

**KOČLJIVOST FENOMENOLOGIJE. KAKO MISLITI SKUPAJ
HUSSERLA IN HEIDEGGRA**

Janko Lozar

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Slovenija

Key words: Husserl, Heidegger, Fink, phenomenology, ego, *Dasein*, time

Summary: The article illustrates the delicate relationship between Husserl and Heidegger, primarily through the lens of Eugen Fink's *Sixth Cartesian Meditation*, which is a continuation of Husserl's *Cartesian Meditations* through Heidegger's language. This calls for a comparison of Husserl's subjectivity and Heidegger's existential analysis. The latter roots *Dasein* once and for all into time, or better, is brings time into *Dasein* as its primordial truth. Heidegger's short treatise *The Concept of Time* here serves as a condensed introduction into his monumental *Being and Time*. The primary topic of the article is thus the understanding of time, which proves to be the first troublesome issue and riddle of transcendental subjectivity.

Kaj se je pravzaprav dogajalo in kaj se ve o Husserlovih *Kartezijanskih meditacijah*, o tem uvodu v fenomenologijo? Glavnina besedila je nastala v okviru predavanj, ki jih je Husserl imel (povsem ustrezno) v Amphithéâtre Descartes na pariški Sorbonni. Zaradi uspeha in navdušenja občinstva se je Husserl dogovoril za prevod v francoščino in kasnejšo objavo bolj dodelane različice *Kartezijanskih meditacij*. Tako se je Husserl takoj po vrnitvi v Freiburg lotil predelave, ki je trajala dobra dva meseca. To je besedilo, ki je danes vsem dobro poznano in objavljeno tudi v slovenskem prevodu. Ko je revidirano besedilo poslal v prevod, je pomislil, da bi ga lahko objavili tudi v nemščini. A le nekaj mesecev je bilo potrebnih, piše prevajalec v angleščino in avtor spremne besede k Finkovi *Šesti meditaciji*, da si je Husserl premislil, češ da revidirani tekst ni ustrezen prikaz njegove fenomenologije, še posebej za nemško občinstvo. Razlog temu je bil preprosto – Heidegger.

Husserl je namreč istega leta začel s skrbnim branjem *Biti in časa* in je po branju in uvidu v širok razkorak med lastno fenomenologijo in fenomenologijo Heideggra začutil potrebo po podrobni predelavi obstoječega teksta. Pri tem pa mu je priskočil na pomoč Eugen Fink, zadnji

asistent v verigi obetapolnih filozofov. Za nas je pomembno, da je Fink opravil večino revizij petih meditacij in napisal šesto meditacijo leta 1932, *potem ko se je že od leta 1928 redno udeleževal Heideggrovih predavanj.*

Fink v *Šesti kartezijanski meditaciji* naredi tisto, česar Heidegger ni mogel; namreč, da izpostavi problem na tak način, da je dostopen Husserlu in hkrati priznan s strani Heideggra (Fink, 1995: L).

1. Ideja transcendentale teorije metode

V uvodni opombi Fink (1995: 8) izpostavi temeljno aporijo svojega filozof-skega dela: »Bistvena je [...] aporija, ali in kako je horizont, iz katerega naj bi razumeli 'bit', sam bivajoč, ali in kako je določljiva bit časenja bivajočega.«

Transcendentala teorija metode je potemtakem premislek transcendentale naivnosti, ki po Finku opredeljuje celotne *Kartezijanske meditacije*. Če si je Husserl zadal nalogo problematizacije slabih ontoloških evporij novoveške filozofije, ki naj bi se dovršila v univerzalni znanosti kot dokončni evporiji uma, pa Fink začenja s premislekom in problematizacijo same pravosti (gr. *eu*) te poti (gr. *poros*), razkrivajoč v njenem zastavku neko temeljnjšo aporijo kot pozitivno brezpotje in zadrego.¹ Če je Husserlova fenomenologija vselej razdelava poti h konstituiranemu bivajočemu in samokonstituiranemu transcendentalnemu bivajočemu, egu, je Finkovo uzrtje aporije, razpotja na tej "dobri, pravi poti" spoznanja odstrtje predbivajočne sfere, horizonta, ki daje bivajoče tako v njegovi konstituiranosti (gr. *noema*) kot konstituiranju (gr. *noesis*).

Omenili smo že, da je Fink poznal tako Husserlovo kot Heideggrovo filozofijo in da je bil njegov motiv za pisanje VI. meditacije poskus sprave med obema. Nam navsezadnje ne gre ne za iskanje neprekoračljivih razlik med obema ne za diskreditacijo le-teh zavoljo iskanja zgolj skupnega. Ne gre nam torej ne za Husserla ne za Heideggra ne za oba, pač pa nam gre, kot smo premislek zastavili že na začetku, za pot, ki pelje od evporije k aporiji. Pri tem aporetičnost ni nekaj, kar bi nekega misleca vrglo iz resnice, oziroma evporetičnost nekaj, kar bi misleca postavilo na piedestal nevprašljivosti. Če je naše vselejšnje vodilo filo-zofiranje samo kot nič več in nič manj kot rado-vednost, je aporetičnost nekega mišljenja uzrta kot tisto pozitivno, kar se prenaša kot znano in samoumevno, ker vztraja v

¹ Grški glagol *aporeuo* pomeni predvsem vprašam, dvomim, zastavim težavno vprašanje. (Kalan, 2005: 255).

nemišljenosti, in kar je kot zadrega mišljenja najprej pogoj možnosti poti spraševanja in mišljenja.

Poslednji smoter našega zastavka tako ni ne brezpotje (gr. *aporia*) ne prava pot (gr. *euporia*), pač pa pot sama (gr. *poros*). Descartesova aporija, ki zakrito vztraja v *cogito sum*, je kot je pokazal Husserl, intencionalnost kot bistvena struktura *cogita*. Ta vztraja tako v episteme kot v doksi kot preprosta samoumevnost, ki nosi v sebi bogastvo še nemišljenega: intenca, naravnost. To, kar se v vsakdanje razumljeni intenci in znanstveno razumljeni naravnosti *cogita* na svet ohranja kot nekaj splošno znanega in samoumevnega in se zato vselej že zgreši, je *intencionalna struktura zavesti kot take* s časovnostjo kot temeljnim strojem. (Vsaka episteme mora, če hoče obogatiti življenje v samorazvidnosti, seči nazaj v dokso vsakdana, ki je poslednja skrinja smisla. Tako enkrat za vselej povejmo: na ta in samo na ta način drevo modrosti je drevo življenja.)

S Finkom pa nastopi moment razkritja aporetičnosti Husserlovega mišljenja. Ob tem ni nepomembno opozorilo, da je prav dobro poznavanje kot privzemanje mišljenja nujni pogoj za sprostitev aporetičnosti privzetega mišljenega.

Tisto, kar že sedaj je in se ohranja kot bivše, Husserlova transcendentalna filozofija, je pogoj za razkritje tistega predhodnega, ki ravno tako že vselej je in vztraja v bivšem kot še zakrito in samoumevno: izvorni smisel hermenevtike. Fink v šesti meditaciji že uporablja Heideggrovo govorico biti oziroma ontološke diference. Tako je njegova fenomenologija fenomenologije (Fink, 1995: 8) že naknadni ozir na Husserlovo filozofijo – prek Heideggro.

Kaj je tisto pozitivno v Husserlovem mišljenju, kar hrani možne poti premisleka smisla življenja? To so imena: pasivna geneza, življenjski svet, primarno časenje. V čem je aporetičnost pasivne geneze? Ko Husserl v okviru statične fenomenologije analizira tekoče življenje *cogitationes*, ki se mu kažejo v glagolskem vidu dovršnika kot že vselej konstituirane v skladu s sintezo kot poenotenjem v istovetnost predmetnega, se mu polje *cogitata qua cogitata* pokaže kot vselejšnji *proizvod čiste aktivnosti transcendentalnega jaza* kot pogoja možnosti konstitucije konstituiranega. Da pa ne bi omahnil v neskončno regresijo, saj mu gre navsezadnje za postavitev neomahljive prve točke gotovosti za izgradnjo univerzalne znanosti, vpelje tako imenovano *pasivno genezo* kot vselejšnjo preddanost sveta, stvari in človeka, na podlagi katerega šele stopijo v vidno polje fenomenološke problematike problemi transcendentalne zavesti kot vselej konstituirajoče.

V čem je *regressus in infinitum*? Če je zavest o nečem vselej proizvod konstitucije, je sleherna refleksija zavesti o, se pravi intencionalnosti *tudi sama že konstituirana* v vselej predhodni zavesti o. Da

bi lahko mislili zavest o, moramo že stopiti korak nazaj k zavesti o zavesti o, in da bi lahko to storili, moramo spet stopiti korak nazaj – in tako naprej v neskončno nazadovanje, ki grozi, da prvi temelj transcendentalne zavesti, prvo in nujno določilo zavesti, intencionalnost, ki mora nositi celotno zgradbo transcendentalne fenomenologije, sesuje v neskončno mnogo plasti.

Kot rečeno, Husserl uvede pasivno genezo kot nekaj preddanega, na podlagi česar je možna aktivna konstitucija smisla. V okviru razmisleka o časovnosti zavesti bi lahko dejali, da je vsaka časovna zavest v vsakem trenutku že vselej »bila«, da je v vsakem trenutku dana kot bivša. Prav moment retence je tisti, ki zagotavlja gotovost kot pomiritev časovne zavesti, da ne zdrkne v neskončni regres – seveda za ceno izgube čiste intence, ki pa je tako in tako nikoli ni – bilo.

Toda: tako kot Descartes ne vztraja pri odkritju transcendentalne zavesti v prvih dveh meditacijah, in premakne problemsko polje na iskanje nasebne eksistence sveta ter pusti za sabo polje intencionalnosti, ki ga razdelata Kant in Husserl, tako tudi Husserl ob odkritju preddanosti sveta in človeka v predteoretičnem kot predkonstitutivnem, torej v pasivni konstituciji ter njenem asociativnem karakterju te prvotne sfere premakne problemsko polje nazaj na polje aktivne konstitucije intersubjektivitete, ki lahko zagotovi objektivnost kot tako. Tu pa se Finku (1995: 22), gotovo da prek Heideggra, zastavi ključno vprašanje:

Ali je aktivnost konstitutivnega raziskovanja in pojasnjevanja, odkrivanje konstitucije, samo »konstitutivno« dejanje? [...] Ali imam reflektivno vzvratno oziranje na fenomenologiziranje isto dejstveno-intencionalno strukturo in isto »konstitutivno bistvo« kot refleksija, ki je tematsko pojasnjena v transcendentalni teoriji elementov?

S statično in genetično fenomenologijo odgovorimo na vprašanje biti konstituiranega in konstituirajočega bivajočega, podamo odgovor na vprašanje o načinu danosti bivajočega kot konstituiranega in konstituirajočega – toda tisto, kar konstituira, samo ne more biti spet bivajoče. *Pokaže se, da je tisto, kar zaustavi neskočno nazadovanje, ontološka diferenca.* Da bi neskončno nazadovanje ustavili in da mišljenje skozi neskončno nazadovanje ne bi izgubilo tal pod nogami, se ontološka diferenca med bitjo in bivajočim ne sme skleniti v ontološko identiteto. Bit bivajočega je tisto, kar omogoča in daje bivajoče v njegovem "kaj" in "kako". *Esse est esse essentia et esse existentia.* Sama *esse*, bit, pa ne more biti spet bivajoče. Neskončni regres bi tako lahko izrazili tudi kot: *esse*, ki konstituira *esse essentia et esse existentia*, je tudi samo spet na način *esse essentia et esse*

existentia, torej konstituirano po neki *esse*, ki je spet konstituirana *et cetera* ... Fink se zato upravičeno vpraša (1995: 71):

Ali lahko oblikujemo še tako medlo idejo kognitivnega odnošaja, ki ni naravnan na bivajoče? Se fenomenološka kognicija navsezadnje nanaša na "nič"?

Vprašamo se lahko še enostavneje: Ali transcendentalna zavest, ki konstituira bivajoče *kot* bivajoče, bivajoče v njegovem načinu in kakšnosti danosti, in je pri tem sama nič od tega bivajočega, konstituira tudi ta *nič* bivajočega?

Kljub temu, da smo še vedno pri Husserlovi problematiki, smo že zdavnaj zajadrali v Heideggrove vode. Zgoraj izpostavljena vprašanja pa so tisto nevprašljivo, aporetično, ki kliče po novi poti razmisleka. Husserl se je v četrti kartezijanski meditaciji na kratko ozrl po problemu pasivne predkonstitucije, da bi se v peti meditaciji povrnil k problemu aktivne konstitucije objektivnosti, ki je ni mogoče misliti brez aktivne interkonstitucije. Heidegger pa je tisti, ki odkrije aporetično polje vprašljivosti v Husserlovi filozofiji prav s svojo tematizacijo vrženosti.²

2. Heideggrova dediščina

Po izpostavljeni zagati Husserlove genetične fenomenologije, problema neskončnega regresa, ki leži v jedru razumetja kogita kot *actus purus*, ki ga rešuje s pasivno genezo in vpeljavo preddanosti (predtranscendentalne konstitucije) sveta in človeka, lahko Heideggrovo vrženost vpeljemo s preprosto enačbo. Če je v intencionalnosti kot temeljni naravnanosti subjekt že vselej objekt, se "pod-vržek", *sub-iectum*, vselej pokriva s pred-vržkom, *ob-iectum*. (latinski glagol *iecto* pomeni 'vreči'). Kaj je tisto skupno, kar daje tako subjekt kot objekt? Nič drugega kot vrženost (nem. *Geworfenheit*) kot sovrženost, ki daje tako možnost subjektove samostojnosti kot objektove predstojnosti.

Kaj se pravzaprav zgodi pri Heideggru? Kako njemu Atena izskoči iz Zeusove glave? Odgovora na to vprašanje ni, nanj je Heidegger odgovarjal skozi celotno ustvarjanje, mi pa se lahko temu dogodku zgolj približamo

² Tine Hribar (1993: 171) Husserlovo filozofsko pot začrta lapidarno kot pot redukcije sveta, konstitucije sveta kot samokonstitucije jaza in restitucije intersubjektivnega življenjskega sveta. Prav pot restitucije pa je tisto skupno tako Husserla kot Heideggra.

tako, da pokažemo na bližino Husserlove osmislitve nujnosti pasivne geneze in neskončnega nazadovanja, ki se nerazločljivo drži problema čiste aktivnosti transcendenalne zavesti, in Heideggrovega fenomena vrženosti. Prav izpostavitev neskončnega regresa nakaže epistemološko nujnost izpostavitve razcepa biti v transcendentalni zavesti, saj konstituirajoče in konstituirano bivajoče, subjekt in objekt nikakor ne moreta biti na isti način biti. Heideggrova Atena je tako ontološka diferenca med bitjo in bivajočim, oziroma med bitjo znotrajsvetno bivajočim in odlikovanim bivajočim, ki mu – za razliko od konstituiranega bivajočega – že vselej gre za bit samo. *Zato Heidegger od vsega začetka vztraja pri človeku kot tubiti in nič več pri zavesti, ki je zgodovinsko pogojena s kartezijansko novoveškim subjektivizmom kot aktivnim transcendentalizmom.*

Drugi ključni vidik Heideggrovega filozofskega zasnutka pa (seveda za nas) izraža iz *dokse*. Tudi tu ima delne zasluge Husserl. Kot smo videli, že v *Kartezijanskih meditacijah* z nujnostjo vpeljave genetične fenomenologije pripelje do obravnave habitualnosti kot vrženosti transcendenalne zavesti v preddano na način tradicije. Pozneje, v “Izvoru geometrije”, ta genetično-zgodovinski vidik fenomenologije Husserl še bolj poudari s postavitvijo trditve, da je vsako filozofiranje že vselej zgodovinsko na način bolj ali manj evidentnega prevzemanja izročene v izročilu.

Tako je tubit že vselej vržena v svet na način pasivno aktivnega prevzemanja preddanega izročila. Že vselej stoji na sedimentiranih, torej zgodovinskih tleh sveta. Da pa bi se lahko približali Heideggrovemu mišljenju, povejmo, da je tubit v doksičnem, torej faktičnem življenju vržena na dva bistvena načina. Je vržena v svet na način faktičnosti (takšen je pač ta svet), in je vržena iz faktičnosti življenja.

V čem je pomemben Fink? Z izpostavitvijo teoretičnega premisleka zadrege teoretičnega, ki je delni motiv Heideggrovega pisanja *Biti in časa* (razcep biti v reduciranem polju transcendenalne zavesti na bit konstituiranega in konstituirajočega bivajočega in bit nezainteresiranega gledalca, ki je na predbivajočen način). S tem se – za Heideggro in Finka – izpostavi teoretična nujnost zastavitve vprašanja biti in načina biti odlikovanega bivajočega: če transcendenalna zavest misli razliko med konstituiranim in konstituirajočim bivajočim in genezo obeh – ali je tudi ta razlika sama *konstituirana*? Se pravi bivajoča, predmetna?

Drugi moment pa ne izhaja iz epistemološke vrtoglavice neskončnega nazadovanja, marveč iz *dokse*, iz praevidence življenjskega sveta, ki se ji upira transcendentalno izkustvo transcendenalne zavesti. V čem je to vzajemno upiranje transcendenalne filozofije *doksi* in upiranje *dokse* transcendentalni filozofiji?

3. »Naravna«, transcendentalna in »ekstatična zavest«

Negativno upiranje "naravne" zavesti je v njenem negodovanju ob vsakem razmišljanju o samoumevnem. Samoumevnem, ki omogoča površno prepuščanje svetu, kot naj bi vselej že bil in tudi bo, ne glede na človeka in njegovo življenje. Tu ima filozofska zavest svoj prav in ga bo vselej tudi imela. Drugi moment upiranja pa tej upravičeni moralki in klicu k racionalni samoodgovornosti uhaja iz spoznavnega polja. To pa je slutnja "naravne" zavesti, da za pridobitev sveta in pristno življenje v svetu ni najpoprej potrebna transcendentalna redukcija kot brezinteresni odmik v čisto miselnost. *Da je svet dan že pred kartezijansko redukcijo in epoche.*

Oba Heideggrova – in naša – poglavitna filozofska ozira na široko odpirata vrata v *Husserlov življenjski svet pasivne geneze*, v svet tistega skupnega in predhodnega subjektu in objektu: vrženosti v odprto. Kakšen je torej način biti bivajočega, ki konstituira? Husserl je že odgovoril na vprašanje načina biti znotrajsvetno bivajočega in rešil ontološko naivni dualizem duha in narave. Če Husserl spregovarja iz znotrajbivajočne difference med subjektom aktivne sinteze in objekti kot sintetiziranimi ali konstituiranimi predmeti zavesti, pa Heidegger spregovarja iz difference med bitjo (bivajoče konstituirajočega) in bivajočim na način konstituiranosti. Govori torej iz ontološko problematičnega (aporetičnega) polja med brezinteresnim gledalcem, ki vrši redukcijo in epoche, in transcendentalnim jazom, ki je vselej konstituirajoč in samokonstituirajoč. Tako je njegova pot pravzaprav drznost postavljanja vprašanja tam, kjer naj bi bilo vsako vprašanje nesmiselno, kot pravi Husserl v *Krizi* (2005: 177):

Ko pridemo do ega, ugotovimo, da se nahaja v sferi evidence, v kateri je vzvratno vprašanje o ozadju nesmiselno.

Prav nasprotno: kaj se mu najprej pokaže? Ta gledalec najprej in za vselej ni nikoli brezinteresen, saj je vedno na način *inter-esse*: gre mu za bit. Se pravi, da je tubit zainteresiran gledalec, ki mu gre v njegovi biti že vselej za bit samo.

Bivajoče, katerega analiza nam je zadana kot naloga, smo vselej mi sami. Bit tega bivajočega je to bivajoče samo v razmerju do svoje biti. Kot bivajoče te biti je izročeno svoji lastni biti. *Bit* je to, za kar temu bivajočemu samemu vselej gre (Heidegger, 1997: 70).

Prvo vprašanje, ki ga lahko zastavimo zato, da pokažemo na relevantnost Heideggrovega filozofskega zasnutka in ki bi ga lahko

očitajoče zastavili Husserlu, je: kako neki bi se neudeleženi, nezainteresirani gledalec sploh interesiral, zainteresirano udeleževal v svetu, tako da bi ga reduciral in postavljaj v oklepaj zavoljo razklepanja sveta v pristnejšo razlago, če ni že vselej vnaprej zainteresirano vržen v preddani svet?³

Tisto pozitivno upiranje "naravne" zavesti, glede obravnave katere kot vržene v življenjski svet "smo absolutni začetniki" (Husserl, 2005: 128), je vrženost v faktično, vrženost v vsakdanje življenje, ki se orientira po preddanem sedimentiranem in tradiranem, in vrženost iz faktičnega, iz vsakdanjega v nedomačno. In "naravna" zavest, od sedaj naprej tubit, "se vselej že ima" tako v vrženosti v domačnost vsakdanjega kot vrženosti v nedomačno – tudi in predvsem pred zaobratom v transcendentalno izkustvo fenomenološke intencionalne analize. To je izvorna ekstatičnost zavesti, ki lahko sovpaše z izrazom tubit.

Da bi lahko poimenovali to območje človeškega, ki se upira tako znanstveno objektivnemu kot transcendentalno subjektivnemu, moramo pustiti za seboj kategorije. V polju Husserlove pasivne geneze tako zazvenijo nova in hkrati prastara imena, ki prinašajo človeško bivanje v novo razvidnost: to niso več kategorije, pač pa eksistenciali. Zakaj kategorije ne zadoščajo več? Prav zaradi odstrtja pred- ali znotrajbivajočnega polja biti, ki je pred vsakim konstituiranim bivajočim, in ki se ga s kategorijami ne da zavezujoče izraziti, saj se transcendentalnemu izkustvu skozi kategorialno eksplikacijo umakne v skritost. Eksistenciali pa so imena za bivajoče, ki je bistveno in najprej eksistenca.

Vsi eksplikati, ki izvirajo iz analitike tubiti, so dobljeni z ozirom na strukturo njene eksistence. Ker se določajo iz eksistencialitete, imenujemo bitne karakterje tubiti *eksistencialne*. Te je treba ostro ločiti od bitnih določb netubitnostnega bivajočega, ki jih imenujemo *kategorije* (Husserl, 2005: 73).

Ponovimo: če je Descartes odstrl polje *cogitationes*, da bi pozabil nanj, išoč gotovost spoznanja sveta "tam zunaj", ki ga je Husserl artikuliral s transcendentalnimi uvidi; in je Husserl odstrl polje pasivne geneze preddanosti, da bi pozabil nanj in se povrnil v polje čiste aktivnosti transcendentalne sinteze, je Heidegger problematiziral dozdevno neudeležena gledalca in pasivno genezo, da bi odprl vrata v kraljestvo smisla biti.

Človek ni najpoprej transcendentalna zavest, ki se s svojimi *cogitationes* vselej že pokriva s *cogitata qua cogitata*, torej s svetom, pač pa

³ Tine Hribar pravi takole (1993: 96): »Kako čisti pogled, ki je sam na sebi prazen, torej slep, sploh lahko spregleda? Se začne polniti še s čim drugim od samega sebe?«

najprej bitje, ki je eksistencialno odprto za odprtost srečevanja najprej z bitjo in nato z bivajočim. Človek že ima svet pred intencionalnim odnošajem. Tubit je torej najprej vzgibanost biti v svetu (*in-der-Welt-sein*).

4. Pojem časa

Pojem časa je naslov predavanja, ki ga je Heidegger imel na Teološki fakulteti v Marburgu leta 1924. Kot tekst, ki je nastal tri leta pred velikim prvencem *Bitjo in časom*, predstavlja zgoščeno obliko eksistencialnih analiz iz poznejšega prvenca. Zato se za uvod v Heideggrovo filozofijo pomudimo pri njenih kratko odmerjenih miselnih korakih, ki so bila, kot pravi Heidegger v opombi *Biti in časa* (1997: 366), "posredovana v tezni obliki".

Zgodovinsko filozofsko smo se poslovili od pojma transcendentalne zavesti Husserlove fenomenologije. Od zdaj naprej smo postavljeni pred tubit (*Dasein*) kot tisto vodilno aporijo, vprašljivost in zadrego, ki se naznanja v transcendentalni zavesti kot še nemišljena, in sicer prek Husserlovih pojmov, ki postavljajo transcendentalni zavesti notranjo mejo: pasivna geneza, neskončna regresija, življenjski svet, habitualnost, primarna časovnost.

Na 7. strani Heidegger izpostavi temeljne strukture tubiti: tubit je bivajoče, ki je na način biti v svetu (*in-der-Welt-sein*). "Človeško življenje ni kak subjekt, ki mora narediti kako umetnijo, da bi stopil v svet."⁴ Človek torej ni subjekt, ki mu je svet dan šele v predstavljanju, mišljenju in zaznavi prek intencionalnosti. Tubit je bit v svetu že pred intencionalnim aktom nanašanja na svet, kolikor morata biti človek in svet že vselej preddana v vzajemni razprtosti biti, da bi šele lahko bila sopostavljena v intencionalnem aktu.

V naslednjem koraku se Heidegger posredno in neeksplicitno distancira od Husserlovega neudeleženega gledalca, ki bojda najprej vrši *epoche* od biti sveta. Da bi lahko postavil nasebni svet v oklepaj zavoljo zadobitve pristnih tal premisleka, mora biti nezainteresirani gledalec – ravno obratno – že vselej zainteresiran (*inter-esse*). Toda ne za svet tam zunaj, marveč vselej že kot najden v svetu. Nezainteresiranemu gledalcu najpoprej *gre za svet*, svet mu je že stopil naproti, sta že skupaj v sopripadnosti, da bi mu lahko stopil naproti pristneje, transcendentalno in nenaivno, ali navsezadnje brezinteresno.

⁴ Martin Heidegger, »Pojem časa,« v *Problemi* 1-2/1995, letnik XXXIII, str. 187. *Konzept der Zeit, The Concept of Time*, Blackwell Publishers, Oxford UK & Cambridge USA, 1992, str. 7.

Pred transcendentalno redukcijo, ki je za Husserla v *Kartezijanskih meditacijah* odlikovani prvi korak v pristni svet, pred filozofsko nenaivno pozicijo je človek že v neki "naivni" vrženosti v svet. Omenili smo že dvojnost te naivnosti, njeno negativno in pozitivno plat. Če je negativna plat, ki jo Husserl upravičeno postavlja v oklepaj, dvojnost znanstvenega naivnega objektivizma (svet je tam zunaj kot idealna nasebna bit) in "naravne" drže kot izraza malomarnosti ("usoda in resnica sveta nista moja briga"), pa pozitivna plat razkriva tisto pozitivnost dokse, ki ji episteme pred Heideggrom ni dorasla oziroma je ostajala vztrajno gluha za njeno ontološko – sicer nenavadno, celo grozljivo – pozitiviteto.

To pa je polje *dveh vrženosti*, ki tvorita hkrati tla in breztalje svetnosti sveta in človeškosti človeka. Človek je najpoprej vržen v svet kot sediment habitualnosti in izročila, ki se ponavlja in obnavlja brez izvornega uvida v tisto, kar se prenaša na način prevzemanja. Ta vrženost pa vendarle tvori tla in horizont prve gotovosti sveta in človekovega položaja v njem. Spomnimo se samo poznega besedila "Izvor geometrije". Človek pa je ravno tako v najskrajnejših trenutkih vržen iz vrženosti v svet in v tleh domačnega življenja zazeva breztalje nedomačnega.

Tako Heidegger sledeč poznemu Husserlu z ozirom na prvi vidik vrženosti postavi drugo temeljno strukturo tubiti: kot bit v svetu je tubit ravno tako bit z drugimi. Nahajamo se v polju prve vrženosti, ki je polje >se<-ja, kot Heidegger pravi na 9. strani (in veliko bolj razdelano v *Biti in času*). Rečeno v Husserlovi poznejši govorici: človek je vselej na zgodovinskih sedimentiranih tleh v pasivno prevzetih in ponavljanih vzorcih mišljenja in delovanja, ki prek pisave, torej pasivno prevzetega in ponavljane neevidentnega ohranja v sebi možnost reaktiviranja evidentnega. Do tu je Heidegger še zvest Husserlu. Toda koliko mu gre za postavitev meje in notranje mere "gospodstvu eidetskega", ki naj bi se po Husserlu dovršilo v transcendentalni fenomenologiji, univerzalni znanosti kot poslednji svrhi evropske kulture, tisto, kar se v pasivnem prevzemanju sedimentiranega in neevidentnega ohranja kot možna izvorna evidenca, ni stvar transcendentalne zavesti kot aktivno reducirajoče in konstituirajoče zavesti, *pač pa neka bistvenejša vrženost*, ki vrže človeka iz vrženosti v vsesplošnost >se<-ja. Vrže pa ga iz domačnosti tradiranega sveta v nedomačnost, ki se pokaže kot najskrajnejša možnost tubiti.

Tubit ima na sebi sami možnost, da se združi s svojo smrtjo kot skrajno možnostjo same tubiti (Heidegger, 1995: 189).

Kaj je čas? "Tubit, ki je dojeta v svoji skrajni možnosti, *je čas sam*, ne pa v času." (Heidegger, 1995: 190). Če smo se pri Husserlu srečali s

kritiko znanstvenega in "naivnega" načina biti, tudi in predvsem v njegovih analizah časovne zavesti, se moramo s Heideggrom poleg obeh načinov biti soočiti tudi s Husserlovim transcendentnim zasnutkom pojma časa. V pričujočem tekstu se Heidegger sooči z znanstvenim in vsakdanjim izkustvom časa.

Ura je tista mehanična naprava kot fizikalni sistem, ki meri čas, v katerem je zdaj kot "število gibanja vselej določen glede na preje in kasneje".⁵ Ne "prej" ne "kasneje" pa nista časovna kot preteklost in prihodnost, marveč je časoven zmeraj le "zdaj", glede na katerega prejemata karakter izpeljane časovnosti tudi "prej" in "kasneje". Človek pa vselej že razume čas, še preden ga je zapopadel z natančno merilno napravo, uro. To je uvidel v daljni preteklosti že Avguštin, ki je stalni referenčni okvir v vsaki resnejši fenomenološki analizi časa. Takole pravi v 11. knjigi *Izpovedi*:

V tebi torej, moj duh, merim svoje čase. Ne ugovarjaj mi: tako je! Ne ugovarjaj samemu sebi v vrvežu svojih občutij! V tebi, pravim, merim čase, to se pravi, merim vtis, ki ti ga vtiskujejo stvari, ko prehajajo, in ki ti ostane, ko so prešle. Tega merim, ker je pričujoč, ne stvari, ki so prešle, da je mogel nastati: Njega merim, ko merim čas! Potemtakem je ali ta vtis čas ali pa jaz ne merim časov (Avguštin, 1978: 267).

Človekovo uho ni nikoli mikrofona, ki zgolj sprejema vnanje čutne vtise, ampak je hrup že vselej ta in ta hrup; se pravi, da nikoli ne slišimo čistega šuma, ampak je ta vselej šum avtomobila, ki pelje mimo, žužek, ki pribrenči mimo ušesa, šum v ušesu je vselej že šum krvi, ki jo poganja utrip srca (Heidegger, 1997: 229). Enako tudi čut za čas ni ura, ki beleži in preračunava čas kot točko sedaja glede na prej in pozneje. Človek ne sliši na način mikrofona in ne zaznava časa na način ure. Je že vselej v času, razume čas kot bitje, ki se samo časi.

Znanstveno pojmljenje časa stoji (in pade) na pozabi biti (odlikovanega) bivajočega prav s tem, da čas vselej pojmi kot nekaj homogenega, objektivnega in fizikalno merljivega glede na zdaj, ki daje tako prej kot pozneje. Ker pozablja na odlikovano bivajoče, ki mu gre vselej za njegovo bit, ki je najprej dana v času, se lahko osredotoča zgolj in samo na čas znotrajsvetno bivajočega. Jasno da srečujemo bivajoče v zaznavanju, predstavljanju in spominjanju glede na shematizem prej-pozneje. Stvar, dana v spominu na tok doživljajev, zadobi svojo identiteto prav v sosledju doživetega "v" času kot prejšnjega ali poznejšega glede na neko drugo doživeto kot zdaj v preteklosti. In prav na ta pretekli zdaj se zavest

⁵ Glej Aristotel, *Fizika*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 229.

osredotoči ob ponovnem spominjanju doživetega. Pogoj možnosti identitete neke stvari kot znotrajsevo bivajočega je torej merljivi čas kot pretekanje zdajev glede na prej in pozneje. To drži. Tega nočemo in tudi ne moremo postavljati pod vprašaj. Pa velja isto za odlikovano bivajoče, za človeka kot tubiti? Ga lahko določimo v njegovi identiteti glede na prej in pozneje in glede na neki čisti zdaj? Le kako, če pa je za človeka najpoprej značilna ne ontološka identiteta, ampak prej ontološka diferenca?

Kako lahko vstopimo v izvorno časovnost tubiti, ki ni neki subjekt, ki bi šele stopal v svet in s tem v čas zdaja glede na prej in pozneje? Temu se lahko približamo po dveh poteh:

1. vsakdanji način biti: vsakdanji način biti je, kot smo videli, biti na način >se<-ja, biti z drugimi kot vselej nekdo drug. Ta vselej drugo-biti je temeljno določilo vsakdanjega bivanja, kjer nihče ni samolastno on sam. Res je, kar *se* pravi, lepo je, kar *se* smatra za lepo, dobro je tisto, kar *se* počne v skupnem interesu, sveto je tisto, kar se ima za sveto. Za vsak odgovor na vprašanje po tistem, kar se tubiti v vsakdanu pristno tiče, se zateka k splošnemu. "Kaj je življenje?" "Življenje *se* pač živi." "Kaj je smrt?" "Se pač umira. To dejstvo je neizpodbitno." Predvsem pa je trdovratno. "Kaj je čas?" "Stvari *se* pač spreminjajo. To *se* vendarle ve. Stvari in dogodki in ljudje *se* spreminjajo, in tudi meni ni prizanešeno. Vse mine. Kaj *se* lahko še pove?"

Točka preloma >se<-ja leži natanko v tem minevanju. Dogodki, ljudje, svet, vse se spreminja, vse gre v nepovrat. Tu človeka v vsakdanu vselej čaka trenutek prebujenja: vse, kar je, je na način nepovratnosti. Ta "vse mine" mirno čaka na človeka, ki živi, kakor *se* živi in umira, da vzame to nepovratnost nase. Da ga "mine" ob misli, da vse mine. Da ga *vrže* iz življenja kakor *se* domačno živi v samolastno nedomačnost in grozljivost prebivanja.

2. Znanstveni način biti: znanstveno pojmljenje časa počiva na dveh temeljnih določilih. "Čas je homogen" (Heidegger, 1995: 193), se pravi, vsak zdaj je kot arbitrarna točka, ki kadar koli vstopi v dogajanje glede na neki prej in pozneje. Vsi trije, zdaj, prej in pozneje so popolnoma homogeni v tem, da so natančno merljivi glede na trajanje. Svojo homogenost črpajo iz homogenosti merilnega sistema ure, v katerem je identično časovno zaporedje kadar koli identično ponovljivo, ne glede na okoliščine in kakršno koli človekovo subjektivnost. Drugo določilo pa je, da je čas ireverzibilen. Vsak zdaj že vselej prehaja v pretekli zdaj. Vsak pozneje slej ko prej postane prej. Ključno je, da se ireverzibilnost kaže v čisti točki zdaja, skozi katero se pretaka pozneje v prej. Čas je ireverzibilen. Vselej je tako, da vsak zdaj kot sicer natančno merljiv preide v preteklost, saj vselej nastopi novi zdaj, glede na katerega je prejšnji zdaj sploh ugotovljiv in izmerljiv. Tako

prihodnost in preteklost sta ireverzibilna in nimata svoje pristne človeške razsežnosti oživljanja preteklega in pričakovanja prihodnjega, saj je vsako preteklo merjeno s “kako dolgo od zdaj”, in vsako prihodnje s “kako dolgo do takrat”, do prihajajočega zdaja.

To nivelizacijo pa omogoča homogenost fizikalnega sistema časa, v katerem je čas zgolj točka t , ki drsi skozi koordinatni sistem x, y, z . Toda: prav ireverzibilnost je tista, ki prelamlja homogenost časa. Vsekakor ne prelamlja urinega sistema. Pretrese pa človeka. Prav dejstvo, da vsak zdaj vselej mine in je ireverzibilen, človeka vrže iz zbranosti objektivno merilnega odnosa napram času, vrže ga iz mere časa, tako da čas izgubi svojo homogenost kot gotovost merljivosti.

V obeh primerih, v vsakdanji biti tubiti in znanstvenem merjenju časa, na človeka čaka trenutek pretresljivega uvida, da je vse nepovratno, ireverzibilno. To pa je tista najskrajnejša možnost tubiti, da se povrne k sami sebi in svojim samolastnim zmožnostim in možnostim biti. Da se bodisi povrne k sebi v lastnem povnanjanju v splošnosti $>se<-ja$ ali pa si povrne lastno časovnost subjektivnosti, ki je vsakdanji in znanstveni način biti ne pustita k besedi.

Prav čas v svojem bistvenem nemiru in minevanju je tisti, ki človeka vsakdana in znanosti *vrže iz vrženosti* na način $>se<-ja$ ali vrženosti v objektivnost – v tisto najsamolastnejše:

V bližini smrti je slehernik priveden v kako, tako da je lahko vsak enakomeren; v možnost, glede na katero ni nihče odlikovan; v 'kako', v katerem se vsak 'kaj' sesuje v prah. (Heidegger, 1995: 21).

Sprostili smo se od gospostva eidetskega. V nepovratnosti sta vsakdanja tubit v sprevidnem oskrbovanju z znotrajsvetno bivajočim in znanstvena tubit z meritveno zapopadajočim objektiviranjem časa *vrženi* iz brezosebности habitualno tradiranega $>se<-ja$ in brezosebности tradirano objektivno merljivega. Spomnimo se slavnega monologa Hamleta iz prvega prizora tretjega dejanja, kjer spregovori o izkušnji smrti in spregovori o “pale cast of thought...”⁶ Natanko v tej “razmišljanja bledici” na človeka vsakdana in znanosti čaka tisto najsamolastnejše: biti na način časa. Biti kot časiti se, biti prihodnostno pred preteklim. Biti pred lastnim preteklim: v tem “pred” je že zazrtost v prihodnost kot biti pred seboj, pred svojo potjo, ki nas vselej čaka.

Razmišljanja bledica pa čaka tudi še na “transcendentalno tubit” Husserlove fenomenologije, če se lahko pogojno tako izrazimo. Husserl se

⁶ William Shakespeare, *Hamlet*, Freytag, Leipzig 1911, 1. prizor 3. dejanja.

je sicer z znanstveno razumljenim časom kritično soočil, s tem ko je zoperstavil primarno (*Gegenwärtigung*) in sekundarno časenje (*Vergegenwärtigung*). Čas zanj ni nekaj, kar najprej postavljamo glede na prej in pozneje. To se vrši v sekundarni, izpeljani sferi vnovičnega predočenja preteklega in pričakovanja prihajajočega. Primarno časenje se vrši na način retence, intence in protence. To je tista primarna sfera predočevanja, brez katere vnovično predočenje ne bi bilo mogoče, niti objektivna merljivost časa z uro ne.

Toda: če je transcendentalna zavest kot konstituirajoče bivajoče znotrajčasovna, pa zunaj časa, zunaj notranjega zavedanja časa objektov in časovne zavesti ostaja absolutni ego kot brezinteresni gledalec, ki takorekoč zre fenomenalni čas od zunaj v brezčasni identiteti. Ta brezinteresni gledalec, absolutni ego, ki kakor od zunaj gleda dramo notranjega zavedanja časa, ostaja glede bistvene in nujne ireverzibilnosti časa neprizadet. Ponovimo lahko vprašanje: le zakaj ga potem v iskanju pristnejše resnice sploh prizadevata svet in življenje? Odgovor je bil že večkrat izrečen, le da je sedaj bolj razdelan. Človek transcendentalne zavesti še ni prišel k sebi v svoji najlastnejši možnosti kot bitje, ki se vselej časi z izogibanjem tistemu, kar mirno čaka nanj v svojem najglobljem nemiru: da vse, prav vse premineva. Dolga pot je bila prehojena, da se je človek začel, sploh šele začel dojemati in se pripoznavati kot minljivo, končno in umrljivo bitje. Vse od Platona in njegovih dokazov o nesmrtnosti duše (*Fajdon*) pred dvemi in pol tisočletji, prek srednjeveške eshatologije, ki obljublja smrt smrti v nesmrtnem boštvu pa vse do novoveške vere v nesmrtnost ali onkrajčasovnost subjekta, vse od Descartesa, prek Kanta in Fichteja pa vse do Husserla, ki je zadnji od filozofskih branikov nesmrtnosti pred prihodom Heideggra, filozofa zares drugačne človeškosti.

Tubit se najodločneje poslovi od transcendentalne absolutne zavesti v pripoznanju primarnosti življenjske fenomenalnosti, ki je kot biti v svetu vselej biti k smrti.

Literatura:

- Aristotel. 2005. *Fizika*. Ljubljana: Slovenska matica.
Avguštin. 1978. *Izpovedi*. Celje: Mohorjeva družba.
Fink. E. 1995. *Sixth Cartesian Meditation, The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press.
Heidegger. M. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
Heidegger. M. 1995. »Pojem časa«. V: *Problemi* 1-2/1995, letnik XXXIII.
Hribar. T. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.
Husserl. E. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Husserl. E. 2005. *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.

Husserl. E. 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag:
Hua X, Martinus Nijhoff.
Kalan. V. 2005. »Besedišče Aristotelove Fizike«. V: Aristotel, *Fizika*,
Ljubljana: Slovenska matica.
Shakespeare. W. 1995. *Hamlet*. Ljubljana: Mladinska knjiga.