

Prevzem narodne dediščine kot bistvena poteza Heideggrove misli ter njegov odnos do metafizike

Uvod

Pričujoči naslov nas usmerja k premisleku o ključnih točkah misli Martina Heidegggra. Usmerja nas v to, kajti Heideggrova misel tako ali drugače določa metodološki pristop velikega števila nas, ki se danes ukvarjamo s filozofijo. V kolikor pa je premislek o metodi vedno predhodno potreben in zato tudi temeljen, sodim, da to velja tudi za premislek o bistvenih potezih misli Martina Heidegggra.

Še dodaten razlog, ki v kontekstu revije *Tretji dan* utemeljuje potrebo po pričujočem razmisleku, najdemo v dejstvu, da Heideggerjeva misel predstavlja precejšen izziv krščanski filozofiji, ki je tradicionalno vezana na izročilo klasične metafizike. Heidegger namreč (vsaj v slovenskem kontekstu) velja za izrazitega kritika tega izročila. V nasprotju s tem razširjenim mnenjem, pa se bo skozi sestavek izrisala svojevrstna uskladjenost Heideggrove misli z metafizično pojmovnostjo, kakor sledi iz izpostavitve prevzema narodne dediščine kot bistvene poteze Heideggrovega filozofskega zasnutka.

I.

Z bistvenimi potezami Heideggrove misli mislim na tiste poudarke in tiste izpeljave, ki določajo njegovo misel od začetka do konca, ki ji vladajo in jo zato zbirajo v enovito celoto. Kakšni so ti poudarki? Da bi odgovorili na to vprašanje, se ne bomo ozrli na

celoto Heideggrove misli v smislu vseh njegovih posameznih del, pač pa le na tista mesta Heideggrovih del, ki dopuščajo uzreti naznačeno enovitost njegove misli od začetka do konca. Z začetkom in koncem mislim tukaj predvsem na razvoj, ki nas vodi od zgodnje k pozni Heideggrovi misli. Kaj je torej tisto, kar povezuje misel zgodnjega in poznega Heidegggra, kar dopušča dojeti njegovo misel kot celoto?

Zaradi plastičnosti prikaza bo koristno, če bom predhodno naznačil z nekaj osnovnimi potezami razliko med zgodnjim in poznim obdobjem Heideggrove misli, med katerima bi rad prikazal povezavo. Pri tej karakterizaciji, ki bo verjetno marsikaj pomembnega izpustila, vendar pa menim, da bo izpostavila bistveno, se bom opiral na prepričljivo interpretacijo razvoja Heideggrove misli, kot jo podaja francoska poznavalka Heidegggra Marlène Zarader v svojem temeljnem delu *Heidegger et le paroles de l'origine*.¹ Sledeč temu prikazu bi smeli reči, da imamo opraviti s tremi fazami razvoja Heideggrove misli.

Najprej nastopi *zgodnji* Heidegger, Heidegger *Biti in časa*, ki skuša odstreiti smisel biti na osnovi hermenevtike fakticitete, kar pa ga pripelje do samolastnega razumevanja časovnosti kot fundamentalnega horizonta eksistence. Temu odstrtju ustreza zavračanje zapadlega razumevanja časovnosti in posledično biti same.

Nato nastopi v tridesetih letih *srednji* Heidegger, ki ni več usmerjen k enoznačnemu razprtju smisla biti, ker zavrača takšno nastrojenost kot metafizično v smislu zapadlega razumevanja biti, saj odstira bit skozi eksistencialne, ki si stojijo med seboj v transcendentalnih relacijah fundiranja. To je torej tisti Heidegger, ki razvije energično kritiko metafizike in ki obenem ubere drugačen miselni pristop, namreč pristop meditativnega prislunjenja pesništvu kot tisti govornici, ki prepriča, ne da bi se posluževala nasilne moči logične stringence, ki je soizvorna s transcendentalnim in metafizičnim pristopom nasploh.

Nato pa nastopi v štiridesetih letih in kasneje *pozni* Heidegger, ki ohrani moment prislunjenja pesništvu, toda omehča radikalnost svoje kritike metafizike iz srednjega obdobja, saj se tudi ta kritika izkaže kot metafizična, zapadla zahteva. S tem pa se pristop k zgodovini metafizike oz. k epohi pozabe biti globinsko spremeni. Ta pozaba ali zakritost ni več razumljena kot stranpot od pravega načina odstiranja biti, pač pa ravno kot edini način tega odstiranja samega.

Pri našem poskusu razumevanja tistih potez Heideggrove misli, ki jo zbirajo v celoto, je bistveno torej, da poskušamo prikazati, kaj povezuje te tri tako različne Heideggre.

II.

En možen odgovor, ki se po svoje kar vsiljuje, bi lahko bil, da je zedinjujoča poteza ravno *zavračanje metafizike*, kot nastopi pri srednjem Heidegggu, ki je povezljivo z zavračanjem zapadlega razumevanja biti pri zgodnjem Heidegggu. To zavračanje se pri poznem Heidegggu samo prepozna kot metafizično in se tako zaobrne proti samemu sebi ter tako povzroči neko novo ovrednotenje metafizike same. Je to torej iskani povezujoči element?

Pritrdilen odgovor je seveda možen,² vendar se mi zdi pomanjkljiv predvsem zato, ker ne podaja tistega, kar Heideggrovo misel po-

zitivno obvladuje, pač pa jo definira zgolj *per negationem* s tem, ko podaja le tisto, kar ta misel zavrača: tj. metafiziko. Toda zanima nas, v imenu česa Heideggrova misel zavrača metafiziko, saj je to verjetno ravno tisto, kar to misel obvladuje.

Obstaja kaj drugega, kar bi lahko povedneje povezovalo zgodnjega, srednjega in poznega Heideggrova? Mislim, da bi bilo možno uzreti ta zedinjujoč element, če usmerimo svoj pogled na posebno vlogo, ki jo odigrava v Heideggrovi misli razsežnost *narodnosti*, še posebej kot je ubesedena v § 74. *Biti in časa* (Temeljni ustroj zgodovinskosti), kjer je za označenje samolastne zgodovinskosti uporabljena beseda *usoda* (*Geschick*). To besedo razloži Heidegger takole: "*S tem označujemo dogajanje skupnosti, naroda* [des Volkes]".³

Če k temu dodamo, da je Heidegger v pogovoru z učencem Karlom Löwithom v Rimu spomladi 1936 utemeljeval svoj nacionalsocialistični angažma sklicujoč se na svoj pojem zgodovinskosti,⁴ tj. na paragrafe o zgodovinskosti iz *Biti in časa*, med katere spada citiran stavek, je komaj verjetno, da bi se beseda "Volk" smela tu razumeti drugače kot v pomenu *naroda*, kot v pomenu jezikovno-krvno-teritorialno-zgodovinsko homogene in samolastne skupnosti.

Da bi postalo jasno, zakaj menim, da je možno iz tega stavka razbrati glavni zedinjujoči dejavnik Heideggrove misli,⁵ je dobro, da pokažem, kako razumem funkcijo tega odlomka v celoti *Biti in časa* in poskusim povleči povezavo z deli srednjega in poznega Heideggrova.

Heidegggu v *Biti in času* gre, kot vemo, za fundamentalno ontološko dojetje smisla biti. Pri tem prepozna hermenevtiko fakticitete kot tisti pristop, ki edini lahko omogoči pravo dojetje biti. Pomen biti dojemamo skratka skozi način, kakor se nam daje najprej in večinoma, kakor se nam daje v vsakdanu, v fakticiteti. Pri tem Heidegger poudari, da biti ne razumemo najprej na način neke brezskrbne, gole *navzočnosti*. Na bivajoče namreč ne naletimo najprej

v modusu navzočnosti, temveč se kaže najprej kot priprava in nas torej zadeva v modusu *priročnosti*.⁶ Kot najprej priročno razumljeno, pa nas bivajoče izvorno zadeva na obzorju *skrbi*, ki se tako izkaže za temeljni ustroj biti-v-svetu.⁷ Drugače povedano, nas bivajoče nagovarja izvirneje skozi vprašanje "Čemu? Zavoljo česa?" kot pa skozi vprašanje "Kaj je to?". Tako samolastno razumevanje (tubitne) biti-v-svetu kot skrbi predpostavlja samolastno razumevanje časovnosti. Predpostavlja *predhajanje v smrt* (prihodnostno časovno ekstazo), ker le smrt (tj. končnost) omogoča skrb,⁸ to predhajanje pa označuje obenem zaskrbljeno prihajanje biti k sebi sami, h koncu, tj. k svetu kot sklenjeni celoti svoje biti, v kateri je že vselej (bivšostna časovna ekstaza). V tem prihodnostnem vračanju se dogaja naše *biti-pri* (sedanjostna ekstaza) tem, česar je s smrtjo konec in za kar nam v skrbi gre, tj. za naš svet kot celoto bivajočega.⁹

Takšno samolastno časenje tubiti pa *predpostavlja* dalje njegovo samolastno *zgodovinskost*, in s tem se bližamo izpostavljenemu citatu. Vedenje, da je moja najlastnejša skrb vselej skrb za moj najlastnejši svet, v katerega sem vržen, terja ovedenje, da je ta moj svet obenem tudi *naš* svet (tubit je vedno tudi sobit). Toda kdo smo ti "mi", v krogu katerih se dogaja samolastna zgodovinskost? Na osnovi zgornjega citata se zdi, da je po Heidegru naš svet predvsem svet našega *naroda*.¹⁰ Prevzem samolastne skrbi bi tako pomenil prevzem skrbi za polno udejanjenje tega narodnega sveta, ki se mi najprej daje kot bivši in torej kot najlastnejša *dediščina*.¹¹

Toda, zakaj naj bi Heidegger to trdil? Zakaj naj bi smisel biti, ki je ugledljiv skozi analizo samolastne tubiti, bil ugledljiv le na osnovi prevzema najlastnejše narodne dediščine? Menim, da bi bilo to Heideggrovo stališče možno razumeti takole:

- 1) *skrb* je smisel biti tubiti;
- 2) toda skrb je vselej skrb za lastni svet kot za tisto, v čemer je tubit domača, v čemer

se dobro počuti, kjer ji je, skratka, lepo.¹²

Domačnost in z njo sovisna lepota postane na ta način obzorje in smisel skrbi;

- 3) ker se tubiti vse daje izvorno na jezikoven način,¹³ velja to tudi za lepoto, za katero tubiti v skrbi gre;
- 4) jezikovna lepota pa je pesniška lepota, ki je tisto najbolj izvorno, tisto najbolj domače in narodno (saj je tudi najmanj prevedljivo), skratka: najlastnejša narodna dediščina;¹⁴
- 5) posledično je *najlastnejša narodna dediščina kot tista najbolj specifična (najmanj prevedljiva) pesniška lepota danega naroda* tisto, za kar gre v skrbi – je do konca razklenjeni smisel biti tubiti.

Če je ta tisti premislek, ki sili Heideggra v označenje naroda kot kraja dogajanja samolastne zgodovinskosti, je potem tudi zlahka ugledljiva povezava med zgodnjim in poznim Heideggrom. Zlahka je ugledljiva povezava med takim razbiranjem najlastnejše pesniške lepote lastnega naroda in razbiranjem temeljnega razpoloženja (Grundstimmung) ali izvornega kraja (Ort) pri interpretacijah *nemških* pesnikov Trakla, Hölderlina, Rilkeja, Georgeja v misli srednjega in poznega Heideggra. V teh interpretacijah namreč Heidegger razbira tisto Pesem, iz katere izvirajo vse posamezne pesmi, tisto enovito najbolj specifično narodno-pesniško Lepoto, iz katere vse črpajo.¹⁵ Posledično pa je to tudi tisto Najmanj prevedljivo znotraj območja najmanj prevedljivega.

O razumevanju samolastne skrbi kot prevzemanju najlastnejše pesniške lepote govori tudi mesto iz dela Hölderlinove himne *Germanija in Ren*, kjer je to prevzemanje razčlenjeno v tri faze:

- a) v fazo pesnikovskega ustanavljanja te lepote (tega temeljnega razpoloženja),
- b) v naslednjo fazo mislečevega razbiranja te lepote kot biti in
- c) v slednjo fazo državniškega vzgodovinjenja te lepote/biti v državotvornem dejanju državnika.¹⁶

Slednjo moramo verjetno razumeti v smislu gadamerjevske aplikacije, v smislu vzgodynjenja, ki šele izkaže tehtnost našega razumevanja (biti).¹⁷

Misel o takem celovitem (ne zgolj teoretičnem) prevzemu najlastnejše pesniške dediščine naroda kot načinu prodora do smisla biti, bi smeli razumeti kot tisto povezujočo misel, ki povezuje Heideggrovo zgodnjo in pozno fazo (pa tudi konec koncev njegov nacionalsocialistični politični angažma, vsaj v določenih vidikih). Pojavlja pa se pri tem vendarle še vprašanje, kako je takšno razumevanje temeljne nastrojenosti Heideggrove misli povezano z njegovim odnosom do metafizike in do zgodovine metafizike iz srednjega obdobja. Ali takšna povezava sploh obstaja?

III.

V kakšnem razmerju je Heideggrovo prevzemanje pesniške lepote lastnega naroda z njegovo problematizacijo metafizike? Mislim, da bi lahko ugledali to razmerje na osnovi kritičnega odnosa, ki ga Heidegger zavzame do metafizike že v *Biti in času*, in sicer do takšnega izrazitega metafizika, kot je to G. W. F. Hegel. Ta kritika je izpeljana v § 82. *Biti in časa*. V njem Heidegger pravi, da Hegel še vedno pojmuje časovnost na nesamolasten način, kakor je razvidno iz njegovega razumevanja razmerja med duhom in časom. Duh(ovni zgodovinski razvoj) naj bi po Heglu padel v čas.¹⁸ Po Heideggru pa "Duh" ne pade šele v čas, marveč eksistira kot izvorno časenje časovnosti".¹⁹ Smisel tubiti je skrb in torej časovnost sama. Le v kolikor bi bivajočega ne razumevali na obzorju priročnosti (in torej skrbi), bi lahko razumevali tubit (ali "duha") kot nekaj, kar je drugo od časenja časovnosti in kar se torej lahko postavi do njega v zunanje, brezskrbno, zgolj motrilno razmerje. Ker pa je bivajoče izvorno razumljeno na obzorju priročnosti in dalje skrbi, je tudi čas razumljen kot dogajanje skrbi in torej same tubiti. Tubit je čas, ne pade šele vanj.

Iz razumevanja biti kot priročnosti bi lahko še bolj poglobili naznačeno kritiko Hegla in morda uvideli, kako bi se lahko ta kritika raztegnila na metafiziko nasploh. Metafizika je namreč po Heideggru obdobje, ki pozablja na bit, obdobje, za katerega je bit ničeva. To se pri Heglu jasno pokaže v njegovem izenačenju biti in nič na začetku njegove *Znanosti logike*. A kaj je tisto, kar omogoča Heglu tako izrazito eksplikacijo metafizičnosti? Heglu omogoča prehajanje biti v nič, padanje biti v nič in obratno ravno razumevanje biti kot *gole navzočnosti*.

Poglejmo, kako se to dogaja pri Heglu. Kakšno določilo mora namreč biti lastno "čisti biti", da ta preide v istovetnost s "čistim ničem"?²⁰ Prav gotovo mora biti kajstvo čiste biti istovetno s kajstvom čistega nič, če naj bo možna vzpostavitev istosti med njima. Po Heglu pa je kajstvo čiste biti to, da je "brez vsakega (...) določila", ²¹ "je čista nedoločenost in praznina". ²² Kajstvo čiste biti je po Heglu torej brezdoločilnost. Kako pa je s kajstvom čistega nič? "Čisti nič je (...) popolna praznost, brezdoločilnost". ²³ Brezdoločilnost kot bistvo biti in nič omogoča torej Heglu vzpostavitev njune istosti. Samo pod tema dvema pogojeva je Heglov izrazito metafizični, temeljni miselni zasnutek upravičen. Toda, mar bit res pomeni brezdoločilnost?

Za Hegla je "čista bit" kot točka začetka znanosti²⁴ obenem točka neposredne vednosti, ta pa se pokriva z empirično, čutno zavestjo, saj je po Heglu "prav ta neposredna vednost v pravem pomenu". ²⁵ Hegel se namreč ravno tako dobro kot Heidegger v *Biti in času*²⁶ zaveda, da se je možno dokopati do pomena biti le skozi analizo najbolj neposrednega, najbolj "naravnega", najbolj vsakdanjega razumevanja biti. Saj bit je, v kolikor je najsplošnejše, obenem tudi najbolj neposredno, tj. kar razumevamo najprej in na najbolj vsakdanji način. Tomistično rečeno: "*Illud quod primum cadit in apprehensione, est ens,*

cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit".²⁷ Ker mora torej Hegel utemeljiti pomen biti kot brezdoločilnosti iz analize najbolj vsakdanje eksistence, se smemo vprašati, koliko je njegova eksistencialna analitika ustrezna dejanskemu najprejšnjemu in vsakdanjemu razumevanju biti. Poglejmo torej, kako Hegel prikaže to vsakdanje, izvirno razumevanje biti:

"Konkretna vsebina *čutne zagotovosti* stori, da se ta prikazuje kot *najbogatejše spoznanje*, celo kot spoznanje, ki je neizmerno bogato, in ki ni zanj najti nobene meje (...). Poleg tega se prikazuje kot *najbolj resničnostna*; zakaj od predmeta še ni ničesar opustila, temveč ga ima pred seboj v vsej njegovi kompletnosti. Ta *zagotovost* pa se zares sama izdaja za najabstraktnejšo in najrevnejšo resnico. O tem, kar ve, izreka le tole: *je*; in njena resnica vsebuje edinole bit stvari (...)." ²⁸

Najprejšnje razumevanje biti, ki se po Heglu uresničuje v sprejemanju neizmerne bogastva empiričnih danosti zavesti, naj bi torej izrekalo (tj. razumevalo) bit kot tisto najrevnejše, tj. kot tisto brezdoločilno, saj kot zgolj čutna, trpna zavest ni sposobna natančnejše artikulacije empiričnega materiala.

Da bi pokazali napačnost te analize iz Heideggrove perspektive, moramo najprej globlje prodreti v pogoje, pod katerimi lahko sploh nastopi heglowska revščina, tj. brezdoločilnost biti. Hegel omeni, da se brezdoločilnost biti pojavi tedaj, ko čutna zavest *izreče* bogastvo njenega spoznanja. Ker je čutna, neartikulirana, lahko izreče o tem bogastvu le to, da *je*. Toda to izrekanje ni kakršno koli izrekanje. To izrekanje ima specifičen, nikakor ne samoumeven namen: želi izraziti *kajstvo* tistega, s čimer se srečujemo. Gre za izrekanje, ki želi odgovoriti na točno določeno, nikakor ne samoumevno vprašanje tipa "kaj je to?". In odgovarja: "Je le, kar je".²⁹

Ali se res naše izvorno razumevanje (in z njim povezano izrekanje) dogaja na obzorju

vprašanja "kaj je to"? Ali resnično korenini v vsakem našem izrekanju namen odgovora na vprašanje po kajstvu? Recimo, da bi lahko v njem koreninil kak drug namen. Kar bi ostajalo nespremenjeno, bi bilo to, da bi v slehernem izrekanju razbiral neki namen, neko zaskrbljenost, neko nalogo, neki cilj. V tem smislu Heidegger razumeva priročnost kot izvirnejšo od navzočnosti in v tem uvidu korenini njegova kritika Heglovega razumevanja časa iz § 82 *Biti in časa*, ki smo jo omenili zgoraj. Tisto najprejšnje vprašanje, skratka, ne more biti vprašanje po kajstvu, pač pa vprašanje po namembnosti, tj. po priročnosti, po razmerju srečljivega do naše najlastnejše naloge. Skratka, na heglovsko vprašanje "kaj je to?" odgovarja Heidegger v sovisju z izvirnim vsakdanjim razumevanjem biti z navidez plitvim, dejansko pa najkorenitejšim vprašanjem: "Kaj se me to tiče?".

Če torej metafizično izpraznjenje, izničenje smisla biti, ki najde v Heglu svojevrsten vrhunec, temelji na navzočnostnem razumevanju biti, je potem jasno na osnovi česa Heidegger zavrača metafiziko in njen bitni nihilizem - zato ker izhaja iz zapadlega, nepriročnostnega razumevanja biti. Metafizike posledično ne vodi samolastna skrb, ki smo jo zgoraj odstrli kot skrb za najlastnejšo narodno dediščino, saj se ona obnaša brezskrbno do narodnosti, ki se ji razblini v univerzalistični splošnosti vsečloveškosti in se uresniči v globaliziranosti sveta tehnike kot udejanjene metafizike.

IV.

Naznačena interpretacija bi veljala za *zgodnjega* in *srednjega Heidegggra*. Če razumemo razvoj od srednjega k poznemu Heidegggu v smislu, kot ga razume Zarader, tj. v smislu Heideggrovega spoznanja, da je metafizično pozabljanje biti soizvorno z nemetafizičnim odstiranjem biti, bi moral obrat Heideggrove misli posledično ovrednotiti tudi naznačeni univerzalistični pristop v hkratnosti s prev-

zemanjem narodne dediščine. Heidegger zagotovo posredno izpostavi tak premislek o ovrednotenju metafizike kot univerzalistične perspektive, ko npr. v *Predavanjih in sestavkih*³⁰ ne govori o nevarnosti tehnike (ki je sovisna z metafiziko in tem, kar tu imenujemo "univerzalistična perspektiva") v smislu zavračanja tehnike, pač pa v smislu udejanjenja njene notranje povezave z nemetafizičnim, s pesniškim, in torej z narodnim.

Kako naj razumemo takšno povezavo, takšen uvid soizvornosti pozabe biti in njenega odstiranja? Takšen uvid, ki hkrati pomeni prevzem najbolj lastne narodne dediščine in prevzem univerzalnosti, lahko mogoče zaslu-timo v Heideggerjevem spisu *Pogovor iz govorice iz Na poti do govorice*. V tem spisu Heidegger prikazuje razgovor o govorici med njim in japonskim sogovornikom. Spis je iz let 1953-54, torej iz Heideggrovega poznega obdobja. V njem se sogovornika zaustavljata ob *različnosti bistev* evropske in vzhodnoazijske govorice, obenem pa se sprašujeta o *skupnem bistvenem izvoru* obeh, ali kot pravi japonski sogovornik sredi pogovora:

"... pogosto mi je bilo, kot da tavam sem in tja med dvema različnima bistvoma govoric, vendar tako, da mi je občasno zasvetil neki sij, ki mi je dal slutiti: bistveni izvor temeljno različnih govoric je isti".³¹

Bistvena, nereduktibilna različnost govoric je tu izkušena v hkratnosti s temeljno istostjo univerzalnega izvora.

Paul Ricoeur je v nekoliko drugačnem kontekstu s posrečeno prispodobo uskladi-l navidezno nasprotnost teh dveh teženj.³² Sledeč tej prispodobi, živimo ljudje na površini nekakšne hermenevitične oble, vsak na svojem ozemlju. Temeljna hermenevitična naloga vsakega izmed nas je v tem, da prevzemamo naše najbolj lastno (tj. najbolj narodno): prispodoba tega je naše navpično poglobljanje v našo umeščenost na kroglji. Vendar to naše poglobljanje lastnega nas, presenetljivo, ne vodi

proč od univerzalnega, saj je *edina* skupna, univerzalna točka te krogle ravno njeno središče, h kateremu smo *vsí*, vsak na svoj način (vsak pod svojim kotom), usmerjeni, ravno ko prevzemamo naše najbolj lastno. Pogoj dostopa do prave univerzalnosti je tako prodor v najlastnejše narodno. Obratno pa tudi velja, saj za najlastnejšo narodno določenost lahko izvem samo, če stopim v kozmopolitski primerjalni razgovor z vsemi ostalimi situacijami, s celim svetom.

Bi smeli pozne razvoje Heideggrove misli razumeti v sovisju s to sugestivno Ricoeurjevo prispodobo? Če je odgovor na to vprašanje pritrdilen (in omenjeni odlomek iz *Napoti do govorice* se zdi, da namiguje v to smer), je potem tudi jasno, na kakšen bistven način odigrava prevzem narodne dediščine svojo vlogo tudi v pozni Heideggrovi misli. S tem pa se je sklenil tudi naš prikaz bistvenosti pomena tega prevzema v Heideggrovem opusu ter je obenem postalo jasno, kako je možno iz nakazane perspektive uzreti skladnost Heideggrovega mišljenja z (za krščansko filozofijo tako pomembnim) metafizičnim izročilom.

1. Marlène Zarader, *Heidegger et le paroles de l'origine*, II, II, §4, 3, Pariz, 1986, 149-151.
2. K tej interpretaciji se zdi, da se nagiba sama Zaraderova v omenjenem odlomku.
3. Martin Heidegger, *Sein und Zeit (SuZ)* (GA 2) § 74, str. 384; v slov. prev. T. Hribar et al., M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana, 1997, 520.
4. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, 1986, 57, cit. po Hugo Ott, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York, 1992, 132.
5. Bralno hipotezo o ključnosti vloge narodnosti v Heideggrovi misli dolgujem predvsem zanimivi interpretaciji Heideggrove misli izpod peresa Juliana Younga z naslovom *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge University Press, 1997.
6. *SuZ*, § 15, 69 sl.; v slov. 105 sl.
7. *SuZ*, § 41, 193 sl.; v slov. 266 sl.
8. *SuZ*, § 52, 258-260; v slov. 353-354.
9. Prim. *SuZ*, § 65, 325-326; v slov. 443.
10. Prim. *SuZ*, § 74, 384; v slov. 520.

11. Prim. *SuZ*, § 74, 383-384; v slov. 518-519.
12. Prim. *SuZ*, § 40, 187; v slov. 259: "To, za kar je v tesnobi tesno, je bit-v-svetu sama", in še § 18, 86; v slov. 129: "V-čemer se tubit (...) vselej že razume, s tem je izvorno domača" ali pa § 16, str. 76; v slov. 115 "Priskrbovanje je vselej že tako, kot je na osnovi neke domačnosti s svetom". Domačnost biti-v-svetu lahko torej razumemo kot tisto, v čemer se svet zasveti, zasije, pojavi, saj se nam je "svet (...) doslej svital le v in za določene načine okolnosvetnega priskrbovanja priročnega in sicer z njegovo priročnostjo" (*SuZ*, § 17, 76, v slov. 115), slednja pa je osnovana, kot smo videli, v domačnosti. Neskritost ali sveténje (*phainesthai*, prim. *SuZ*, § 7a, str. 28; v slov. 53) sveta pa je Heidegger kasneje v *Izvoru umetniškega dela* opredelil ravno kot lepoto: "Lepota je eden od načinov, kako resnica biva kot neskritost" (M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, v: *Holzwege* (GA 5), 44; v slov. prev. I. Urbančič: M. Heidegger, *Izvir umetniškega dela*, v: M. Heidegger, *Izbrani spisi*, Ljubljana, 1967, 283). Glede sijaja kot tistega, v čemer bivajoče sploh vznikne, prim. tudi M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40), 76; v slov. prev. A. Košar: M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana, 1995, 101: "Schein, videz kot sij, pomeni tu popolnoma isto kot bit".
13. Gre za spoznanje, ki ga zelo jasno poda Heideggrov učenec H. G. Gadamer: "*Bit, ki jo je mogoče razumeti, je jezik/govorica*" (Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965, 450; v slov. prev. T. Virk: H. G. Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, 2001, 384), podobno najdemo tudi v *Izvoru umetniškega dela*: "... govorica predvsem šele prinaša bivajoče kot neko bivajoče v Odprto" (M. Heidegger, *Holzwege*, n. d., 60; v slov. 302-303).
14. Prim. *Ze SuZ* § 34, 162; v slov. 227, predvsem pa *Izvor umetniškega dela*: "Snovanje je réka neskritosti bivajočega. Vsakokratna govorica je dogodek tega rekanja, v katerem zgodovinsko vznika nekemu ljudstvu njegov svet" (*Holzwege*, n. d., 61; v slov. 303) in dalje: "pesništvo je najizvirnejše snovanje v bistvenem pomenu" (prav tam; v slov. 304). O povezavi med neskritostjo, govorico, pesnjenjem in narodom prim. tudi širše n. d., 61-65; v slov. 302-308.
15. Prim. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), str. 37; v slov. prev. D. Komel et al.: M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana, 1995, 31: "Vsak veliki pesnik pesni zgolj iz ene same Pesmi".
16. Prim. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (GA 39), 144-145, v slov. prev. T. Hribar v: Tine Hribar, *Fenomenologija II*, Ljubljana, 1995, 177, kjer Heidegger pravi: "Tisti, ki temeljno razpoloženje, se pravi resnico tubiti nekega naroda, izvorno ustanovi, je pesnik. Tisti, ki odstrto bit bivajočega zapopade in uskladi in s tem šele razpre kot bit, pa je *mislec*; tako zapopadena bit pa je na raven poslednje in prve resnosti bivajočega, tj. na-glašene zgodovinske resnice postavljena s tem, ko narod samega sebe izpostavi kot narod. To se zgodi z ustvarjenjem iz njegovega bistva pri-glašene države po tvorcu države. (...) *Sile pesništva, mišljenja in državotvornosti* delujejo, zlasti v razdobjih razvite zgodovine, naprej in nazaj in jih ni moč preračunati. (...) Edinole te tri ustvarjalne sile (Gewalten) zgodovinske tubiti udejanijo tisto, čemur lahko pripišemo veličino" (podčrtal I. K.).
17. Prim. H.-G. Gadamer, n. d., 290 sl.; v slov. 255 sl.
18. Prim. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, izd. Lasson, 1917, 133; v slov. prev. B. Debenjak: G. W. F. Hegel, *Um v zgodovini*, Ljubljana, 1999, 121, citirano po Heidegggru: *SuZ*, § 82, 428; v slov. 576.
19. *SuZ*, § 82, 436; v slov. 586.
20. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Leipzig, Philipp Reclam jun., 90; v slov. prev. Z. Kobe: G. W. F. *Znanost logike*, I, Ljubljana, 1991, 64.
21. Prav tam; v slov. 63.
22. Prav tam.
23. Prav tam.
24. N. d., 73; v slov. 54.
25. N. d., 72; v slov. 52.
26. Prim. *SuZ*, § 5, 16-17; v slov. 38.
27. STh I-II, q. 94, a. 2, c, citirano tudi v *SuZ*, § I, 3; v slov. 19.
28. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988, 69; v slov. prev. B. Debenjak: G. W. F. *Fenomenologija duha*, Ljubljana, 1998, 61.
29. Prav tam.
30. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), 38; v slov. prev. T. Hribar et al.: M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Ljubljana, 2003, 44: "Nekdaj imena *téchne* ni nosila le tehnika. Nekdaj se je imenovalo *téchne* tudi tisto razkrivanje, ki proizvaja resnico v lesk sijočega. Nekdaj se je imenovalo *téchne* tudi proizvajanje resničnega v lepo. *Téchne* se je imenovalo tudi *poiesis* lepih umetnosti"; in dalje na strani 39, v slov. na str. 46: "Ker bistvo tehnike ni nič tehničnega, se mora bistveno premišljevanje o tehniki in spoprijemu z njo dogajati ravno na področju, ki je po eni strani sorodno bistvu tehnike in po drugi od nje temeljno različno. Takšno območje pa je umetnost".
31. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, n. d., 115; v slov. 118.
32. Prim. Paul Ricoeur, Jean Pierre Changeux, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Pariz, 1998, 290-350, v slov. prev. N. Pokorn: P. Ricoeur, J. P. Changeux, *Religija in nasilje*, v: *Tretji dan*, 2 (1999), 28-35.