest, zapade povprečju in javnosti, izgubi specifični smisel svojega porekla iz izvorne situacije ter prostolebdeče preide v običajnost "se-ja". To zapadanje zadeva sleherno občevanje in sleherno sprevidevnost faktičnega življenja, nenazadnje tudi potek njegovega lastnega razlaganja glede na predmetje in predpajem. V tej vzgibanosti fakticitete, prav zato ker je zgolj eksplicitna razlaga faktičnega življenja, se nahaja tudi filozofija na način svojega vpraševanja in najdevanja odgovorov.

Fenomenološka hermenevtika fakticitete se potemtakem znotraj svoje faktične situacije sama nujno opira na določeno preddano, predvsem najpoprej njo samo nosečo razloženost faktičnega življenja, ki se je ne da ni-

---

---

koli popolnoma odriniti. Glede na zgoraj povedano o tendenci vsake razlage po zapadlosti bo tisto, kar *nesamolastno*, brez njgove izrecne prisvojitve iz svojega lastnega izvora vzdržuje vladajočo učinkujočo moč določanja problema in kar vodi vpraševanje, prav "samoumevnost" te razloženosti, tisto, o čemer le-ta ne razpravlja, ker meni, da ne potrebuje nadaljnega razjasnjenja.

Po faktičnem življenju samem izpeljano nagovarjanje in razlaganje njega samega dopušča, da ji smeri gledanja in način izrekanja predpisuje svetnostno predmetno. Tam, kjer je predmet razlagajoče določajočega vpraševanja človekovo življenje, tubit, človek, je ta predmetnost postavljena v predmetje kot svetna pojavnost, kot "narava" (duševno je razumljeno kot narava, podobno pa v tej analogni kategorialni artikulaciji tudi duh in življenje). To, da še danes govorimo o človekovi "naravi", o "naravi" duše, nasploh o "naravi stvari" in da tako predmetno tudi na ta način ogovarjamo, to pomeni, v kategorijah, ki so zrasle iz določene eksplikacije, iz na določen način videne "narave", ima svoje duhovnozgodovinske motive. Tudi tam, kjer predmeti v osnovi niso več ogovarjani kot "substance" v grobem pomenu (od česar je bil Aristotel sicer bolj oddaljen, kot na splošno učijo) in kjer predmeti niso vpraševani po njihovih okultnih kvalitetah, se razlaganje življenja vendarle še vedno giblje v temeljnih pojmih, zastavitvah vpraševanja in eksplikativnih tendencah, ki imajo svoj izvir v izkustvih predmeta, s katerimi danes že zdavnaj ne razpolagamo več.

23

Filozofija današnje situacije se v velikem delu na nesamolasten način giblje v *grški* pojmovnosti, in sicer v tisti, ki je šla skozi celo verigo raznolikih interpretacij. Temeljni pojmi so izgubili svoje prvotne izrazne funkcije, na določen način ukrojene po na določen način izkušanih predmetnostnih regijah. Pri vsem analogiziranju in formaliziranju, ki so ga prestali, pa se je na njih le obdržal neki izvoren karakter. S seboj še vedno nosijo del prave tradicije svojega prvotnega smisla, kolikor se da na njih še vedno pokazati pomensko naravnost na njihov predmetni vir. Filozofija današnje situacije se pri zastavljanju ideje človeka, življenjskih idealov, predstav o biti človekovega življenja giblje v izraskih temeljnih izkušenj, ki sta jih porodili grška etika in predvsem krščanska ideja človeka in člo-

---

---

vekovke tubiti. Tudi antigrške in antikrščanske tendence se v temelju zadržujejo v istih smereh gledanja in načinih razlaganja. Kolikor hoče fenomenološka hermenevtika fakticitete današnji situaciji s pomočjo razlage sopripomoči do tega, da bi se zanjo odprla možnost radikalnega prisvajanja, in sicer na ta način, da s svojim opozarjanjem današnji situaciji ponuja konkretne kategorije, potem mora izročeno, preneseno in vladajočo razloženost prerahljati tako, da se prikažejo njeni skriti motivi, ne do konca izrecne tendence in poti razlage, ter po *razgrajujoči uzvratni poti* prodreti do izvornih motivnih virov ekspliciranja. *Hermenevtika svojo nalogo opravlja le po poti destrukcije*. Kolikor je filozofsko raziskovanje razumelo predmetno in bitno vrsto svojega tematičnega "na-kar" (fakticitete življenja), je "historično" spoznavanje v radikalnem smislu. Destruktivno spoprijemanje s svojo lastno zgodovino za filozofsko raziskovanje ni noben goli dodatek, ki bi služil ilustriranju tega, kako je bilo prej, noben priložnostni pregled tega, kaj so prej "počeli" drugi, nikakršna priložnost za razvijanje svetovnozgodovinskih perspektiv, s katerimi bi si preganjali prosti čas. Destrukcija je samolastna pot, na kateri se mora sedanjost soočiti sama s seboj v lastnih temeljnih vzgibanostih, in sicer tako, da ji pri tem iz zgodovine nenehno prihaja nasproti vprašanje, v kolikšni meri je njej sami mar za prisvojitve radikalnih možnosti temeljnih skušenj in njihovih razlag. Težnje po radikalni izvorni logiki in zastavitve ontologij s tem zadobijo principielno kritično osvetljava. Že zgolj iz konkretnega izpolnjevanja destrukcije izhajajoča kritika pri tem ne velja dejstvu, da smo nasploh postavljeni v neko tradicijo, temveč temu, kako se nahajamo v njej. Tega, česar izvorno ne razlagamo in ne izrekamo (glede na izvor), tega ne obvarujemo pristno. Kolikor je tisto, kar naj bi bilo časeče obvarovano, prav faktično življenje, kar obenem pomeni: tudi vanj položena možnost eksistence, se to življenje skupaj z izvornostjo razlaganja odpoveduje tudi možnosti, da bi samo sebe korenito dobilo v posest, to je: da bi *bilo*.

Preplet odločilnih konstitutivnih sil, ki učinkujejo na bitni karakter današnje situacije je treba z ozirom na problem fakticitete na kratko označiti kot *grško-krščansko razlago življenja*. Vanjo je treba sovključiti tudi po njej določene antigrške in antikrščanske razlagalne tendence, ki obstajajo vedno le glede na njo. V takšni razlagi zastavljena ideja človeka in člove-

---

---

ške tubiti določa filozofsko antropologijo pri *Kantu* in v nemškem idealizmu. *Fichte*, *Schelling* in *Hegel* izhajajo iz *teologije* in od tod prevzemajo temeljna gibalna svoje spekulacije. Ta teologija korenini v reformacijski teologiji, ki ji je le v zelo skromni izmeri uspelo doseči genuino eksplikacijo temeljno nove *Lutrove* religiozne drže in njej imanentnih možnosti. Ta temeljna drža pa s svoje strani spet izrašča iz njegovega izvorno prisvojene razlaganja Pavla in Avguščina in istočasnega spoprijema s poznosholastično teologijo (Duns Scotus, Occam, Gabriel Biel, Gregor iz Riminija).

Poznosholastični nauk o Bogu, Trojstvu, prvotnem stanju človeka pred izvirnim grehom, nauk o grehu in milosti operira s pojmovnimi sredstvi, ki sta jih teologiji dala na razpolago Tomaž Akvinski in Bonaventura. To pa pove, da v vseh teh teoloških problemskih okrožjih že vnaprej zastavljena ideja človeka in življenjske tubiti temelji v Aristotelovi "fiziki", "psihologiji", "etiki" in "ontologiji", pri čemer so temeljni Aristotelovi nauki v njih obdelani s pomočjo določenega predhodnega izbora in razlage. Hkrati je pri tem odločilen vpliv Avguščina in prek njega novoplatonizma, preko slednjega pa spet v veliko večjem obsegu, kot se običajno meni, *Aristotela*. Vse te povezave so v svojih golih literarnozgodovinskih filiacijah bolj ali manj znane. Zato pa popolnoma manjka pristna interpretacija, ki bi bila središčno fundirana v izpostavljeni filozofski temeljni problematiki fakticitete. Raziskovanja srednjega veka so po trenutno vodilnih pogledih vpeta v shematizem novosholastične teologije in v okvir neosholastično izoblikovanega aristotelizma. Najpoprej pa znanstveno strukturo srednjeveške teologije, njene eksegeze in komentacij sploh velja razumeti kot na določen način posredovano razlago življenja. Zato je treba teološki antropologiji slediti nazaj, v njene filozofske temeljne izkušnje in motive, in sicer tako, da šele v odnosu do njih postaneta razumljiva moč vpliva in način pretvorbe, ki sta izhajala iz vsakokratne religiozne in dogmatične temeljne naravnosti.<sup>3</sup> Ne samo da hermenevtična struktura komentacije sentenc Petra Lombardusa, ki je vse do Lutra nosila samolastni razvoj teologije, kot taka ni razgrajena, temveč nam za to tudi manjkajo *možnosti vpraševanja in navezovanja*. Za razvoj srednjeveške antropologije je pomembno že to, kaj in v kakšnem izboru je v te sentence prišlo od Avguščina, Hieronima in Janeza Damaščana. Da pa bi za te preobrazbe sploh imeli



---

merilo, moramo razpolagati z interpretacijo Avguštinove antropologije, ki ne bi le delala izvlečkov iz njegovega dela po učnih obrazcih psihologije in ob vodilu učbenika psihologije ali moralne teologije. Središče take interpretacije Avguština glede na ontološko-logične temeljne konstrukcije njegovega nauka o življenju je treba zajeti iz njegovih spisov o pelagijanskem sporu in iz njegovega cerkvenega nauka. V teh delih pričujoča ideja človeka in tubiti napotuje v grško filozofijo, v grštvu temelječo patristično teologijo, Pavlovo antropologijo in Janezov evangelij.

V sklopu nalog fenomenološke destrukcije ni pomembno to, da zgolj na slikovit način prikažemo različne tokove in soodvisnosti, marveč to, da na odločilnih prelomnicah zgodovine zahodne antropologije po izvorni vzratni poti k virom izpostavimo osrednje ontološke in logične strukture. To nalogo pa je mogoče opraviti le, če najprej razpolagamo s konkretno interpretacijo Aristotelove filozofije, ki jo usmerja problem fakticitete, to pomeni *radikalne fenomenološke antropologije*.

**26**

V luči zastavljenega problema fakticitete predstavlja *Aristotel* samo dopolnilo in konkretno izoblikovanje predhodne filozofije. Obenem pa si je v svoji Fiziki izbral principiarno novo temeljno zastavitev, iz katere izraščata njegova ontologija in logika, ki prevevata zgoraj po vzratni poti zgolj shematično naznačeno zgodovino filozofske antropologije. Osrednji fenomen, katerega eksplikacija je tema Fizike, je bivajoče v "kako" svoje vzgibanosti.

Literarna oblika, v kateri nam je Aristotelovo raziskovanje preneseno (razprave v slogu tematične ekspozicije in raziskovanja), obenem ponuja edino primerna tla za določene metodične namere interpretacij, ki bodo sledile. Šele po vzratni poti, izhajajoč iz Aristotela, je mogoče opredeliti Parmenidov nauk o biti in ga razumeti kot odločilni korak, ki je določil smisel in usodo zahodne ontologije in logike.

Cilj raziskovanj, s katerimi naj bi izvedli nalogo fenomenološke destrukcije, sta pozna sholastika in teologija zgodnjega Lutra. Tudi glede na to ta okvir zaobsega naloge, katerih težavnost le stežka precenimo. S tem smo

---

---

iz gledišča (zastavitve in ekspozicije problema fakticitete) določili temeljno držo do zgodovine in smer gledanja na Aristotela.

Vsaka interpretacija mora svoj tematični predmet presvetliti glede na svoje gledišče in smer gledanja. Predmet bo mogoče primerno določiti, če nam uspe, da ga ne zremo poljubno, temveč preostro, iz nam dostopne določitvene vsebine (notranje določenosti) njega samega, ter če nam na ta način z umikom presvetlitve uspe priti nazaj do predmetu najprimernejše zamejitve in izpostavitve. Predmet, ki ga vedno vidimo v polmraku, je prav v *njegovi* polmračni danosti možno zajeti šele v njegovem prehodu skozi presvetlitev. Interpretacija kot presvetljujoča pa ne sme vpraševati predaleč in v smislu historičnega spoznanja nasploh zase zahtevati fantastične objektivnosti, češ da bo zadela na "nasebnost". Že če se po tem samo sprašujemo, smo spregledali predmetni karakter *historičnega*. Če pa iz tega, da na tovrstno "nasebstvo" ni mogoče naleteti, preidemo na relativizem in skeptični historizem, je to le narobna plat *istega* spregleda. Prevod interpretiranih besedil in predvsem odločilnih temeljnih pojmov v njih, v naših interpretacijah izrašča iz konkretnega interpretiranja in leto obenem in nuce tudi vsebuje. Poudarjena mesta pa ne izhajajo iz sle po novotarstvu, temveč iz stvarne vsebine besedil.

27

Zdaj moramo pojasniti po našem gledišču določeno zastavitev interpretacije Aristotela in v izvlečkih skicirati prvi del naših raziskav.

Vodilno vprašanje interpretacije mora biti naslednje: *Kot kakšna predmetnost kakšnega bitnega karakterja je izkušana in razložena človeškost, "bit v življenju"?*

Kakšen je smisel tubiti, v katerega razlaga življenja že vnaprej postavlja predmet "človek"? Na kratko, v kakšnem *bitnem predimetju* se nahaja ta predmetnost? In dalje: kako je ta bit človeka pojmovno eksplicirana, katera so fenomenalna tla eksplikacije in katere bitne kategorije izraščajo kot eksplikati iz tako videnega?

---

---

Je bitni smisel, ki v zadnji konsekvenci karakterizira bit človekovega življenja, na genuin način črpan iz čiste temeljne izkušnje prav tega predmeta in njegove biti ali pa je človekovo življenje vzeto kot nekaj bivajočega znotraj obsežnejšega bitnega polja, oziroma, ali je podrejeno bitnemu smislu, ki je zastavljen kot nekaj, kar je v odnosu do njega arhontično? Kaj Aristotelu pravzaprav pove *bit*, kako je dostopna, zajemljiva in določljiva? Predmetno polje, ki prinaša izvorni smisel biti, je polje *proizvedenih*, v občevanju v rabo vzetih predmetov. Ne torej bitno polje *reči* kot neke *teoretično* stvarno zajete vrste biti, temveč je "na-kar", na katero je usmerjena izvorna izkušnja, srečujoči svet v proizvajajočem, opravljajočem in rabečem občevanju. To, kar *je*, je v občevalni vzgibanosti proizvajanja (*poiesis*) zgotovljeno, to, kar je prišlo v svojo pojavnost, ki je razpoložljiva za tendenco rabe. Biti pomeni: *biti proizveden* in kot proizveden, kot pomenljiv z ozirom na tendenco občevanja, biti na razpolago. Kolikor je bivajoče predmet sprevidevnosti ali celo samostojno potekajočega ogledovalnega zapopadenja, je bivajoče nagovorjeno po njegovem *izgledu* (*eidos*). Ogledovalno zapopadenje eksplicira kot na- in o-govarjanje (*legein*). Nagovorjeni "Kaj" predmeta (*logos*) in njegov izgled (*eidos*) sta na določen način isto. To pa pove, da je tisto v *logosu* nagovorjeno kot tako pristno bivajoče. *Legein* v predmetu svojega nagovora obvaruje bivajoče v njegovi izgledni bitnosti (*ousta*). *Ousta* pa ima izvoren, še pri Aristotelu samem in tudi kasneje tvoren pomen gospodarstva, posestva, tistega, kar je okolnosvetno na razpolago za uporabo. Pomeni *imetje*. Tisto, kar je na bivajočem v občevanju ustrezno obvarovano kot njegova bit, kar *ga* karakterizira *kot imetje*, je njegova *proizvedenost*. V proizvajanju pride predmet občevanja do svojega izgleda.

Bitno polje predmetov občevanja (*poioumenon*, *pragma*, *ergon kineseos*) in način nagovarjanja tega občevanja, na določen način karakterizirani *logos*, natančneje, predmet občevanja v "kako" njegove nagovorjenosti, označuje predmetje, iz katerega se črpajo ontološke temeljne strukture in s tem načini nagovarjanja in določanja glede na predmet "človekovo življenje".

---

---

Kako izražajo ontološke strukture? Kot eksplikati nagovarjajočega, ogledovalnega določanja, to pomeni, po poti raziskovanja, ki predmetno polje, ki je bilo po temeljni izkušnji privedeno v določeno predmetje, jemlje v določenih pogledih in ga v teh artikulira. Torej nam morajo prav raziskovanja, katerih predmet je izkušan in menjen v karakterju vzgibanosti, v katerega "kaj" je vnaprej sopodano nekaj takega kot gibanje, posredovati možni dostop k pristnemu motivnemu viru Aristotelove ontologije. Tako raziskovanje imamo pred seboj v Aristotelovi Fiziki. Interpretacijskometodično ga je treba jemati kot *polni fenomen* in ga interpretirati glede na njegov predmet v "kako" raziskujočega občevanja z njim, glede na temeljno izkušnjo, v kateri je predmet predan kot zastavitev raziskovanja, glede na konstitutivne vzgibanosti izpolnjevanja raziskovanja in glede na konkretne načine menjenja in pojmovnega artikuliranja predmeta. Tako postane vzgibano bivajoče vidno v svojem bitnem karakterju in gibanju glede na njuno kategorialno strukturo, s tem pa postane vidna tudi ontološka zasnova arhontičnega bitnega smisla. Fenomenološka interpretacija Aristotelovega raziskovanja pa nujno terja razumevanje smisla, znotraj katerega Aristotel nasploh zapopada raziskovanje in izpolnjevanje raziskovanja. Raziskovanje je eden izmed načinov ogledovalnega občevanja (*episteme*). Svojo genezo ima v oskrbovalno usmerjenem občevanju in je – z ozirom na način njegovega občevanja, tj. vpraševanja nečesa po njegovem "kako-to" (*aitton*) in "od-kod" (*arche*) – razumljivo šele iz njega. Vpogled v genezo raziskovanja nam daje predhodna interpretacija /Met. A 1 in 2/4 Ogledovalno določujoče razumevanje (*episteme*) je le en izmed načinov, kako obvarujemo bivajoče: kot bivajoče, ki je nujno in v glavnem to, kar je. Drugo možno občevanje v smislu usmerjajočega, oskrbujoče preudarnega občevanja pa obstaja z ozirom na bivajoče, ki je lahko tudi drugače, kot pravkar je, ki ga je torej v občevanju sploh šele treba samega napraviti, ga obdelovati ali proizvesti. Ta način obvarovanja biti je /*techne*/5. Aristotel glede na ustrezne regije biti vsakokrat različne načine občevalnega osvetljevanja (sprevidevnost, uvid, ogledovanje) interpretira v izvorni problemski povezanosti kot načine izpolnjevanja čistega *doumevanja*, ki šele daje vidik, in sicer glede na njihove možne temeljne dosežke prisvajanja in obvarovanja biti (Eth. Nic. Z.). Z interpretacijo tega dela naj bi že vnaprej dobili fenomenalni horizont, v katerega je treba postaviti razisko-

---

---

vanje in teoretično spoznanje kot načina *hois aletheuei he psyche* (1139 b 15). Glede na to prvi del raziskav zaobsega interpretacije:

- 1.) Eth. Nic. Z.
- 2.) Met. A 1 in 1.
- 3.) Fiz. A, B, G 1-3

### *Eth. Nic. VI.*

30 Interpretacija te razprave nam "dianoetične vrline", če predhodno zane-  
marimo njihovo specifično etično problematiko, daje razumeti kot načine  
razpolaganja z možnostjo izvrševanja pravega *obvarovanja biti*. *Sophia*  
(samolastno, gledajoče razumevanje) in *phronesis* (oskrbujoča sprevidev-  
nost) sta interpretirana kot samolastna načina izpolnitve *nousa*: čistega  
*doumevanja* kot takega. V njima postane dostopno, se prisvoji in obvaru-  
je bivajoče, ki je vsakokrat primerno karakterju njenega doumevanja. To  
pa pove: interpretacija teh fenomenov nam daje možnost, da v njima vsa-  
kokrat obvarovano bivajoče določimo in zamejimo z ozirom na njegov ge-  
nuini bitni karakter. S tem nam postane razumljiva tudi povezanost inter-  
pretacije "vrlin" s poprej zastavljeno ontološko problematiko. Principiel-  
na fenomenalna strukturna razlika dveh temeljnih načinov doumevanja  
dopušča, da se prikažejo njima vsakokrat ustrezne različne regije biti.  
"Esto de hois aletheuei he psyche to kataphanai kai apophanai pente ton  
arithmon tauta d'esti techne, episteme, phronesis, sophia, nous, hypolep-  
pei gar kai dokse endechetai diapseudesthai". (1139b 15-18) "Torej je  
pet načinov, v katerih duša bivajoče prinaša in jemlje v varstvo kot neza-  
strto – in to z izpolnjevalnim načinom prirekajočega in odrekajočega eks-  
pliciranja: opravljajoče-proizvajajoče postopanje, gledajoče-ogovarjajoče-  
izkazujoče določanje, oskrbujoče sprevidevanje (sprevidevnost), pristno-  
gledajoče razumevanje, čisto doumevanje. (Samo te pridejo v poštev); že  
smisel onega "nekaj imeti za to in to" in "imeti naziranje o tem in tem"  
namreč vključuje, da ni nujno, da bivajoče dajejo kot nezastrto, temveč ta-

---

ko, da ono menjeno samo izgleda tako *kot* nekaj, da torej s tem, ko se postavlja pred bivajoče, vara.” (prim. 1141 a 3). “Vrline”, o katerih je tu govor, so tisti načini *kath’as malista ... aletheusei he psyche* (1139b 12), po katerih, ustrezno čistemu karakterju njihovega izpolnjevanja, duša vsakokrat predano bivajoče kot *neskrito* “najpogosteje” daje v izvorno obvarovanje. Za razumevanje Aristotelove analize imenovanih fenomenov, njihove fenomenalne različnosti in s tem danih različnih konstitutivnih storitev v izpolnjevanju obvarovanja biti in končno karakterja njih kot vselej konkretnih načinov izpolnjevanja temeljne živosti doumevanja kot takega (*nous, noein*) je temeljnega pomena pravilna interpretacija smisla *alethes-aletheia*. Obenem nam samo fenomenološko zapopadenje *nousa* naredi razumljivo medsebojno strukturno povezavo fenomenov.

Pri določitvi smisla “resnice” se imamo navado sklicevati na Aristotela kot na prvotnega pričevalca. Po njem naj bi bila “resnica” nekaj, “kar se pojavlja v sodbi”, поблиže, bila naj bi “ujemanje” mišljenja s predmetom. Ta pojem resnice obenem razumemo kot podlago ti. “odrazne teorije” spoznanja. Vendar pri Aristotelu ne najdemo sledi niti o tem pojmu resnice kot “ujemanju”, niti o običajnem doumetju *logosa* kot veljavne sodbe in še najmanj o kakšni “teoriji odraza”. Če pa ga – v apologetiki proti napačno razumljenemu “idealizmu” – naredimo celo za kronsko pričo spoznavno-teoretične izrojenosti ti. “kritičnega realizma”, smo položaj teh fenomenov, tako kot ustreza izvorom, že v osnovi napačno razumeli.

Smisel *alethes*: biti-tu kot *neskrito*, oz. to, da je nekaj menjeno na njem samem, na noben način ni eksplikativno črpan iz “sodbe” in zato izvorno v njej tudi ni doma, niti ni od nje odvisen. *Aletheuein* ne pove: “polastiti se resnice”, temveč vselej menjeno in kot takšno menjeno *bivajoče* obvaruje kot nezastrto.

*Aisthesis, doumevanje* v “kako” čutnega, ni imenovano kot “tudi” resnično šele s *prenosom* “pojma resnice” iz *logosa* nanj, temveč je po svojem pristnem intencionalnem karakterju tisto, kar v samem sebi izvorno, na “originaren” način, daje svojo intencionalno “na-kar”. Njegov smisel je “dati predmetno kot nezastrto”. Odtod *he men gar aisthesis ton idion aei*

*alethes* (De an. G 3, 427 b; prim. cap. 3). Tu se pokaže, da izraz "resnica" – "resničen" z ozirom na omenjeno fenomenalno stanje stvari ne pove nič. Nasprotno pa je "napačnost" (*pseudos, pseudes*) le tam, kjer je "sinteza": *to gar pseudos hen synthesei aei* (De anima G 6, 430 b). Le-ta kot pogoj svoje možnosti predpostavlja neko drugo intencionalno strukturo menjenja predmeta, pristop k bivajočemu v "pogledu" neke drugačne menjenosti. Tam, kjer bivajoče ni intendirano zgolj na sebi samem, temveč kot to in to, v karakterju nekega "kot", je doumevanje v "kako" *povzemanja in sojemanja*. Kolikor se doumevanje izpolnjuje kot čutno doumevanje na način svojega nagovarjanja in ogovarjanja predmeta kot... (v *legein*), je mogoče, da se pri tem predmet daje *kot* nekaj, kar ni. Tendenca menjenja predmetnega v "kot" pa je nasploh utemeljujoča za možnost *pseudos*; */hōti men gar leukon, ou pseudestai, ei de tauto to leukon e allo ti, pseudesthai* (De an. G 3, 428 b 20). (*he aisthesis*) *dianoesthai d'endechetai kai pseudos kai oudei hyparchei ho me kai logos* (ib. 47 b 13)/ – le kar je opaženo na način nagovorjenosti glede na neki "kot", se za takšno nagovarjanje lahko daje "kot njega varajoče". "Resničnost" *logosa* nagovarjanja se glede na njegov smisel konstituira šele po ovinku, prek *pseudos*. Sam *logos* moramo jemati v njegovem lastnem *intencionalnem* karakterju: je *apophansis*, meneče, kar črpa predmet iz predmeta samega (*apo*), je njegovo nagovarjanje in ogovarjanje. Temu ustrežno je treba jemati *apophainesthai*: dopustiti, da se (medium) predmet "pojavi" iz sebe samega kot on sam. To bo pomembno za interpretacijo *phantasia*.

To, da *legein* daje bivajoče na njem samem, zdaj pomeni, da ga daje v njegovem nezastrtem "kot-kaj", kolikor se predenj ne postavlja varajoči "kaj", ki se le izdaja zanj. *Pseudos* kot samozastiranje ima smisel le na temelju pomena *alethes*, ki se izvorno ne nanaša na *logos*: *doksa pseudes egineto, hote lathoi metapeson to pragma* (De an. G 3, 428 b 8). Tu je *ostajanje v skritosti*, *zastrtost* izrecno na določujoč način fiksirano kot smisel *pseudos* in s tem "resnice". Aristotel skritost vidi na njej sami pozitivno in nobeno naključje ni, da je za Grke smisel "resnice" po smislu – ne zgolj gramatično – karakteriziran kot privacija. Bivajoče v "kako" svojih možnih "kot-kaj določil" ni preprosto tu, temveč je "naloga". In bivajoče v "kako" svoje nazastrtosti *on hos alethes* je to, kar je treba obvarovati pred možno

---

izgubo. To je smisel *hekseis, hais aletheuei he psyche*, katerega najbolj samolastna načina sta *sophia* in *phronesis*, kolikor vsaka na svojem bitnem polju držita v obvarovanju *archai*. *On hos alethes* ni nobena prava bit in bitno polje ali področje veljavnosti resničnih sodb, temveč bivajoče samo v "kako" (*hos*) svoje nezastrite menjenosti. Je *en dianoia* kot *noeton*, v "razumu" kot "na-kar" njegovega doumevanja. Ta interpretacija *alethes* in *aletheuein*, ki odpravlja celo vrsto zgolj navideznih težav pri razlagi, bo konkretno dokazana v uvodni fenomenološki analizi Met. E 4; De an. G 5 sqq; De interpr.; Met D 29, predvsem pa Met Th 10.

*Logos, legein*, je način izpolnjevanja *noein* in kot tak *dianoeisthai*, je razločujoče doumevanje: *diatresis; endechetai de kai diairesin phanai panta* (De an- G 6, 430 b 3). Na- in ogovarjanje na način sintetičnega določanja je lahko nagovorjeno tudi kot razstavljanje, ekspliciranje.

*Noein* ima temeljni karakter doumevanja. *Nous* je golo doumevanje kot tako, to pomeni tisto, kar sploh omogoča, daje "na-kar" za katero koli usmerjeno občevanje z... *Nous* je *to panta poiein, hos heksis tis, oton to phos* (De an. G 5, 430 a 15). Doumevanje proizvaja *vse* kot nekaj, s čimer je moč razpolagati, in sicer tako kot luč. *Nous* šele daje vidik, neki nekaj, neki "tu". *Nous* je kot *idion tou anthropou* v svojem konkretnem izvrševanju, kot *energeia* – kot na delu – svojem delu – to pomeni kot vidik dajajoči, vedno tak, da je v nekem načinu konkretnega občevanja z..., v neki usmerjenosti, napravljanju, rokovanju z..., določanju. Kolikor občevanju samemu daje njegov vidik, ga lahko karakteriziramo tudi kot razsvetljevanje občevanja, ki pa ima smisel obvarovanja biti. Genuino predmetno *nous* je tisto, kar ta zapaža *aneu logou*, brez načina nagovarjanja glede na nekaj, tj. ne glede na njegove "kot-kajnostne določitve" (*ou ti kata timos* ib. 430 b 28): *adiaireta*, kar je na predmetnem samem nerazstavljivo, česar ni mogoče naprej eksplicirati. *Nous* kot takšen predmetno daje čisto kot tako, v njegovem nezastrtim "kaj", in kot takšen je "samo resničen": *he men oun ton adiaireton noesis en toutois, perina ouk esti to pseudos* (ib. 430a 26). "Samo" pa tu pove: "da sploh še ni" v možnosti napačnosti, ne pa da "ni več" v njej. *Nous* vsakemu konkretnemu ogovarjanju daje njegov možni "o-čemer", kar končno samo ne more postati dostopno šele v ogovarjanju kot ta-



---

kem, temveč le v *epagoge* ("indukciji") – vendar v čistem razumevanju te besede, ne v smislu empirično nabirajočega povzemanja, temveč kot neposredno vodenje tja k..., dopuščanje videnja nečesa. *Nous* je *aisthesis tis*, doumevanje, ki vselej enostavno podaja izgled predmetov: *ho nous eidon kai he aisthesis eidos aistheton* (ib. 432a 2). Tako kot roka *organon estin organon* (ib.), tj. tako kot orodje šele v roki pride do svoje samolastne biti – biti *delovnega orodja* – tako je tudi *izgled* predmetov na vidiku le po *nous* in "v" *nous* kot njegovo "na-kar", šele v njem *izgleda*. Ker je treba napraviti eksplicitno dostopno neko predmetno polje kot tako, ne pa na primer le v teoretičnem določanju, mora biti že vnaprej kot nezastrito na razpolago "od-koder" (*arche*) *legein*. *Legein* svoje izhodišče jemlje od *arche*, ozirajoč se nanj, in sicer tako, da si to izhodišče kot temeljno orientacijo nenehno drži "pred očmi". Ti *archai* so kot nezastriti izrecno obvarovani v *epagoge ton archon epagoge* (1139b 31); *leipetai noun einai ton archon* (1141a 7) v tem obvarovanju vselejšnjemu bitnemu področju ustreznih *archai* je najvišja in samolastna storitev *nous*: *malista aleitheuet*; konkretna načina izpolnjevanja take pristnega obvarovanja biti sta *sophia* in *phronesis*.

34

Čisto gledajoče razumevanje jemlje v varstvo bivajoče, ki je po svojem "od-koder" in samo po sebi na način, da je vedno in nujno to, kar je. Skrbeče-ogovarjajoče sprevidevanje pa nasprotno jemlje v varstvo tako bivajoče, ki je po njem samem in svojem "od-koder" *lahko drugačno*.

Oba načina obvarovanja se časita *meta logou*, v izvrševalnem karakterju ogovarjajočega ekspliciranja. Le-to je zanj konstitutivno, kolikor gledata *archai* ne kot za sebe izolirane stvari, temveč *kot take*, to pa pomeni: v njihovem najlastnejšem smislu kot *archai za..* "Za-kar" kot "za-kar" *archai*, ki jih je treba določiti, je obvarovana skupaj z *njimi*. *Logos* je *orthos logos*. Ogovarjanje je ogovarjanje v neki že izvorno utrjeni *usmerjenosti* in ima vselej svoj trdno zasidrani "konec", z ozirom na katerega pride do smisla vsakokratnega načina obvarovanja ustrezne eksplikacije *archai*, ki jih osvetljuje. *Phronesis* varuje "na-kar" občevanja človekovega življenja z njim samim in "kako" tega občevanja v njegovi lastni biti. To občevanje je *praksis*: obravnavanje samega sebe ne v "kako" proizvajajočega, temveč vselej le *delujočega* občevanja. *Phronesis* je življenje v njegovi *biti* sočaseče razsvetljevanje občevanja.

---

---

Konkretna interpretacija pokaže, kako se v *phronesis* konstituira to biva-joče, *kairos*. Delujoče, skrbeče za... ravnanje je vedno konkretno v "kako" priskrbujočega občevanja s svetom. *Phronesis* položaj delujočega naredi dostopen s pridržanjem *ou eneka*, "zaradi-česar", s tem, da daje na razpo-lago pravkar določeno "čemu", z zajetjem "zdaja" in z začrtovanjem "ka-ko". *Phronesis* je usmerjena k *eschaton*, skrajnemu, v katerem se vsako-krat na določen način izostri uzrta konkretna situacija. *Phronesis* je kot ogovarjajoča, oskrbovalno-preudarjajoča mogoča le, ker je primarno *aist-hesis*, v skrajni konsekvenci gola sprevidenost trenutka. *Prakton* kot biva-joče, ki je kot nezastrito dano na razpolago v *aletheuein te phronesis*, je nekaj, kar je kot še ne ta in ta bit. Kot "še ne to in to", in sicer kot "na-kar" priskrbovanja, pa je hkrati že to in to, namreč kot "na-kar" konkretne ob-čevalne pripravljenosti, katere konstitutivno razsvetlitev predstavlja *phro-nesis*. "Še ne" in "že" je treba razumeti v njuni "enotnosti", tj. iz izvorne da-nosti, za katero sta "še ne" in "že" njena opredeljena eksplikata. Opredelje-na zato, ker je pri tem predmetno postavljeno v neki determinirani aspekt gibanja. Kategorija zgoraj imenovanih eksplikatov je pojem *steresis*. V njej duhovnozgodovinsko korenini Heglova dialektika.

**35**

*Aletheia* *praktike* ni nič drugega kot vsakokrat nezastrti polni trenutek faktičnega življenja v "kako" odločilne pripravljenosti na občevanje z njim samim, in to znotraj faktičnega priskrbovalnega nanašanja na pravkar sre-čujoči svet. *Phronesis* je *epitaktična*, biva-joče daje v karakterju tistega, kar si je treba priskrbovati, in vsako trenutnostno določenost, vsakokratno "kako", "čemu", "kako-to" in "zakaj" privaja v in potem drži v tem oziru. Kot epitaktično jasnenje privaja občevanje v temeljno držo pripravljenosti na..., planitve na... . V tem menjeno "na-kar", biva-joče trenutka, pa je po-stavljeno v pogled pomenljivega za..., priskrbovalnosti, tistega, kar je treba opraviti zdaj. *Phronesis* je gledanje *kata to sympheron pros to telos* (11142b 32). Ker je način obvarovanja polnega trenutka, sprevidevnost pristno vzdržuje v genuinem obvarovanju "zaradi-česar" delovanja in nje-nih *archai*. *Arche* je, kar je, vedno le v konkretnem nanašanju na trenutek, je v njem tu v svoji videnosti in zapopadenosti ter v njem držana.

---

---

Interpretacija obenem konkretno označuje metodo, v kateri Aristoteles eksplicira *phronesis*: v deskriptivnem primerjanju in izločanju, in sicer glede na različne fenomenalne poglede "nanašanosti-na", "na-kar" nanašanja in "kako" poteka. Deskripcija poteka vedno ob istočasnem soočanju različnih *hexeis*. Za to je še posebno instruktivna analiza *euboulie*, konkretnega načina izpolnjevanja *phronesis* imanentnega *legein*. Le-ta prinaša v sprevidevni pogled "kako" primernege in pristno cilj dosegaajočega ravnanja iz trenutka samega.

36 Vendar interpretacija ne izpostavlja le tistega bivajočega in njegovega bitnega karakterja, ki ju jemlje v varstvo *phronesis*, temveč ji obenem uspe začetno razumevanje bitnega karakterja, ki ga ima *phronesis na sebi sami*. *Phronesis* je *heksis*, neko "kako" razpolaganja z bitnim obvarovanjem. Kot *heksis* pa je *ginomenon tes psyches*, to, kar se v življenju samem časi kot njegova lastna možnost in s tem življenje privaja v določeno stanje – ga na določen način vz-postavlja. Tako se v *phronesis* nakazuje prav podvojitvev pogleda, v katerega sta postavljena človek in bit življenja in ki bo postal odločilcn za duhovnozgodovinsko usodo kategorialne eksplikacije smisla biti fakticitete. V sprevidevnosti je življenje tu v konkretnem "kako" nekega "s-čim" občevanja. Bit "s-čimer-nosti" pa – in to je odločilno – ni pozitivno ontološko označena iz tega, temveč zgolj formalno kot takšna, da je lahko tudi drugačna, da ni nujno in vedno tako, kakor je. Ta njena ontološka oznaka je izpeljana v *negirajoči* protidrži nasproti drugačni in *samo-lastni* biti. Slednje po njenem temeljnem karakterju ni mogoče eksplikativno dobiti iz biti človekovega življenja kot takega, temveč v svoji kategorialni strukturi izvira iz *na določen način izvršene ontološke radikalizacije ideje gibaajočega bivajočega*. Za slednje samo in za možne izpostavitve njegove smiselne strukture je v predmetju kot nekaj eksemplaričnega gibanje *proizvajanja*. Bit je *zgotovljenost*, bit, v kateri je gibanje prišlo do *svojega konca*. Bit življenja je videna kot na njem samem iztečena vzgibanost, in sicer je bit v slednji takrat, ko je človekovo življenje glede na njegovo najlastnejšo možnost gibanja, možnost čistega doumevanja, prišlo do svojega konca. Ta vzgibanost je v *heksis* kot *sophia*. Čisto razumevanje človekovega življenja v "kako" njegove faktične biti ne jemlje v varstvo glede na *njegov* intencionalni karakter, saj ga *sophia* sploh nima za svoje

---

intencionalno "na-kar": je namreč bivajoče, ki je prav po tem, da je lahko vselej drugačno. Bit življenja mora biti videna zgolj v čistem časenju *ousie* kot take, zavoljo *pristine* vzgibanosti, s katero razpolaga. *Nous* kot čisto doumevanje je v svoji genuini vzgibanosti, prvič, takrat, ko opusti sleherno *usmerjajoče se* priskrbovanje in *zgolj* zapaža; drugič pa je *nous* kot takšno doumevanje tista vzgibanost, ki s tem, da je prispela do svojega konca, – kolikor ima pred očmi tisto čisto doumljivo doumevanja – ne samo da ne preneha biti gibanje, temveč prav šele s tem – kot prispelo do svojega konca – *gibanje* sploh je.

Vsako gibanje je – kot *badists eis* – napotenost k – po svojem smislu še ne doseganje svojega "na-kar"; gibanje je prav kot pristopanje k: učenje, hoja, gradnja hiš; hoja je v svojem bitnem karakterju principiarno različna od prehojenega: *heteron kai kinei kai kekineken* (1048 b 32). Nasprotno pa je videnje obenem z gledanjem; videl je le – imel v vidiku – prav kolikor je gledal, doumel je prav v doumevanju, *noei kai nenoeken* (ib.). Taka vzgibanost je bit v obvarjajočem časenju kot časeče obvarovanje (*hama to auto* (ib. 33; prim Met. Th 6). Najvišji ideji čiste vzgibanosti zadošča samo *noesis* kot čisto *theorem*. Samolastna bit človeka se časi v čistem izvrševanju *sophie* kot *ne-marne*, prosto-časne (*schole*), v čisto doumljivem pomujanju pri *archai* vedno bivajočega. Bitni karakter *heksis* in s tem *arete*, to pomeni ontološka struktura človeškosti, je razumljiva iz ontologije bivajočega v "kako" določene vzgibanosti in ontološkega radikaliziranja ideje *te* vzgibanosti.

### Met. A. 1 un 2.

Interpretacija obeh omenjenih poglavij z ozirom na vodilni problem fakticitete izpostavlja *troje*:

1.) Fenomenalna struktura gledajočega občevanja, ki določa zakajšnjostne zveze (*episteme*) glede na njegovo intencionalno "na-kar" in odnos; fenomenalna struktura najvišjega možnega časenja tega občevanja, gledajočega pristnega razumevanja (*sophia*) kot obvarovanja *archai*. Odtod bo že

---

vnaprej postalo transparentno konkretno raziskovanje *archai* – tako je treba razumeti Fiziko – glede na njeno, iz idejc čistega razumevanja zarisano *zamejitev predmeta* po njeni *zastavitvi* (specifično kritični utemeljitvi) in po *metodi* kategorialne eksplikacije.

2.) *Pot*, po kateri si Aristotel sploh izbori pristop do fenomena čistega razumevanja, in vrsto razlage taistega; oboje je karakteristično za temeljni smisel "filozofije".

3.) Bitni karakter *sophie* kot take in njen konstitutivni dosežek za bit človekovega življenja. Trije vidiki motrenja v sebi sovpadajo, in sicer tako, da struktura čistega razumevanja postane razumljiva prav samo iz njegove bitnostne zakoreninjenosti v faktičnem življenju in iz načina geneze tega koreninjenja v njem. Interpretacija ima zato svojo lastno težo v prikazu tistega, kar smo omenili pod 2.).

38 Postavili bomo vprašanje: kako je tisto, kar Aristotel označi kot raziskovanje, *izhodiščno* tu? Kje je najdljivo in kot kaj? Kako Aristotel k njemu pristopa in kako z njim občuje? Aristotel *sophoteron* – biti bolj razumevajoč kot – vzame iz faktičnega življenja, iz načina njegove lastne občevalne govorice; tj. drži se faktičnih *jemanj-zato*, v katerih življenje razlaga svoja lastna občevalna načina *empereia*, *technē*: *otometha*, *hypolambanomen*, *nomizomen*, *hegoumetha*. Začenja torej *primerjalno*. S tem postane vidno, za kaj gre življenju, če nekaj nagovarja kot *sophoteron*: za *mallon eidenai*, za večjo mero gledanja. Faktično življenje skrbi za to, da svoje občevanje, tudi in prav posebej opravljajoče, proizvajajoče občevanje, izoblikuje v tako občevanje, ki bo zase vedno razpolagalo z večjo mero gledanja kot vsakokratno predano občevanje.

V tem "več gledanja" pride na spregled "izgled" tega "s-čim" občevanja, in to ne kot predmet teoretičnega določanja, temveč kot "na-kar" usmerjajočega skrbenja. "Izgled" (npr. neke bolezni) ima neki "zakaj"-karakter (*aittikon*) za občevalno opravljajoče oskrbovanje (*iatreuein*, "oskrbovanje poškodbe"). "Zakaj" ima torej izvorno "praktični" smisel.

---

---

V svoji težnji po več poglednosti pride faktično življenje do tega, da opusti skrb opravljanja. S tem "s-čim" opravljaljočega občevanja postane "na-kar" *golega* gledanja. Izgled je viden in ekspliciran glede na njegova zakajšnostna nanašanja, ki določajo "kaj" predmeta na njem samem. Težnja po skrbenju se je preložila v ogledovanje kot tako. Slednje postane samostojno občevanje, s tem pa "na-kar" lastne zaskrbljenosti.

V razlaganju smisla "več gledanja", ki ga *daje* faktično življenje *samo*, je nakazana usmeritev na *malista eidenai*. Aristotel gre vzporedno s faktičnim življenjem v le-tega lastno smer razlaganja, torej ponovno iz njega samega posname jemanja-za-to, v katerih le-to človeka nagovarja kot *sophon*, samolastno razumevaljočega. Rezultat razlaganja teh načinov nagovarjanja je nje usklajujoči smisel *sophie*: pristno razumevaljoči je zaskrbljen za *skrajne poglede*, v katerih je možno določiti bivajoče na sebi samem. "Na-kar" teh pogledov so prvi "od-koder", glede na katere mora biti bivajoče že vnaprej razkrito, če naj bi bilo v konkretnem določajočem nagovarjanju in ogovarjanju raziskovanj v sebi primerno obvarovano. Aristoteles torej do smisla "filozofije" pride *prek razlag faktične vzgibanosti skrbenja v smeri njegove skrajne težnje*. To čisto ogledovalno občevanje pa se izkaže za tako, da v svojem "na-kar" ne vidi več zraven prav življenja samega, v katerem je. Kolikor pa je to občevanje kot čisto razumevanje vendarle življenje časeče, je to prav po svoji vzgibanosti kot taki.

Čisto razumevanje ima svojo konkretno možnost izpolnjevanja v osvobojenosti od zaskrbljenosti opravljaljočega občevanja; je "kako", v katerem se življenje zadržuje pri eni izmed svojih temeljnih tendenc. *Theoretin* je najčistejša vzgibanost, s katero življenje razpolaga. Po tem je nekaj "božanskega". Ideja božanskega pa za Aristotela ni izrasla iz eksplikacije predmetnega, ki bi bilo postalo dostopno v religiozni temeljni izkušnji, *theion* je prej izraz za *najsilovitejši* bitni karakter, ki se pokaže v ontološki radikalizaciji ideje gibanega bivajočega. *Theion* je *noesis noeseos* samo zato, ker je tako doumevanje z ozirom na svoj bitni karakter to: glede na svojo vzgibanost *najčisteje ustreza ideji gibanja kot taki*. To bivajoče mora biti čisto doumevanje, tj. *prosto slehernega emocionalnega odnosa* do svojega "na-kar". "Božansko" ne more biti zavistno zato, ker je absolutno dobro in

---

---

ljubezen, marveč ni zavistno zato, ker v svoji biti kot čista vzgibanost ne more ne ljubiti ne sovražiti.

To pa pove: odločilno *predmetje* biti, bivajoče v gibanju in določena ontološka eksplikacija *tega* bivajočega sta motivna vira ontoloških temeljnih struktur, ki so kasneje odločilno določale božjo bit v specifično krščanskem smislu (*actus purus*), znotrajbožje življenje (Trojstvo) in s tem obenem bitno razmerje Boga do človeka ter tudi lastni smisel biti človeka. Krščanska teologija in filozofska "spekulacija", ki je pod njenim vplivom, ter iz tovrstnih povezav vedno soizraščajoča antropologija govorijo v sposesojnih, *svojemu lastnemu bitnemu polju tujih kategorijah*.

Vzrok, da je prav aristotelovska ontologija duševnosti znotraj krščanstva pomagala sočasiti daljnosežno in bogato razlago biti življenja, pa je v tem, da je z aspektom gibanja in prav po njem prišel na spregled odločilni fenomenški karakter intencionalnosti in s tem utrdil določeno smer gledanja.

40

#### *Fiz. A, B, G 1-3*

Fenomen gibanja je ontološko kategorialno ekspliciran v raziskavi, ki nam jo je izročilo preneslo pod naslovom Fizika. Pri tem mora interpretacija iz fenomenalne vzgibanosti tega Aristotelovega raziskovanja samega nakazati naslednje: v njej učinkujočo temeljno izkušnjo, to je način preddanosti predmeta (*kinomenon*), nadalje ozire, v katere je to predmetno postavljeno, in eksplikate, ki izraščajo iz analize, ki na ta način ogleduje predmet.

Raziskavo Aristotel označi kot raziskavo *arche*; obvarovati mora "od-koder" (*archai*), iz katerih je videno *kinoumenon*.

Te *archai* pa je treba, kolikor naj zmorejo svojemu smislu ustrezno učinkovati, same spet črpati iz fenomenalne stvarne vsebine predmetnega.

*Archai* bivajočega za priskrbujoče naravnano občevanje in njegovo sprevidenost *niso tu*; priskrbovanost namreč živi v drugih ozirih, namreč v ti-

---

---

stih, ki so naravnani na najbližje srečljivi svet občevanja. V dogledu priskrbojočega občevanja faktičnega življenja so "od-koder" bivajočega kot takega skriti. V Fiz. A. 1 in nasploh v problemski zastavitvi Fizike kot raziskovanja se kaže učinek izvirnega smisla "pojma resnice".

Raziskovanje *arche* je *raziskovanje pristopa*. Kot tako mora 1.) obvarovati *predmetje*, tj. na spregled mora postaviti tematično predmetno polje v "kako" temeljnega fenomenalnega karakterja njegove stvarstvenosti, 2.) izoblikovati *predpogojem*, tj. predložiti ozire, na katerih naj se zadržuje potek eksplikacije bitnega polja. Raziskovanje je *zastavljeno* kot *kritika*, in sicer kot načelna kritika. Interpretacija nam da razumeti, *zakaj* mora tako raziskovanje pristopa nujno zavzeti kritično držo: sleherno raziskovanje se giblje znotraj določene stopnje že predane razloženosti življenja in naprej danih načinov ogovarjanja sveta. V (Aristotelovi) lastni fakticiteti je kot učinkujoč tu "kako", v katerem so "naravo" videli, nagovarjali in ogo-varjali že "stari fiziki".

Kritično vprašanje raziskovanja *arche*, postavljeno prejšnji dobi, se bo potemtakem glasilo: Je bilo kot *physis* intendirano bivajoče v predmetje prineseno na ta način, da je bil obvarovan in izvorno ekspliciran odločilni fenomenalni stvarni karakter tistega, kar je predhodno raziskovanje v svojih načinih nagovarjanja nekako vedno že sovključevalo – namreč gibanje? Ali pa: Je način pristopa tradiranega raziskovanja k področju biti, po katerem je le-to spraševalo, takšen, da se že vnaprej giblje v "teorijah" in načelnih tezah, ki ne samo da niso črpane iz tega področja biti samega, temveč pristop k njemu naravnost zapirajo?

V tej zastavitvi vprašanja je smisel Aristotelove kritične držbe. Njegova kritika je pozitivna v odlikovanem smislu in izrecno sloni na odločilni temeljni izkušnji: "Že vnaprej predpostavljamo (*hemin hypokeistho*), da je bivajoče v gibanju." To bivajoče v takem "kako" je enostavno dostopno v *epagoge*. Prva knjiga Fizike izpričuje zelo natančno slojevitost in prva stopnja kritike, kritika eleatov, je razumljiva le iz konkretne naloge raziskovanja pristopa in njegove nujno kritične zastavitve.

---



---

Eleati sicer – kot izrecno pripominja Aristotel – “pravzaprav” sploh ne spadajo v temo kritike. Njihov predpogoj, njihova teorija biti je taka, da v temelju zapira pristop k bivajočemu kot vzgibanemu (torej k *physis*). Eleati sami sebi onemogočajo, da bi ugledali temeljni fenomen raziskovanega stvarnega področja, gibanja, in dopustili, da se jim iz le-tega samega podajo odločilni pogledi konkretnega vpraševanja in določanja.

Vendar Aristotel eleatov, kljub temu da “ne spadajo” v raziskavo, vanjo ne pritegne zato – kot meni Bonitz –, da bi imel na razpolago cenen objekt spodbijanja, marveč zato, da bi svoji kritiki zagotovil za vso nadaljnjo problematiko odločilno zorno polje: *logos* oz. *kinoumenon* kot *legomenon*. Aristotel namreč pokaže: to, kar je v temi raziskovanja, *kinoumenon*, je kot predmet *episteme* nagovorjeni in ogovorjeni predmet: *episteme* in *sophia* (kot *nous kai episteme* 1141a 5) sta *meta logou*. To bivajoče mora biti že vnaprej zastavljeno v ontološki strukturi, ki je predoblikovana po tem, da je le-to bivajoče načeloma neko “na-kar” nagovarjanja in ogovarjanja, tj. da je menjeno v “kako” “kot”-karakterjev. Bivajoče je kategorialno vedno *to nekaj kot tako in tako*, to pomeni: smisel biti je principiелno mnogovrsten. Iz smisla *legein* se apriorno zarisuje, da je vsako nagovorjeno nekaj *kot* nekaj. Ideja *arche*, ideja “od-koder” za nekaj, “ozir na nekaj kot ozir za nekaj” je kategorialno sploh nemogoča, če bit po svojem smislu ni artikulirana večvrstno, če znanost o *physis* k svojemu predmetnemu polju pristopa s tezo *hen ta panta*.

Vmesna obravnava, interpretacija odločilnih ontoloških sklopov Parmenidovega poučnega speva, pokaže, kako je Parmenid prvi dobil na spregled bit bivajočega, da pa je, ontološko govorjeno, ostalo le pri tem prvem “vtisu biti”. S tem prvim, vendar odločilnim pogledom je bilo ontološko gledanje tudi že pri svojem koncu. Ideja, da je vse skušeno v “kako” predmetne biti, je bila teza, ki je zadevala stvarno področje, in sicer tako, da je bila ta predmetna bit sama sploh “realno” menjena kot bivajoča bit, iz katere oz. glede na katero se je o preostalih bitnih določilih odločalo na način negativnega razločevanja. Hkrati pa sta prvič uvidena tudi *noein* kot pomenjanje kot takšno in *phanai*, nagovarjanje, in sicer obenem z bitjo. Ta *aletheia* pa ni bila razbrana, izpostavljena, v njenih prvih odločilnih temeljnih fenomenalnih strukturah.

---

Prva stopnja Aristotelove kritike hoče pokazati naslednje: raziskovanje *arche* mora, kolikor si hoče sploh pridobiti predano stvarno področje in njegove vidike, v gledanju na temeljni fenomen gibanja razdelati ontološko zasnovo tega področja. Samo notranja konsekventnost zastavitve tega problema je, da Aristotel v povezavi s kritiko eleatov zadene ob problem *horismos*, zgolj eksplicirajoče določitve predmetnega v "kaj" njegove bitnosti. To predmetno je tu fenomen gibanja, ki ga je treba eksplicirati.

Interpretacija, izhajajoč iz prve stopnje kritike, ki sploh zagotavlja zorno polje, kaže, kako Aristotel mnenja in eksplikacije "starih naravoslovcev" prevprašuje glede na to, v kolikšni meri so dopustili, da fenomen gibanja spregovori iz sebe samega, in kako so pri tem njihovo eksplikacijo vedno v temelju krnile predzapopadene teorije o smislu biti. Taka interpretacija da na spregled tudi to, da se za na videz formalističnim vprašanjem, koliko in katere *archai* bi bilo treba navesti z ozirom na *physei onta*, skriva drugo: V kolikšni meri je gibanje vsakokrat ugledano na njem samem in genuino eksplicirano? Če je, potem obstaja *nujno več kot en* "od-koder" njegove kategorialne strukture in *nujno ne več kot trije*. Pozitivno eksplikacijo fenomena, in to najprej čisto v okviru zastavljene problematike *logosa*, Aristotel izvede v 3. poglavju; šele iz tega se je treba *ozreti nazaj* na predhodno poglavje. Iz eksplikacij 7. poglavja izraste "temeljna kategorija" *steresis*, ki obvladuje Aristotelovo ontologijo, to pa pomeni, da izraščata iz eksplikacije prav določenega nagovarjanja na določen način ugledane vzgibanosti. Značilno je, da v problematiki, usmerjeni h *kinesis physei onta*, vlogo primera prevzame "postajanje kipa iz rude" (ki je v občevalni vzgibanosti *proizvajanja*).

V II. knjigi Fizike je problematika *archai* zastavljena iz neke druge usmerjenosti pogleda. V njej se vprašuje, katere možnosti teoretičnega *povpraševanja* (*aition* – zakaj) so motivitane v stvarni vsebini *physei onta* in njihovih temeljnih kategorialnih strukturah. Interpretacija pokaže, kako "štirje vzroki" izvirajo iz že označene ontološke problematike. Ta knjiga pa je odločilnega pomena tudi v pogledu (pogl. 4-6) problema fakticitete kot takega. Interpretacija pokaže, kako Aristotel pod naslovoma *tyche*, *automaton* (ki sta glede na njun pristni pomen tako rekoč neprevedljiva)

---

ontološko eksplicira "historično" vzgibanost faktičnega življenja, vzgibanost tistega, "kar se nekomu dnevno tako dogodi in se lahko dogodi". Ne samo da ti ontološki analizi vse do danes nista bili preseženi, temveč kot taki sploh še nista bili razumljeni in ovrednoteni. Jemlje se ju kot nepravšen, zoprni dodatek – brez kake nadaljnje vrednosti – k določilu "dejanskih vzrokov", ki jasno izpričujejo svojo *pogojenost* iz že prej določene zavitve tega problema.

V III. knjigi se Aristotel loti prave tematične analize fenomena gibanja. Interpretacijo te knjige (predvsem pogl. 1-3), ki se mora spoprijeti s skorajda nepresegljivimi tekstnimi težavami (nad tem se pritožuje že Simplicius 395, 20), se da eksponirati le v konkretnem sklopu. Za Aristotela samega je odločilno to, da pokaže, kako fenomena gibanja v temelju ne moremo kategorialno zajeti s podedovanimi kategorijami, ki jih je doslej dobavljala ontologija – bit in nebit – drugobit – neenakobit. Ta fenomen namreč iz samega sebe ponuja strukture, ki so po svoje izvorne in zadnje: *dynamis*, vselej določena zmožnost razpolaganja z, *energeia*, jemanje te razpoložljivosti v uporabo, in *entelecheia*, uporabljajoče obvarovanje te razpoložljivosti.

44

Težišče drugega dela raziskav je interpretacija Met. Z, H, Th. V njej sem pokazal, kako Aristotel s pomočjo na določen način izpeljane eksplikacije v določenem *logosu* nagovorjenega kot takega, ki je glede na predmetje obenem tudi izgled vsega kakorkoli vzgibanega, tistega, kar izvira iz katerega od gibanj (*kinesis* – *poiesis* – *praxis*), razvije temeljno problematiko bitnosti in izhajajoč iz te pride do ontološkega izoblikovanja "kategorij" *dynamis* in *energeia*, ki sta skupaj z Aristotelovimi kategorijami v ožjem smislu konstitutivni za bit "bivajočega". V ta ontološki horizont je potem postavljena "etika" v smislu eksplikacije bivajočega kot človeškosti, človeškega življenja, življenjske vzgibanosti. Zato je najpoprej, z ozirom na njeno ontološko-logično zasnovo, razložena De anima, in sicer na široki osnovi eksplikacije bitnega področja *življenja* kot določene vzgibanosti (interpretacija "de motu animalum"). Pokazano je, kako pride v vidno polje "intencionalnost", in sicer kot "objektivna", kot "kako" vzgibanosti v svojem občevanju nekako "noetično" zjasnjeneža življenja. Bivajoče v te-

---

---

meljnem aspektu vzgibanosti – “iz-stavljenosti na nekaj” – je predimetje, pogoj za izpostavljenost intencionalnosti na ta način, kot je bila eksplicirana pri Aristotelu in kot le-ta s svoje strani naredi pregleden temeljni karakter *logos*. Tako je šele dana na razpolago konkretna motivna osnova, iz katere postane razumljiva poslednja stopnja ontološke in logične problematike, ki jo doseže Aristotel. Njene korenine so nakazane v interpretaciji *Met. G, E, B, I* ter *De interpr. in Analytik*. Odtod je moč ugledati, v kolikšni meri je določena ontologija določenega polja biti in logika določenega nagovarjanja, sledeč zapadlostnemu nagnjenju razlaganja, postala *tista ontologija in tista logika*, ki kot taka ni odločilno obvladovala le svoje lastne zgodovine, temveč samo duhovno zgodovino, tj. zgodovino eksistence.

Izvor “kategorij” ni niti v *logos* kot takemu, niti jih ni mogoče razbrati na “rečeh”; kategorije so temeljni načini določenega nagovarjanja opravljanju (*Verrichtung*) ter *po izgledu* v predmetju obdržanega predmetnega polja v ogovarjanju priskrbljivih občevalnih predmetov. Kot take so smiselni “rodovi” “kot”-karakterjev, v katerih to predmetno postane nagovorljivo. Z *dynamei* in *energeia on*, ker izraščata iz predmetnega “Kaj” in za njega, so konstitutivne za bit predmetov “početja” (*on hos pragma*). Nasprotno pa *on hos alethes* kot karakter bivajočega, kot “kako” njegove nezastrito na njej sami tu biti, za *pragma* ni konstitutiven in vendar je *kyriaton* (1051 b), tisto odločujoče, vodilo dajajoče, glede na pristop k bivajočemu na način gola doumevanja in eksplicirajočega določanja. Tako malo kot *on hos alethes* je za bivajoče konstitutivno tudi *on kata symbebekos*, bit v “kako” pritikljivosti. Smisel biti je namreč izvorno *proizvedenost*. To bivajoče je v tem, kar je, originarno tu le za proizvajajoče občevanje. To pa že ni več v to bivajoče uporabljajočem občevanju, kolikor lahko uporabljajoče občevanje zgotovljeni predmet jemlje v različne, nič več izvorne poglede skrbenja.

Bit hiše je bit kot zgotovljena bit (zgotovljenost) (*ousia ginomene, poie-theisa*). Smisel biti je *torej povsem določen*, ne pa nejasna in indiferentna bit realnosti nasploh, in bit je relativna glede na proizvajanje, oz. glede na to občevanje razsvetljujočo sprevidevnost. Zaradi tega v temelju zastavljeneга smisla pristne biti se morajo načini izgleda in srečanosti predmetov

---

---

občevanja, ki se dajejo v svoji polni okolnosvetni pomenljivosti, npr. udobna-lepa-na lepem kraju postavljena-dobro osvetljena-bit hiše, izkazovati kot zgolj *nekaj pritikljivega* in kot *engys ti me on – hosper onomati monon* (1026 b 21). To, da Aristotel pritikljivost lahko na ta način razloči kot lastni smisel biti, je obenem le najmočnejši izraz tega, da je okolni svet vzet kot nekaj polno izkušane, da je pritikljivo lahko ugledano le – že po samem terminu – kot ontološko razloženo ob vodilni niti določenega in kot nekaj odločilnega izoblikovanega smisla biti. Ta pa ima sam svoj izvor v izvorno danem okolnem svetu, vendar že pri Aristotelu samem pod pritiskom formirane ontologije izgubi svoj izvorni smisel in v nadaljnjem razvoju ontološkega raziskovanja zapade v nedoločno pomensko povprečnost realnosti, dejanskosti. Kot tak potem ponuja nastavek za spoznavnoteoretično problematiko, kolikor “objektivnost” teoretične predmetne določitve, ki je spet šele izrasla iz njega, kot “narava” ni postavljena za problemsko vodilni smisel biti.

(prev. Samo Krušič)

46

### Opombe:

<sup>1</sup> Marnost (Bekümmerung) ne pomeni razpoloženja, polnega zaskrbljenosti, temveč faktično odločenost, zajemanje eksistence (prim. str. 13) kot tistega, za kar je treba skrbeti. Če “skrbenje” vzamemo kot *vox media* (ki ima na samem sebi kot pomenska kategorija svoj izvor v nagovarjanju fakticitete), potem je marnost skrb eksistence.

<sup>2</sup> Ne “ateistično” v smislu kake teorije materializma ali česa podobnega. Vsaka filozofija, ki razume samo sebe, v tistem, kar je, mora kot faktično razlaganje življenja – kolikor ima še kako “slutnjo” o Bogu – vedeti, da je prav s tem, ko je življenje sunkovito potegnila nazaj k njemu samemu, če govorimo v religioznem jeziku, stegnila roko proti Bogu. Le tako je sama na resen način, tj. ustrezno možnosti, ki je na razpolago njej kot taki, pred Bogom; ateistično tu pomeni: držati se proč od zavajajoče zaskrbljenosti, ki o religioznosti zgolj govoriči. Mar ni že sama ideja filozofije religije, še posebej če se ne ozira na fakticiteto človeka, čisti nesmišelj?

<sup>4</sup> Himmnologija in glasba srednjega veka, tako kot njegova arhitektura in plastika, sta duhovnozgodovinsko dostopni le na podlagi izvorne fenomenološke interpretacije filozofsko-teološke antropologije tega obdobja, ki se so- in okolnosvetno izraža v pridigi in shole. Dokler si te antropologije ne bomo na ekspliciten način prisvojili, bo izraz “gotski človek” prazna fraza.

<sup>5</sup> Opom. izd.

<sup>6</sup> Opom. izd.

---