

RAZLIKA MED GRŠKIMI BOGOVI IN KRŠČANSKIM BOGOM

1) Imenovanje biti v njenem pogledovanju [Herein-blicken] skozi besedo in mit kot način odnosa do prisevajoče biti. Človek: upovedovalec boga [Gott-sager]. »Propad« kultur (Nietzsche, Spengler). Temeljna poteza pozabe biti: a-teizem.

129

Grki bogov niso oblikovali po človeški podobi; človeka pa tudi niso pobožili. Bistva grških bogov ni mogoče pojasniti z »antropomorfizmom«, tako kot se bistva grškega človeka ne da misliti kot »teomorfizem«. Grki bogov niso počlovečili, ljudi pa tudi niso pobožili, temveč so, ravno nasprotno, bogove in ljudi izkušali v njihovem različnem bistvu, v njihovem vzajemnem odnosu iz bistva biti, v smislu razkrivajočega se vznikanja, kar pomeni: gledanja in napotovanja. Zgolj zategadelj so imeli Grki jasno vedenje o bistvu »polbogov«, *hemitheoi*, ki bistvujejo v vmesnosti, med bogovi in ljudmi.

Oba, »antropološki« navedek o grških bogovih in »teomorfni« navedek o grških ljudeh, ki boga niso počlovečili in naredili za človeka, niti se niso v boga pobožili, sta enako breztemeljna odgovora na nezadostna vprašanja. Ko sprašujemo, ali so Grki »božje osebe« počlovečevali ali pa so človeške osebnosti pobožanstvili v božje osebe, sprašujemo po »osebah« in »osebnostih«, ne da bi pred tem vsaj površno določili bistvo grško izkušenega človeka in

grško izkušene boštvenosti, oziroma ne da bi premislili vsaj to, da v grštvu prav tako ni ne »subjektov«, ne »oseb«, ne »osebnosti«. – Kako naj se sploh, bodisi z »antropo-morfičnostjo« bodisi s »teo-morfičnostjo«, opredeli karkoli, ne da bi utemeljili bistvo grško iskušene *morphé*, grško dojetega »oblikovanja«, »*Bildung*«, »postajanja«, »*Werden*«, in »biti«, »*das Sein*?« Kako naj se to posreči, ne da bi pred vsem drugim in поблиže vedeli za bistvo *alétheia*?

Temeljno bistvo boštvenosti Grkov, v razliki do vseh drugih – tudi do krščanske – temelji v tem, da grški bogovi izvirajo iz »bistva«, »*Wesen*«, in »bistvujoče« biti, »*wesendes*« *Sein*«, zato tudi boj med »novimi« tj. olimpskimi in »starimi« bogovi, spor, ki – prebivajoč v bistvu biti – določa njen nastop in vznik njenega bistva. V isto bistveno sovisje spada, da bogovi Grkov, kakor tudi ljudje, nič ne zmorejo pred usojenostjo in proti njej. *Moirá* bistvuje nad bogovi in ljudmi, medtem ko je, npr. mišljeno krščansko, vse poslanje, *Geschick*, delo božje »previdnosti« Boga stvarnika in odrešenika, ki kot stvarnik obvladuje in preračunava vse bivajoče in ustvarjeno. Zato Leibniz še pravi: *cum Deus calculat, fit mundus* – »*weil und während Gott rechnet, entsteht die Welt*«, »ker in medtem ko Bog računa, nastaja svet«. Bogovi Grkov niso »osebnosti« in »osebce«, ki obvladujejo bit, pač pa so v bivajoče pogledujoča bit sama.¹ Ker pa bit vse bivajoče povsod in vselej neskončno presega in se pne v bivajoče, so bogovi tam, kjer je bistvo biti, kot pri Grkih, začetno prišlo v neskritost, »presegajočnejši« ali, rečeno krščansko in novoveško, »spiritualnejši« in »duhovnejši«, kljub »človekostim«, na katere pri njih naletimo. Ravno to, da so »bogovi« – *daímones* – *theáontes* in da se v prikazovanju domačnega [des Heimischen] in znanega [Gehcuren] soprikazujejo, je njihovo ne-znansko [Un-geheures]. Le po meri in blagosti, v njihovem prikazovanju povsod presevata, sijoč napotujeta in napotujoč uglašujeta *aidós* in *cháris* – strahospoštovanje in naklonjenost biti. Četudi mi, ko grške bogove imenujemo uglaševavce, njihovo bistvo že mislimo začetneje – bogove vendarle smemo imenovati uglaševavce, saj strahospoštovanje, naklonjenost ter sij blagosti spadajo k biti. Ko pesnimo, v blagosti izkušamo *aidós* in *cháris*, ko mislimo, pa v *thaumastón* in *daimónion*. Iz tega uglašujočega, napotujočega svetljenja izhaja sij *theion*, sijnje, *das Scheinen*.² Zgolj zaradi tega sija je bila Grkom obenem dana izkušnja temnega, praznega in zevajočega. Medtem ko občegermanska beseda »*Got*« po indijsko pomeni bitje, ki je poklicano od človeka, torej pokli-

¹ »Die Götter der Griechen sind nicht »Persönlichkeiten« und »Personen«, die das Sein beherrschen, wohl aber sind sie in das Seiende hereinblickende Sein selbst.«

² »Aus diesem stimmenden, weisenden Leuchten stammt der Glanz des *theion*, das Scheinen.«

cani, *der Angerufene*, povesta grški imeni za to, kar mi imenujemo bog, nekaj bistveno drugega: *theós – theáon* in *daímon – daión* imenujeta iz sebe samega vznikavano zročče [Blickende] in v bivajoče podarjajočo se bit – tu bog in bogovi že po imenu niso iz človeka gledani kot to, kar je od človeka poklicano. Kjer pa se bogove kliče, npr. v starih zaklinjanjih, tam se imenujejo *synístores*, ti, ki »vidijo« in so videli in imajo kot taki bivajoče v neskritosti in ga tako lahko kažejo. Toda *synístores* niso »pričc«, saj »Zeugen«, »pričanje, spočēnjanje« kolikor ga izvorno ne razumemo kot pro-izvajanje (pogleda), že temelji na tem, da je videči že videl. Bogovi so kot *theántes* nujno *hístores*. *Historía* pomeni »privesti v vid«, »zu *Gesicht bringen*« (od korena *fid; videre, visio*) postaviti v luč, na svetlo. Zato je *historein* najprej in samolastno last žarka svetlobe. Primerjaj pri Ajshilu, *Agamemnon*, 676, kjer pravijo o Menelaju: *ei goun tis aktes helíou nin historei* – če ga uzre še kak žarek sonca, tj., če dopusti, da je viden, da stoji v svetlobi. ³

Ime in imenovanje božjega (*theion*) kot zroččega in prisevajočega (*theaon*) ni le zvočna označitev. Ime kot prva beseda je to, kar dopušča, da se to, kar je treba imenovati, prikaže v tistem, kot kar začetno bistvuje. Bistvo grško izkušnega človeka je določeno iz odnosa vznikajoče biti do človeka, tako da je človek ta, ki ima besedo. Beseda je po svojem bistvu imenujoče dopuščanje prisevanja biti.⁴ Človek je *zoon lógon échon* – bivajoče, ki vznikaja v imenovanje in poved ter v upovedovanju vzdržuje svoje bistvo. Beseda kot imenovanje biti, *mythos*, imenuje bit v njenem začetnem pogledovanju in sijnanju – imenuje *tò theion*, bogove. Ker je *tò theion* in *tò daimónion* (božje) v neskritost pogledujoče in v znano dajajoče se ne-znansko, je *mythos*, čigar bistvo je enako bistveno določeno iz razkritosti, kakor sta *tò theion* in *tò daimónion*, edini ustrezní način odnosa do prisevajoče biti. Zato je božje doumeto kot prikazovanje in v svojem prikazovanju to, kar je treba upovedati, in tisto od povedi upovedano. Zato je božje »mitično«. Zato je poved o bogovih »mitos«. Zato je grško izkušeni človek, a zgolj on, v svojem bistvu in ustreznó bistvu *alétheia* božji upovedovalec. Zakaj je temu tako, se da razumeti in premisliti le iz bistva *alétheia*, kolikor ta že vnaprej obvladuje bistvo biti same, bistvo boštvenosti, bistvo človečnosti in bistvo odnosa biti do človeka in človeka do bivajočega.

In kaj, če se prav to bistvo *alétheia* in z njim začetno kažoče se bistvo biti skozi preobrazbe popači in je zaradi njih, konec koncev, zapadlo skrivanju v smislu

³ »... – wenn noch irgendein Strahl der Sonne ihn erblickt, d.h. sichtbar sein, im Licht stehen läßt. –«

⁴ »Das Wort ist in seinem Wesen nach das nennende Erscheinenlassen des Seins.«

pozabe? Kaj je, če pozabimo bistvo biti in bistvo resnice? Kaj, če neugledana in nenaznačena *pozaba biti* zblodi zgodovino zgodovinske človečnosti? Ali ni pozaba biti, če začetna boštvenost vznikla iz bistva biti, temelj za to, da se – odkar se je začetje resnice odtegnilo v skritost – ni več mogel iz biti same prikazati vznikajoči bog?

»A-teizem«, prav razumljen, kot brez-božnost, je prevladujoča pozaba biti, ki od zatona grštva obvladuje zahodno zgodovino kot temeljna poteza zahodne zgodovine same. »A-teizem«, razumljen bistvenozgodovinsko, nikakor ni, kot radi mislimo, produkt podivjanih svobodomislecev. »A-teizem« ni »stališče« ošabnih »filozofov«. »A-teizem« sploh ni klavrna krparija mahinacije »prosozidarjev«. Take vrste »ateisti« so sami le zadnji iz-meček brez-božnosti.

Kako pa naj prikazovanje božjega sploh zmore najti svoje bistveno področje, tj. neskritost, če in kakor dolgo je bistvo biti pozabljeno in je iz taiste pozabe pozaba biti, ki sama ostaja nespoznana, povzdignjena v princip pojasnjeva v vsega bivajočega, kot se to godi v vsej metafiziki?

132 Šele ko bosta bit in bistvo resnice iz pozabe vstopila v pre-mišljanje, bo zahodnemu človeštvu zagotovljen najpredhodnješi predpogoj za vse najbolj predhodno vsega predhodnega: to je izkušnja bistva biti kot tistega področja, v katerem se bo nekoč lahko pripravila odločitev o brezbožnosti in boštvenosti. Bit sama in njeno bistvo pa ne bosta vstopila v premislek, dokler zgodovine bistva resnice ne izkusimo kot temeljne poteze naše zgodovine, dokler vso zgodovino le »historično« preračunavamo. Historično računano je tudi, če grštvo vzamemo na znanje kot nekaj preteklega in ugotovimo, da je »propadlo«. Ta ugotovitev je največkrat postavljena v taki »historični« formi, da pravijo, da grštvo za nas vsebuje »večne vrednote«. Kakor da bi bistvena zgodovina lahko bila nekaj, kar je moč »ovrednotiti«. Priklanjanje pred »večnimi vrednotami« preteklih kultur je temeljna oblika, v kateri se zgodovinarji poslove od zgodovine, ne da bi jo sploh skusili: uničijo sleherni smisel za izročilo in dialog.

Če pa že govorimo o »propadlih« ljudstvih in o »propadlem« grštvu – kaj vemo o bistvu zgodovinskega zatona? Kaj če je zaton grštva tisti dogodek, po katerem je začetno bistvo biti in resnice rešeno v svojo skritost in je šele s tem postalo prihodnje? Kaj če »propad« ni konec, temveč začetek? Vsaka grška tragedija upoveduje propad. Vsak od propadov je začetje in vznik bistvenega.

Ko Spengler, povsem na sledi Nietzschejeve metafizike, le da jo posurovi in poplitvi, govori o *Propadu Zahoda*, nikjer in nikdar ne govori o zgodovini. Zgodovino je namreč vnaprej ponižal v »biološki proces« in iz nje naredil rastlinjak »kultur«, ki uspevajo in venijo kot rastline. Spengler misli, če sploh misli, zgodovino brezzgodovinsko. »Propad«, »*Untergang*«, razume v smislu golega končanja, tj. kot biološko predstavljeno preminitev, *Verendung*. Živali »propadejo«, s tem ko poginejo. Zgodovina zatone, kolikor se vrača v skritost začetja – tj., mišljeno v smislu dokončanja, zgodovina ravno zato ne propade, ker *tako* nikoli ne *more* »propasti«. Če tu za razjasnjenje *daimónion* nakažujemo bistvo grške boštvenosti, potem ne mislimo na antikvitete in predmete zgodovinske znanosti, temveč zgodovino. Gre za dogodje bistvene odločitve bistva resnice. To je stalno prihajajoče in nikoli preteklo. V pozabljenju pa smo najtrše zasluženi preteklemu.

2) V neskrto podarjajoče se božje. *Daimonion*: gledanje v molčečnem zaje-manju pripadnosti biti. Razkrivajoče področje besede. »Odgovarjanje« božjega in povednega (*tò theion in ho mythos*). Privajanje neskritosti-v-delo (umetnost) in njegov medij v besedi in mitu. *Eudaimonia* in *daimónios íōpos*.

133

Zapustimo, kolikor to že zdaj, oziroma kolikor to »sami zase« pravzaprav sploh zmoremo, pozabo biti in pomislimo na začetno bistvo biti, tj. na *alétheia*, in mislimo nanju na način, da njuno bistvo mislimo *začetneje*, izkusimo torej, kaj je »demonično« Grkov v smislu *daimónion*.

Daimónion je bistvena poteza *theion*, ki kot gledajoče pogleduje v [hereinblickt] znano, to pomeni: se prikazuje. To prikazovanje je v sebi *daion*, v neskrto dajajoče se božje. V neskrto podarjajoče in prikazujoče se ima za temeljni način prikazovanja gledanje in upovedovanje, pri čemer upoštevamo, da bistvo upovedovanja ni v zvočnem, temveč v glasu, v smislu neslišno uglašujočega, namigujočega, samo bistvo človeka zajemajočega, zajemajoč ga namreč glede na njegovo usodnostno poslanstvo: da je na način svojega »tu«, tj., da je ekstatična jasnina biti (prim. *Bit in čas*, § 28 idr.). Pogled v molčečnem zajetju v sebe dojemajoč-zbirajočo pripadnost biti – to je *daimónion*. To v biti sami temelječo »zahtevo« božjega človek sam jemlje v rek in poved, ker se šele v upovedovanju dogodeva razkrivanje neskritega in skrivanje razkritega.

Šele in samo v besedi kot razkrivanju bistvuje pogled v neskrto. Pogled zgolj gleda in je le prikazujoče se sebekazanje, kakršno je, v razkrivajočem področju

pozabe? Kaj je, če pozabimo bistvo biti in bistvo resnice? Kaj, če neugledana in nenaznačena *pozaba biti* zblodi zgodovino zgodovinske človečnosti? Ali ni pozaba biti, če začetna boštvenost vznikla iz bistva biti, temelj za to, da se – odkar se je začetje resnice odtegnilo v skritost – ni več mogel iz biti same prikazati vznikajoči bog?

»A-teizem«, prav razumljen, kot brez-božnost, je prevladujoča pozaba biti, ki od zatona grštva obvladuje zahodno zgodovino kot temeljna poteza zahodne zgodovine same. »A-teizem«, razumljen bistvenozgodovinsko, nikakor ni, kot radi mislimo, produkt podivjanih svobodomislecev. »A-teizem« ni »stališče« ošabnih »filozofov«. »A-teizem« sploh ni klavrna krparija mahinacije »prostozidarjev«. Take vrste »ateisti« so sami le zadnji iz-meček brez-božnosti.

Kako pa naj prikazovanje božjega sploh zmore najti svoje bistveno področje, tj. neskritost, če in kakor dolgo je bistvo biti pozabljeno in je iz taiste pozabe pozaba biti, ki sama ostaja nespoznana, povzdignjena v princip pojasnjeva vsega bivajočega, kot se to godi v vsej metafiziki?

132 Šele ko bosta bit in bistvo resnice iz pozabe vstopila v pre-mišljanje, bo zahodnemu človeštvu zagotovljen najpredhodnješi predpogoj za vse najbolj predhodno vsega predhodnega: to je izkušnja bistva biti kot tistega področja, v katerem se bo nekoč lahko pripravila odločitev o brezbožnosti in boštvenosti. Bit sama in njeno bistvo pa ne bosta vstopila v premislek, dokler zgodovine bistva resnice ne izkusimo kot temeljne poteze naše zgodovine, dokler vso zgodovino le »historično« preračunavamo. Historično računano je tudi, če grštvo vzamemo na znanje kot nekaj preteklega in ugotovimo, da je »propadlo«. Ta ugotovitev je največkrat postavljena v taki »historični« formi, da pravijo, da grštvo za nas vsebuje »večne vrednote«. Kakor da bi bistvena zgodovina lahko bila nekaj, kar je moč »ovrednotiti«. Priklanjanje pred »večnimi vrednotami« preteklih kultur je temeljna oblika, v kateri se zgodovinarji poslova od zgodovine, ne da bi jo sploh skusili: uničijo sleherni smisel za izročilo in dialog.

Če pa že govorimo o »propadlih« ljudstvih in o »propadlem« grštvu – kaj vemo o bistvu zgodovinskega zatona? Kaj če je zaton grštva tisti dogodek, po katerem je začetno bistvo biti in resnice rešeno v svojo skritost in je šele s tem postalo prihodnje? Kaj če »propad« ni konec, temveč začetek? Vsaka grška tragedija upoveduje propad. Vsak od propadov je začetje in vznik bistvenega.

Ko Spengler, povsem na sledi Nietzschejeve metafizike, le da jo posurovi in poplitvi, govori o *Propadu Zahoda*, nikjer in nikdar ne govori o zgodovini. Zgodovino je namreč vnaprej ponižal v »biološki proces« in iz nje naredil rastlinjak »kultur«, ki uspevajo in venijo kot rastline. Spengler misli, če sploh misli, zgodovino brezgodovinsko. »Propad«, »*Untergang*«, razume v smislu golega končanja, tj. kot biološko predstavljeno preminitev, *Verendung*. Živali »propadejo«, s tem ko poginejo. Zgodovina zatone, kolikor se vrača v skritost začetja – tj., mišljeno v smislu dokončanja, zgodovina ravno zato ne propade, ker *tako* nikoli ne *more* »propasti«. Če tu za razjasnjenje *daimónion* nakažujemo bistvo grške boštvenosti, potem ne mislimo na antikvite in predmete zgodovinske znanosti, temveč zgodovino. Gre za dogodje bistvene odločitve bistva resnice. To je stalno prihajajoče in nikoli preteklo. V pozabljenju pa smo najtrše zaslužjeni preteklemu.

2) V neskrto podarjajoče se božje. *Daimonion*: gledanje v molčečnem zajemanju pripadnosti biti. Razkrivajoče področje besede. »Odgovarjanje« božjega in povednega (*tò theion* in *ho mythos*). Privajanje neskritosti-v-delo (umetnost) in njegov medij v besedi in mitu. *Eudaimonía* in *daimónios tópos*.

Zapustimo, kolikor to že zdaj, oziroma kolikor to »sami zase« pravzaprav sploh zmremo, pozabo biti in pomislimo na začetno bistvo biti, tj. na *alétheia*, in mislimo nanju na način, da njuno bistvo mislimo *začetneje*, izkusimo torej, kaj je »demonično« Grkov v smislu *daimónion*.

Daimónion je bistvena poteza *theion*, ki kot gledajoče pogleduje v [hereinblickt] znano, to pomeni: se prikazuje. To prikazovanje je v sebi *daion*, v neskrto dajajoče se božje. V neskrto podarjajoče in prikazujoče se ima za temeljni način prikazovanja gledanje in upovedovanje, pri čemer upoštevamo, da bistvo upovedovanja ni v zvočnem, temveč v glasu, v smislu neslišno uglašujočega, namigujočega, samo bistvo človeka zajemajočega, zajemajoč ga namreč glede na njegovo usodnostno poslanstvo: da je na način svojega »tu«, tj., da je ekstatična jasnina biti (prim. *Bit in čas*, § 28 idr.). Pogled v molčečnem zajetju v sebe dojemajoč-zbirajočo pripadnost biti – to je *daimónion*. To v biti sami temelječo »zahtevo« božjega človek sam jemlje v rek in poved, ker se šele v upovedovanju dogodeva razkrivanje neskritega in skrivanje razkritega.

Šele in samo v besedi kot razkrivanju bistvuje pogled v neskrto. Pogled zgolj gleda in je le prikazujoče se sebekazanje, kakršno je, v razkrivajočem področju

besede, upovedujočega doumevanja. Le tedaj ko prepoznamo izvorni odnos med bistvom biti in besedo, zmoremo dojeti, zakaj v grštvu, in samo v njem, božjemu (*tò theion*) mora »od-govarjati«¹³⁴ pripovedno (*ho mythos*). To od-govarjanje je sploh začetno bistvo vsega ustrežanja (homologije). Beseda »*Entsprechung*«, odgovarjanje, je tu vzeta bistveno dobessedno. Z vpogledom v to odgovarjanje, v katerem rek, beseda, poved, od-govarja biti, tj. jo kot isto upovedujoč razkriva v enakem, smo zdaj sposobni dati še manjkajoči odgovor na prej zastavljeno vprašanje.

Ob prvem razjasnjevanju bistva *mythos* kot razkrivajoče povedi, v kateri in za katero se prikaže bit, smo trdili, da imata v grštvu – bistvenemu rangju te besede ustrezno – pesnjenje in mišljenje najvišji zgodovinski rang. To napotilo je moralo zbuditi pomislek, kateremu so predhodna pojasnila *daimónion* in *theion* že priskrbela bolj upravičen pomen. Bivajoče se pri Grkih in zanje v svoji biti in »bistvu«¹³⁴ ne prikazuje le v »besedi«, ampak prav tako v upodobitvah. Če je božje v smislu Grkov *tò theion*, prav ta v znano pogledujoča bit sama, in če se božje bitje prav za Grke kaže v zgradbah templjev in upodobitvah kipov, kako pa je tedaj z zatrjevano *prednostjo besede* in, temu ustrezno, s *prednostjo pesnjenja in mišljenja*? Ali nimata gradbeništvo in kiparstvo prav v posebnem oziru do božjega v grštvu višjega ali pa vsaj enakega ranga kot pesništvo in mišljenje? Ali to upravičuje postopek, ki ga radi uporabljamo, da si namreč iz zgradb in kipov naredimo merodajno »historično«¹³⁴ »podobo«¹³⁴ o bistvu grštva? Ta daljnosežna vprašanja smemo tu postaviti in pretresati v mejah, ki nam jih je zadal premislek bistva *daimónion*.

Zlahka uvidimo, da sprašujemo po medsebojnem razmerju in rangju »umetnostnih zvrsti«, gradbeništva, kiparstva, pesništva. S tem mislimo na bistvo umetnosti, vendar ne nasploh in nedoločeno, seveda pa tudi ne mislimo na umetnost kot »izraz«¹³⁴ kulture in »izkaz«¹³⁴ ustvarjajoče storitvene sposobnosti človeka. O »umetnosti«¹³⁴ je govor z ozirom na to, kako umetnina sama dopušča prikazovanje biti in jo spravlja v neskritost. Ker metafizično preišljevanje umetnosti misli »estetsko«, mu je tako vpraševanje tuje. To pomeni: delo motri v njegovem učinkovanju na človeka in na njegovo doživljanje. Kolikor pa motri samo delo, velja le-to za udelano nekega ustvarjanja, katerega »stvarjenje«¹³⁴ spet izraža »silo doživetja«. Tudi če motri umetnino samo, jo jemlje kot »objekt«¹³⁴ in »produkt«¹³⁴ ustvarjajočega ali podoživljajočega doživljanja, in to venomer in vselej pomeni: iz človekovega subjektivnega zaznavanja (*aísthesis*). Estetsko motrenje umetnosti in umetnine se začinja natančno tam, kjer je bistveno

nujno, s pričetkom metafizike. To pomeni: estetsko razmerje do umetnosti se prične v trenutku, ko se bistvo *alétheia* spremeni v *homoiosis*, v priličenje in pravilnost doumevanja ter predstavljanja in prikaza. Ta premena se pričenja v Platonovi metafiziki. Ker pa v času pred Platonom zaradi bistvenih razlogov ne obstaja razprava »o« umetnosti, je vse zahodno motrenje, pojasnjevanje, zgodovina umetnosti sploh, od Platona do Nietzscheja, »estetsko«. Na tem metafizičnem temeljnem dejstvu neprekinjene vladavine estetike se ne spremeni nič s tem – kolikor pred očmi obdržimo metafizičnost – če namesto t. i. šolanega in snobističnega »esteta« npr. kmet s svojim »naravnim« instinktom na »razstavi« »doživlja« ženski akt. Tudi kmet je »estet«.

Z mislijo na to neizpodbitno dejstvo se mora v nas po vsem doslej povedanem poroditi sum, da smo, če bi zdaj radi kaj določili o umetnosti grštva, že vnaprej, tj. sledeč samoumevnemu estetskemu načinu motrenja, opremljeni z neustreznimi in potvarjajočimi gledišči vprašanj.

Po utečenem mnenju obstajajo različne »umetnostne zvrsti«. Umetnost sama je formiranje in grajenje in »stvarjenje« dela iz materiala. Gradbeništvo in kiparstvo uporabljata kamen, les, bron, barvila; glasba tone, pesništvo besede. Lahko zgolj pripomnimo: v grštvu je prikaz bistva in vladanja bogov bistven v pesništvu, nič manj bistven in skorajda bolj »udaren«, ker je očitnejši, je neposreden prikaz bogov v kipih in templjih. Gradbeništvo in kiparstvo imata za svoj material bolj ali manj obstojno snov: les, kamen, bron. Neodvisna sta od bežnega piša hitro izzvenevajoče in poleg vsega še večpomenske besede. Torej so z omenjenimi umetniškimi vrstami arhitekture, plastike in slikarstva pesništvu postavljene bistvene meje. Le-te, za razliko od zadnjega, besede ne potrebujejo. Vendar je prav to mnenje zmotno. Res, gradbeništvo in kiparstvo besede in besed ne uporabljata in ne rabita kot materiale. Kako pa naj kak tempelj ali kip stoji tu kot to, kar je, brez besede? Zagotovo ta dela ne potrebujejo umetnostnozgodovinskih opisov. Grki, na svojo srečo, niso potrebovali umetnostnih, literarnih, glasbenih ne filozofskih zgodovinarjev in njihovo zgodovino je nekaj bistveno drugega kot novoveška »zgodovinska znanost« [»Historie«]. Grki so imeli preveč tega, kar jim je bilo zadano v pesnjenje, mišljenje, grajenje in oblikovanje.⁵

⁵ »Die Griechen hatten übergenug an dem, was ihnen zu dichten, zu denken, zu bauen und zu bilden aufgegeben war.«

Toda okoliščina, da v Apolonovem templju ali kipu besede niso obdelane in »oblikovane« kot material, še nikakor ne dokazuje, da ta »dela« v tem, kar so in kot so, nasploh in po svojem bistvu ne potrebujejo besede. Bistvo besede ni v uglasovljenju, ne v govoričenju, hrupu in tudi ne v njeni občevalnotehniški funkciji sporočanja. Kip in tempelj sta v molčečnem dialogu s človekom v neskritem. Če ne bi bilo *molčeče besede*, potem se zroči bog ne bi mogel nikdar pojaviti kot pogled kipa in kot poteze njegovega obličja, tempelj pa ne bi nikdar mogel stati *tu* kot božja hiša, če ne bi bil v razkrivajočem področju besede. Dejstvo, da Grki svojih »umetnin« ne opisujejo in ne pretresajo »estetsko«, priča, da so bila ta dela dobro obvarovana v jasnosti besede, brez katere steber ne bi mogel biti steber, zatrep zatrep in friz friz.

Le zato, ker so Grki v pesnjenju in mišljenju bistveno enkratno izkušali bit v neskritosti povedi in besede, kažejo njihova gradbena dela in kipi tisto plemenitost zgrajenega in oblikovanega. Ta »dela« *so* le v mediju besede, tj. bistvenostno upovedujoče besede, v področju povedi, »mita«.

136

Zato imata pesnjenje in mišljenje tu prednost, ki seveda ni zajeta v tem, ko jo predstavljamo »estetsko«, kot prednost ene »zvrsti umetnosti« pred drugimi. Tudi grška »umetnost« ni bila predmet »kulturnega« in doživljajskega pogona, temveč prijavanje-v-delo neskritosti biti iz vladanja biti same.

V *mythos* se prikazuje *daimónion*. Tako kot beseda in »imeti-besedo« nosita bistvo človeka, se pravi, odnos biti do človeka, tako *daimónion* določa v taisti bistveni širini, tj. v odnosu na celoto bivajočega, temeljno potezo biti človeka. Zato bo še v poznem grštvu, pri Platonu in Aristotelu, bistvena neka beseda, ki imenuje ta odnos biti do človeka. Glasi se: *eudaimonía*.

Z rimsko-krščanskim prevodom v smislu *beatitudo* (tj. stanja *beatus, des Beglückten*, osrečenega) je bila *eudaimonía* preoblikovana v golo lastnost človeške duše, v »blaženost«, »*Glückseligkeit*«. Toda *eudaimonía* meni ta »*eu*«, ki vlada v ustrezni meri – prikazovanje in prisostvovanje *daimónion*.

Ta pa ni nekje v notranjosti prsi domujoči »duh«. Sokratsko-platonski govor o *daimónion* kot notranjem glasu pomeni le, da njegov glas in določila ne prihajajo od zunaj, tj. ne od kakšnega navzočega bivajočega, temveč iz nevidne in neoprijemljive biti same, ki je bliže človeškemu bitju kot kakršna koli vsiljujoča se oprijemljivost bivajočega.

Kjer je *daimónion*, v neskritost podarjajoče se božje, ne-znansko, potrebno lástnostno upovedati, gre za upovedovanje povedi, *mythos*. Na koncu platonkega pogovora o bistvu *pólis* naj bi upovedali *daimónios tópos*. Zdaj razumemo, kaj ta naziv meni.

Tópos grško pomeni kraj, vendar ne kot golo mesto v vsepovsod enakoveljavni točkovni mnogoterosti. Bistvo kraja je v tem, da kraj kot vsakokratni 'kje' zbrano drži skupaj okrožje tega, kar kot sopripadno pripada njemu in spada »na« ta kraj. Kraj je izvorno zbirajoče imetje sopripadnega, in zato največkrat nečesa mnogovrstnega, prek pripadnosti medsebojno povezanih krajev, kar imenujemo okraj. V razprostrajočem se področju okraja so zato ceste, poti in steze. *Daimónion tópos* je »neznanski okraj«. To zdaj pove: neko 'kje'. V njegove prostore in poti samolastno priseva ne-znansko. Bistvo biti bistvu je v odlikovanem smislu.

Prevedel⁶ Aleš Košar

⁶ Martin Heidegger, GESAMTAUSGABE. II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, 54. zv.: *Parmenides*, predavanja zimskega semestra 1942/1943. Izdajatelj: Manfred S. Frings. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, (1. izdaja), str. 162–174, 6. §, f & g