

## INDIFERENCA V BITI

Indiferenca nastopi, ko k zadevi pristopamo le »od zunaj«, ko tisto, kar nas pri zadevi zadeva, jemljemo vnanje in nismo sposobni vzpostaviti notranjega odnosa do njega. Fenomenologiji na podlagi poziva »k zadevam samim« premesti notranji odnos v svet in poudarja, da smo notri pri zadevah v svetu, interesna bit v svetu, bit, ki ji gre za razliko biti. Odnos biti, do katerega prihaja »med« nami in svetom, ni kaka relacija subjekt-objekt, ne odpira in zapira se iz enotujočega središča jaza, marveč iz razločujoče sredine sveta. Intersfera biti se širi ali pa oži s kulturno *atmosfera*. Naj se še tako zdi, da Heidegger odklanja možnost, da bi nastanitev v vprašanju biti postavljali v sovisje s stanjem kulture, se nuji te možnosti vendar »ukloni« v predavanjih iz let 1929/30 *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost – osamljenost* (GA 29/30).

Na pomembnost teh predavanj kaže že Heideggrovo posvetilo Eugenu Finku, ki naj bi izrazil željo, da ta »izidejo pred vsemi drugimi« (GA 29/30). Predavanja iz let 1929/30, ki jih Rudiger Safranski v svojem biografskem delu *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas* (München/Wien 1994) celo označi kot napomembnejša Heideggrova predavanja sploh, so pritegnila pozornost interpretov z različnih vidikov, kakor so: metodološko poudarjanje razpoložen in v skladu s tem drugačna opredelitev »formalne naznake«,<sup>1</sup> problematizacija

<sup>1</sup> Prim. R. J. A van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, Heidegger Studies, Berlin 1991, str. 89–110.

pojma transcendentnega horizonta<sup>2</sup> in s tem povezana obravnava temeljnega razpoloženja dolgčasa,<sup>3</sup> hermenevtika življenja in teorija organizma<sup>4</sup> in nezadnje domnevna politična motivacija teh predavanj.<sup>5</sup> Sam sem se z njimi ukvarjal v kontekstu obravnave razmerja med hermenevtično fenomenologijo tubiti in filozofsko antropologijo.<sup>6</sup> Ob tem sem se lahko prepričal, da je zasnutek *Biti in časa* prav v svojem zasnavljajočem razsežju (še vedno) nerazumljen. Predvsem ostaja nerazumljeno, da je »zasnutek v sebi *scelilen (ergänzend)* v smislu vnaprej zasnavljajočega *tvorjenja* nekega 'v celoti' ('im Ganzen'), v območju katerega je razprostrta prav posebna dimenzija možnega udejanjenja« (GA 29/30, 528). Uposamljenje se ne dogaja nekje na samem v dejanski celoti sveta in po možnosti še v subjektu. Svet prebiva v celoti samo kot uposamljen v osami človeškega prebivanja. Vendar pa razlog, da se ponovno vračam k predavanjem *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost osamljenost*, pravzaprav tiči na drugem koncu, v domnevni Heideggrovi nedojemljivosti za sfero kulture, iz katere naj bi prihajalo vztrajno nerazumevanje vprašanja biti kot osrednje teme filozofije.

264

Pomembnost omenjenih predavanj bi lahko povzeli z naslovom članka Otta Pöggelerja: »Križa fenomenološkega pojma filozofije (1929).«<sup>7</sup> Heideggrova predavanja iz let 1929/30 Pöggelerj v svojem članku le mimogrede omenjena, posveča se predvsem problemom nauka o modalnosti v fenomenologiji, ki je seveda tesno povezan z (ne)razumevanjem *Biti in časa*. Vsekakor pa križa fenomenološkega pojma filozofije, kakor je mogoče razbrati, presega okvire kakega metodičnega nauka in doseže svoje dno tam, kjer se fenomenologija kot filozofska znanost sooči s krizo evropske kulture in njenega duha, krizo, ki ni zgolj znanstveno rešljiva. To soočenje se z vso silovitostjo odvije okoli

<sup>2</sup> Prim. Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers »Sein und Zeit«*, Freiburg/München 1993.

<sup>3</sup> E. Kawahara, *Heideggers Auslegung der Langeweile*, v: *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, Freiburg/München 1987.

<sup>4</sup> Prim. A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«*, Würzburg 1994.

<sup>5</sup> Prim. Winfried Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Die über ein NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik«*, v: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

<sup>6</sup> Dean Komel: *Razprtost prebivanja. O razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*, Ljubljana 1996.

<sup>7</sup> O. Pöggeler: *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs*, v (C. Jamme in O. Pöggeler izd.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989.

kriznega leta 1929, ko po Schelerjevi smrti ter razhodu med Heideggrom in Husserlom fenomenološkemu gibanju v Nemčiji prične upadati zagon, dokler ga dogodki leta 1933 ne potisnejo na obrobje dogajanja in celo vržejo čezenj. Fenomenološka refleksija krize evropskega duha, tako pri Husserlu in Schelerju kakor seveda tudi pri Heideggro, je gotovo eden najpomembnejših dosežkov fenomenološke filozofije, katerega doseg po vsej verjetnosti še ni bil izmerjen. Da bi ga izmerili, bi bilo verjetno treba odpreti hermenevitično diskusijo ne le o fenomenološkem pojmu evropske kulture, temveč tudi o mestu same fenomenologije v tej kulturi in v tej zvezi tudi o političnih eksplikacijah in implikacijah fenomenološke pozicije, ki pretendira celo na »fenomenološki etos«. Pričujoče razmišljanje se giblje nekje v predvdverju tovrstne hermenevitične refleksije, s tem da poskuša aktualizirati Heideggrovo soočenje s kulturnofilozofsko kritiko duha časa (leta 1929) in v zvezi s tem poskus prebuditve globokega dolgčasa kot temeljnega razpoloženja časa oziroma kot prevladujoče zgodovinske indifferenca v biti.

V *Biti in času* »razpoloženje časa« ali celo »razpoloženje našega časa« ni v ospredju. Izpostavitev časovnosti kot horizonta za razumevanje biti se ne, vsaj ne izrecno, opira na razpoloženje našega časa, na »danes«. <sup>8</sup> Prav tako relativno redko, šele v drugem delu, nastopi pojem »situacije«, ki je vezan na »danes« v smislu vsakdanjosti kot dan-za-dnevnosti in na »danes« kot naš zgodovinski trenutek. Tisto izkustvo, ki v predavanjih iz let 1929/30 v primerjavi z *Bitjo in časom* pokaže izrazito hermenevitično pomembnost, s tem ko pridobi kritično duhovnozgodovinsko težo in ostrino, je izkustvo *indifferenca v biti*, na katero je sicer mimogrede opozorjeno proti koncu predavanj ob eksplikaciji ontološke diference (GA 29/30, 515). Z vprašanjem indifferenca se bodo potem pričela še neka druga pomembna Heideggrova predavanja, *Kaj se pravi misliti iz let 1951/52*, intonirana na Hölderlinove verze »Znamenje smo, nerazložljivo/ Brez bolečine smo, in skoraj smo jezik zgubili v tujem«. Zasedujoč misel in smisel te Hölderlinove upesnitve pa smo že pri knjigi *Na poti do govorice*, kjer Heidegger izpiše diferenco v govorici bolečine. Vendar pa smo še prej soočeni z vprašanjem, kako indifereca v biti sploh lahko zaboli, kako je brezbolečinskost sama lahko bolečina – nekega časa, nekega življenja brez pobude, se pravi – dekadenca.

<sup>8</sup> Drugače, recimo, v predavanjih iz leta 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, kjer Heidegger v tretjem poglavju podaja obširno obravnavo »razloženosti današnjosti v zgodovinski zavesti« (GA 63, 35 isl.), pri čemer se opira predvsem na znamenito Spenglerjevo delo *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* iz leta 1918.

*Odkod* indiferenca do biti v njeni diferenci z bivajočim in tako – indiferenca v biti sami? Ta situacijski »od-kod« so vključuje tudi neki epohalni »od-kdaj«. Ni tako, da bi indiferenca do biti le vnanje zaznamovala (*naš*) zgodovinski čas in trenutek, temveč (*nam*) ga kot indiferenca v biti sami še veliko bistveneje polaga na dušo. Analiza vsakdanjosti v *Biti in času* je z obravnavo eksistenciala zapadanja na neki način pokazala, kako je čas kot predpostavljeni horizont razumevanja smisla biti lahko sam udeležen pri taki *indiferenci v biti*, vendar le kot odpadlost od prvobitnega časenja. Heideggrova pozornost je usmerjena predvsem k prvobitnemu časenju kot tistemu vnaprej diferencirajočemu v diferenci biti in bivajočega. Temu rabi tudi eksistencialna izpostavitve razpoloženja tesnobe, ki v oglašanju vesti preseka naš bitno indiferentni vsakdanjik. Indiferenca v biti je »vsaj za trenutek« odpravljena kot nekaj drugotnega. Heidegger sicer vseskozi operira s povprečnim razumevanjem biti.

266

Vendar pa indiferenca v biti nikakor ni le posledica prezrtja izvorne časovne dimenzije razumevanja biti in sem spadajočega – pripadajočega samoumevnega tradicionalnega pojmovanja biti kot prisotnosti. Indiferenca v biti je lahko tudi zgodovinski prikaz časa samega, ravno v tistem smislu, ko ga jemljemo kot »naš čas«, kot »dan današnji«. Čas je lahko prav kot naš čas indiferenten do biti oziroma do difference biti in bivajočega, v kateri prihaja bit sama do besede. Čas ni indiferenten le v modusu vsakdanjosti, ki se vleče dan za dnem, marveč tudi kot zgodovinska epoha. S tem pripoznanjem časa, indiferentnega do biti v smislu indiference v biti, ki v *Biti in času* sicer ni povsem odsotno, vendar kot tako tudi ne izpostavljeno in razvito, se v predavanjih iz let 1929/30 prične nakazovati prehod k t. i. bitnozgodovinski razvojni mišljenja. V tem oziru je tudi nujno, da se prav tu prične miselni razgovor z Nietzschejem in posredno tudi s Hölderlinom. Prav gotovo je ključna točka tega prehoda hermenevitično-metodično poudarjanje na temeljne razpoloženskosti tubiti, ki ima že v *Biti in času* osrednjo vlogo pri eksplicaciji tu-biti, vendar pa razpoloženjem v tem delu še ne pripade kritično utemeljevalna duhovnozgodovinska vloga. Razpoloženju tesnobe lahko le stežka pripisujemo duhovno-zgodovinsko razsežnost. Vsekakor pa ni vprašljivo, da se razpoloženja pojavljajo na ravni duha in zgodovine – recimo nihilizem.

Tako lahko Heideggrovo prizadevanje za »prebuditve temeljnega razpoloženja« označimo kot novo fenomenološko budnost za prebivanje, oziroma za prebivanjski položaj. V *Biti in času* Heidegger nikjer neposredno ne postavi zahteve po prebuditvi »Dasein«. »Dasein« je sicer pripisana neka budnost (Erschlossenheit, Entschlossenheit), vendar brez izrecne zahteve po prebuditvi

v »Dasein«. Le na začetku je skromno izražena potreba po prebuditvi razumevanja za smisel vprašanja biti – kar seveda ni nepomembno, kajti to je že »Dasein«. Prebivanju neki zgodovinski položaj ne pripada le eksistencialno-konstitutivno, marveč se mora samo oblikovati kot ta zgodovinski položaj. Skrb kot dosežena eksistencialna bit prebivanja tako postane *skrb prebivanja*, v čemer lahko zaznamo tudi izvorni smisel kulture. Beseda »kultura« v *Biti in času* skorajda ne nastopa, kar seveda meče neko senco na daljnosežnost v tem delu predlagane analitike eksistence – kako je z dejstvom, da se srečujemo v neki kulturi, da se kulture srečujejo med seboj? Tega vprašanja ni mogoče obiti, če fenomenološkost fenomena pomeni odlikovano *srečevanje* nečesa kot nečesa, torej srečevanje v biti, ki ni bitno indiferentno.

Z zahtevo po prebuditvi prebivanja se filozofija sooči s kulturno situacijo, in sicer v elementu duha, ki je elementarno tudi duh časa. Jacques Derrida je v *De l'esprit* na dokaj anekdotičen način poskušal pokazati, kako se je Heideggru prav v praelementu duha pripetil padec s spekulativne filozofske ravni na konkretno politično drsališče. Celotna Derridajeva izpeljava izražanja duha pri Heideggru že predpostavlja duh kot izraz. Naj se z Derridajevim izpeljevanjem strinjamo ali ne, očitno je, da Heideggrova kritika kulturne filozofije in njene diagnoze stanja duha na merodajen način odpira tudi skušnjo politike – ne toliko leve in desne, napredne ali konservativne politike, marveč prav skušnjo politike kot take, ki kakor da pomeni nekakšno skušnjavo. Že Heraklit je opazil, da je politični čut možen samo v budnosti sveta. Politika je (bila) vednost o skupnosti sveta. Kot taka se prvobitno utemeljuje iz razpoloženja, ki vlada kot zbranost sveta – logos. Na začetku evropske zgodovinskosti je razpoloženje sveta »logično«, na njenem koncu pa postane že kot razpoloženjskost sama »iracionalno«. To pa pomeni, da tisto, kar je *temelj*, ni hkrati tudi *razlog* našega delovanja. Ne zmoremo delovati iz temelja, iz biti, zato vlada indiferenca v biti, za katero ne najdemo razloga, a nas zajema kot temeljno razpoloženje.

Heidegger se tako vprašuje: »Torej prebuditi temeljno razpoloženje! Takoj nastopi vprašanje: *Katero* razpoloženje naj prebudimo oziroma zbudimo v nas? Razpoloženje, ki nas prevzema iz temelja? Kdo smo tedaj *mi*? Kako menimo nas same, ko pravimo 'mi'? Nas kot ta seštevek človeških individuumov, ki smo se sestali v tem prostoru? Ali 'nas', kolikor smo tukaj, na univerzi, pred določenimi nalogami znanstvenega študija? Ali 'nas', kolikor smo, kot pripadniki univerze, hkrati v procesu oblikovanja duha – je ta zgolj nemški, ali

zahodni, ali – še dalje – neko evropsko dogajanje? Ali pa naj okrožje tega, v čemer smo, še razširimo? Menimo 'nas', vendar v kakšnem položaju, v kakšni razmejitvi in obmejitvi tega položaja?»

Poudarjen je »naš današnji položaj«. Položaj je torej mišljen v zvezi z nami v nekem trenutku zgodovine in razvoja duha. Ocena položaja zahteva najprej neko posebno duhovno orientacijo v času, ki je vselej povezana z nekim kulturnim razpoloženjem, bodisi da je to optimistično bodisi pesimistično, zdravo ali bolno. Heidegger se okrene k Spenglerju, ki je v svojem kulturnofilozofskem delu *Propad zahoda* diagnosticiral in prognoziral »propad življenja na duhu in po njem« (GA 29/30, 105). Ta diagnoza je vzbudila iskanja rešitve iz takega stanja. Ludwig Klages je v svoji knjigi *Duh kot nasprotnik duše* pozval k »odpovedi duhu« in vrnitvi »nazaj k življenju« (GA 29/30, 105). Leopold Ziegler se je v delu *Evropski duh*, nasprotno, zavzel za uravnotežen odnos med duhom in življenjem. Za tak spraven odnos se je zavzel tudi Max Scheler v predavanju *Človek v svetovni dobi izravnave* iz leta 1927. Prav to predavanje, ki je sledilo razpravi *Človek in zgodovina* iz leta 1926, je po mojem mnenju sprožilo reakcijo pri Heideggru. Začne se distancirati od kulturnofilozofske kritike, vendar ji priznava neko relevantnost. To priznavanje pa je slej ko prej povezano z Nietzschejem, konkretno z nasprotjem dionizičnega in apoliničnega, ki ga obravnava tudi Scheler v omenjenem predavanju.<sup>9</sup> Toda z izpostavitvijo nasprotja dionizičnega in apoliničnega se po Heideggru premišljanje o Nietzscheju ne konča, marveč šele začenja, še posebej, ker se to nasprotje pri poznem Nietzscheju preobrazi v nasprotje med Dionizom in Križanim. Vsekakor je to prva resna najava pritegnitve Nietzscheja v miselni pogovor, ki bo tako značilno opredelil t. i. bitnozgodovinsko fazo Heideggrovega mišljenja.

Sicer pa Heideggra ustreznost in upravičenost omenjenih diagnoz zgodovinskega trenutka posebej sploh ne zanima, niti ko gre za Nietzschejevo razlikovanje dionizičnega in apoliničnega, zanima ga zgolj *dramaturgija* takega opisa našega položaja v boju duha in življenja, ki pa se naše *človeške drame* ne dotakne. Kulturnofilozofska vrednotenja življenja nimajo pobude v življenju samem: »... za kaj gre v teh dojetjih? Pravimo: diagnoza kulture, pri kateri s

<sup>9</sup> Scheler isvojo misel o izravnavi med duhom in življenjem, med apoliničnim in dionizičnim, izrazi tudi s Hölderlinovimi verzmi: »Wer der Tiefste gedacht, liebt das lebendigste«, »Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše«. Heidegger jih v drugačnem kontekstu pritegne v svoji knjigi *Kaj se pravi misliti*; prim. tudi spis *Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Phainomena 23–24, Ljubljana 1998. Podobno bo Hölderlina in Nietzscheja soočil v nekem svojem predavanju L. Ziegler.

pomočjo omenjenih kategorij življenja-duha v enem zamahu prepotujemo svetovno zgodovino. Sicer naj bi se današnjosti s tem odkazalo njeno *mesto*, določil naj bi se njen *položaj*. Nas samih pa se tako svetovnozgodovinsko opredeljevanje, razračunavanje in obračunavanje, kako je z našo kulturo, sploh ne dotakne, kaj šele, da bi nas zajelo.« (GA 29/30, 111–112) Heidegger z eno potezo zavrže vse take diagnoze in prognoze duhovnozgodovinskega položaja, ki se prodajajo pod oznako »kulture filozofije« ali »kulture kritike«, kot da bi bil vsak kulturnofilozofski poskus iskanja človeka v kulturi že vnaprej obsojen na propad kulture same. Kulturna dekadenca pa kot »kadenca«, razpoloženje časa, za-pada indiferenci v biti. To indiferentno zapadanje določa duhovnozgodovinski propad kulture. Ni propad duha vzrok indifference v biti, temveč narobe; ne gre za duhovnozgodovinsko, temveč za bitnozgodovinsko indifferenco, ki ne zadeva le človeka, marveč nagovarja pre-bivanje človeka. Odgovor na to, kako je z duhom časa, zahteva poprejšnje vprašanje *biti v diferenci* do bivajočega. Zavzemanje za zgodovinske vrednote ni isto kot prevzetost z zgodovinskostjo, ki je prosta vrednot, duhovno izpraznjena in ubožna, vendar bitno diferentna.

Kulturna filozofija si prizadeva *restavrirati* življenjske vrednote človeka, ne seže pa do *revolte* indifference v biti sami in tako do *revolucije* človeka, ki bi razprla njegovo prebivanje. Heidegger zelo razločno pove: »Ta filozofija seže le do *predstavitve* človeka, nikoli pa ne do *pre-bivanja*« (GA 29/30, 113). Človeškost lahko v nedogled predstavljamo in postavljamo, ne da bi segli do razprtosti prebivanja, ki nas prebudi iz indifference v biti. Pobuda mora priti od nas samih, vendar pa je ne moremo enostavno dati. Pobuda sama nas prebudi. Ne razpolagamo z njo, marveč smo v njej mi razpoloženi, zajame nas.

269

Heidegger je z vprašanjem po določitvi »našega današnjega položaja« primoran seči h kulturni filozofiji, vendar ne sprejema načina, kako ta, ko se loteva našega položaja, ostaja glede nas samih indiferentna, kako se nas ne dotika in je za nas nezavezujoča. A ne za to, ker se ne bi zavzemala za človeka, marveč zato, ker je pretirano zavzeta z njim: »Ta kulturna filozofija vsekakor prikazuje današnjost našega položaja, vendar nas ne zajame. Še več, ne zmore nas obseči, temveč nas odvezuje od nas samih, s tem ko nam podeli neko vlogo v svetovni zgodovini. Odvezuje nas od nas samih in je hkrati ravno antropologija. Begavost, sprevrčanje, videz in izgubljenost postanejo še hujši. Zdaj je *odločilno vprašanje*: Kaj tiči v tem, da si podeljujemo to vlogo in si jo celo *moramo* podeljevati?« (GA 29/30, 115)

Kulturna filozofija si torej ne prizadeva le za golo prikazovanje človeka, marveč je to prikazovanje namenjen temu, da se človeku podeli neko vlogo v svetovni zgodovini, torej da se mu podeli neki smoter. Mogoče je tu Heidegger imel v mislih delo svojega učenca in oponenta K. Löwitha *Individuum v vlogi sočloveka* iz leta 1929. Človek z vlogo ni zgolj individuum, temveč persona, oseba v igri zgodovine, v kateri si ne le postavlja smotre, marveč postavlja sebe za smoter zgodovine. Zgodovina je tako vrednota človeka, zato da lahko ta zgodovinsko vrednoti. Človek kot končni smoter zgodovine tako postane neskončni cilj. Da bi ga dosegli, je treba v nedogled restavrirati idejo človeka kot zgodovinski ideal. Heideggrovo vprašanje, zakaj sploh potrebujemo vlogo v zgodovini, je seveda provokativno, in sicer ne v kakršni koli, ampak prav v določeni smeri: blokira neko v sebi že blokirano restavratorsko videnje zgodovine. Heideggrovo vprašanje, kaj le tiči v tem, da si moramo podeljevati neko vlogo v zgodovini, je vprašanje, ki ga z veliko mero ironije svojim literarnim junakom sicer zastavlja Kafka. Ti drug za drugim propadajo v vlogi iskalcev vlog in ostanejo brez odgovora na vprašanje: Zakaj mi zgodovina ne nameni nobene vloge? Zakaj ne morem biti zgolj človek, zakaj iščem vlogo zase, zakaj nisem zadovoljen s tem, kar sem? A kdo sem? Kdo naj postanem? Očitno je zgolj to, da ne morem biti indiferenten do samega sebe. Vendar me iz indiference ne vodi zavzemanje za zgodovinske vloge, ki ga že prevzema neko zgodovinsko razpóloženje. Kje je tu Heideggrov vložek? »Prebuditev v Dasein« ne terjá vstopa v zgodovino, pač pa *prestopništvo*. Prebuditev iz indiference vstopanja v zgodovino pomeni prestop od te k zgodovini v biti, ki ni nič drugega kot di-ferenca, diaphora, se pravi godenje samo. Vendar kaj v osnovi pomeni to »od nje«, ki je zasnutek? To »od nje« zadeva namreč razpóloženje, ne pa vloge. Kako lahko zgodovinsko nerazpóloženje postane zgodovinski položaj sam?

270

Heidegger v Kafkovem slogu sprašuje naprej: »Mar smo si postali tako *ne-pomembni*, da potrebujemo vlogo? Čemu za sebe ne najdemo nobenega pomena, tj. nobene bistvene možnosti biti? Ker iz vseh stvari zeva v nas neko *ravnodušje*, ki mu ne poznamo razloga. A kdo bo tako govoril tu, kjer se svetovni promet, tehnika, gospodarstvo polaščajo človeka in ga držijo v gibanju? In kljub temu iščemo neko vlogo *za sebe*.« (GA 29/39, 115) Vpraševanje očitno ne išče odgovora, ampak spet vprašanje: »Kaj se dogaja s tem? Tako znova vprašujemo. Ali naj sami sebi šele spet postanemo zanimivi? Zakaj to *moramo* postati? Človek sam naj bi sam sebi postal dolgočasen? Zakaj? *Mar je z nami naposled tako, da se po breznih prebivanja kot molčeča meгла vse-skozi vleče globoko dolgočasje?*« (GA 29/39, 115)



Zgodovina razkriva globoki dolgčas, na dnu katerega smo uspavani. A razpoloženje dolgčasa je kot razkrivanje zgodovinskega položaja tudi prebuditel. Prebuditel temeljnega razpoloženja nas samih bi najprej pomenila prebuditel v globino dolgčasa, v katerega smo pogreznjeni. Ta spust pa hkrati omogoči tudi prebuditel iz megle dolgčasa, v katero smo zaspali. Gre za »jemanje« tal pod nogami v dvojnem smislu: tla izgubljam in jih hkrati dobivamo. S prebuditvijo temeljnega razpoloženja je globoki dolgčas nekako prevzel vlogo nas samih, zato da lahko prevzamemo sebe same. Temeljna vloga razpoloženja bi bila torej v tem, da nam dajo razumeti, na čem smo. Njihovo prebujenje daje pobudo glede nas samih. Globoki dolgčas naj bi nam dal razumeti horizont, daljo in trenutek časa. S tem ko nas temeljno razpoloženje globokega dolgčasa osvobodi sleherne vloge v svetu, nas osvobodi za nas same v odprtosti sveta. Z-dolgo-časeno jemanje tal, v katerem ni več mesta za vloge, sceli svet iz osame prebivanja, ki je trenutek in praznina. Če smo postavljeni na prizorišče odprtega obzorja sveta v prebivanju, je iskanje naše vloge v svetu ali, recimo, svetovnega nazora, za katerega si prizadeva kulturna filozofija, dejansko preseženo in odvečno.

Toda, ali je tako prizorišče brez svetovnonazorskih predpostavk? Predvsem pa, ali lahko ostane brez svetovnonazorskih konsekvenc? Vodi v politične inkonsekvence? Kajti to prizorišče očitno prihaja iz zrenja filozofije in ponovno vhaja vanj. Kje je filozofija doma, če je na stališču brez stališča? Nikjer in povsod? Da je ločitev filozofije od svetovnega nazora težka in zahtevna zadeva, je Heidegger vedel bolj kot kdor koli drug, prav tu je odprl polemiko ne le z Diltheyevo tipologijo svetovnih nazorov, pač pa tudi z Jaspersovo psihologijo svetovnih nazorov.<sup>10</sup> Kajti taka ločitev lahko pomeni indiferenco do sveta, v katerem se srečujemo z drugimi in se povezujemo v skupnost z njimi. Indiferenca v biti pa je tudi v enačenju filozofije s svetovnim nazorom ali ideologijo, ki se še posebej pojavlja v kulturni filozofiji. Vendar, mar ni tudi to, da filozofija ni do nikogar in do ničesar indiferentna – neki svetovni nazor, celo vrhovni svetovni nad-zor, ki ga Heidegger, najprej priznavajoče, nato distancirajoče, imenuje *metafizika*, vselej pa misli z njo neko krizno dogajanje prebivanja samega?<sup>11</sup> Kako lahko prizadevanje duše, da bi dosegla vsako bivajoče in vse bivajoče, bivajoče kot tako v celoti, v temelju zgodovinsko pri-

<sup>10</sup> Ironija je, da bo Jaspers po koncu druge svetovne vojne podal svoje mnenje komisiji, ki se je ukvarjala s Heideggrovo svetovnonazorsko opredeljenostjo v obdobju nacionalsocializma.

<sup>11</sup> Tako tudi v predavanjih iz let 1929/30: »Metafizika je neko temeljno dogajanje v človeškem prebivanju.« (GA 29/39, 12).

zadene indiferenca v biti? Najprej mora to prizadevanje samo iz sebe sploh biti zgodovinsko, biti mora neka globinska, temeljna zgodovinskost sama. Kot taka se razkriva v dogajanju dolgčasa.

Prebuditev globokega dolgčasa je najtesneje povezana z razkritjem kriznosti tistega metafizičnega svetovnega nazora, ki ga Heidegger povzema z Novalisovimi besedami: »Filozofija je pravzaprav domotožje, nagon, biti povsod doma.«<sup>12</sup> Heidegger omenja, da 'dolgčas', 'Langweile', v alemanski jezikovni rabi ne po naključju pomeni toliko kot 'imeti domotožje', 'Heimweh haben'. Dolgčas – domotožje po tem, da si doma v svetu, seveda najprej izdaja to, da v svetu nismo doma, da nam je v svetu najprej nedomačno, *unheimlich*. Zaradi vesti o tej temeljni nedomačnosti bi bilo vse prelahko, iskati Heideggrov sentimentalni provincializem povsod tam, kjer govori o domu (Heim), domu-svetu (Heimwelt) in domovini (Heimat). Ta domotožni, recimo mu kar bolečinski, govor o domovnem se namreč zbira v tistem, kar Heidegger že v predavanjih iz let 1929/30 imenuje »das *Ge-heimnis*«, skrivnost, ki »manjka v našem prebivanju, s tem pa izostaja notranja zaprepačenost, ki jo vsaka skrivnost nosi pri sebi in ki prebivanju daje njegovo veličino. Izostajanje stiske je to, kar stiska v temelju, in to, kar najgloblje pušča praznino, se pravi: *dolgočasi praznina, ki dolgočasi v temelju*.« (GA 29/30, 244). »Geheimnis« ni kaka skrivnost za svetom ali neznanka tega sveta, temveč kritje človeka v svetni celoti bivajočega, tj. kritje človeka v neskritosti, ki ji je v prebivanju izpostavljen, najprej in večinoma v indiferenci biti. Izostanek skrivnosti je neka nuja breznujnosti (Not der Notlosigkeit). In v tem vidi Heidegger tudi neko prinujenost obrata v nujo (Not-wendigkeit) globokega dolg-časa, »Lange-weile«, ki je neko obračanje med »Lange« in »Weile«, med dolžino in kračino, oziroma »vitje med daljo te praznine in ostjo tega trenutka« (GA 29/30, 247). Globoki dolgčas ni razpoloženje, ki nas srečuje od dne do dne, marveč raz-položenje časa, ki v previtju položenosti prebivanju razgrne nastali zgodovinski položaj, s tem da čas v preblisku sam nekako nastane. V prebuditvi temeljnega razpoloženja dolgčasa postane čas zgodovinskost pogrešanja temelja, manjkanja skrivnosti v prebivanju, domotožja. Ta zgodovinska indiferenca v biti, indeferenca, ki je skrivnost bolečine same, v *Biti in času* še ni izrecno obravnavana.

Vitje med »daljo te praznine in ostjo tega trenutka« bi bila torej metafizika kot dogajanje tubiti in neko domotožje (Heimweh). Če bi hoteli potem govoriti o

<sup>12</sup> Novalis, *Schriften*, Jena 1923, str. 179.

kakem svetovnem nazoru, je očitno, da je v njem svet reduciran na praznino, zor pa na preblisk. Vsekakor pa sta v tem domotožju (Heimweh) neka občutljivost »duše« za vladanje bolečine in tudi volja »duha«, da bi to bolečino prevladal. Dolgčas, »Heimweh« – »nagon, biti vsepovsod doma« – je občutljivost za diferenco v biti, ki nas požene v to diferenco samo, v odprtosti katere prepotujemo distanco med tistim, kar že smo, a vendar šele moramo postati. Toda s tem ne pridemo »domov«, ampak se znajdemo pred skrivnostjo (Geheimnis) bolečine kot difference v biti sami. To nas razkrije v skrivnosti bolečine. Voljo postati to kar smo, to odločnost za diferenco v biti, lahko več kot upravičeno imenujemo re-volucionarna volja in glede na njeno senzibilnost za indifferenco v biti – bolečinska revolucija?

Naj ima beseda revolucija še tak politični prizvok, v povezavi z bolečinskostjo se nam oglašča v izrazito metafizičnem smislu, ki je bil določen ne le za družbeno in politično, marveč tudi za umetniško, filozofsko, znanstveno in religiozno dogajanje v revolucionarnem dvajsetem stoletju, dotika pa se temelja humanosti same – oziroma, kot skuša pokazati Heidegger v predavanjih iz let 1929/30, skrivnosti v prebivanju, ki jo pogrešamo. Ta bolečinska revolucija kot temeljno dogajanje moderne dobe, ki – vzeta zares – povsem spremeni »periodizacijo« evropske zgodovinskosti, je bila pripravljena že mnogo prej, pri samih začetkih nemškega klasičnega idealizma (*Najstarejši program sistema nemškega idealizma*, 1796). Začne se z uporom proti ločitvi tradicije in zgodovine in poskuša iz zgodovine same, iz zgodovinske svobode, konstituirati tradicijsko nujnost, vendar sta v tem že neka nuja in bolečina. Medtem ko zgodovino, emancipirano od tradicije, ustvarja človek, pa tradicije bistveno ne odvarja človek, ampak bog. Kjer ta nujnost umanjka, kjer času ne vlada vse zedinjujoče eno, zavlada taka nuja breznujnosti in človek se mora podati skozi bolečinsko revolucijo, da bi iz nje iztrgal ne le sebe, marveč hkrati tudi boga.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Naj tu zadostuje zgolj napotilo na Schellingov spis *O bistvu človeške svobode*, kjer ob razlikovanju temelja eksistence in eksistenco temelja med drugimi pravi: »Toda ker nič ne more biti zunaj Boga, je to protislovje mogoče razrešiti samo s tem, da imajo reči svoj temelj v tistem, kar v Bogu samem ni on sam, tj. v tistem, kar je temelj njegove eksistence. Če si hočemo to bitje človeško približati, lahko rečemo: da je hrepenenje, ki ga občuti večno eno, da bi rodilo samo sebe. Ni ono samo, pa vendar z njim enako večno. Roditi hoče Boga, to je nedoumljivo cnost, toda v njem samem še ni enosti. To hrepenenje je zatorej, gledano zase, tudi volja; toda volja, v kateri ni razuma, in zato tudi nesamostojna in popolna volja, ker je razum, pravzaprav volja v volji.« (F. W. J. Schelling, *Izbrani pisi*, prev. D. Debenjak, Ljubljana 1986, str. 170).

Ta iz bolečine iztrgani bog je *Dioniz*.<sup>14</sup> Vendar pa še opazneje kot ta »nova mitologija« sedaj izstopi »nova antropologija«. Ta tendira k tistemu, kar je bilo poimenovano »metafizika rescendance«. To ni le metafizika padle transcendence, pač pa tudi odpadle tradicije. Manifestativno je podana pri Dostojevskem: »Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in, to je glavno, vsa prejšnja npravstvenost, in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveljčal v duhu titanskega, božanskega ponosa in postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Iz ponosa bo razumel, da mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršno koli plačilo.«<sup>15</sup> Četudi taka doba človeštva ne bi nikoli nastopila, si človek lahko že vnaprej dovoli, da stopi na mesto boga, ki mu je dovoljeno vse, če njega odpravimo, pa je vse dovoljeno nam. Odsotnost nujnosti dovoljuje največjo samovoljo in nujnost hkrati, ki vzbuja zgražanje in grozo zaradi tega ker je, kakor bo rekel Kafka, »laž postala svetovni red«. Stalno ponavljajoče stanje bolečinske epohe je »schopenhauerjevski pesimizen«, ki ima svoj razlog oziroma še boljše svojo brezrazložnost v tem, da človekovo življenje, po Schopenhauerjevih besedah iz *Sveta kot volje in predstave*, »niha, podobno nihalu, sem in tja, med bolečino in dolgočasjem, ki sta dejansko njegovi poslednji sestavini«, kar kaže tudi to, da potem ko človek »vse trpljenje in muke prestavi v pekel, za nebo ne preostane nič drugega, kot ravno dolgočasje«<sup>16</sup>

274

Bolečina brezbolečinskosti, indiferenca v biti je neko epohalno zadržanje, neko do trpljenja prignano trpenje epohe. Hkrati pa je tu volja, pokazati razliko v razmerju do tega, kar je in kakor je, volja za čas bolečine, ki naj bi nas vrnil domov. Mar ta revolucionarnost ne prinaša s seboj resentimenta na čas in sentimentalnosti za nekim drugim časom? Ali je možna revolucija, predvsem pa bolečinska revolucija, ki ne bi bila resentment? Ali je možna metafizika kot revolucionarno dogajanje v tubiti, ki ne bi bila resentment – kajti Heidegger

<sup>14</sup> Še *nerojnega* Dioniza je Zeus v zadnjem hipu potegnil iz drobovja Semele, ob pogledu nanj pa je ta zagorela. Ime boginje *Semele* naj bi bilo etimološko povezano z besedo »zemlja«.

<sup>15</sup> F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana 1976, str. 182.

<sup>16</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Teil. Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414.

očitno zavrača kulturno filozofijo kot tak resentment? Vendar ne zato, ker je v njej revolucionarna volja, temveč ker je v svojem hotenju premalo revolucionarna: to, kar ji uspeva, je kvečjemu v kulturo prenesena evolucija, v kateri je človek postavljen za najvišji smoter narave. In vendar ga od tega, da bi bil tak smoter, ločuje dolgčas. V tem izmotavanju v dolgčas, in ne v smotru, je zdaj skrivnost, ki je hkrati uganka tega kot večnosti dolgega časa.

»Mar ni današnji mestni človek in opica civilizacije že zdavnaj odpravil dolgčasa?« (GA 29/30, 7) Ali v tem Heideggrovem vprašanju ne tiči nekakšen resentment? Nanj bi lahko odgovorili z Goethejem: »Če bi opice poznale dolgčas, bi lahko bile ljudje.«<sup>17</sup> Heidegger sam v svoji »hermenevtiki življenja« (GA 29/30) ugotavlja, da ljudje v temelju ne vemo, kako se ob- in počutijo živali. Mar vemo kaj več o počutju mestnega človeka, ki naj bi domnevno živel opičje življenje? Ne popade globoki dolgčas ravno mestnega človeka na nedeljskem sprehodu?<sup>18</sup> Za povrh Heidegger »hermenevtiko življenja« precej zadržano sklene s tezo o svetni ubožnosti živali: »Samo gledano od človeka je žival na svetu ubožna, vendar živalskost sama v sebi ni svetoubožnost. Še jasneje in daljnosežneje rečeno: Če je pogrešanje v določenih spregah trpljenje, tedaj se morata, če pogrešanje sveta in ubožstvo spadata k biti živali, skozi celotno živalsko kraljestvo in kraljestvo življenja sploh vleči neko trpljenje in bol. O tem biologija ne ve popolnoma nič. Bajati o tem je morda posebna pravica pesnikov« (GA 29/30, 393). Tu seveda lahko najdemo namig na Rilkeja, Trakla ali pa tudi na Schellingovo filozofijo narave. Toda mar ni dolgčas kot domotožje, ki se žene za tem, da bi bilo povsod doma, obratni gon, gon iz sveta oz. iz kulture k naravi? Mar ni narava ravno zato pojmovana kot Vse? To bi bilo dogajanje metafizike. Vendar pri Heideggru ne gre niti za vlogo človeka v kulturi niti za položaj človeka v kozmosu narave, torej ne za kulturno ne za antropološko diferenco, marveč za bit samo kot zgodovinsko diferenco v času človeškega prebivanja. Heidegger se ločitvi zgodovine od tradicije »upre« z njuno skrajno razločitvijo iz časovnosti kot razlikovalke biti; v tem je srž vpeljave tematike globokega dolgčasa v kritiko kulturne filozofije, ki pretendira na to, da bi našla vlogo človeka v zgodovini v pozabi lastne temeljne razpoložnosti. Zgodovina se lahko ločuje od tradicije, ker je v temelju pozabila nanjo in ker je po svojem bistvu ta pozaba biti. Ta temeljna zgodovinska »zmota« se dogaja ravno tam, ker človek sebe postavlja kot smoter časa, ki

275

<sup>17</sup> Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Frankfurt/M. 1976, str. 167 (918).

<sup>18</sup> »'Nekomu je dolgčas', ko v nedeljo popoldne hodi po ulicah velemesta« (GA 29/39, 204).

njegovo voljo spravlja v nejevoljo in dela vse njegove občutke preobčutljive. Kako ga čas sploh življenjsko motivira?

Indiferenca v biti zadeva življenje, ki se izpolnjuje v svetu in je kot tako »metafizično« bitje sveta, kulture, tudi če je celo tako kulturno in civilizacijsko propadlo, da se spusti na raven živali. Glede na podano Goethejevo opazko, pa bi se le dalo reči, da človek čuti neugodje v kulturi, ker mu njegovo naravno stanje posreduje mena občutkov ugodja in neugodja, ki ju jemljemo kot sa-moumevno, in vendar ravno to kaže, da človek, rečeno z Nietzschejem, ni »das festgestellte Tier«, »učvrščena«, »izgotovljena« žival. Kajti v menjavi enega stanja z drugim je že presledek časa, ki ga žival verjetno ne pozna in ki ga, tudi če bi ga poznala, ne bi znala ubesediti. Ta izjemno kratki časovni presledek lahko postane nadvse dolga sled časa, dolgčas. Prav v tem pogledu se zdi pomembno pritegniti Kantova antropološka razmišljanja, ki so bila za Heideggra bolj pomembna, kot se sprva morda zdi. Heideggrovo vztrajno navezovanje na Kanta takoj po izidu *Biti in časa* je sicer povezano z izdelavo problematike temporalnosti, razumevanja biti, vendar ne smemo pozabiti, da to temporalno razumevanje biti prihaja iz končne motiviranosti eksistence. Ta pa je v Kantovi *Antropologiji v pragmatičnem oziru* naznačena ravno v konstelaciji čas-bolečina-dolgčas. Kant namreč ugotavlja, da nas čas »vleče od sedanjega k prihodnjemu (ne obratno), in to, da smo najprej primorani iti iz sedanjega stanja, ne da bi vedeli v katero drugo bomo stopili, samo, da bo pač nekaj drugega, je edino lahko vzrok prijetnega občutja.«<sup>19</sup> Na podlagi tega Kant sklepa, da je bolečina, ki nas sili, da zapustimo naše sedanje stanje, vselej pred zadovoljstvom, ki nas v kakem stanju zadržuje. Bolečina je tisto »želo dejavnosti«, ki nam edino daje občutek življenjskosti. Če pozitivni vzgibi umanjajo, potem nastopi »neka negativna bolečina, praznina občutka«, ki »v nas zbuja grozo«, nas tako aficira, da »raje storimo kaj v svojo škodo, kot pa da ne bi ničesar počeli.«<sup>20</sup> Odkod ta nejevolja in volja hkrati, ki ju sproža v nas dolgčas? V tem, da čas – tudi ko stoji – odteka? Kant pripominja, da se človek, ki se neznansko dolgočasi, hkrati pritožuje nad kratkostjo življenja, se pravi končnostjo časa kot takega. To obtoževanje časa, pospremljeno z grenko bolečino, pa je pravzaprav tisto, kar je Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustrta* označil kot *duh maščevanja*: »To, ja, samo to je maščevanje: nejevolja volje na

276

<sup>19</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe XII/2, Frankfurt/M. 1964, str. 551. Obširneje o tem: D. Komel, *Razprstost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 117–126.

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 123.

čas in njegov 'je bilo'«<sup>21</sup> Volja do moči na to odgovarja: »Odrešiti pretekle in vse 'je bilo' preustvariti v 'tako sem hotel' – temu bi šele rekel odrešenje.«<sup>22</sup> Odrešitev tu ni odrešitev od bolečine časa, marveč od nejevolje maščevalnega zanikanja življenja kot dosmrtna ječe in njenega hudega rablja časa. »Volja ne more hoteti nazaj, ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje«<sup>23</sup> V odrešitvi od duha maščevanja je po Heideggru izhodišče izoblikovanja misli o večnem vračanju enakega: »Odrešitev od maščevanja je prehod od nejevolje na čas k hotenju, ki predstavlja bivajoče v večnem vračanju enakega tako, da volja postane zagovornik kroga.«<sup>24</sup> To pomeni: ni dovolj občutiti bolečine, moramo jo hoteti.<sup>25</sup> Vprašanje pa je, ali se tako hotenje bolečine prav tako ne obrača proti bolečini kot nas pretirana občutljivost odvrča od nje? Odgovora pravzaprav ni mogoče neposredno dobiti iz Nietzschejeve filozofije, temveč šele iz vpogleda v celotno vzgibanost bolečinske revolucije. Heidegger sklene svoja predavanja iz let 1929/30 z verzi Nietzschejeve *Pijane pesmi*, ki v divjem plesu proslavlja slast kot močnejšo od bolečine: »Vsaka slast hoče, višji ljudje, naučite se vendar, slast hoče večnost – slast hoče večnost vseh stvari, v globoko, globoko večnost teži.«<sup>26</sup>

Očitno je, da Nietzsche svoje stališče volje do moči razvija prav ob »bolečini«, da se torej volja do moči utrjuje v bolečini, z njo pa tudi ona neutrjena, »neizgotovljena žival«. Premagovanje indifferenca v biti – večno vračanje enakega « je tu razumljeno kot diferenciacija stopenj volje do moči.<sup>27</sup> S tem se

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 164.

<sup>22</sup> Ibid., str. 163.

<sup>23</sup> Ibid., str. 163.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6–7, Ljubljana 1994, str. 19.

<sup>25</sup> Na pomembnost Kantovih opažanj o »bolečini« in »dolgčas« v *Antropologiji* kaže tudi to, da jih Nietzsche neposredno prevzema v lastna razmišljanja. Poudari, da se Kant strinja z naukom grofa Verrija (*Sull' indole del piacere e del dolore*, 1781): »Il solo principio motore dell'uomo e il dolore. Il dolore precede ogni piacere il piacere non e un essere positivo« (*Volja do moči*, str. 391/392). Ob tem niza »dokaze«, zakaj je slast volje do moči močnejši dejavnik kot bolečina, zakaj, recimo, več zaporednih dražljajev šibke bolečine sproži ugodje in zakaj, narobe, več zaporednih ugodij ne sproži bolečine. Po Kantu bi vrstenju enega ugodja za drugim sledila smrt od samega ugodja, med eno in drugo ugodje mora nujno vstopiti bolečina. Nietzsche pripominja, da volja do moči potrebuje bolečino, da bi se stopnjevala kot moč.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 369.

<sup>27</sup> Nihilizem premagovanja indifferenca se razkriva v tem, da volja do moči raje hoče nič, kot da bi nič ne hotela. Tako lahko že pri Schopenhauerju preberemo, da je: »osnova vsega hotenja potreba, manko, torej bolečina«, kolikor ta manjka v razmerju do objektih hotenja, človeka »zajame strašna praznina in dolgčas: t. p. njegovo bistvo in bivanje samo mu postane nezno breme« (*Die Welt*

bolečinska revolucija ne le stopnjevito dvigne, marveč doseže tudi svoj vrh. Temu vrhu je ime *Dionizično*.

Heideggrova predavanja iz let 1929/30 lahko v pogledu izdelave pojma metafizike kot dogajanja tubiti gledamo kot na prehod od Kanta k Nietzscheju, s čimer je povezana tudi vpeljava temeljnih razpoloženj. Tako bi bilo mogoče pokazati tudi pot od globokega dolgčasa do nihilizma. Problem metafizike postane problem recepcije Nietzscheja, ki ima, kot bo ugotovil Ernst Jünger, bistveno *mobilizatorski značaj*. Prav tu bo Heidegger našel v Jüngerju svojega sogovornika; njun razgovor, ki, kot vemo, pristane na skrajni liniji nihilizma, kroži prav okrog »bolečine«. <sup>28</sup> Jünger prične svoj spis *O bolečini*, iz leta 1934, ki ga je Heidegger posebej cenil, z besedami: »So nekatera velika in nespremenljiva merila, ob katerih se izkazuje pomen človeka. K njim spada *bolečina*; ta je prva in najmočnejša preizkušnja znotraj verige preizkušenj, ki smo jo navajeni označevati kot življenje.« <sup>29</sup> Predvsem na podlagi tega spisa lahko Jüngerjevo totalno mobilizacijo dojamemo kot bolečinsko revolucijo v liku delavca, čeprav to ni njen edini lik. Dušan Pirjevec jo je domislil ob romaneskni likih. Pravzaprav pa je bolečinska revolucija v poudarjenem smislu *čisti pesniški lik*, če naj *pesniško prebiva človek*.

278

Vsekakor pa je premisleka vredna Jüngerjeva trditev, da je v zadnji fazi nihilizma »bolečina edino merilo, ki obeta zanesljiva pojasnila. Kjer ne vzdrži nobena vrednota, preostaja gibanje, ki je naravnano na bolečino kot neko čudenje vzbujajoče znamenje; v njem se razodeva negativni odtis neke meta-

*als Wille und Vorstellung*, I. Teil, Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414). Ob tem je pomembno upoštevati nasprotno Nietzschejeve trditev, da »bolečine na sebi ni« (*Volja do moči*, str. 392). I. Urbančič to trditev pokomentira z ugotovitvijo da je izvorna možnost bolečine v »končnosti biti bitja« in da »za bolečino ni nobenega posobnega čutila ali organa v , bitju« (I. Urbančič, *Duh izgubljene resnice – evropska modernost*, spremna beseda k F. Nietzsche, *Somrak malikov ...*, Ljubljana 1989, str. 410.) Vendar to ne upravičuje domneve, da je bolečina zgolj nekaj hotenega, pač pa je tisto, kar *sprejemamo* kot končnost.

<sup>28</sup> Heidegger v spisu *O vprašanju biti* pove: »Zdaj bi bil čas lotiti se Vaše razprave *O bolečini* in razsvetliti notranjo sovisnost med 'delom' in 'bolečino'. Ta sovisnost priča o metafizičnih zvezah, ki se Vam kažejo z metafizične pozicije Vaše knjige *Delavec*. ... Šele če bi se kdo lotil razmišljanja o zvezi med 'delom' kot osnovo bivajočega in 'bolečino', namreč po Heglovi *Logiki*, bi nam spregovorila tudi grška beseda za bolečino, tj. *algos*. Domnevno je *algos* v sorodu z *alego*, ki pomeni kot intensivum od *lego* globoko zbranost. Tedaj bi bila bolečina tisto, kar zbira v najgloblje.« (M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Maribor 1989, str. 24).

<sup>29</sup> E. Jünger: *Über den Schmerz*, Sämtliche Werke 7, Stuttgart 1980, str. 145.



fizične strukture.«<sup>30</sup> Tudi v spisu *Čez črto* Jünger zagovarja tezo, omenjajoč pri tem tudi Nietzscheja in Dostojevskega, da je nihilizem ozdravljiv po bolečini. Ne le da je Heidegger veliko bolj zadržan do diagnoze nihilizma kot boleznih zgodovine, predvsem pa do prognoz njegove ozdravitve, marveč sploh noče na noben način *kapitalizirati*<sup>31</sup> bolečine v diferenciacijski mahinaciji volje do moči. Bolečina se sicer izostri do difference v preboletju biti same. »Bolečina je raz-ločenje samo,« zapiše v *Na poti do govorce*. Mar to tudi že narekuje nujnost bolečinske revolucije?<sup>32</sup> Da, kolikor mora bit preiti od indifferenca, ki jo Heidegger obravnava kot zgodovino metafizike, skozi diferenco, ki razloči trenutek zgodovine biti in metafiziko. Vendar diferenca ni tisti zadnji preostanek, kjer – na koncu bolečinske revolucije – lahko pričakujemo odrešitev. Tisto zadnje zgodovine biti je začetno odpirajoče, porojeno iz mučnosti molka, kar bolečina kot notrinska tišina govorce tudi je. Indiferenca v biti ni premagana z bitjo v diferenci, voljo do moči, temveč je premagana v notrišnji odprtosti difference same. Indiferenca je preboleta v interferenci, iz srečevanja v biti, iz skrbne sreče biti, ki priteka iz osame, vendar se ne zateka k njej, ki prihaja iz končnosti, vendar se ne vrača vanjo. Bolečina kot »želo dejavnosti« je skrb prebivanja v sproščenosti biti. Toda mar ni taka sproščenost biti v največjem protislovju s stvarnostjo in nekaj tako nestvarnega, da sploh nikogar več ne zanima?

To pomenilo, da je celo dolgčas izgubil v nekem brezčasju, da namesto indifferenca v biti vlada že kar *aforija biti*. Aforija biti je ta stvarnost, pravzaprav stvarnost, ki pogrša izprtost biti in ki v pogršljivosti tega pogršanja samega vidi svoj ponos in svojo priložnost.

Dvajseto stoletje je minilo v znamenju utrujenosti od revolucij. Utrjuje se prepričanje, da je revolucionarno izzivanje in izsiljevanje bolečine zgolj ekstremistični resentiment. Latentna naveličanost, ki se danes plazi na površju tistega, kar v temelju spi kot globoki dolgčas, in ki v svojem nedopuščanju

<sup>30</sup> Ibid., str. 192.

<sup>31</sup> Jünger namreč v svojem spisu *Čez črto* omenja »neraziskani kapital bolečine«, ob kar se obregne tudi Heidegger v svojem pismu Jüngerju leta 1950 (*Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* 1998, str. 14). Glede »kapitalnosti« bolečinske revolucije prim. J. Derrida, *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*, Paris 1991.

<sup>32</sup> Na to vprašanje odgovarja Heidegger v spisu *Govorica v pesmi*, ki je vključen v knjigo *Na poti do govorce*, obravnava pa Traklovo pesništvo. Problematika bolečinske revolucije je tu podana v izjemno zgoščenem premislu, ki ga seveda narekuje smisel Traklove pesmi.

bolečine, vseeno involvira neko izjemno hipersenzibilnost, ko nam gre ves svet na živce? Ta naveličanost ni dolgčas kot tista indiferenca v biti, ki še vedno računa z napoko trenutka v dalji časa. To tudi ni več dolgčas kot domotožje, kajti naveličanost ravno beži od doma, kjer koli že je doma. To ni več indiferenca v biti, niti čas, ki je le indiferenten do biti, ampak čas, ki biti sploh ne prenese več in ga zato tudi vedno manj občutimo kot naš čas. Zato ne le da ni več časa za revolucije, temveč sta izginila tudi resentment in sentimentalizem. Čas bi bil, da nam ta »aforija v biti« da misliti neznansko evforijo tistega, kar se danes oblikuje kot medijska kultura, ki zajema tudi politiko. Tudi politika je namreč danes, bodisi da gre za konzervativno bodisi za liberalno politiko, za levo ali desno politično sceno, za restavracijo ali revolucijo, politika prek medijev, ki poteka pod znamenjem one »aforije v biti«. So tako razmišljajoči že vnaprej zavrnjeni kot konzervativci? Ali pa je človek, ki je tu v igri, sam izvržen iz igre kot nekaj konzervativnega? Vseeno preostaja vprašanje, ali se, zatečen od večnega vračanja enakega, lahko povrne pod okrilje skrivnosti? Vsa ta vprašanja terjajo rezerviranost do tega, na kar odgovarjamo, in do tega, kar odgovarjamo. Vrne se lahko le, če je dovolj rezerviran, zadržan do biti v tem smislu, da se vzdrži voluntaristične spremembe stanja in tako vzdrži bolečino, ki je pričujoča prisotnost.

280

Zdi se, da danes ni več narava, je tehnika ta, ki vmes polaga in iz nas jemlje »bolečino« kot želo dejavnosti, ki se povsod žene za vsem, in vendar ne privede nikamor. Kaj je ta »tehničnemu prikladni dolgčas«<sup>33</sup> kot aforija v biti? Kakor da se je bolečina preselila v tehnomedije, ki ustvarjajo čutila in občutke za nas. Je to račun tehnike? Da ustroji bolečino neizgotovljene živali v stroj? Tu se znajdemo pred Heideggrovim čudnim in za marsikoga celo nepremišljenim izenačevanjem tehnike z večnim vračanjem enakega. Natančneje, Heidegger pravi, da je moderna tehnika »neko izoblikovanje večnega vračanja enakega«.<sup>34</sup> Če to ne bi bila, ne bi imela planetarnega karakterja. Tudi ne bi uveljavljala svojega gospodstva nad celo Zemljo, če ne bi bila nekje pognana od zemeljskosti same. Njena volja je v moči zemeljskosti, kakor jo je ironično opisal že Dostojevski: »Ta današnja zemlja se je tisočkrat ponovila; no, izživila se je, ledenela, se razletavala in razsipavala, razpadala v prvotne sestavine, spet voda,

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 13.

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6-7, Ljubljana 1994, str. 26.

ki je bila nad kopno zemljo, in nato spet komet, spet sonce, iz sonca spet zemlja – kajti ta razvoj se morda nešteto krat ponavlja in zmeraj v isti podobi, do najmanjše nadržbnosti. To ti je dolgčas, da hujšega ne more biti ...»<sup>35</sup>

Vendar večno vračanje ostaja uganka in hkrati krinka prebivanja, ki obeta srečevanje v biti. »Bit je v sebi po-vratak v nekdanje. To nekdanje je resnično večno. Človeški po-vratak je spominjanje. Spominjanje je varstvo biti, ki ga rabi bit v sebi, da je ne zažge žar notrinskosti, s katerim se vrača nazaj v nekdanje. Šele zato, ker bit kot dogodje s po-vračanjem nazaj dogodeva svojo nekdanjost, tleč z notrinsko silo, šele zato, ker je po-vratak obotavljiv prihod v nekdanjem, šele zato, ker je prihod obvarovan v oznanilu besede, šele zato so sli ohranjenega žara notrinskosti v bolečini, nebo (ogelj in luč) in zemlja (krijoča milina temačne globine) in vedrina (v kateri se nebo in zemlja medsebojno srečujeta), zato so ti trije sli dogodja, angeli biti.«<sup>36</sup>

Če naj se tako prebivanje v srečevanju biti posreči, potem ni domogljiivo iz revolucionarne volje, ki obeta srečo raja na zemlji in naposled sama pogori v peklenkem ognju bolečine. Aforija biti nas uči drugačnega srečevanja v biti: takega, ki ni izsiljen zgodovinski prevrat, marveč zgodovina sebeskrivanja biti same, ki nas uči sprejemanja daru. Namesto da izsiljujemo nadčloveške bolečine, jo lahko sprejmemo kot nekaj imanentno človeškega. Če je bolečina skrivnost, ki jo krije srečevanje v biti, potem se razkriva v sprejemanju lastnega tujstva v biti. Če tako odpremo svoje srce, se predamo radosti sprejemanja, ki se onkraj sleherne zavrnitve vrača na kraj prebivanja, vendar ne iz onstranstva, marveč iz razprostranjenosti bivanja. Omejitev na sprejemanje človeške meje ne pomeni, da je človeškost vsestransko merilo, marveč pomeni mero srečevanja v sproščeni izprtosti biti, ki se odpira na vse strani, ker ne more biti indiferentna.

<sup>35</sup> F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, III., Ljubljana 1976, str. 175.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahresgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 7.