

Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

V prvih Heideggerjevih freiburških predavanjih iz leta 1919 zbudi pozornost formulacija, ki se zdi določilna za celoten njegov premislek svetovnosti: filozofija naj bi bila na tem, da zdrсне v »nič, t. p. absolutno stvarnost, ali pa se posreči skok v neki *drugi svet* oziroma natančneje: sploh šele v svet« (Heidegger, 1987: 62). Formulacija je sicer podana v situaciji konca prve svetovne vojne, vendar izreka immanentno razpotje filozofije same, ki ga bo Heidegger v celotnem obsegu razgrnil petindvajset let pozneje v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*: bitnozgodovinski vidik »skoka« tvori tam eno od šestih skladij dogodka (Heidegger, 1989: 227–292). V *Biti in času* je »skok« zajet v trenutek, ki ga sproži tesnoba.

Že v prvih freiburških predavanjih tako posredovanje »skoka« zaostri problem fenomenološke tematizacije sveta, če naj ta v skladu z metodičnim principom neposrednega izkazovanja tega, kar se samo od sebe daje, ne preskakuje najbližje danosti sveta; v nasprotju s tem imamo po Heideggerju opraviti z nekim zgodovinskim svetom, ki ga odpira filozofija. Tako se zazdi, da se Heidegger morda zbližuje z Marxovo zahtevo po posvetovljenju filozofije in filozofskem postajanju-sveta ob hkratni kritiki postvarelosti sveta. Vendar pa je ta Marxova zahteva izražena iz pojmovanja sveta, ki ne tematizira sveta kot svet. Zato je treba biti pozoren na to, da Heidegger skok v drug svet eksplicira kot skok sploh v svet.

Medtem ko se skok v drug svet, vsaj v prispodobji, še zdi mogoč, si težje predstavljamo skok sploh v svet. Mar to ne pomeni neke predstave sveta, ki je docela izpraznjena sveta? A taka nična predstava sveta po Heideggerju zaznamuje ravno postavko absolutne stvarnosti. Tako bi lahko sklepali, da tu skačemo od sveta, ki ne obstaja, k svetu, ki bi obstajal. Vendar predstava absolutne stvarnosti ne izključuje, marveč ravno vključuje predpostavko obstoja sveta, jo sicer subjektivno relativizira, hkrati pa objektivno absolutizira, s tem da »svet« enači z vsem tem, kar je v svetu in tako stvarno obstaja. Heidegger v zvezi s tem pripomni: »Ali se daje sploh ena sama stvar, če se dajejo le stvari? Tedaj bi se sploh ne dajale stvari, niti nič bi se ne dajal, če se ob vseprevladi stvarnosti ne bi dajalo 'se daje'. Se daje 'se daje' /*Gibt es 'es gibt'/?*« (Heidegger, 1987: 62)

¹ »Tekst *Biti in časa* skuša misliti to 'pustiti' še izvirneje od 'dati'. Tu mišljeno *geben*, dajanje, se oglašča v izrazu *es gibt* (v francoščini *il y a*), pri čemer Heidegger opozori, da je *il y a* preveč ontično, če se nanaša na navzočnost bivajočega.« (Heidegger, 1995b: 96.) Prim. še Heideggerjev tekst *Čas in Bit* (Heidegger, 1995: 197–215), kjer je »Es« preveden z »Ono«.

² V zvezi s tavnološkim karakterjem Heidegger v seminarju v Zähringenu leta 1973 pripomni: »Mišljenje, po katerem tu sprašujem, imenujemo tavnološko mišljenje. To je izvorni smisel fenomenologije. Mišljenje te vrste je izvzeto slehernemu mogočemu razlikovanju med teorijo in prakso. Da bi to razumeli, se moramo naučiti razlikovati med *potjo* in *metodo*. V filozofiji imamo samo poti, v znanosti nasprotno edino metode, t. p. načine postopanja. Tako razumljena je fenomenologija pot, ki vodi tja pred ... in si pusti pokazati to, pred kar privede. Taka fenomenologija je fenomenologija nevednega.« (Heidegger, 1986: 336). O tem glej tudi Kwan 1982.

Postavka absolutne stvarnosti zanemari to vprašanje, če predpostavlja neko brezsvetno danost stvarnega. Kako je nekaj stvarnega sploh *dano* kot stvarno? Ta danost ni nikoli zgolj pridana nečemu, marveč stori, da nekaj sploh *je* nekaj. A kako *je* svet, da so stvari *dane* iz sveta? Ravno to *dajanje* je svet, ki pa sam po sebi ni dan tako, kot so dane stvari v njem. Zato hkrati nastopi vprašanje po dajanju tega dajanja. Gre torej za *vidik dajanja stvari iz sveta* in za *horizont sveta kot tega dajanja* po sebi. V tej dvojnosti je svet »dan« tako, da *me obdaja*, hkrati pa se *sam obdajam* z njim. Iz katerega izkustva sveta lahko razberem svetno obdajanje, ki ni omejeno zgolj na danost stvarnega? Obdajanje sveta namreč vselej zaznamuje neka mnogovrstnost načinov dajanja, po kateri je svet lahko lasten ali tuj, zaseben ali javen, posameznikov ali skupen, stvaren ali izmišljen, vsakdanji ali zgodovinski, naravni ali družbeni, kulturni ali znanstveni, politični ali umetniški, svet večnih in smrtnih, žensk in moških, pametnih in norih, domišljije in sanj, lahko pomeni vse in vendar neko samoto ... To razločevanje sveta v svetove hkrati sodoloča individuacija načinov, kako sem v »svojem svetu« sam sebi »dan«, kar pomeni, da način, kako se daje to, kar se daje, ni nikoli nevtralen. Vprašanje: »*Gibt es 'es gibt'?*«, ki ga Heidegger ohranja kot filozofsko vodilo na vsej poti »skozi fenomenologijo do mišljenja biti« (Heidegger,

1965: 397–402), pa je vsaj na prvi pogled podano ravno iz neke nevtralnosti in impersonalnosti, ki jo naznanja zaimek »es«. Heidegger ga bo v poznih spisih zapisoval tudi z veliko začetnico in poudaril, da tega, kar dopušča misliti »*Es gibt*«, ni mogoče ustrezno podati s francoskim »*Il y a*«. ¹ Še večja zadrega nastane v slovenščini, saj se brezosebne povedi izrekajo bodisi brez zaimka (npr.: »Dežuje.«) bodisi s pomočjo »se« (npr.: »Delalo se je noč in dan.«). Heidegger z namenom fenomensko-strukturnega naznačevanja uporablja tudi rekla kot »*es weltet*« (»sveti«), »*es spricht*« (»govori«), »*es zeitigt*« (»časi«) itn., ki jih podaja tudi v tavnoloških različicah kot »*die Sprache spricht*« (»govorica govori«), »*die Welt weltet*« (»svet sveti«), »*die Zeit zeitigt*« (»čas časi«). Te tavnološke različice kažejo na moment dopuščanja, poudarjeno dopuščanje biti (*Seinlassen*) tega, kar spregovarja *od* sebe in se nam tako prireka, a vselej v momentu nekega *od-rekanja*. ² Tak nagovor sili k vprašanju, se pravi v neko odprto držo do tega, kar je samo zadržano v neki odprtosti, ki je vse kaj drugega kot »nevtralnost« in »impersonalnost«.

Tudi tavnološko formulirano vprašanje po »*Gibt es 'es gibt'?*«, po »dajanju dajanja«, ne izraža le dvojnega potrjevanja, marveč tudi dvojno zanikanje: najprej to, da postavka absolutne stvarnosti zanika, da je stvarno vselej dano iz nekega sveta, naprej pa, da je neka vrsta »zanikanja« lastna tudi dajanju samemu. Prav kolikor je dajanje dajanja tako, da se jemlje samo vase, ostaja in celo mora ostati vprašanje o njem odprto. To hkrati prepreči, da bi filozofsko pojmovanje sveta reducirali na prevladujočo predstavo sveta oziroma da izkustvo sveta sploh povezujemo s predstavo in ob tem ne upoštevamo, da je sleherna predstava že položena v način dajanja tistega, o čemer je predstava. »Predstavo« s tem zajamemo v polju intencionalne, kar pomeni na svet uperjene zavesti.

Reklo »*es gibt*« tako kaže v samo izhodišče fenomenološke tematizacije sveta, in to ne šele pri Heideggerju, marveč že pri Husserlu. Dovolj je spomniti na Husserlovo osnovno metodično

napotilo, ki ga je v *Idejah za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* označil tudi kot »princip vseh principov«, »da je treba vse, kar se izvorno ponuja v 'intuiciji' (tako rekoč v živi dejanskosti), kratko malo sprejeti kot nekaj, kar se daje, toda tudi samo v tistih mejah, v katerih se tu daje ...« (Husserl, 1997: 80). Te meje zadevajo samo epistemološko jedro fenomenologije. Njena *episteme* se ne vzpostavlja na kakšni predpostavljeni ločitvi od *dokse*, marveč na neki *razločitvi*, ki izhaja neposredno iz *dokse* same, če z njo razumemo javljanje tistega, kar zame tvori neki svet in se v tej meri daje. Še drugače povedano: predfilozofsko nahajanje v svetu so vključuje netematizirano razumevanje sveta, ki ga fenomenološko-kritično povzetje ne sme zaobiti, marveč ga mora postaviti za lastno tematizacijsko vodilo. »Skok v svet« se tako fenomenološko izkazuje kot skok nazaj k tistemu, kar predkritično jemljemo kot danost svet (kar ni isto kot dani svet), da se na tej podlagi razmejijo načini njegovega dajanja. To predfilozofsko danost sveta, ki je v podlagi slehernega izkustva sveta in se ponuja kot nekaj, kar je *nenehno tu*, Husserl opiše kot *svet naravne naravnosti*: »Aritmetični svet je zame zgolj tu, dokler proučujem aritmetiko, si sistematično ustvarjam aritmetične ideje, jih ugledam in se trajno posvečam univerzalnemu horizontu. Naravni svet pa, ki je svet v navadnem pomenu besede, je in je bil zame vedno pričujoč, dokler pač v njem naravno živim in gre za to, da sem 'naravnan naravno'«. Vidimo, da oboje izraža pravzaprav isto: »Prav ničesar mi ni treba spreminjati, ko se ustrezno naravnan posvečam aritmetičnemu svetu in podobnim 'svetovom'«. (Husserl, 1997: 91) Predpostavke tega naravnega sveta, ki jo Husserl označuje kot »generalno tezo naravne naravnosti«, ni mogoče skonstruirati, sama pa tvori konstitutivni fenomen tematizacije sveta kot sveta, s tem da posreduje gotovost njegove danosti na način obdajanja. Ta zavest sveta, ki je naravna v smislu stalne navade, pa je ravno kot zavest pozabljena. Da bi od naravne naravnosti (zatopljenosti v danost sveta) prešli v konstitutivno filozofsko zadržanje (do načinov dajanja te danosti), je po Husserlu potrebno posebno izkustvo prehoda, ki hipno izključi generalno tezo naravne naravnosti, tj. *fenomenološke epoche*: »Iz učinkovanja izključimo generalno tezo, ki spada k bistvu naravne naravnosti. Vse in vsakogar, kar ta teza zajema v ontičnem pogledu, postavimo z eno potezo v oklepaj: torej celoten naravni svet, ki je trajno 'tu za nas', 'pričujoč', v oklepaj pa lahko zapremo – če nam ugaja – tudi to, kar ostaja za vedno kot zavesti ustrezna 'dejanskost'.

Če tako delam, kar je moja popolna svoboda, potem *ne negiram* tega 'sveta', kot bi bil sofist, *ne dvomim o njegovem bivanju*, izvajam pa v posebnem smislu 'fenomenološko epoche'.« (Husserl, 1997: 100)

Kritični postopek *fenomenološke epoche* izdaja vso paradoksnost fenomenološke metode, ko gre za odstrtje sveta kot sveta. Izhajajoč iz navade sveta prav to navado blokiram in se mi svet zavestno odmakne, a prav ta odmik mi primakne svet *kot svet*. Svetu *dopustim* to nenavadnost, da je. Svet tvorim na novo, vendar zgolj v tisti meri epohalnosti, v kateri je že tvorjen, kar ne pomeni »stvaren«, marveč, da se mi že daje.

»Skoka sploh v svet« v fenomenološkem pogledu ne omogoči kakšno siljenje v svet ali celo siljenje s svetom, marveč neka paradokсна odmaknjenost od navade sveta, ki zahteva vajo v *fenomenološki epoche*. Vprašanje pa je – ravno če sledimo tezi naravne naravnosti –, ali gre pri tem za premik zavesti v razmerju do sveta ali pa za *razmaknjenost mene-v-svetu*? Kako bi se sicer brez tega razmika zarisalo obzorje sveta, ki je v zamaknjenosti v svet sicer pozabljeno?

Ta okoliščina v zvezi z dajanjem tega, kar se daje, odpira konstitutivno problematiko *biti-v-svetu*, ki je bistveno opredelila Heideggerjevo recepcijo Husserlove fenomenologije sveta. Razvidna je iz dopisa z dne 22. 10. 1927, ki ga je Heidegger poslal Husserlu ob pisanju gesla *Fenomenologija za Britansko enciklopedijo*: »Strinjava se glede tega, da bivajočega v smislu

tega, kar vi imenujete 'svet', v njegovi transcendentalni konstituciji ne moremo pojasniti z vrnitvijo na bivajoče ravno take vrste biti. S tem pa ni rečeno, da to, kar tvori kraj transcendentnega, sploh ni bivajoče – marveč se ravno poraja *problem*: katere vrste biti je bivajoče, v katerem se konstituira 'svet'? To je temeljno vprašanje *Biti in časa*. (Husserl, 1968: 601) Pri transcendentalni fenomenološki konstituciji sveta se najprej soočamo s tem, da je ni mogoče izvrševati izhajajoč iz bivajočega znotraj sveta. Hkrati pa ta bitna razločitev ne more potekati ločeno od tega, kar je v svetu, saj bi to predvidevalo neki svet pred svetom, iz imanence katerega se prehaja v transcendenco sveta. V nasprotju s Husserlom, ki vlogo posrednika dodeli konstituirajoči transcendentalni zavesti, se Heidegger osredinja prav na možnost tega *prehajanja*, če ni vnaprej povezovano z imanenco in transcendenco dajanja »v zavesti« in »v svetu«. Kot tako karakterizira bit bivajočega, ki si samo sebi ni dano znotraj sveta, marveč kot bit-v-svetu, kar pomeni v neki odprtosti za odprtost sveta, ki je sama v sebi »transcendenco«. Za to sebe-danost, s katero je vedno že *tu* tudi svet, uporabi Heidegger oznako »*Dasein*«, »tubit« in je osrednje tematsko polje *Biti in časa*.

V robnih pripombah k tekstu *Biti in časa* poda Husserl svoje kritično stališče: »Heidegger transponira ali transverzira konstitutivno-fenomenološko pojasnitev vseh regij bivajočega in univerzalne, totalne regije sveta v antropološko; celotna problematika je prenos, egu ustreza tubit itn.« (Husserl, 1994: 11) Ta Husserlov očitek je naravnani proti antropološkemu stališču, ki pa ga Heidegger sam ne zastopa, če bivajočega, ki smo mi sami, ne obravnava kot bivajočega »iz sveta«, marveč »v svetu«. »Sem« se daje drugače kot »je«, »biva«, »obstaja«, »živi«, a vselej prav iz odnosa do tega »je«, kar problematiko transcendentalne konstitucije sveta zaostri ne le glede konstituensa, marveč tudi glede same konstituante: kako »je« ta »je« sam, »se daje 'se daje'«? Ali kot se vprašanje glasi v *Biti in času*: »Kaj je to, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati 'fenomen'? Kaj je po svojem bistvu nujno tema izrecnega prikazovanja? Očitno takšno, kar se najprej in večino ne kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, zakrito ... To, kar ostaja zakrito v nekem izjemnem pomenu ali znova pada nazaj v *zakritost* ali se kaže le 'založeno', ni to ali ono bivajoče, marveč, kakor so pokazale prejšnje proučitve, bit bivajočega.« (Heidegger, 1997: 62)

Heidegger tu izpelje *fenomenološko epoche*, vendar ravno v nasprotni smeri kot Husserl, se pravi ne z ravni transcendentalne zavesti, marveč glede na transcendenco razkrivanja biti »v« tubiti. Transcendenco zadeva *skritost v razkritosti* bivajočega in s tem povezano *razliko na prehodu* biti do bivajočega. Ker *fenomenološka interferenca* in *ontološka diferenca* določata bitni odnos bivajočega, ki je odstrto na način biti-v svetu, zaznamujeta tudi fenomen sveta samega v načinu dajanja tega, kar se daje.

Če v zvezi s tem prezremo, da Heidegger zakritost opredeli kot »protipojem 'fenomena'« (Heidegger, 1997: 63), lahko posumimo, da sam zagreši isto, kar očita Husserlu: namreč, da osrednje fenomenološko vprašanje po dajanju tega, kar se daje, po odstrtosti sveta kot sveta, podredi obravnavi transcendence biti, tako kakor ga Husserl podredi konstitutivni problematiki transcendentalne zavesti. Tako je, recimo, tudi stališče Klause Helda, ki je v novjšem času morda najdosledneje reaktualiziral fenomenološko tematizacijo sveta: »Obakrat (pri Husserlu in Heideggerju, op. p.) se fenomenologija zadolžuje za neko drugo 'zadevo' in ne za tisto, ki neprisiljeno izhaja iz njenega principa evidence, iz sveta. Tudi ta tema sicer dovoljuje navezavo na tradicionalno idejo filozofije. V nasprotju s trditvijo Heideggerjevega poroka Aristotela, da se je že od vselej spraševalo po *on*, pa v najzgodnejši grški misli ni šlo za bit (to je namreč šele Parmenidova interpretacija), temveč za celoto sploh, za totalnost *pante*, za kozmos. Tako je

bil svet izvirna 'zadeva filozofije' in v tem smislu lahko fenomenologija velja za obnovitev najstarejše ideje filozofije.« (Held, 1998: 15)

Heldu lahko odvrnemo, da Heidegger problematike biti v fenomenologijo ne prevzema neposredno na podlagi aristotelovske ali grške filozofske tradicije, temveč prek koncepta ontološke difference, oziroma bolj »fenomenološko« povedano: samozakrivanja biti v razkritosti bivajočega. Tisto, k čemur se Heidegger v tej povezavi vrača kot k filozofski podlagi, je ravno predfilozofsko izkustvo odstrtosti sveta kot sveta, kakor je izpričano v grški besedi za resnico, *aletheia* (razkritost, neskritost), kar tudi sam poudari v avtobiografski skici *Moja pot v fenomenologijo*: »To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju tu-biti kot *aletheia*... « (Heidegger, 1995a: 8).³ Prav ta kontekst *aletheie* omogoči Heideggerju, da po eni strani fenomenso dajanje obravnava kot protipotezo skritosti,⁴ po drugi pa da bit v razliki do bivajočega opredeli v njenem jemanju v to skritost oziroma v pozabo,⁵ kar Heideggerjevi interpreti, ko gre za »premagovanje pozabe biti«, pogosto pozablajo. Nadalje pa to pomeni »aletheološki« preskok v smislu tega, *kako se imamo v resnici in kaj imamo kot resničnost*.⁶ V zvezi s tem »imetjem« Heidegger poudari v *Biti in času* eksistencialno strukturo »*Befindlichkeit*«, »počutnosti« oziroma dobesečno »nahajajočnosti«, ki da posebno težo, in sicer težo faktične eksistence tistemu, kar fenomenološko zrenje lahko odstre kot kritični fenomenološki apriorij svetovnosti.

Heideggerjeva korekcija smisla transcendentalne konstitucije sveta pri Husserlu je usmerjena na eksistencialno okrožje biti-v-svetu, na faktičnost tega, da *sem* že zmeraj v nekem svetu. Ta »sem« zajame s pojmom *eksistence*, ki tvori bitni način »bivajočega, ki smo mi sami« in je v svoji biti odprto za razumevanje biti sploh. Skok v drugačen svet oziroma sploh v neki svet se v *Biti in času* izvede z razprtjem *Daseina*, *tubiti*, pri čemer je treba poudariti, da z njim ni mišljeno kako izolirano bivajoče kot jaz, zavest, subjekt ali oseba, marveč bitna umeščenost, *inter-esse* tega bivajočega, ki smo mi sami, v svet, torej samo *vmesje* tega »v« biti-v-svetu.⁷

Heideggerjevo tematizacijo fenomena sveta v *Biti in času* tako zaznamujejo trije koraki: določitev bivajočega, ki smo mi sami kot tubiti, izpostavitev biti-v-svetu kot eksistencialnega določila tubiti in razprtje biti-v-svetu skozi ontološko diferenco. Na podlagi tega Heidegger tudi sveta v kozmološkem pogledu svetne celote ne obravnava kot nekaj bivajočega, marveč kot razkritost bivajočega v celoti: »*Kozmos* ne pomeni tega ali onega samega, niti vsega tega vzetega skupaj, marveč pomeni 'stanje', tj. *kako*, v katerem je bivajoče, in sicer v *celoti*

³ V besedilu *Čas in bit* poveže Heidegger »najstarejše« izkustvo *aletheie* s tавтоloškim značajem dogodka: »Kaj je še treba reči? Zgolj tole: Dogodje dogodeva. S tem govorimo iz istega po istem. Na videz to ne pove nič. V resnici ne pove tako dolgo, dokler slišimo povedano kot prazni stavek in prek logike izpostavimo zaslišanju. Toda kako, če povedano nenehno privzemamo kot izhodišče za premislek in s tem mislimo, da to isto nenadoma ni nekaj novega, temveč najstarejše od vsega starega v zahodnem mišljenju, prastaro, ki se prikriva v imenu *Aletheia*?« (Heidegger, 1995c: 213)

⁴ »Za' fenomenom fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, temveč more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomen najprej in najčešče *niso* dani, je potrebna fenomenologija.« (Heidegger, 1997: 63)

⁵ »Ta /bit/ je lahko zakrita tako zelo, da je pozabljena in da vprašanje o njej in njenem smislu izostane.« (Heidegger, 1997: 62)

⁶ Heidegger to izrecno obravnava v spisu *O bistvu resnice*: »Razkrivanje bivajočega kot takega je v sebi hkrati skrivanje bivajočega v celoti. V tej hkratnosti razkrivanja in skrivanja vlada zmota.« (Heidegger, 1966: 172) Prim. k temu Komel, 2007: 29–49.

⁷ Hermenevitični razčlenitvi tega vmesja je namenjeno peto poglavje *Biti in času* z naslovom »V-bit kot taka«. Uvede jo opredelitev tubiti kot jasnine: »Ontično prispodobni govor o lumen naturale v človeku ne meni nič drugega kot eksistencialno-ontično strukturo tega bivajočega, da je na način biti svoje 'tu'. Je 'razsvetljeno' pove: na samem sebi kot bit-v-svetu ujasnjeno, ne prek kakega drugega bivajočega, temveč tako, da je samo jasnina.« (Heidegger, 1997: 189) Aletheološko rabo besede »jasnina« (*Lichtung*) bo Heidegger po *Biti in času* opustil, v svojih poznih spisih pa ji namenja osrednjo pozornost.

⁸ Glede pojma »Ergänzung«, »dopolnilo«:
»S tem dopolnilom ne menimo naknadnega pridajanja nečesa, kar je doslej manjkalo, marveč predhodno tvorjenje že vladajočega (*waltenden*) 'v celoti'« (Heidegger, 1983: 505)

(Heidegger, 1978a: 140). To razumevanje kozmosa kot fenomen-skosti fenomenov oziroma fenomenske celote je vsebovano tudi v naznaki »*Weltlichkeit der Welt*«, kot jo Heidegger vpelje v tretjem poglavju *Biti in času*. Pri tem velja upoštevati, da nemška beseda »*Weltlichkeit*« pomeni tako »svetnost« kot »svetovnost«. V sloven-

skem prevodu *Biti in času* je uveljavljena »svetnost« kot fenomenološko določilo sveta kot sveta, sveta kot fenomena: »Svetnost sama se lahko modificira v vsakokratno strukturno celoto posebnih 'svetov'. Vendar vključuje v sebi apriorij svetnosti sploh« (Heidegger, 1997: 100). »*Weltlichkeit*« v skladu s tem smiselnim kontekstom kritičnega fenomenološkega apriorija sovklučuje še določilo svetovnosti, »če pomeni strukturo konstitutivnega momenta biti-v-svetu« (Heidegger, 1997: 99).

Fenomena sveta, t. j. svetnosti, ni mogoče obravnavati izolirano od tega, kar kot bit-v-svetu tvori bitno strukturo tubiti. Zato fenomenološko določilo svetnosti sveta nujno potrebuje hermenevitično dopolnilo svetovnosti. To dopolnilo (*Ergänzung*) je treba razumeti iz strukturnega momenta »bivajočega v celoti« kot formalne naznake »sveta«, ki, kot poudari Heidegger v predavanjih iz leta 1929/30 *Temeljni pojmi metafizike (Svet-končnost-osamljenost)*, ne fungira le kot formalni pojem (*Begriff*), marveč še bistveneje kot formativna zajetost (*Ergriffenheit*) (Heidegger, 1983: 10).⁸ V istih predavanjih in že prej v *Biti in času* je ta dvojnost fenomenološko-hermenevitičnega določila in določilnosti svetovnosti zamejena s pojmovnim parom »*Entwurf – Geworfenheit*«, »zasnutek – zasnovanost«, ki zajema tudi celotno eksistencialno ekspozicijo tu-bit v sklopih razumevanja (*Verstehen*), počutja (*Befindlichkeit*) in govora (*Rede*) ter modalitetah zapadanja (*Verfallen*) vsakdanje tubiti bivajočemu v svetu.

Čeprav se slednji eksistencialni aspekt zapadanja zdi nekako pridan pojmovnemu paru »*Entwurf-Geworfenheit*«, je ključen za Heideggerjevo korekcijo Husserlovega razumevanja sveta naravne naravnosti in fenomenološke zahteve, da predfilozofsko (ontično) izkustvo sveta opredeljuje njegovo filozofsko (ontološko) eksplikacijo. Tudi Husserl se zaveda, da fenomenološke tematizacije sveta kot sveta ni mogoče izvesti iz golega izkustva sveta naravne naravnosti, čeprav je ta v podlagi kateregakoli dojemanja sveta, temveč je za to potrebna sprememba te naravnosti na podlagi fenomenološke *epoche*. Pri tem pa nastopi vprašanje, zakaj ta refleksija sveta kot sveta neposredno ni mogoča oziroma: ali je vendar mogoča, če izhajamo iz drugačne neposrednosti »naravnega« in drugega posredovanja »naravnosti«. Ravno tu se pokaže relevantnost hermenevitičnega dopolnila, po katerem si je tubit že v svoji vsakdanjosti – ne pa šele v svoji naravnosti, zgodovinskosti ali filozofskosti! – svetovna, in sicer tako, da svoje bitne možnosti najprej in večinoma razume iz tistega, kar ji že v preprostem počutju pomeni svet. Pomenskost je zato vedno razpoložensko vzgibana, od tega, da je povsem indiferentna, pa do tega, da si postane »v celoti« diferentna, tj. razločna kot bit-v-svetu. Tako razločnost lahko neposredno izstopi v trenutku, ki prešine vsakdanjost tubiti in ji da razumeti, da je v svetu.

V *Biti in času* se fenomenološka *epoche* tako razvije v trenutnostni prebuditvi razpoloženja tesnobe z glasom vesti. Razpoloženje tesnobe je kot ontično tudi že ontološko, se pravi razpira ontološko diferenco, ki tubit iz vsakdanje biti-v-svetu potisne v ozko vmesje tega »v« med bitjo in bivajočim, hkrati pa v široko sredino bivajočega v celoti, ki skrito vlada kot svet. Taka notranjost vmesja ne izključuje njegove vnajstnosti, tako kot recimo pesniška ali filozofska govorica ne izključuje vsakdanje. Se pa tu vpisuje nekaka razlika v pregibu sveta, prav če smo »doma« v svetu kot potujoči smisel.

Peter Trawny se v svojem razpravljanju o Heideggerjevi ezoterični filozofiji z naslovom *Adyton*, upravičeno sprašuje, ali poglavitna Heideggerjeva beseda ni nemara »v« in ne »bit«?

⁹ Ob tem napotujemo tudi na njegovo delo *Heideggers Phänomenologie der Welt* (Trawny, 1997), kjer se posebej posveti vlogi temeljnih razpoloženj pri odstiranju svetovnosti.

(Trawny, 2010: 9).⁹ Če gre Heideggerju za sploh skok v svet, potem ta »v« hrani v sebi neko latentnost dajanja v dajanju, tisti »es« v »es gibt«, ki kaže v premičnost smisla. Bit-v-svetu je kot eksistentna hkrati insistetna, v tej hkratnosti pa tudi koeksistentna, tako da lahko daje in sprejema. Svetovnost pri tem prejme oznako »sveta med nami«, se pravi nekega »v«-mes, ki zadeva medsebojnost s tubitnim in netubitnim bivajočim. Tudi tu je treba upoštevati, da je zakritost protipojem fenomena, kar za »fenomenologijo drugega« pomeni latentno neprilastljivost njegove drugosti. Kako »skok v drugi svet« opredeljuje dožemanje tako »sveta drugega« kakor »skupnega sveta«, je vprašanje, na katerega naj Heidegger, tudi po mnenju številnih neposrednih učencev (Arendt, Jonas, Levinas, Fink, Patočka itn.), ne bi zadovoljivo odgovoril oziroma ga sploh ustrezno zastavil. Po drugi strani pa se seveda lahko vprašamo, ali so te kritike v zadostni meri ugotovile doseg Heideggerjevega odstrtja svetovnosti, če ga, kot smo želeli pokazati, sodoloča izkustvo ontološke difference. To izkustvo gotovo ne more premagati nezadovoljstva s svetom, noče ga tudi spreminjati, temveč dopušča svet v njegovem smiselnem prihajanju, v čemer se morda skriva »višja aktivnost kot v vseh dejanjih sveta in mahinacijah človeških rodov« (Heidegger, 2004: 113).

Literatura

- HEIDEGGER, M. (1965): Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson. *Philosophisches Jahrbuch* 72: 397–402.
- HEIDEGGER, M. (1966): *Izbrani spisi*. Ljubljana, Cankarjeva založba.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1978a): *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1978b): *Wegmarken*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1986): *Seminare*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995a): Moja pot v fenomenologijo. *Phainomena* IV/13-14: 3–11.
- HEIDEGGER, M. (1995b): Seminar v Le Thoru. *Phainomena* IV/13-14: 66–102.
- HEIDEGGER, M. (1995c): Čas in Bit. *Problemi* 1-2: 197–215.
- HEIDEGGER, M. (1997): *Bit in čas*. Ljubljana, Slovenska matica.
- HEIDEGGER, M. (2004): *Razgovori s poljske poti*. Ljubljana, Apokalipsa.
- HEIDEGGER, M. (2010): *Zgodovina biti*. Ljubljana, Nova revija.
- HELD, K. (1998): *Fenomenološki spisi*. Ljubljana, Nova revija.
- HELD, K. (2010): *Phänomenologie der politischen Welt*. Frankfurt/M, Peter Lang.
- HUSSERL, E. (1968): *Phänomenologische Psychologie*. Hua IX. The Hague, Kluwer.
- HUSSERL, E. (1994): Randbemerkungen Husserls zu Heideggers 'Sein und Zeit' und 'Kant und das Problem der Metaphysik'. *Husserls Studies* 11/1–2: 3–63.
- HUSSERL, E. (1997): *Ideje za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo*. Ljubljana, Slovenska matica.
- KOMEL, D. (2007): *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- KWAN, T. W. (1982): *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologische Denken Heideggers*. Bonn, Bouvier.

- TRAWNY, P. (2010): *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*. Berlin, Matthes und Seitz Verlag.
- TRAWNY, P. (1997): *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg, Alber.
- VATTIMO, G. IN ZABALA, S. (2010): *Hermeneutic Communism*. New York, Columbia University Press.
- WOLZOGEN, CH. V. (1988): 'Es gibt'. Heidegger und Natorps, Praktische Philosophie. V *Heidegger und die praktische Philosophie*, ur. Annemarie Gethmann-Siefert in Otto Pöggeler, Frankfurt/M., Suhrkamp.

89–100 Tomi Bartole

Antropologija in »Izguba Sveta«: formulacija teorije utelešenja

Avtor postavi vprašanje izgube sveta znotraj antropološke teorije utelešenja in filozofskega horizonta Badioujeve teze o demokratičnem materializmu, ki pravi, da lahko današnje verjetje strnemo v naslednjo trditev: obstojijo zgolj jeziki in telesa. Teorija utelešenja je prikazana kot protislovna, saj obstoji razlika med tem, kaj o njej pravijo teoretiki, in njenim dejanskim delovanjem. Avtor zagovarja tezo, da so teoretiki utelešenja prehitro slavili zmago nad dualistično teorijo, ne da bi se posvetili njeni resnični problematiki, in sicer vzpostaviti vrednosti in torej neidentitete oziroma relacije med dvema terminoma. Ta naloga je v pričujočem prispevku izvedena s pomočjo Marxove teorije vrednosti, skozi katero se izkaže, da gre pri teoriji utelešenja za nov pristop k reševanju prav tiste problematike, ki jo je hotela rešiti s premostitvijo dualističnih teorij. Vprašanje izgube sveta je znotraj teorije utelešenja konceptualizirano kot demokratizacija vednosti in utelešenih praks, ki se kažejo skozi njej specifičen modus subjektivacije, ki poudarja ne več pozitivne identitete, ampak zmožnost pridobitve najrazličnejših identitet.

Ključne besede: teorija utelešenja, dualistična teorija, antropologija, Marx, Badiou

Tomi Bartole, magister antropologije, samostojni raziskovalec (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

Odstrtje svetovnosti pri Martinu Heideggerju

»Svetovnost sveta« je osrednja tema fenomenološke filozofije. Pri Martinu Heideggerju se ta tema tesno povezuje s konceptom ontološke difference. Različne faze v Heideggerjevi tematizaciji svetovnosti tako opredeljujejo razvitje tega koncepta. V članku se avtor osredinja predvsem na fenomenološke predpostavke eksistencialne analize svetovnosti v okrožju *Biti in časa* in njihove nadaljnje modifikacije.

Ključne besede: M. Heidegger, E. Husserl, fenomenologija, svetovnost, ontološka diferenca, *Dasein*

Dean Komel, doktor filozofije, redni profesor na FF Univerze v Ljubljani (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Krasni novi svet (z)možnosti in njegova dejanskost

Prispevek raziskuje metafizične razsežnosti aktualnega diskurza o znanju, zmožnostih in inovacijah – diskurza, ki postaja paradigma sodobne družbene stvarnosti – in skuša izpeljati njegove prikrite implikacije. Uvodoma preiskuje, kako stoji sodobnost do vprašanja izgube (sveta) in katera izguba, če sploh katera, je zanjo presodna.

Ključne besede: dejanskost, (z)možnost, ne(z)možnost, sebstvo, samoudejstvovanje, Aristotel, deprivacija, izginevanje, po-ostajanje

Ana Jovanović, filozofinja, podiplomska študentka filozofije in mlada raziskovalka na PF Univerze v Ljubljani (razpaljot@yahoo.com)

122–132 Julija Magajna

Razkrajjanje modela smrti

Prispevek obravnava človeške zmožnosti ustvarjanja razlik v razmerju do prevladujoče diferencialne pogojenosti sveta, ki je ujeta v krožno neskončnost dialektičnega ponavljanja. Svojo lastno diferencialno pogojenost je zmožno preseči le življenje – kot vse, kar večno mineva in se poraja znova. Ko svet preneha minevati in od njega ostane samo še okostenela struktura spremenljivosti, ki se prisilno ponavlja v neskončnost, začne v njem prevladovati model smrti. Prav ta vidik prevladujočega modela smrti v svetu počasi izgublja svojo vlogo referenčne oprijemljivosti, s tem pa tudi vzorca, po katerem človeštvo ustvarja svoje svetove.

Ključne besede: sfere diferenciacije, prisila ponavljanja, diferencialna pogojenost, model smrti, neskončnost, razlika, večna minljivost, imanenca, življenje

becomes apparent that the speculative turn fails to include its own investment in such worlds, which is why they mourn for specters and not a world.

Key Words: world, speculative philosophy, Meillassoux, mourning, nothing

Goran Vranešević, diploma in political sciences, post-graduate student at FF of the University of Ljubljana (vraneševic.goran@gmail.com)

89–100 Tomi Bartole

Anthropology and the »Loss of the World«: Formulation of an Embodiment Theory

The author poses the question of the Loss of the World within the anthropological theory of embodiment and the philosophical horizon of Badiou's thesis on democratic materialism, which states that today belief could be articulated as follows: there exist only languages and bodies. The theory of embodiment is shown to be contradictory in itself, because of the difference between what is said about it and how it actually functions. The author puts forward the thesis that the theoreticians of embodiment have too soon solemnize against the dualistic theory without first acknowledging the real problem pertaining to the latter, which is the constitution of value and therefore the non-identity or relation between the two terms involved. This problem is exposed through the reading of Marx's theory of value, which demonstrates that the theory of embodiment reveals itself to be another way of coping with the same problems, which it was supposed to solve with the act of »overcoming« the old dualities. The question of the Loss of the World is conceptualized, in the frame of the theory of embodiment, as democratization of knowledge and embodied practices that present themselves through its specific mode of subjectivation, which does not emphasize a positive identity, but rather the possibility of gaining a variety of identities.

Key Words: theory of embodiment, dualistic theory, anthropology, Marx, Badiou

Tomi Bartole, MA in anthropology, independent researcher (tomibartole@yahoo.com)

101–108 Dean Komel

The Revealing of the Worldhood according to Martin Heidegger

The »worldhood of the world« represents the central theme of phenomenological philosophy. This topic is by Martin Heidegger closely connected with the concept of ontological difference. The different phases in Heidegger's thematization of the worldhood are characterized by the development of this conceptual field. The article is focused on the phenomenological suppositions of the existential analyses of the worldhood in the Being in Time and their further modifications.

Key Words: M. Heidegger, E. Husserl, phenomenology, worldhood, ontological difference, *Dasein*

Dean Komel, PhD in philosophy, professor at the FA of the University of Ljubljana (dean.komel@guest.arnes.si)

109–121 Ana Jovanović

Brave New World of Potentiality and its Actuality

The article makes a research upon the metaphysical dimension of the actual discourse on knowledge, capacities and innovations – a discourse that is becoming the paradigm of our contemporary social reality. The author poses the question of the relation between contemporary reality and the problem of losing the world and with which loss – if any – we are dealing in final analyses.

Key Words: actuality, potentiality, non-potentiality, self, self-actualization, Aristoteles, deprivation, disappearing, be-coming

Ana Jovanović is a philosopher, post-graduate student and young research-fellow at the PF of the University of Ljubljana (razpaljot@yahoo.com)