

Dean Komel

## SREDINA RAZ-KRITJA

"S čim naj se torej filozofija ukvarja, če ne z bivajočim, s tem, kar je, kakor tudi z bivajočim v celoti? Česar ni, je vendar nič. Mar naj filozofija kot absolutna znanost ima za temo nič? Kaj se lahko še daje (es geben) razen narave, zgodovine, boga, prostora, števila? O vsem tem pravimo, čeprav na različne načine, da je. Imenujemo ga bivajoče. S tem ko se nanašamo nanj, bodisi praktično bodisi teoretsko, smo v razmerju do bivajočega. Razen tega bivajočega **ni ničesar**. Morda **ni** drugega bivajočega razen naštetega, morda pa se vendar **daje** nekaj, kar sicer **ni tako, da je**, pač pa se **daje** na način, ki ga je treba šele določiti."<sup>1</sup>

Tenzija med "je" in "(se) daje", "es gibt", zadeva fenomenološko mišljenje, kolikor to ne sledi več utemeljevanju bivajočega v njegovi biti, marveč se obrača k biti kot taki. Reklo "Es gibt Sein" naznanja **ta** obrat in napotuje k povedi dogodja biti. Mišljenje dogodja hoče iz istega o istem izreči isto. Odtod svojevrsten način rekanja, ki znotraj pogovornega in znanstvenega jezika ne pove ničesar: "Welt weltet", "Sprache spricht", "Wesen west", "Zeit zeitet", "Raum räumt", "Ding dingt", "Ereignis ereignet". Toda, čim manj tako rekanje pove, tem več si pusti povedati. Pusti si povedati celo **ta več sam**. **Es gibt**. (Se) daje, (se) daruje. Kaže. in krije. "Es gibt" tvori središče fenomenologije kot izkustva raz-kritja.

Z "Es gibt" je povezan tudi problem **transcendence**, za katerega se zdi, da temeljno problematizira razmerje med fenomenologijo in teologijo.

VII. zvezku **Izbranih spisov Aleša Ušeničnika** z naslovom **Filozofija 1. O spoznanju** je petemu poglavju **Novodobne zmote o metafiziki** dodan nov VII. odstavek **Eksistenčna filozofija (Martin Heidegger)**, ki ga avtor sklene z naslednjo ugotovitvijo:

"To je **eksistenčna filozofija**. Delp jo je po pravici imenoval **tragično**. Saj je tu zadnja vsebina življenja praznота in brezup. In vendar je Bog in z njim višji smisel življenja tako blizu. Kaj je drugega tisti "Es", ki edini more priklicati končno bitje iz nebitja v bitje in mu dati smisel kakor Bog? Če človek v grozi spozna, da je nično bitje, ki ni samo sebi razlog svojega bitja, temveč je ‚geworfen‘ od nekega ‚Es‘, bi z nadaljnjim razmišljanjem lahko tudi spoznal, da je tisti ‚Es‘ Nekdo, da je Bog."<sup>2</sup>

V razpravi **Filozofija sv. Tomaža Akvinskega in sodobne filozofske smeri** pa lahko preberemo:

"Martin Heidegger, voditelj sodobne nemške eksistencialne filozofije, je zazrl sredi vse filozofije ‚grozo‘ (Angst). Zakaj grozo? Groza je človeka, ko se zave svoje negotovosti in popolne odvisnosti od nekega ‚se‘, ki ga je vrgel v bitje. Groza ga je, če se ozre nazaj, od koder je izšel, saj je izšel iz teme, iz ničā; groza ga je, če pogleda predse, saj je pred njim zopet noč in nič. Vse bitje je prav za prav, bitje iz ničā v smrt'. Ali ni ta filozofija strašna filozofija prigradnosti? Čudno je le to, da se Heidegger nikoli ne vpraša, kaj bi bil tisti 'Es', ki je človek od

njega popolnoma odvisen. Vprašuje se le, kako naj se človek v tej grozi uravna v sedANJI resničnosti.<sup>3</sup>

Ušeničnikovi opazki se nanašata na § 55-60 **Biti in časa**, ki obravnavajo fenomen "vesti", v tem okviru pa še posebej vprašanje, kdo je nedoločni "Es", ki kliče v klicu vesti. Navajamo ju predvsem zato, ker značilno podajata teologicistično predstavo "Es gibt". Ta računa z "Es" kot temeljem, ki stoji še za bitje in jo daje. O **teologicistični** prestavi govorimo tu zato, ker je ne srečujemo samo v teologiji, marveč je celo pogostejša (vsaj kot očitek) v "filozofiji", ki se sicer zelo rada razglaša za "laično". Ne gre nam torej za ponovno odpiranje polemike med filozofijo in teologijo, med "razumom" in "razodetjem". Ta tradicionalni "spor" namreč sploh ne odkriva tistega spornega, temveč potrjuje tisto skupno in v tem oziru ne-sporno: ontoteološko strukturo temelja. Tako potrjevanje skupnega, ki v sporu prikriva njegovo temeljno spornost, predvsem onemogoča raz-ločitev od dane tradicije. Prav ta razločitev je bistvena zadeva fenomenologije kot mišljenja biti in v tem pogledu ima le-ta opraviti z destrukcijo ontoteologije, ki pa se vedno znova hoče prikazati zgolj kot varianto "večnega" spora med filozofijo in teologijo; znotraj te prikrivitve pa se potem tudi razgrnitev ontoteološkega nihilizma dojema kot posledico svetovnonazorskega ateizma, ki "taji" transcendenco.

Glede slednjega očitka velja najprej pripomniti, da fenomenologija v okviru svojega aletheiološkega obrata vprašanje "transcendence" izrecno povezuje z vprašanjem **prebivanja** človeka v **raz-kritosti** biti. Človek ni zgolj bivajoče med bivajočim, marveč **pre-bivajoče sredi** razkritosti bivajočega v celoti. To pa pomeni: vsa njegova zadržanja do bivajočega se vnaprej odpirajo skozi razbirajočo-zbirajočo **sredino raz-kritja**. Ta sredina **raz-sredinja** in **krije** vse to, kar se sicer "imanentno" ali "transcendentno" daje: stvari, jaz sam, drugi ... boštvo. Fenomenologija je - presegajoč razkorak med

posrednem in neposrednem spoznanjem - napotena k tej sredini: **Es gibt.**

Ker se fenomenologija kot mišljenje biti osredotoča na transcendenco pre-bivanja v svetu in, pogojno rečeno, "zavrača" možnost dajanja transcendence **onkraj** sveta, je v formalnem oziru seveda možno reči, da odpravlja vertikalno in uveljavlja horizontalno transcendenco.<sup>4</sup> Vendar pa z "odpravo" vertikale "svet" kot horizont ekstatične prostosti tudi sam utрпи prevrat razmerij in postane samolasten problem. Prevrat zajame tako vertikalo kot horizontalo, predvsem pa njuno presečišče, da bi se konstelacija sveta naposled izrisala iz sredine četverja smrtnikov in bogov, neba in zemlje. Kraj sveta se zsvita ob izrecnem izkustvu **sredine, ki (se) daje**, kolikor sami zmeraj že prebivamo sredi odprtja bivajočega v celoti. Odprtje bivajočega krije dogodevnost resnice biti same, raz-kritja. "Transcendence" v mišljenju biti nastopa kot dogodevnost ontološke difference, ki jo prestaja vanjo vzneseno pre-bivanje človeka samo.

Obravnavo "transcendence" v mišljenju biti pogojuje to, da dogodevnost ontološke difference po eni strani seže v podlago metafizičnega utemeljevanja bivajočega v njegovi bivajočnosti, po drugi strani pa se z njo odpira uvid v zunajmetafizično resnico biti same. Ker na tem mestu še zdaleč ni mogoče razviti vseh bistvenih aspektov te kompleksne obravnave<sup>5</sup>, se omejujemo zgolj na § 110. **Beiträge zur Philosophie**<sup>6</sup>, kjer Heidegger poda razčlenitev pojmovanja

4 Ta metafizični prevrat najodločneje napove Nietzsche: "Dejansko, mi filozofi in 'svobodni duhovi' občutimo ob novici, da je 'stari Bog mrtev', kot da nas je obsijala nova jutranja zarja, naše srce prekipeva od hvaležnosti, začudenja, slutnje, pričakovanja - končno se horizont zdí spet prost, celo če, morda, ni svetel, naše ladje lahko končno izplovejo, sleherni nevarnosti navkljub, ponovno je dovoljeno sleherni tveganje spoznavajočega, morje, naše morje je ponovno odprto, morda še nikoli ni bilo tako 'odprtega morja'." (Friedrich Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München-Berlin/New York 1988, str. 574.)

5 Podrobneje o tem: Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung*, Freiburg/München 1993.

6 HGA 65, Frankfurt/M 1988, str. 218 sl.

"transcendence" in ob tem tudi posebej izpostavi fundamentalno-ontološko razumevanje "transcendence", ki ga v spisu *Vom Wesen des Grundes* sam poskuša povezati s Platonovim dojetjem *agathón* in *epékeina tês ousías*.<sup>7</sup> Heidegger razlike v pojmovanju transcendence takole določi:

a) "ontično" pojmovanje transcendence se opira na predstavo bivajočega, ki presega siceršnje bivajoče - v krščanstvu je to stvarnik, ki je povzdignjen nad ustvarjeno;

b) pri "ontološki" transcendenci gre za preseganje, ki zaznamuje *koínón*, bivajočnost kot občost - mišljene so kategorije, ki so "nad" in "pred" bivajočim;

c) "spoznavnoteoretski" pojem transcendence je povezan s predstavo prehoda iz subjekta k objektu, pri čemer mora subjekt prestopiti samega sebe;

č) pojem "transcendence" nasplošno pomeni izhajanja iz poznane in zanesljivega "bivajočega" z namenom njegovega preseganja - tako gledanje je pogojeno s tem, da metafizika izhaja iz vprašanja po biti kot bivajočnosti bivajočega ne pa biti kot biti;

d) s fundamentalnoontološkim dojetjem transcendence naj bi ji bil vrnjen njen izvorni smisel - preseganje je tu dojeto kot odlika tubiti, in sicer da se pokaže, kako je ta vedno že v odprtju bivajočega. Kolikor tubiti bistveno pripada razumetje biti, naj bi bila s tem hkrati podrobneje določena "ontološka transcendenca". Transcendenca tu pomeni: stati v resnici biti (*Sein*). Bistvena je zdaj naslednja Heideggrova pripomba: "Ker pa tu-bit kot biti-tu prestaja odprtje zakritja, strogo vzeto ni

---

7 Platonovo obravnavo *agathón* Heidegger tu označi kot "višek osrednjega in konkretnega vprašanja po vodilni temeljni možnosti eksistence tubiti v polju" (*Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M 1978, str. 158). Ta označitev vsekakor napotuje tudi na možno polito-loško razsežnost Heideggrovega lastnega dojetja svobode iz ekstatične prostosti, ki sprošča "transcendenco" v smislu dogajanja biti-v-svetu.

mogoče govoriti o kaki transcendenci tubiti; v okrožju tega nastavka mora predstava transcendence v slehernem smislu izginiti.<sup>8</sup> V § 322 sledi pripomba, da tudi izvorneje pojmovana transcendenca "predpostavlja neki spodaj in tostran in jo lahko napačno razumemo kot dejanje kakega 'jaza' in 'subjekta'. Naposled pa tudi ta pojem transcendence obtiči v platonizmu (prim. 'Vom Wesen des Grundes')<sup>9</sup>. Heidegger ob tem izpostavi tudi ontoteološko zastrje vprašanja po resnici biti: "Epékeina tês ousías kot arché tou óntos ima v skladu s svojim merodajstvom za eudaimonía karakter theion in theós, prim. Aristotel. Vprašanje po bivajočem kot takem (v smislu vodilnega vprašanja) je s tem nujno teo-logija."<sup>10</sup> Na to ontološko podlago navezuje krščanska vera, pa ne le-ta, "temveč tudi vsa pokrščanska, protikrščanska in nekrščanska zahodna razlaga bivajočega in človeka znotraj njega. Epékeina tês ousías kot agatón (to se pravi: načelna zatajitev nadaljnega in izvornega vpraševanja po biti) je pravzor za vsako razlago bivajočega ter pravzor njegove določitve in oblikovanja v okvirih 'kulture'".<sup>11</sup>

Navedena mesta iz *Beiträge zur Philosophie* dovolj jasno kažejo, kako Heidegger ne misli zoper transcendenco, marveč proti njej in sicer z namenom, da bi prišla na plano bistvena netemeljnost, kar se vedno zgolj utemeljuje, to pa je: biti lastni presežek, resnica biti, v kateri je nastanjeno prebivanje človeka. Resnica biti kot "presežek" ne sega preko biti, marveč: resnica biti, sredina raz-kritja (se) pre-sežno daje skozi raz-sežje lastnega kritja. Raz-kritost biti pre-kriva njeno lastno kritje.

V tem pogledu je pomenljiv Heideggrov namig glede "transcendence" v eni izmed naknadno pripisanih opomb k *Biti in času*,

---

8 Ibid., str. 217.

9 Ibid., str. 322.

10 Ibid., str. 211.

11 Ibid., str. 211.

ki se glasi: "Transcendencja' iz resnice biti: dogodje."<sup>12</sup> Ne gre zato, da dogodje razumemo iz transcendence, recimo kot njeno varianta ali kot transcendentno transcendence, ampak obratno: tradicionalno določitev biti kot transcendentna moramo razumemo iz dogodja. Pripomba ni izrečena z metaontološke, marveč z aletheiološke ravni, govori namreč o **resnici biti, raz-kritju, alétheia**. "Bit" zdaj ni mišljena zgolj **glede na svojo razliko do bivajočega** (transcendentalni horizont), marveč **skozi sredino raz-ločnja (dogodje raz-kritja)**. To aletheiološko dojeto "transcendentno" Heidegger sicer razgrne v spisu **Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike**:

"Bit v smislu odkrivajočega se prehoda in bivajoče kot tako v smislu sebe skrivajočega prihoda bivata kot tako različnostna iz istega, iz raz-like. Šele ta podaja in razpira vmesnost, v kateri se povezujeta drug z drugim, narazen-skupnostno, prehod in prihod. Diferenca biti in bivajočega je kot raz-lika med prehodom in prihodom **odkrivajoče-skrita izpostavitvev** njiju obeh. V izpostavitvi vlada jasnina zastirajoče se sklenjenosti, katere vladanje podaja naraznost in skupnost prehoda in prihoda.

Ko poskušamo razmisliti o diferenci kot taki, je ne ukinjamo, marveč ji sledimo k njeni izvornosti. Na poti k njej mislimo izpostavitvev prehoda in prihoda. To je za korak nazaj stvarneje mišljena stvar mišljenja: bit mišljena iz difference".<sup>13</sup>

Mišljenje, ki misli bit iz difference, ki se obrača k resnici biti (raz-ločenju, raz-kritju) se mora pri svojem obratu "izviti" iz objektiviranja in sicer tako, da si **pusti kazati, pusti darovati**. Odkod? Iz samega sebe? Bi to še bil dar? Iz "biti" onkraj sebe? Bi to še bilo mišljenje? Morda iz nič? Kaj naj se iz nič daruje? "Nič" po splošni predstavi kvečjemu jemlje; kako bi nič lahko kaj daroval?

12 M. Heidegger, Sein und Zeit, HGA 2, Frankfurt/M 1977, str. 51.

13 M. Heidegger, Identiteta in diferencja. tekst: Onto-teo-loški ustroj metafizike Maribor 1990, prev. Tine Hribar, str. 35/36.

Razmišljanje o "nič" se izkazuje kot breztemeljno. Vendar le kolikor in dokler "nič" obravnavamo izključno na temelju umskega razmisleka. Na temelju uma je možno tudi poistovetenje biti in nič (Hegel). Mišljenje, ki se obrača k resnici biti pa istosti biti in nič ne utemeljuje iz umnosti, marveč si jo pušča istiti iz **samoprepuščanja** biti skozi razliko do bivajočega, iz **sredine raz-kritja**. Bit ni nič bivajočega, ni pa tudi zgolj nebivajoče. Je več. Bit sploh ni. Pač pa (se) daje. Tudi nič ni in vendar (se) daje. Nič in bit (se) daje iz istega. Vendar nič in bit v tem istem nista že tudi ta sredina istega samega.

Ta sredina istega ni last nikogar. Tudi mišljenje se je ne more polastiti, kar pa ne pomeni, da mišljenje tu preposto odpove, nasprotno: pusti si povedati, kazati sredino v njej lastnem kritju. Trpi kritje raze raz-ločenja. Sredina istega, ki (se) raz-ločujoč raz-kriva, boli : je : edina bolečina. Samo iz nje se svita svet.

Mar tako "svitanje sveta" ni zgolj "fantastika"? "Fantastično" nam pomeni tisto "izmišljeno", "nerealno", vendar tudi tisto "izjemno" in "prevzemajoče". Kolikor se omejujemo na razlaganje pojavov v njihovi realnosti in irealnosti, "fantastičnega" v izvornem smislu **phantastikón** nikoli ne dosežemo. To "fantastično" je zmeraj že daleč preseгло "subjektivnost" in objektivnost" pojavljanja v dopuščanju pri-kazovanja. Medtem ko pojavljanje obstaja zmeraj le "za" nas - ker je bistveno brez nas -, nas dopuščanje pri-kazovanja iz-sredinja v pre-bivanju sredi odprtja bivajočega. Tako se ek-statično odpiramo in zapiramo v "odkod" in "kam", "proč" in "k", "brez" in "z". Skozi vsa ta izsredinjenja vlada razbirajoče-zbirajoča sredina. Ta (se) daje **med** stvarmi in **med** menoj in **med** nami in **med** bogovi. Sredina, to srce raz-kritja, **aletheias eukykléos atremès êtor**, podarja vmesje tem razmerjem, s tem ko jih krožno zbira v svoje mirno okrilje. Tako postanejo globoka, se po-notranjijo. Beseda "**êtor**" je istega korena kot "**éntera**", lat. "inter", nem. "unter", slov. "notri".

V predavanju **Govorica** imenuje Heidegger sredino neba in zemlje, smrtnikov in bogov z besedo Hölderlinovega pesništva: "**Innigkeit**", notrina. V predavanjih Hölderlins **Hymnen "Germanien"**



und "Rein" leta 1934/35<sup>14</sup> jo razjasni iz Heraklitove harmonía aphanés, nekazoče se harmonije, ki v lastnem kritju nadkriljuje vse to, kar se sicer kaže harmonično.

Fenomenologija, ki načelno zavrača psihološko suponirano notranjost, dospe, sledeč tistemu, kar se oglašá iz "Es gibt", do notrine tistega, kar si na podlagi predpostavke naše notranjosti predstavljamo kot "zunanji svet". Toda ta notrina je dlje od sleherne zunanjosti in bližje od sleherne notranjosti. Zbližuje in oddaljuje razsežja sveta. Ne ustvarja jih, ampak krije njihovo medsebojnost in jih pušča v napetosti. Sredina raz-kritja nam da čutiti razsežje sveta. "Es gibt", sredine, ki (se) daje čutiti, ni mogoče nikoli pojmovno posredovati. Naše pre-bivanje je vedno že "posredovano" vanjo skozi po-čutje. Zato vse tisto, kar se temeljno odvija v našem počutju sredi sveta, lahko mišljenje le za-čuti in v tem začutju za-snuje. Pravimo "le", čeprav gre tu za nekaj več, namreč za priklon raz-kritju, ki odklanja svoje bistvo v poklonu vsega bistvenega.

**kósmon tónde tòn autòn hapánton oúte tis theôn oúte anthrópon epofesen, all' ên aiei kai éstin kai éstai: pr aefzoon, haptómenon métra kai aposbennmenon métra.**<sup>15</sup>

14 HGA 59, Frankfurt/M 1980, str. 124.

15 Heraklit, DK 22 B 82.