

Končnost kot temelj samolastnega smisla sveta

Marko Markič

Uvod

V članku bom argumentiral naslednje teze: (1) obstaja neki samolastni smisel biti in sveta kot celosti bitnega smisla; (2) ta smisel je breztemeljnost biti v njeni diferenci z bivajočim; (3) smisel in temelj odnosa samolastne tubiti in samolastne svetnosti je prav tako breztemeljnost; (4) polni eksistencialni smisel breztemeljnosti biti in s tem tako samolastnega smisla sveta kot razmerja do tega je *skrajnost* kot posebni samolastni modus časovnosti, ki obsega enakoizvorno: dovršenost, vseobsežnost in presežnost; (5) predhodne tri teze je mogoče izkazati iz prehoda časovnosti globokega dolgčasa v samolastno časovnost trenutka odločenosti.

V globokem dolgčasu se nakazuje svet kot časovna celota v prav drugačnem smislu kot v vsakdanji časovnosti *se-ja*; tam je svet kot celota namreč omejen na to ali ono implicitno delujočo celoto mrež smisla, ki zadeva vsakdanjo tubit, ne pa tubiti kot take, ki jo zadeva le svet v svojem polnem, samolastnem smislu kot skrajna meja vsakega možnega bitnega smisla sploh. V prehodu iz nesamolastne časovnosti odnosa so sveta v samolastno časovnost odnosa do sveta se dogodi tudi korelativni prehod iz nesamolastne svetnosti v samolastni smisel sveta. Eksistencialni razlog, da se tu karakter sveta kot smiselne celovitosti bitnega smisla ohrani, je nazadnje ta, da nesamolastna časovnost sama temelji v samolastni časovnosti trenutka.

Na podlagi eksistencialne analize tesnobe še ne moremo utemeljeno zatrdati, da je nek samolastni smisel sveta nujno temelj nesamolastnega smisla sveta, ki se v tesnobi podre, in da zato v tesnobi nujno ostane nek samolastni smisel sveta. Možnost prehoda iz nesamolastnega odnosa do sveta v samolastni odnos namreč še ni mogla biti izkazana, saj analizi na tisti stopnji eksplikacije še manjka vodilni, orientacijski fenomen, na katerem je ta prehod tudi mogoče izkazati. Ta fenomen je dolgčas, saj k njegovi strukturi enakoizvorno spada njegov stisk, vdor v trenutek, čeprav faktično ni nujno, da se ta tudi dogodi. Brez fenomena dolgčasa in njegove strukturne sopripadnosti s fenomenom trenutka analiza tako ne bi imela nobene fenomenalne podlage za izkaz faktične možnosti samolastnega odnosa do sveta, ki je ves čas v analizah tesnobe, končnosti, izpričevanja in časovnosti zgolj problematično nakazan v svoji formalni, načelni eksistencialni možnosti.

Glavno vprašanje, ki si ga zastavljam, se tako glasi: Ali lahko iz strukture globokega dolgčasa, kot tistega, ki žene tubit iz skrajne časovnosti praznine in zadržanosti proti skrajni konici trenutka odločenosti izpeljati, da v prelomu vsakdanjega smisla svetnosti¹ izstopi tudi nek modificiran, odločeni tubiti primeren, smisel sveta kot interpretativne celosti bitnega smisla? Pri tem ta prehod

1 Svetnost kot smiselno strukturo, ki pripada tubiti (*Bit in čas* §14) ali pa tvori ustroj tubiti same, lahko interpretativno razjasnjimo takole: (1) Svetnost je v enem pomenu struktura napotilne smiselne celote, strukturirane kot bitni smisel priročnega. V tem pomenu je svetnost nek smisel, s katerim je tubit kot razumevanje biti v odnosu; (2) Svetnost je v drugem pomenu značaj tubiti, kolikor tubiti pripada, da je svetnostna, se pravi, da je vselej v odnosu s svetnostjo v prvem pomenu; (3) Svetnost je v tretjem pomenu moment tubiti kot izvorno enotnega, interpretativno korelacijsko strukturiranega smisla, je moment tubiti, kakor tubit izraža odnos razumevanja in biti. Pri tem velja opozoriti na v prejšnjem poglavju uveljavljeno interpretacijo, da razumevanje samo kot smiselni moment izvorno enotnega smisla ni nek odnos. Svet kot v-čemer, glede na kar in zavoljo česar se lahko interpretira najprej dvojno; enkrat kot smiselna enotnost, korelirana odnosu do bitnega smisla, drugič pa kot karakter tubiti same, kot odnosa, kolikor ji pripada, da je v svetu. Če se razume v prvem smislu, potem se spet lahko interpretira dvojno: kot neka splošna smiselna forma bitnega smisla srečljivega, priročnega, ali pa kot kot nek posebni bitni smisel. Če izenačimo tubit z bitjo v svetu, potem lahko trdimo, da je svet konstitutivni moment tubiti same. Toda tedaj je treba pojasniti, v kakšnem smislu tu menimo tubit. Videz logične nujnosti, da je svet smiselni moment strukture tubiti same kot odnosa-do-sveta (biti-v-svetu), nastane zato, ker se spregleda, da je tubit v tem smislu kot odnos-do-sveta (kar imenuje to, kar je v odnosu) že analitično izolirani moment izvorno enotnega smisla razumevanja in sveta. Če se svetnost pojmuje kot razumljivost, pomenljivost, se že zabriše pojmovno razlikovanje med tubitjo in svetom kot samostojnim smislom. Razen če je to razumljeno v smislu izvorne enotnosti tubiti in sveta. Pomenskost bi se dalo razumeti tudi transcendentno kot podeljevanje pomena in tedaj svetnost kot celoto pomenskosti prvenstveno odnosno, kot celoto podeljevanja pomena. Lahko pa govorimo o svetnosti kot sredini obojega, kakor bi se to dalo neposrečeno izraziti, se pravi o svetnosti kot izvorni enotnosti smisla. Zdi se, da ima Heidegger večkrat v mislih prav ta pomen. Zakaj sam ni jasno razločeval teh možnih pomenov? V tej pripravljani analitiki je bil osredotočen na to, da sploh pridobi horizont interpretacije tubiti, ne na jasna analitična razlikovanja. Gre za začetno hermenevtiko, zato je pravzaprav nujno, da smisel marsikje ostaja nejasen, kakor je nejasna sama vsakdanjost.

sam interpretiram kar najmanj ontično, čeprav se sicer lahko interpretira tudi praktično ali pragmatistično kot vpogled v situacijo, kar bi predstavljalo neka- kšno minimalno interpretacijo, ki bi se trudila kar najmanj odstopati od črke teksta.

Vodilna orientacija pristopa k problemu temporalnosti, tj. samolastnega smi- sla časovne horizontnosti bitnega smisla v njegovi celosti, ki jo zavzemam, je, da je kljub problematičnosti, aporetičnosti tega smisla, ki izvira v njegovi breztemeljnosti, vendar mogoče podati pregledno, sistematično razlago te strukture samolastne časovnosti sveta v njenih členitvah in izpostaviti ena- koizvornost njenih momentov. Sama problematičnost smisla ima vendarle neko eksistencialno strukturo. Teza je, da sistematična izpostavitve te struk- ture ničesar ne odvzame od problematičnosti, ampak jo nasprotno napra- vi bolj pregledno, bolj »učinkujočo« v njenem nagovoru, izzivu eksistenci. Utemeljenost takega pristopa je v nesamolastno-samolastni strukturi tubiti, zaradi katere lahko vsak samolastni smisel, to pa pomeni tudi v njegovi pro- blematičnosti, postane pregleden kot modifikacija strukture nesamolastne tubiti, ki je že poprej postala pregledna v analizi. Tak pristop k problemu samolastne horizontnosti sveta zavrača interpretativno tezo, da se v samola- stni tubiti horizonti svetnosti nekako sesujejo v nehorizontnost sploh, da je nesamolastna horizontnost v svojem dinamičnem prepletu vzdrževana zgolj na temelju neke smiselne napetosti, ki jo omogoča zapadanje, ali da morda v samolastni tubiti ostane zgolj nek enostavni horizont prisostvovanja. Predla- gana interpretacija pa je ravno obratna: horizonti nesamolastne časovnosti so, prav tako kot nesamolastne ekstaze, izenačevanje samolastne časovnosti, to pa je mogoče samo, če je samolastna časovnost sama horizontno strukturi- rana na način dinamičnega smiselnega prepleta ekstazam odgovarjajočih horizontov.

Naj še kratko pojasnim rabo temeljnih eksistencialnih pojmov v tem pri- spevku (bit, tubit, končnost, samolastnost). Bit razumem kot samostojni, v vsakem izrekanju bivajočega so-menjeni smisel, ki funkcionira vselej kot enigmatični nagovor, v svoji absolutni diferenci z vsakim posebnim smislom ali strukturo bivajočega. Izraz tubit (eksistenca) rabim v smislu sprašujočega, interpretativnega odnosa razumevanja do smisla biti, ki vselej že vključuje interpretivni odnos do tega odnosa, in je zato tudi sebstveno zaznamovan. Sam odnos tubiti in smisla biti razumem kot izvorno enotnost dajanja smisla v strukturirani, členjeni interpretaciji, ki se pusti analizirati v korelativna momenta razumevanja in biti s korelativnimi pripadajočimi značaji. Ker pa

je ta izvorna enotnost dinamično strukturirana na način stalnega vzajemnega okroževanja obeh smiselnih momentov (kar imenuje izraz zasnutek), taka korelacijska analiza vselej zaostaja za polno fakticiteto izvorne enotnosti smisla. Zato lahko nudi le približno, čeprav kar se da natančno, interpretacijo izvirnega dogajanja smisla.

Eksistencialni smisel končnosti interpretiram kot breztemeljnost, kot predhajanje prek vseh posebnih tubitnih možnosti, utemeljenih v določenem načinu odnosa do bivajočega, k ne-utemeljenosti dajanja bitnega smisla samega v katerem koli posebnem odnosu do bivajočega in zato njegove vselej možne ne-možnosti². Kot tisti značaj, ki je skupen vsem možnim bitnim smislom in odnosom, je ta ne-možnost tudi tista, ki jih vnaprej smiselno enoti. Tako razumljena končnost omogoča, da je korelacija tubiti in bitnega smisla vidna, pregledna *kot* taka, ker z izkazovanjem njene breztemeljnosti sooči tubit z njeno najbolj skrajno, mejno možnostjo ne-biti-v-svetu. Tako kot končna tubit predhaja v možnost korelacije kot take, onkraj vseh njenih posebnih modifikacij. Na drugi strani pa končnost kot skrajna oz. mejna možnost tubiti omogoča enotnost tubiti in, korelativno, enotnost sveta kot smiselnega bitnega korelata. Končna časovnost omogoča, da se tubit *zadrži* v svoji možnosti biti-v-svetu oz. biti v korelaciji, odnosu do sveta.

Tako razumem samolastnost kot interpretativno prevzetje te izvorne breztemeljnosti odnosa do biti in biti same. Samolastnost tubiti na drugi strani pomeni še, da je tubit sama edinstveni temelj transcendence in da je kot taka, v zavedanju, prepuščena sebi kot naloga takega temelja. Samolastna eksistenca nujno, načelno vključuje zavedanje o tem sotvorjenju smisla sveta, je nujno

2 Namesto minimalne interpretacije kot omejenosti možnosti in načinov razklepanja razklenjenosti biti-v-svetu kot napotenosti na preddani svet bivajočega. Če povzamemo, najdemo v literaturi v glavnem naslednja dva pristopa: (1) strukturno-metaforični: končnost tubiti je »metafora« za strukturno omejenost razumevanja biti – za sopripadnost skrivanja in razkrivanja smisla biti. Tu je problem ta, da omejenost razumevanja biti spada tudi k nesamolastni tubiti, pri biti-h-koncu pa gre za eksistencial samolastne tubiti; (2) metaforični: končnost tubiti je metafora za tesnobo. Tu je težava, ker že na ravni teksta ni mogoče enačiti počutja tesnobe in eksistenciala biti-h-koncu, čeprav je tesnoba določeno kot tisto počutje, ki je s tem eksistencialom so-izvoren. Poleg tega menim, da ni nujno prehoda iz tesnobe v samolastno biti-h-koncu, to je samo neka možnost. Predvsem pa gre in mora iti v biti-k-smrti za samostojen eksistencial, ki šele tvori bitno zmožnost celosti tubiti, ki v tesnobi še ni dosežena in tudi ne vzdržana kot taka. Oba glede na svojo motivacijo pretežno izhajata iz tega, da se želita izogniti intepretaciji, ki bi končnost tubiti vezala na posameznika in tako padla na ontično raven. To je nepotrebna skrb – posameznost tubiti ne pomeni nujno zvajanja na ontično raven, saj v primeru biti-h-koncu kot eksistenciala tubiti, te ne gre razumeti kot neko bivajoče, ampak kot strukturo eksistence. Problem smrti z ozirom na problem celosti tubiti je v *Biti in času* sicer polemično zastavljen, nasproti vsakdanjemu razumevanju smrti, a tega ne gre brati tako, kot da eksistencial biti k smrti kakorkoli razlaga smrt, kakor je vsakdanje mišljena, oziroma, kakor da se ta razlaga sploh nanaša na isti fenomen.

refleksivna. Tubiti ima v samolastnem smislu ima samo to nalogo, da sama tvori svoj, lastni odnos do sveta, do tega, da se sploh daje nek neprimerljiv smisel biti, in s tem obenem svoj odnos do tega odnosa³.

1 Končna časovnost globokega dolgčasa⁴

V globokem dolgčasu se vse bivajoče odtegne v vsakem vidiku: v vidiku pri-čujočnosti, bivšosti in prihodnosti (GA 29/30 §32). Da se bivajoče odtegne v celoti torej pomeni: v enem izvorno enotujočem horizontu časa⁵. Čas se v globokem dolgčasu izkaže v svojem trojnem horizontu, kot tisto, kar je odtegnjeno v celoti. S tem, ko se torej bivajoče tubiti odtegne v celoti in v tem

-
- 3 Medtem pa Heidegger sam morda problem samolastne časovnosti vseskozi razume drugače: kot problem zasnovanosti smisla biti na neko strukturo (končno časovnost), ki omogoča njegovo *razkritost*. Problem s tako interpretacijo (za reprezentativno eksplikacijo prim. von Hermann, Sheehan, Richardson) je seveda v tem, da tedaj smisel razkritosti neposredno prenesemo na smisel biti, namreč kot tisto, glede na kar je sam ta smisel biti zasnut. To pa nikakor ni legitimen hermenevtični korak. Pomeni namreč pripisovanje hermenevtične prednosti razkritosti, ki sama sploh ni povezana z nekim samostojnim smislom biti, in s tem v minimalnem oziru, preformulacijo vprašanja. Tak pristop tako zanemara osnovno načelo fenomenologije: izkaz samo-danosti. Obstaja neka minimalna hermenevtična interpretacija *Biti in časa*, ki izhaja iz razumevanja tubiti kot razjasnenosti, razkritosti ali razkrivanja, ki pa že implicira izvorno enotnost razumevanja in bitnega smisla – na način vrženega odtega, zakrivanja. Gre za to, kako se ta izvorna enotnost pojmuje. Temelj interpretacije, ki daje poudarek razklenjenosti, se zdi v tem, da razume diferenco tako, da njena skrajna enigmatičnost, nedoločljivost, prepoveduje oz. preprečuje, da bi lahko bit »funkcionirala« sama kot samostojni smisel, kot nagovor v svoji enigmatičnosti – čeprav seveda obenem in skozi nagovor difference. Za tako tezo sam ne najdem nobene fenomenalne potrditve v govorici, niti nobenega načelnega razloga. In zato ta interpretacija ne dovoljuje, da bi bila bit in razumetje biti mišljena kot samostojna elementa dogajanja smisla, saj se oba momenta lahko dogajata le na način samo-dogajanja difference zaradi skrajne enigmatičnosti tako bitnega smisla kot razumetja biti. Sam v tem vidim neko skrajno hermenevtično tezo, ki nikakor ni kakorkoli očitna. Motiviranost interpretacije, ki daje poudarek razklenjenosti, vidim v naslednjem premisleku: izvorno enotnost bitnega smisla, bivajočega kot takega, difference in razumevanja (zajeta kot bit-v-svetu) se ne zdi utemeljena v sebi, v razmerju svojih elementov, ampak jo omogoča neka še bolj izvorna danost, neko dogajanje te izvorne enotnosti, ki se ga ne da pojasniti zgolj strukturno. Očitno je, da je taka interpretacija motivirana z bojznijo pred transcendentalizmom. Toda ta je odveč, ker ne gre za subjektno konstitucijo, ampak še vedno za interpretacijo v smislu razlagajočega odgovarjanja nagovoru, se pravi nekemu predmetju, vendar v dinamični sovisnosti, enakovrednosti z njim. Ni torej tako, da naj bi morala govorica, če naj bi se strukturirala v smiselne momente, ki so v razmerju, že vzeti za model odnos med bivajočim, bitni smisel in njegovo javljanje pa očitno prehodita takemu modelu oziroma ga presejata.
- 4 Za interpretacijo, ki izhaja iz psihološke kategorizacije dolgčasa in ugotavlja, da Heideggerjev pojem globokega dolgčasa ne ustreza nobeni od psihološko kategoriziranih form dolgčasa, ampak kombinira značilnosti dveh temeljnih (iz česar sledi hermenevtično povsem neustrezna ugotovitev, da v globokem dolgčasu ne gre za samostojen ontični fenomen), prim. Elpidorou 2019, 177–205.
- 5 Izvorni, edini in enotni univerzalni horizont časa tu pomeni izvorni, edini, enotni in univerzalni horizont razumetja biti. Te enosti horizonta časa seveda ni razumeti v smislu transcendentalne logične veljavnosti za vse možne predmete izkustva, ampak kot vnaprejšnji enotni smiselni vidik interpretacije vsakega možnega razumevanja bitnega smisla. Tu Heidegger misli tri horizonte časa v njihovi enakoizvornosti kot enotni horizont.

odtegu nakaže v svojem značaju svetnosti, celote, je tubiti odtegnjeno biti v svetu, kolikor to velja za vsakdanji smisel biti-v-svetu⁶. V globokem dolgčasu pa se tubit znajde nad previsom v samolastno bit-v-svetu, bit-v-odnosu-s-celoto. Ker pa je bit-v-svetu vselej časovno konstituirana, to pomeni, da se s previsom iz vsakdanje časovnosti proti samolastni, časovnost sama odtegne tubiti vsakdanji, povprečni način biti-v-svetu.

V globokem dolgčasu se nakazuje svet kot časovna celota – v prav drugačnem smislu, kot se v vsakdanji časovnosti se-ja. Tam je svet kot celota namreč omejen na to ali ono implicitno delujočo celoto mrež smisla, ki zadeva vsakdanjo tubit – ne pa tubit kot tubit. V tesnobi in globokem dolgčasu pa je tubit prvič privedena predse kot taka. V globokem dolgčasu so v enakoizvornosti ekstatične bivšosti, pričujočnosti in predhajanja, ki se v dolgčasu kaže v svoji neizbežnosti in celovitosti, izkazani tudi trije korelativni horizontalni karakterji *dovršenosti, vseobsežnosti in presežnosti*:

(1) *Dovršenost*. V dolgčasu se stalno in v načelu nikoli dovršljivo celotenje smisla, značilno za vsakdanjo tubit, zaustavi. Zdaj momenti bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti, ki so bili prej ločeni, stopijo v eno samo časovnost, ki tako dobi značaj celote. Ta se zdaj izkaže negativno iz vsakdanje časovnosti, kot poslednja in tudi vnaprejšnja zaključenost, nemožnost novega, izenačenost vsega možnega bitnega smisla v njegovi brezpomenskosti, ta možnost nemožnosti pa kot dokončna, skrajna.

(2) *Vseobsegajočnost*. Ta »v celoti« brezpomenskosti tako rekoč napade tubit, jo obvzame, zadrži izvajanje vseh njenih možnosti, uklene, uroči, na vseobsegajoč način, tubit povsem prevzame, vse določene in posamezne bitne možnosti postanejo nepomembne.

(3) *Presežnost*. V dolgčasu tubit ne more najti ničesar, kar bi nosilo nek njeno bit, zadevajoč bitni smisel. Toda ne gre za to, da se slučajno nič takega ne znajde pri roki, pač pa kakorkoli bi tubit iskala, ji nič ne bi spregovorilo v svojem

6 Vsakdanja tubit kot bit-v-svetu ne eksistira na način izrecnega, razklenjenega, preglednega, razloženega, vidnega izvorno enotnega zasnutka lastnega odnosa in sveta, pač pa se razbije na sebstvo in svet kot smiselno celoto namembnosti, kateri se nato lahko prepušča, se v njej pomirja, se ji pusti zapeljati, o njej govoriči, vse, da bi se razbremenila ne le bremena neprimerljivosti, izjemnosti biti, ampak tudi in predvsem bremena izvorne enotnosti biti-v-svetu; izvorne vpotegnjenosti v odnos do sveta kot celote biti, medtem pa ji ostaja prikrito, da je ta beg pred odnosom do sveta le drug način tega odnosa samega. Glavno značilnost te nesamolastne enotnosti biti tvori videz, da je vedno na razpolago, sama v sebi utemeljena, nerazrušljiva. Prikrivanje breztemeljnosti biti, beg pred njo, na način odvrčanja od nje le kaže nazaj nanjo in namesto nje ustvarja sliko, podobo stabilne enosti, podobo sveta s katero se lahko pomiri, opusti odgovornost zanjo in jo pusti počivati, kakor je.

bitnem smislu – celota, ki se javlja v dolgčasu kot bitno brezsmiselna celota na način zanikanja vsakega možnega posameznega smisla, se tako izkazuje kot presežna, transcendentna, prekoračujoča; vsak možni posamezni bitni smisel ali bitni odnos, način⁷.

Ko se izkaže skrajnost časa v zgoraj navedenih horizontih in dolgčas pride do svoje skrajne točke, utesni tubit, tako da se vsakdanja horizontnost razpoči. V tej skrajni utesnitvi se javlja končnost globokega dolgčasa. Utesnitev dolgega časa praznega dogajanja časovnosti v svoji skrajni možnosti izkaže čas kot breztemeljen, horizontnost pa kot ne-utemeljeno v strukturi danega bivajočega, ampak nasprotno kot breztemeljni temelj možnosti danosti bitnega smisla sploh. Obenem pa izkaže to breztemeljnost kot časovno – trojno horizontno strukturirano.

Horizonti časa lahko uročijo tubit le zato, ker so končni in kakor so končni, zamejeni vnaprej v skrajnost lastne breztemeljnosti, ki ne dopušča nadaljnjih utemeljitev v bivajočem⁸. Ta uročitev ni drugega kot uklenitev v to končnost, skrajnost breztemeljnosti, ki pa še ni izrecno prepoznana in sprejeta; ni še sprejeta kot samolastna. Kakor pa pokaže analiza fenomenov vesti in odločenosti (Heidegger 2005, §57–58), si v samo-izpričevanju tubit dopoveduje lastno končnost, ničnost, breztemeljnost na način molčeče odvrnitve od *se*-ja. Prav tako funkcijo ima tudi dolgčas – vse kar spada k vsakdanji, povprečni eksistenci *se*-ja tubiti v dolgčasu namreč postane dolgočasno. Vsakdanja časovnost *se*-ja izgubi svojo dinamično prepleteno, vzajemno utemeljujočo se horizonto napotilnost. V tem molčečem zasnavljanju tubit predhaja v svojo skrajno breztemeljno možnost. V izpričevanju kot predhajajoči odločenosti se tubiti prvič jasno izkaže njen končno-časovni značaj. Toda kako bi to bilo mogoče, če samo izpričevanje ne bi izviralo iz nekega počutja in razpoloženja,

7 Vsak izmed teh značajev ima svoj izvorni bitni smisel, ki je konstituiran v nekem odnosu tubiti do lastnega odnosa do biti, in ga ni moč deducirati iz podedovanih metafizičnih pojmov perfekcije, absolutnosti in transcendece. Obratno, ti pojmi lahko dobijo svojo eksistencialno izvorno razjasnitev šele iz naznačenih bitnih momentov.

8 *Prim. Heidegger:* »Kar uročuje v povedni odtegnitvi, mora obenem biti to, kar daje biti svoboden (prost) v svoji povedni objavitvi, in kar temeljno omogoča možnost tubiti. [...] zares, ta uročujoči čas je sam ta skrajnost, ki bistveno omogoča tubit. Tako se čas ... obenem javlja kot tisto, kar samolastno omogoča« (Heidegger 1983, 223). Časovni karakter zadržanosti je biti gnan skozi urok časa proti trenutku odločitve. »Časovna uročenost, ki postane očitna v tem ‚dolgčas je‘ je lahko zlomljena samo skozi čas. [...] Kar čas kot uročujoč zadržuje in v tem obenem javlja in upoveduje kot nekaj, kar osvobaja, dajajoč to, da bi bilo lahko spoznano kot možnost [...], je nekaj, kar pripada času samemu; je tisto, kar omogoča, kar je lahko le in edino čas sam: trenutek odločitve. Tubit je gnana k skrajnosti tega, kar samolastno omogoča tako, da je gnana skozi uročujoči čas v ta čas sam, v njegovo samolastno bistvo, t. p., proti trenutku odločenosti, kot temeljni možnosti samolastne tubiti« (ibid, 224).

ki bi samo že dajalo tubit sebi kot očitno in izrecno časovno, kakršna tubit v svoji temeljni sturkturi pač je – pa četudi le na način odtega prav te horizontne časovne strukture? Prav to pa je tisto, kar je odtegnjeno v molčēci odvrnitvi od *se-ja*, in kar tako odtegnjeno, sili tubit v samolastno izpričevanje.

Dolgčas ni drugega kot izvorni čas tubiti, razumljen v doloēnem vidiku. Ta izvorni čas (še) ni samolastno prevzet in izvajan⁹, izvorni čas tubiti pa je konēen. Če torej ni samolastno prevzet kot tak, je dolgčas. Zakrit je v svojem konēnostnem, breztemelnem znaēaju in se zato njegov razpon zdi tako obsežen, kot da časa sploh ni, kot da horizonti v svoji razsežnosti izginejo in se stopijo v nek ne-čas. Kakor pa se časovnost v dolgčasu kaže negativno, na način odtega, tako se kaže tudi konēnost, oz. na isti naēin je dolgčas v svojem znaēaju konēen. Ker je konēnost časovno strukturirana, enakoizvorno pa tudi časovnost konēnostno strukturirana. V dolgčasu se tako tubiti očitno in povedno odteguje njen lastni bistveni odteg, njena lastna breztemeljna ne-možnost.

2 Prehod iz globokega dolgčasa v samolastno časovnost trenutka

Ekstatiēni momenti sami – bivšost, priēujoēnost in prihodnost – so v globokem dolgčasu stisnjeni, njihova izvorna dinamika strukturiranega interpretativnega prepleta je zaustavljena, zato pa je zaustavljena tudi dinamika horizontnosti kot tistega, proti čemer so ekstaze v svojem odvijanju interpretativno zasnete, zamaknjene. Obenem je tako utesnjena, zaustavljena in prikrita izvorna dinamika same izvorne enotnosti ekstaz in horizontov. Uroēujoēa dalja horizontov se stisne do poka in zlomi urok praznega in zadržanega časa. Zato to samolastno zadržanje tudi nosi ime trenutek, ker izhaja iz tega poka, previsa, na meji, konici v globokem dolgčasu utesnjene časovnosti. Toda, ali se zdaj da iz tega izpeljati, da iz preloma odtegnjene celote v oposamljeno tubit trenutka, izstopi tudi nek modificirana, odloēeni tubiti primerna časovnost samolastnega smisla sveta, samolastne celosti bitnega smisla¹⁰?

9 » [...] raztez časovnega horizonta ne osvobodi tubiti ali je razbremeni, ampak jo stisne s svojim razsežjem. [...] Kar nas dolgočasi v globokem dolgčasu [...] je časovnost v doloēnem naēinu svojega časenja« (Heidegger 1983, 229). Urok dolgčasa tako po Opiliku izkaže horizont kot horizont tako, da se skozi nesprošēenost, zakritost horizonta odvija moē uroka (Opilik 1993, 176).

10 Primat razkritosti lahko, sledeē interpretaciji, ki poudarja razkritost, razberemo tudi v Heideggerjevi analizi dolgčasa. Odtegne se bivajoēe v celoti, v svoji pomenskosti bitnega smisla, njegovem dinamiēnem razkrivanju, v trenutku tubit izbruhne v sebe kot dogajanje razkritosti, razklenjenosti bitnega

Tubit sploh ne more biti samolastno odločena, ne da bi se zasnula kot tu-bit-v-svetu-kot-celoti. Da se hkrati s tem, ko se tubit razklene sama sebi, razklene tubiti tudi svet, je torej nujno. V tej nujnosti tubitnostno-svetne korelacije leži apriornost transcendentalne utemeljitve možnosti odnosa do samolastnega smisla sveta kot samolastne smiselne celosti biti. Izrečeno še z vidika trenutka: trenutek je nujno obenem trenutek tubiti in trenutek sveta, oz. v trenutku se nujno obenem javljata tako tubit kot svet¹¹. Stisnjenost, ki se dogaja v globokem dolgčasu tako omogoči »pok« v trenutku v smislu razpočenja v dinamično enotno časenje ekstaz in horizontov. Pok pa ni kar nekaj, kar se zgodi in nato »mine«, pač pa v časenju trenutka ostaja kot stalno razpočenje, pretresenost časovnosti, zanihanje v izvorno breztemeljno enotnost breztemeljnih ekstaz in njihovih horizontov kot interpretativnih zasnutkov breztemeljnosti bitnega smisla samega, ki je kot taka tubiti tudi pregledna, saj je strukturirana kot interpretativni samoodnos¹².

smisla sploh, v svoji končnosti zlomi urok praznega, dolgega časa, in ostane dogajanje razkritosti. Kako po interpretaciji, ki daje primat razklenjenosti, razumeti, da je v trenutku privedeno bivajoče, zbrano skupaj v svoji skrajnosti, in kaj je torej tu ta skrajnost? Skrajnost kot možnost končnosti, kot možnost nemožnosti, da bi se dejala razprtost sploh, možnost nemožnosti pa kot vrženost, in zato, skrajna možnost tubiti kot razklenjenosti same. Trenutek odločitve, ki je razumljen kot vpogled v situacijo je lahko nek približek samolastnega smisla sveta, a ostaja vezan na zadržanje do bivajočega. Ima lahko nek praktičen smisel, ne pa izvorno eksistencialnega. Vsekakor se izkazuje enotnost tubiti in svetnosti. Neka minimalna interpretacija teksta se lahko tako izteče v to, da se svet kot bivajoče v celoti izkazuje kot končno prizorišče tubiti, ki lahko v meri svoje prostosti sicer razklene le določeno situacijo kot tako, medtem ko se bivajoče v celoti kot tako skriva, odteguje zaradi končnosti časovnosti in se pokaže kot tako le v preblisku v prehodu v trenutek odločitve, iz katerega se lahko zasnuje konkretno zadržanje do vsakokratne situacije.

- 11 Opilik nasprotno meni, da trenutka ne moremo razumeti kot enotnosti samolastnih horizontov, ki bi bili modifikacija nesamolastnih, ampak kot vdor skritosti v razkrtost (Opilik 1993, 180). Preloma uroka tako ne razume kot preloma v neko posebno samolastno razkrtost, strukturo odnosa, ampak kot spremembo odtega, ki se dogaja v uroku v »tubitni skritosti«, se pravi eksistiranje na način zakritosti. Ker horizont razkriva smisel tako, da obmejuje na način, da tisto, kar ostaja zunaj, ostaja zakrito, vdor skritosti v razkrtost ni mogoča na način horizonta, trenutek tako zlomi samo horizontnost časa (ibid. 181). V resnici ni nobene načelne, logične, sistematske nujnosti, ki bi preprečevala, da je sopripadnost razkrtosti in skritosti artikulirana ne samo v strukturo enakoizvornih treh ekstaz, ampak tudi v korelativno strukturo enaoizvornih treh horizontov. Opilik preprosto operira s preozkim, husserlianskim, nehermenevtičnim pojmom horizonta, predvsem pa mu manjka problematični pojem horizonta. Kar zanemari taka interpretacija, ki poudari zakritost in iz tega poudarka izpeljuje nemožnost »pozitivne« artikulacije smisla trenutka, samolastne časovnosti, je to, da časovnost še naprej ostaja interpretativno strukturirana. Samolastna razkrtost biti se tako vede zgolj na sebe-skrivanje, samoskrivanje. To predstavlja mistifikacijo in redukcijem, ki nič ne pomeni, saj ne pojasni strukture sebeskrivanja in ker vnaprej, povsem brez osnove, na osnovi neke umetne, formalnega logičnega pomisleka, ki nima nobenega mesta v eksistencialni analizi razglasi, da je kaj takega nemogoče.
- 12 Trenutek ima tu drug pomen kot v *Biti in času*. Pomeni nenaden prehod v samolastno tubit. Najprej zveza s končnostjo še ni naznačena, Heidegger pa nanjo nakaže ob diskusiji, kako zastaviti metafizična vprašanja po svetu, samoti in končnosti. Heidegger predlaga, da je zlom uroka horizontov znak končnosti tubiti kot časa. Ta zlom je zlom v tubiti sami.

Toda kako naj bi se to dogodilo in kaj naj bi bil smisel in struktura tega dogajanja¹³? Ključni stavek predavanja *Temeljni pojmi metafizike*, na katerega opiram nadaljnjo interpretacijo, se glasi: »Kakor pa se tubit nahaja razpoložena sredi bivajočega ... lahko tubit odločno razklene samo sebe, samo, če privede to bivajoče skupaj v skrajnosti« (Heidegger 1983, 223). V trenutku odločenosti je tubit privedena na neko lastno interpretativno skrajnost smisla, značaj skrajnosti se v globokem dolgčasu izkazuje v tem, da horizonti ne napotujejo več dalje, ne služijo kot struktura vselej vnovičnega napotovanja, ampak se izkažejo v svojem izvornem smislu omejevanja bitnega smisla. V trenutku odločenosti pa so kot taki tudi sprejeti in zadržani. Ker pa je tubit odnos do biti (bivajočega), nujno kot v tej skrajnosti eksistirajoča korelira s skrajnostjo smisla biti same, ki pa je zarisan vnaprej in iz katere je vzvratno poenoteno vse možno bivajoče v svoji biti. Kakor tubit eksistira na način odnosa do biti bivajočega, se lahko samolastno, odločno razklene, obenem pa vso bit bivajočega združi v smiselno enotni, neprimerljivi skrajnosti. Kar svet kot celoto bivajočega v njegovi biti samolastno interpretativno enoti, celoti – je tako skrajnost, mejnost smisla biti. Ta skrajnost smisla biti izvira v njeni breztemeljnosti, v tem, da ni prav nobenega razloga za to, da »karkoli sploh« je, v tem, da diferenca in sopripadnost biti in bivajočega sama ni utemeljena ne v biti, ne v bivajočem, ne v njunem razmerju. Bit je mejni fenomen. Svet je v samolastnem smislu mejni fenomen, je mejnost fenomena biti. V trenutku, ki je končnost, skrajnost smisla breztemeljnosti, je dana vsa celota biti naenkrat, v enem pogledu, v enem trenu. Trenutek ima temeljno pomensko potezo zbranosti – kot v trenu se zbere v vidiku smiselne skrajnosti celotna časovnost kot ena in celotno bivajoče v svoji biti kot breztemeljno neprimerljivi, kot en svet.

13 Predavanje *Temeljni pojmi metafizike* (Heidegger 1983) predvsem pušča interpretativno odprto, kaj je smisel sveta razkrit v trenutku. Smisel celosti ostaja v nejasnosti, morda tudi namerno. Kaj v svojem rezultatu ta del teksta pušča odprto? Značaj celosti sveta je interpretiran glede na skrajnost, končnost. Toda ni pojasnjeno niti to, zakaj naj bi prav skrajnost tvorila smisel celosti, niti to, kako prav skrajnost smiselno enoto tako trojni horizont sveta kot trojno ekstatičnost tubiti. Ni pojasnjeno, zakaj se nujno zgodi zanihanje v trenutek, podan je le opis, in sicer, kako skrajnost funkcionira v smislu, da zahteva prehod v trenutek, kot uvid v to skrajnost samo. Teza: če naj bo tako pojasnilo možno podati, v obeh primerih, je skrajnost treba razumeti ne le kot značaj bivajočega v celoti in tubitne ekstatičnosti in njune izvorne interpretativne sopripadnosti, ampak predvsem kot značaj bitnega smisla samega in tako tudi kot sopripadnosti tubiti in biti. Zdi se, da je Heideggerju utemeljitev odnosa do sveta kot celote sicer preprečeval preširok pojem sveta in biti ter bivajočega. Če so bivajoče tako družbe kot živali, tako številke kot planeti, tako znanosti kot institucije, potem mora ostati res docela nejasno, kaj naj bi bila celost tako mnogovrstne »biti«, ko očitno v vsakem primeru izreka nekaj povsem drugega. Tako smisel sveta kot bivajočega v celoti njegove biti lahko ostane samo nekakšna igra, odprtost, dinamika skrivanja in razkrivanja, korelat proste transcendence, najbolj splošno in abstraktno menjena s smisla. Pri tem razumevanju je Heideggerja verjetno vodila ideja, da mora med še tako raznovrstnimi smisli biti veljati nek skupni smisel biti.

Trenutek je smiselno celovit, sklenjen in neprimerljiv – »je (daje se) samo trenutek«, to je pravi smisel trenutka. Ta značaj trenutka izvira iz izjemnosti, skrajnosti, neprimerljivosti in breztemeljnosti. V trenutku kot pričujočnosti vselejšnji breztemeljnosti, skrajni smiselni možnosti ne-možnosti biti, tubit zadeva na skrajno mejo lastne interpretativne zmožnosti. V trenutku se tubit izkaže in prevzame kot breztemeljna – kot odnos do biti, ki ni utemeljen v horizontnosti svetne bivajočnosti. V povezavi s tem pa se izkaže lastna breztemeljnost biti kot *skrajni* smisel: (1) kot vselejšnja in vnaprejšnja *omejenost* možnosti javljanja smisla biti na javljanje neprimerljivega, »edinstvenega« smisla biti. Ta neprimerljivost izključuje možnost javljanja neke »druge« biti, izvira pa v breztemeljnosti tega smisla (ker smisel biti ni utemeljen v nobenem posebnem smislu bivajočega, prav tako pa tudi ne smisel diference biti in bivajočega, se ne more javljati bit različna od biti, saj sta vsakršno razlikovanje in mnogoterost možna le na področju bivajočega in pri tistem, kar je v bivajočem utemeljeno). (2) Kot *omejujoča* glede na vsak možen v časovnosti konstituiran odnos do bitnega smisla – vsak možni bitni smisel bivajočega se lahko daje le, kolikor se daje v diferenci in sopripadnosti z neprimerljivim smislom biti.

Trenutek kot struktura samolastne končnosti, skrajne smiselne možnosti eksistence je tako temelj samolastne korelacije, kakor omogoča zaokret iz nesamolastne tubiti in nesamolastne svetnosti, obenem v samolastno tubit in samolastno svetnost. Ta »obenem« ne bi bil mogoč, če tubit ne bi bila časovno dinamično korelacijsko interpretativno strukturirana tako, da je v lastni skrajni časovnosti že napotena na skrajno časovnost smisla biti samega. Tubit in samolastni smisel sveta sta »hkrati« v trenutku; spadata v isto končno časovnost smisla.¹⁴

14 Falkenheyer razlaga smisel trenutka kot vsakokratnost časa skrbi. Toda to predstavlja padec nazaj v nesamostalno razlago časovnosti (2003, 142). Po tej interpretaciji je samolastno prevzetje tubiti kot enotne v svoji končnosti, kot edinstvene, kot cele, samoprevzetje kot vsakokratne, vselej moje v konkretni situaciji itn. (ibid., 143–144). Prioriteto prihodnosti pa razrešuje tako, da se v trenutku vsakokrat povzame tubit samolastno prav tej svoji prioritati prihodnosti (ibid., 146–147). Prim. glede končnosti same biti (ibid., 151). Trenutek kot tudi trenutek biti (ibid., 168). Toda po njeni interpretaciji to pomeni, da je tudi bit vsakokratna (ibid., 169). Smisel nesamostalne pričujočnosti pa naj bi bil tako v tem, da se ta vsakokratnost ne vzame kot taka, kot določena vsakokratnost za posamezno vsakokratno tubit (ibid., 170). Razložiti v pregledu še breztemeljnost kot glavno interpretativno vodilo in analitično tezo, ki vse povezuje. Konica časa uročuje tubit, trenutek pa zlomi urok časa, zato naj trenutek ne bil istoveten niti s konico niti z urokom časa (ibid., 214). To razlikovanje je formaln, in ne zadene bistva problema, ki je, kako razumeti strukturo prehoda oz. konice dolgčasa v trenutek. Celoten smisel trenutka je v tem, da se *razpre* naenkrat, nenadoma, breztemeljno, iz same konice, smisel trenutka ni nek izoliran smisel eksistiranja, ki bi nastopil kot faza za neko fazo konice. Kot modifikacija nesamostalnosti je pravzaprav trenutek mogoč samo kot samolastno prevzetje te konice nase. Razlikuje trenutek kot eksistencialni pogoj možnosti odločenosti in trenutek kot eksistencialno izvajanje odločenosti (ibid., 214–215). Toda to je nek umeten interpretativni problem. V samolastni tubiti je razlikovanje eksistencialnega in ekistencialnega lahko samo formalno razlikovanje

Toda kaj je motivacija tubiti, da se soočena s svojo mejno, skrajno možnostjo, izkazano v omenjeni trojni skrajnostni časovnosti, iz globokega dolgčasa prevesi v trenutek in samolastni odnos do sveta in smisla biti? Zakaj se preprosto ne vrne v vsakdanji modus časovnosti, kaj tubit sili k temu zanihanju – zakaj je v končnosti (breztemelnosti) sami ta nuja zanihanja v samolastno eksistenco?

Za to podajam sledečo interpretacijo:

(1) Dolgčas s svojimi značaji ima smisel končnosti kot odnosa do skrajnega smisla breztemelnosti dajanja biti; (2) V tej breztemelnosti je neka vnaprejšnja težnja k samoprevzetju, samolastnosti, oziroma breztemelnost sama ne dopušča tubiti, da bi se v nedogled zadrževala v stanju tesnobnega dolgčasa, ampak sili k nadaljnji, samolastni interpretaciji; (3) Ta se zgodi v »trenutku«, sprejetju breztemelnosti biti same in uvidu v izvorno korelacijo tubiti kot take in te breztemelnosti biti; breztemelnost bitnega smisla ni več razumljena zgolj kot sesutje utemeljenega časovnega življenjskega sveta, ampak kot njegova pozitivna in samolastna modifikacija; (4) Motivacija za ta prehod je utemeljena v tem, da je tubit neizogibno s tem, ko je soočena z breztemelnostjo bitnega svetnega smisla, soočena tudi z lastno breztemelnostjo (ni niti utemeljena v svetu, niti sama ne sodeluje pri utemeljevanju sveta) in obenem – to tu ključno – z *izvorno enotnostjo lastne breztemelnosti in breztemelnosti (končne časovnosti) biti same*, ki je (ta izvorna enotnost) neposredno vsebovana in izkazana v samem smislu in strukturi breztemelnosti, saj ta ne dopušča subjekt-objekt modela interpretiranja danosti bitnega smisla, tudi pa ne zgolj solipsističnega eksistiranja tubiti, ki ostaja vselej nagovorjena po breztemelnem smislu biti.

vidika, smisel samolastnosti tubiti je prav, da eksistira tako, kakor je tudi eksistencialno. Vsaj v predloženi interpretaciji smisla samolastnosti. Drži pa, da je bil Heidegger sam neodločen gled tega, kako razumeti to razmerje, kakor tudi Falkenheyer (ibid., 215). Tudi Falkenheyer podvomi v Opilikovo tezo, da se smisel kot poslednj izavoljo inodteg izključujeta (ibid., 109). Ničnost namreč pripada sami zavoljnosti. Kritizira Margot Fleischer prav tako na podlagi tega, da se eksistencialne strukture ne da pridobiti na osnovi abstrakcije eksistencialnega izvrševanja (ibid., 112). Razlikuje samolastno upričujočevanje in trenutek, v okvirih samolastne odločenosti, kot upričujočevanje v samem trenutku odločitve (ibid., 118). To se zdi spet neko umetno, formalno razlikovanje. Ko Heidegger pravi, da je trenutek potrebno razumeti kot ekstazo v aktivnem smislu, naj bi s tem podal specifični smisel trenutka, kakor se razlikuje od ekstaz bivšosti, pričujočnosti in prihodnosti (ibid., 139). Posledica takšne interpretacije je, da trenutek ni izvorna, transcendentalna struktura tubiti, ampak samo opis neke eksistencialne možnosti tubiti, nekega načina izvrševanja sicer apriorne strukture. To razlikovanje povsem spregleda dinamični smisel izvorne časovnosti. Enako interpretacijo glede enotnosti ekstatično-horizontne časovnosti poda Backmann, ki jo, sledeč omenjenemu predavanju, imenuje praesens, kot temelja danosti biti v njeni diferenci z bivajočim: »Praesens je tisto, kar omogoča ontološko diferenco biti in bivajočega. Je diferencialno strukturiran smisel biti, napolnilo na razsežnosti neprisotnosti, ki daje prisotnost kot smiselno, tp. kot bit, ki daje bivajoče s tem, da ga diferira od njegovega ozadnjega smisla.[...] [Č]as je lahko mišljen le kot prisostvovanje, ki je obenem samo-odtegnitev. Čas v svoji enotnosti prezence (Praesenz), ki je v sami sebi odsostvovanje (Absenz), ali odsostvovanje, ki je samo prisostvovanje« (Backman 2015, 110).

Ta izvorna enotnost pa je smisel trenutka odločenosti, v katerem tubit iz svojega skrajnega smisla sega k skrajnosti smisla biti same.

3 Trojna struktura končnosti (skrajnost breztemeljnosti) kot temelj samolastnega smisla sveta

Zveza skrajnosti in samolastnega smisla sveta je v tem, da je vsakdanji smisel sveta omejen na določene bitne načine, samolastni smisel sveta pa ni omejen na določene bitne načine, ampak je omejen s samo z breztemeljno možnostjo ne-možnosti biti, zato je skrajen. Skrajnost breztemeljne možnosti ne-možnosti biti se posreči še najbolje zajeti iz opisa poteka uvida v to skrajnost: prek vsake posamezne bitno-smiselne možnosti je mogoče vselej predahajati v, anticipirati neko drugo bitno možnost, toda prek breztemeljne možnosti ne-možnosti biti ni mogoče, saj ta ni zamenljiva, nadomestljiva s katero koli drugo bitno možnostjo, je neprimerljiva, pomeni namreč prav ne-zmožnost nadaljnje in kakršne koli možnostne variacije. Te možnosti ni mogoče dalje varirati, saj je poslednja in skrajna. Tubit v tem interpretativnem predhajanju v neprimerljivo breztemeljnost možno ne-možnega smisla biti seže k skrajni meji možnosti bitnega smisla sploh. Breztemeljnost, ne-možnost bitnega smisla samega je strukturirana kot skrajnost, kot vnaprejšnja omejenost horizontov smisla biti glede na vsak možen določeni ali posamezni bitni smisel ali bitni način določenega bivajočega.

Ker se v prehodu iz globokega dolgčasa v trenutek odločenosti naznači tudi samolastni smisel sveta, v poku nesamolastnega smisla sveta, to dogajanje pa je dogajanje tubiti kot zase izrecno končne, v svoji breztemeljnosti skrajne, je končnost tubiti tako temelj smiselne struktiranosti samolastnega smisla sveta. Samolastni smisel sveta, kot neprimerljivosti (metafizika je dejala »edinstvenosti«) biti v primeri z vsakim bivajočim in vsakim možnim posebnim bitnim smislom, je tako označen prav s karakterji skrajnosti – vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti, ki so obenem karakterji biti kot breztemeljne, saj skrajnost smisla biti kot absolutno neprimerljivega leži prav v njeni breztemeljnosti.

V prehodu globokega dolgčasa v trenutek ostane le horizontnost sama – vselejnost vrženosti biti, pričujočnost biti in predhajanje preko vsega posameznega bivajočega. Ta horizontnost sama je v svoji skrajni modifikaciji, kolikor ni utemeljena v nobenem določenem bivajočem, interpretativna struktura breztemeljnosti. Toda da bi prehod v javljanje nekega samolastnega smisla

sveta kot celosti bitnega smisla zares izkazali iz same fenomenalne strukture tega prehoda, je potrebno izkazati naslednje: karakterji celosti bitnega smisla (vseobsežnost, dovršenost, presežnost ne-presegljivost), se nujno javljajo v odnosu tubiti do bitnega smisla v trenutku; bit se v trenutku nujno javlja kot smiselno celovita v teh omenjenih karakterjih. To se izkaže, če opravimo naslednji premislek: (1) V globokem dolgčasu se vsakdanja svetnost sesuje in ostane breztemeljnost (skrajnost) svetnosti v vidiku vseobsežnosti, presežnosti in dovršenosti, glede na vse možno vsakdanje bivajoče; (2) V trenutku je interpretativna struktura breztemeljnosti biti izkazana v globokem dolgčasu ohranjen zaradi *enotnosti breztemeljnosti, ki je izvor kontinuitete samointerpretacije tubiti kot breztemeljne*. Breztemeljnost ima omenjeno, v globokem dolgčasu javljajočo se, trojno časovno interpretativno strukturo skrajnosti, vendar pa kot skrajni, neprimerljivi smisel ne dovoljuje, da bi se njen smisel interpretiral zdaj na način te, zdaj one določene strukture, pač pa iz neprimerljivosti njenega smisla sledi tudi enoličnost njene strukture; (3) Značaje samolastne celosti biti kot breztemeljne značaje samolastne svetnosti tedaj prav tako tvorijo vseobsežnost, presežnost in dovršenost; (4) Ti značaji so v trenutku ohranjeni na modificiran način v svojem »pozitivnem« karakterju, to je, ne več v negativnem smislu glede na vsakdanjo svetnost kot absolutno zanikajoči vsakdanjo svetnost, ampak v pozitivnem smislu glede na breztemeljnost (skrajnost) samo (in zato samolastnem smislu).

V samolastni odločenosti so značaji skrajne celosti bitnega smisla ohranjeni in zadržani. Toda ne več kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost brezsmisla biti, pač pa kot dovršenost, vseobsežnost in presežnost – in v tem smislu celost – breztemeljne možne nemožnosti (smisla) biti. V čem tedaj sestojijo dovršenost, vseobsežnost in presežnost breztemeljnosti možne nemožnosti biti, ki enakoizvorno tvorijo njeno smiselnost celost? Očitno je, da breztemeljnost, možna nemožnost (a) presega vsak posamezni možni bitni smisel in bivajoče, da dalje (b) breztemeljnost in možnost nemožnosti povsem prevzameta in zaobjemeta možnosti tubiti in s tem vnaprej interpretativno obsežeta in v orisu meje zajameta tudi že vse možne odnose do bitnega smisla in te smisle same; breztemeljnost, možnost nemožnosti pa je tudi (c) dokončna, dovršena, v sebi sklenjena, kakor je, ne glede na vse posamezno možno, vselej enaka¹⁵.

15 Haugeland predlaga razlikovanje časovnosti v ožjem smislu skrbi kot ekstatične, in v polnem smislu kot omogočujoče razumevanje smisla biti, kot temporalnosti, ki je ekstatično-horizontalna (Haugeland 2013, 233). »Horizontni značaj, ki ga temporaliteta doda časovnosti je torej ta, da je v ekstazi tubit prinešena pred neko mejo ali konec, in to pomeni, da je končna.« (Haugeland 2013, 235)

Ker pa se bit kot taka lahko javlja le skozi javljanje diference, breztemeljne razlikovanosti biti in bivajočega, je tedaj treba izkazati to, da se diferenca sama lahko javlja v trenutku le na način omenjenih treh časovnih karakterjev breztemeljne celosti bitnega smisla. Pred vsako posebno, določeno možnostjo je vržena v odnos do breztemeljnosti biti; je obenem breztemeljnost lastnega odnosa in predhajajoča preko vsake posamezne možnosti odnosa do bivajočega in kot taka lahko pričuje smislu biti, kot breztemeljno možnost-nemožnemu. Predhajajoča preko vsake posamezne in določene možnosti smiselnega odnosa do bivajočega v odnos do breztemeljnosti biti in obenem breztemeljnost lastnega odnosa, tubit, prosta vsakršnega utemeljevanja v bivajočem, vselej že transcendira bivajoče v odnos do nagovora diference biti in bivajočega. V tem vselej-že-predhajajočem prosto transcendirajočem odnosu tubit zadeva na nagovor biti, kakor se kaže v diferenci z bivajočim. V diferenci z bivajočim, ki zmeraj napotuje dalje na novo, se bit kaže kot *vselej že predhajajočnostno vseobsežna*; v diferenci z bivajočim, ki je kot napoteno vselej na drugo bivajoče sklenjeno v sebi in razumljivo le iz drugega bivajočega) se kaže kot *vselej že predhajajočnostno presežna* in v diferenci z bivajočim, ki tako nikoli ne more biti dano v celoti oz. popolnoma, se bit kaže kot *vselej že predhajajočnostno dovršena*.

4 Problematicni značaj samolastnega smisla sveta

Samolastna celost bitnega smisla, naznačena v treh časovnih značajih, pa lahko funkcionira le kot problematično zadan pojem, ki naj ga natančma eksistencialna analiza šele razjasni in vzvratno utemelji. Celost kot samostojni samolastni smisel v naznačenih značajih je problemsko zadana in vseskozi ostaja problem, nagovor. Absolutna, neprimerljivostna razlika loči tubit in absolutno neprimerljivost breztemeljne biti, a prav v težnji k premostitvi, preseženju te razlike se nakazuje in interpretativno odkriva smisel te neprimerljivosti biti.

Kakšno je točno smiselno razmerje celosti smisla biti kot breztemeljno neprimerljivega in diference, ki je prav tako breztemeljna? V breztemeljni diferenci je bit izkazana in se dogaja kot breztemeljno neprimerljiva. To pa pomeni: skrajni značaj neprimerljivosti, strukturiran v vseobsežnost, presežnost in dovršenost, svoj smisel prejema iz diference z bivajočim. *Celost bitnega smisla je kot samostojni smisel lahko samo zasilna, začasna fiksacija dogajanja diference*, ki tudi v tej fiksaciji ohranja neko napetost, ker se dogaja iz breztemeljne diference in v breztemeljni diferenci.

Na drugi strani pa diferenca sama še ne daje smisla celosti v teh treh smiselnih momentih, ampak je celost že interpretacija difference¹⁶. Zato je tubit v svoji eksistencialiteti tudi lahko v razmerju, čeprav dinamičnem, korelaciji, s celostjo smisla biti, ne pa tudi z diferenco, saj ta lahko služi le kot vselejšnji priteg skozi odteg, zato pravimo, da je tubit kot razmerje do biti, dogajanje difference., Razmerje do celosti biti je tako posebno, samolastno, dogajanje difference. Diferenca je tudi ta, ki se prvenstveno skriva v svojem razkrivanju. Torej tudi do tega sopripadnega razkrivanja-skrivanja tubit ne more biti v razmerju. Zato je odveč bojazen, tudi v temporalnem smislu, da ne bi bil mogoč samolasten odnos do celote biti, ker ima ta strukturo difference, ki se sopripadno skriva-razkriva. Brez razlikovanja celosti biti in raz-krivanja difference pa nemudoma pademo v aporijo in celotno diskusijo smisla transcendentalnega projekta *Biti in časa* na eni strani in kontinuitete s »pozni Heideggrom« na drugi.

Ta eminentna celost smisla biti, ki se kot taka javlja zgolj negativno (to je vidik njene skrajnosti in ne-možnosti), ni zares misljiva. Vse kar lahko stori hermenevitična eksistencialna analiza je, da izkaže, kako tubit v svojem samolastnem eksistiranju nujno zadeva na ta mejni pojem kot skrajno mejo možnosti svoje biti-v-svetu. Samolastni smisel sveta tako ni nekaj preprosto zajemljivega v kako izdelano formo, ampak je prvenstveno enigmatičen in problematičen pojem. Vendar pa nima zgolj značaja transcendentalne ideje, pač pa smiselna celost biti je izkusljiva, namreč v dinamičnem problematičnem interpretativnem odnosu do te celosti.

16 Za drugačno interpretacijo prim. Marion: »Ker se nič javlja samo glede na naznako (abweisende Verweisung, odteg, ki nakazuje), se kaže samo kot videz, ne kot fenomen v absolutnem smislu. [...] Nič torej ne ponuja poslednjega fenomena. Še vedno mora izvesti nanašanje, ki ga edino določa kot fenomen – kazanje sebe samega po samem sebi« (Marion 1998, 177). Tu je smisel fenomena vzet preozko, oz. brez njegove hermenevitične sestavine interpretativne strukturiranosti, ki bistveno vsebuje tudi zakritost. Nič je mejni fenomen, toda to ne pomeni, da sploh ni fenomen. Nič naj bi v Marionovi interpretaciji dalje molčal glede samega sebe (ibid. 182). To je neustrezna interpretacija. Če tesnoba tubit o sebi kot taki ne zmore ničesar povedati na način, kot ogovarja bivajoče, in če ji v tesnobi več ne spregovarja bivajoče, to še ne pomeni, da ji sploh ničesar ne spregovarja in da sploh ni pritegnjena v noben nagovor. Zdi se, da je Marion tu uspel ustvariti nek umeten interpretacijski problem. Nič dolgčasa in tesnobe sta že interpretativno strukturirana in izrekata odgovor nagovoru biti in v tem lastni smisel. Tako se Marion sprašuje: »Kako naj bi nič uvedel, nanašal ali nagibal nekoga k čemer koli drugemu razen k sebi?« (ibid). Marion je tu v svoji interpretaciji, hermenevitično vprašljivo, že vnaprej voden z lastno tezo. Prim. dalje: »... prepad med ničem in bitjo je lahko premoščen le začenjajoč z druge skrajnosti, biti, in ne iz svojega najbližjega začetka, nič [...]« (ibid., 185). In dalje: »[...] [T]ubit ne prehaja od sebe k biti kot fenomenu, kolikor utrepa stalne pozive fenomena, ki ga še ni vedela ali spoznala; in posledično, ker samo nagovor biti sam pusti nekomu izkusiti biti, eksistencialna analiza tesnobe postane najmanj nezadostna, ali celo odvečna za izkaz ‚fenomena biti‘. [...] [S]amo bit lahko nekoga poziva k biti. [...] izkustvo biti, celo v nič, ne izhaja iz eksistencialne analize tesnobe, niti iz hermenevitične fenomena nič, ampak v popolnem prelomu, iz izbruha biti same, katere ‚glas‘ človeka neposredno kliče (poziva)« (ibid., 185). Zdi se, da Marion ne upošteva hermenevitičnega razmerja razumevanja biti, seveda je poslednje predmetje nagovor biti. Nič kot ničenje bivajočega kot utemeljenega v drugem bivajočem seveda že je oblika in način nagovora biti.

Horizonti so kot predvidik bivšosti (vrženosti), pričujočnosti in prihodnje, preko vseh konkretnih možnosti predhajajoče možnosti bitnega smisla, neke forme odnosa do končnosti, breztemeljnosti, tudi v svoji nesamolastni modifikaciji, vendar tu še ne kot take. Horizont nujno že vključuje odnos do bitnega smisla, oziroma je smisel horizonta oblikovan glede na smisel in način odnosa. Vendar to še ne reši težave: odnos do poslednje skritosti breztemeljnosti, ali smisel skritosti, določen iz tega odnosa, se prav tako ne pusti ujeti v neke določene horizontne forme¹⁷. Ker pa je ta odnos nujno problematičen, neizogibno vključuje to problematičnost v povratni interpretacijski formi v sam smisel horizontnosti kot določene forme odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti. Toda zdaj nastopi ključno vprašanje: kako je prav ta problematičnost odnosa do skritosti lahko smiselno vključena v nekaj takega, kot je horizontna forma breztemeljnosti? Problematičnost naj pomeni stalno pozivanje v sprašujoči odnos, ki tudi glede sebe ostaja sprašujoč. Na kakšen način naj bi torej horizontna forma omogočala na eni strani to stalno pozivanje, in na drugi izpraševanje in samoizpraševanje, kolikor naj bi to sploh bilo mogoče? Za to je potrebno, da: (1) je samolastna horizontnost vselej v dialogu z nesamolastno in šele v tem dialogu prejema svoj smisel. Tako je lahko horizontnost imenovana zgolj po tej zvezi, kolikor je namreč neka problematizacija nesamolastne horizontnosti. Ta moment zagotavlja izpraševanje, samoizpraševanje; (2) Trojna samolastna horizontnost mora v svoji enakoizvornosti, v svojem prepletu vsebovati nek problemski vidik odnosa do poslednje skritosti breztemeljnosti na način vpetosti v stalno pozivanje, nagovorjenost po tej skritosti skozi odteg smisla. Imeti mora torej neko dinamično strukturo. Šele enakoizvornost samolastne horizontnosti v zvezi z odnosom do nesamolastne ustvarja hermenevitični preplet, ki omogoča problemski odnos do skritosti, ki se kot značaj skritosti svetnosti same izkazuje v horizontalnih shemah. Razmerje nesamolastne in samolastne horizontnosti ter s tem smisel horizontnosti sploh bi bilo torej narobe predstavljati kot neko razmerje analogije, katerega člene se lahko preprosto razvrsti v tabelo,

17 Problem izkazovanja celote kot odtegujoče je tako treba razumeti kot problem časovnega horizonta, prim. Opilik: »[...] že tu je dokaj jasno, da z govorom o horizontu tu ni rekurirano na neko sam po sebi razumljivo, dalje ne vprašljiv strukturni element, ampak da je njihova vloga v dogajanju odločenosti še nerazjasnjena. Koliko je ta nerazjasnjena daljnosežna, to naj bi se pokazalo v Heideggerjevem poskusu, izdelati horizontalno strukturo pripadajočo bivajočemu, ki se odteguje v celoti« (Opilik 1993, 175).. Ker pa je ta horizont uročujoč, se ne pusti enostavno izolirati za analizo in tematizirati kot strukturni element razkritosti, ne da bi v temelju predrugačili njegov značaj (ibid., 177). Uročujočnost horizonta namreč ni neka zunanja lastnost, ampak ga določa v njegovi razklepajoči funkciji, zato je morda s pojmom uročujoči horizont nakazan fenomen, ki se ne pusti zadovoljivo dojeti iz horizontalnega karakterja (ibid.). Veliko vprašanje temporalnosti se tako glasi, ali je mogoče na temelju trojnega enakoizvornega horizonta časa izkazati sopripadnost razkritosti in odtega? Po predlagani interpretaciji je to mogoče, ker je čas končnost, nemožnost, breztemeljnost, v čemer temelji tudi končnost njegovih horizontov. Temporalni smisel odtega nagovora, skritosti, se razume iz temporalnega skrajnosti kot temporalnega smisla breztemeljnosti.

kjer si vzporedno sledijo nesamolastni in samolastni horizonti. Tak model bi namreč predpostavljal, da je samolastna horizontnost nekako samozadostna in v zgolj formalnem, zunanjem odnosu do nesamolastne.

Literatura

- Backman, Jussi, *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. 2015. Albany: SUNY Press.
- Ciocan, Cristian, *Heidegger and the Problem of Boredom*, *Journal of the British Society for Phenomenology* 41.1. 2010
- Falkenheyer (von), Katharina. 2003. *Augenblick und Kairos: Zeitlichkeit im Fruehwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker-Humbolt.
- Heidegger, Martin. 2005. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, Martin. 1983. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29/30)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Haugeland, John. 2013. *Dasein Disclosed*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Marion, Jean-Luc, 1998. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Opilik, Klaus. 1993. *Transcendenz und Vereinzelung*. Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Slaby, Jan. *The other side of existence Heidegger on Boredom*. Dostopno na: www.academia.edu
- Theodorou, Panos. 2015. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality and the Categorical: Phenomenology Beyond its Original Divide*. New York; Dordrecht: Springer.
- Elpodorou, Andreas; Freeman, Lauren. 2019. *Is Profound Boredom Boredom*; v: Heidegger on Affect ed. Hadjioannou, Christos, Palgrave Macmillan, 177–205.

Povzetek

Končnost kot temelj samolastnega smisla sveta

Globoki dolgčas je nekakšen skrajni smiselni fenomen tubitne samointerpretacije. Značaji časovnosti, ki se javljajo v njem, so prav tako skrajni časovnostni smisli, v tej skrajnosti pa tvorijo smisel poslednje »celote« bitnega smisla, ki se javlja v dolgčasu. Po drugi strani se v globokem dolgčasu javlja izvorna breztemeljnost tubiti kot odnosa do bitnega smisla, čeprav na zastrt, tubiti še nepregleden način. Ta v svojem izvornem eksistencialnem smislu predhajanja prek vsake posamezne, utemeljene možnosti bitno smiselnega odnosa v skrajno, breztemeljno možnost dajanja smisla biti sploh, pomeni, da je globoki dolgčas tak izraz izvorne končnosti tubiti, ki to sili v soočenje z lastno končnostjo. Ta breztemeljnost globokega dolgčasa pa se javlja v

enakoizvornosti s skrajnimi časovnimi karakterji. Prav tako skrajni fenomen pa je trenutek odločenosti, ki nastopi v zlomu uroka skrajnih smiselnih horizontov globokega dolgčasa. Skrajnost trenutka je dalje povezana s skrajnostjo samega breztemeljnega smisla biti, v njegovi diferenci z utemeljevanjem vsega bivajočega. Teza, ki jo razvijam v prispevku je, da se v prehodu v trenutek odločenosti končni časovnostni značaji, ki se javljajo v globokem dolgčasu obdržijo, in sicer na način, da izpovedujejo in interpretirajo breztemeljnost smisla biti, kakor se kaže iz nagovora difference z bivajočim, kot skrajno mejo vsakega možnega bitnega smisla.

Ključne besede: dolgčas, časovnost, svet, eksistenca, breztemeljnost

Summary

Finitude as the Ground of the Authentic Meaning of the World

Profound boredom is a limit phenomenon of *Dasein's* self-interpretation. The temporal characters that are expressed in it are themselves limit temporal meanings, and in their limitness they form the meaning of the fundamental »wholeness« of the meaning of Being, which announces itself in boredom. On the other hand, in boredom, a primordial groundlessness of *Dasein* as the relation to the meaning of Being shows itself, although firstly in an obscured way. In its original existential sense of transcending all particular and grounded possibilities of meaningful being-relations, into the limit, groundless possibility of givenness of the meaning of being, this means that profound boredom is such an expression of the original finitude of *Dasein*, which forces it into confronting its own finitude. This groundlessness of profound boredom is however made present together with limit temporal characters. Another limit phenomenon is the moment of resolute vision, which comes to pass in the fracturing of limit horizons of boredom that entrance *Dasein* in it. The limitness of the moment is further correlated with the limitness of the very groundless meaning of Being, in its difference with always already grounded beings. The thesis that I present in the article is that in the transition into the moment of vision, the finite, limit temporal characters present in profound boredom, are preserved, namely in the way that they explicate the groundlessness of the meaning of Being, as it shows itself through the ontological difference, as the limit of all possible being-relations and being-meaning.

Keywords: boredom, temporality, *Dasein*, groundlessness