

ZEMELJSKOST KOT FENOMENOLOŠKA TEMA

335

Če se vprašamo, kaj predvsem zaznamuje fenomenološki doprinos k filozofski diskusiji v 20. stoletju, je odgovor tako rekoč na dlani: tematizacija sveta kot sveta. Vendar pa je prav Klaus Held, ki mu posvečam pričujočo razpravo, v več svojih delih pokazal, kako izhodišča, smisel in daljnosežnost fenomenološke tematizacije sveta nikakor niso samoumevni, temveč terjajo poglobljen premislek osnov, ki sta jih položila predvsem Husserl in Heidegger. Prav od tega, v kateri smeri bo stekel ta nadaljnji razmislek, je morda odvisna prihodnost fenomenologije. Pri tem pa seveda ne smemo zanemariti dejstva, da fenomenološko gledišče ne doseže svoje polne uveljavitve že s samo tematično pritegnitvijo fenomena sveta, temveč šele, ko si na podlagi te tematizacije utre pot tudi do vsega drugega, kar odpira prarazsežje sveta. Svet namreč ni nikoli dan kot inertna enotnost vidikov, temveč se vselej faktično podarja v odpiranju-enega-za-drugo.

Tako se tudi naše razpravljanje osredotoča na neko »drugo od sveta ali drugo v svetu«. To je *zemlja kot fenomenološka tema*. Naš razmislek se navezuje na Heideggrov sestavek o izvoru umetniškega dela iz leta 1936, ki vpelje »zemljo« kot »nasprotni pojem sveta«. V svoji poznejših razmišljanjih v petdesetih letih je Heidegger obravnaval zemljo kot dimenzijo četverne strukture sveta. »Zemlja« je sicer, to moramo takoj poudariti, znotraj sodobne filozofije in tudi

fenomenologije tematsko precej odrinjen fenomen. Vprašanje o fenomenoloških in hermenevtičnih razlogih za vpeljavo in vprašanje o načinu vpeljave tematike zemlje pri Heideggru je tako rekoč izostalo, opravičilo za to pa se je iskalo v domnevni Heideggrovi oddaljitvi od fenomenologije po izidu *Biti in časa*. To stališče se vendar zdi nedopustno, posebej če upoštevamo, da je skoraj ob istem času kot Heidegger tematiko zemlje pritegnil v svoja razmišljanja tudi Edmund Husserl v znamenitem zapisu iz leta 1934 (rokopisna oznaka D 17), znanem kot *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht / Prevrat kopernikanskega nauka: Zemlja kot pra-počelo se ne giblje*.¹ Ta drugi kopernikanski obrat v fenomenologiji je ostal nedomišljen, kaj šele da bi se iskalo morebitne povezave z omenjeno Heideggrovo vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme.

336

»Znanost o fenomenih« si vendar ne more privoščiti, da tako rekoč za hrbtom svoje znanstvenosti zaobide vprašanje o bitnem načinu zemeljskega. Kljub tej »znanstveni« potrebi, celo kljub naraščajoči ekološki zavesti o skrbi za naš planet v zadnjih desetletjih je zemlja še vedno tabu tema filozofije. Filozofija jo sprejema le z zadržkom in pogosto z neprikritim svetovnonazorskim odporom. Morda zato, ker se fenomen zemeljskega kot tak upira nazorskosti? Ali pa je razlog za to nemara v načinu, kako filozofija izbira predmete svoje obravnave? Kakor koli že, v našem razmisleku se bomo držali domneve, da tematizacija zemlje spada k samemu jedru fenomenološkega odstrtja svetovnosti sveta, in to kljub siceršnji filozofski zadržanosti do nje.

Tako zadržanost zasledimo, recimo, pri Hansu-Georgu Gadamerju, ki se v spremni besedi k izdaji Heideggrovega spisa o izvoru umetniškega dela pri Reclamu leta 1960 posebej zadrži ob nenavadnosti Heideggrove vpeljave pojma zemlje kot protipojma sveta: »Predavanja o umetnosti so dejansko pomenila filozofsko senzacijo. Ne le da je bila umetnost pritegnjena v osnovni hermenevtični nastavek človeka v njegovi zgodovinskosti, da je bila v teh predavanjih – podobno kot v Hölderlinovi in Georgejevi pesniški veri – razumljena kot mesto utemeljevanja celih zgodovinskih svetov, prava senzacija, ki jo je pomenil nov Heideggrov miselni poskus, je bila presenetljivo nova pojmovnost, ki je prišla na dan ob tej temi. O svetu in zemlji je bila beseda. Pojem sveta je bil sicer od nekdanj eden vodilnih hermenevtičnih pojmov pri Heideggru

¹ Zapis je bil prvič objavljen v zborniku *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, izd. M. Farber, Cambridge 1940, str. 307–325 pod naslovom *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*.

... Presenetljivo je bilo to, da je pojem sveta tedaj dobil svoj protipojem v pojmu *zemlje*«² Gadamer se vpraša, s kakšno pravico lahko bit-v-svetu, to temeljno eksistencialno strukturo iz *Biti in časa*, povezujemo z zemljo? Gadamer omenja eksistencialno določilo »počutnosti«, »Befindlichkeit«, vendar pa v isti sapi zanika, da bi se tu nakazovala kaka pot do pojma zemlje.³

Začudi nas, da Gadamer, ki je ogromno prispeval k drugačnemu odnosu do filozofske tradicije, predvsem grške, ne najde, niti ne skuša najti zgodovinsko-filozofske potrditve za filozofsko relevantnost pojma zemlje. Kot odličnemu poznavalcu Platona mu gotovo ni moglo uiti, da se njegov sloviti dialog *Phaidon* sklene prav z razgrnitvijo filozofske ideje zemlje. Filozofski razmislek o pravi ideji zemlje se tu pojavlja v neposredni povezavi z znamenitimi Sokratovimi dokazi o nesmrtnosti duše, konkretno ob opisu zadrževanja duš po smrti. Že samo dejstvo te povezave, pa to, da Sokrat sam pripomni, kako je prav trenutek pred njegovo odločitvijo, da konča svoje zemeljsko življenje, najbolj primeren, da filozofsko spregovori o podobi zemlje, je po svoje vredno našega premisleka, ki bi vsekakor moral upoštevati tudi nekatere druge Platonove dialoge, predvsem *Timaja*, pa seveda predsokratske teorije o zemlji: »Mogoče je ravno zdaj pravi trenutek, da vam povem bajko – rečem ti, ljubi Simias, da jo je vredno slišati – in opišem, kakšne so stvari v gornjih krajih zemlje, ki leže neposredno pod nebom ... Bajka torej pripoveduje, da ima resnična zemlja, če jo opazuješ od zgoraj, podobo ene tistih pisanih žog, sešitih iz dvanajstih kosov kože, in da je razdeljena v šarovita polja, katerih približno predstavo nam posredujejo barve, kakršne uporabljajo pri nas slikarji ... Celo naša bivališča sama, te kotanje v zemlji, napolnjene z vodo in zrakom, dajejo barvast pogled, tako da kaže zemlja en sam sovisen, bujno šaroven obraz. V skladu z lepoto nje same je pa tudi vse, kar raste na njej, drevje in cvetlice in sadovi ... Tam so tudi sveti gaji in templji bogov, v katerih ti resnično prebivajo. In oraklji in prerokbe in prikazni in vse druge vrste občevanja z bogovi se uveljavljajo tu od obličja do obličja ... Taka je narava zemlje kot celote in

² Hans Georg Gadamer, *Zur Einführung*, v: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1992, str. 98/99.

³ *Ibid.*, str. 99. In vendar je beseda »počutje« tu pokazovalna. Da je Heidegger menil drugače, nakazuje funsnota v spisu *O bistvu temelja* iz leta 1929, kjer poudari: »... narave niti v okolnem svetu niti nasploh ni mogoče primarno zalotiti kot nečesa, do česar se zadržujemo. Narava je v tubiti izvorno razodeta s tem, da ta eksistira sredi bivajočega. Kolikor pa počutje (vrženost) spada k bistvu tubiti in pride do izraza v enotnosti polnega pojma skrbi, je šele in edino lahko zadobljena osnova problema narave« (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 154).

stvari, ki bivajo na njej. Ustrezno njenim duplinam je krog in krog po vsem njenem površju premnogo krajin, tu globljih in obsežnejših mimo te, ki prebivamo mi v njej, tam tudi globljih, toda z ožjo odprtino, kakor jo ima naša krajina, ponekod spet bolj plitvih kakor tu, zato pa prostornejših. Vse so pod zemljo spojene med seboj s številnimi, tu ožjimi, tam širšimi preduhi in prečnimi prekopi, po katerih se iz kotline v kotlino pretakajo silne množine vode ... Eden teh zemeljskih ponorov, ki je tudi drugače največji med vsemi, predira vso zemljo od enega kraja do drugega: mislim preplah, ki pravi o njem Homer, da je daleč tam doli, kjer brezno zija najgloblje po zemljo, ki ga na drugem mestu (Il. VIII, 481) sam, pa tudi mnogi drugi pesniki imenujejo Tartaros. V to žrelo se zlivajo vse reke, iz njega prihajajo spet na dan in sleherna nosi v sebi naravo zemljine, po kateri teče...«⁴

338 Premislek teh Sokratovih bajanj ni mogoč brez ustrezne fenomenološke predpriprave. Brez nje pravzaprav ne vemo, kam naj, recimo, umestimo slikovit Sokratov opis Tartarosa in voda, ki se vanj stekajo. Kaj pomeni Sokratovo razlikovanje zemlje, kot se nam dan za dnem odstira, in zemlje, kot je sama v svoji lastni nekritosti, ki se izmika našemu naziranjju o njej? Če reklo *he alethos ge*, ki se v opisu večkrat pojavlja, razumemo, kot da govori o »resnični zemlji«, lahko zanemarimo sam vidik prikazovanja, prihajanja v neskritost, ki je ključnega pomena za celoten Sokratov opis zemlje v *Phaidonu*. Pokazalno je namreč, da je način prikazovanja zemlje sporen, ne zgolj v posameznostih, marveč v celoti, še natančneje, v polni celoti neskritosti, *aletheie*. Pa ne samo to. Prikazovanje zemlje izpričuje neko »tartarsko« spornost celote prikazovanja, ki se ne dogaja mimo nas. Dogaja se z nami samimi, ki to spornost skrivamo v sebi samih kot grozo lastne smrtnosti in kot sladki obet nesmrtnosti.

Taka interpretacija bi, vsaj posredno, povezala tematiko *Phaidona* s Heidegrovo eksistencialno analitiko v *Biti in času*, kjer »pojma zemlje«, to moramo opozoriti, le ne pogrēšimo povsem. Zemlja nastopa v *Bajki o Skrbi*, ki pripoveduje, kako je Skrb oblikovala človeka iz zemlje, humusa. Med Jupitrom, Skrbjo in Zemljo se razvname spor o tem, kdo naj tej stvaritvi podeli ime. In spor se po presoji nekako odloči, vsaj v pogledu imena, v prid Zemlje, saj se stvaritev skrbi imenuje homo, ker je iz humusa.⁵ Če to bajko prevedemo v jezik eksistencialne analitike, lahko rečemo, da sta razprtost (*Erschlossenheit*) in izprtost (*Entschlossenheit*) prebivanja kot skrbi že predoločeni s sebe-

⁴ Platon, *Faidon*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1988, str. 227–229.

⁵ M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 198.

zapiranjem (Sich -Verschliessen) zemeljskega, o katerem se v *Biti in času* sicer neposredno ne govori, daje pa ga slutiti eksistencialno določilo počutja, »Be-findlichkeit«. Pač pa lahko v *Izvoru umetniškega dela*, v očitni povezavi z *Bitjo in časom*, preberemo: »Sleherna odločitev pa temelji na neobvladljivem, skritem, zmotljivem, sicer nikoli ne bi bila odločitev. Zemlja ni preprosto tisto zaprto, temveč to, kar vznikaja kot sebe-zapirajoče.«⁶

Kako dojeti to »sebezapiranje« zemeljskega? Vsekakor ne kot blokado razprtosti in izprtosti skrbi, temveč kot neko njuno omogočanje v tem smislu, da *zemlja prebivanju vedno znova vrača skrb*. V skladu s tem spor o poimenovanju človeka še vedno traja, z njim pa ostaja odprto tudi to, kako naj človek poimenuje stvari svojo sveta.

Vrnimo se, s tem da ohranimo v spominu Sokratovo besedo o *he alethos ge*, h Gadamerjevi pripombi glede Heideggrove vpeljave zemlje v diskusijo o svet odpirajoči dimenziji umetniškega dela, kjer Gadamer med drugim ugotavlja: »Prizadevanje, da ontološko strukturo dela razumemo neodvisno od subjektivnosti njegovega ustvarjalca ali opazovalca, je Heideggro vodilo, da poleg pojma sveta, ki mu delo pripada in ki delo razpostavlja in odpira, uporabi še protipojem 'zemlje'. Zemlja je protipojem svetu, kolikor je skrivanje-v-sebi in zapiranje, v nasprotju s sebe-odpiranjem.«⁷ Vprašati se moramo, odkod je dobljena formalna naznaka zemljskosti kot »skrivanja-v-sebi«, »sebe-zaklepanja« in »zapiranja«? Navezuje se na fenomenološko izkustvo sveta v smislu »sebe-razkrivajočnosti«, »sebe-razklepajočnosti« in »sebe-odpirajočnosti«. Heidegger v *Biti in času* določi »fenomen« kot tisto »očitno« in »sebe-kažoče« v kontrapoziciji s »skritim«. Na vprašanje, kaj tvori fenomen v fenomenološkem smislu, namreč odgovori: »Očitno to, kar se najprej in tudi tako, ki večinoma ravno *ne* kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, *skrito* ...«⁸ Ali tu zgolj po naključju prihaja do zadevnega prekrivanja ali pa je med določitvijo fenomena v fenomenološkem smislu in vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme, formalno določene kot »sebe-skrivanje«, kaka globlja povezanost?

⁶ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks, Holzwege*, GA 5, str. 42. Povezava z *Bitjo in časom* je očitna glede na kasneje podano pripombo: »V *Biti in času* mišljena odločenost ni decidirana akcija kakega subjekta, marveč razprtje eksistirajočega človeka v neskritosti biti.« (Prav tam, str. 55.)

⁷ H.-G. Gadamer, op. cit. 2, str. 105.

⁸ M. Heidegger, *Biti in čas*, Ljubljana 1997, str. 62.

Pri Platonu se srečujemo z oznako *alethos ge*, »neskrite zemlje«. Pri Heideggru, vsaj na prvi pogled, ni mogoče govoriti o izkustvu *alethos ge*, vendar pa Heidegger svoje razumevanje fenomenološkega pojma fenomena očitno opira na grško izkustvo *aletheia*. Kajti prav to mu omogoči, da fenomenološkost fenomena razjasnuje iz nasprotja s skrivanjem. Tu se tudi pokaže bistvena razlika Heideggrovega razvitja fenomenološkega pojma fenomena od Husserlovega: »Za 'fenomeni' fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in najčešče niso dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je protipojem 'fenomena'.«⁹

Čeprav Husserl tu ni izrecno imenovan, je očitno, da je Heideggrovo nasprotovanje pojmovanju fenomena kot neposredne danosti naslovljeno prav nanj. Fenomenov kot »načinov srečevanja« ne srečujemo v neposredni danosti. Fenomene srečujemo iz neskritosti sredi zakritosti in to pove grška »beseda za resnico«: *aletheia*. Njeni zgodbi je ostal Heidegger poslušen na vsej svoji dolgi poti v fenomenologijo in skozi njo do tistega, kar je sam označil kot »Phänomenologie des Unscheinbaren«, »fenomenologija nekažočega se«: »To, kar se v fenomenologiji zavestnih aktov odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvorneje že mišljenje po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tu-bitu kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, kot samokazanje sebe.«¹⁰ K temu bi morali dodati: razkrivanje, sebekazanje, a že sredi zakrivanja! Zakritost kot nasprotje fenomena ni nekaj, kar bi fenomenologija lahko enostavno presegla, odstranila, zanemarila ali preskočila, saj opredeljuje tisto mejo čez našo zmožnost zrenja, znotraj katere se prikazuje svet kot svet, torej tisto mejo, ki jo imenujemo z grško besedo »horizont«, obzorje, ki obmejuje zemljo in nebo, tako da ujasnjuje njuno obkroževanje. Tako se nam v naročju zemlje in s poročtvom neba vse reči zjasnujejo v skrivnostno skrivnem obroču sveta.

Heideggrova vpeljava zakritosti kot protipojma fenomena – sam tu v analogiji z ontološko diferenco govorim o fenomenološki interferenci¹¹ – ni zgolj fenomenološki obrat ontološkega vprašanja, marveč ključni preobrat v pristopu do fenomenološke zadeve same, ki je po svoje privedel celo do skalitve odnosa

⁹ Ibid., str. 63.

¹⁰ M. Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, *Phainomena* 13–14, Ljubljana 1995, prev. T. Hribar, str. 8.

¹¹ Prim. D. Komel, *Fenomenološka interferenca, Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 23–33.

med Husserlom in Heideggrom in do »krize fenomenološkega pojma fenomenologije«.

Dolga recepcija tega odnosa je pokazala, da ne gre v prvi vrsti za to, da bi se Heidegger načelno sprl s Husserlom, temveč da se mu je zadeva fenomenologije sama v *principu* pokazala kot *spor in razlika med razkrivanjem in skrivanjem*. Tu nam je lahko v pomoč nedatirani fragment iz Heideggrove zapuščnine, ki je verjetno nastal v petdesetih letih in izšel pod naslovom *O principu »k zadevam samim«*: »Zato je tudi glede jezika nujno: preboletje biti, prečrtati bit; bXt; to pa še manj neposredno izrekati v govoru. V zadevi pa je bit razločenje. Natančneje: *pozabitev raz-ločenja*. Toda »*pozabitev*« ni napa in zamuda mišljenja, temveč *raz-ločenje samo* kot u-soditev (Ge-schick), in to pomeni: kot do-godje. Zadeva sama je *zadeva* kot *zadeva spora* – spor pa sedaj (ne le Heraklit *eris – polemōs – harmonia aphanes*), temveč kot iz-nos (Aus-trag) – dogodje *raz-ločenja*. Zato zadeva sama ne le iz »principa« – *arche* pade z obratom: pri-rek in odgovarjanje.¹² »Fenomenološki princip 'K zadevam samim!' bi se tedaj glasil: 'Misliti naproti temu, kar se nam prireka iz sredine raz-ločenja. Od-govarjanje kot pri-našajoče pri-sluškovanje.'¹³

341

V *Biti in času* je spor v fenomenološki zadevi sam, torej kot fenomenološka interferenca med razkrivanjem in skrivanjem, sicer analitično ugotovljen, ni pa kot tak zasnut. To je vidno ravno ob fenomenu resnice, kjer Heidegger sicer ugotavlja, da je tubit enakoizvorno v resnici in neresnici, vendar pa njuno medsebojno razmerje, ki ga sicer tu že misli pod imenom »Lichtung«, »jasnine«, obravnava kot statično opozicijo, ne da bi poskusil seči v izvorno odprto sredino igre med resnico in neresnico, ki jo tako prepričljivo poda v spisu *O bistvu resnice* (1943), še prej pa v spisu *O izvoru umetniškega dela* (1936). V tej interpretativni blokadi vidim tudi razlog, da Heidegger na kasneje odloži tematizacijo izrazito interferenčnih fenomenov, kot so umetnost, jezik, narava, telesnost, pa tudi duha in kulture. Tematizacija vsakega od teh fenomenov bi pomenila premik v razumevanju zadeve fenomenologije same, ki preostaja kot spor. To pa pravzaprav pomeni tudi radikalno fenomenološko dojetje biti kot raz-ločenja (Unter-Schied) in odprtje sveta kot fenomenološke teme. Heidegger opravi odločilen korak v tej smeri, s tem da v *Biti in času* k fenomenu sveta pristopi na podlagi razklenjenosti »tu« tu-biti. Vendar pa je v *Biti in času* svet

¹²M. Heidegger, *Über das Prinzip »Zu den Sachen selbst«*, *Heidegger Studies* 11, Berlin 1995, str. 6.

¹³Ibid., str. 7.

še vedno fenomenološko viden v perspektivi enega enotéčega horizonta, ki ne povzema odprtosti sveta sploh, kaj šele skritosti, ki je latentna v tej odprtosti. Odprtosti sveta ni mogoče podati v eni sami perspektivi, marveč – kakor je po svoje nakazal že Nietzsche – edino skozi igro perspektiv. Jasnine, »Lichtung«, ni mogoče prikazovati v eni sami luči niti kot luč samo niti kot samo luč. Odprtost sveta je igrivo sporna in kot taka skrivnost fenomenološke zadeve same. Skrivnost, ki kot jasnina samo sebe skriva in h kateri ne moremo (več) pristopati na podlagi *metodičnega* fenomenološkega videnja, podprtega s hermenevtičnim razumevanjem, temveč iz tiste miselne uputenosti, ki jo bo Heidegger naznačil kot »sproščenost do reči in odprtost do skrivnosti.«¹⁴

Dogajanje skrivanja te odprtosti kot take je Heidegger nekje od srede tridesetih let mislil pod imenom dogodja, »Ereignis«. Heideggrovo vztrajno nasprotovanje tezi, češ da naj bi beseda »dogodje« nadomeščala besedo »bit«, je po mojem mnenju upravičeno, prav kolikor si s takim nadomeščanjem zgolj zapremo pot do spornosti zadeve same. Če kaj, potem v fenomenologiji ni dopuščeno prav to »nadomeščanje besed« povsod tam, kjer se mora pod nekim imenom odpreti zadeva sama. Beseda bit se tako kvečjemu odpre v besedo raz-ločenje, »Unter-Schied«, katere »Unter-«, »raz-«, že daje misliti v dogodveno sredino interferenčne odprtosti sveta v igri skrivanja in razkrivanja.

342

Bistveni premik v *Izvoru umetniškega dela* bi bil potemtakem v tem, da je spornost fenomenološke zadeve same vzeta kot *zadeva sama* v smislu odprtosti, ki se odpira v »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Zato verjetno ni naključje, da se ta spis prične z *vprašanjem o reči*, ki tako rekoč kaže v *sporno zadevo* sveta. Reči niso nikoli – kot bi lahko še domnevali glede na izpeljano obravnavo »priprav« v *Biti in času* – *zgjolj stvari nekega sveta, temveč so vselej tudi zemeljske*.¹⁵ To pa še posebej velja za rečevnost umetniških del. V umetniškem delu se namreč zadevna spornost sveta in zemlje pokaže kot taka in uskladi v lepi reči. Lepota pa je po Heideggrovi opredelitvi eden od načinov *dogajanja resnice* v smislu interferečne igre skrivanja in razkrivanja. S tem se ne pojavi le vprašanje, kako svet izstopa v svoji neskritosti, marveč tudi, kako (vedno znova) stopa nazaj v skritost in se s tem

¹⁴ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1988, str. 24.

¹⁵ Tako Heidegger ob znamenitem primeru Van Goghovega para čevljev zapiše: »Ta priprava pripada zemlji in je obvarovana v svetu kmetice. Iz te obvarovane pripadnosti mu vstaja priprava sama k svojemu počivanju v sebi.« (GA 5, 19).

kaže v sporni jasnini sebeskrivajočega razkrivanja. Vpeljava zemlje kot protipojma sveta zadeva torej sporno dogajanje resnice same.

Razpravljanje o resnici zavzema osrednje mesto v spisu o izvoru umetniškega dela, ki se odpre kot sredina jasnine. »Skritost« tu v primerjavi z *Bitjo in časom* ni obravnavana le kot kontrapozicija razkrivanju, marveč ji je priznana neka *osrednjost v dogajanju* jasnine same: »Skrivanje zakriva in zastira samo sebe. To pove: odprto mesto sredi bivajočega, jasnina, ni nikoli nepremični oder s stalno vzdignjenim zastorom, na katerem se odigrava igra bivajočega. Jasnina se dogaja le kot to dvakratno skrivanje. Neskritost bivajočega ni nikoli zgolj kako navzoče stanje, temveč dogodek.«¹⁶ Prav ta posebna govorica, ki sleduje dogodevni karakter resnice, pomakne fenomenologijo v bližino pesništva in jo temu primerno oddalji od ideje stroge znanosti, ki ji je Heidegger v *Biti in času* na svoj način še naklonjen. Heideggrovo priznanje, češ da je »vsa umetnost v bistvu pesništvo« (GA 5, 60), ne pomeni kakega rangiranja umetniških načinov, marveč je izrazito fenomenološko naravnano, oziroma kaže spremenjeno fenomenološko naravnano do sveta kot sveta iz pesniške bližine. Fenomenologija v bližini pesništva ni le stopila bliže h govorici sveta, temveč je postala ta govorica sama v smislu »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Vsa umetnost je namreč pesništvo v tem, da je govorica kot »zasnavljajoče rekanje« sama »pesništvo v bistvenem smislu« (GA 5, 60). Pesniška poteza fenomenologije bi bila potemtakem v tem, da pusti spregovoriti zemeljsko govorico sveta: »Zasnutek, ki pesni resnico je razprtje tistega, kamor je prebivanje kot zgodovinsko že zasnuto. To je zemlja, in za zgodovinski narod njegova zemlja, sebe zaklepajoči temelj, iz katerega izhaja z vsem tem, kar, samo sebi še skrito, že je.« (GA 5, 61).

343

Pesništvo je dogajanje resnice v govorici, ki se odpira kot svet in zapira kot zemlja. Ta resnica se dogaja za človeka. Pesništvo fenomenološko posreduje samo usojanje zgodovinske sredine človeka, da prebiva na zemlji in v svetu. S tem lahko postane notranja možnost fenomenologije, kolikor ta ostaja odprta za razna preoblikovanja svojih poti. Fenomenologija ne prihaja do tematizacije zemeljskega na podlagi neposrednega opisovanja tega, kar nas »objektivno« ali »subjektivno« zadeva kot zemeljsko, temveč prek pesniškega prikazovanja spornosti sveta in zemlje, ki se usklajuje v lepoti umetniškega dela. To nikakor ni pomanjkljivost njene metode, temveč bogastvo njene poti.

¹⁶ GA 5, str. 41. Reclam: namesto dogodek, dogodje.

Če je metodično določena tema fenomenologije svet kot svet, se ji mora ta na njeni poti v spremstvu pesništva odpreti *tako svet kot zemlja*, se pravi njun spor *kot fenomenološka zadeva sama*. To pa tudi pove, da zemlja sama zase ne more biti tema fenomenologije, temveč vselej v povezavi s svetom, ki – kolikor gre za umetniško delo – vzsi je v lepih rečeh. Zato bi morali to razpravljanje nujno nasloviti Svet in zemlja kot sporna tema fenomenologije. Po drugi strani pa to pomeni, da fenomenološka eksplikacija svetovnosti sveta nujno vključuje tematizacijo zemeljskosti in da mora temu primerno – tudi za ceno odpovedi transparentnosti lastnih postopkov – priznati hkratno odtegotanje v skritost, oziroma sporno jasno skrivanja in razkrivanja.

Poleg spomnjenja na *aletheia*, postane zdaj aktualno tudi spomnjenje na *physis*, ki ga v *Biti in času* ne zasledimo. »To prihajanje na plan in vznikanje samo in v celoti so Grki zgodaj imenovali *physis*. Jasnila je hkrati ono, na čemer in v čemer človek utemeljuje svoje prebivanje. Mi ga imenujemo *zemlja*. Od tega, kar ta beseda tu pove, je treba odmisлити tako predstavo nanošene snovi kot tudi astronomskost kakega planeta. Zemlja je to, v kar se nazaj skriva vznikanje vsega, kar vznikna. V vznikanju bistvu je zemlja kot tisto skrivajoče.« (GA 5, 28.) »Prevod« *physis* z »Erde« nikakor ni samoumeven, pa ne le zato, ker so Grki, kot vemo, imeli za zemljo besedo *Gaia*. Pri tem prevodu je nenavadno to, da Heidegger dojamne zemljo kot »tisto skrivajoče« prav na podlagi spomnjenja na izvorno bistvo *physis*. Zdi se namreč, da današnje izkustvo zemeljskega ne najde smisla »skrivanja« in da zato to »skrivanje« šele iščemo. Povsem narobe pa bi bilo domnevati, da se Heidegger pri tem zadovolji že z reaktualizacijo grško dojetih *physis* in *aletheia*, tako da ju prevede v »Erde« in »Lichtung«. »Erde« in »Lichtung« morda prej kažeta na izkustvo, ki ga Grki, stoječi v *aletheia* in *physis*, pogrešajo, kot pogrešajo tudi »fenomenologijo«. Vendar to pogrešanje ni manko, saj ravno Grki, kot skuša Heidegger pokazati v *Izvoru umetniškega dela*, izkušajo spor zemlje in neba, ki se »usklaja« v umetnosti. Tu pa trčimo na neko zgodovinsko razliko, ki v spisu o izvoru umetniškega dela kot taka ni obravnavana, kljub poudarjanju dogodevnega karakterja resnice. Razlika zadeva razmerje med nami in Grki. Naša zahodna izkušnja je, da dogodevanja resnice ne zaznamuje samo notranji odteg, marveč se ta lahko dogodevno v celoti odtegne, od-godi, tako da spor med zemljo in svetom, ki ga usklajuje umetniško delo, izgine, kar vodi v uničevanje sveta, opustošenje zemlje, beg bogov in razčlovečenje. Umetnost sama postane nesklad. To je bitnozgodovinski položaj, ki ga Heidegger opiše že v *Prispevkih za filozofijo*. Tu je tudi jasno povedano: »Zakaj zemlja molči pri tem uniče-

vanju? Ker ji ni dovoljen spor z nekim svetom, ker ji ni dovoljena resnica.«¹⁷ Zdi se, da lahko ta spor fenomenološko obudimo le, če se prebudimo v svet, tako da smo pozorni do sebe-prikrivajočega karakterja zemeljskosti. Tu pa je odločilno, da je dogajanje sebeskrivanja zemeljskega, v katerem so Grki doma, nam tuje. *To sploh pomeni, da skrito izkušamo najprej in le kot tuje.* Zato se fenomenologija danes tudi obuja kot *fenomenologija tujega*.¹⁸ V tujem je skrito postalo nesporno zakrito in je onemelo. Spor zemlje in sveta nam je neznan, ne zemlja ne svet za nas nista sporna, in priznajmo si – tudi nuja in nujnost tega spora ni jasna. To je zgodovinska razlika med nami in Grki, ki so očitno bivali tako nujo in nujnost. Tu je sedaj izziv za fenomenologijo: da s spomnjenjem na *aletheia* in *physis* pokaže v današnjo nujo tujosti skrivanja zemlje in v nujnost po njem po-nujenega visokega sklada sveta in zemlje. Hkrati to pomeni, da je taka naloga *zgodovinska* v še zastrtem smislu te besede, kot je zagnjen tudi zgodovinski smisel fenomenološke vpeljave pojma zemlje.

Od objave Heideggrovih besedil iz druge polovice tridesetih let, začeni s *Prispevki za filozofijo*, je *bitnozgodovinska* porokovanost razgrinjanja zemlje tako rekoč na dlani, vendar pa do dandanes ni bilo odstrto fenomenološko razsežje bitnozgodovinskega prikazovanja zemeljskega, ker se je domnevalo, da tu s fenomenologijo nimamo več kaj početi, da je v t. i. bitnozgodovinskem mišljenju fenomenologija presežena. Pravzaprav je bila celo fenomenologija tista, ki je o tem najprej in najdosledneje prepričala samo sebe. To pa je otežilo, če ne povsem onemogočilo interpretativni pristop k Heideggrovim spisom iz štiridesetih in petdesetih let. Heideggrovo govorico se je odklanjalo kot polpesniško, namesto da bi se tu iskalo možnost za transformacijo fenomenologije. Toda fenomenologija, če je resnično zadevno usmerjena na svet *kot* svet, na daljši rok ne more izključevati iz sebe »bitnozgodovinske opcije«. Ta namreč ni nekakšen spekulativni hokus pokus, marveč ravno tista *namenjenost* poti, na katero se mora fenomenologija podati, da bi ostala poslušna spomnosti svoje zadeve same, ki ne zadeva le njega danes, marveč tudi včeraj in jutri. Če smo prej poskusili nakazati, da razlogi za vpeljavo pojma zemlje segajo v samo jedro »metode fenomena«, moramo zdaj pokazati, kako fenomenološka osvoboditev zemlje kot zemlje pomeni bitnozgodovinsko nujnost, ki v sebi vključuje dogodevno po-nujanje sveta in zemlje. Heidegger se v *Prispevkih* spra-

¹⁷ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt/M. 1988, str. 277/288.

¹⁸ V tem je tudi relevantnost »fenomenologije tujega«, kot jo je v več svojih delih podal Bernhard Waldenfels.

šuje, zakaj zemlja *molče* sprejema lastno opustošenje in uničevanje sveta. Molk zemlje je tu zgovoren v smislu otopelosti spora in onemelosti razgovora med svetom in zemljo. Tudi molk je, kot se lahko poučimo že v *Biti in času*, način, kako nekaj povedati, ne da bi govoril. V našem primeru gre za sporno zemeljsko govorico sveta, ki je onemela. Vendar pa moramo ob tem pripoznati, da je *zavitost v molčeči mir* tisto na zemlji dogodevno. *Tihota zemlje skriva tešilno svetogodje*. Tudi v bitnozgodovinskem odstrtju torej zemlja prvobitno miruje, vendar v sebi lastni dogodevni vzgibanosti. Tako v Heideggrovih zapiskih, zbranih pod naslovom *Zgodovina biti*, lahko preberemo, da dogodje »šele prinaša neizhrojene prostranosti v utemeljujoči svet, jih vpotegne v odprto, položi zemljo nazaj v stanovitni mir čistega zaprtja, oboje povzdigne v spor, ki složno dviguje najdaljnješe in osvobaja v njuno najlastnejše.«¹⁹ V njih je hkrati izrecno poudarjeno, da je razlikovanje med svetom in zemljo »bitnozgodovinsko«²⁰. Je raz-ločenje samo. Kaj je potem, upoštevajoč to raz-ločenje, ki zadeva vmesje sveta in zemlje, zgodovinskost sama? Kajti zemlja v svojem »stanovitnem miru čistega zaprtja« ni nezgodovinska, temveč poudarjeno zgodovinska: »Sleherna zemlja se zapira in pripada nekemu svetu; sebezapiranje kot tisto zemeljsko, vendar je zemlja še zgodovinska in že zgodovinska.«²¹ »Zgodovinska« ni »historicistično« ali celo »historiografsko«, pa tudi ne v smislu kakega dogodka, ki odloča o zgodovinskem mimo človeka, kajti potem tu ne bi bilo nikakršne spornosti. V krajšem zapisu *Razmislek o našem bistvu*, ki datira v leti 1943/44, Heidegger izrecno pove: »V človeškem bitju je dogodje postalo godnost zemlje, v katere godnosti se dogodeva vse prigodevanje v bit.«²²

Ni tako, da bi zemlja postajala zgodovinska še s človekovim bivanjem na njej ali da bi človek s svojim bivanjem na zemlji postal zgodovinski, marveč je »zgodovinski« *sam bitni od-nos*, ki človeka odnese v svet, tako da ga zanese na zemljo in vnese proti nebu. Ta *nanoslost v celoti* je bitnozgodovinski obrat in zato zemlja »pripada« dogodju. Po tem godenju v dogodju je zemlja *domovina* in *kritje*, ki ga moramo najti v tujini njenega zgodovinskega bistvo-

¹⁹ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.

²⁰ Ibid., str. 108.

²¹ Ibid., str. 108. Nasprotno pa Michel Haar v delih *Le chant de la terre* (Pariz, 1987) in *Heidegger el l'essence de l'homme* (Pariz, 1990) vztraja pri nezgodovinskosti zemlje in postavlja pod vprašaj zgodovinsko določenost bistva človeka, kakor jo vseskozi zagovarja Heidegger.

²² M. Heidegger: *Besinnung auf unser Wesen*, Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahressgabe, 1994, str. 16.

vanja. Lahko pa se mu – in tudi dejansko se mu – izmuznemo v njegovi odtujitvi, tako da zemlja propade v surovinsko »bazo« za izkoriščanje po človeku, ki sam postaja brezzgodovinski, čeprav se še vedno kiti s svojo zgodovino in s svojo vlogo v njej. Kaj je s to nezgodovinskostjo, če zgodovino gledamo iz godnosti zemlje v dogodju sveta? To je sedaj ključno vprašanje fenomenologije. Fenomenologija se mora prav spričo tega vprašanja »zgodovinsko« spremeniti, na neki način mora postati ta zgodovinski obrat človeka v odnosu do biti. Svet in zemlja v svoji spornosti s tem obratom nista več samo »tema« fenomenologije, temveč postaneta *kraj* zgodovinskega odpiranja samega. Heidegger bo prav v tem pogledu uporabil oznako »topologija biti«. *Spor* sveta in zemlje se sam preobrazi v *kraj* zgodovinskega obrata človeškega prebivanja na zemlji pod nebom in v svetu. To fenomenološko zadevno zaobrnjenost k zgodovinskosti Heidegger izpoveduje z jasnitvijo »Geschichtlichkeit«, zgodovinskosti, iz »Geschick«, usoditve, poslanja, nanესlosti. (V slovenščini bi temu smiselno ustrezala jasnitev »zgodovinskosti« iz »godu«.) V omenjenem zapisu *Razmislek o našem bistvu* poudari: »Die Geschichte', 'zgodovina', je 'das Geschicht', t.p. 'das Geschick', 'usoditev', 'poslanje'. In ta je bistvena celota usojanja, kakor je pogorje bistvena celota sopripadnega ... »Schicken«, usojenje, je usklajajoče pošiljanje in podarjajoče pristajanje, na ta način, da se usojajoče hkrati drži pri sebi, se varči in ne stopa naprej, temveč se v usojajočem skladanju hkrati jemlje nazaj v sebe krijoči sklad.«²³

Jasnitev »Geschichte« iz »Geschick« oziroma »zgodovine« iz »godu«²⁴ opredeljuje modifikacijo fenomenološkega stopanja na kraj zadeve same, ki je epohalno obeležena. Fenomenološka *epoché* s tem prejme izrazito zgodovinsko poslanost. Fenomenologija je s tem poslana na drugo pot oziroma sploh na neko pot: »Spraviti na neko pot – to pomeni v nemškem jeziku: schicken. To zbirajoče pošiljanje, usojanje (Schicken), ki človeka šele spravlja na pot razkrivanja, imenujem *Geschick*, *usoditev*, *poslanje*. Iz njega se določa bistvo vse zgodovine.«²⁵ Zbirajoče poslanje, ki človeka spravlja na »pot razkrivanja« – »Ge-« v »Ge-schick« -, moramo misliti kot krijoče po-kritje v skrivnosti razkrivanja samega. *Ge-schick* določa mišljenje kot »Ge-dächtnis«, spominjanje, Svet kot »Ge-viert«, četverje. Govorico kot *Ge-läut der Stille*, zvonjavo tišine. *Ge-schick* daje misliti *Ge-stell*, postavje, in *Ge-fahr*, nevarnost, v po-

²³ Ibid., str. 14.

²⁴ Na to je deloma opozoril tudi Harmut Buchner v sestavku *Natur und Geschick von Welt, Destruktion und Übersetzung*, ur. Th. Buchheim, Weinheim 1989, pos. str. 43/44.

²⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Voträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 2.

stavju kot bistvu tehnike, ki kot vidno in vendar ne razvidno »planetarno dogajanje« preobraža vse zemeljsko. Ne da bi pri tem sploh vedeli, kaj zemeljsko skriva v sebi, s tem da krije nas v tistem, kar Heidegger imenuje »unscheinbare Gesetz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje«.

»Ge-schick« pomeni epohalno *sozein ta phainomena*, ki fenomenologiji narekuje poslušnost za »unscheinbare Ge-setz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje: »Nekazljivi zakon zemlje varuje zemljo v zadostnosti vznikanja in ponikanja vseh reči v odmerjenem krogu možnega, ki mu vse sledi, a ga hkrati vendar ne pozna. Breza nikoli ne prekorači njej možnega. Čebele bivajo v njim možnem. Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spremenjenje umetnega. Zemljo prisili čez zrasli krog možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno. To, da tehničnim nameram in podvzetjem veliko uspeva pri iznajdbah in druga drugi sledečih si novostih, ni dokaz, da pridobitve tehnike zmorejo tudi nemogoče.«²⁶ V planetarni tehnoformaciji se zemlja bitnozgodovinsko prikazuje kot »nesvet blodnje«, pri čemer Heidegger seveda igra na grški glagol *planao*, 'zavajam', 'motim', 'zaidem', 'blodim', iz katerega je izpeljana beseda *planetes*. Vendar je tu le odločilen bitnozgodovinski, in ne astronomski smisel. »Blodnja«, »Irre«, po razlagi v spisu *O bistvu resnice* »vlada v hkratnosti razkrivanja in skrivanja«,²⁷ »v začetnem bistvu resnice, v vladanju skrivnosti v blodnji«²⁸ korenini tudi eksistna svoboda človeka. Ne moremo priti do skrivnosti, če nismo zašli v blodnji. Tako lahko tudi rečemo, da ne moremo zaslišati nekazljivega zakona zemlje, če nismo na zemlji kot nesvetu blodnje. Toda s tem zemljo, četudi kot blodnjak, že razumemo kot kraj prebivanja, ki je, kot kultura, kot skrb, tisto edino dojemljivo za zakon, za *nomos*. Vsak zakon je v poudarjenem smislu zakon *naselitive* zemlje, ki se, podvržen zgodovinski blodnji, lahko sprevrže v nasilje nad ljudmi, zato se mu *physis* lahko upre. *Physis* pa je po svojem skritem zakonu uporna še v nekem po-sebnem smislu zasepridržanosti *lethe* v *aletheia*. Na podlagi te epohalnosti sebeskrivanja nam Heidegger v spisu *Anaksimandrov rek* opiše usojeno konstelacijo *Abend-Land*, večerne zemlje, dežele zahoda: »Grškost, krščanskost, novoveškost, planetarnost in v naznačenem smislu zahodno-zemskost mislimo iz temeljne poteze biti, ki se kot *A-letheia* v *Lethe* prej skriva, kot pa odstira ... Bit se odteguje, s tem ko se razkriva v

²⁶ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

²⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 195.

²⁸ *Ibid.*, str. 195.

bivajoče. Tako bit bivajoče – jasneč ga – bivajoče z blodnjo ... Brez blodnje ne bi bilo nobenega razmerja usojanja do usojanja, ne bi bilo zgodovine ... Sleherne epoha svetovne zgodovine je epoha blodnje.«²⁹ Blodnjo in blodnjavo bi lahko razumeli kot tisto, kar nenadzorovano prehaja mejo možnega. V tako blodnjo zemeljsko izziva volja tehnike. Toda po drugi strani ga dovoljuje tudi sebeskrivanje zemlje samo, ki s tem potrjuje svojo moč. Tako je bitnozgodovinska zablodelost tehnike v enačenju razkrivanje volje do moči (svet) in skrivanja večnega vračanja enakega (zemlja), ki v svojem uniformiranju v informacijo prinaša s seboj uničevanje sveta in opustošenje zemlje,³⁰ ker s prikrievanjem skrivanja in izenačevanjem raz-ločenja krši »nekažljivi zakon zemlje«. Vendar je to kršenje že utemeljeno v »prekršku« človeškega prebivanja, ki mu je »zrasli krog možnega« kot možnost odprti horizont. Človek ne biva v naravi, človek prebiva v vselejšnji razkritosti narave, ki se prvobitno naznanja v razprostrtosti neba in zemlje, v tistem, kar so Grki poimenovali *chaos*.

Kaj pove ta »unscheinbare Gesetz der Erde« kot »Geschichtliche des Geschick«, kot god zgodovine? Mar je iz poslušnosti temu zakonu Heidegger sicer bežno, a vendar dovolj pretehtano določil fenomenologijo kot *fenomenologijo nekažljivega (Phänomenologie des Unscheinbaren)*? To *Unscheinbare* očitno ni mišljeno kot neprikazljivost sveta, temveč kot njegova sporna »poslanost« iz obzorja možnega. Zemlja pa bi bila mogotna vase-zbranost poslanosti, ki nam vrača skrb za prebivanje in s tem fenomenološko budnost za obzorje sveta. »Eno je, zemljo zgolj izrabljati, drugo sprejemati blagoslov zemlje in postati domač v zakonu tega sprejemanja, da bi varovali skrivnost biti in bdeli nad neranljivostjo možnega.«³¹ Skriti zakon zemlje ni tak, da bi svet zavračal kot svojega nasprotnika, ampak se obrača k njemu tako, da ga odpira v zemeljski *ljubezni do življenja*, ki je svetna *skrb prebivanja*. Do-

²⁹ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander, Holzwege*, Frankfurt/M. 1980, str. 310–311.

³⁰ »Uničevanje« in »pustošenje« je tu mišljeno »formalno«, »materialno« se ta proces kaže kot »pridobitništvo« in »razcvet«. Paul Virilio ga nazorno podaja z zunajzemeljske perspektive padanja v višino: »Ni več 'geografski' prostor svetlih toskanskih gričev, obsijanih s soncem italijanske renesanse, 'geometrični' prostor, ki je znal s pomočjo perspektivnega reliefa izoblikovati trajno vizijo bližnjega sveta, temveč prostor onstran neba in preko morja, tisti tako imenovani 'kozmični prostor', katerega temačnost ni več posledica odsotnosti sonca, temveč je prej *noč nekega časa brez prostora* in brez sleherne druge merljive razsežnosti razen 'svetlobnih let' brez letnih časov. Odslej bo namreč izmenjavo dnevov in noči dopolnila *izmenjava zemeljskega prostora in njegove izvenzemeljske odsotnosti*«. (P. Virilio, *Hitrost osvoboditve*, Ljubljana 1996, str. 18.

³¹ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

stojevski jo je v znamenitem odlomku iz *Bratov Karamazovih* takole opisal: »Tudi na pomolu se ni ustavil, ampak je naglo krenil nizdol. Njegova duša, polna zamaknjenja, je koprnela po svobodi, prostoru in širjavi. Široko in nedogledno se je bočila nad njim nebeška kupola, polna tihih, sijočih zvezd. Z zenita do obzorja se je še nejasno vlekla dvojna proga Rimske ceste. Sveža, negibno tiha noč je objemala zemljo. Beli stolpi in zlate kupole stolnice so se svetlikali na safirnem nebu. Razkošno jesensko cvetje po gredah okoli hiše je bilo zaspalo do drugega dne. Bilo je, kakor da se zemeljska tišina zliva z nebesno; skrivnost zemlje se je stikala s skrivnostjo zvezd ... Aljoša je stal in gledal – in zdajci se je vrgel na zemljo kot pokošen.

Ni vedel, zakaj jo objemlje, ni si pojasnjeval, zakaj se mu tako nepremagljivo hoče, da bi jo poljubil, da bi jo vso pokrnil s poljubi; toda poljubljal jo je jokaje in hlipaje, jo oblival s solzami in si v brezumnem zanosu prisegel, da jo bo ljubil, ljubil na vse večne čase. 'Oblij zemljo s solzami svoje radosti in ljubi svoje solze ...' mu je zazvenelo v duši. Zakaj je jokal? O, v svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanjosti, in ni ga bilo sram brezumja. Kakor da so se mu niti od vseh teh nešteti svetov božjih nenadoma mahoma strnile v duši, je vsa trepetala, čuteč dotik 'drugih svetov'. Hotelo se mu je, da bi odpustil vsem in za vse prosil odpuščanja, o, ne zase, marveč za vse ljudi, za sleherni stvar. – 'Saj zame prosijo drugi', mu je spet zazvenelo v duši. Toda s slehernim trenutkom je očitno in malone prijemljivo čutil, kako se naseljuje v njegovi duši nekaj trdnega, neomajnega kakor nebesni lok nad njim.³² Seveda je tu možen ugovor, ali ta lepi opis stvarstva ne služi zgolj

³² F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, II., Ljubljana 1976, str. 196–197. Heidegger v zapiskih *Geschichte des Seins* pripomni: »Zgodovina zemlje prihodnosti je pridržana v k sebi še neosvojenem bistvu rustva. Zgodovina sveta je naprtena *osmislitvi* Nemcev.« (GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.) To lahko vzamemo kot Heideggrovo domislico, ki pa je ni mogoče kar odmisлити, kolikor upoštevamo bitnozgodovinsko dogajanje evropskosti med Zahodom in Vzhodom, Večerom in Jutrom. Tudi v pogledu »velike politike«. Zanimiva je aplikacija na slovensko situacijo. France Veber je leta 1927 objavil knjigo *Idejni temelji slovanskega agrarizma*, kjer se opira predvsem na ideologijo agrarizma ruskega sociologa Sorokina. Če tu zanemarimo vprašljivo politično-nazorsko vzpobudo in namen Vebrovca pisanja (enačba demokratična država = narodna država = agrarna država, str. 289), je njegov motiv podan v ugotovitvi, da je »zemljedeljska produkcija ne le historični pričetek kulturnega človeškega razvoja, temveč obenem edina neobhodna nadaljnja baza take človeške mentalnosti, brez katere bi tudi v nobenem poznejšem trenutku ne moglo biti govora o resničnem kulturnem stanju človeka« (str. 133/134). Veber ne uvidi, da zemljo že postavljamo v temelj iz kulturne perspektive. Kocbek, ki je leta 1934 izdal pesniško zbirko *Zemlja*, je kot eden od utemeljiteljev t. i. »križarskega gibanja« pred drugo svetovno vojno zagovarjal revolucionarno družbeno-kulturno perspektivo »nove zemlje« (prim. študijo Spomenke Hribar *Edvard Kocbek in*

temu, da bi potrjeval njegovega stvarnika. V nekazljivem zakonu zemlje, ki nam vrača skrb prebivanja, je skrita tudi božanskost božja, ki presega to, kar običajno mislijo z božjo navzočnostjo v svetu. Poreklo boštva je odsotno prisotno v angelski sporočilnosti zemlje: V tem ko se poreklo boštva ponuja v vedenje človeka, mišljenje izkuša slovo bogov. Ločitev bogov se dogodeva na ljubo angelom; njihovo bistvovanje se spet čisto odstre, ko po-vratek kot prihod v nekdane ujasni njihovo oznanjevalno bistvo, katerega jasnina je eno z odstrtjem bistva besede in rojstva govornice. Iz porekla angelov se šele naučimo začetno izkusiti to, kar se je pred tem imenovalo 'narava' in bilo: veter, nebo, zemlja – in kar kot predmet tehnike dovoljuje opustošenje neba in zemlje.«³³

Brezpogojnost zahteve gospodarjenja z zemljo in gospostva nad njo³⁴ ukinja spor zemlje in sveta in zato pustoši in uničuje. Toda v tem lahko zasledimo tudi sporočilo pogojenosti sveta z nekažočim se zakonom zemlje, ki v ukinitvenju spora razpre kraj prebivanja na zemlji in v svetu. Neprimerno bi bilo v imenu enega nastopati proti drugemu, vprašanje pa je, ali je mogoče najti pot med enim in drugim.

križarsko gibanje, Maribor 1990, str. 81). Glede navedbe iz *Bratov Karamazovih* primerjaj še spisa, posvečena D. Pirjevcu: D. Komel, *Revolucija biti na koncu humanizma, Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 149–174, Ivan Urbančič, *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*, Dušan Pirjavec – Interpretacije 7, ur. R. Šeligo, Ljubljana 1998, str. 40–96, in Tine Hribar, *Aljoša Karamazov in Alonso Kihano Dobri*, Nova revija 196/197, Ljubljana 1998, str. 140–166.

³³ M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahrgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1997, str. 9.

³⁴ Tako P. Sloterdijk pripominja: »Gnani z arhaičnim strahom in podžgani z novoveško načrtovano energijo vnašajo subjekti modernega projekta temelje, surovine in energetske vire kot rekvizite, se pravi kot mobilno opremo v svoje pragmatične drame. Njihovo 'delo' spreminja 'materijo' v potrošni artikel za njihove velike scenarije, ki se vrtijo okrog svetovnega gospostva, humaniziranja, rasti, samouresničitve, odrešenja in olajšanja. Kjerkoli se v tem smislu dela zgodovina, še ne moremo govoriti o priznanju Zemlje kot 'dejanskosti' z lastnimi pravicami. Zmeraj terjamo od nje, da nam služi kot samoumevna, nedramatična osnova za neverjetno, dramatično izgradnjo in ekspedicije.« (P. Sloterdijk, *Evrotaoizem*, Ljubljana 2000, str.264/265.)