

Valentin Kalan

DUŠA (ΨΥΧΗ) IN TUBIT

Fenomenološka in hermenevtična razmišljanja
o določenem zgodovinskem razlikovanju v *Biti in času*

1. Uvod

149

Ta raziskava skuša osvetliti en vidik Heideggrove prisvojitve in radikalizacije Aristotelove filozofije. Razprava tako posega na področje, ki je bilo v nedavnem času že deležno nadvse temeljitih raziskav, ki so jih objavili F. Volpi in E. Berti, J. Taminiaux in J.-F. Courtine, T. Sheehan in T. Kisiel; najbolj sistematična izmed njih je razprava F. Volpija *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

Vprašanje tolmačenja Aristotela v *Biti in času* ima več aspektov, izmed katerih so najpomembnejši vprašanje smisla biti, vprašanje resnice in vprašanje časa. V naši razpravi se bomo zadržali od vprašanju Heideggrove kritike pojma duše v tradicionalni filozofiji, kar je povezano s Heideggrovo opustitvijo tradicionalne določitve človeka kot animal rationale. Ta kritika in ta opustitev je vezana na Heideggrovo prisvojitvev in je nadaljevanje Aristotelove znanosti o duši. V naslovu smo poleg besede duša postavili grški izraz, ker je že prevod dela Περὶ ψυχῆς (De Anima) z *O duši* nenatančen, če se držimo tega, kar v Aristotelovih raziskavah pride do besede, to pa je

»ontologija življenja in tubiti«. Zato je Heidegger v predavanjih v zimskem semestru 1923/24 naslov dela prevedel kot *O biti v svetu* (GA 17, 293) in dokazoval, da zaznava, mišljenje in hotenje za Aristotela niso doživljaji, temveč »načini bivanja živečega bitja v njegovem svetu« (ib., 293). Tako Heidegger takoj anticipira naslednjo določitev Aristotelove knjige *De anima*: »Περὶ ψυχῆς ni psihologija v modernem smislu, temveč obravnava bit človeka (oziroma živečega sploh) v svetu« (ib., 6).

Ta uvid je ostal za Heideggro merodajen tudi še v njegovi interpretaciji Nietzscheja: »Ta razprava ne vsebuje psihologije, tudi biologije ne. To je metafizika živega, k čemur spada tudi človek.«¹

Uvodoma kaže še opomniti, da je v Heideggrovi miselni poti tematika psihologije prisotna zelo zgodaj in v zelo strukturirani obliki: obravnava problemov sodobne psihologije, filozofske psihologije in tudi psihoanalize je tematizirana s korakom nazaj v zgodovinskost razumevanja, zaradi česar se je Heidegger pogosto vračal k interpretaciji Aristotelovega spisa *O duši*. Iz popisa seminarjev in predavanj, ki sta ga sestavila Richardson in Kisiel,² lahko vidimo, da je Heidegger spisu *De Anima* posvetil več seminarjev:

1. »Fenomenološke vaje za začetnike ob navezavi na Aristoteles, *de anima*« (poletni semester 1921),

2. Privatissime vaje o: Fenomenološke interpretacije k Aristotelu (*Nikomahova etika VI; De anima; ...*) (ZS 1922–23),

3. Nadaljevalni seminar: »O bistvu življenja s posebnim ozirom na: Aristoteles, *de anima, de animalium motione und de animalium incessu*« (PS 1929).

V že objavljenih zvezkih *Celokupne izdaje* so za Heideggrovo tolmačenje Aristotelove psihologije pomembna zlasti naslednja predavanja:

¹ M. Heidegger, Nietzsche I (1961), str. 66–70.

² Richardson, W. J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, (1976), str. 663.

-
1. GA 17: Uvod v fenomenološko raziskovanje (ZS 1923/24),
 2. GA 22: Temeljni pojmi antične filozofije (PS 1926).
 3. GA 33: Aristoteles: Metafizika Q 1–3, O bistvu in dejanskosti sile (PS 1931).

Če smemo sedaj pustiti ob strani nekatere opombe v drugih delih, npr. v »Nietzscheju« ali celo v *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)*, tedaj je najti več navezav na Aristotelovo teorijo duše tudi v naslednjih delih:

1. GA 19: Platon: Sophistes (ZS 1924/25), izd. I. Schübler;
2. GA 34: O bistvu resnice, K Platonovi prispodobi o votlini in Teaitetos (ZS 1931/32), izd. H. Mörchén;
3. GA 55: Heraklit (PS 1943 u. PS 1944), izd. M. S. Frings,
4. Zollikonski seminarji: Protokoli – Pogovori – Pisma, izd. M. Boss, Frankfurt 1987.

Poleg tega pa je vprašanje psihologije tematizirano v naslednjih predavanjih:

1. K določitvi filozofije (ZS 1919, PS 1919), izd. B. Heimbüchel, 1987, GA 56/57, str. 59 isl. in 164 isl.
 2. Temeljni problemi fenomenologije (PS 1919/20), izd. H. Gander (1993), GA 58, str. 87 isl.
 3. Fenomenologija zora in izraza (PS 1920), izd. Cl. Strube, (1993) GA 59, str. 87 isl.
 4. Prolegomena k zgodovini pojma časa (PS 1925), izd. P. Jaeger, 2. A. 1988, GA 20, str. 159 isl.
-

Poleg tega je za našo temo pomembna tudi Heideggrova kritična recenzija Jaspersove *Psihologije svetovnih nazorov*.³

Vprašanje tubiti in vprašanje duše nastopata v *Biti in času* zato, ker Heidegger skuša najti discripen za fenomenalno podlago metafizike oziroma ontologije sploh, še posebej pa ugotoviti meje antične ontologije, četudi si jo skuša pozitivno prisvojiti (SuZ, 26;50^d, 40;68, 421;568). Zato k sporu glede tolmačenja biti ne more pristopati naivno, neposredno (15;36): ta spor ni zadeva prostolebdeče spekulacije, temveč upošteva vprašljivost samega vprašanja (§2). Heideggrov namen ni le obnovitev grške gigantomahije o biti, temveč izrecno postavlja za cilj vprašanje po smislu oziroma resnici biti. Ker si dotedanja ontologija ni zadosti pojasnila smisla biti oziroma ker ni pojasnila »ideje biti sploh« (436;587), je ostala »v osnovi slepa« (11;31). Naivnost dotedanjega ontološkega raziskovanja je presežena s tem, da Heidegger tematizira »bivajoče, ki smo vselej mi sami in ki ima med drugim bitno možnost vpraševanja« (7;26), in ga imenuje *Dasein*, *tubit*, *tu-stvo*.

152

Raziskovanje biti izhaja iz povprečnega in nedoločenega dejstva razumetja biti, v katerem vedno že živimo, delujemo in mislimo. To povprečno razumetje biti spada k bistvenemu ustroju tubiti same (8;26) kot nujna tangiranost, prizadetost tubiti od biti. Če je Platonova in Aristotelova ontologija dokaz za ontološko prednost vprašanja biti pred raziskavami v najrazličnejših pozitivnih znanostih, pa je razumevanje znanosti v njihovem bistvenem odnosu do tubiti priča za ontično prednost vprašanja o biti. Kolikor so namreč vse znanosti proučevanje bivajočega, jih je mogoče dojeti kot »človekova zadržanja«, tako da imajo znanosti način biti tega bivajočega: »To bivajoče zajamemo terminološko kot *tubit*« (11;31). Znanosti so namreč načini življenja duše v resnici, ἀληθεύειν τῆς ωυχῆς, kakor je Heidegger to razvil v svojih siceršnjih interpretacijah Aristotela.

Ker ima tudi razumetje biti, je ontološka oziroma predontološka, če ontološkost pomeni že izoblikovano ontologijo. Tubit je bivajoče, katerega bi-

³ Prim.. Wegmarken, 1996³, str. 1–44.

⁴ Prva številka označuje stran nemške Niemeyerjeve izdaje, ki je označena tudi v celokupni izdaji *Biti in časa*, druga številka pa označuje stran slovenskega prevoda.

stvo, eksistenca, je v tem, da »mu je v njegovi biti vselej biti svoja biti« (12;32). Za to bivajoče je Heidegger izbral ime tubit, Dasein, uvedbo tega pojma pa je pojasnil kar trikrat.

Tubit je vedno razumljena iz možnosti »biti ona sama ali ne«. To, da se tubit razume kot bivajoče iz svoje možnosti, Heidegger imenuje *eksistenca*. Tubiti ni mogoče določiti z navedbo vsebinskega kajstva: prav po tem se tubit kot eksistenca razlikuje od bivajočega, ki je že dano ali navzoče, vorhanden. Eksistenca tvori ontično prednost tubiti. Če pa tubit izvorno razume tudi netubitno bivajoče, ima tudi ontično-ontološko prednost. Eksistencialno je zakoreninjena tudi sama eksistencialna analitika tubiti ali fundamentalna ontologija.

Ontično-ontološko prednost tubiti je videla filozofija od vsega začetka. Heidegger navaja Aristotelov stavek, da »duša (človeka) je na neki način bivajoče (v njegovi celokupnosti)«, ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα, 431b21.⁵ Duša je vse bivajoče, ker je način prisotnosti vedenja v njegovi življenjski aktualnosti: z zaznavanjem in mišljenjem duša odkrije vse bivajoče glede na način njegovega bivanja in njegovega bistva, torej glede njegove biti. Spoznavanje bivajočega pa je znanost o resnici ali teorija resnice (Metaph. 983a 30 in 983b17).

153

Tudi pomen psihologije je Aristoteles utemeljeval ravno z opozorilom na odnos duše do resnice: Δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς (sc. ψυχῆς) μεγάλα συμβάλλεσθαι. – »Videti pa je, da spoznanje duše prispeva pomembna spoznanja k celokupni resnici« (402a 4-6).⁶

Mogoče je sicer reči, da Aristoteles tu govori le o odnosu med resnico in naravo oziroma bitjo, ne pa o človekovem odnosu do biti. Še več, zdi se, da v razpravi *O duši* Aristoteles načeloma pušča ob strani vsakršno etično oziroma socialnopsihološko smer vpraševanja; po njegovem mnenju so

⁵ Aristotela navajamo po oxfordski izdaji, ki jo je pripravil D. Ross; Heidegger je citiral po Biehlu in Apeltu; prim. M. Heidegger, *Bit in čas*, str. 14;34, in *Prispevke k filozofiji*, GA 65, str. 313.

⁶ Prim. Aristoteles, *O duši*, Ljubljana 1993, str. 57.

namreč prejšnji filozofi raziskovali predvsem »le človeško dušo« (402b4). A to ne more pomeniti, da se je Aristotelova psihologija zaprla za antropološko razsežnost. Aristoteles je hotel samo poudariti, da vprašanje o duši presega moralna razmišljanja in zadeva človekov odnos do resnice kot take.

Naše vprašanje je torej: Kakšno poslanstvo, sporočilo, nam prinaša beseda tubit, ki jo je Heidegger tako skrbno izbral, uvedel, vztrajal pri njej in poglobljal njen pomen?

K tubiti bistveno pripada »bit v nekem svetu«. To pa pomeni, da je tubit sebe razumela relucenčno (21;43), izhajajoč od svetnih danosti. Po shemi teorije odseva prihaja do zrcaljenja (Rückstrahlung), relucence razumetja sveta na razlago tubiti.

154

Razumetje biti ni neka danost, temveč se izoblikuje in propada glede na način biti tubiti same. Tako prihaja do bogate javne razloženosti tubiti, ki jo je treba pretrsti in obravnavati glede na njeno eksistencialno izvornost. Med znanostmi, ki oblikujejo javno, povprečno razloženost tubiti, so najpomembnejše: »filozofska psihologija, antropologija, etika, 'politika', pesništvo, biografija in zgodovinopisje« (16;37). Vse te razlage tubiti so lahko eksistencialno izvirne, niso pa eksistencialno izvorno izvedene. Analitika tubiti pa je orientirana ob nalogi izdelave vprašanja biti, zato to ni popolna ontologija tubiti (17;38), čeprav marsikaj prispeva k ontološki utemeljitvi celotne teorije tubiti, ki jo razvija Daseinsanalyse.

Za opis tubiti pa ne zadostuje poljubna ideja biti, dejanskosti ali realnosti, ne zadoščajo kategorije, temveč je potrebno prevprašati pomen tubiti v njenem vsakdanu, v njeni časovnosti in njeni zgodovinskosti. Tubit je »dogajanje« (20;42, 375;507 in §73). Tako je tudi vprašanje po biti nujno karakterizirano z zgodovinskostjo. Gibanje eksistencialne analitike je istočasno odkrivanje temporalne strukture ontologije, ki se kaže že v pojmu biti. Platonovo in Aristotelovo določilo biti kot οὐσία ontološko-temporalno pomeni »prisotnost«, časovno pa »sedanjost« (25;50).

Vsaka ontologija izraža iz predontološkega razumetja biti. Tudi antična

ontologija je črpala vodilno nit iz človeške biti, ki je v vulgarni in filozofski definiciji opredeljena kot ζῶον λόγον ἔχον (25;49). Ta definicija, ki je v *Biti in času* navedena še dvakrat, in sicer na straneh 48;79 in 165,237, je tematizirana v svoji zgodovinski razsežnosti in tvori eno velikih tem Heideggrove misli sploh.

Ta opredelitev človeka je najprej povezana s tematizacijo λόγος-a kot differentiae specificae živega bitja, v drugem poskusu pa s tematizacijo življenja, živosti kot rodovnega pojma človeka. Ta definicija je povzeta iz *Politike* (1253a9), kjer je določilo duše oziroma živega bitja kot ἔχειν λόγον – sicer tematizirano v *Nikomahovi etiki* (1105b 3) – izrecno vezano na človeka kot politično bitje. Poleg tega je določilo »imeti besedo«, τὸ λόγον ἔχον, kot določilo enega duševnega dela ali zmožnosti tematizirano tudi v spisu *O duši* (432a26) in v *Nikomahovi etiki* (1102a 27sl.).

V Heideggrovi tematizaciji tega določila gre najprej za to, da je z λόγος-om opredeljena človekova zmožnost govorjenja in izrekanja. O λέγειν je sicer govora v § 7 *Biti in časa* ter v *Uvodu v fenomenološko raziskovanje*,⁷ kjer je odločilno spoznanje, da logos ni le logični fenomen, temveč je govorjenje kot takšno način biti človeka, ki človeku omogoča življenje v resnici. Za zastavitev vprašanja o biti pa je pomembno, da ta zmožnost daje podlago za to, da se je antična ontologija pri Platonu, ne pri Heraklitu, izoblikovala kot dialektika. Toda dialektika postane odvečna in zato Aristoteles ni imel zanj »nobenega razumevanja več« (25;49). Aristoteles se je namreč s »hermenevtiko« logosa približal fenomenologiji in je dialektiko lahko zavrnil. Toda ta Aristotelov pristni »fenomenološki nastavek« (159;223) je bil v nadaljnji zgodovini logike opuščen, saj se je analiza logosa razvila v vnanjo »teorijo sodbe«. Ob navezavi na Parmenida je Heidegger v pripravljalnem *Uvodu k Biti in času* λέγειν zajel ne le v njegovi eksistencialni strukturi – govor kot način biti – temveč tudi v njegovi temporalni strukturi: λέγειν je čisto ponavzočanje (Gegenwärtigen) nečesa. Prav zato je torej bivajoče dojeto kot οὐσία – to besedo Heidegger prevaja kot Gegenwart (sedanjost) in Anwesenheit (prisotnost) (26;50). Človekova logič-

⁷ GA 17, § 12, str. 13–41.

nost je torej časovnost. Zato je razumevanje časa, zlasti Aristotelova teorija časa, »diskrimen fenomenalne podlage in meja antične ontologije« (26;50, 40;68 in 421;568). Toda Aristotelova razprava o času je lahko tematično obravnavana šele po razrešitvi vprašanja biti (421;556), kar je bilo napovedano kot 3. odsek II. dela *Biti in časa*. Vsebina II. dela *Biti in časa*, zajeta v Heideggrovih razpravljanih o Kantu, Descartesu in Aristotelu:

a) o Kantu: predavanja o logiki, GA 21, o *Kritiki čistega uma*, GA 25, in knjiga *Kant in problem metafizike*, GA 3;

b) o Descartesu: predavanja o uvodu v fenomenološko raziskovanje, GA 17, ter predavanja *Temeljni problemi fenomenologije*, GA 24;

c) o Aristotelu: elemente zanj je najti v predavanjih o Platonovem *Sofistu* (GA 19), v *Temeljnih pojmih antične filozofije* (GA 22) in v predavanjih *O bistvu človeške svobode* (GA 31).

156 Kar zadeva 3. odsek *Biti in časa*, pa je zajeta predvsem v GA 24 in v delu *Kaj pomeni mišljenje?*.

Kljub temu da je λόγος kot določen modus pustiti videti vodilna nit ontologije, pa λόγος ni izvorno mesto resnice. Izvornejše kakor izjavni govor sta resnična αἴσθησις kot enostavno čutno dojetje nečesa ter voεῖν kot neposredno vidčče doumetje. Heidegger povzema Aristotelovo spoznanje o nemožnosti opuščanja resnice neposrednega zaznavanja, ki ga je Aristoteles izpostavil zlasti v svoji psihologiji (De An. 427b 11): »Kolikor neka zaznava αἴσθησις kdaj meri na svoja ἰδιᾶ ziele ..., tedaj je zaznavanje vedno resnično« (33;60 – popravljen prevod). Kadar se zaznava genuino nanaša na posameznemu čutilu dostopno bivajoče, je resnična, npr. gledanje odkriva vedno le barve ipd. Še bolj izvorno resnično pa je čisto voεῖν, ki ne more nikoli zakriti, temveč je lahko le nezadostno kot nedoumevanje (ἀγvoεῖν). Zaznavno dostopno bivajoče Aristoteles imenuje ὑποκείμενον oziroma ὑποκείμενον αἰσθητόν (426b7), kar je Heidegger kasneje rad imenoval das Zugrundeliegende (npr. GA 15,320sl.) ali das Vorliegende (GA 24, 152). Kakor se zaznava nanaša na nekaj navzoče bivajočega, tako

še sam izraz ὑποκείμενον pomeni sedanjost, navzočnost. Grški gramatiki so sedanji čas imenovali kot ὑποκείμενος χρόνος,⁸ medtem ko je samo zaznavanje navzočega umeteljeno v ekstazi sedanjosti (GA 24, 448).

2. Eksistencialna analitika in psihologija (SuZ, §10)

Tema duše in vprašanje psihologije sta v *Biti in času* navzoča na več načinov. Ko se fundamentalna ontologija razmejuje do znanosti in opisuje njihovo eksistencialno genezo in pojem, je poleg fizike in zgodovine ravno psihologija pogosto vzeta kot primer. Toda analitika tubiti je izrecno razmejena najprej do psihologije – § 10, *Razmejitev analitike tubiti od antropologije, psihologije in biologije*. Poleg tega je celotni § 49, *Razmejitev eksistencialne analize smrti od možnih drugačnih interpretacij tega fenomena*, namenjen razmejitvi eksistencialne analize od psihologije in drugih znanosti o človeku. Naposled je analitika tubiti izrecno razmejena od tematizacije človeka v Diltheyjevi filozofiji življenja ter v Diltheyjevih hermenevtično-psiholoških raziskavah, zlasti v § 77 5. poglavja *Časovnost in zgodovinskost*. Ob tematizaciji tubiti ter resnice biti⁹ pa mora fenomenologija tubiti kot hermenevtika tubiti strogo držati stran od sebe rezultate znanosti o človeku v skladu s fenomenološko redukcijo, a tudi v skladu z eksistencialnim pojmom znanosti (§69.b), ki je pridobljen ravno po fundamentalni ontologiji. Razmejitev analitike tubiti od psihologije poteka vzporedno z razmejitvijo od botanike, zoologije, biologije, fiziologije, medicine, sociologije in etnologije, a tudi od teologije.

Brž ko je vzpostavljena nujnost eksistencialne analitike, se zastavi vprašanje razmejitve analitike tubiti do antropologije, psihologije in biologije kot teorije življenja. To je izvedeno predvsem v § 10 *Biti in časa*. Razlaga tubiti je a priori za vprašanje po smislu biti. Tubit ima dva karakterja, ki nakazujeta svojevrstno fenomenalno področje (42;70), to sta eksistenca in vselejmost. Eksistenca pomeni, da tubit biva na določen način. Tubit je po svojem bistvu samolastna: (ne)samolastnost pa temelji na vselejmosti.

⁸ Prim. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966², str. 437.

⁹ Tako Heideggrova opomba k str. 35,62.

Tubiti ni mogoče opisati na način opisovanja stvari, ki imajo določene lastnosti, torej s kategorijami, temveč tubit lahko le razložimo, eksplikati tubiti pa se določajo iz eksistencialnosti tubiti in se zato imenujejo eksistenciali ali eksistencialije (45;74). Bivajoče kategorij je kaj, bivajoče eksistencialov pa je kdo (eksistenca). Eksistencialno analitiko je treba razmejiti do psihologije in antropologije, ker mora bivanjska analiza predhajati vsem znanostim o človeku. Vprašanje *Kaj je človek?* (45;74), ki je zastavljeno tudi v pripombah k Jaspersu (WM, 1), filozofsko ni izvorno, zato je Heidegger tudi izrecno zavrnil knjigo Theodorja Haeckerja *Kaj je človek?* (Leipzig 1933).¹⁰ To vprašanje je treba spremeniti v vprašanje »Kdo je človek?«. Heideggrovo prvo opažanje je, da dosedanje znanosti o človeku niso pojasnile, kaj pomeni nepostvarena bit subjekta, duha, zavesti, duše in osebe, ki je izhodišče teh znanosti (46;76). Heidegger opaža tudi značilno pomanjkanje potrebe, da bi vpraševali po biti duše, po biti subjekta in po biti zavesti. Sodobno filozofsko preučevanje človeka, tudi Diltheyjevo, ki je »duhovno-znanstvena psihologija«, ali Schelerjeva antropologija, Husserlov personalizem, skratka personalizem in filozofija življenja, ostajajo zavezani antičnokrščanski antropologiji, ki jo Heidegger imenuje tudi tradicionalno antropologijo. Le-ta vključuje dve določili in določitvi biti in bistva človeka:

1. definicijo človeka kot ζῷον λόγον ἔχον v interpretaciji: *animal rationale*, umno živo bitje;

2. teološko vodilno nit, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

»Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti (po svoji podobi, kot svojo podobnost)« (1 Mojz 1,26). To določilo pomeni, da je človek več kot razumsko bitje, človek je bitje transcendence (49;79).

Prva definicija vključuje generično določilo, da je človek ζῷον, živo bitje. Počelo in temelj živih bitij pa je duša (ψυχή): ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ ζῶων

¹⁰ Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana 1995, str. 144 (nem. izdaja, str. 109), in H. Ott, Martin Heidegger, Frankfurt, Campus 1992, str. 255 isl.

(An. 402a6-7). Heidegger prevaja: »Duša je nekaj takega kakor bitni temelj bivajočega, ki živi« (GA 22, str. 184). Dušo Aristoteles imenuje tudi bivajočost, bit, οὐσία, εἶναι živih bitij in vzrok njihove biti: »Na drugačen način bit pomeni ... vzrok biti ... kakor duša v živem bitju« (Metaph. Δ 8, 1017b 16). Duša je torej za Aristotela οὐσία, a le kot temelj in vzrok biti (cf. tudi De An. B 4, 415b 12–14.). Toda človekovo bit določajo trije načini duševne dejavnosti. Aristoteles razlikuje tri temeljna področja duševnega delovanja:

1. prehranjevalna ali ploditvena duša (θρεπτικὴ καὶ γεννητικὴ, 416a 19);
2. zaznavajoča, želelna in gibajoča duša (αἰσθητικόν, ὁρεκτικόν, κινητικόν κατὰ τόπον)(414a 31–32);
3. razumska, miselna ali predstavljajoča duša (συνασθητικόν, νοητικόν, φανταστικόν)(429a 28). Človek je živo bitje, *animal*, ki ima, kakor vsako živo bitje, v sebi princip biti in življenja, ki je duša, ta duša pa se pri človeku odlikuje s posebno zmožnostjo mišljenja, to je *anima rationalis*.

Ali ta določitev biti človeka izvira iz pristnega življenjskega izkustva? Eksistencialna analitika tega ne bo mogla potrditi. Antropološka definicija človeka kot ζῷον λόγον ἔχον, homo animal rationale (GA 20, 248), ki človeka obravnava kot zoološki objekt, ne izvira iz naravne, temveč iz »naturalistične naravnosti« (ib. str. 155).

Heideggrova opustitev opredelitve človeka kot animal rationale izvira iz njegovega posega nazaj v poreklo te definicije, to je iz posega nazaj k Aristotelu. Za Aristotela duša ni stvar, ki deluje v telesu, temveč je temeljna struktura živega. Tudi duševno, ki je λόγον ἔχον, tega λόγος-a nima kot dodatka, temveč kot svojo bit (prim. GA 33, 127 isl.). Teorija duše prekoračuje področje vsake določene posamezne znanosti, ker človek s svojo dušo odkriva vse načine biti, tudi živo za razliko od neživega ter različne like življenja. Preučevanje duše spada na področje prve filozofije (ἐν πρώτοις, 402a4), ker duša s svojima načinoma biti, αἰσθησις in νόησις, vse bivajoče dojame v njegovem bivanju in bistvu, medtem ko s hotenjem (ὁρεξις) duša določa življenje v njegovem faktičnem dogajanju.

Tradicionalna antropologija ob določanju bistva človeka njegovo bit dojame samoumevno kot navzočnost, Vorhandensein. Ti dve določili se v novoveški antropologiji prepletata z razumevanjem človekove biti kot res cogitans. Bistvo človeka je, da je bitje zavesti, doživljajski sklop, a ontološki temelj biti cogitationes ali doživljajev ostaja nedoločen. Tudi sodobna antropologija nima ontološkega fundamenta.

Sodobna antropologija razume človeka v smislu navzočnosti in nastopanja. Heidegger očita antropologiji odsotnost potrebe, da bi vprašala po biti duše, subjekta, osebe (SuZ, 46;76). Človekove biti ne moremo sumativno izračunati iz povezave določenih načinov biti telesa, duše in duha. Aristotelovo razumevanje življenja še ni preseženo, čeprav je kritika »duševne substance« (46;75) splošno sprejeta.

Antropologijo in psihologijo zato skušajo vgraditi v splošno biologijo. A tudi biologija je fundirana v ontologiji tubiti (50;80). Življenje je način biti, ki ni niti pusta danost niti tubit, toda življenje je dostopno le po tubiti.

160

Izvorna interpretacija tubiti se ne more zasnovati s povzemanjem opisa primitivne tubiti v etnologiji in arheologiji, saj ti dve duhovni vedi že uporabljata izsledke znanstvenec psihologije, sociologije ali vsakdanje psihologije, ki s svoje strani predpostavljajo zadostno analitiko tubiti (51;82). Življenje in resnica sta v znanosti nezadostno dojeta.

Razlikovanje med dušo in tubitjo zadeva odnos med fenomenološko psihologijo in eksistencialno analitiko kot fundamentalno ontologijo. To vprašanje je Heidegger zastavil tudi v prilogah I in II k pismu Husserlu iz Meßkircha z 22. oktobra 1927. Heidegger se tu opredeljuje do fenomenološke psihologije, ki jo je Husserl zasnoval kot »apriorno znanost o duševnem«.¹¹ Ta znanost obravnava zaznavni izkustveni svet kot tla za konstitucijo naravoslovnih in duhovnih znanosti. Heidegger se ob programu Husserlove čiste psihologije vprašuje po odnosu med »transcendentalno subjektiviteto ... in čisto duševnim« (600). Centralni problem *Biti in časa* Heidegger določa

¹¹ Husserlovo pismu Diltheyju, 5./6. julija 1911, cit. po Husserliana 9, str. XXII.

kot vprašanje o načinu biti bivajočega, v katerem se konstituira svet. Način biti človeške tubiti je popolnoma različen od vsega drugega bivajočega. Somatologija in čista psihologija predpostavljata razvito analitiko tubiti. Pojem »čisto duševnega« po Heideggru ni izrastel iz pogleda na »ontologijo celotnega človeka«, temveč iz spoznavno-teoretskih premislekov. Heidegger se vprašuje: »Kaj pomeni absolutni ego za razliko od čisto duševnega?« (602). Za našo razpravo se vprašanje glasi: Kakšna je bistvena razlika med tubitjo in dušo?

3. Eksistencialno-ontološki pojem psihičnih fenomenov

Eksistencialna analiza tubiti nikoli ni do kraja razmejena niti od ontologije niti od znanosti o človeku. V nadaljnjem bomo razlikovanje med dušo in tubitjo, med življenjem in tubitjo, razgrnili ob interpretaciji nekaterih eksistencialov, kar bo omogočilo podati očit eksistencialnega razumevanja psihičnih fenomenov.

Analitika tubiti v *Biti in času* ima dva dela: najprej pripravljalna fundamentalna analiza tubiti tematizira temeljni ustroj tubiti, ki je bit v svetu. Bit v svetu vključuje bistvene odnose: bit pri svetu (oskrbovanje), sobit (skrb za) in samstvenost (kdo?), katerih celota je Erschlossenheit. Celost strukturne celote pa je zajeta v skrbi.

V drugem odseku prvega dela pa je celotna analiza vodena s pretenzijo na izvirnost, pri čemer postane odločujoče to, kako je mogoče osvetliti bit tubiti v njeni možni samolastnosti in celotnosti. Razčlenjena strukturna celota biti tubiti kot skrb pa je razvidna šele iz časovnosti. Ponovitev pripravljalne analize po časovnosti odkrije zgodovinskost tubiti.

Eksistenciala biti-v-svetu ne moremo razumeti na način skupne navzočnosti dveh stvari. Ta svet je samo obdajajoče okolje (Umgebung). Govoriti o tem, da imamo tako in tako okolje, in uporaba pojma okolje (Umwelt) od K.-E. Baerja dalje (58;91), vse to je legitimno, toda poprej je treba razumeti strukturo tubiti. V analizi svetovnosti sveta psihični fenomeni niso toliko na poti,

čeprav Heidegger tudi tu navede vrsto psiholoških opažanj. Tako sta ključno ontološko vprašanje realnosti sveta in njegova razlaga po odporu vezana na predpostavko načina biti tubiti ali vsaj bivajočega, ki živi (97;143). Ob razlagi prostorsкости tubiti Heidegger tematizira razsežnost kot od-daljitev v pomenu odstranitve daljave. Zato sta gledanje in slišanje »daljinska čuta«, ker tubit predvsem od-daljuje na osnovi svoje lastne tendence po bližini (105;104).

Pri opisu sotubiti drugega Heidegger opozarja, da to odpiranje temelji na izvorno razumevajoči sobiti (124;177). Toda to odpiranje ni isto kakor teoretsko-psihološko odklepanje drugega, ki vodi k teoretski problematiki razumevanja »tujega duševnega življenja«.

Bistveni moment biti-v-svetu, v-svet-nosti, pa je bit-v (1. ods., 5. pogl.). Bit(i) je infinitiv od 'jaz sem' (54;86) in pomeni 'stanovati pri'. Ti odnosi tvorijo »tu« tubiti, ki pomeni bistveno razklenjenost (132;188). Skozi razklenjenost je tubit obenem z bivanjem sveta za samo sebe tu. Razklenjenost Heidegger ponazori s prisposodob o *lumen naturale* v človeku, ki je apriorni temelj spoznanja in delovanja. *Lumen naturale* pomeni, da je tubit tu tako, da je svoj tu, da je »osvetljena«, »razbistrena«, in je sama planost, svetlina, jasnina, *Lichtung* (133;189). Tako razbistreni tubiti sta šele dostopni svetlo in temno.

Eksistencialno konstitucijo 'tu-ja' tvorijo: 1. tustvo kot počutje, 2. tustvo kot razumevanje, 3. tustvo kot govor, artikulacija in 4. tustvo kot zapadanje.

Počutje se vsakdanje kaže kot ubranost, uglasenost, razpoloženje (134;190). Počutje odkriva tubit v njeni vrženosti in faktičnosti. Toda počutje je način biti tubiti, je eksistencial in torej ni le neko duševno stanje ter zato tudi ni predmet psihologije razpoloženj. Refleksivno dojemanje sploh lahko naleti na »doživljaje«, zato ker je človek v počutju odprt 'tu' (136;193). Kakor razpoloženje odpira svet, tako ga nerazpoloženje zapira, in sicer bolj izvorno kakor ne-zaznavanje. Razpoloženje odpira bit-v-svetu tako, da odpira svet, sotubiti in eksistenco. Počutje pa je primarno srečevanje znotrajsvetnega na način prizadetosti, ne le občutenja ali gledanja (137;194). Ker čuti spadajo

k bivajočemu, ki ima počutje, morejo biti aficirani. Počutje je napotenost na svet in možnosti srečevanja stvari (137;195). Počutje ima svoj zor/obzor (Umsicht), ki lahko vara, vendar pa teoretični pogled vseskozi temelji na razpoloženju. Kaj bi bila najčistejša teorija brez razpoložcnj ῥασιώνη in διαγωγή.¹²

Modusi počutja so v filozofski tradiciji sicer ontično poznani pod imenom afektov in čustev. Toda Heideggrov eksistencial počutja je izvirnejše dojetje Aristotelove teorije afektov. Aristotelova teorija πάθη je gotovo zadeva psihologije, celo fiziologije, kadar gre za preučevanje materialnih, telesnih okoliščin čustvovanja, po svoji formi pa so afekti tema dialektike in posebej retorike. Heidegger zato posebej tematizira prav 2. knjigo Aristotelove *Retorike*. V obzorju eksistencialne analize retorika ni »učni predmet«, temveč sistematična hermenevtika vsakdanje družbene javnosti. Javnost ima kot način biti 'se'-ja svoja razpoloženja, ki jih rabi in ustvarja. Povzemajoč Kantovo oceno Aristotelove logike, Heidegger meni, da je retorična teorija afektivnega po Aristotelu komaj mogla napraviti korak naprej, saj so se afekti in čustva znašli med psihičnimi fenomeni, kot posebna vrsta psihičnih doživljajev poleg predstavljanja in stremljenja.

163

Eksistencial razumevanja zadeva pomen in smiselnost (Worumwillen) tu-biti. Razumevanje pomeni tudi »nekaj moči«. Tubiti je sama zmožnost biti. Tubiti se možnosti dajejo v zasnutku. Eksistencialna možnost biti ni vedenje, ki bi bilo dano v samoopazovanju in samozaznavi (144;203), temveč razumevanje tvori vidik tubiti (146;206), (*pre*)*gled(nost) existence*, ki ni opazovanje točke sebstva, temveč odkritje biti-v-svetu, v-svetnosti. Ta »vidik«, Sicht, ustreza jasnini ujasnjenosti, Gelichtetheit, ki tvori razklenjenost tu-ja (147;207). Ker je gled, vid, Sicht, utemeljen v razumevanju, zrenje izgubi prednost. Zor in διάνοια sta oddaljena derivata razumevanja. Ta gled je obči termin za dostop do biti, medtem ko vsak 'čut' omogoča neprikrito srečanje njemu dostopnega bivajočega samega na sebi (147;207).

Ker pa razumevanje zasnavlja možnosti, velja za tubit Pindarjevo določilo

¹² Aristoteles, *Metaph. A 2*, 982b 22.

človeka: »Postani, kar si, po razumevanju!«, γένοι, οἷος ἐσσι μαθών.¹³ Čeprav je to določilo tubiti izrazil pesnik, pa to pesniško spoznanje nima manjše strogosti in veljavnosti. Ker je razumevanje moči biti tubiti, zato ontološke predpostavke historičnega spoznanja načeloma presegajo idejo strogosti najeksaktnjših znanosti (153;215).

Razumevanje se izoblikuje kot razlaga. Skupnost počutja in razumevanja tvori razumetje, razumljenost, ki se izreka v govorici. Modulacija in »pesniški« govor kažeta občutenost govorice. H govoru spada slišanje, ki je za govor konstitutivno. Akustično dojetje zvoka temelji na slišanju (163;228). Slišanje konstituira eksistencialno odprtost tubiti. Hochen je fenomenalno izvirnejše kakor pa občutki tonov ali dojetje glasov, kot kar psihologija najprej določa sluh. Da bi slišali čisti šum, za to je potrebna umetna naravnost! Tubit je najprej pri stvareh, ne pa pri občutkih (164;229).

164

Ker je govor konstitutiven za bit 'tu'-ja, so Grki, »ki so imeli oči«, bistvo človeka določili kot ζῶον λόγον ἔχον, bivajoče, ki govori, ki ima govor. S tem se odpira vprašanje o biti jezika (166;232). Določitev človeka kot animal rationale ni napačna, a zakriva fenomenalna tla, iz katerih je izrasla grška definicija človeka (165;231).

Tubit pa se najprej ravna na čin biti 'se'-ja tako, da se modificirajo tudi eksistencialne strukture 'tu'-ja. Tako pride do zapadlosti tubiti. Eksistencial vidika se kaže v vsakdanjosti kot tendenca h gledanju, ki jo Heidegger imenuje zvedavost (Neugier). Gre za tendenco k »svojevrstnemu zaznavajočemu srečevanju sveta« (170;238). Pohlep po novem ne zadeva le spoznavanje, ki ga je grška filozofija razumela kot »ugodje ob gledanju«, ἡ ἡδονὴ διὰ τῆς ὀψεως (EN, 1118a3). Heidegger razume stavek Aristotelove *Metafizike*: »Vsi ljudje po naravi želijo vedenje«, πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὁρέγονται φύσει (Metaph. 980a 23–24), ki govori o izvoru znanstvenega preučevanja bivajočega, kot »skrb videnja« (177;238). Grška onto-

¹³ Pindaros, Pi. 2. 72 in SuZ, 145;205. Pri Heideggru prevzeto preko Nietzscheja. Prim. še pojem časovnosti ter *Bit in čas*, str. 325;431.

logija ima eksistencialno poreklo v »Sichtu« oziroma v zročem doumevanju, ki je podlaga celo za Heglovo dialektiko. Radovednost se prepušča svetu in se po tem razlikuje od čudenja, θαυμάζειν, v katerem smo prek začudenja privedeni v nerazumevanje.

Zapadajoča tubit je odtujujoča. Posebna vrsta odtujujoče tubiti je »samo-razčlenjevanje«, samoanaliza, ki vodi v psihološke tipologije in karakterologijo (178;248). Zapadanje tvori »giblјivost« tubiti, ki tubit vodi v padec v ničnost nesamolastne vsakdanjosti. Ta padec pa znotraj eksistenciala zapadlosti velja za »konkretno življenje«. V določilu giblјivosti tubiti je viden tisti eksistencialni karakter, ki spada tudi k biti duše in življenja.

Strukturna celota eksistencialov tu-stva, namreč celota eksistencialnosti, faktičnosti in zapadlosti, je *skrb*, ki je bit tubiti. Ob vprašanju osnovnega eksistenciala tubiti Heidegger ne sprejema poti imanentnega zaznavanja doživljajev, ker mu manjka ontološka vodilna nit (182;252). K skrbi eksistencialno vodi tesnoba, ki je odvracanje zapadanja (185;257) in izkušnja odmika bivajočega v celoti,¹⁴ kar nam je dostopno kot izkušnja ničā in praznine. Svojevrsna zveza z ničem je tudi v slovenski besedi *skrb*, ker je praslovanska **skrb* sorodna s staroslovansko besedo *štrb* v pomenu mancus in *strbina*, fragmentum. Sorodna je še ruska beseda *šrkba*, *Zahlücke*, *Scherbe*. Na ta način določitev tubiti kot skrbi ni zanikana v metafizičnem določilu človeka kot »varuhu prostora ničā«, »Platzhalter des Nichts«.¹⁵ Razpoloženje nedomačnosti, odtujitve in tesnobe je mogoče fiziološko pojasniti (190;262) in ga kot takega razpustiti.

Skrb kot sebi vnaprej je pred vsakim teoretskim in praktičnim zadržanjem (193;267). *Skrb* je celota, ki je ne smemo zvesti na hotenje, želje, nagon ali nagnjenje. Hotenje in žčenje sta ukoreninjeni v skrbi in nista ontološko indiferentna doživljaja v toku zavesti. Nagon in nagnjenje je zato treba razgrniti po poti »reduktivne privacije iz ontologije tubiti« (194;268). Da bi se hotenje moglo konstituirati, mora biti sploh šele že odprto zavoljo (das

¹⁴ Was ist Metaphysik, WM 11 (114), Izbrane razprave, str. 124.

¹⁵ O. c., 15 (118), prev. 130.

Worumwillen). Prevlada sebi-vnaprej je želenje (195;269), medtem ko je nagnjenje odnos do sveta in zapadlost svetu. Posebna vrsta želje je nagon, Drang, ki je gnanost od sebe stran in se po tem razlikuje od nagnjenja. Niti v nagnjenju niti v nagonu pa skrb ni osvobodjena (196;270).

Skrb kot eksistencial nima enega ontičnega »praelementa« niti ni eksistencialno enostaven fenomen. Z druge strani pa tudi smisel biti oziroma ideja biti ni enostavna. Toda ontološka »novost« skrbi je stara. Heidegger navaja Higinovo bajko o skrbi, lat. cura, gr. μέριμνα. Toda Heideggrova smer gledanja (199;275) na skrb je preseganje tako Aristotelove ontologije kakor Avguštinove krščanske antropologije.¹⁶ Tako je Heidegger v pismu Bultmannu 31. 12. 1927 na kratko označil vsebino svojega dela: »Moje delo je usmerjeno k radikalizaciji antične ontologije ter obenem k splošnemu oblikovanju te ontologije v odnosu do področja zgodovine ... Avguštin, Luter, Kierkegaard so filozofsko bistveni za oblikovanje radikalnejšega razumevanja Dasein-a ...«¹⁷ Šele eksistencialno razumevanje skrbi daje ontološki fundament za razumevanje bivajočega, ki je mi sami in ki ga imenujemo »človek«. Tako se Heideggrova analitika tubiti izviha (herausdrehen) iz izročnega, ontološko nepojasnjenga nastavka tradicionalne definicije človeka. Ker deluje odtujujoče, Heidegger navaja bajko, ki ima »samo zgodovinsko dokazovalno moč«. Toda to pričevanje ima težo:

1. ker je tubit zgodovinska;
2. ker zgodovinskost nima le ontološke težo;
3. ker je to pričevanje pred znanostjo.

Človek (homo) je bitje, sestavljeno iz zemlje (humus) in duha (spiritus), vendar ima v tej sestavi skrb (cura) prednost. O izvorni biti tega lika pa odloča Saturnus, čas (198;274). Skrb je nekaj, kar dopolni (perficit) človekovo smrtno naravo (Seneca, cp. 124). Skrb kot določilo človekovega

¹⁶ Prim. opombo k § 42, str. 199;275.

¹⁷ Cit. po T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles 1993, str. 452.

bivanja pozna tudi Hesiodos. Zevs je zaradi Prometejeve prevare bogov ljudem skril ogenj (πῦρ) in hrano (βίος) in jim namenil bridke skrbi (ἐμμή-δοστο κήδεα λυγρά).¹⁸ Hrana je torej nekaj, kar je najprej skrito. Tudi slovenska beseda hrana ne označuje samo tega, kar nas hrani in ohranja, temveč je po Hesiodu, *Dela in dnevi*, hrana nekaj, kar je ljudem skrito, shranjeno, enako kakor ogenj. Prav skritost hrane je vzrok, da človekovo bivanje določa skrb (κῆδος). Podobne etimološke konotacije imata tudi nemški besedi nāhren in genesen, ki označujeta vegetativno komponento duše. Beseda hrana pa izraža tudi moment resnice bivanja, namreč moment skritosti. Za Heideggrova resnica kot ἀ-λήθεια, Unverborgenheit, tedaj ni le razsvetljevanje, v znanstvenem ali verskem pomenu, temveč tudi hranjenje v sebi, varovanje in kritje pred agresijo. Nemški glagol bergen pomeni: oteti, spraviti, pokriti, hraniti, skrivati, rešiti, varovati, shranjevati, v sebi imeti. Prehranjevalna duša je za Aristotela prvotna in najsplošnejša zmožnost duše, na osnovi katere vsemu živemu brez izjeme pripada življenje (καθ' ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν, de An. 415a 24). Hrana ohranja živo bitje, σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν (ib. 416b14). Seveda hrana napotuje tudi k človekovi zemeljskosti in telesnosti. V eksistencialni analitiki se tudi dvojnost telesa in duše izkaže za reduktivno in privativno razlikovanje.

167

Razklenjenost tu-ja kot bit-v-svetu pomeni, da so svet, v-bit in sebstvo odkriti enako izvorno. Vprašanje realnosti zunanjega sveta je tedaj vprašanje odnosa med fizičnim in psihičnim (204;282) in nastopi šele takrat, ko je bit razumljena v smislu realnosti. Tedaj se uveljavi določilo biti kot substancialnosti (201;277), do česar pride ob zapadajoči tendenci razumevanja. Za realno je namreč od nekdaj veljalo to, kar je dojetu intuitivno, nazorno. Ta »je« je zadržanje duše, zavesti (202;279). To, da je bit »v zavesti«, pomeni, da biti ni mogoče pojasniti z bivajočim (207;286). Vprašanje realnosti se ne da rešiti niti spoznavnoteoretsko niti hermenevitično-psihološko. Tako Dilthey kakor Scheler sta pustila življenje v ontološki indiferenci. Nagon in voljo ima lahko le tubit, katere bit je skrb (211;290). Povedano v metafizičnem jeziku, je človekova substanca eksistenca (212;292), eksistencialnost pa je dojeta v skrbi.

¹⁸ Hesiodos, *Dela in dnevi*, Erga kai hemerai, v. 43, 49. Stara grščina ima potemtakem tri izraze za skrb: μέριμνα, ἐπιμέλεια in κῆδος.

Psihološka vprašanja nastopajo tudi v eksistencialno-ontološki razlagi resnice.¹⁹ Heidegger nakaže problematiko spoznavnoteoretskega odnosa med subjektom in objektom (216;286), v katerem ni razrešen smisel odnosa, μέθεξις, med realnim in idealnim. To je vodilo do psihologistične teorije resnice (217;298). Heidegger je vzel v pretres način biti *adaequatio*, Übereinstimmung. Pri tem ne gre za skladanje psihičnega in fizičnega, temveč za to, da bivajoče sebe kaže v istosti. Resnica izjave je odkrivajoča bit, odkrivajočnost, ἀληθεύειν (219;301), odkrivajočnost pa je način biti tu-biti.²⁰

K eksistencialni konstituciji tu-ja spada poleg razklenjenosti tudi resnica. Kadar se tubit zasnavlja na najlastnejšo moči biti, doseže resnico eksistence. Ker pa k tubiti spada zapadanje, je tubit po svojem bitnem ustroju »v neresnici«. Glede resnice nastopa spor, katerega bistvo je sporno preizkušanje, πολύδηρις ἔλεγχος (Parmenides, fr. 7.5).

Pri Grkih, ki so razvili logično teorijo resnice, je bilo vsaj pri Aristotelu živo tudi izvorno razumevanje resnice. Aristoteles ni nikoli trdil, da je sodba izvorno mesto resnice. Izvorno odkrivanje je za Aristotela gledanje idej (νόησις) in resnica zaznave, αἴσθησις (226;310). Ker tubit ni večna, tudi ni večnih resnic (227;311). Bit resnice je v zvezi s tubitjo. Bit obstaja, kolikor je resnica in kolikor je tubit – to je ontološka diferenca.²¹

Doscdanja razlaga tubiti se je omejevala na analizo indiferentnega oziroma nesamolastnega eksistiranja, ki ga zaznamuje eksistenca »se-sebstva« (das Man-selbst) (232;309). Če je das Man vsakodnevna samobit, katere »kdo« je nevtrum (126;169), tedaj je odgovor na vprašanje o »kdo« vsakdanje tubiti Odisejev Nihče, Οὐτις. To je ime, ki si ga je dal Odisej, da bi prevaral Polifema (Od. 9, 366), je pa tudi ime za sofizem (Diogenes Laertios, 7.44, 82), pravzaprav za dvoznačnost vsakdanje zapadle tubiti. Sebstvo tubiti je

¹⁹ Tu se pojavlja vprašanje psihologizma v logiki, glede česar smem napotiti k razpravi *Heidegger in Aristoteles – 'logika', teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti ἀ-λήθεια-resnice*, *Phainomena* 5 (1995) 15–16, str. 157–169.

²⁰ O. c., str. 151.

²¹ Opomba k str. 230;315.

najprej in večinoma nesamolastno se-sebstvo (181;241). In ravno takšno povprečno sebstvo je univerzalni subjekt tradicionalne ontologije in tudi vsake znanstvene psihologije.²² Ta nikdo je Aristotelov enklitični τίς, nekdo, neki, nobeden, nikdo itd.²³ Pri Aristotelu je τίς pogosto subjekt stavka, npr. 431b 14. Po Trendelenburgu je Aristoteles pogosto uporabljal 3. osebo ednine, ki jo nemški jezik izraža z besedico »man«, ali pa je vstavil nedoločni zaimsek τίς.²⁴

S tem ko je Heidegger odprtost eksistence retematiziral v njeni celovitosti in samolastnosti, je dokončno zapustil tla antične ontologije in se srečuje tako s krščansko antropologijo kakor s sodobnim personalizmom in sodobno antropologijo. Eksistenca je bila doslej obravnavana kot nesamolastna in necela (233;319). Toda ideja celote in enote zahteva pojasnitev regij bivajočega, razumetje teh načinov biti pa predpostavlja pojasnjeno idejo biti sploh in smisla biti (241;330). Medtem ko je tradicionalna ontologija izhajala iz predpostavke, da je živo bitje celota, celota pa je enotnost in popolnost (Metaph. Δ 26, 1023b32), pa je za eksistencialno analitiko tubit stalna nezaključenost (236;330), ne-celost, ki je določena s sebi-vnaprej. Tradicionalna antropologija se je zadovoljila s tem, da je smrt zaključek življenja posameznega živega bitja in da je živo bitje kot rod ali kot vrsta nesmrtno. Toda smrt je eksistencialni fenomen, ki ga ne more pojasniti ne psihologija, ki se ukvarja z umiranjem drugih, ne patološka anatomija, katere razumevanje je orientirano po ideji življenja (238;325). Eksistencialno je smrt izguba biti tu-ja. Končevanje živega bitja Heidegger terminološko zajame kot »Verenden«, tubitnostno preminutje pa kot Sterben, umiranje (241;329). Tudi umiranje se da dojeti fiziološko-biološko, vendar medicinski eksitus ni isto kot preminitev. Z naravnim modusom končevanja se ne da primerno označiti smrti kot konca tubiti (245;336). Tudi tubit sicer lahko opazujemo kot »golo življenje« (246;328). Toda tedaj je tubit pomaknjena v okrožje rastlinskega in živalskega sveta. Ampak biološko-ontična razlaga

²² Na to je opozoril deloma V. Sutlić, *Kako čitati Heideggera*, Zagreb 1989, str. 161.

²³ Prim. A. Dokler, Grško-slovenski slovar in W. Pape, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, s. v. τίς: aliquis, man, lat. quidam.

²⁴ F. A. Trendelenburg, Aristoteles, *De Anima libri tres*, rec. commentariis illustravit, Berolini 1877, str. 300, ter ad *De Anima*, 419b23.

smrti temelji na ontološki problematiki: »Znotraj ontologije tubiti, ki je *nadrejena* ontologiji življenja, pa je eksistencialna analitika smrti s svoje strani *podrejena* določeni karakteristiki temeljnega ustroja tubiti ... *Umiranje* pa naj velja kot naslov za *bitni način*, v katerem tubit *biva proti* svoji smrti.« (247;337)

Eksistencialna interpretacija smrti je pred biologijo in ontologijo življenja in utemeljuje vsakršno biografsko-historično ter etnološko-psihološko preučevanje smrti. T. i. psihologija umiranja pove več o življenju kakor pa o smrti. Eksistencialna analiza je metodično predpostavljena vprašanju biologije, psihologije, teodiceje in teologije smrti. Ideje smrti si ne moremo zamisliti poljubno. Toda medsebojno povezavo življenja in smrti je videla antropologija, kakršna je bila razvita v krščanski teologiji, v novejšem času pa Diltheyjeva ontologija življenja. Simmel ni ločeval biološko-ontične problematike od ontološko-eksistencialne, drugače Dilthey in za njim R. Unger (249;340).

170 Po svojem eksistencialnem pojmu je smrt odlikovani predobstoj (251;342). Bit proti smrti je utemeljena v sebi-vnaprej kot momentu skrbi. Bit proti smrti je nepresegljiva možnost tubiti. Govor o smrti kot izkustvenem dejstvu je umik se-sebstva pred samolastno bitjo za smrt. Samolastna bit proti smrti pa ni mišljenje in tuhtanje o smrti, temveč je bit za možnost »*ne-možnosti eksistence sploh*« (262;358). Bit za smrt možnosti razume kot končne (264;360).

Eksistencial izteka v smrt pa še ni ontično moči biti (ib.). Do samolastne eksistence pride tubit s tem, da se potegne nazaj iz izgubljenosti v se-ju k samolastni samobiti. To omogoča vest.

Vest kot eksistencial je treba določiti mimo psiholoških opisov doživljanja vesti. Do vesti ni mogoče priti z biološko pojasnitvijo, ki ta fenomen razpusti in ukine (269;367). Vest kot klic je modus eksistenciala govora. Hoteti imeti vest je izbira samobiti, ki se imenuje odločenost ali sklenjenost (269;368). Kolikor vest razklepa, spada v okvir fenomenov, ki konstituirajo bit tu-ja kot razklenjenost (270;367). V se-sebstvu tubit presliši lastno sebstvo.

Tradicionalna antropologija vest razlaga z duševnih zmožnostmi, razumom, voljo in čustvovanjem (272;371). Sebstvo, h kateremu kliče vest, ni sebstvo analize notranjega življenja ali analitičnega ogledovanja duševnih stanj (273;372). Vest ni niti tuja moč niti nekaj ničnega, kakor se je je skušala s pojasnitvijo znebiti (wegerklären) biološka razlaga (275;376).

Kdo kliče v vesti, kdo je tisto ono (»es«) (275;376)? To je tubit, ki se počuti v nedomačnosti. Vest je klic skrbi. »Glas« vesti pa nas sooči z novim eksistencialom, to je dolg ali krivda, dolžnost ali krivdnost (Schuldigsein) (§ 58), saj klic vesti tubit nagovarja kot dolžno (281;383). Eksistencialno dolgovanje pomeni: biti temelj ničnosti, ničnost pa je z ne-jem določena bit. Klic vesti pove, da se mora tubit potegniti k sebi, da je dolžna. Z eksistencialom dolgovanja smo prišli do tiste določitve tubiti, ki je nikakor ne moremo tolmačiti psihološko kot lastnost psihične biti, saj dolgovanje pomeni nepresegljivo ne-celost tubiti.

V nasprotju z eksistencialom dolgovanja pa vsakdanjost jemlje življenje kot posel (289;395). Toda eksistencialna analiza ne podcenjuje vulgarnih razlag – antropoloških, psiholoških in teoloških. Red sledenja doživljajev ne podaja fenomenalne strukture eksistiranja (298;397). Tubit ni gospodinjstvo, kjer je treba dolgove poravnati, da bi bilo sebstvo tu kot neprizadet oziroma neudeležen opazovalec (293;404). Klic vesti ne meri na oskrbljivost, temveč na eksistenco. Zasnavljanje na najlastnejše dolgovanje je odločenost (297;404). Odločenost je najizvornejša samolastna resnica tubiti, ki pa nima zveze s habitusom ali velleitas (300;409). Ker odločenost vključuje tudi nepresegljivost možnosti smrti in jo privede k moči biti tubiti, je iztekajoča odločenost izvorna resnica eksistence (307;419). Sklenjenost eksistira kot sklep (298;406). V sklenjenosti odklenjeni tu je situacija (299;408).

Nesklenjenost je izročnost vladajoči razloženosti se-ja, ko je tubit živeta kot se-sebstvo od razumevne dvoznačnosti javnosti. Nesklenjenost pa ni ontično-psihična lastnost v smislu obremenjenosti z zavrtostmi (299;407). Odločenost je to, kar more biti, kot iztek proti smrti. Iztekajoča sklenjenost skriva v sebi samolastno bit za smrt (305;418).

Odločilni rezultat eksistencialne analize je, da tubit ni nič navzočega ali realnega: »njen 'obstoj' ni substancialnost neke substance, temveč '*samo-stojnost*' eksistirajočega sebstva, katerega bit je bila pojmovana kot skrb« (303;414). Ker gre v eksistencialni analizi za samolastno eksistenco, mora ta analiza premagati vsakdanjo razlago tubiti, ki jo vodi zapadajoča bit pri »svetu«. To daje eksistencialni analizi značaj nasilnosti (313;425). Ta nasilnost je opazna tudi v ontološki terminologiji. Toda ta nasilnost ni samovolja, temveč stvarno utemeljena nujnost (327;444). Treba je premagati »tendenco k zakrivanju«, ki se nahaja v biti tubiti. Celo zasnitek eksistence sam ima značaj »nasilnosti« (313;426), toda ta sila je sproščujoča.

Izvorna interpretacija biti rabi vodilno nit ideje eksistence (314;42816). Za tubit je prekratek pogled, če problematizira življenje in priložnostno upošteva tudi smrt (316;430). Če pa tubit zasnujemo kot »teoretski subjekt«, je predmet tematiziran dogmatično. Najizvornejša eksistencialna resnica pa je bitni smisel skrbi. V skrbi so ukoreninjeni fenomeni smrti, vesti in dolga (317;432 in 372;504).

172

Vendar enotnosti strukture skrbi ne gre dojeti ne kot jaz ne kot sebstvo. Kantova teorija jaza je sicer pokazala, da jaz ni »duševna substanca«. Kant razume »reči-jaz« (Ich-sagen) kot »reči jaz mislim« (Ich-denke-sagen) (319;435). Jaz je subjekt, ὑποκείμενον, je to pred-sebe, »to sebnostno«. ²⁵ Kantovi paralogizmi kažejo ontološko neutemeljenost problematike sebstva od Descartesove res cogitans do Heglovega duha (320;437). Naravno govorjenje »jaz« izvaja se-sebstvo (322;438). V jazu se že izraža skrb! Prevprašati je treba, kako je sebstvo mogoče določiti kot substancialnost, simpliteto in personalnost (318;433 in 322;439).

Smisel skrbi moremo razbrati le iz eksistencialnosti. Eksistirati pomeni zdržati možnost smrti ter prevzeti vrženost. Tubit naj bo, kar je vselej že bila (325;443 in 145;205): to je apriorni perfekt tubiti (85;126). Samolastna časovnost se časi iz samolastne prihodnosti, ki je bistveno končna; zaradi tega je končna tudi časovnost (329;448). Izvorna prihodnost omogoča tudi

²⁵ Heideggrova opomba k str. 320;435.

razumevanje biti k smrti in ničnosti (330;448). Šele časovna interpretacija tubiti je zavarovana pred paralogizmi o substancialnosti duše in jaza (332;451). Časenjska struktura časovnosti pa je zgodovinska tubiti.

Po odkritju časovnosti so strukture razklenjenosti najprej interpretirane v svoji časovnosti.

V razlagi časovnosti razumevanja preseneča razumevanje navzočevanja kot trenutka v aktivnem smislu – pogledati z očmi, treniti z očmi: trenutek je premik tubiti k srečujoči situaciji (338;459). Še bolj je presenetljivo razumevanje pozabe, ki je v tem, da je tubit pozabila svojo najlastnejšo nekdanjost, bilost, bivšost, *Gewesenheit* (339;460). Pozaba je nesamolastna nekdanjost, spominjanje pa je možno na podlagi pozabljanja. To pa, da nečesa ne obdržimo v spominu, je izvedeni pomen »pozabljanja« (ib.).²⁶

Počutja se kažejo kot razpoloženja, ki odklepajo tubit v njeni lastni vrženosti. Zato jih ne gre jemati kot bežna doživetja, ki »obarvajo« celoto »duševnega stanja« (340;462). (Razpoloženja spadajo k izvorni stalnosti eksistence.) Ontično-psihološko je to ustrezna, čeprav trivialna ugotovitev. Razpoloženje vedno razodeva modus nekdanjosti oziroma faktičnosti.

Heidegger ob opisu strahu pokaže predvsem na to, da je strah pred vedno strah za nekoga: to pa je razpoloženski ali afektivni značaj strahu. Eksistencialno-časovni smisel strahu pa je ravno v tem, da v strahu pozabimo sebe. Zato je Aristoteles v strahu videl »potlačenost in zmedenost« (λύπη ἢ ταραχή, Rh. 1382a 21 in 342;464). Zmedenost je ravno fenomen, ki temelji na pozabljanju. Časovno pa je strah »pričakujoče-navzočujoče pozabljanje« (343;465). Razpoloženja ne nastopajo izolirano v »toku doživljajev« (344;467).

²⁶ Do aletheiološko-eksistencialnega razumevanja pozabe pa Heidegger pride v feiburških predavanjih o bistvu resnice (zimski semester 1931/32): ob razlagi razumevanja resnice kot ἀλήθεια Heidegger poudari, da λήθη ni subjektivni doživljaj pozabljanja, temveč objektivno dogajanje sebe-umikanja in sebe-odtegovanja bivajočega, kar je vidno v Tukididovi rabi te besede: τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάβαντο ... τῶν πάντων ὁμοίως, »Druge je zajelo (zgrabilo) ... ostajanje-v-skritosti vsega bivajočega na enak način« (Th. 2.49), GA 34, str. 139–140.

Tudi druga razpoloženja in afekti: bleda nerazpoložnost, ravnodušnost, navdušenje, upanje, veselje, vedrina (345/468), temeljijo na eksistencialu nekdanjosti. Heidegger omenja, da druga razpoloženja, kakor so naveličanost, žalost, otožnost in obup, zadevajo širšo eksistencialno analitiko.

174

Ekstaza nekdanjosti spada k tubiti kot njena faktičnost in vrženost in pomeni, da tubit vedno že je tu. Tako Heidegger – v znameniti opombi o apriornem perfektu k str. 85/126 – Aristotelov izraz za bistvo, namreč kajstvena bit ali bitno kajstvo, τὸ τί ἦν εἶναι,²⁷ prevede kot »kar je že bilo – biti«, »vselej že vnaprej bivajoče«, bilost, bivšost, das Gewesen, perfekt. Glagol εἶναι v grščini nima perfekta, ki je zato označen z imperfektom ἦν εἶναι. To ni ontična preteklost, temveč vsakokratno prejšnje, h kateremu smo napoteni v svoji biti. Ta apriorni perfekt je Heidegger zato imenoval ontološki ali transcendentalni perfekt (ibid.).²⁸ Ta perfekt je v zvezi z Aristotelovim razlikovanjem med dvema vrstama spreminjanja, med popolno dejavnostjo, ki je ἐνέργεια, in nepolno dejavnostjo, ki je gibanje, κίνησις (Metaph. 1048b3 in De An. 417b 2 isl.). Pri popolni dejavnosti sedanja dejavnost ni možna brez že navzoče aktivnosti. Na ta način ima popolna dejavnost v sebi časovnost. Tako sta npr. gledanje in mišljenje dejavnosti, v katerih bivša in sedanja dejavnost sovpadata, medtem ko npr. zdravljenje, učenje ipd. niso na ta način popolne dejavnosti: οὐ γὰρ ἄμα ... κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον· καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἐώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἄμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν· τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν, »ni namreč mogoče, da se nekaj hkrati ... 'giblje' in 'se je gibalo', temveč je 'gibati' in 'je gibalo' nekaj različnega. Nasprotno pa je to, kar je gledalo, in to, kar gleda, taisto, enako 'misli' in 'je mislilo'. Takšno dogajanje zato imenujem dejanskost, ono pa gibanje« (Metaph. 6,1048b 30-35).²⁹ Mišljenje, gledanje in druge takšne dejavnosti so torej po svoji naravi časovne, so dejavnosti, ki v sebi vključujejo vse tri časovne ekstaze: poleg sedanjosti tudi preteklost in prihodnost.

²⁷ Prim. V. Kalan, *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, str. 44 in 189.

²⁸ O τὸ τί ἦν kot essentia, kot »bistvo«, prim. GA 24, 119–120. K tej problematiki kaže pritegniti Heglovo definicijo bistva: *Wesen ist, was gewesen ist*. Prim. tudi citat iz Pindarja zgoraj str. 16, op. 13.

²⁹ Prim. V. Kalan, *Dialektika ...*, o. c., str. 202–3.

Samo bitje, ki eksistira, je vedno že je tu oziroma eksistira v modusu že biti, more biti aficirano. Afekcija pa ontološko predpostavlja tudi navzočevanje, Gegenwärtigen. Problem pa še ostaja, kako je treba ontološko določiti Reiz oder Rührung v smislu nečesa samo živečega (346;469).

Ob časovnosti zapadanja Heidegger tematizira gledanje, ki ni le dojetje s telesnimi očmi, temveč vsako telesno živo dojetje, vsako zaznavanje. Možnost srečevanja bivajočega temelji v sedanjosti, ki je ekstatični horizont, znotraj katerega bivajoče more biti telesno navzoče (346;470). Horizont namreč določa to, na kar je tubit odprta/razklenjena (365;494). Za razliko od gledanja pa radovednost ne ponavzočuje navzočega, da bi ga razumela, saj ob dosegu pogleda že gleda naprej na naslednje. Za zvedavost je značilna neobstojnost, ki je skrajno nasprotje trenutka kot dotika s stvarjo samo.

Ob analizi časovnosti ogledujočega oskrbovanja je prikazano, da je prepustanje namenu svojevrstno pozabljanje (354;480) sebstva. Z druge strani pa priročno priprave ne nastopa v tematskem zaznavanju stvari. Tako npr. niti »najostrejša in najvztrajnejša zaznavanje« ne more odkriti, da je orodje poškodovano. Šele motnja, ki zmoti dejavnost, pričujočevanje premesti na pogled. To dokazuje, da oskrbovanje ni le zaporedje »v času« potekajočih doživljajev (355;481).

175

Eksistencial skrbi je tudi podlaga za eksistencialni pojem znanosti. Da znanost ni le »čisto duhovna dejavnost« (358;485), je danes videti neko temeljno spoznanje sociologije vedenja. Teoretična drža znanosti ne nastane le z manjkanjem prakse, saj je teoretsko raziskovanje svojelastna praksa. Konkretno je to videti npr. pri opazovanju pod mikroskopom, ki rabi ogromno tehnično pripravo.

Tradicionalna ontologija temelji na pojmu spoznanja kot zrenja (intuitus) (358;485). Znanost nastane iz sprevidevnosti (Umsicht), tako da se sprevidno oskrbovanje preobrne v teoretsko odkrivanje znotrajsvetno navzočega. V znanosti se spremeni razumevanje biti (361;489). Z znanstvenim tematiziranjem bivajoče postane objekt (ὄντικεῖμενον). Objektiviranje je odlikovano ponavzočevanje. To, da je vse spoznanje zasnovano na »zrenju«, ima

svoj časovni smisel: vse spoznavanje je unavzočevanje. Husserl je za čutno zaznavo rabil izraz »navzočevanje« (Gegenwärtigung).³⁰ Znanstveni zasnutek je možen le na transcendenci tematičnega bivajočega skozi zasnutek. To transcendenco omogoča časovnost. V časenju časa je tubit v svetu (364;493).

Oskrbovanje in znanost predpostavljata svet. Svet, temelječ na ekstatični časovnosti, je transcendenten. Je bolj zunaj kakor vsak objekt. Znanost izvira iz samolastne eksistence (363;492). Čeprav tubit eksistira kot bit-v-svetu, pa svet ni »subjektiven«, temveč je »bolj zunaj« kakor vsak objekt (366;496). Zato lahko govorimo o znanstveni ozkosti.

Vprašanje odnosa med fizičnim in psihičnim je vezano na pojem prostora. Tradicionalna predstava je taka, da so realne stvari v prostoru, njihove predstave kot »psihični dogodki« pa nastopajo samo »v času«. Tubit pa nikoli ni v prostoru tako kakor fizično telo (Leibkörper). Tubit je pred ločevanjem telesne in duševne biti. Prostorskost tubiti je eksistencial. Prostorskost ni pomanjkljivost eksistence, ki bi bila posledica »povezanosti« duha s kakim telesom (368;498). Pomen prostorsкости pri oblikovanju pomenov in pojavov in dejstvo, da jezik prežemajo prostorske predstave, razodevata eksistencialno povezanost tubiti s prostorskostjo.

Dosedanja analiza je celoto tubiti tematizirala v smeri naprej (nach vorne) (373;505), ni pa upoštevala ne biti za začetek (rojstva) ne razpona tubiti med rojstvom in smrtjo, ki ga je Dilthey imenoval življenjski sklop ali življenjska sovisnost, »Zusammenhang des Lebens«. Tradicionalna filozofija življenja je življenjski sklop razumela kot zaporedje doživljajev v času. Človekovo življenje je bilo dojeto kot časno, ker je podvrženo menjavi doživljajev (373;506). Momenti dogajanja tudi v razponu od rojstva do smrti temeljijo na časovnosti. Razpon, gibljevost in trajanje tubiti temeljijo na časovnosti. Eksistenci je lastna specifična gibljevost, ki jo Heidegger imenuje »dogajanje tubiti« (375;507). Odločilno za eksistencialno analizo tubiti

³⁰ Husserl, *Ideen ...*, § 43, str. 91; *Ideje za čisto fenomenologijo ...*, prev. F. Jerman, Ljubljana 1997, str. 140.

je ravno to, da tubit ni dejstvo, temveč dogajanje. Sprostitev struktur tega dogajanja je bistvo ontološkega razumetja zgodovinskosti. Vsakdanjost je nesamolastna zgodovinskost tubiti (376;509), samolastna zgodovinskost pa je raznavzočenje (Entgegenwärtigung) današnjosti in običajnosti se-ja (391;529). Zgodovinskost je konkretizacija časovnosti (382;517), temelj zgodovinskosti pa je končnost časovnosti, ki se kaže v samolastni biti za smrt. Kadar v tubiti enako soizvorno sopripadajo smrt in dolg, vest, svoboda in končnost, tedaj tubit zgodovinsko eksistira kot usoda (385;520).

Zgodovina torej ni potekanje doživljajskih tokov posameznih subjektov (388;523). Zgodovinskost tubiti je v zvezi z zgodovino sveta, dogajanje zgodovine je dogajanje biti-v-svetu (ib.). Vprašanje o zgodovinskem sklopu je že samo postavljeno v obzorju nesamolastne zgodovinskosti (390;526). Nesamolastna zgodovinskost pa izvira iz bega pred smrtjo. Samolastna eksistenca vključuje v sebi rojstvo in smrt. Iztekajoča odločenost, ki vodi k samolastni zgodovinskosti, pa ni doživljaj ali akt, temveč eksistencialna drža pokončnosti in stojnosti – to je stalnost, Ständigkeit, ki omogoča trenutek (391;528).

177

Heideggrovo razumevanje zgodovinskosti je v zvezi z raziskavami W. Diltheyja ter idejami grofa Yorcka (§ 77). Diltheyjevo filozofiranje ima en sam cilj: »privedi življenje k filozofskemu razumetju«: »Vse se osredotoča na 'psihologiji', ki naj 'življenje' v njegovi zgodovinsko razvojni in učinkovalni sovisnosti razume kot *način*, kako človek je, kot možni *predmet* duhovnih znanosti, obenem pa kot njihov *koren*.« (398; 538.) Njegove hermenevtično-psihološke raziskave niso le izboljšale pozitivne znanosti o psihičnem. Za Diltheyjevo novo filozofijo življenja je odločilna vzpostavitev »*generične razlike med ontičnim in historičnim*« (399;539 in 403;544). Ob tem je Yorck kritiziral estetsko zgodovinopisje, ki ostaja pri ontičnih »okularnih določitvah«, zlasti pa je odklanjal primerjalno metodo. Tako zgodovinopisje ne pride do otipljive zgodovine (Palpabilität). Prava zgodovinskost je nevidna kakor živci, kakor dihanje in zračni tlak. Toda razlika med ontičnim in historičnim je ravno razlika med dušo (življenjem) in tubitjo. Ta razlika pa more biti pojasnjena le s pojasnitvijo vprašanja po smislu biti (403;545). V pojmu tubit, Da-sein, je izražen hermenevtični in ontološki krog medse-

bojnega odnosa biti do človekovega razumetja biti: »Da bi z *eno* besedo in hkrati zadeli tako odnos biti do bistva človeka kakor tudi bistveno razmerje človeka do odprtosti ('tu') biti kot takšne, smo za to bistveno področje izbrali besedno 'tubit' ('Dasein')«. ³¹

Razliko med dušo in tubitjo nam pojasnjuje zlasti prispodoba o lumen naturale v človeku. Ta ontični govor ima svoje poreklo v Aristotelovi določitvi dejavnega uma kot svetlobe, nastopa pa ta prispodoba tudi v Aristotelovi *Retoriki*. Aktivni um je kakor svetloba (φῶς, 430a 15), ki stvari napravi vidne, ne da bi jim škodovala. Zato bi svetlobo dejavnega uma lahko primerjali z »lune žarki zlatimi« iz Prešernovega soneta *Na jasnem nebu mila luna sveti* ... ³² Resnica je za Aristotela neke vrste sijanje in svetenje, ki se dogaja tako v zaznavanju kakor tudi v mišljenju, tako v domišljiji kakor v hotenju. Nosilec te svetlobe je duša oziroma njena najvišja zmožnost, ki je um kot lumen naturale: tako je namreč že Aristoteles sam v svoji *Retoriki* um metaforično opisal kot »svetlobo v duši«, φῶς ἐν τῇ ψυχῇ + (1411b 12–13), ki jo prižiga bog.

178

Za Heideggra pa je v tej prispodobi zajeta eksistencialno-ontološka struktura tubiti, ki je svetloba, jasnina, Lichtung (133;189), čeprav tubit te jasnine sama ne producira, kakor pripominja Heidegger sam. Sama tubit je osvetljena, ker je svetlost kot svet (1) in (2) ker ji kot osvetljeni šele postanejo dostopne stvari v svetlobi. Jasnina, Lichtung, je eksistencialno določilo razklenjenosti kot zjasnjenosti, »Gelichtetheit« (147;207). Razklenjenost tubiti je jasnina tubiti, »Lichtung des Daseins« (170;237).

Določilo osvetljenosti pa pripada tudi svetu. Svet je odkrit, ujasnjen, »gelichtet« – Heideggrova naknadna pripomba – že pred vsem srečujočim (75;114 in 83;124). Toda luč, ki tvori to osvetljenost, ujasnjenost, Gelichtetheit (350;475) tubiti ni ontična sila. Tubit je osvetljena od skrbi oziroma od ekstatične časovnosti (351;475). Časovnost je tista, ki tvori ujasnjenost

³¹ Wegmarken, Einleitung zu »Was ist Metaphysik«, str. 202 (372), in Izbrane razprave, prev. I. Urbančič, Ljubljana 1967, str. 102–103.

³² Prim. moje uvodno razpravo k prevodu Aristotelovega spisa *O duši*, *Aristotelov magistrale o življenju in duši*, o. c., str. 50.

tu-ja, »*Gelichtetheit des Da*« (408;550) – ni v opombah! V odprtosti tu-ja pa je tubiti čas poklonjen, darovan, dan (410;554). Tubit je časovno končna efemerna bit v pesniškem pomenu te besede.

4. Sklep

S tem ko je osvetljenost tubiti postavljena v zvezo z razklenjenostjo, je že nakazana zveza med tubitjo in resnico. Pojem resnice eksistence je nepsihološki pojem. To vprašanje pa v *Biti in času* ni bilo dorečeno, čeprav Heidegger tudi kasneje ne opušča problematike zgodovinskosti tubiti in njene temporalnosti. Bit ni temporalna zato, ker tvori horizontalno enotnost ekstatične temporalnosti tubiti, temveč bit sama namenja človeka v eksistenco tu-bitu kot njegovo bistvo.³³

V *Biti in času* je tubit določena kot razsvetlitev, po obratu pa *Lichtung* postane določitev biti same, mišljene kot neskritost, ἀλήθεια.³⁴ Smisel biti in smisel biti tubiti nista več korelativna. Mišljenje biti privzame držo zadolženosti. Tubit se ne razume več le kot vrženi zasnitek, temveč tubit svojo lastno bit razume kot dogajanje svetlosti biti same.³⁵ Samo iz resnice biti kot take je mogoče podati zadostno določitev tu-bitu in s tem bistva človeka: »Vedno znova je treba zabičati: V tukaj zastavljenem vprašanju o resnici ne gre samo za predrugačenje dosedanjega pojma resnice niti za dopolnitev utečene predstave, gre za spremembo človekove biti same. Te spremembe ne zahtevajo novi psihološki ali biološki uvidi. Človek tu ni predmet kakršnekoli že antropologije. Človek je tu v vprašanju v najglobljem in najširšem, pristno temeljnem oziru: človek v svojem odnosu do biti – to pomeni v obratu: byt in njena resnica v odnosu do človeka.«³⁶ Samo iz resnice biti je mogoče podati zadostno določitev tubiti in s tem bistva človeka. Resnica sama je časovna, končna in zgodovinska. Filozofski govor o naravni luči

179

³³ Wegmarken, Brief über den »Humanismus«, 168, prev. 206.

³⁴ Prim. Vom Wesen der Wahrheit, WM, 97 (201).

³⁵ Prim. M. Heinz, str. 209sl. Tedaj se začenja tudi vprašanje odnosa med mišljenjem in zahvalo, med Denken in Danken; gl. Was heißt Denken?, str. 158, dostavek k prehodu od III k IV.

³⁶ GA 45, str. 214, in pismo Richardsonu, o. c., str. xxi.

razuma ne upošteva, da k resnici kot ne-skritosti spada tudi skritost: »Filozofija sicer govori o luči uma, toda ni pozorna na resnico biti (Lichtung des Seins).«³⁷ Določitev človeka z anima ni zadostno (WhD, str. 95). Razlikovanje med dušo in tubitjo nakazuje nujnost, da je človeka treba misliti ne kot živo bitje, temveč kot človeško bitje. Pogoji za to je, da izhajamo od človekovega bivanja. Zato je treba zapustiti področje homo animalis. V določilu ζῷον λόγον ἔχον pa je človek mišljen kot homo animalis tudi tedaj, če je anima določena kot animus sive mens ali kasneje subjekt, oseba ali duh.³⁸ Definicija človeka kot ζῷον λόγον ἔχον ali kot duhovno-duševno-telesnega bitja³⁹ ni napačna, temveč pomanjkljiva, ker človeka misli iz animalitas,⁴⁰ področje homo animalis pa je zapuščeno z določitvijo tubiti kot eksistence: »Z eksistenco je zapuščeno okrožje homo animalis metafizike.«⁴¹ Živo bitje (Lebe-Wesen) je od vsega bivajočega nekaj, kar je najtežje misliti.⁴² Pozitivno to pomeni, da se mora človek razumeti kot smrtnik: »Umna živa bitja pa morajo šele postati smrtniki.«⁴³

180 Tubit sama ni dejstvo ali »ugotovitev«, njene biti oziroma njenega bivanja ni mogoče razumeti s »platonskim« bistvogledjem. Z razlikovanjem med dušo in tubitjo gre za bistveno spremembo v določitvi človekove biti, bivanja in bistva. V tubiti gre za temeljevanje resnice biti v spremembi človeka iz odločitve za bit: »Tu-bit je temeljevanje določene bistvene spremembe človeka.«⁴⁴ Tubit je zgodovinska, ko »ljubi« resnico biti (ib.).

Toda razlika med dušo in tubitjo se da določiti šele iz vprašanja po zgodovini dogajanja resnice biti. Vprašanje o bistvu človeka tedaj ni več vprašanje o človeku.⁴⁵ Ker se razlika med dušo in tubitjo določa po epohalnem dogajanju

³⁷ ZSdD, str. 73, ter *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 4 (1995), št. 13–14, str. 45.

³⁸ Wegmarken, 155 (323), Pismo o »humanizmu«, prev. str. 191.

³⁹ Pismo o humanizmu, Wegmarken, 161 (330), Izbrane razprave, str. 198.

⁴⁰ Ibid. 154 (323), prev. 191.

⁴¹ Wegmarken, 183 (352), prev. 222.

⁴² Ibid. 182–82(352), prev. 194, in 157 (326), prev. 194.

⁴³ Das Ding, v: VuA II, str. 51.

⁴⁴ Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, str. 143–44.

⁴⁵ Gelassenheit, str. 29.

resnice, je razlika med tubitjo in dušo epohalna: zadeva namreč »na sebe držecho zadržanost Ἀλήθεια«.

Vprašanje tega razlikovanja je ponovno zastavljeno tudi v *Zollikonskih seminarjih*. Posegajoč k Aristotelovi določitvi duše kot »telehije telesa ali somatskega«, ⁴⁶ Heidegger dušo razume kot »način biti bivajočega, ki živi«, ne pa kot duševno substanco. Pod prevlado razumevanja biti v smislu substancialnosti pa je prišlo do tega, da znanstvena psihologija opisuje psihično z metodami preučevanja teles. Znanstvena psihologija vprašuje po »*potekih, spremembah v psihičnem*, ne pa po tem, kaj je *psihično*«. ⁴⁷ V nemetafizičnem smislu je duša »odlikovana in nosilna bit (*entelecheia*) človekovega bivanja« (ZS, 47). Bistvo človekovega eksistiranja, ki je »*tu-bit* ali *bit-v-svetu*«, opisuje bivanjska analiza (Daseinanalyse). Tubit pri tem pomeni držanje odprtosti področja pomenov, ki se tubiti napovedujejo iz njene osvetljenosti (Gelichtetheit). ⁴⁸ Tudi človeško zaznavno dejavnost, dojemanje s čutili, je treba dojeti kot »postavljenost (Inständigkeit) v jasni biti«. ⁴⁹ Duša, ki ne bi bila različna od tubiti, je le tista, za katero smo doumeli, »da ne živi brez pesmi«, kakor je dejala pesnica Ahmatova. Šele ko je duša dojeta kot pesniška beseda za človekovo bivanje, se more zmanjšati razlika med dušo in tubitjo. Na to je Heidegger opozoril zlasti v svoji obravnavi Traklove pesmi *Pomlad duše* v delu *Na poti do govorice*, toda to je že druga zgodba.

⁴⁶ Zollikoner Seminare, str. 250.

⁴⁷ Ib. str. 24.

⁴⁸ Ib., str. 3–4.

⁴⁹ Der Spruch des Anaximander, in: Holzwege, 1963, str. 322.

BIBLIOGRAFIJA

- Heidegger, Martin: Bit in čas, Ljubljana, Slovenska matica 1997.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer 1963¹⁰.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2, Frankfurt, Klostermann 1977.
- Bayer, Karl: Atem und Sprache, Referat am 2. Forum der Internationalen Vereinigung für Daseinsanalyse in Wien, 20–22, oktober 1994.
- Binswanger, Ludwig: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heidegger für das Selbstverständnis der Psychiatrie, in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, verfasst von C. Astrada et al., Bern 1949, s. 58–72.
- Blust, Franz-Karl: Réflexion sur la contribution de Heidegger à la formation d'une psychologie phénoménologique, Études phénoménologiques 11, 1995, št. 22, str. 7–30.
- Boss, Medard: Anstöße Heideggers für eine andere Psychiatrie, v: Von Heidegger her, Meßkircher Vorträge, hg. H.-G. Gander, Frankfurt/M. 1991, 125–140.
- Courtine, Jean-François: Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther, v: Nos Grecs et leurs modernes, ed. B. Casin, Paris 1992, str. 337–362.
- Galimberti, Umberto: Psichiatria e fenomenologia, Milano: Feltrinelli, 1994³.
- Guignon, Charles B.: Authenticity, moral values, and psychotherapy, in: The Cambridge Companion to Heidegger ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 215–239.
- Heinz, Marion: Zeitlichkeit und Temporalität, Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers, Elementa XXV, Würzburg–Amsterdam 1982.
- Hoffman, Piotr: Death, time, history: Division II of Being and Time, in: The Cambridge Companion to Heidegger ed. Ch. Guignon, Cambridge 1993, s. 195–214.
- Kisiel, Theodore: From Intuition to Understanding: on Heidegger's Transposition of Husserl's Phenomenology, Études phénoménologiques 11, 1995, št. 22, s. 31–50.
- Kockelmans, Joseph J.: A Companion to Martin Heidegger's »Being and Time«, Washington, D. C. 1986.
- Strube, Claudius: Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale, Heidegger Studies 12, 1996, s. 109–119.
- Volpi, Franco: Heidegger e Aristotele, Padova: Daphne Editrice 1984.