

ČLOVEK V NOČI

(Heraklit – fragment 26)

Heraklitu so, po pričevanju Diogena Laertija (IX, 6), še v času, ko je bil njegov lastni spis dostopen in neposredno bran, vzdeli ime »Mračni«, »Temni« (*ho Skoteinós*). Ta vzdevek se je v tradiciji praviloma razlagal kot oznaka za težavnost in neprozornost misli in izrekov vsebovanih v spisu. Že Sokrat je menda zaupal Evripidu, kako ne razume večine prebranega in meni, da bi bil za dognanje smisla potreben kakšen potapljač, dasiravno se mu tisto, kar je uspel razumeti, zdi izredno. Kasnejše Ciceronove domislice, češ da je Heraklit namenoma pisal nerazumljivo – mnenje, ki je ostalo do danes razširjeno in vplivno – je že Hegel upravičeno označil za popolno plitkost in to plitkost samega Cicerona.

125

Morebiti pa vzdevek »Mračni« napotuje na nekaj drugega. Heraklit je bil namreč s svojim mišljenjem kot le malokdo od najzgodnejših grških filozofov odprt za temne, nočne strani biti, za tisto, kar bi danes, sledeč Heglu, imenovali »tisto negativno«. Tako nam je ohranjen fragment (98), v katerem je govora o dušah v Hadu, v nevidnem carstvu smrti, v nizu fragmentov, predvsem v 27., pa o tistem, kar čaka človeka po smrti. Iz nekega fragmenta (14), katerega smisel je očitno znatno izkrivila lastna razlaga posrednika,

krščanskega eklektika Klementa Aleksandrijskega, izvemo, da se je, kot kaže, obračal na »ponočne klateže, mage, bakhante, menade, miste« ter da je lastno razumevanje res »svetih misterijev« ločeval od vseh teh, »ki pri ljudeh veljajo za misterije«. Veliko se je seveda razpravljalo o t. i. eshatoloških aspektih Heraklitovega mišljenja, o vplivu orfiške teologije na njega, o njegovem odnosu do eleusinskih misterijev, čeprav ni mogoče reči, da so te razprave privedle do nedvoumnih, vsaj pretežno soglasno sprejetih zaključkov.

Tu se nameravamo napotiti v izpraševanje naznačenih aspektov Heraklitove misli, ne da bi – vsaj ne izrecno – tematizirali rezultate religioloških, arheoloških, etnoloških in podobnih raziskovanj, pač pa ostajajoč po možnosti vseskozi znotraj *filozofskega* obzorja. Seveda s »filozofijo« pri tem ne mislimo zgolj nekega sistema racionalno povezanih in medsebojno razločljivih postavk, niti neke vsezaobsegajoče celote, sestavljene iz »logike«, »fizike« in »etike«, končno tudi ne same »prve filozofije« v vseh njenih zgodovinskih variantah najrazličnejših onto-teologij. Vodeni pri sledečem spraševanju le z določenim predrazumevanjem tega, kar naj bi sploh imenovali »filozofija«, bi želeli med drugim prav na poti takega sprašujočega miselnega razgovora s Heraklitom neposredno izkusiti tisto lastno in svojstveno filozofije same.

Pri tem se bomo zadržali pri poskusu razumevanja in razlage samo enega od fragmentov, tj. ohranjenih odlomkov-navedkov iz Heraklitovega spisa, ki je v Diels-Kranzovo zbirko uvrščen pod številko 26 in se glasi:

Anthrôpos en euphrône pháos háptetai heoutô aposbestheis ópseis. Zôn dê háptetai tetheôtos heúdon, egregorês háptetai heúdotos.

Gornje redakcije tega sicer tudi tekstualno zelo kompleksnega, v različnih verzijah posredovanega in večkrat različno branega fragmenta, pri kateri soglašamo z večino merodajnih filologov, npr. Wilamowitzem, Dielsom, Gigonom, Snellom, Khanom in drugimi, tu ne bomo razlagali, temveč podajamo takoj prvi, začetni in še preliminarni prevod:

Človek v noči prižiga sebi luč, ugašenega očesnega vida. Živeč se dotika mrtvega speč, prebujen se dotika spečega.

Zgoraj omenjeni Klement Aleksandrijski, krščanski škof, ki nam je približno okrog leta 200 po Kristusu ohranil ta Heraklitov rek v svojem delu »Preproge« (*Stromateis*) in ki je – skupaj z drugim krščanskim piscem iz približno istega obdobja, Hipolitom – posredovalec tretjine vseh ohranjenih Heraklitovih citatov, navaja te Heraklitove besede v tistem razdelku svojega dela, ki govori o gnostikih in o nemožnosti, da se že pridobljeno spoznanje Boga izgubi. Lastno tezo o taki nemožnosti opira tu Klement na stoično argumentacijo, da je enkrat zadobljeno vrline nemogoče izgubiti pod vplivom močnih strasti in celo v stanjih povsem brez zavesti, kot na primer v snu. Klementovo lastno razumevanje navedenih Heraklitovih besed se giblje pri tem popolnoma znotraj obzorja metaforične hermenevtike Biblije. Sen je tu, enako kot tudi sama smrt, razumljen kot »sen neznanja«, tj. kot stanje našega vsakdanjega življenja na zemlji, smrt pa kot naša popolna zapadlost v čutnost. Luč, ki si jo človek prižiga v taki noči neznanja je spoznanje Boga ter s tem hkrati odrešitev duše telesa in čutnosti.

127

Klement se pri taki razlagi Heraklita sicer naslanja na starejšo razlago, kakršno najde pri stoikih, predvsem pri Posejdoniju, vendar ga sam seveda znatno predrugači v skladu s svojim krščanskim prepričanjem. Že stoiiki so namreč bistvo tega fragmenta razumeli kot izrek o neki odrešitvi duše od telesa (*apóstasis tês psychês*); sen, smrt in noč sama pa so pri njih pojmovani kot pomiritev od izpostavljenosti zunanjim čutnim vtisom in umik duše v samo sebe, v mir čistega spoznanja.

Naš fragment 26 je torej eden izmed najboljših primerov za to, kako in v kolikšni meri je zgodovina izročila Heraklitove misli v resnici zgodovina stalnega izkrivljanja ter preinterpretacije njenega izvornega smisla, in to dvojne preinterpretacije – enkrat stoične, drugič pa krščansko-patristične. Če k temu dodamo še dejstvo, da je veliko število fragmentov ohranjenih v obliki neposrednih ali posrednih navedkov v delih neoplatonikov (Plutarh, Porfirij, Numenij, Jamblih, Proklos, sam Plotin) in torej bistveno prežetih z njihovimi lastnimi nazori, postane jasno, kolikšna metodična previdnost je

potrebna pri poskusih, da – tako rekoč po poti postopne hermenevtične destilacije – razberemo izvorni smisel posredovanih besed in povedi. Situacija je videti še težja in naloga skoraj povsem neizvedljiva, če se zavemo še tega, da je bil Heraklit že v najzgodnejšem obdobju, že pri Platonu in Aristotelu ter potem posebej pri Aristotelovem učencu Teofrastu, čigar prikaz Heraklita je pustil verjetno najmočnejšo sled v celotni tradiciji razumevanja njegovega dela, razumljen očitno bistveno zoženo in enostransko, enkrat v smislu filozofije čistega nedojemljivega in neulovljivega bivanja – čeprav se znamenita formula »vse teče« (*pantá rheî*) ne nahaja med ohranjenimi Heraklitovimi izrazi ter je, izgleda, predvsem plod Platonovega spoprijema s svojimi sodobniki Heraklitovci in ne s samim Heraklitom – drugič pa, pri Aristotelu in Teofrastu, v smislu začetne »fiziologije«, ki pozna menda samo in edino stvarno, materialno bit, ne pa še tiste formalne in idealne, tako imenovanega nadčutnega.

128

Ne pustimo, da nam navedene težave vzamejo pogum pri poskusu pristopa k fragmentu, ki ga kanimo tu izprašati. Njegove prve besede so »človek v noči«. Kaj vsebujejo? Najprej je z njimi izraženo Heraklitovo bistveno razumevanje človeka sploh. Človek ni bitje, ki bi se lahko zgolj prigradno in naključno znašlo v noči. Nasprotno: biti v noči je isto kot biti človek.

Eden najbolj znanih Heraklitovih fragmentov (119) se glasi: *Êthos anthrópo daímon*. Človek je tu, na Heraklitu svojstven kriptičen in ambivalenten način, postavljen v prostor medigre *ethosa* in *demona*. Tradicionalno se smisel fragmenta razlaga v smislu začetne racionalistične etike, namreč kot trditev, da človek v svojem delovanju ni odvisen od zunanjih, posebno višjih, božanskih moči, ampak drži lastno usodo v svoji moči. Odtod se tudi skoraj vsi veljavni prevodi gibljejo približno v smeri takega razumevanja: »Človekova usoda je njegova lastna čud, karakter.« Diels je celo v svoji zasebni izdaji Heraklita našel v izrazu *êthos* neko »na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja: 'individualnost' (auf sich selbst beruhende Art des Charakters und Denkens: die 'Individualität')«.

Tako razlaganje bi se moglo morda res tudi sprejeti v primeru kasnejše, s sofisticiranim razsvetljenstvom bistveno zaznamovane in prežete »etike« ka-

kega Demokrita, ki recimo v svojem 171. fragmentu ugotavlja: *psyché oiketérion daímonos*, kar bi pomenilo približno: »Duša je ta, v kateri je pravo mesto prebivanja dobre ali zle usode nekoga.« Toda Heraklit je daleč od vsake take na sebi zasnovane »racionalistične etike«. Človek je zanj bitje, ki samo in edino iz odmerjajočega razmerja do boga zadobiva svoje določitev (78, 79, 83, 102), a tudi pri tej določitvi ni nikoli enoznačno in dokončno potrjen kot neko učvrščeno in zanesljivo, jasno omejeno bitje, temveč se mu način biti dinamično razpira v niz bistvenih in medsebojno popolnoma zoperstavljenih možnosti življenja, namreč biti-življenja na način sužnja ali svobodnega (53), neizkušene mladeniča ali zrelega moža (70, 79, 117), mnogih ali tistih redkih najboljših (29, 49, 121), kar vse obenem naznačuje temeljno razliko, ki nosi vse, med temi, ki živijo kot v snu pozabe in onimi budnimi (1, 34, 72, 73, 75, 89).

V fragmentu 5 Heraklit tem, ki med ljudmi prakticirajo obrede očiščevanja očita, da »ne prepoznajo ne bogov ne herojev, kakršni res so«. In zdi se, da je s »heroji« sam razumel polbogove, namreč tiste najboljše od ljudi, ki so »izbrali eno nasproti vsemu, večni glas slave namesto vsega smrtnega« (29), te, ki tako »kot v boju padle častijo bogovi in ljudje« (24) – seveda v tistem izvornem svetotvornem boju, ki je »vsemu oče-začetnik, a hkrati tudi vsemu vrhovni« (53). Take imenuje v fragmentu 69 »popolno očiščeni ljudje«, dodajajoč k temu, če gre verjeti Jamblihovemu navedku, da se tako pravo in resnično očiščenje včasih morda vendarle dogaja pri posameznikih, toda res težko in izjemoma.

Nadalje se zdi, da se prav na take heroje-polbogove nanašajo besede, ki nam jih je prenesel Hipolit, čeprav v nedvomno izkrivljeni kristijanizirani preinterpretaciji, v fragmentu 63: »Budni stražarji postanejo nad živečimi in trupli«. (Prvi del fragmenta: »Pred njim tam vstajajo – od mrtvih«, ni mogoče smatrati za avtentičnega.) Upravičeno se vsebina tega fragmenta povezuje s Heziodovim mitom v *Delih in dnevih* o rodu zlatih ljudi, ki so živeli kot bogovi ter po smrti postali demoni in svetovalci mogočnega Zevsa, stražarji smrtnih ljudi (*phýlakes thnetôn anthrópon*, 121 id.) Prav v tem smislu je treba, tako se nam zdi, razumeti besedo *daímon* v fragmentu, s katerim se zdaj ukvarjamo, in ne v običajnem smislu individualne usode

nekoga, v smislu, ki se naslanja na sicer verjetno pravilno etimologijo besede z izvornim pomenom »podeljevanja« in »pridajanja«. V tem Heraklitovem *daimon*, izgleda, že lahko najdemo svojevrstno filozofsko prednajo znamenite formulacije iz Platonovega *Simpozija*: demonsko je tisto, kar se nahaja med bogovi in ljudmi ter jih spaja in posreduje med njimi.

Če pa zadnjo besedo v fragmentu razumemo na ta način, potem je nemogoče zadržati razumevanje prve besede *êthos* v smislu individualnega »karakterja«, »čudi«, »habitusa«. V fragmentu 78, na primer, govori Heraklit ne le o *êthos*-u človeka, ampak tudi boga. Težko je torej predpostavljati, da bi bil tudi bogu pripravljen pritakniti nekakšno »na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja«, namreč »individualnost«, kakor je od Dielsa do danes ta beseda tega fragmenta skoraj enoglasno razlagana. Zdi se, da beseda *ethos* tu prej pomeni nastanjenje, z navado in običajem pridobljen in uhojen kraj in okrožje bistvenega delovanja, prostor življenjskega gibanja, kot je to pred vsemi v zadnjem času pri svojih interpretacijah Heraklita stalno poudarjal Heidegger. Fragment *Êthos anthrópo daímon* bi tedaj pomenil približno: bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja je za človeka odprtost in stalno razmerje z bogom in božanskim. Prav na to, izgleda, napotuje znana legenda o Heraklitu, ki je obiskovalce, ko so, išoč slavnega modreca, osupli obstali pred nadvse trivialnim prizorom človeka, ki se greje pri ognjišču, hrabil, naj vstopijo, češ »da so tudi tu notri bogovi«.

130

Vse, kar smo rekli doslej, se je nanašalo na prvo besedo fragmenta, ki bi ga po možnosti tu radi pojasnili. Poskušali smo namreč zadobiti prvo spoznanje o tem, kaj bi Heraklit *sam* mogel izkušati pod imenom »človek«. Kajti če pristopimo k temu fragmentu, kot tudi k Heraklitu sploh, z našimi uhojenimi in privajenimi, vedno že od nekod pridobljenimi, bolj ali manj nedoločnimi predstavami o tem, kaj, npr., je to človek, ali sploh vsako nekaj, bomo težko dosegli kaj drugega kot v najboljšem primeru neko dvomljivo potrditev tega, kar si tako in tako že sicer utvarjamo, da vemo. Samo popolno slovo od vsega umišljenega znanja in brezpogojna pripravljenost za resnično učenje nas dela svobodne, to pomeni, odprte za resnično srečanje z vsakim pravim temeljnim filozofskim tekstom, Heraklitovim morda pred vsemi ostalimi.

No, rekli smo: pravi začetek fragmenta je pravzaprav celovit in enkraten sklop »človek v noči«. Na osnovi tega izreka je Heraklit upravičeno dobil vzdevek »Mračni«. To, da človek kot tak seže globoko v Noč, da mu je pravo prebivališče v tistem demonskem, torej v vsakem pogledu širše in globlje od Dneva in celote s soncem obsijanega sveta, je resnična novost Heraklitovega izhodišča in iz zavesti o tej novosti postane razumljiv ves patos njegove ponosne izreke in vsa nepomirljiva trpkost njegove polemike s predhodniki, največjimi duhovi arhaične Grčije: Homerom, Heziodom, Pitagoro ...

Da bi se izmerila vsa globina te novosti, je potrebno poznati vlogo in pomen, ki so jih v grškem življenju imeli sonce, luč in dan. Že veličastni pozdrav, s katerim zbor v Sofoklovi *Antigoni* (100 sl.) slavi zmago sonca in začetek dneva, nam daje slutiti velikanski pomen te vloge:

»Žarek Sonca! Ti najlepše svitanje,
ki je kdaj vzšlo
nad sedmerovratimi Tebami,
preblisneš končno luč očesa
zlatega dne in obsiješ mesto
nadkriljujoč Dirkinе vode.«

131

»Biti v luči«, »motriti luč« je Grkom pomenilo isto kot živeti. Homerovo »živeti in gledati luč sonca« (*zōein kai horân pháos eeltoio*, II. 24, 558) je eden od najglobljih motivov celotnega grškega velikega pesništva, vedno znova variiran v najneobičajnejših obratih. Zadnja Antigoina žalostinka se glasi takole:

»Glejte me, o meščani mojega rodnega kraja,
kako po svoji zadnji poti stopam,
kako zadnjo luč svojega sonca zrem
in nobene več.« (806 sl.)

In drugje:

»Svetega očesa te luči še enkrat
pogledati mi ni več dopuščeno.« (879 sl.)

Luč je za Grka dnevna luč kot prozornost, jasnost in vedrina, v kateri se razčlenjuje ter v množstvu likov in prizorov pojavlja in kaže celota vsega, kar je, v kateri postaja ta celota pregledna in razumljiva, pristna in prehodna. Šele v prozornosti luči se odpira možnost razlikovanja med tu in tam, zgoraj in spodaj, spredaj in zadaj, možnost pristopa k nečemu, odmika od nečesa, posega v nekaj in umikanja nečemu.

Grk se je v tej svoji navezanosti na jasnost in prozornost luči čutil izročnega, predanega dnevu ter je iz tega občutka celo skoval eno od bistvenih besed, s katerimi je označeval bistvo lastnega obstoja: *ephēmeros*. V *Odiseji* (18, 136-37) najdemo naslednjo opredelitev:

»Ljudem pozemeljskim je taka pamet (*nóos*),
kakršno jim na dan privede bogov in ljudi«,

medtem ko zgodnji lirik Arhiloh (131/132 West) ponovi to isto skoraj kot odmev:

132

»Čud (*thymós*) ljudi smrtnih (...)
je taka, kakršno Zevs na dan privede.«

Hermannu Fränklinu gre neizpodbitna zasluga, da je razlago besede *ephēmeros*, tega za samorazumevanje zgodnjih arhaičnih Grkov tako ključnega izraza, za vedno osvobodil očitno prekratkega razumevanja v smislu gole kratkotrajnosti in trenutnosti smrtnega življenja ter ga usmeril h gotovo primernejšemu pomenu izpostavljenosti dnevu kot vselej enkratni situaciji, v skrajni konsekvenci vedno poslani in podeljeni od boga in bogov. Zdi se, da je skrajni najgloblji smisel izraza mogoče poiskati ne več v izpostavljenosti vsakemu posameznemu, v sebi enkratno individuiranemu dnevu, ampak nasploh dnevu kot takemu, namreč jasnosti in prozornosti v sebi razčlenjene in razgrnjene celote bivajočega, znotraj katere se človek lahko orientira ter tako živi. Možnih potrditev tu navržene teze zdaj ne moremo navajati, povejmo pa vsaj to, da vidimo prav v tem smisel enega izmed čestih Heraklitovih očitkov Heziodu, ki tu očitno ni uperjen na *Teogonijo*, ampak na *Dela in dneve*, namreč tistega, da »ni spoznal, kako je narava vsakega dne ena« (106).

S tem kratkim opozorilom na temeljno potezo grškega samorazumevanja smo hoteli postaviti v ospredje in poudariti vso presenetljivost Heraklitovega izhodišča *Ánthropos en euphróne*: človek v noči. Ni verjetno, da bi bilo uporabo svojevrstnega lirskega eufemizma za »noč« *euphróne* treba razlagati kot Heraklitovo insistiranje pri etimološkem pomenu: »tista, ki (nam) dobro misli«, ki je »blagohotna«, kot so to hoteli že stoiki, potem pa tudi krščanski razlagalci. Noč misli tu Heraklit povsem na sledi Heziodu, ki v *Teogoniji* poje (744 sl.):

»Tam so postavljeni strašni dvori Noči
mrke, s temačnimi oblaki zakriti.
Pred njimi sin Japetov na glavi in na rokah
neutrudnih, stoječ prostrano drži nebo.
Tu se Noč sestaja z Dnem,
tu se pozdravljata, izmenično prestopajoč prag
velikanski, bakreni. Kajti eno bo šlo noter, ko gre
drugo ven, in nikoli v domu ne prebivata skupaj,
ampak vedno eno, iz dvora izostaja,
zemljo obiskuje povsod, drugo pa notri, v domu
čaka uro, ko mu je treba na pot.
Eno mnogooko zemljanom prinaša luč,
drugo pa, pogubna Noč, na svojih rokah Sen,
brata Smrti drži, v temačni zakrita oblak.
Tam imata prebivališče otroka senčne Noči,
Sen in Smrt, bogova strašna. In nikoli nanju
Sonce sijajno ne pogleda z žarki svojimi,
ne ko se na nebo pne ne ko zahaja z neba.«

Ni menda težko videti, da se celota našega fragmenta naslanja na navedene Heziodove verze in da poskuša tu Heraklit misliti korak globlje od Hezioda. Noč, luč, sen in smrt so skupni enemu in drugemu tekstu. Toda tisto, kar jih razlikuje, je Heziodovo vztrajanje pri dejstvu popolne in neodpravljive oddeljenosti s sončno lučjo obsijanega Dneva od mračne, v globino svoje teme zakrite strahotne Noči. Niti soncu, temu silnemu bogu dobrotniku ljudi smrtnikov se ni mogoče, niti dopuščeno ozreti na noč, na sen in smrt.

Heraklit pa središče svojega mišljenja naseli prav sredi Dneva in Noči, torej na sam tisti, za Hezioda nedostopni in neprehodni prag, pri katerem se tadva srečujeta, vendar tako, da se večno razhajata in zaobhajata. V fragmentu 57 pravi Heraklit: »Učitelj večine njih je Heziod; prepričani so, da on največ zna, on, ki ni razpoznal dneva in noči; ker je eno.« Zadnje besede *ésti gâr hén*, ki sicer razlagalcem povzročajo tolikšne muke pri razumevanju, očitno spodbijajo Heziodovo stališče o neprekoračljivi razliki med dnevom in nočjo ter opozarjajo na obstoj nekega enega, v katerem sta nerazločeno eno in isto, premeščajo vse težišče izreka na njihovo razpotje, sečišče, morda celo edinstven skupni izvor. »Človek v noči« pomeni torej to, da človek ni le smrtnik zemljan, neudržno pritegnjen od dnevne luči in od nje odvisen, izpostavljen na dan in izročen dnevju, ampak seže v svojem temelju preko mej dneva, je njegovo pravo nastanjenje in bivališče z one strani samega dneva, nekje sredi razlike dneva in noči, prav v njunem edinstvenem središču in izhodišču. Začetek fragmenta 26 »človek v noči«, ki ga tu motrimo, in smisel tu mimogrede obravnavanega fragmenta 119, namreč »pravo prebivališče človeka je demonsko mesto med bogovi in ljudmi«, povesta torej v osnovi isto.

134

Brezdanji globini svoje nočne ukoreninjenosti primerno je človek na paradoksalen način globlji, izvornejši, skoraj bi se dalo reči močnejši celo od samega nebesnega boga Sonca, brez katerega bi, s tem mu Heraklit izkazuje dolžno spoštovanje, bila samo noč in nič drugega (99), in ki, skupaj z zvezdami, očrtuje meje jutra in večera (120) ter s svojim bližanjem in oddaljevanjem odpušča in daje dobe dnevov, mesecev in let, v katerih so ljudem darovani različni plodovi smrtnega zemeljskega življenja (100).

Sonce pa je na neki način hkrati pobornik in ujetnik lastnih, s samim seboj in z obodom svojih krožnih obhodov zaznamovanih mej: »Sonce namreč ne bo prestopilo mej-mer. Če pa jih vendarle prestopi, ga bodo našle Erinije, pomočnice Dike, 'boginje pravice' « (94). Iz razlike s tako opisano bistveno omejenostjo nebesnega boga je treba zdaj razumeti tudi tisti sicer docela nejasni in skoraj povsem absurdno zveneči fragment 3, v katerem Aetij menda prenaša Heraklitove besede, češ da velikost znaša širino človekove stopinje. Trivialne poskuse razlaganja, po katerih je hotel Heraklit s tem opo-

zoriti na čutno prevaro, v kateri se nam tisto zelo oddaljeno zdi neizmerno manjše, kot je v resnici, lahko prepustimo njihovi plitvi ostroumnosti. Že to, da je v fragmentu govora o »stopinji« napotuje na smiselno povezavo s »prestopanjem« v 94. fragmentu. Z dnevnim potovanjem sonca občrtani in omejeni prostor, ob vsej njegovi skoraj neizmerni širini in neizčrpnem bogastvu darov, naklonjenih in odtegnjenih v menljivih dobah dnevov, let ter končno tudi vsakega od »velikih let«, je za človeka vendar le ena njegova stopinja. On sam pa, raztegnjen v noč, je vedno že prestopil meje dneva in sončevega oboda ter se približal skrivnostnemu »mestu« nočnih duri, ki ostaja soncu večno odtegnjeno.

Človeku je za razliko od nebesnega boga sonca dopuščeno, celo dosojeno tvegati ta izstop, še več, kot človek ga je vedno že naredil, čeprav to v svojem vsakdanu samemu sebi v glavnem prikriva. Z druge strani, in s tem samoprikrivanjem očitno povezano, ni človek nikjer tako kot tu, pri tem izstopu v skušnjavi, da z lažmi, slepilom, varljivimi upi, praznim mnogoznanstvom in prividno modrostjo zakriva resnico o sebi in celoti vsega. Pitagora, ta »prednik vseh žlobudračev« (81, prim. 129), je za Heraklita najboljši primer tega, kako je mogoče »o največjem na slepo opletati z besedami« (47). Toda Dike, boginja prava in pravice, taista, ki soncu ne dopušča prestopiti zadanih mu mej, bdi tudi nad resnico izrekov onih, ki so stopili preko teh mej ter bo »dosegla tvorce in pričevalce laži« (28) med tistimi, ki so sploh prišli tako daleč, da izkušajo in potem razodevajo resnico o neizbežnosti človekovega izstopa v noč.

»Človek v noči si prižiga luč, ko mu je ugašen vid oči«, – tako se glasi celoten prvi del našega fragmenta. Običajna razlaga, da misli Heraklit s tem na prikazni sanj, ki mu jih v snu pred oči v slepilu postavlja fantazija, govori že s svojo trivialnostjo dovolj proti sebi. Nam se zdi, da hoče Heraklit tu opozoriti, kako je izjemnost in posebnost človeka v tem, da si, puščen v noč, pridobi moč in sposobnost razlikovanja in orientiranja ter s tem tudi svojevrstne »luči« celo tedaj, kadar mu sončna luč dneva te sposobnosti ne podarja po poti očesnega vida.

V Sofoklovem *Kralju Ojdipu* (1469 sl.) vzklika oslepel kralj, dotikajoč se z rokami hčere:

»Če se je dotaknem z roko, se mi zdi, da jo imam,
kot nekoč, ko sem gledal.«

Uho, sluh in poslušanje, vonj, otip in dotikanje so na neki način notranja luč, s katero uspe človek nadomestiti očesni vid in si zagotoviti razčlenjeni prostor življenjskega orientiranja. Tolikokrat obravnavani Heraklitov *lógos* se prav gotovo ne da videti; edini primerni odnos do njega je posluš in poslušanje (1, 50). Od vidnega sklada je za Heraklita tisti nevidni krepkejši, močnejši, vzvišenejši (54). Posebno časti to, o čemer nas pouči vid, toda tudi poslušanje (55). Isti smisel hoče, kot kaže, izraziti tudi oni, sicer skrivnostni in težko razumljivi fragment 7: »Če bi vse postalo dim, bi to razpoznavali z nosom«, verjetno pa tudi fragment 98, ki govori, da duše v Hadu, v Nevidu, carstvu umrlih, vendarle še so, čeprav le na način vonja in vonjanja.

136

Človekov vstop v noč, ugaslost njegovega očesnega vida ne gre razumeti kot neko mistično odvrčanje od vsakodnevne vpeljanosti v pojave, sredi katerih živimo, in od odprtosti za mnogokratno srečevanje in občevanje z njimi. Nasprotno, prav v njih in sredi njih se odpira človeku ta nočni prostor nevidnega, a vendar nekako »osvetljenega«, namreč razberljivega, razločljivega in s tem že nekako razčlenjenega: »Res je treba, da iz lastnega izkustva poznajo dosti tega močje, ki se nagibajo k tistemu modremu« (35), ravno tako kot tudi »tisti, ki so se odpravili iskat zlato, mnogo zemlje prekopljejo, a komaj kaj malega najdejo« (22). Odločilno pa je tu, da pri vsakodnevem občevanju s tistim, kar se pojavlja, človek ne ostane prikovan tako rekoč samo na površino in pročelje pojava, ampak se odpre tudi izkustvu tistega, kar je prav s tem pojavom ostalo prikrito in pritrغانo: »Oči in ušesa so ljudem slabe priče, če imajo duše, ki ne morejo smiselno razbirati zborovati« (110). Ljudje, kakršni v glavnem in v največjem številu so, »ne znajo ne poslušati ne reči« (19), »nepreizkušeni so, ko poslušajo, podobni gluhim; o tem jim priča izrek, da so prisostvujoči odsotni« (34). Končno, prav »od tistega, s čimer največ občujejo, se odvrčajo, in vse tisto, ob kar se podnevi spotikajo, se jim pojavlja-dozdeva tuje« (72).

V našem fragmetu je govora o »človeku v noči, ki ugašenega očesnega vida, prižiga luč samemu sebi: *háptetai heoutô*. Mnogi interpreti so pouda-

rili to gramatično nenavadno podvojitvev tako imenovanega medialnega sa- moodnosa in se mu upravičeno čudili. Kajti že sama medialna oblika *háp- tetai* bi pomenila isto, namreč »samemu sebi prižiga«. Čemu tedaj še ta poudarjeni »svojilni zaimsek« *heoutô*? S tem očitnim ponavljanjem hoče Heraklit po vsem sodeč poudariti dejstvo, da je človek pri tem prižiganju prav sam dejaven in tvoren, kot tudi to, da mu je s to tvornostjo odprta možnost, da se, prižigajoč luč v noči, nekako umakne in izmakne iz celote, v katero je puščen, se odtegne k sebi in zapre v neki svoj lastni, »privatni« svet. »Budnim je svet en in skupen« so, izgleda, prave Heraklitove besede v fragmentu 89, medtem ko je nadaljevanje, namreč »dočim se vsak od spečih obrača v svoj lastni«, po vsem sodeč interpretacija Plutarha, ki nam navedek prenaša, in je kot taka seveda zelo dvomljiva. Vseeno se zdi verjetno vsaj to, da je Heraklit zares izvorno in največjo človeško laž prepoznal v umišljanju lastnosti in izolirane izločenosti iz celote, samo da pri tem ne gre misliti toliko na izločenost človeka posameznika, ki si menda v fiziološkem stanju sna z domišljijo pričara lastni svet – kakor to tu razume Plutarh in še danes mnogi, ki mu sledijo – kot na izločenost človeka kot takega tedaj, kadar živi na način množice. »Čprav je skupen-obči zbor (*lógos*), živijo mnogi, kot da imajo lastno pamet« (2) ter ostajajo s tem samozadovoljno zaprti v var- ljivi svet »človeških nazorov-umišljanj« (70), »nasičeni kot živina« (29).

137

Pri Heraklitu pa je vse na tem, da človeka odpre za izkustvo lastne ukore- ninjenosti v celoto vsega: »Mej-izhodov duše ne boš gredoč nikoli iznašel, pa čeprav obhodiš vse poti; tako brezdanje globok zbor ima« (45). Človek torej more – in v tem je njegova strahotna moč in svoboda, po kateri se loči in razlikuje celo od Sonca, mogočnega nebesnega boga – izstopajoč v noč v njej prižgati luč. Odločilno pa je, da on te luči zdaj ne razume in ne želi kot svojo lastno ter se s tem ogradi in zapre v okrožje lastnega, s samim seboj osvetljenega sveta, s katerim je presegel in nadvladal omejenost gole nar- ravne stroge in nepremostljive mejnice med dnevom in nočjo. Tako objest- nost in prevzetnost je treba, pravi Heraklit, »gasiti bolj kot plamen požara« (43). V globinah duše je človek brezmejen, ker je povezan s samim izvorom vsega, z izvornim ognjem, ki, prižigajoč in gaseč mere-prostore možne razločljivosti bivajočega, odpira in zapira osvetljena okrožja možnega živ- ljenja tako za človeka kot za bogove, tedaj pa tudi za vsa druga živa bitja.

Bistveno je torej temu primerno uvideti, kako je naš fragment 26 z besedama »prižiga« in »ugašen« vsekakor namerno smiselno povezan z znamenitim fragmentom 30, ki nam ga je prav tako posredoval Klement Aleksandrijski in se glasi: *Kósmōn tónde tòn autòn hapántōn oúte tis theōn oúte anthrópon epóiesen, all' ên aiei kai éstin kai éstai: pŷr aetzoōn, haptómenon métra kai aposbenúmenon métra.*

»Sveta, tega tukaj, ni napravil niti kdo od bogov niti kdo od ljudi, ampak je bil vedno, je in bo: ogenj povsod živeč, prižigajoč osvetljene prostore življenja in ponovno gasoč razsvetljene prostore življenja.«

Boljšemu poznavalcu bo takoj padlo v oči, da smo pri prevodu fragmenta odstopili od običajnih verzij prevajanja samo enkrat, toda zato prav drastično. Množino *métra* smo namreč prevedli z »osvetljeni prostori življenja« in ne s splošno sprejeto in uhojeno »mere«. Mar ni samoumevno, da v glavnem vsi prevodi tega res veličastnega fragmenta besede *haptómenon métra kai aposbennýmenon métra* prevajajo na dozdevno najnaravnejši možni način, namreč: »prižigajoč se z mero in gasoč se z mero«? Morda, ko bi bil prav tak smisel tudi v grškem originalu. Toda tam ni nikjer ničesar o kakšnem prižiganju z *mero*, ampak so *métra* tim. akuzativi objekta, namreč prav *métra* so tisto, kar se z ognjem prižiga in znova gasi. Ne da bi tu dalje razlagali ponovimo, da smo, v skladu z vsem doslej rečenim, prižiganje razumeli kot odpiranje osvetljenega okrožja življenjskega orientiranja, gasenje pa kot temu analogno zapiranje. Pri tem ne želimo zatajiti, da smo tudi v tej drugi pomembnejši inovaciji razlaganja Heraklita vzpodbujeni s Heideggrom in se z dobrim delom naslanjamo na njegove uvide.

Človek je torej, prižigajoč sebi luč v noči, ko mu ugasne vid oči, udeleženec in soudeleženec pri izvornem dogajanju proizvodnje sveta. V fragmentu, ki ga z vprašljivo avtentičnostjo prenaša Mark Avurelij, naj bi Heraklit v skladu s tem rekel, da »so tisti, ki spijo, delavci in sodelavci pri vsem, kar se v svetu dogaja« (75).

Vrnimo se k našemu 26. fragmentu. Medtem smo si morda do neke mere približali smisel njegove prve povedi: »Človek v noči samemu sebi prižiga

luč, ugašenega očesnega vida.« Čas je, da zdaj preidemo k poskusu razlage druge povedi. Ta se glasi: »Živeč pa se on dotika mrtvega speč, prebujen se dotika spečega.«

Očitno je, da skoraj vsa teža smisla in pomena pada tu na grško besedo *háptetai*, ki je v celotnem fragmentu celo trikrat ponovljena, enkrat izrečena v prvi, dvakrat v drugi povedi. Enako očitno je, da smo bili pri prvem predhodnem prevajanju skoraj prisiljeni to isto besedo prevesti v dva na oko povsem različna in med seboj povsem oddaljena pomena, namreč enkrat kot »prižigati«, drugič kot »dotikati«. Beseda v grščini res pomeni prav to dvoje, namreč obenem dotikanje in prižiganje. Ravno to dvopomenskost je Heraklit, kakor je tudi sicer njegov običaj, izkusil kot poziv k globljim premišljevanjem skrivnostne konstelacije, ki se v tej tako nenavadni dvo-smiselnosti istočasno odkriva in zopet prikriva. Nihče v razdobju zgodnjega mišljenja pri Grkih, razen morda Ajshila, ni bil tako odprt za brezdanjo globino skrivnostne igre jezika in za vso usodnost prisluškovanja njegovim namigom in napotilom kot ravno Heraklit, o čemer zanesljivo priča vsebina, struktura in kompozicija, ritem in intonacija domala vsake izmed ohranjenih povedi, seveda ako se berejo v originalu.

139

Sprejmimo torej bistveno navodilo, ki ga daje celota fragmenta. Glasi se: vsak dotik je v sebi vžiganje, prižiganje in to v dvojnem smislu – osvetljevanja in razgrevanja, razžarjanja. Ali, gledano tako rekoč z druge strani: vsako prižiganje, kakor tudi vsako gašenje, se dogaja tam in samo tam, kjer je mesto domnevne meje in razmejitve dveh nasprotij. Mejo in mejnico je treba skupaj s Heraklitom misliti izvirneje kot mesto srečanja in dotika. Ta »dotik« pa je treba misliti kot živi svetotvorni izvorni proces prižiganja in gašenja osvetljenih in s toploto oživiljenih okrožij-prostorov možne biti, bivanja in zadrževanja.

Že zdavnaj se je udomačilo tisto osrednje Heraklitove filozofije učeno absolutirati s formulo o »enotnosti nasprotij«. Za razliko od običajnega vsakdanjega ljudskega nazora, ki ločuje in razlikuje nasprotja svetlobe in teme, življenja in smrti, dobrega in zla, pravičnega in nepravičnega, naj bi bil Heraklitov miselni dosežek v tem, da je uvidel višjo enotnost in edinstvo

teh nasprotij. V fragmentu 67 navaja tako Hipolit »dan noč, zimo poletje, vojno mir, sitost lakoto« kot nasprotja, pod katerimi se po Heraklitu v resnici kot njihova globlja enotnost skriva sam Bog. Neodvisno od tega, da se nam zdi malo verjetno, da bi Heraklit na ta način kratko malo imenoval Boga (*Ho theos*) v takem več kot kristjanizirajočem singularu, pa na oko povsem enostavno vprašanje, namreč – kako so ta nasprotja potem po njegovo v resnici eno, na takih in podobnih poteh domnevnega razumevanja ni nikoli postavljeno.

Tam, kjer se vendarle prizadeva *misliti* s Heraklitom, se rešitev praviloma išče, četudi nevede, v opiranju na osnovno misel Nikolaja Kuzanskega o tako imenovani *coincidentia oppositorum*. Pri tem se pozablja, da je Kuzanski do tega svojega zares ključnega uvida prišel po poti matematike, točneje geometrije, ki jo razume v neoplatonistični tradiciji kot najprimernejšo metodo dojemanja višjih spekulativnih resnic in hkrati kot najprimernejši način nazornega simboliziranja samih teh resnic. Znotraj te geometrijske metode je druga bistvena predpostavka Kuzančevega nauka o ujemanju nasprotij misel o matematično neskončnem. V neskončnost podaljšana črta se mora idealno pokriti s krivuljo – v tej in taki misli je izhodišče obče teze Kuzanskega o nasprotjih in njihovi enotnosti.

Seveda pri Heraklitu o čem takem ni niti govora. Ta tako imenovana enotnost nasprotij je pri njem mišljena izvorneje in globlje ter zaradi tega nam danes zagotovo nedojemljiveje. Če hočemo ali ne, mislimo mi tako enotnost kot višji, vrstna nasprotja zaobsegajoč in na ta način v sebi ukinjajoč rod, torej se v osnovi opiramo na shemo, ki je izoblikovana šele tam nekje pri Porfiriju ali Boetiju z razvijanjem, a hkrati tudi redukcijo Aristotelove še ontološko utemeljene »logike«, ter ob tem eventualno v najboljšem primeru posredovano z dialektiko, tako ali drugače napol razumljeno po Heglovo.

Nič od tega ni videti kot prikladen pristop k Heraklitu. Še več, vprašanje je, ali je to, kar on vidi in razume kot življenje in smrt, dan in noč, pomanjkanje in presitost, menjavo in premor, sploh mogoče razumeti kot »nasprotja«. Že sam pojem nasprotja je namreč nastal šele v Aristotelovih miselnih naporih in predpostavlja vsa bistvena Aristotelova stališča, to pa vedno pomeni tudi

miselne odločitve o bistvu biti, postajanja, gibanja itd, itd. Namesto hitrih in površnih obćih stališč o nasprotjih in njihovi enotnosti pri Heraklitu se nam zdi bolje dolgo in postopno pozorno prebirajoč in premišljuječ zadrževati se ob vsakem od njegovih fragmentov in z mislijo odmerjati pomen in doseg vsake posamezne besede, vsakega miselno-jezikovnega sklopa, vsakega njihovega vzajemnega odnosa. Šele od tod se morda kdaj lahko posreči celotni uvid v to, kar je bilo Heraklitu dano misliti in reči.

Vrnimo se torej znova k našemu fragmentu. Tudi tu je seveda tisto, kar je sicer za običajni splošni nazor med seboj neskončno oddaljeno in nepremostljivo ločeno eno od drugega, namreč živo in mrtvo, točneje umrlo, spravljen v medsebojni odnos ter na neki način povezano in spojeno v eno. Kot v primeru povezovanja in zedinjevanja dneva in noči, tako se Heraklit tudi tu spušča v korenit izziv običajnega splošnega mnenja. Kajti – kaj je večji izziv kot trditev, da sta živo in umrlo na neki način isto? Znameniti fragment 15 pravi tako: »Ko bi ne bil Dioniz ta, ki mu prirejajo obhode in prepevajo hvalnice falusu, tedaj bi počeli tisto najbrezsravnnejše; toda isti je Had in Dioniz, ki mu norijo in ga poveljujejo.«

141

V našem fragmentu pa je – in prav to je tisto, kar ga dela tako važnega in pomembnega v tekstovno revnem, a po miselni vsebini naravnost neizčrpno bogatem Heraklitovem delu – ta istost, ta istovetnost smrti in življenja, Hada in Dioniza vsaj do neke mere pobbliže naznačena. Živeči in umrli sta tu povezana v eno prek dotika, v katerem se umrli prižiga k živemu, živi (kar ni izrečeno, a mora biti primišljeno) pa obenem gasi k umrlemu, vse v skrivnostnem posrednem stanju, ki ga sicer poznamo pod imenom »sen«. Da umrli in živi niso preprosto v sosedstvu drug z drugim, da tudi niso samo tako ravnodušno v stiku in dotiku, ampak se v tem dotiku dogaja preobrat, preokret, prestava enega v drugo – to je skrivnost, ki jo skuša sporočiti Heraklit, skrivnost, za razumevanje katere še nismo opremljeni.

Sen je Heraklit očitno, v soglasju s splošno razširjenim nazorom, a prav tako tudi s pesniško modrostjo, kakor smo jo prej spoznali v navedku iz Heziodove *Teogonije*, razumel kot stanje neposredne bližine s smrtjo in torej hkrati življenja, zvedenega tako rekoč na lastni minimum. Toda sen in sa-

njanje ni zgolj pasivno sosedstvo s smrtjo. V snu smo v resnici dejavno odprti srečanju in dotiku z umrlim in to tako, da v tem dotiku umrlega hkrati »v sebi« vedno znova prižigamo in osvetljujemo za življenje. Ni le sonce »vsak dan novo« s tem, ko se iz dneva v dan prižiga v vzhodu in ugaša pri zahodu, kakor naj bi po Aristotelu dejal Heraklit v fragmentu 6, ampak smo še bolj mi sami – človek kot tak, za razliko od sonca ukoreninjen globoko v noč in carstvo umrlih – vedno novi, ob vsakem snu znova oživljeni umrli.

142

Da »je ta, ki spi, v resnici dejavnik in sodejavnik pri tem, kar se v svetu dogaja«, smo že slišali. Odločilno pa je to, da ostajajo srečanje in dotik z umrlimi v snu in lastno samovžiganje ter torej samooživljenje v tem dotiku človeku bistveno prikriti. Sen je sam po sebi hkrati tudi stalna pozaba, zakrivanje in prikrievanje tega, kar se v njem zares dogaja. Ljudje, kakršni običajno so, ta nepreizkušena in neprebujena, v svoji prisotnosti odsotna množica, za katere pravi Heraklit, da so gluhi in slepi najprej in največ zaradi tega, ker jim vsem – kakor je to rečeno pri koncu veličastnega uvodnega fragmenta k celotnemu spisu, ki ga Heraklit ni posvetil in namenil ljudem, ampak boginji Artemidi – »ostaja prikrito v pozabi to, kar speči prekrivajo s pozabo« (1). S tančico dvojne pozabe se ograjuje torej dnevni, z dnevom omamljeni in kot ujeti človek pred vedenjem o tem, kar se z njim zares dogaja v snu. Če gre verjeti Klementovemu navedku v fragmentu 21, bi moglo biti celo, da je Heraklit to, kar poznamo kot sanje, tj. v razburkani domišljiji s svetlobo privida naslikanih varljivih prikazni, smatral le za obliko pozabe, s katero se omotavamo v snu.

Toda, »ni treba delati in govoriti kot tisti, ki spe« (73). Slišali smo že, da sta budnost in čuječnost prva in odločujoča lastnost najboljših, ki – dorasli lastnemu izstopu v noč in navajeni na neudomačenost svojega demonskega bivališča – zbirajo moči, da razkrijejo dvojno tančico pozabe in se jasnega pogleda soočijo s tistim, s čimer so v stalnem dotiku in to tako, da dotikajoči to obenem vžigajo, prižigajo, osvetlujejo in razžarjajo ter s tem oživljajo, predstavljajo in prevajajo v življenje. Ta pravkar navedeni Klementov citat iz Heraklitovega spisa, Dielsov 21. fragment, se začenja z besedami: »Smrt je to, kar gledamo prebujeni.«

Prevedel A. T.
