

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije  
št. 415-32/95 z dne 30. 1. 1997 se šteje ta knjiga po 13. točki  
tarifne številke 3 Tarife davka od prometa proizvodov in storitev  
med proizvode, za katere se plačuje 5-odstotni davek.

**HERMENEVTIKA**

**HERMENEVTIKA**

3

**HERMENEVTIKA**

---

## HERMENEVTIKA

<b>Matija Vlačič:</b>	Napotila k branju svetega pisma, zbrana ali zamišljena po naši presoji (Jan Bednarik, spremna beseda k prevodu)	5
<b>Hans-Georg Gadamer:</b>	Hermenevtika in ontološka diferenca	19
<b>Jan Bednarik:</b>	Čas ponovitve	35
<b>Peter Trawny:</b>	O kraju umetnosti v mišljenju Martina Heideggra	59
<b>Dean Komel:</b>	Filozofski prevod kot pot do govorice	81

## O ČASU

<b>Aristoteles:</b>	Čas: Bit in bistvo časa	97
<b>Martin Heidegger:</b>	Pojem časa v zgodovinski vedi	113
<b>Valentin Kačan:</b>	Dve razpravi o času	129

## VPRAŠANJA O BOGU IN NESMRTNOSTI

<b>Tine Hribar:</b>	O dokazljivosti boga	141
<b>Helmuth Vetter:</b>	Teologijo počastimo s tem, da o njej molčimo	167
<b>Hans Jonas:</b>	Nesmrtnost in današnja eksistenca	187

## MARTIN HEIDEGGER: SODBE IN OBSODBE 1933-1949

»Tudi moj oče se je uprl.« Pogovor s Hermannom Heideggrom			221
<b>Pismo Elfride Heidegger</b>	Malvini Husserl	231	
<b>Martin Heidegger:</b>	Samouveljavitev nemške univerze	233	
<b>Martin Heidegger:</b>	Rektorat 1933/34	243	
<b>Pisma iz korespondence Jaspers-Heidegger (I. del)</b>		267	
<b>Martin Heidegger:</b>	O bistveni razliki grške in nemške tubiti	293	
<b>Pisma iz korespondence Jaspers-Heidegger (II. del)</b>		299	
<b>Martin Heidegger:</b>	Eksistencializem	313	
<b>Martin Heidegger:</b>	Uboštvo	317	

<b>Poročilo:</b>	Ustanovitev študentske hermenevtično-fenomenološke sekcije pri Fenomenološkem društvu (Klemen Fele)	327
------------------	---	-----

<b>Povzetki</b>		333
-----------------	--	-----



---

**Pripravil Dean Komel**

# Matija Vlačić (Matthias Flacius Illyricus)

## NAPOTILA K BRANJU SVETEGA PISMA, ZBRANA ALI ZAMIŠLJENA PO NAŠI PRESOJI<sup>1</sup>

1. Zelo nam bo koristilo, če bomo prosili za Božjo pomoč pri vsch težkih opravilih, ki se jih lotevamo tako v mislih kot v naše poskuse, v oporo jim bo med delom in nazadnje v blagoslov, da se bodo srečno iztekli in dejanjih, še zlasti pa pri tistih, ki se tičejo svetega. Na ta način bo božja pomoč že na začetku navdihnila obrodili obilen sad.

2. Ker se zatorej moramo v vsako stvar podati s pobožnim duhom in dobri-mi namerami, je na tem mestu res nujno, da premišljamo in si želimo eno samo stvar: da razberemo pravi pomen svetega pisma Boga v slavo in v

<sup>1</sup> *Clavis Scripturae Sacrae, Tractatus I, četrto poglavje*. Pričujoče besedilo je prevedeno po izdaji Johanna Musaeusa iz leta 1719 (ponatis z nemškim prevodom: M. Flacius Illyricus, *De ratione cognoscendi sacras literas*, Instrumenta Philosophica. Series Hermeneutica 3, Düsseldorf, 1968, oskrbel L. Geldsetzer). Geldsetzerjev ponatis prinaša tudi obširno uvodno študijo in bibliografijo. S Flaciusom se ukvarjajo še sledeča dela: W. Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Erlangen 1856-1864 (ponatis: 1964); A. Twisten, *Matthias Flacius Illyricus*, Berlin 1844; G. Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, I, *Matthias Flacius Illyricus*, Stuttgart 1936; A. von Schwartz, *Die Theologische Hermeneutik des Matthias Flacius Illyricus*, München 1933; G. Franck, *De Matthiae Flacii Illyrici in libros sacros commentatio theologica*, brez datuma, Leipzig.

---

dobro (še zlasti duhovno in večno) sebe in drugih; ne pa zato, da bi od njega imeli časti in gmotne koristi, še manj pa zoper resnico, kot to pri njegovem branju počcnjajo papisti.

3. Pobožni človek mora slaviti in spoznavati sveto pismo na tako globoko pobožen način, da se bo zavedal, kako tako rekoč ne prebira mrtve knjige ter da pri tem ne gre za spoznavanje del nekega svetega, dostojanstvenega<sup>2</sup> in modrega človeka, temveč za to, da prisluhne živi božji besedi, preko katere se On obrača nanj. Bog je namreč pisec tega dela in ga je dal človeškemu rodu, ker si je želel venomer neposredno govoriti z ljudmi in jih poučevati o sebi in o njihovi večni rešitvi.

4. Razum, ki ga motijo raznovrstne misli in skrbi se slabo posveča vsem, posebno težkim delom in opraviлом. Naj bo zatorej pri tem študiju razum prost vsake obremenitve, še zlasti pa tistih skrbi, ki ga dušijo kot trnje; posveti naj se mu popolnoma. Predvsem naj bodo daleč stran vse slabe misli in izprijena čustva.

6

5. Naj se bralec veseli razumevanja enostavnega in pristnega smisla Svetega pisma, zlasti odlomka, ki ga pravkar prebira: naj se ne podaja na lov za sencami niti naj ga ne zaslužnjujejo alegorične in anagoške sanje, če ni povsem razvidno, da je pred alegorijo in da je dobesedni smisel nepotreben in brezvezen.

6. Kdor je kaj razumel in si to vtisnil v spomin, naj stvar takoj premisli, tako da bo odlomek čim bolj razumel in ga naredil za predmet pobožne rabe in verske prakse: za molitev in tolažbo ali za poučevanje drugih in poplemenitenje običajev.

7. Če se slučajno pojavi kaj, česar ni mogoče takoj razumeti, naj nas to ne odvrne od še pazljivejšega raziskovanja, tako pri preučevanju samega besedila in stvari kot pri prebiranju priročnikov ter izpraševanju učenih in pobožnih mož.

<sup>2</sup> Lat: gravis.

---

---

8. In kadar res ne moremo povsem umeti tega, kar je pred nami, si smemo naposled le vtisniti v spomin odlomek in besede, v upanju in pričakovanju, da nam jih Gospod ob kaki priložnosti pojasni. V Svetem pismu ni odlomka, ki bi bil pisan zaman, zato ne smemo ničesar zancmariti.

Teh osem pravil je v nekem smislu zunanjih in splošnih; spregovorimo sedaj o onih, ki se na bolj neposreden način nanašajo na samo besedilo.

9. Ko prebiraš kako knjigo, ravnaj, kolikor je mogoče na tak način, da ti bodo najprej jasni in znani predvsem cilj, namen ali tendenca<sup>3</sup> celotnega besedila – vse te stvari so namreč kot njegova glava ali obraz in so lahko nakazane tudi z maloštevilnimi besedami, neredko že v samem naslovu; slednji je namreč cden, ko spis predstavlja enovito celoto, več pa jih je, ko besedilo šteje več medsebojno povezanih enot.

10. Drugič, trudi se,<sup>4</sup> da boš imel dobro pred sabo<sup>5</sup> vso snov, njeno bistvo in izvleček ali povzetek.<sup>6</sup> S prvim izrazom<sup>7</sup> imenujem tisto bogatejšc pojmovanje cilja in tisti oris celotnega *corpusa*,<sup>8</sup> v katerem je pogosto nakazan tudi namen spisa, če slednjega ne vsebuje besedilo samo.

<sup>3</sup> Lat.: 'ut primum scopum, finem aut intentionem ... notum habeas'. M. Ravera prevaja besedo 'scopus' z izrazom 'gledišče' (punto di vista), z ozirom na lat. glagol *scopo*, ere II (prim. gr. σκοπεω) = prcučiti, Vulg.

<sup>4</sup> Lat.: elabora.

<sup>5</sup> Lat.: *comprehensum habeas*.

<sup>6</sup> Lat.: *totum argumentum, summam, epitomen aut compendium*. Posebno problematičen je termin 'argumentum', kateremu Flacius posveti naslednjo povcd. Slovenski pomen izraza 'argument' se ne ujema povsem z latinskimi (oz. sholastičnimi). Dilthey (GS 1957 II, str. 122) misel povzema z izrazom 'Grundsubstanz'. Težavi sem se skušal izogniti tako, da sem izkoristil skladijsko bližino izrazov 'argumentum' in 'summa'. Med mogočimi prevodi (primeren se zdi npr. 'predmet') sem izbral sledečega: 'argumentum' sem prevedel kot 'snov', 'summam' pa kot 'bistvo', ker se smisel 'obnova' že kaže v 'epitomen' in 'compendium' (med drugim se z obnovo povzemajo bistvene stvari).

<sup>7</sup> Namreč 'argumentum'.

<sup>8</sup> Lat.: *voco...argumentum illam pleniorum conceptionem tum scopi tum et totius corporis delineationem*. 'Corpus' sem pustil v latinščini zaradi semantične bogatosti. Poudarek na organski 'telesnosti' besedila bo razviden tudi v naslednjih mislih.

---



---

11. Tretjič, imej pred očmi zgradbo<sup>9</sup> ali členitev<sup>10</sup> knjige oziroma dela v njegovi celoti; čim bolj natančno opazuj, kje je tako rekoč glava, kje se plečča, roke, noge in tako dalje. Na ta način boš mogel namreč pazljivo preučiti, kako je telo sestavljeno, kako vključuje v sebi vse tiste ude in kako sploh toliko udov oziroma delov skupno sestavlja<sup>11</sup> eno samo telo. Še nadalje bo mogoče preučiti tudi skladnost, harmonijo in razmerja posameznih udov, tako glede na druge kot na celoto, predvsem pa glede na glavo.

12. Naposled bo koristno, da si to anatomsko analizo, to scciranje telesa v različne ude, tudi izpišeš. Tako boš delo dojel z večjo lahkoto in si ga vtisnil v spomin, saj boš imel vse pred sabo, tako v splošnem pregledu kot v posamičnostih.

13. Te štiri stvari, namreč cilj, snov, členitev in tabularni sinopsis,<sup>12</sup> morajo biti pravilne, resnične in adekvatne. Kajti v veliko pomoč bodo le v primeru, da so resnične; če pa so neresnične, bodo bralca peljale v neskončnost k napačnemu.

8

14. Te štiri stvari nudijo poleg tega še sledečo korist: predvsem cilj<sup>13</sup> in celota osvetljujeta posamezne dele in s tem tudi misli, stavke, besede. Na ta način boš mogel najjasneje ugledati, kaj je in kaj ni njihov pravi pomen. Kar pač povsem nasprotuje cilju in snovi ali celoti, je nedvomno tuje in neresnično.

15. Koristnost analize členitve je v tem, da lahko posamezne dele postaviš v razmerje s ciljem. Od tega ti bo obrodil dvojni sad: na eni strani ti bo to koristen uvod k posameznim stavkom, na drugi boš sam uvidel, kako vsak del potrjuje in podpira glavni namen.

16. V tretje, koristila ti bo, da se ne boš slučajno znašel v nevednosti, kje

<sup>9</sup> Lat.: distributionem.

<sup>10</sup> Lat.: dispositionem.

<sup>11</sup> Lat.: ad efficiendum hoc unum corpus convenient.

<sup>12</sup> Lat.: tabellaris synopsis.

<sup>13</sup> Lat.: scopus, gl. Ustrezno opombo.

---

---

oziroma v katerem predelu se giblješ ali kam greš, kot tavajoči v gozdu, mornar ali popotnik; v nasprotju s tem boš namreč vedel, kje si, kam greš, kje so vzhod in zahod in sever in jug in kako daleč si od kakšne reke, gore ali prepada.

17. Četrtič, koristilo ti bo, da boš mogel predhodno vselej postaviti v razmerje s sledečim in z mestom, na katerem natančno si; od tod namreč prihaja velika pomoč pri spoznavanju in umevanju pravcega smisla nekcega odlomka in od tega je odvisen celotni sad tvojega truda.

18. Ko boš končno na zelo jasen in nedvoumen način spoznal celotno besedilo ter ga natančno ohranil v spominu, ga boš lahko ob morebitni rabi koristno deloma ali v celoti prilagodil.

19. Ker je torej koristnost tega pregleda spisov zelo velika in raznovrstna, se bomo še ustavili pri tovrstnih navodilih, še zlasti pa pri posebnih pravilih, ki se nanašajo na prav težke dele ali odlomke, tako da bomo mogli z največjo jasnostjo in gotovostjo razrešiti in opazovati celotno besedilo in njegove dele, nazadnje pa – z božjo pomočjo – s pogledom pronikniti še globlje. Kajti pri razlagi Svetega pisma (da se enostavno izrazim) se je mnogo razlagalcev pričkalo o posameznih odlomkih in celo stavkih, zajemajoč iz svoje erudicijr; ni pa bilo oziroma prav malo je bilo takih, ki bi imeli navado, da natančno pregledajo besedilo; še manj pa takih, ki so z največjo skrbnostjo pregledali snov in členitev<sup>14</sup> ter primerjali in pravilno medsebojno povezali celotno telo, glavo in ude. Ni bilo razlagalca, ki bi si med raziskovanjem, preučevanjem in tolmačenjem<sup>15</sup> posameznih delov pridobil navado, da jih poveže in skrbno aplicira na druge, še zlasti na glavo in na celo telo. Prav pa bi bilo v največji meri potrebno, če bi hoteli uvideti in dokazati njegovo moč, bistvo in koristnost. Na tem mestu pa je treba, kot sem obljubil, že dodati druge nasvete te vrste.

20. Ko nam je na splošno cel tekst nejasen, bodisi po predmetu ali po jeziku, bo, kot sem že omenil, zelo koristno, da ga nadrobno pregledamo, s tem da

<sup>14</sup> Lat.: argumentum et dispositionem.

<sup>15</sup> Lat.: inspectione, consideratione, illustrationeque.

---

---

od kraja preučimo cilj in vrsto celotnega corpusa: ali gre za pripoved ali povest, za nauk ali pouk, za tolažilni ali napadalni spis, za opis nečesa, recimo govora ali česa podobnega. Na drugem mestu bomo spregovorili o raznih vrstah spisov in o Svetem pismu.

21. Ko smo določili vrsto spisa, moramo pregledati njegove dele ali ude, se pravi to, na kar se sam spis deli. Ko smo jih naposled zasledili in razporedili, jih moramo obravnavati v medsebojnem razmerju in v povezavi s celoto. Nemogoče je namreč, da je to, kar ne kaže nobenega cilja in tako rekoč ne izpostavlja nobene telesnosti (se pravi tak spis, ki bi ne poznal delov ali udov, povezanih po določenem redu, razmerju in smislu, tako medsebojno kot s celim telesom, še zlasti pa s ciljem), napisano na racionalen način. Potem ko bomo torej preučili napisano, nam bo bolj domače in bolj jasno; niti ne bomo zapustili Gospodovega duha in blagoslova, ki vedno vodi k resnici, če se bomo pridno potrudili pri umevanju njegove besede.

**10** 22. Zelo koristno bo, če bomo pri preučevanju kakega nejasnega dela ali celo celotnega teksta uporabili tri velike logične vede: logiko, retoriko in dialktiko. Te vede so bile namreč razodete po božji dobroti in razsvetljene<sup>16</sup> od naravne luči, ki je zmeraj nad nami, ter so bile usklajene z redom, ki ga je Bog dosodil stvarjem – zato nam bodo po nujnosti veliko koristile pri razumevanju Svetega pisma, pod pogojem, da jih uporabimo na previden in pobožcn način.

23. Vprašati se je torej treba, kot sem že povedal, na katero vrsto in na kateri corpus se nanašata ta sveti spis ali odlomek, med vsemi tistimi, s katerimi se ukvarjajo te vede. Morda bo odlomek mogoče navezati na kako vrsto govora, recimo na sodnega, svetovalnega, pojasnjevalnega, poučevalnega ali drugega.<sup>17</sup>

24. Ko smo določili te stvari, se lahko podamo v preučitev teksta po pravilih ustrezne vrste. Treba je preučiti in določiti status in dele govora ter njegovo

<sup>16</sup> Dobesedno: prižgane.

<sup>17</sup> Gre za različna genera govora: iudiciale, demonstrativum itd

---

---

snov; ob tem je treba tudi pregledati vire, iz katerih se črpa snov. Po dialektičnih preceptih je treba premisliti in pretehtati tako red celotnega teksta kot njegove definicije in notranje delitve (če so le-te prisotne), naposled pa tudi argumentacije, ki jih je često primerno organizirati v kratke silogizme ali druge dialektične oblike. Nato se moramo vprašati, kakšne so invencija, dispozicija in oblika govora. Pregledati je treba, kaj se nanaša na stvari in kaj na človeka oziroma kaj je po njem povedano, kaj se nanaša na človeške navade in običaje; nazadnje se je treba vprašati, kje se beseda Božjega veličastva ločuje od človekove nečimnosti.

25. Ravno tako ni nekoristno, če s svojimi besedami ponovno zgradimo besedilo na drug način, tako da po končani anatomski analizi pustimo ob strani meso in nakit amplifikacij, okrasov, digresij in vse podobno ter s svojimi besedami orišemo samo okostje – ohranili bomo le tiste dele, ki so temelj in opora vsega ostalega, skoraj akcidentalnega dodatka, ter so medsebojno povezani po nujnosti, kakor kosti z živci.

26. Zatorej bodi prva in osnovna bralčeva skrb ta, da pazljivo preuči temeljne in bistvene stavke, v katerih se predvsem skriva odgovor na zastavljeno vprašanje; samo kasneje bo prišla na vrsto analiza povedi, ki jih lahko imamo za zunanje, za od zunaj dodane ali za akcidentalne. Neredko se dogaja, da tudi ostrovidni bralec ali slušatelj bistvenih odlomkov ne zna ločiti od drugih, saj ga zavajata bogastvo in prelest akcidentalnih elementov. Ko bo ta anatomska analiza opravljena, bo mogoče v nasprotju s tem takoj razločiti glavne stvari in medsebojno zvezo posameznih elementov. Nato bo mogoče tudi preučiti, kaj je zunanje in kaj akcidentalno in po katerih kriterijih je treba obravnavati ti dve vrsti stavkov – s takim pisnim delom bodo namreč slednji bolje pregledani in preučeni ter bodo ostali bolj globoko vtisnjeni v spominu.

27. To tehniko pisanja atomskega tipa boš lahko koristno opremil s kratko obnovo ali kratkim opisom celote ali celo z bogatejšo parafrazo. Na ta način boš vse premislil in spoznal na najkoristnejši in najbogatejši način, razmišljujoč o besedah in stavkih, v katerem bi sam hotel ali mogel posneti tiste stvari in tisti smisel; s tem se boš najbolj varoval zaobrnitve smisla, dodatka

---

---

tujih primesi ali opustitve česa bistvenega. Pazil boš tudi, da se ne izražáš na nejasen ali na preveč dodclan in pretiran način. To je res prva in osnovna korist tiste pisne reprodukcije ali rekonstrukcije tako rekoč anatomske vrste.

## Spremna beseda

Matthias Flacius Illyricus (Matija Vlačić) se je rodil 1520. leta v Labinu v Istri. Že v mladih letih je spoznal Lutrova dela in postal njihov vnet zagovornik med študijem v Baslu, Tübingenu in Wittenbergu. V obdobju ostrih verskih sporov po tridentinskem koncilu je Flacius poleg Zwinglija in Kalvina najbolj gorečno branil najradikalnejše Lutrove predloge na področju eksegeze svetega pisma. V verskem smislu se je imel za trdnega in nepopustljivega. Ni se spuščal v kompromis z nauki katoliške Cerkve: znane so njegove polemike z Melantomom in Pfeffingenom. Flaciusova *Weimarska ovržba* (1559) je eden izmed najkorenitejših zagovorov nauka o človekovi pasivnosti pred Bogom ter o nesvobodi in grešnosti, ki zaznamujeta človeški rod. Flacius je poleg tega trdil, da dobra dela niso v pomoč pri končni odločitvi o človekovem odrešenju. Zaradi svojih radikalnih verskih nazorov si je nakopal mnogo osebnih sovraštev, ne samo med oblastniki, ampak celo med bivšimi prijatelji, ki so se postopoma navzeli kompromisnega duha tako v političnem kot v religioznem smislu. Po schmalkaldski vojni je zapustil Wittenberg in do leta 1561 bival v Magdeburgu. Iz Magdeburga se je odselil v Jenó, kmalu nato pa je bil prisiljen, da se je začel pod lažnim imenom seliti iz kraja v kraj po vsej Nemčiji. Umril je v Frankfurtu leta 1575, dve leti, preden so njegovi nasprotniki proslavili svoje zmagoslavje z znamenito listino *formula concordiae*.

Flaciusova obširna dela ločujemo na dela iz dogmatike, zgodovinopisja in eksegeze. Dogmatična dela se seveda posvečajo predvsem verskim vprašanjem. Zgodovinska dela odlikuje ostra polemična ost. Flacius jih je pisal od leta 1548 do leta 1571. Za najpomembnejše izmed njih imamo *Catalogus testium veritatis* (1556), katerega glavna trditev je, da reformacija ni verska obnova, ampak pravi povratak k resnični veri. Tudi v drugih zgodovinskih delih se Flacius ukvarja s podobnimi temami, na primer v trinajstih knjigah

---

---

*Centuriae Magdeburgenses*, ki že v predgovoru izpovejo svoj namen: »*quoddam cornu copiae omnium ecclesiasticarum materiarum et negotiorum*«. Eksegetični spisi predstavljajo za filozofijo najpomembnejši del Flaciusove zapuščine. Pomembna je na primer *Glossa compendioria in Novum Testamentum* (1570), še zlasti pa *Clavis Scripturae Sacrae* (1567), kateri je posvečen pričujoči prevod. V tem delu je namreč Dilthey ugledal »osnovanje sodobne hermenevtike«. <sup>18</sup>

Če se namreč nov, nesrednjeveški pogled na pisana besedila uveljavlja že v renesančni hermenevtiki s prvimi zametki zavesti, da je vprašanje tolmačenja na novo odkritih besedil iz antike predvsem vprašanje po ponovnem odkrivanju zakritega *sveta*, se ta pogled dokončno razklene šele z velikim prelomom, izročila v reformaciji, tako da zavest o obstoju hermenevtičnega problema postopoma prerase v zavest o obstoju alteritete, kar je bilo prejšnjim hermenevtičnim koncepcijam povsem tuja misel. <sup>19</sup> Flaciusova *Clavis Scripturae Sacrae* jasno kaže na tiste prve premike v hermenevtični občutljivosti bralca, ki so omogočili obrat k novemu pojmovanju »drugega« v besedilu, dojetega, v luči bogatosti in ne več v smislu nečesa nejasnega in oddaljenega. Ob tem se iz Flaciusove eksplicitne trditve, da je njegova pravila mogoče uporabiti ne le pri branju Svetega pisma, ampak pri branju kateregakoli teksta na splošno, obnem razbira prva predstava o možnosti neke univerzalne interpretacijske vede, ki se bo v sicer še okorni obliki udejanila v Alstedovih, Dannhauerjevih, von der Hardtovih in spisih J. H. Ernestijevega.

Flaciusova *Clavis* se sicer na zunaj še ne ločuje od drugih sočasnih besedil, ki so se prav tako posvečala istemu predmetu: dajanju koristnih nasvetov pri branju Svetega pisma. Priročnik zaobjema po navadi tistega časa tudi številne razprave iz gramatike, filologije, retorike in eksegeze. O splošni priljubljenosti tovrstnih sestavkov nam prav tako pričajo sorodne knjige iz iste dobe. Novost *Clavis* gre iskati v nečem drugem.

<sup>18</sup> W. Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, v *Gesammelte Schriften* V, Leipzig – Berlin 1924, str. 331. Prim. tudi *Gesammelte Schriften* II (1924), str. 115. Diltheyjevo oceno je potrdil tudi Wach v delu *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, I, Tübingen, 1926, 14 št. 2.

<sup>19</sup> Prim. M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico*, Genova, 1986, str. 7–8.

---

---

Namen dela je najjasneje izražen v dveh predgovorih. Prvi se začenja s silovitim napadom na katoliške nasprotnike.<sup>20</sup> V drugem se Flacius še naprej zgraža nad barbarskim popačenjem Svetega pisma, ki naj bi ga razlagalci zakrivali zaradi nepoznavanja jezika in pod vplivom aristotelskih filozofov; nato hvali pobožne bralce Božje besede z Lutrom na čelu, ki so zopet segli po njenem pravem smislu; končno pove, da se tudi sam skuša pokoravati njihovim naukom.

*Clavis* že izhodiščno odklanja dva temeljna principa katoliške eksegeze Svetega pisma: hermenevtično nezadostnost besedila in dopolnjujočo avtoriteto tradicije.<sup>21</sup> Nasproti jima odločno postavi protestantsko prepričanje o samostojnosti in osnovni razumljivosti Božje besede. Luteranska Cerkev je zato Flaciusovemu delu, ki je nastalo kot organon protestantske eksegeze, nadala najplemenitejši vzdevek Flaciusova *Clavis* se je ločevala od ostalih *claves* iz te dobe po tem, da je postala »goldne Schlüssel«.

Flaciusu se zdi nepojmljivo, da bi bilo nerazumljivo prav tisto sveto besedilo, ki ga je Bog zaupal ljudem za njihovo odrešenje. Razlogi za nerazumevanje Svetega pisma ne izhajajo iz kake notranje nerazumljivosti tega teksta, ampak tičijo v pomanjkljivih jezikoslovnih študijah in v zgrešeni metodologiji.<sup>22</sup> Če je torej besedilo razumljivo in interpretacijsko samo-

<sup>20</sup> 'Pro hac ... immensa Dei φιλανθρωπία ... plerique nunc contra etiam in hoc ipso Dei populo, qui Christianus appellatur, horrendum in modum blasphemant, vociferantes scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem; denique esse litteram mortuam et librum haeticorum, unde omnes haereses ac errores exoriantur!'

<sup>21</sup> Temeljni dekret zoper protestantski princip *sola scriptura* je bil izglasovan v Tridentu 8.4.1546: »Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est.« Med najbolj znane pisce, ki so utemeljevali omenjena principa, prištevamo Tiletanusa, Feliciana Ninguarda, Canisiusa, Melchiora Canusa in Martina Peresiusa. 4.

<sup>22</sup> Prim. Praef. I p. 3: 'Non parum etiam obfuit perspicuitati Scripturae simul et veritati ac puritati doctrinae Christianae, quod omnes ferme scriptores et patres ita Sacras litteras considerarunt, tractarunt et explicarunt, ac si illa quaedam miscellanea potius sententiarum essent, quam pulchre cohaerentia et recte conformata scripta, ut revera pleraque sunt optima methodo composita. Inde igitur consecutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar dissolutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut

---

---

stojno, gre kanon njegovega razumevanja iskati v njem samem. Kljub svoji navidezni neenovitosti je Božja beseda namreč ena sama, kot je samo eden tudi tisti, ki jo je navdihnil. Bistvena celovitost Svetega pisma omogoča spoznavanje celote v luči posameznih cnot, s tem pa tudi stalno prenavljajoče se odkrivanje same »ključne« zveze med delom in celoto – osnovnega počela vsake utemeljene interpretacije, ki razsvetljuje notranjo zgradbo božjega spisa in jo pokaže v svoji organski živosti, v svojem »telesu«, v svoji »glavi«, v svojih »udih«. Smisel Svetega pisma se razbira v nenehni implikaciji skupnega in posameznega ter v njihovi medsebojni skladnosti, ki se pušča umeti »pobožnemu in vernemu duhu«. »Ključ« svetega pisma je torej v spoznanju enostavne bogatosti bistvene zveze med deli in celoto.

V skladu s tem spoznanjem se v Clavis izoblikujejo tudi nova analitična sredstva se razvijajo nove »tehnične« kategorije: »Flacius se je lotil dokazovanja trditve, da s hermenevtičnega vidika obstoji možnost splošno veljavne interpretacije; pri svojem trudu za uresničitev te naloge je povsem dojel, katera sredstva in pravila so zanj primerna: sredstva in pravila, ki jih ni pred tem pripravila nobena hermenevtika.«<sup>23</sup> V širšem smislu se Flaciusove samostojne hermenevtične ugotovitve dopolnjujejo z dvojnimi vplivom iz zunanosti.<sup>24</sup> Na eni strani Flaciusovo misel oplaja retorika, bodisi v svoji izhodiščni, aristotelski formulaciji, bodisi po Melanhtonovem pretolmačenju njenih ciljev; na drugi strani ji daje navdih eksegetična teorija, razvoj katere mu je bil dobro znan od utemeljitelja Origenesa do sodobnikov. Flaciusovo izpraševanje se začneja z naštevanjem raznovrstnih težav (oz. razlogov zanje: *causae difficultatis*), s katerimi se sooča bralec Božje besede. Med njimi so obsežnost in jezikovne nejasnosti, sama formalna struktura povedi, tujost opisanih navad in običajev, kontrast med novo in staro zavezo. Flacius predlaga svoja zdravila (*remedia*) in jih našteva v pravilih o spo-

*etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportione et congruentia inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius optime ex consideratione harmoniaque integrii ac reliquarum partium intelliguntur.*

<sup>23</sup> W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, v *Gesammelte Schriften V* (1924), str. 322.

<sup>24</sup> Prim. W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, v *Gesammelte Schriften II*, Stuttgart, 1957, str. 119 in sledeče.

---



---

znavanju svetega pisma (*regulae cognoscendi sacras literas*) – slednje ločuje glede na njihov »rodovnik« na *regulae ex ipsis s. l. desumptae in nostro arbitrio collectae aut excogitatae*. V obravnavi teh pravil je mogoče opaziti Flaciusov poudarek na pomembnosti konkordanc in paralelizmov, ki odsevajo na ravni »telesne« zgradbe besedila v znamenju harmoničnosti (harmonice). »Dejansko je pravilo o pojasnitvi vsakega odlomka glede na celostno zvezo Svetega pisma in na pripadajoča vzporedja v formularno obliko postavljen izraz principa, da je napisano treba dojeti kot celoto iz nje-gove celotnosti.«<sup>25</sup> Po Diltheyjevem mnenju se v tem dejstvu kaže obenem tudi pomanjkljivost tovrstnega pristopa, ki sestoji nehistoričnega, skorajda zamaknjenga zaobjetja iz principa o celoti napisanega: »Ekstrem protestantske in ekstrem katoliške eksegeze se s tem srečata v iztrganju odlomkov iz njihovega ožjega okvira in v pretežni zvezi z logično-abstraktno pojmovano povezavo s celoto besedila.«<sup>26</sup>

16

V nekem smislu se v Flaciusovem pojmovanju hermenevtike zadržujeta dva elementa različnega izvora in z različnim zgodovinskim pomenom. »Prvi je izviral iz globine religioznega doživetja v protestantskem svetu. Pod trdno in močno lupino je hranil seme, ki ga je morala bodoča teologija izluščiti in uveljaviti. Drugi je izviral iz velike težnje cele humanistične dobe po jasnem, čistem in gotovem spoznanju pisanih del. V njem se je pripravljala postavitcv temeljev filološko-zgodovinske znanosti.«<sup>27</sup> Po Diltheyjevem mnenju Flaciusova metodika še ni bila sposobna skladno spojiti teh dveh heterogenih elementov, ker ni premogla utemeljenga razmerja med operacijami interpretacijskega tipa in lastno temeljno postavko *sola scriptura*.<sup>28</sup>

Z drugega, morda naivnejšega zornega kota pa se nam Flaciusova skrb za koristne nasvete pri branju Svetega pisma kaže tudi v drugačni luči. Flacius

---

<sup>25</sup> W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, v *Gesammelte Schriften II*, Stuttgart, 1957, str. 121.

<sup>26</sup> Prav tam.

<sup>27</sup> W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, v *Gesammelte Schriften II*, Stuttgart, 1957, str. 123.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 123 in sledeče.

želi osvestiti vsakega morebitnega bralca o obstoju tesne zveze med bralčevim umevanjem Božje besede in samim kulturnim in verskim obzorjem, ki zaživi ob branju svetih besedil. Ta zveza se ne daje po izročilu, ampak po doživetju zgodovinskosti, ki prescva besedilo in njegov duh. S tem se samo besedilo osvobodi bremena tradicije razlaganja in se na novo potrdi v svoji samostojni povezanosti z bralcem.<sup>29</sup> V imenu te samostojnosti bralec na najodločnejši način zapopade osnovno značilnost Svetega pisma, »ključ« vzajemne povzave dela in celote. Umevanje tega bistvenega krožnega toka utrjuje bralca v veri in ga bodri; obenem pa se samo udcjanji le v primeru, da se bralec ne zadržuje v distanci, temveč se besedilu približa z dušo. Na ta način se ta krožnost polasti samega bralca in ga tako rekoč naredi za lik svoje igre: splošna veljavnost hermenevtičnih pravil in pripomočkov ne temelji na brezosebni tehnični učinkovitosti, temveč na njihovi rabi v luči verske občutljivosti samega bralca. Prav ta občutljivost se tako ponuja kot bistvena in kritično občutena pot k besedi in k ponovni prisvojitvi zastrtega »izročila«.<sup>30</sup>

V tem smislu se nam Flaciusova *Clavis* ne ponuja izključno kot tehnični spis o veščini pravilnega branja, niti samo kot prva, sicer še nesklenjena sinteza metodološke strogosti filoloških ved in radikalnih zahtev lutrovsko navdihnjene eksegeze, ampak predvsem kot nova vizija temeljnega hermenevtičnega razmerja med besedilom in njegovim bralcem.

*Prevod in spremna beseda: Jan Bednarik*

<sup>29</sup> Prim. G. Mura, *Ermeneutica e verit *, Rim, 1990, str. 137.

<sup>30</sup> Prim. M. Ravera, *Il pensiero ermeneutico*, Genova, 1986, str. 7.



**Hans-Georg  
Gadamer**

## **HERMENEVTIKA IN ONTOLOŠKA DIFERENCA (1989)**

Ko se spominjam Heideggrovih predavanj, ki sem jih poslušal leta 1923 v Freiburgu in leta 1924 v Marburgu, se mi je izraz »ontološka diferenca« takrat zdel kot nekakšna čarobna beseda. Vedno znova se je pojavljala s poudarkom, s katerim je koncentrirani mislec, ne da bi z besedami tudi dejansko izrazil nanašanja in pomen tega, kar je hotel povedati, dajal čutiti, da meri tu na nekaj povsem odločilnega. Takšna je bila torej raba jezika pri mladem Heidegggru. Bila je skoraj taka kot kakšna druga rečenica, s katero so nas odpravili, ko smo v seminarju skušali izraziti svoje lastne miselne poizkuse in drobne prispevke. Heidegger je imel navado reči: »Da, da – toda to je ontično, in ne ontološko.«

Skušajmo pojasniti, kaj pravzaprav pomeni ta razlika med »ontičnim« in »ontološkim«. Heidegger je izraz »ontološka razlika« vedno znova uporabljal kot simbolični termin. Vendar pa ni bil nikoli govor o »teološki difereNCI«. Za kaj takega je bil primarni značaj tega novega Heideggrovega termina premočan in preveč ekskluziven. Z vidika stvari same pa je povsem pravilno vpraševanje po obojem, namreč po tem, kaj pomeni »bit«, in po tem, kaj je božansko in kaj bog. Za teološki izraz je Rudolf Otto takrat

---

predlagal slavno formulacijo »povsem Drugo«. V tem izrazu je očitno vsebovano nanašanje na diferenco. Različno, drugo, pomeni v grščini *to heteron*, pri čemer je »heteron« vselej *heteron tou heterou*, drugo drugega. Z izrazom Rudolfa Otta vztraja teolog pri absolutni diferenci, ki jo kristjan pozna kot razliko med stvarnikom in njegovimi stvaritvami.

Omenil bi še neki drug izraz, ki mi je ostal v spominu iz teh prvih časov pri Heidegggru. Ko se učimo, se sprva vselej oprimemo kakšne napol razumljene besede. Ne gre podcenjevati, koliko pri tem razumemo – nedvomno več, kot se sami zavedamo, in več, kot dejansko prepoznavamo potem, ko začnemo razumcvati. Takšen izraz, o katerem sem razmišljal vse do danes in ki ga takoj prepoznajo vsi poznavalci Heideggrovega dela, je »bivajoče v celoti«. Tu nimam nikakršne prednosti pred drugimi poznavalci Heidegggra in vendarle sodim k tistim maloštevilnim, ki so ta izraz takrat prvič izkusili za prav tako mnogopomenski kot pomemben. Mladi Heidegger je ta izraz uporabljal skorajda tako kot »ontološko diferenco«. Gre namreč za zelo nejasno formulacijo, ki – kot bom skušal pojasniti – nakazuje to, da se je Heidegger s tem hotel izogniti preveč izzivajoči terminološki zaostritvi in ni hotel enoznačno razlikovati biti in bivajočega, kot je to s pravim zadovoljstvom počel v svojem poznem obdobju, ko biti na koncu ni več razlikoval le od bivajočega in bivajočnosti, temveč celo od biti, pisane s črko y (Seyn). V terminologiji poznega Heidegggra vsi ti izrazi artikulirajo to, kar je takrat imenoval »bivajoče v celoti«. Ta izraz nam bo še najbolj razumljiv, če se povrnemo k samim začetkom grškega mišljenja. To je imel nedvomno pred očmi tudi Heidegger, ko z določeno terminološko polituro ni rekel »bit«, temveč »bivajoče v celoti«. Danes vidim v tem najboljšo formulacijo za intencijo, ki jo je v verzih izražala Parmenidova didaktična pesnitev. V njej je govor o biti, kar v grščini pomeni »bivajoče« (*to on*). Pri tem izrazu je izstopajoča njegova edninska raba. Odlika Parmenidovega mišljenja je bila seveda v tem, da se je dvignil nekdo, ki je sežgal ne-bit in mnoštvo, in to navzlic silnemu razmahu kozmološkega, astronomskega in geografskega vedenja o svetu, nebu, zvezdah in zemlji, do katerega je prišlo v Miletu. Milet je bil eden od velikih centrov kolonialnega obdobja, v katerem so si Grki civilizacijsko odprli celotni sredozemski prostor. Heideggrov izraz »bivajoče v celoti« na jedrnat način opisuje ravno to, kar izraža Parme-

---

nidova didaktična pesnitev. V njej ne gre za vpraševanje po množstvu vsega bivajočega, po tem, ali je njegova podlaga voda ali zrak ali kar koli drugega in kako se vse to ohranja v medsebojnem ravnovesju. Ne gre več za nastajanje in minevanje, ki se medsebojno omejujeta kot izmenjavanje dneva in noči, vode in zemlje in vsega drugega, kar je pomorskemu narodu, kot so bili Grki, pri takšnih opisih takoj padlo v oči. Pri Parmenidu imamo zdaj 'bivajoče' in 'eno', ki zajema vse bivajoče. Ta nevtrum, ta singular 'bivajoče' je prvi korak k pojmu.<sup>1</sup> Za razliko od poznejše formulacije Heidegger takrat zavestno ni uporabljal izraza »bit« – nemara že zato, da se biti ne bi napačno razumevalo kot bit bivajočega, kot kajstvo v smislu metafizike. Parmenid je »bit« pravzaprav opisoval kot to bivajoče v celoti, ki kot ena sama ogromna kroglja povsod enakomerno izpolnjuje vse. Nikjer ni nič.

Ko Heidegger pozneje govori o »ontološki diferenci«, misli s tem tisto, kar v tej prvi formuli še ni izraženo. S tem meri na razlikovanje biti od vsega bivajočega. Kaj naj bi to pomenilo, je precej nejasno. Nihče v bistvu ne ve, kaj pomeni pojem »bit«, in kljub temu imamo vsi nekakšno prvo, vnaprejšnje razumevanje, ko to slišimo in ko razumemo, da je bit, ki pripada vsemu bivajočemu, poslej povzdignjena v pojem. S tem je razločena od vsega bivajočega. To je tisto, kar sprva pomeni »ontološka razlika«. Heidegger je že od nekdaj vedel, da je prava uganka, da izkušamo in poimenujemo sicer mnogoštevilno bivajoče, kot tudi to, da poimenujemo in mislimo bit bivajočega.

Zagonetnost tega razlikovanja bom skušal ponazoriti z naslednjo prigodo. Bilo je v Marburgu. Skupaj s svojim prijateljem Gerhardom Krügerjem sem po predavanju spremljal Heideggra proti domu. Moralo je biti še v Schwannallee. Zato lahko to tudi povsem natančno datiram – moralo je biti spomladi leta 1924. Takrat smo morali biti že precej dobro seznanjeni z ontološko diferenco in tako sva Heideggra vprašala, kako se to pravzaprav dela, kako se pride do tega, da se naredi to ontološko razlikovanje. Pri tem sva bržkone mislila na pojem refleksije, ki v nemškem idealizmu predstavlja začetek

<sup>1</sup> V tej zvezi glej tudi Parmenides oder das Diesseits des Seins, v: Gesammelte Werke, 7. zvezek (št. 1).

---

mišljenja. Heidegger naju je pogledal povsem vzvišeno in je odvrnil: »Toda ne, tega razlikovanja vendar ne delamo mi sami.« To je bilo leta 1924, dolgo pred tako imenovanim »obratom«. Poznavalci poznega Heidegggra že dolgo vedo, da razlika ni nekaj, kar naredimo, pač pa smo vanjo, v to diferenco, postavljeni. 'Bit' se kaže 'v' bivajočem in v tem je že tudi vprašanje, kaj pomeni, da 'obstaja' bivajoče. Uvodoma bi lahko torej rekli tako, kot je to formuliral Heidegger v svojem poznem delu o Nietzscheju, da je naše mišljenje že od vsega začetka na poti k razlikovanju bivajočega od biti. Na ta pomen diference se je, kot je znano, navezovalo francosko hajdegerjanstvo ali ničejanstvo, ki je v navezavi na Heidegggra, inspirirano s Heideggrom, besedo '*différence*' namerno pisalo narobe in namesto tega uporabljalo besedo '*différance*'. Ta sprememba hoče očitno predočiti latinsko dvopomenskost, ki se skriva v besedi '*differe*', namreč odlog ali razlika. Razlika potemtakem ni nekaj, kar delamo, temveč to, kar se dogaja, kar se odpira kot prepad. Nekaj se razpira. Dogaja se vzhajanje.

22

Pri poznem Heideggru se to imenuje »odpiranje biti«, dogodek, ki ga je pozni Heidegger s številnimi miselnimi poizkusi skušal pojmovno izraziti in predočiti. Povratak k prvim korakom grškega mišljenja je moral biti za Heidegggra v teh okoliščinah povsem razumljiv. To, kar je zdaj stopilo v središče, je bilo stara Heideggrova tema, namreč 'začetek zahodnjaške filozofije'. Ta naslov zveni danes bržkone že prav staromodno. Spomniti se moramo tistih let, v katerih je bila Spenglerjeva knjiga Propad Zahoda ena od največjih takratnih knjižnih uspehov. Vse to nam je odzvanjalo v ušesih, ko je mladi Heidegger predaval o začetku zahodnjaške filozofije. Vselej smo zraven slišali o koncu, ki spada k temu začetku – in res, kateri začetek bi sploh bil začetek, če ne bi bil začetek konca? Nekaj takega, kot je začetek, smo vendarle sploh lahko mislili le z vidika konca. Vodilni pojem »ontološka diferenca« se tako pojavlja od prvih Heideggrovih začetkov pa vse tja do najpoznejših formulacij njegovega mišljenja. Neanticipativni izraz »bivajoče v celoti« lahko pri Heideggru sem in tja najdemo tudi v njegovem najpoznejšem obdobju.

Drugi vodilni pojem, o katerem bi prav tako želel uvodoma spregovoriti, je izraz »hermenevtika«. To je izraz, ki v filozofiji ni običajen. Pravnik je

---

---

vedel, kaj je ta izraz pomenil, vendar pa ga – takrat – ni jemal ravno resno. Enako velja tudi za teologa. Celo pri Schleiermacherju, očetu moderne hermenevtike, je hermenevtika še vedno le nekakšna pomožna disciplina in vsekakor podrejena dialektiki. Pri njegovem nasledniku Diltheyju je hermenevtika umeščena v psihologijo. Šele zasuk, ki ga je Husserlovi fenomenologiji dal Heidegger in ki je obenem pomenil recepcijo Diltheyjevega dela od fenomenologije, je hermenevtiki prvikrat prinesel temeljni filozofski pomen. Prvo predavanje, ki sem ga leta 1923 poslušal pri Heideggru, je imelo naslov 'Ontologija. Hermenevtika fakticitete'. V naslovu tega predavanja se kaže vsa razsežnost naše teme. Tako kot vse akademske najave, je imela tudi ta svojo akademsko predzgodovino. Mislim, da je moral Heidegger takrat v zadnjem trenutku odstopiti od načrtovanega naslova, ker je nekaj podobnega načrtoval njegov starejši kolega. Najbrž si je pomagal tako, da je »ontologijo« omejil s »hermenevtiko«. Kljub temu pa je iz tega nastal naslov, ki je resnično poln napetosti. Kaj tu pomeni »ontologija« in kaj »hermenevtika«? Heidegger je bil v svojih uvodnih predavanjih pogosto precej pedanten. Pozneje, ko sem sam postal izkušen akademski predavatelj, se mi je zdelo, kako je mladi Heidegger neprestano odlagal svoje ogromno idejno bogastvo in zgoščenost svojih misli, kot da bi ga skrbelo, da ne bo zadostovalo za celotni semester. Tako dela mlad začetnik v filozofiji – še zlasti, če ima nekaj povedati. To ni bilo nič drugače tudi pri Heideggru, vendar le s to razliko, da je imel povedati zelo veliko. Tako se je pri njem največkrat v zadnjem tednu predavanj sprožila naravnost orkanska nevihta, v kateri se je pobliskovalo vse tisto, kar je imel pred očmi in še ni mogel povedati.

Toda kaj je »hermenevtika fakticitete«? Nedvomno lahko posežemo nazaj po starem pojmu hermenevtike, po katerem je hermenevtika nauk o razumevanju in umetnost tolmačenja tako razumljenega. O tem je Heidegger dolgovestno predaval svojim študentom tudi v uvodnem predavanju leta 1923, ki je zdaj tudi natisnjeno.<sup>2</sup> Po teh pripravih pa je strnjeno prikazal problematični položaj sodobne filozofije. To poglavje sicer še ni tako zelo jasno, kot je to običajno pri poznem Heideggru. Vendar pa lahko že tudi tu

<sup>2</sup> Gesammelte Werke, 63. zvezek, Frankfurt, 1988, str. 9 isl.

---



---

vidimo, kakšno je bilo takratno stališče mladega Heideggerja do tega položaja filozofije. Tu imamo dve stvari. Prva je historizem. To je bil predvsem veliki lik Diltheyja, njegova šola in njegovi nasledniki. Z njegovo 'historično zavestjo' je bila vsem nam izvabljena nova metodološka samozavest. Govorenje o absolutnem na način nemškega idealizma ni bilo več možno.

Neprestano smo se ukvarjali z vprašanjem, kako lahko spričo vznikanja zgodovinske zavesti od filozofskega mišljenja sploh še zahtevamo resničnostno veljavnost. Ta historizem je bil izziv, v znamenju katerega je v času moje mladosti potekalo filozofiranje. To je bil problem historičnega relativizma, pred katerega smo bili postavljeni. Nekateri ljudje me imajo še dandanes za relativista. Vendar pa je Heidegger pokazal, da lahko kaj takšnega velja le s fiktivnega vidika absolutnega opazovanja, v katerem se zadovoljujemo s tem, da z objektivnostjo ugotavljamo in opazujemo, kaj se je mislilo v različnih epohah zgodovine zahodnega mišljenja. Heidegger je nasproti temu postavil drugo skrajno možnost. To zveni pri takratnem Heideggerju zelo taktno — toda kdo ve, ali ni to, da zveni taktno, nemara mišljeno izzivalno. Zato bi rkel, da je v tem primeru obdolženec sistem filozofije. Tu dobesedno slišimo Rickerta. Heidegger tako opisuje urejevalno mišljenje, ki navsezadnje skuša časovno umestiti v večnost. To je lepa in zanimiva formulacija. Relativizmu bi potemtakem stala nasproti filozofija, ki v sistematični obliki zajema absolutno in vse probleme zgodovine filozofije umešča v obsežen kontekst. Heideggerova protiteza je bila tale: v obeh oblikah je tisto, kar je bistvo filozofije, zamujeno in zakrito. To, za kar v bistvu gre, je iskanje zakoreninjenosti filozofskega vpraševanja v faktičnem človekovem bivanju. Fakticiteta pomeni torej bivanje človeka. Dejansko pa pomeni še več kot to. V zvezi s to skovanko sem razmišljal, od kod pravzaprav izvira »fakticiteta«. »Faktum« je pravzaprav vendarle ravno dovolj. V neokantovstvu je bil poslednji temelj apriorizma faktum znanosti. To pa ravno več ne zadostuje.

Gledano z vidika zgodovine besede, je pri izrazu »fakticiteta« na njenem začetku najbrž šlo za teološki problem, ki je meril na Heglovo sintezo verovanja in vednosti. Katoliška cerkev je morala temu nasproti vztrajati pri velikonočnem verovanju, torej pri faktumu vstajenja. Fakticiteta poudarja

---

---

dejanskost dejstva. Tako postane izzivajoča formulacija za sleherno hotenje po razumevanju, na primer tako, kot je v *Biti in času* govor o vrženosti (Geworfenheit) bivanja. K človekovemu bivanju spada, da, ne da bi bil vprašan, pride na svet in je, ne da bi bil vprašan, z njega odpoklican. V svoji »vrženosti« živi človek za svojo prihodnost, za katero se zasnjuje.

Hermenevtika se s tem osredotoča na nekaj nerazumljivega. Za hermenevtiko velja to nekako zmeraj. Hermenevtiko izziva nerazumljeno ali nerazumljivo, to jo privede na pot vpraševanja in sili v razumevanje. V tem ni nikakršnega anticipativnega gospodovanja nad vsem smiselnim. Nasprotno, gre za odgovarjanje na neprestano ponavljajoče se izzivanje, na nekaj nerazumljenega, presenetljivo drugačnega, tujega, temnega – in nemara globokega, ki bi ga morali razumeti. Vendar pa še tudi to bagatelizira paradoks, ki se nahaja v hermenevtiki fakticitete. Ne to ali ono nerazumljeno, temveč nerazumljeno nasploh, faktum obstoja in še precej bolj nerazumljivost neobstoja, je tisto, kar se snuje z vidika smisla. Tu pridemo do uvidov mladega Heidegggra, ki so ga naredili za sodobnika Nietzschejevih epigonov in filozofije življenja. Gre za uvid, da se življenje ne le prebuja in vznika kot seme in je tako rekoč odprto za vse bivajoče, podobno kot se seme razvija v cvet in plod. Tako je metafizika z Aristotelom mislila *nous* in s Heglom absolutno vednost. Življenje pa je, nasprotno, takšno, da neprestano ustvarja zakrivanja in jih postavlja okoli sebe. Pri Heidegggru imamo izraz, pri katerem je spodletelo marsikateremu nesrečnemu prevajalcu Heidegggra in tudi nekaterim šibkim interpretom: »*Das Leben ist diesig.*« Za pravilno razumevanje tega je potrebno poznavanje jadranja in morja. Izraz namreč nima nič opraviti z nemškimi »to tukaj«. '*Diesig*' pomeni meglen. Nadaljnja formulacija tega Heideggrovega izraza jasno pokaže očitno napačno razumevanje interpretov. Za življenje namreč pravi tole: »Neprestano ponovno zamegljuje samo sebe.« Budno življenje je svetloba in odprtost za vse, kar je – in nato je naenkrat vse znova zakrito in skrito. Tako vedno znova prihajamo do meje sleherni odprtosti, ki se vedno znova čedalje bolj umika. Schelling je kot filozof to mejo poimenoval z izrazom »*Unvordenkliches*« (nenadmisljivo). To je zelo lepa nemška beseda. Njen čar je v tem, da lahko v njej začitimo resnični nadih tega nadaljnjega gibanja, ki hoče vse predvideti in misliti dalje in vendarle vselej znova pride do nečesa, česar s predstavlja-

---

---

njem in predvidevanjem ne moremo več preseči. To je nenadmisljivo, tisto, kar pozna vsak človek. Teolog bi o tem vedel povedati še veliko več kot jaz. Tu naj spomnim le na nenadmisljivost domovine. Kaj nam domovina pomeni, je nekaj, kar ne moremo razložiti. Posest? Izguba? Ponovno snidenje? Spomin in vračanje v spomin? Vse to so nenadmisljivosti, ki se nabirajo v človekovem življenju in lahko izzivajo naprezanje našega razumevanja. Brez konca bi lahko naštevali, kaj vse se še tako skriva v temini. Vedno znova lahko izkušamo, kako se nam to neprestano izmika in je ravno zato vselej prisotno. Ravno to pa ve hermenevtika fakticitete. Takšna hermenevtika očitno ne sledi z urejenostjo zasvojeni radovednosti, s katero se na katedrah uči sistem filozofije. Na svoj način gre za drugačno razumevanje – za to, kar daje razumeti samo življenje. Hermenevtika fakticitete je pred uganko, da bivanje, vrženo v tukajšnjost, razlaga samo sebe, da samo sebe neprestano snuje za možnosti, za tisto prihajajoče, s katerim se srcuje. Heidegger je ta »kot« tematiziral kot hermenevtični »kot«. V resnici pa gre pri tem za prevod iz grščine – in z enim samim skokom smo že nazaj pri naših začetkih. Ta »kot« poznamo iz utemeljitve metafizike pri Aristotelu: 'bivajoče kot bivajoče' (*on he on*). To ne pomeni bivajoče, temveč bit, da je in da je ločeno od vsega, kar mu – zdaj to, zdaj ono – lahko pritiče. Bit, ki je tako neodvisna in ločena od vseh možnih predikacij ali akcidenc, je bila pozneje v neoplatonističnem pojmu formulirana kot »absolutno«. Heidegger je že zgodaj iskal v Aristotelu pomoč za to, kaj bit pravzaprav je. V eni od njegovih zgodnjih zabeležk za predavanja najdemo tale stavek: »Od hermenevtike fakticitete nazaj k A.«, pri čemer je seveda mišljen Aristotel. Če izhajamo iz hermenevtične fakticitete, torej iz samorazlaganja bivanja, potem se pokaže, da se bivanje vedno snuje za svojo prihodnost in se pri tem hkrati zaveda svoje končnosti. To je Heidegger označil s svojim znanim izrazom »tek naprej proti smrti« kot samolastnost bivanja. Bit v tukajšnjosti je tako bivanje med dvema teminama, med prihodnostjo in izvorom. To nas uči hermenevtika fakticitete, ki meri na pojem, radikalno nasprotnen pojem Heglovemu pojmu absolutnega duha in njegove samotransparentnosti.

Kaj pravzaprav pomeni 'bit', ostaja kljub vsej izkustveni gostoti nejasno vsakomur, ki je vzgojen v zahodnjaškemu mišljenju in njegovem religioznem horizontu. Kaj pomeni izraz 'je tu'? To je skrivnost tukajšnjosti, ne

---

---

tega, kar je tukaj, temveč, da je 'tukaj'. To ne pomeni bivanja človeka, kot na primer v izrazu 'boj za obstanek', temveč da v človeku vznikata tukajšnjost in ostaja v vsej odprtosti hkrati skrita.

Heidegger je v svoji znani analizi pojma '*aletheia*' oboje tematiziral kot neskritost in kot zakrivanje. Hermenevtiki zastavlja nalogo še zlasti težnja bivanja po zakrivanju. Odkrivati in razkrivati mora tisto, ob kar se vselej zaletava hotenje po razumevanju. To je 'destrukcija' in v jezikovni rabi dvajsetih let ne pomeni tega, kar so imeli pri tem v mislih angleški in francoski prevajalci, namreč, da je destruktivno to, kar priča o uničenju in nihilizmu. Nasprotno, je razgrajevanje zaradi razkrivanja.<sup>3</sup> Usmerjena je proti zakrivanju in razkriva to, kar je bilo zakrito. Zakrivanje pa se dogaja v slehernem samorazlaganju bivanja. Vsako bivanje se razume iz svojega okolja in svojega vsakodnevnega življenja in se artikulira v jezikovni obliki, v kateri se giblje. V tem smislu je zakrivanje prisotno vselej in povsod – s tem pa vselej tudi destrukcija zakrivanj.

Tako smo prišli tudi k ožjemu tehničnemu pomenu destrukcije, ki je v širokem obsegu določal Heideggrove filozofske začetke. Pokazal nam je, kako je treba opravljati destrukcijo na pojmihi, s katerimi je mislila sodobna filozofija. Tudi to je bila destrukcija in tudi to se je dogajalo zaradi razkrivanja. Kaj je sploh 'zavest'? To nas od Hegla in Kanta vodi k Leibnizu in Descartesu, k pozni sholastiki, krščanskemu neoplatonizmu in poganskemu platonizmu in na koncu k Aristotelu, Platonu in Parmenidu. Ko Heidegger v zvezi s tem govori o destrukciji, ima pred očmi zlasti Aristotela in še posebej tomistično interpretacijo Aristotela, v kateri je bil vzgojen. Toda zdaj, na začetku dvajsetih let, se je sprostil genij njegovega lastnega mišljenja, in tako se vrača k novim študijam o Aristotelu. Odkrije, da je tudi pri Aristotelu mogoče najti izvirno samointerpretiranost človekovega bivanja, četudi ne takoj razpoznavno v njegovi *Fiziki* in *Metafiziki*, ki sta za zgodovino metafizike seveda osrednjega pomena. Heidegger je z že omenjeno zabeležko »Nazaj k Aristotelu« očitno mislil, da se mora učiti od samorazlaganja

<sup>3</sup> Podrobneje o tem glej v *Destruktion und Dekonstruktion*, v: *Gesammelte Werke*, 2. zvezek (št. 25).

---

---

bivanja, ki ga je odkril pri Aristotelu, in od vličastne Aristotelove miselne discipline. Začel je z *Retoriko*. Za bivanjski pomen počutenj mu je bila pomembna zlasti njena druga knjiga. Temu se je pridružila 6. knjiga *Nikomahove etike*, nauk o *phronesis*, knjiga, katere poglavja sem pozneje tudi sam pogosto prebiral. Heidegger je v zgodnjem programu videl tudi osvetljenost bivanja in je od tod skušal najti pot k metafiziki, ki jo je zato iz njene sholastične daljave skušal privedi nazaj v življenje. Tako je to videl sam Heidegger in tako se je zgodilo, da je *on he on*, bivajoč kot bivajoče, »vprašanje biti«, skušal gledati z Aristotelovimi očmi, torej s Platonu nasprotnega stališča, ki nemara temelji na dvomljivi konstrukciji. Toda v stvari je pravilno: kar koli 'bit' žc je, mora biti gibanost, ki spada k biti. Nihče namreč ne more dvomiti o tem, da v našem svetu vidimo gibajoče se bivajoče v njegovi gibanosti. Tako je Heidegger že v prvih osnutkih iz let 1922–23 skušal z Aristotelom misliti najvišjo bit kot gibanost in si s tem za cilj zastaviti pojem boga, katerega bistvo je gibanost in kar vsemu bivajočemu dopušča njegovo prisotnost. Odtod lahko razumemo, da je bila v zgodovini katoliške cerkve vedno znova pomembna panteistična herezija v znamenju Aristotela. To ni nič čudnega, manj spričo aristotelskega opisa boga kot prvega negibnega gibalca, kot zato, da se njegova božanskost ohranja v gibanosti stalnega zaznavanja vsega, kar je (torcj, kar je prisotno). Zato se je Heidegger še posebej zanimal za Sigerja iz Brabanta in ko je prišel v Marburg, ga je kot prvo eminenco '*les philosophes belges*' dal nabaviti hkrati s *Summo* Tomaža Akvinskega.

Zdaj pa moramo storiti korak dalje, da bomo lahko videli, kako se je grški začetek v dolgi miselni zgodovini preoblikoval v značilno osnovno shemo ontologije, ki jo je Aristotel v svoji *Fiziki* imenoval metafizika. Kar tu pomeni fizika, ni to, da se nekaj giblje, temveč da je nekaj takšno, da je samo v sebi v stanju gibanosti (na podlagi '*archeja*' kinesisa). Zatorej se moremo povsem ločiti od pojma gibanja naše fizike, ki povsem odmišlja to, kar se tu vsakokrat giblje, in na ta način iz razmerja mesta, časa in hitrosti dobiva osnovna načela mehanike, ki pritičejo gibanju kot takemu. Galilejeva fizika torej povsem odmišlja to, kar se tu vsakokrat giblje. Spomnimo se svojih izkušenj iz šole. Pri pouku fizike smo videli, da pero v praznem prostoru pada skoraj enako hitro kot svinčena ploščica. Gibanost, nasprotno, ne po-

---

---

meni le nekaj takega, kot je proces padanja kot takšno, temveč predvsem bit 'vis motrix' živega bivajočega. Heidegger je to uporabil za svoje zelo globokoumne analize, ki jih poznamo iz njegovega sestavka iz leta 1939 o drugi knjigi Fizike.<sup>4</sup> V bistvu gre že tudi za povezanost časa in biti. Aristotelova Fizika je bila tako v nekem smislu najpomembnejša Aristotelova knjiga. V osnovnem karakterju čiste gibanosti postaja tu opazna – in ravno s tem tudi zakrita – tukajšnjost biti. Bistvo skrivnostnega čudeža duhovne budnosti je, da videti-nekaj in misliti-nekaj nista gibanje, ki iz nečesa pelje v njegov konec. Nasprotno, nekaj vidimo šele takrat, ko to ugledamo, in o nečem lahko razmišljamo šele takrat, ko se vanj usmeri mišljenje. Gibanost je tako samoohranjanje v biti in skozi to gibanost človekove budnosti veje ves dih živosti, ki nas vedno znova drži odprte za novo zaznavanje. To so bistvene značilnosti »tukajšnjosti«, ki jih lahko pokažemo s kategorijami in pojmi, ki jih je Aristotel sprva uporabljal v *Fiziki*. K tem pojmom spada pojem *energeia*, biti-na-delu (oz. obdelovanec v delu). Izdelek se imenuje *telos* in najvišja odlika žive narave je dejansko to, da ima v sebi gibanost (da je že povsem živa, da ima svoj *telos*). Za spretne Grke in njihove veččine je resnično obstajalo le tisto, kar je bilo popolnoma izdelano, obstajalo je tako povsem, kot vse tisto, kar že vselej je ali se kot tako bivajoče neprestano izdeluje. Aristotelova 'fizika' tako pripelje do ontologije. Ko je Heidegger načrtoval svoje osnutke za Aristotelovo metafiziko, ga je očitno povsem prevevalo to, da je 'bit' – živa ali neživa – po svojem lastnem smislu gibanost, da se giblje, da je torej *energeia dynamei on*. Aristotel je na podlagi mišljenja svojih predhodnikov izdelal pojmovna sredstva, s katerimi je lahko izrazil, kaj pomeni bit, ki se navkljub stalni drugosti nahaja v gibanju.

Ko si je Heidegger izdelal te reči, je pri tem očitno meril na teološko kritiko. Zato sem v svojem uvodnem sestavku v zgodnje Heideggrove spise izbral naslov Heideggrov mladostni »teološki« spis.<sup>5</sup> To namiguje na Heglove mladostne teološke spise, za katere izvedenci z vso pravico trdijo, da je v njih pravzaprav malo teorije in so predvsem politični traktati. Tudi pri Hei-

---

<sup>4</sup> Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B. 1. Zdaj dostopno v: Wegmarken. Frankfurt 1976 (= Gesammelte Werke, 9. zvezek, Frankfurt 1976).

<sup>5</sup> V: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), str. 228–234.

---

deggrovem mladostnem »teološkem« spisu, kot kaže, ne gre za teologijo, temveč za Aristotela.

In vendar je šlo v bistvu za teološko kritiko, na katero je meril Heidegger kot krščansko obremenjeni mislec. Na podlagi tega zanimanja se je tako močno zavzemal za Aristotela in ga skušal razumeti iz osnovnih vzgibov človekovega bivanja tako, kot je Aristotel v svoji *Retoriki* in svoji praktični filozofiji razumel človekubit. Heidegger je hotel preveriti, ali aristotelska metafizika in njeno vprašanje po biti zadostuje temu, kar je iskal sam. Vendar pa to očitno ni tisto, kar iščemo, ko se kot krščansko vzgojeni ljudje konfrontiramo s praidejo inkarnacije – nečim, česar absolutno ne smemo zamenjevati s 'parousio', v kateri so se pri Grkih bogovi kazali ljudem. Kako naj obvladamo misterij trojstva, ko pa se mu je še celo Avguštin upal približati le s previdnimi analogijami? To so povsem drugačne skrivnostne reči, katerim kot misleča bitja nismo dorasli in jih ne moremo dojeti s kategorijami aristotelske fizike in metafizike, še manj pa z novoveško znanostjo. V tem smislu je razprava o zadnji večerji med Lutrom in drugimi reformatorji simbolni izraz pojmovne težave v miselnem razreščanju odrešenjskega oznanila katoliške cerkve. Heideggrovo vračanje k aristotelski metafiziki je torej treba razumeti kot vračanje z namero kritike teologije. To je skorajda tako izzivajoče, kot je izzivajoč rokopisni moto, ki je stal na začetku njegovega programa. Tam je rečeno, da si je krščanska teologija s svojo recepcijo Aristotela izposodila zgolj pojmovnost, in sicer pojmovnost, ki ni primerna za izrazitev tega, za kar gre v krščanskem verovanju.

Gre nam torej za to, da si dopovemo, da ne živimo več v grških začetkih. Ponovno srečanje z Aristotelom in celotno grško mislijo, ki je stoletja obvladovala zahodnjaško zgodovino, ne spremeni nič pri tem, da smo nepreklicno zaznamovani s svojo lastno zahodnjaško dediščino. Nedvomno se zdaj pokaže, da so te miselne tradicije v nasprotju z izvirnimi začetki zakrivanja. Vendar pa ima tudi sleherno zakritje svojo življenjsko funkcijo. To vemo mi vsi. Kaj bi bilo življenje brez pozabljanja? In vendar smo pred nalogo, da v svojem mišljenju odstranimo zakritja, se vrnemo k izvirnim izkustvom in jih dvignemo v pojem. Vzor za to nam ostaja grško mišljenje. Izvirna izkustva grškega mišljenja so – prisvojena in vendarle nepremišljena

---

---

– vstopila v strukturo znanosti naše dobe. Za vzpostavitev določne sprave med modernim razsvetljenstvom in krščanskim sporočilom je bila potrebna Heglova rafinirana miselna umetnost. Ravno zato je bil Hegel za Heideggra stalni izziv. Heidegger je v Heglu videl poslednjega Grka. Toda kaj nam lahko pri našem ukvarjanju z modernim razsvetljenstvom pomaga golo dialektično posredovanje? To je imel Heidegger v zadnjih letih svojega življenja stalno pred očmi, nedvomno tudi med svojim potovanjem po Egejskem morju, ko se je iz jutranje megle pred njim začel dvigovati otok. Takrat mi je pisal tole: »O Grkih še vedno ne razmišljamo dovolj grško.« Kaj je bilo za Grke 'bit'? – Bit je 'prikazovanje'.

Kaj je hotel s tem povedati? Da vedno znova pozabljamo na svojo *oddaljenost* od Grkov? Ali da s tem, ko se jih spominjamo, napredujemo po svoji lastni poti? Spomin na Hölderlinovo izkustvo božanskega v naravi in zgodovini? Nemara je bila to Heideggrova misel.

V svoji mladosti bržkone še ni mislil, da bo tudi njemu za njegovo življenjsko nalogo do zadnjega manjkala prava pojmovnost. To je pozneje izrazil sam, ko je govoril o premagovanju metafizike ali o jeziku metafizike ter o prehodu, v katerem smo. Jezik metafizike je bil zanj nekaj, v kar vedno znova – tudi on sam – padamo nazaj. To je Heidegger vedno znova razglašal v svojih spisih in naredil za nas druge šele resnično otipljivo, in sicer ravno s svojimi lastnimi jezikovnimi smelostmi. Vedel je seveda, da nas jezik nosi kot nekakšen element. In vendar ga je pogosto s silo prisilil, da se obrne proti samemu sebi.

In res: kaj je jezik metafizike? Kaj tu pomeni 'jezik'? Heideggrovim jezikovnim nasilnostim in njegovim nasilnim interpretacijam pogosto nisem mogel slediti in prizadeval sem si, da bi hermenevtični vzgib, ki sem ga dobil od Heideggra, kljub temu razvijal dalje. Korakov, s katerimi je stopalo zahodnjaško mišljenje, nisem skušal prehoditi kot nekakšno zarisano pot, temveč sem zbiral vsa hermenevtična naprezanja, da bi lahko načel dialog s Platonom in Plotinom, Avguštinom in Tomažem ali kom drugim z namenom, da bi lahko sodeloval v našem prizadevanju, da bi našli pravi jezik za iskano. Vsi smo v ontološki diferenci in iz nje ne bomo mogli ali hoteli

---



---

nikoli miselno premostiti teološke diference med božanskim in ustvarjenim – takšni gnostični skušnjavi se je hrabro izpostavljajl Hegel, ne da bi ji tudi povsem podlegel. Pot, ki ji je sledil Heidegger, ni bila Heglova pot. Orientalal se je po Hölderlinovi pesniški sporočilnosti – čeprav sam ni smel rabiti nagnjenosti k pesniški besedi – vendar pa ni pustil, da bi pojmovni dialektični jezik postal skušnjava.

32

Skušal sem slediti poti, ki jo je pokazal Heidegger. Tega, kar sem razumel v starih besedilih, sem se vselej spominjal, seveda ne z njihovimi, temveč našimi besedami, četudi mi je to le približno uspevalo. Toda tu gre še za nekaj drugega. Spomnimo se še enkrat Heideggrovih globokih uvidov, ki so ga povezovali na primer s Hamsunom kot sodobnim pesnikom in ga neprestano konfrontirali zlasti z Nietzschejem. Ne gre le za to, da v zavesti vselej hkrati poteka tudi potlačevanje. Zavestno je nedvomno postavljeno v svetlobo, drugo pa je s tem potlačeno. Toda to, kar se potlačuje, preprosto ni več prisotno. Psihoanalitska tema sanj je dobro znana in vendarle le šibka priča nasilja strukture nagonov, po kateri moramo stalno živeti. Naše mišljenje kot tudi naša pristranskost sta neprechoma izpostavljena nevarnosti, da bosta podlegla *désirju*. Tako si ne moremo prikriti tega, kako težko in kako nepogrešljivo je, da živimo v dialogu. Dialoga ne iščemo več zato, da bi bolje razumeli drugega. Nasprotno, ko želimo nekaj povedati in hočemo, da bi nas drugi sprejel, nas ogroža otrplost naših pojmov. Moje lastne miselne poizkuse je vodila še neka druga evidenca. Ne gre za to, da ne razumemo drugega, temveč za to, da ne razumemo sebe. Ravno takrat, ko skušamo razumeti drugega, si pridobimo hermenevtično izkustvo, da moramo v sebi zlomiti neki upor, če hočemo drugemu prisluhniiti kot drugemu. To je resnično radikalno temeljno določilo vsega človekovega bivanja, ki obvladuje celo naše tako imenovano samorazumevanje. Temu, čemur smo v 18. stoletju rekli »ljubezen do sebe«, pravimo danes »narcizem«. Kako pa naj tudi povezujemo moderne nazore s starejšimi uvidi – vsekakor je jasno to, da je sam jezik ena izmed oblik življenja in je tako kot življenje meglen in se vedno znova zamegljuje. Tako se vedno znova le za kratek čas giblremo v bistreči se megli, ki nas pri tem, ko iščemo pravo besedo, znova zavije vase. Življenje je lažje, ko vse teče po lastnih željah, in vendar zahteva dialektika priznanje, da to ne smejo biti cenene lovoriike. To izkusimo ob

---

---

uporu, ki ga občutimo, ko pustimo drugemu, da se uveljavi nasproti nam. Da se bomo tega zavedali, nam lahko še najbolj pomaga to, da se preko svojih pristranskosti približujemo samim stvarim in vidimo na koncu same sebe postavljenec pod vprašaj – in le od kod je to možno najbolje, če ne z vidika drugega, ki vztraja sam na sebi? Zaključil bi rad s Kierkegaardovo mislijo, ki še posebej pojasnjuje to točko in nemara upravičuje globlji smisel mojega vztrajanja pri dialogu, v katerem je živ zgolj jezik. To je naslov govora, ki ga je nekoč napisal Kierkegaard: O nabožnosti ideje, da se nasproti Bogu vselej motimo.

*Prevedel Alfred Leskovec*



**Jan Bednarik**

## ČAS PONOVIŦVE

Kar sledi, predstavlja poskus, da se s stalnim ozirom na obrobno figuro »ponovitve« v hermenevtičnem smislu osvetli relacija med mislijo in zapisom v prvem obdobju Kierkegaardove filozofije.

**35**

Vprašanje po podobi tega odnosa je mogoče nakazati z različnih vidikov. V kritiških obravnavah se izpostavljata predvsem njegova »majevtika« in njegova »psihologija«. Pričujoči sestavek izbira drugačno pot in se omejuje na to, kar se ponuja tako rekoč ob robu branja *Ponovitve* in tematsko sorodnih besedil. Kar se daje v Kierkegaardovih besedilih, je že izhodiščno zaznamovano s problematičnostjo. Če se v naracijskem razpletu Kierkegaardove besede vsako razglabljanje kaže kot »prilashanje«, se, ravno nasprotno, miselni splet povzema v negativno obeležen prostor. Kierkegaardova govorica »beži med prsti«, »drsi na stvarih«, ostaja pogledu zastrta kakor »križišče osmih poti v Gribskem gozdu«. Ta posebnost Kierkegaardove govornice ni naključna. Mogoče bo pokazati, da se odmev Kierkegaardovega govora v nekem smislu kot dialegethai zadržuje v reflektirani obliki ponovitve.

---

---

## I.

Značaj Kierkegaardovega pisanja se najpogosteje opisuje z nasprotjem med »neposredno« in »posredno« izpovedjo oziroma med posredno in neposredno povedanim. Razlikovanje med izrečenim in neizrečenim, ki v njem odseva, je napotek k razumevanju Kierkegaardove filozofije v smislu glosiranega besedila. Takšno razumevanje Kierkegaardovega sporočanja se mora predvsem soočiti z osnovno prisotnostjo dialektične napetosti, ki se upoveduje v dvoumnosti. Kljub prizadevanju, da razkrije smisel »skrivne komunikacije«, niti znameniti spis *Prva in zadnja izpoved* ne rešuje vseh aporij; kot poskus najvišjega vzpona nad psevdonimom in odprto besedo ostaja pravzaprav zapisan dvoumnemu značenju pripovedovanja: »Forma subjektivnega misleca, forma njegove komunikacije, je njegov slog. Lahko je različen, kolikor se razlikujejo nasprotja, ki jih sam zbira v sebi.«<sup>1</sup>

Kierkegaard uporablja številne namige, da bralca seznanj s posebnim značajem svojega pisanja. V *Pojmu tesnobe* se Vigilus Haufniensis spomni Costantiusove *Ponovitve*:

»Ta knjiga je res tako bizarna, kot si jo je pisec želel. Kolikor je meni znano, je sicer prav ta prvi, ki je (...) doumel 'ponovitev' in jo polno osvetlil, tako danovno prikril odkrito,<sup>2</sup> tako da je pojem šaljivo preoblekel v ustrezno upodobitev. Težko je reči ali razumeti, kaj ga je pravzaprav do tega privedlo: sam pravi, da se izraža na tak način, 'da bi ga heretiki ne razumeli'. Ker se je stvari lotil izključno na estetski in psihološki način, ima knjiga humoristično težnjo. (...) Beseda ponovitev namreč pomeni zdaj vse, zdaj najbolj zane-marljivo stvar; prehodi oziroma stalno padanje z oblakov pa so utemeljeni na podlagi banalno komičnega kontrasta.«<sup>3</sup>

V tem odlomku je mogoče premeriti dvojnost »posrednega« pripovedo-

---

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Opere* (odslej samo: Op.), Casale Monferrato, 1995, II. knjiga, str. 493.

<sup>2</sup> Motivika diade skrito/razkrito je tesno povezana z delom in osebnostjo filozofa, ki sta bila »kot Guadalquivir« (Papirer II A 497, Gyldendal Forlag, Kobenhavn, 1909–48; prim. tudi X2 A 422, X2 A 510).

<sup>3</sup> Op. I., str. 319–320. O samem izrazu 'ponovitev' trdi W. Lowrie, Kierkegaard, Oxford, 1938, str. 48: »V Kierkegaardovem besedišču ne najdemo pomensko bolj raznolikega termina.«

---

vanja.<sup>4</sup> Kierkegaard se ne izraža le pod psevdonimom, temveč svojo misel posreduje z zapiskom, ki ga avtor psevdonimnega spisa posveti piscu drugega psevdonimnega spisa. Dramaturška *complicatio*, danskemu filozofu lastna scenska igra, poudarja, da se v *Ponovitvi* odvija taka pripoved, v kateri je »Constantin Constantius ponovno prikril odkrito, tako da je preoblekel pojem v odgovarjajočo upodobitev«.<sup>5</sup>

*Ponovitev* je delo iz 1843. leta. Nekateri ga imajo za obrobno glede na ostale etape Kierkegaardovega opusa. Čeprav daje vtis enostavnosti, je težko razumljivo.<sup>6</sup> Karakterizira ga »prefinjeni kontrapunkt med estetskim in filozofskim, med avtobiografskim in občostjo refleksije, med življenjskimi doživetji in porajanjem kategorij«.<sup>7</sup> *Ponovitev* je knjiga, ki »zahteva stalno pozornost«, »ki nepotrpežljivega bralca spravi v obup«.<sup>8</sup> V *Ponovitvi* so robovi Kierkegaardovega zapisa zarisani v odlomku, ki se skorajda izgublja v ritmu pripovedi: »O povedanem glede ponovitve naj vsakdo sodi, kakor ga je volja, kakor ga je volja, naj sodi tudi o tem, da to pripovedujem tu in na tak način, medtem ko se po Hamannovem vzoru *mit mancherlei Zungen mich ausdrücke, und die Sprache der Sophisten, der Wortspiele, der Creter und Araber, Weissen und Mohren und Creolen rede, Critik, Mythologie, rebus und Grundsätze durch einander schwatze, κατ' ἀνθρώπου κατ' ἐξοχήν argumentiere.*«<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Prim. Op. II, str. 394: »Tako mi je bilo jasno, da je *Ponovitev* dvakratno reflektirana pripoved.« Prim. tudi Op. I str. 21–113, in II, str. 192.

<sup>5</sup> Kierkegaardova šaljivost se izraža tudi v Op. II, str. 393, kjer je *Ponovitev* označena kot »smešna knjiga«. Glede vprašanja šaljivosti in komičnega sploh, se je treba spomniti, da je bil »Kierkegaard tako izredno resna osebnost, da je imel ironijo in humor za izraz najvišje resnobe« (C. Fabro, *Introduzione al Diario*, v S. Kierkegaard, *Diario*, Brescia, 1948, I. knjiga, s. XXXI). Prim. tudi Op. I, str. 227. Izraz »upodobitev« sem vpeljal namesto filološko primernejšega termina »predstava«, da bi ob narativni umetelnosti podčrtal tudi figurativno moč Kierkegaardovega sloga.

<sup>6</sup> Za filozofsko predstavitev dela prim. T. Hribar, *Kierkegaardovski suspenz*, v S. Kierkegaard, *Ponovitev*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1987, ss. 233–272.

<sup>7</sup> E. Paci, *Relazioni e significati II*. Kierkegaard e Th. Mann, Milan 1965, str. 147 (odslej samo: Paci). Paci je Kierkegaardovi *Ponovitvi* posvetil tudi esej *Ripetizione, ripresa e rinascita* in S. Kierkegaard, *Giornale critico della filosofia italiana*, I, 1954.

<sup>8</sup> Paci, str. 147.

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Ponovitev*, Slovenska Matica, Ljubljana, 1987, prev. F. Burgar (odslej samo: *Ponovitev*), s. 129.

---

Izraz »ustrezna upodobitev« ne namiguje le na tesno zvezo med pojmom in predstavo, temveč tudi na utemeljenost njune zveze.<sup>10</sup> V Kierkegaardovih delih iz »estetškega obdobja« je razvidna stalna slogovna variacija okoli naracijskega in tematskega jedra zapisa.<sup>11</sup> Če se na površini argumentacije tako rekoč naenkrat pojavijo, razblinijo v *intermezzo*, ponovno stopijo na površje in nato dokončno izpodbijejo, se v globini miselni register prilikuje predstavljenemu.<sup>12</sup> V primeru *Ponovitev* se bralec lahko navdušuje »ob analizi kategorije zanimivega, ki jo Kierkegaard podaja v psihološko-narativnem smislu, spominjajoč se lastnih doživetij, ko se od te preiskave razvije filozofski razmislek in glej – ponovitev se neankrat znajde v družbi z eleati, s Heraklitom, s Heglovo mediacijo, s starogrškim pojmovanjem spominjanja, z mejami med metafiziko in dogmatiko in drugimi zadevami.«<sup>13</sup> V filozofsko razmišljanje se nenadoma vrinejo popotniški zapiski. Pripoved se preko ironičnih aluzij, liričnih oklepajev, biografskih »skokov« zopet sklene z *incipitom* in ponavlja njegov zapis.

38

Dvoumna *Naivitet* naivnega naklona pripovedovanja odgovarja skrbno uprizorjeni scenski igri, v kateri se »prepoznanje« vselej odmika. Tale igra se odvija za zastorom, ki se imenuje »ustrezna upodobitev«.<sup>14</sup> Kierkegaard si zapiše: »Aristotel pravi v svoji nesmrtni *Poetiki*: *δύο μὲν οὖο μου μυθού μερη περι ταυτ'εστι, περιπετεια και αναγωρισις (...)*. Seveda me zanima samo drugi moment: *αναγωρισις*. Kjerkoli govorimo o prepoznanju, se eo ipso soočamo s predhodnim zakritjem.«<sup>15</sup> Ta igra vzajemnega skrivanja tvori ogrodje Kierkegaardove dvoumnosti. Kierkegaard pravi, da

<sup>10</sup> Odlomek iz *Pojma ironije* (SV XIII 189-94 – kratica se nanaša na Samlede Vaerker, København, 1920–26), v katerem je govor o Platonovi dialektiki kot »predstavi«, nam priča, da se je filozof ukvarjal s podobnimi idejami že v prejšnjih letih.

<sup>11</sup> S tem so se ukvarjali, tako v pozitivnem kot v negativnem oziru, pisci kot Butor, Vetter, Pryzwara, Basch, Bohlin, Marcuse, Schrempf, Haecker. Kierkegarda lahko imamo v nekem smislu za pesnika in dialektika, ki je pripomogel k uničenju pesništva in dialektike (prim. E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh, 1933, str. 293).

<sup>12</sup> Prim. *Ponovitev*, str. 228.

<sup>13</sup> Pací, str. 147.

<sup>14</sup> Ta zastor je obenem zastor melanholije, stalnega umikanja v prikrito: »Za melanholika je značilno, da ne zna uskladiti svoje notranjosti s sredstvi izpovedi« (R. Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, Die Schildgenossen 8 –1928, s. 103–125).

<sup>15</sup> Op. I, str. 258–259.

---

»estetika zahteva (...) prikrivanje in poezijo, etika pa zahteva razodevanje in kaznuje tajnost«,<sup>16</sup> pred tem pa izjavlja: »Pot, ki jo moram prehoditi, sestoji iz dialektičnega podajanja zakritja na meji med estetičnim in etičnim.«<sup>17</sup> Osmišljeno zakritje smisla najde svoj pendant v »ustrezni upodobitvi«; »umetniško obstoji v reduplikaciji vsebine znotraj oblike; še zlasti velja, da se je treba ogniti vsakemu komentarju, ki ni izražen v ustrezni obliki.«<sup>18</sup>

»Ustrezna upodobitev« se s tem izkazuje za proizvod ponovitvene konstelacije psevdonimnega *dia-legesthai*. V tem smislu jo lahko uporabljamo kot podlago za poskus, da kategorijo ponovitve uokvirimo v filozofsko pretolmačenje Kierkegaardovih stilemov. Obsenčenje pojma v predstavnostno upodobitev se bo tako izjasnilo v sklopu reduplikacije vsebine v obliki kot nereflektirani *residuum* posredne komunikacije na poti prese-netljive nezaključenosti Kierkegaardovega dela, na poti, ki je bila označena kot »realizem brez realnosti«. Na drugi strani nam ta podlaga obenem omogoča, da se ozremo na figurativno zarisano Kierkegaardovih tem in tako predstavimo krajšo fenomenologijo ponovitve.

## II.

Tematske zveze, ki opredeljujejo kategorijo ponovitve, sodijo v različne horizonte. Njihova topologija se širi z literarnimi podobami, teoretičnimi sklepi, psihološkimi opisi.<sup>19</sup> Na samem začetku *Ponovitve* naletimo na strnjeno povezavo teh elementov: »Ko so eleati zanikali gibanje, je, kakor je vsakomur znano, nastopil njihov nasprotnik Diogenes; prav zares je nastopil; kajti niti besede ni spregovoril; samo nekajkrat se je sprchodil sem in tja ter menil, da jim je s tem dal zadostni nasprotni dokaz. Potem ko sem se

<sup>16</sup> Op. I, str. 262. Kategorija, ki predstavlja ločnico med etiko in estetikjo je ironija. O značilnostih, ki opredeljujejo Kierkegaardovo »ironijo«, bo govor kasneje.

<sup>17</sup> Op. I, str. 260.

<sup>18</sup> SV VI 327.

<sup>19</sup> C. Fabro, *Introduzione al Diario*, str. XIV: »Kierkegaardova dela so gozd brez začrtanih steza. Podobna so labirintu, v katerem ni mogoče najti Ariadnine niti. Brelec ne ve, ali pri vsem tem gre le za 'igro', za besedni ognjemet, ali za pravo notranjo dramo, za filozofsko in duševno katarzo.«



---

že dalj časa vsaj občasno ukvarjal s problemom, ali je ponovitev možna in kakšen je njen pomen, ali stvar s ponovitvijo pridobi ali izgubi, mi je nenadoma prišlo na misel: saj lahko odpotuješ v Berlin, tam si nekoč že bil, zdaj pa se prepričaj, ali je ponovitev možna in kakšen je njen pomen. Doma sem pri tem problemu skoraj obtičal. Recite, kar hočete, to bo imelo v novejši filozofiji izredno pomembno vlogo, kajti *ponovitev* je bistveni izraz za tisto, kar je bilo pri Grkih *spominjanje*. Tako kot so oni učili, da je spoznavanje le spominjanje, tako nova filozofija uči, da je vse življenje ponovitev. Edini novejši filozof, ki je imel o tem kaj pojma, je bil Leibnitz. Ponovitev in spominjanje sta isti korak, le v drugi smeri; kajti česar se spominjamo, to je bilo, ponavlja se nazaj; nasprotno pa se dejanske ponovitve spominjamo naprej. Zato ponovitev, če je možna, človeka osreči, medtem ko ga spominjanje onesreči, če si seveda sploh vzame čas za življenje in ne išče že ob rojstni uri izgovora, da se iz njega izmuzne, češ da je kaj pozabil.«<sup>20</sup>

Kierkegaardova govorica pozna nenadne in nepričakovane miselne prehode. Govor o »gibanju« je tudi sam »v gibanju«; v par vrsticah se asociacijsko spremeni in zabriše. Ta pojav ni izključno lastnost povedi. Tudi same besede so smiselno nestanovitne.<sup>21</sup> To velja tudi za »lepo dansko besedo« Gjentagelse – ponovitev, kateri Constantin Constantius izreka svojo hvalo.<sup>22</sup>

V najbolj širokem in tako rekoč osnovnem smislu kategorija ponovitve zadeva časovnost. V Kierkegaardovi besedi zadobi doživljanje časovnega toka ključno figuro v trenutku. V ponovitvi je »blažena gotovost trenutka«.<sup>23</sup> Na ta način se ponovitev obnovi kot eksistencialni fenomen, uprt v prisvojitvev trajanja, a se obenem dvoumno razbira kot »gibanje«.<sup>24</sup> Igra »ustreznih upodobitev« nam omogoča, da pri njeni obravnavi uporabljamo tudi same Kierkegaardove literarne like.

<sup>20</sup> Ponovitev, str. 129.

<sup>21</sup> Ironija je, mimogrede, za Kierkegarda tudi »stalni prehod od enega smisla k drugim«. Danski filozof Billeskov Jansen (Studien i S. Kierkegaards litteraere Kunst, Kobenhavn, 1951) zato govori o »stilnih kategorijah« Kierkegaardove misli.

<sup>22</sup> Ponovitev, str. 149.

<sup>23</sup> Ponovitev, str. 130.

<sup>24</sup> Namig na grški premislek o pojmu *kinesis* in na ustrezne kritike na račun Heglove mediacije. Prim. *Ponovitev*, str. 149. Prim. tudi J.Tzvaras, *Bewegung bei Kierkegaard*, Frankfurt/Main, 1978.

---

V izpeljavi fenomenologije ponovitve se je mogoče nasloniti na doživljanje trenutka glede na njegovo območje.<sup>25</sup> Posebnega pomena bo raziskovanje »ustreznih upodobitev« v *Ponovitvi*. V skladu z različnim načinom doživljanja trenutka se sam odnos do časovnosti razprostira v različnih stopnjah svobode.<sup>26</sup> Merodajni prehod z enega območja na drugo v splošnem ni zajamčen. Nezaključena figura, ki se v tem smislu pojavlja, je lik »skoka«. Značilnost vsakega območja je strukturna relacija do svoje časovnosti. Trojica območij predstavlja trojico načinov razumevanja odnosa do časa in se postavlja kot referenčni okvir glede na življenje, na jaz, na lastne občutke. Kierkegaardova trojna delitev namiguje na trosmerno agregacijo eksistenčnega ozadja. Kierkegaard v svojih filozofskih pripovedih oblikuje figurativno kazuistiko razumevanja časovnosti, ki se širi preko trodelne delitve območij od neposrednega do reflektiranega. Na podlagi tega je mogoče orisati topologijo relacije med časom in eksistenco z ozirom na trojno razčlenbo območij.

### a) Estetično

V splošnem oziru je mogoče trditi, da se na območju estetičnega povezuje med eksistenco in časovnostjo doživlja kot manko. To je razvidno iz osrednjega lika tega območja – don Juana. Don Juanova duša je nepotešljiva, nenehno zasleduje isto stvar.<sup>27</sup> Estetično je območje sosledja, niza trenutkov. Zapeljivec ne more najti ponovitve, ne more najti trajanja, saj je način doživljanja časa na estetičnem območju tak način, po katerem čas izgine.

<sup>25</sup> P. P. Rohde, S. Kierkegaard, København, 1962, str. 27–28, se glede Kierkegaardovega izraza *Stadiet* (območje, dobesedno 'stopnja') izraža na ta način: »Kierkegaardova uporaba izraza bralca zavaja. V vsakdanji rabi beseda označuje stopnjo razvoja, v Kierkegaardovi govorici pa pomeni 'gledišče'.«

<sup>26</sup> Prim. *Papirer*, IV B, 97–124. Prim. tudi G. Malantschuk, *La dialectique de la liberté selon S. Kierkegaard*, Pariz 1958, str. 720 in sledeče.

<sup>27</sup> R. Jolivet, S. Kierkegaard, Paris 1958, str. 162: »Kierkegaard obnavlja z občudovanja vredno globino tisto temo, ki so jo bistre Platonove analize (*Fileb*) (...) že izčrpale. Za esteta (...) se spomin spremeni v žalost in melanholijo, ki sta edina elementa estetske notranjosti, (...) nedostopna ponovitvi. (...) Stvar je v tem, da kategoriji spomina in upanja v svoji ločenosti 'pričata o zgrešenem odnosu do časa. Zdrav človek (...) živi obenem v upanju in v spominu: njegovo življenje najde na ta način svojo pravo in bogato polnost.'«

---

»Na estetičnem območju obstaja le izključno horizontalna časovnost, ki jo razmejujejo užitki treh zapeljivcev.«<sup>28</sup>

Don Juan živi v kraljestvu nastajanja. Kierkegaard pravi, da je trenutek don Juanova skrivnost.<sup>29</sup>

Območje estetičnega je območje blokade časovnega toka. »Kdor živi v objemu estetičnega išče trajanje, a ga ne najde. Uklenjen je v okove neposrednosti in trenutnosti, ki zanj ne vedo.«<sup>30</sup>

V don Juanovem življenju odmeva neskončna in neustavljiva glasba. Glasba pa išče v svojem neskončnem nastajanju le tišino. Zapeljivec Johannes se izraža tako: »Poslušaj don Juana, poslušaj njegov divji beg, poslušaj šušljanje ljubezni, vrtinec zapeljavanja – poslušaj tišino trenutka.« Na območju estetičnega zadobijo emotivni doživljaji poseben smiselni horizont, saj predstavljajo obenem vrtinec, v katerem je ujet estet, in možnost rešitve – 'preskoka' – v etično. Občutki nas izbirajo, hkrati pa nam omogočajo, da izberemo njih preboletje.

42

### b) *Etično*

Tematska izbira, v kateri se dovrši prehod od estetičnega v etično, je odpo-ved mnogoterim možnostim v korist trajanja v času.<sup>31</sup> Vprašanje etičnega

<sup>28</sup> Paci, str. 75.

<sup>29</sup> Don Juan išče namreč bivanje v nastajanju – bivanje v nastajanju pa je trenutek: »nekaj, kar je, čeprav mora preiti«.

<sup>30</sup> F. de Natale, *Esistenza filosofia angosciosa*, Bari 1995, str. 80 (odslej samo: De Natale); prim. str. 81: »svoboda obupa nad užitkom. V istem trenutku se pojavi višja oblika svobode«. Prim. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958, str. 118.

<sup>31</sup> To je v Kierkegaardovi govorici tudi vprašanje povratka k sebi. Prim. *Papirer IV A 156*. Prim. G. Rohrmoser, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität*, v zborniku S. Kierkegaard (hrsg. V. H.-H. Schrey), Darmstadt, 1971, str. 409–410: »območje etičnega je gibanje, v katerem človek postavi samega sebe kot Sebe. Izbere se in prevzame samega sebe. Kierkegaard govori o izberi in ne o postavitvi. To pomeni, da človek izbera, kar je že sam, toda to mora izbrati, in torej v nekem smislu tudi postaviti. Človek se mora izbrati kot subjekt svoje lastne odločitve. V svojem konkretnem faktičnem nastajanju mora izrazito prevzeti samega sebe. Mora se odločiti za to, kar je. Na ta način se naredi za Sebe, ki se lahko postavi v razmerje z dobrim in zlom. S tem ni mišljena kaka posebna izbira, temveč sama možnost izbire kot taka.«

---

---

razumevanja ponovitve je vprašanje po odpovedi.<sup>32</sup>

Etično je v marsičem nasprotje estetičnega: to je območje subjektivocentrične karakterizacije subjektivitete, ono je dimenzija srečevanja z drugim, v funkciji relacije z alteriteto.

Na narativnem nivoju se napetost med estetično in etično ponovitvijo odvija v romaneskni zgradbi dela *ali-ali*.

Don Juan koprni po užitku; smoter življenja mu je razumevanje trenutka v smislu erosa ali narave. Njegov odnos do večnega je negativen, prepuščen minljivemu in spremenljivemu. Wilhelm, nasprotno, spozna v prvem svitanju ljubezni tudi relacijo z neminljivim. Estet išče ponovitev v povratku v preteklost; etični človek išče ponovitev v prenovitvi. Tako se prva ljubezen dovrši v poroki kot trajajoči ponovitvi njenega bistva.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Prim. De Natale, str. 61: »Sivina, s katero estet obarva lik etičnega človeka v Dnevniku zapeljivca, izhaja iz mrtvičenja in odpovedi, ki ju etika nalaga ljudem. V sami odpovedi pa je moč razbrati trajanje človekove osebnosti v modusu imetja. Izbera etike zahteva modifikacijo samega sebe: če je moč pridobiti stanovitnost osebnosti (...) preko odpovedi in vdanosti, jo je moč ohraniti (...) s pomočjo modrosti, spretnosti, prevladujočih potez etičnega življenja«. Prim. L. Pareyson, *L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero*, Turin, 1965, str. 140, »ponovitev je ključ vsakega etičnega pojmovanja stvarnosti, saj nas uči, da v stanovitnosti in doslednosti življenja ne vidimo (...) obrablenosti navade, ampak vselej prenovljeno svežino izvornega«. Prim. op. I, str. 460: »Navada nastane, ko večno izgine od ponovitve. Če se izvornost ohrani v resnosti, potem je to ponovitev; čim izvornosti zmanjka v ponovitvi, nastane navada,« in Op. I, str. 460, Kierkegaardova opomba: »Zato je Constantin Constantius rekel v Ponovitvi, da 'ponovitev je resnost življenja'.«

<sup>33</sup> Prim. R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Milano, 1976, str. 257: »Ponovitev lahko zadobi estetsko vrednost le v primeru, da jo dojamemo v svetlu svetega in obrednega. Verski blagoslov prekine monotonost časa in ponavljajoče se ritme vsakdana. Hkrati plemeniti preprosta vsakodnevna opravila in jih proicira v obnebje večnosti. (...) Sinteza med religioznim in mondenim (...) se prelomi v trenutku, ko stopi v ospredje višja religiozna zahteva, ki ne priznava nikakršnega kompromisa z mondenim. (...) Etičnemu človeku se lahko življenje neprenehoma kaže v svoji lepoti. Čar življenja spoznava celo v nepomembnih obveznostih in vsakdanjih opravilih; v kamnu se skrivajo dragulji. Tak (...) način življenja, ki ga neprenehoma opredeljujejo dolžnosti in odgovornost, se estetu zdi moreče enoličen. Za etičnega človeka pa je tako življenje podobno enakomernemu žuborenju potoka. (...) Potok vselej žubori na isti način, (...) prijeten in drag sistem, ki mu zna prisljhniti.« T. Perlini, *Che cosa ha 'veramente' detto Kierkegaard*, Rim 1968 (odslej samo: Perlini), str. 82–83 pa mu po Lukácsu odvrča: »Ne-

---

Območje etike pa je območje občega. Ni območje »polnosti« eksistence. Onkraj etičnega kot občega se odpira območje religioznega. V njem pride do suspenza etike iz izjemnosti vere.

### c) Religiozno

»Vero ni nekaj neposrednega, se pravi ni nekaj, kar bi bilo estetski faktum, niti ni pojem, se pravi filozofska konstrukcija. V najožjem smislu vera ni odvisna niti od teologije. Vera je pridobljena neposrednost, je to, kar Kierkegaard imenuje nadaljnja neposrednost (...) Vera je strast, obenem pa čudež; (...) vera je zmeraj v tesnobi in zmeraj v zmagoslavju.«<sup>34</sup>

Vero se po Kierkegaardu da živeti izključno v prostoru resnice, ki ga opredeljuje vdor večnosti v čas. Temu prostoru ustreza prehod, ki v trenutku omogoča prestop časovnosti in absolutno razmerje z Absolutom.

Inkomenzurabilnost etičnega in religioznega je ozadje *Strahu in trepeta*.

44

Mogočna podoba sina, ki je povrnjem v strašni tišini gore Moriah je alegorična transfiguracija ponovitve, ki se presega. Od *quia absurdum* izhaja reduplikacija, ki se dogaja kot dialektični moment neskončne resignacije *creda*.<sup>35</sup>

V realizaciji nemogoče možnosti je časovnost zopet pridobljena. Kierkegaard poudarja, da se v objemu religioznega ne postavimo v razmerje z nečim oddaljenim ali bodočim, temveč z neko vrsto »nesmrtnosti v prisotnosti«, z nečim, kar je v tem življenju vsekakor prisotno. Vera ima svoje izhodišče v nas samih. Vsekakor pa je obenem nekaj, kar ni v celoti v naši lasti: »Izgubljena časa ne moremo najti, če ne spremenimo samih sebe,

kakšen *Biedermeier* okus, ki ga je mogoče opaziti v Kierkegaardovih opisih, povzdigovanje umirjenega filistejstva Wilhelmovih besed, zadovoljeno odobravanje občasno kičaste idile nkega copatarja, moramo dojemati v tem svetlu: tesnoba frustracije in (...) premagane utopije se zateka k ponižnemu, k skromnemu, k obrabljenemu in k banalnemu. (...) Ko hoče (...) 'poučevati', se Kierkegaard ne more ogniti sladkobnemu ozračju.«

<sup>34</sup> J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, Xed, Paris 1948, (odslej samo: Wahl), str. 234.

<sup>35</sup> Prim. Op. I, str. 194–195.

---

---

če ne znamo priklicati tega, kar se v *Ponovitvi* imenuje druga moč zavesti. Ker se don Juan ne spremeni, ne najde ničesar. Kdor se spreobrne, lahko nazaj dobi vse.«<sup>36</sup> Druga potencia zavesti pa je to, pa katerem bivšc še traja, je temelj »lahke dialektike ponovitve«. Obstoji v blaženi gotovosti trenutka, ki posveti čas in odkriva nov čas. Trajanje in trenutek sta v tesni zvezi. Če se Božji sin ponovno rodi v nebesih, se Adamov sin zopet rodi na zemlji. V ponovitvi samega sebe se človek zopet polasti časovnosti, ki jo je zapustil. Preko transcendence k novi imanenci.

A to dvojno gibanje se zaključi v enem samem koraku. Temu koraku pa ne more slediti noben korak več.

V *Ponovitvi* se taka fenomenologija svobode daje v okviru »ustreznih upodobitev«.

V želji, da reši vprašanje po ponovitvi, se Constantin vrne v Berlin. Na ta način razume ponovitev dobesedno, kot povratak v preteklost. Constantinovi občutki spominjajo na Proustovo *Iskanje izgubljenega časa*. V takem »estetsko navdihnjenem umevanju ponovitve je mogoče uvideti religiozno pojmovanje ponovitve in svobode v izključno negativnem smislu. Drugače povedano, iskanje izgubljenega časa se pojavlja kot odsev religiozne svobode: po analogiji, prav kakor je lahko katerikoli krčmar podoben kralju ali znani zgodovinski osebnosti.«<sup>37</sup> Svobodo prikriva šum življenja, pot k religioznemu motita banalnost in čevkanje vsakdanjosti. Constantin zaključi, da je ponovitev nemogoča.<sup>38</sup> Brezimni prijatelj pa se s tem ne strinja.<sup>39</sup> Na začetku dela ga Kierkegaard predstavi kot človeka, kateremu se življenje spreminja v spomin, še preden ga živi. V tem je njegova pesniška narava, ki ga sili onkraj življenja, v spreminjanje prvega svitanja ljubezni v spomin.

<sup>36</sup> Wahl, str. 215.

<sup>37</sup> Paci, str. 236.

<sup>38</sup> Prim. Ponovitev, str. 177–180.

<sup>39</sup> Prim. Wahl, str. 205: »Ponovitev ostaja religiozna kategorija. Constantin Constantius je ne more doseči. Constantius je fin in ironičen, bojuje se z zanimivim. Ne zapaža pa, da na tak način ostaja vpet v njem. Prva oblika zanimivega je namreč v ljubezni do spremembe, druga po v želji po ponovitvi, toda zadovoljenostjo, ne z bolečino. Constantin torej nasede na tem, kar je sam odkril.«

---

---

Namesto na začetku je že na koncu.<sup>40</sup> Za pesnika je sedanost neznosna. V iskanju tiste sedanosti, ki se nenehno umika v preteklost, doživlja ponovitev. Njegova posebna narava mu omogoča razumevanje religiozne ponovitve. V tem oziru se pesnik izkaže za nesposobnega, da bi si prilastil svoje bistvo, da bi postal to, kar je-moral-bit.

Z vidika narativne strukture se *Ponovitev* deli na dva dela, ki nosita isti naslov, tako da je jasno nakazano ponavljanje istega problema. Prvi del se zaključi z negativno ugotovitvijo Constantina Constantiusa: ponovitev je nemogoča, ostaja samo *renonce*.<sup>41</sup> V prvem delu se bralec sooči predvsem z estetičnim: Kierkegaardova beseda prehaja z erosa na poezijo, s poezije na gledališče,<sup>42</sup> in se bistveno sklene s komičnim.<sup>43</sup> Misli, ki jih je Kirkegaard izrazil glede pomena komičnega, prištevamo med njegove nagloblje.<sup>44</sup> Povezava med *Ponovitvijo* in *Strahom in trepetom* se zrcali v povezavi med komičnim in tragičnim. Za Kierkegarda kot za Platonov *Simpozij* velja, da se komično in tragično medsebojno prepletata.<sup>45</sup>

46

V drugem delu *Ponovitve* misli prehajajo z estetičnega na etično in religiozno, na razmišljanje o Jobu. »Problem religije je vprašanje transcen-

<sup>40</sup> Ponovitev, str. 135: »Globoko in z vsem srcem je bil zaljubljen, to je bilo očitno, vendar se je že takoj prve dni ljubezni lahko spominjal.« L. Pareyson, L'etica di Kierkegaard nella prima fase del suo pensiero, cit., str. 178 pravi: »V neuresničljivi želji, da bi se ljubezen večno ohranila v izvorni obliki, izkuša estet svojo nemoč. Ta želja stvarno pomeni, da estet ljubezni odreka vsak razvoj, vsako 'zgodovinskost': (...) estet ima ljubezen za končano že v trenutku njenega prvega svitanja. Njegova ljubezen ostaja že na začetku zaprta v kletki spomina. Tako je namreč spominjajoča ljubezen, o kateri govori Ponovitev. Ljubezen se zadržuje v fluidnosti poetične oblike, potem ko ji je bila vzeta vsa telesnost: to je pozabljaljoča ljubezen, o kateri govori Ekonomija spremembe, potrjujoč nemoč ponovitve.«

<sup>41</sup> Ponovitev, s. 177.

<sup>42</sup> Glede smisla teh prehodov prim. Papirer, III A 110.

<sup>43</sup> Prim. Papirer, IV A 178

<sup>44</sup> Prim. zlasti Op., II, 655.

<sup>45</sup> Prim. Op. II, str. 657: »Komično in tragično sta si isto, kolikor opredeljujeta protislovje; tragično je boleče protislovje, komično pa tako, ki ne pozna bolečine.« Referenčno besedilo je seveda Aristotelova *Poetika*. V *Ponovitvi*, str. 172, Kierkegaard pravi: »Komično pa je vendarle najmanj, kar človek lahko traja. Kaj se tudi tega ne da ponoviti.« Prim. Tudi str. 172–174. Korelacija komičnotragično se jasni tudi na obzorju biografije: »tudi sam na svoj način združujem komično in tragično: zbijam šale in ljudje se smejejo – jaz pa se jočem« (Papirer IIA 132).

---

dencc, navpičnega gibanja v smeri neskončnega. Brezimni prijatelj prehodi pot iz erosa v poezijo, iz poezije v idejo, iz ideje v religiozno. (...) Na tak način stopa preko danega, se ne zna okleniti realnosti, se dvigne k poeziji, a ne zna več ponoviti realnosti življenja. Ne zna ponoviti skoka, ki ga je vodil v religiozno. Drama mladega pesnika, katere tragika lahko kadarkoli zapade v komično, je v tem, da njegova idealizacija ne pozna povratne poti. (...) Mladenič se zateče k veri, ki je Jobu vse povrnila dvojno. Da bi se sam 'ponovil', si želi to, kar ni nikoli izbral, rad bi bil to, kar ni nikoli bil. Medtem pa izve, da se je ljubljeno dekle poročilo (...). Kljub temu se ima za svobodnega, za spet svojega. (...) Misli, da je to ponovitev, da je spet dobil samega sebe. In zares se je spremenil: vendar ne po religioznem, temveč zavoljo odpovedi. Na tak način se v drugem delu Ponovitve zrcali prvi.«<sup>46</sup>

Toda sama igra ponovitve, ki pelje k dvoumni fragmentaciji naracijskega glasu, predvideva, da je brezimni prijatelj Constantinova svaritev.<sup>47</sup> Katero je sporočilo nenehnih scenskih preobratov v Kierkegaardovi Ponovitvi? Kateri je smisel »presenetljive nezaključnosti« Kierkegaardovega dela?<sup>48</sup>

### III.

Izpraševanje po ponovitvi se je najprej dotaknilo besede same. Najprej je vzelo v pretres možnost »dobesedne« ponovitve danega. Nato se je lotilo vprašanja po moči oziroma nemoči ponovitve v ustreznih območjih. To vprašanje je izpostavilo razne načine, na katere prideta v stik navpična dialektika trenutka in vodoravna dialektika časa. Z ozirom na svojo eksistencialno podlago se je to stičišče navezalo na človeka in se pokazalo za osnovo dialektike svobode;<sup>49</sup> z ozirom na svojo časovno opredeljeno bitnost

<sup>46</sup> Paci, str. 142.

<sup>47</sup> Ponovitev, str. 224.

<sup>48</sup> Prim. C. Fabro, *Introduzione al Diario*, cit., str. LIV: »Demon nedokončanosti ga vsakič zlobno zaustavi tik pred ciljem.« Prim. *Papirer*, VIII A 19.

<sup>49</sup> Prim. C. Fabro, *Introduzione alla Postilla*, Bologna, 1962, str. 34–35: »Izvirnost Kierkegaardove *Efterskrift* globoko posega v metafizično strukturo subjektivitete. S tem se delo navezuje na Pojem tesnobe. Nemški idealizem je povzdignil subjektiviteto na raven *primum metaphysicum*; s Heglom se je od tod zaobmila v brezosebno objektivnost. V svoji dialektični



---

se je navezalo na eksistenco. Slednja je s tem razodela svojo oddanost dvoumnemu značaju trenutka.

Vzporedna analiza teh dveh aspektov je orisala krajšo fenomenologijo ponovitve. Eksistencialna strukturacija časovnosti, ki izhaja iz nje, bo referenčna točka zaključnih vprašanj.

Če se je pričujoče izpraševanje uvodoma dotaknilo spomina kot povezave, ali da se izrazim s kierkegaardovsko prenovljenim terminom, kot medija med teoretskim ključem ponovitve in njeno fenomenologijo, se je mogoče sedaj ozreti na taisto spominjanje v smislu odmika od preteklosti in prenosa bivšega v prihodnje.

Ponovitev se ne izgubi v praznem gibanju spomina, prostora melanholiije, ampak razodeva svoj značaj »prilaščanja« dogodka, ki je paradoksalno ževdno-pred.

48

Izraz »prilaščanje« se v tem okviru navezuje na znamenito trditev: »resnica je subjektivnost.«<sup>50</sup> Referenca na pojem resnice ni niti odvečna niti ana-

razpetosti med končnostjo in neskončnostjo, med časom in večnostjo e infinito, di tempo e eternità, se Kierkegaardova metafizična subjektivitete spremeni v strukturo posameznika: kajti samo posamičnik (kot je že nakazal Aristoteles) je realen, se pravi bivajoč subjekt. Od tod izhaja tista ločna črta, ki se vleče v vseh Kierkegaardovih delih: na enio strani sta 'bistvo' in 'objektivni mislec', na drugi pa 'eksistenca' in 'subjektivni mislec'. Kierkegaardova subjektiviteta ni gnozeološka, ampak nosi izrazito metafizičen pečat: ni ji do asimilacije objektivnega, do vednja (...), ampak do svoje pri-lastitve resnice in odgovarjajočega (...) območja svobode. Metafizična subjektiviteta je sama struktura (končnega) duha (...). Odkritje tovrstnega pojmovanja subjektivitete v smislu strukture duha predstavlja odločilen korak k utemeljitvi človekove vloge: za človeka ne velja več Parmenidov princip, da bit je, nebiti pa ni... človekova bit ni človek v svoji danosti, ampak človek v svojem postajanju zavoljo svobode. Obstoj svobode postavi negativitcto v sam srž človekove biti: ta bit sestoji iz možnosti izbere med bitjo in nebitjo; prehod k biti (preko pozitivne izbere) predstavlja preboletje nebiti, ki se pa omejuje na actus, ne na možnost. V čisti možnosti je namreč nebit venomer prisotna, in to pred, med in po izberi. Ta vztrajnost nebiti, ta notranja obstojnost nebiti znotraj biti na eni strani poudarja dramo eksistence, na drugi pa omogoča njeno pozitivno osnovanje. V Kierkegaardu negativiteta ni preboletja abstrakcija, ni *unter den Rücken*, kot bi predlagal Heglov vzor (*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; Hoffmeister, str. 74.«

<sup>50</sup> SV VI 171, 157. Prim. tudi pojem *U-sandheden*, SV VII 193.

---

---

hronistična glede na obdobje Kierkegaardove produkcije, ki je predmet pričujočega sestavka.<sup>51</sup>

Po prilaščajočem značaju ponovitve se je mogoče izprašati preko relacije med subjektiviteto in resnico.<sup>52</sup>

Pojem »prilaščanje« se pojavlja v eksegezi kot definicija Kierkegaardovega pojma resnice. Ob robu Haeckerjeve interpretacije se je mogoče odločiti za kontrapunktno predstavitev »prilaščajočega v ponovitvi.«<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Prim. npr. Papirer, I A 102; Hirsch, str. 24; C. Fabro, Dall'essere all'assistente, Brescia, 1957, str. 129.

<sup>52</sup> Strnjen prerez teme lahko najdemo v G. Rohrmoser, Kierkegaard und das Problem der Subjektivität, cit., str. 422–423: »Po Kierkegaardu metafiziki spodleti prav ob problemu ponovitve, za katerega sama kaže izredno zanimanje, kot je sam filozof jasno uvidel. Ponovitev je poskus človeške eksistence, da bi iz svojega obupa nazaj prišla k sebi. Po Kierkegaardovem mnenju je smisel metafizike bil v tem, da se človeka odpelje od obupa in da se mu omogoči ponovitev v resnici. Kierkegaard meni, da se v vsaki metafiziki skriva zahteva po transcendenci. V metafiziki človek stopa preko svoje faktične končnosti. (...) Ko bi bil ta korak možen, bi se mogel človek pač ponoviti v svoji resnici. Kierkegaard jemlje za podlago svojega pojmovanja resnice sam pojem metafizične resnice. Resnica je večna bit. Človeška bit bi lahko bila v resnici, ko bi se mogla enačiti z večnostjo. tega človek po Kierkegaardu ne premore. Preko svojega vstopa v eksistenco je človek obenem stopil v objem končnosti. Na ta način se je postavil kot končno bitje (...). Metafizika je neprestano spodletel poskus, da čas prerase v večnost. Bivati pomeni postajati, resnica pa se enači z bitjo. V metafiziki ostaja prikrita nemoč, da nastajanje postane bit. Metafizika pozablja na eksistenco in na časovnost. V metafiziki človek živi onkraj svojih strukturnih razmerij: onkraj razmerij bitja, ki ga opredeljujeta čas in končnost.«

<sup>53</sup> Th. Haecker, Der Begriff der Wahrheit bei S. Kierkegaard, Innsbruck, 1923, str. 16, obravnava Kierkegaardovo relacijo v smislu tomističnega *adaequatio rei et intellectus* kot spoznavajočemu subjektu imanentno dejanje, kot stvarem naknadno nadgrajeni *quid*, ki postaja pri-lasten. (Thoma Aquinas, De veritate q. I, a. 3). Taka interpretacija je omejena na »sokratski trenutek« Kierkegaardove filozofije, ki je sicer *koinon* v delih danskega filozofa. Ta skupna last se prav zaradi tega širi preko in onkraj psevdonimije. Kierkegaardova filozofija nas vabi k razmišljanju o taki realnosti, ki se ne daje nikoli v celoti, ampak vselej dialektično, v prilikovanju na gibanje misli. Niti človekov jaz, steber subjektivitete, se kot izpeljana relacija (v *Bolezni na smrt* – op. III, 22) temu ne ogne. Po Kierkegaardu jaz ni samopostavitev, kot to velja za Idealizem, (H. Diem, Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, München, 1929, str. 2), temveč ga obenem postavlja nekdo drug. Za antinomični značaj jaza, ki se obenem daje kot stvarni in se zarisuje v abstraktni konstelaciji 'odnosa v odnosu', prim. Adorno, s. 192–193: »Ego se kot zavetišče vsakega zgoščevanja tako umakne v svojo edinstvenost, da mu ni več mogoče pripisati kateregakoli predikata; zaobrne se v višek abstrakcije; (...) na ta način se najbolj določeni jaz spremeni v največjo nedoločenoost. Nova logika ni prezrla nedoločenoost čiste podstati katerekoli

---

Strukturacija pojma resnice je namreč analogna zrcalni igri dvojnega gibanja, ki predstavlja ogrodje ponovitve. Kar v metaforičnem smislu združuje »resnico« in »ponovitev«, je »realistična« krožnost Kierkegaardove misli, ki se v odstopu od Heglovc trihotomične sheme vrača k svetopisemski metaforiki podvojitve. Podvojitve gibanja vodi v notranjost. Eksistenca je izhodišče, ki zahteva povratno pot.<sup>54</sup>

Resnica in ponovitev izhajata iz dvojnega gibanja Kierkegaardove misli. Ob jezikovni podobnosti se analogija med resnico in ponovitvijo daje tudi v značaju »prilaščevalne poglobitve«. Poglobljanje v notranjost je to, kar se v Kierkegaardovi govorici imenuje 'resnost'.<sup>55</sup> V Ponovitvi pa se resno prepleta s šaljivim v znamenju ironije.<sup>56</sup>

V omejenosti ponovitve se skriva največja ekspanzija eksistence, drama svobode, ki obnavlja bivše. To se dogaja paradoksalno prav v trenutku, ko zapora subjektivitete ločuje od sveta in se pogloblja v tesnobi, v trenutku, ki je klimax, ki vodi *per angusta ad angusta*. V ponotranjujočem obratu Kierkegaardove misli se razbira dvoumnost tega, kar se obenem upira večnemu in ga razodeva. Tesnoba je to, kar čas zaupa človeku.

»Prilaščevalno gibanje ponovitve« je omogočilo vpogled v eksistenco in

kategorialne determinacije. V analizi noematskega 'smisla' iz Husserlovih Idej se nahaja opis, ki natanko oriše stanje Kierkegaardovega ega: 'kot osrednji centralni moment se ločujejo 'stvar', 'objekt', 'identično', čisti X v abstrakciji glede na vse predikate'.« Prim s. 208: »Ponovitev se krožno giblje repetizione v mitičnem središču njegove filozofije: v 'odnosu v odnosu', s katerim je Jaz opredeljen.«

<sup>54</sup> C. Fabro : »V subjektiviteti (...) kot resnici se premirja reduplikacija, ki si privzema izgubljeno svobodo preko same svobode: to je tisti 'drugič', ki se imenuje eksistenca.«

<sup>55</sup> Prim. Wahl, str. 213.

<sup>56</sup> Prim. *Papirer* I A 265: »Moja ironija se približuje temu, kar so Grki imenovali *nemesis*.« Ironija pri Kierkegaardu ni samo *eirweia*. O tem Perlini, str. 121: »Mnogi so opazili, da je sokratova ironija (...) nekakšno orodje spoznavanja, Kierkegaardova pa gola krinka. (...) Kierkegaardova ironija ni sredstvo misli, ampak *Sehnsucht*, ki izgoreva v magičnem krogu človekove notranjosti; nesposobna je, da bi se rešila te zlobne čarovnije (...). To je sama romantična ironija, ki ji je majevitka ena od nešteti mask. V upupanem, tesnobnem hlepenju po svobodi se Kierkegaardova ironija krožno vrti okoli svoje osi: je kača, ki si grize rep«. Prim. tudi H.B. Vergote, *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Pariz 1982, in E. Pivčević, *Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard*, Gütersloh, 1960.

---

časovnost. V ponovitvi se odigrava drama subjektivitete. Eden izmed likov te drame je sama ponovitev.<sup>57</sup> Gledališče ni samo kraj katarze, »tok smeha in norčij,«<sup>58</sup> ampak tudi – v kierkegaardovskem brodolomu gledalca – prostor konvergence realnega in abstrakcije.<sup>59</sup> Na robu tega prostora stoji tesnoba.

Kakor fenomenologija ponovitve se tako tudi fenomenologija tesnobe navezuje na problem časovnosti; prav tako ima tri glavne figure, povezane s trojnostjo časovnih dimenzij.<sup>60</sup> Poslednja figura te fenomenologije je figura sedanjosti.

Če sta poganstvo in judovstvo zazrta v preteklost oziroma v prihodnost, krščanstvo, nasprotno, živi sedanjost: »v istem času, ko se pojma duha in čutnega izpolnjujeta, se čas reši prostorske ravnini, s katero se je enačila abstrakcija časa, in trenutek zadobi karakter polnosti. Trenutek postane stičišče večnega in časovnega, imanantnega in transcendentnega (...) Večno stalno preseva čas. Kar je prisotno v trenutku, je večno. Prisotno je polnost časa (prezenca).«<sup>61</sup> Trenutek ni atom časa ampak atom večnosti – odsev (in več kot odsev) večnosti v času.

»Trenutek je to, kar obnavlja vse stvari – v tem smislu je prej bodočnost. Kot je menil judaizem je prihodnost *inkognito* večnega. Celokupnost časa je bodočnost, od katere se nenehno trga drobci sedanjosti, ki postaja preteklost.

Večno je sedanjost, je preteklost, je prihodnje, je prihodnje ki se vrača kot preteklo.«<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Prim. V. Guarda, Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis S. Kierkegaards, Königstein/Ts., 1980.

<sup>58</sup> Ponovitev, str. 169.

<sup>59</sup> Ponovitev, str. 155: »Prav gotova ga ni mladega človeka z malo fantazije, ki ne bi bil vsaj enkrat očaran od gledaliških čarovnij in si ne bi začel, da bi ga potegnilo v umetno resničnost, kjer bi kot dvojniki videl in gledal samega sebe, a vendar tako, dabi bila vsaka drugačnost vendarle on sam«.

<sup>60</sup> Prim. Bolezen za smrt.

<sup>61</sup> Wahl, str. 243.

<sup>62</sup> Wahl, str. 247.

---

To je večno v ponovitvi: imanenco preseva transcendenca in časovnost je darovana na obzorju večnega.

Toda v tem večnem se skriva tudi razpoka.<sup>63</sup> Človek sicer prevzame nase svojo usodo, vse je videti ponovno pridobljeno. A ne več v svetu realnosti, kot bi hotela Kierkegaardova eksistencialna misel.

V ponovitvi ne gre za zunanje stvari, temveč za človeka samega. Ponovitev je ponovitev samih sebe. Človek se ponavlja v časovnosti. Razcep ponovitve odseva v subjektivnem genitivu kot razkol subjektivitete.<sup>64</sup> Tesnoba opredeljuje človekovo subjektiviteto, ker je duh »v tretjem smislu besede« *trait d'union* med krivdo in večnim duhom.

»V študiju tesnobe in greha je Kierkegaard našel sredstvo, s katerim osvetliti krščanstvo: s krščanstvom se je pojavila trditev po biti nebiti, po afirmaciji časovnosti in greha na eni strani ter trenutka in večnosti na drugi. Kako je mogoče združiti vse to, ko bi se ne spominjali, da je človek bitje 'postavljenih meja' in da je krščanstvo prav taka postavitev meja? S tem da postavi večno, postavi tudi časovno in zgodovinsko; postavlja joč duhovno, postavi tudi telesno – čutno in duhovno, nasprotna termina, se na ta način križata; postavlja joč bit, postavlja tudi nebit (...) Obenem se pojavlja tudi nov paradoks: s tem da razmejuje, krščanstvo postavlja tudi vmesne determinacije: tesnoba je vmesna determinacija med nedolžnostjo in grehom; trenutek je večnost, obenem pa se enači s posrednikom med večnim in časom. Zato pa moramo trditi, da sta trenutek in tesnoba najtesneje povezana pojma. Poglobljajoč se vase, eden prehaja v drugega. V najožjem smislu niti trenutek niti tesnoba nista sintezi, temveč srečanji, stika, nasprotna pola, v znamenju tretjega termina«<sup>65</sup> – ali morda boljč, v znamenju izbrisa.

»Tako se dilema, ideja (ki jo je Kierkegaard obravnaval v svojem prvem

<sup>63</sup> Prim. Op. II, str. 393: »Ponovitev je navsezadnje izraz imanence.«

<sup>64</sup> Referenčni okvir, ki ga ni mogoče tematizirati ne tem mestu, se navezuje na Heideggrovo trditev: »In der Sprache Kierkegaards und der neuzeitlichen Philosophie: Existenz = Subjektivität.«

<sup>65</sup> Wahl, str. 252.

---

velikem delu), da je treba med dvema stvarima izbrati eno, sproti bogati in spreminja pod vplivom misli, da (...) se nasprotja medsebojno implicirajo. To idejo dopolnjuje ideja o vmesnih determinacijah. Alternativi se torej pridruži (...) ritem (...) vmesnih posrednikov. Vse to se nazadnje eksplicira v transcendenc.«<sup>66</sup>

»Tesnoba je povezana s transcendenco. Povezana je z drugim, ki se najprej pojavlja kot nedeterminirano izven mene (poganska 'usoda'), nato kot ovira pred mano (judovski 'zakon'), končno pa se ponotranji (...) in se poistoveti z drugim v meni (greh). Če pa se to drugo najprej predstavi kot usoda ali zakon, kot greh, gre nato še dalje; (...) po transcendenci greha k transcendenci dobrega.«<sup>67</sup>

V iskanju istega ponovitve koprne po drugem. V paradoksu Kierkegaardove govornice to »drugo« predstavlja temelj ponovitve in se ji obenem izmika. Boj med stalnostjo in melanholijo se mora umakniti pred tesnobo. Kierkegaardova subjektiviteta je nemirna. Obrat v prid bodočega, ki se je najprej zazdel zaključek poti, je šele obronek gozda, s katerega se jasni višava tesnobe.

»Da gremo v *drugo*, moramo slediti ozkemu in temačnemu prehodu. (...) Trenutek najožje poti in največje tesnobe bo v prehodu iz transcendence krivde v transcendenco greha, v prehodu od *drugega*, ki je nižje od nas, katerega nič nas privlači in ustrahuje, do *drugega*, ki je na višavah, do *absolutno drugega*, ki prav tako ni nič za naš razum, ampak zaradi presežka luči.«<sup>68</sup>

Pot kvišku je pot v tisto drugo, ki biva v nas. Tesnoba je obenem občutek nemočne nostalgije in grozeče heterogenosti. Pot kvišku vselej spremlja vrtoglavica.

»Trenutek tesnobe, trenutek vrtoglavice in zavesti o grehu (...) je kriza, je razpoka v času; po tovrstnih razpokah je mogoče stopiti v večnost, v polnost

<sup>66</sup> Wahl, str. 247.

<sup>67</sup> Wahl, str. 250.

<sup>68</sup> Wahl, str. 251.

---

časa, v kateri se preteklost in prihodnost prelivata v prekipevajočo sedanjost. Po soteski tesnobe stopa človek kvišku.«<sup>69</sup>

»Ta ritem je v začetku Kierkegaarda vznemirjal: kako je bilo mogoče, da je bil njegov oče Mikael Kierkegaard obenem izbranec in razvratnež? Kako je mogoče, da se samo krščanstvo sprva kaže kot nečloveško in grozljivo? (...) Kar pa je najprej vznemirjalo Kierkegaarda (in še zmeraj vznemirja njegovega bralca), ga bo kasneje pomirilo. Uvidel je, da človek zelenega ne more imeti v lasti, če ne po poti nasprotja.«<sup>70</sup>

Če je Kierkegaard zapustil Regino, da bi res bila njegova,<sup>71</sup> se v ponovitvi razbirata tako antiteza kot priprava tega nasprotja. V ponovitvi domuje rob tesnobe, ki se ne razkriva. Nemoč ponovitve je v prilajajočem gibanju subjektivitete, v negativni metafiziki tiste ljubezni, ki se odmika kvišku.

Ob tem nas dvoumnost »realističnega« izida Kierkegaardove filozofije, ki se obenem obrača na konkretno in stilizirira v abstraktno figuro, vodi k zaključnemu premisleku Kierkegaardove *Gjentagelse*.

54

#### IV.

Ob robu Kierkegaardove »ponovitve« se v posebnem smislu razbirajo prostori »psihologije«, »etike« in »dogmatike«.

Sámo besedilo ne evidentira njihove medsebojne povezave. Slednja se pravzaprav v skladu z ostalimi namigi razkriva v metaforičnem tropu, ki ga je danski filozof poimenoval »ustrezna upodobitev«. V tem smislu je bilo mogoče obravnavati primerjavo med spominjanjem in ponovitvijo s Kierkegaardovim pojmovanjem »trenutka«. Če se je platonsko vprašanje izoblikovalo kot problem učestvovanja bivajočega v času, je za Kierkegaarda v

<sup>69</sup> Wahl, str. 252.

<sup>70</sup> Wahl, str. 253. Študiju tega dvoumnega odnosa v Kierkegaardovi filozofiji in psihologiji se je posvetil F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz*, München, 1933.

<sup>71</sup> Prim. Papirer III A 112, Op. I, str. 125, in Op. I, str. 202.

---

---

splošnem oziru nebivajoče prisotno kot nič, kot videz in prevara, kot greh, kot od duha oddaljena čutnost, kot od večnosti pozabljena časnost.<sup>72</sup> Večno je namreč prihodnje, to, kar še zmerom stoji pred »posamičnikom« in kot »novo« vdre v skoku trenutka. Pravzaprav pa je »večno« obenem že bilo prisotno, utelešeno v času. V krščanskem pojmovanju trenutnosti je večno prisotno v stvarjenju sedanjosti ne samo kot bodoče, ampak tudi kot bivše. Novo, ki kot večno vdre v trenutek, je bivše, ki se ponavlja kot prihodnje. V teh osnovnih potezah se kaže »lahka dialektika ponovitve.«

V kraljestvu nastajanja ta dialektika zadeva eksistenco. Bivajoče v prisotnosti se sklada z zgodovinsko bivajočim v preteklosti. To pomeni, da se ob skrajnem robu ontoteološkega okvira, ki zaobjema identiteto eksistence in subjektivitete, bivajoče lahko vrne k sebi izključno po kvalitativnem skoku, to je vdoru večnosti v trenutku.

Na logičnem področju, ki se v Kierkegaardovi misli radikalno razlikuje od ontološkega, se razumevanje Heglovega »gibanja« prav tako razreši v kategorijo ponovitve. Mediacija sicer oživlja logiko, ponovitev pa daruje eksistenci »dvojno gibanje večnosti«.

V etičnem oziru je to dejstvo mogoče prevesti v *interes* Jaza do samega sebe, v katerem je bivajoče po trenutku deležno svojega bistva. Zoper Aristotelov predlog, ki ne pozna skoka, Kierkegaard poudarja vdanost in verski zalet, »obrat v notranje.«

Na področju dogmatike se ponovitev razodeva v povezavi med individuumom in genusom v Kierkegaardovi teoriji greha. Po drugi strani se ponovitev obenem daje kot dialektika uposthnaí: na eni strani kot izvor oddaljenosti večnega, na drugi strani v luči trenutka kot možnost sprave.

Ti elementi so medsebojno povezani v naravnosti k 'smislu', ki ga eksistenca lahko zajema kot rilucenca v trenutku, v znamenju prvenstva bodočega in eksistencialne misli. Toda prav v tem oziru se ponovitev izkaže za nerešeno in nezaključeno figuro, zadržano v aporetiki »skoka«. Z zgod-

<sup>72</sup> *Diem*, str. 293.



---

vinškofilozofskega vidika figura ponovitve dokončno stopi v ozadje po *Pojmu tesnobe*. Po letu 1848 se ta ne izključno jezikovni obrat zapiše v pojmu »odrešenja«.

Vprašanje po ponovitvi je bilo zastavljeno v podnaslovu referenčnega besedila kot »poskus v eksperimentalni psihologiji«. Kaj se dogaja s »psihologijo ponovitve«?

Pravzaprav je prav psihološki prerez omogočil najrazličnejše interpretacije Kierkegaardovega dela. V tem smislu je marsikdo obravnaval ponovitev kot lom imanence v povečanju danega in jo postavil ob bok Nietzschejevemu večnemu povratku. Nietzschejev Bog pa je mrtev.

Navsezadnje obstoji možnost tovrstnega tolmačenja v laicizaciji Kierkegaardove misli. Z zgodovinskega vidika je bila ta laicizacija eden izmed najplodnejših trenutkov sodobne filozofije. V splošnem oziru jo omogoča osnovna dvoumnost Kierkegaardove besede.

56

Pričujoči prispevek je poskusil razbrati to dvoumnost s svojega gledišča, s tem da je sledil dvojni sledi: na eni strani uprizorjevalnemu robu Kierkegaardovega sloga, ki se spričo svojega aluzivnega in kalejdoskopskega priidiha predaja »ustrezni upodobitvi«; na drugi strani fragmentaciji teoretskih enot, ki so razkrile spekulativno in spekularno igro Kierkegaardove psevdonimije.

Ponovitev razgrinja specifično dialektično nastrojenost, ki se v prenesenem smislu prevaja v ločevanje med prvo in drugo neposrednostjo in vodi k filozofskemu obratu: k zaobrnitvi naivnosti psevdonimne pripovedi v smer razkola Kierkegaardove subjektivitete.<sup>73</sup> Ta trditev se v marsičem oddaljuje od interpretacije, ki v Kierkegaardovi subjektiviteti razbira stanovitnost dialoga z večnim. Ni mogoče zanikati, da je to res zadnja etapa Kierkegaardove produkcije, mogoče pa se je vprašati, ali se analogična shema

---

<sup>73</sup> Prim. problematično trditev v G. Rohrmoser, str. 417: »Subjektiviteta torej za Kierkegarda ni resnica, ampak neresnica,« ki se pojasnjuje v tranzitivnem prehodu *Existenz-Unwahrheit-Subjektivität*.

---

»ustrezne upodobitve«, ki kot krč stresa Kierkegaardovo govorico, nazadnje res lahko reducira na propedeutiko »direktne« pripovedi. V *Prvi in zadnji izpovedi* danski mislec poudarja, da pomen psevdonimov ni v tem, »da se kaj novega predlaga, (...) temveč, prav nasprotno v tem, da nočejo ničesar pomeniti, ampak da v daljavi dvojne refleksije še enkrat in v mejah mogočega sami in na nov način preberejo izvorno besedilo (...) človeške eksistence, staro, znano in izročeno od očetov.«<sup>74</sup> Te misli so sicer neizpodbitne, a nimajo univerzalne veljave. Nasprotno trdim, da je Kierkegaard še posebno v letih 42–44 uporabljal figurativno tehniko, bogato z filozofskimi implikacijami, ki ni povsem doumljiva niti na podlagi biografskega niti na podlagi izključno religioznega ozadja. V tej tehniki domuje presunljiva nezaključenost Kierkegaardove govorice – z obrabljenim izrazom tisti *je-ne-sais-pas-que*, ki nas v Kierkegaardovih delih še vedno privlačuje in vznemirja. Kierkegaardova beseda iz »estetskega« obdobja se kaže v znamenju tiste ironije, ki jo XIII. propozicija *Pojma ironije* opredeljuje takole: *Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio.*

Sama »ustrezna upodobitev« je alegorija, in ne zgolj figurativni enačaj med medsebojno naprotujočimi si ravninami, kot sta si raven »notranjega« in raven »zunanjega«. Ni samo znamenje, temveč tudi izraz. Četudi pripoveduje to, kar sama skriva, ne sodi v svet ontoloških modelov, temveč v neki vmesni prostor. Ta vmesni prostor pride do izraza v afektih, ki jih je Kierkegaard obravnaval pod imenom »psihologija« in ki jih je prvi osnutek podnaslova *Ponovitve* obravnaval kot »neuspeli poskus«. V strukturi Kierkegaardove dialektike se v tem smislu odpira vrtničasto vase pogrezajoča se shema Kierkegaardove subjektivitete: vrtoglava krožnost, v kateri je po paradoksu vsako najvišje razmišljanje povratek k fundamentu.

Kierkegaardova govorica se lomi v »ustrezni upodobitvi«. Če se upovedovalno dejanje in menjeni premet združujeta v simbolni besedi, se za Kierkegarda »v besedilu 'smisel' ločuje od šifre. Kot šifre afekti vpijejo vase vso polnost imanence, 'smisel' ostaja izven njih kot abstraktni *desidera-*

<sup>74</sup> Op. I, str. 781.

---

tum«:<sup>75</sup> »To delam iz ljubezni do ideje, iz ljubezni do smisla; brez ideje ne morem živeti, ne morem prenesti, da moje življenje nima prav nobenega smisla. Nič, ki ga delam, mu vsekakor daje neki smisel.«<sup>76</sup>

Samo »osmišljanje« je mogoče speljati na prilaščevalni gibanje subjektivitete, ki ga filozof poimenuje z nazivom »dialektika«. Dialektika je subjektivna refleksivnost, ki je v svoji zrcalni igri, v svoji re-fleksiji, v svojem odboju, v dobesednem pomenu izraza »izničila vsako neposrednost.«<sup>77</sup> Refleksija je kot odsev shranjena v metaforičnem liku zrcala, v notranjosti intéricura, ki ga veliki Danec tako pogosto opisuje.<sup>78</sup>

»Razmerje, ki se postavlja v razmerje« v konstelaciji svoje »druge potence« je dvojnost podobe, ki kopni po smislu. V svojem življenju jo je Kierkegaard uvidel preko tesnobe in melanholije. Toda, kot v spremni besedi, za onega, ki je hotel biti danski princ,<sup>79</sup> velja, da je v očetu uvideno zrcalo<sup>80</sup> obenem Zrcalo Besede.

58

<sup>75</sup> Adorno, str. 113.

<sup>76</sup> SV I 137

<sup>77</sup> Prim. Papirer II A 641: »Vse cvetje mojega srca prej ali slej poledeni.«

<sup>78</sup> Prim. Ponovitev, str. 152–153: »Povzpneš se v prvo nadstropje v s plinom osvetljeni hiši, odpreš vrata, stojiš v sprejemnici. Na levi so steklena vrata, ki vodijo v kabinet. Greš naravnost, si v predsobi. Naprej iz nje sta dve sobi, povsem enaki, s povsem enakim pohištvom, kajti v ogledalu vidiš sobo dvojno. Zadnja soba je zelo okusno osvetljena. Na delovni mizi stoji velik svečnik, lahkoten naslanjač, oblečen v rdeč žamet, stoji poleg nje. Sprednja soba ni osvetljena. Tukaj se bleda mesečina meša z močnejšo razsvetljavo iz notranje sobe. Usedeš se na stol ob oknu, opazuješ velik trg, vidiš sence mimoidočih hiteti prek zidov, vse se spremeni v scensko dekoracijo. Sanjava resničnost sine v globini duše. (...) Pokadil si cigaro; umakneš se nazaj v notranjo sobo, lotiš se dela. Polnoč je proč. Pogasiš luči, prižgeš mali nočni svečnik. Mesečina nemoteno zmaguje. Ena sama, še temnejša senca se prikaže, še dlje traja, da potihnejo stopinje. Brezoblačni nebesni obok gleda tako otožno in sanjavo, kot da je propada sveta konec in se nebo nemoteno ukvarja samo s seboj.«

<sup>79</sup> Prim. Op., I, s. 438: »vsemu skušam dati 'smisel, a ne jezika', kot Hamlet.«

<sup>80</sup> Prim. Kriv-nekriv: »Bila sta некоč oče in sin. Sin je tako rekoč zrcalo, v katerem se oče viden; oče pa je za sina tako rekoč zrcalo, v katerem odseva njegova bodoča podoba. Kljub temu sta se oče in sin le poredkoma opazovala s tem v mislih; v glavnem sta se zadrževala v prijetnih in živahnih pogovorih. Včasih pa je oče v tišini postal pred sinom in mu z žalostnim izrazom povedal: 'ubogi sin moj, ti živiš v tihem obupu'.«

---

## O KRAJU UMETNOSTI V MIŠLJENJU MARTINA HEIDEGGRA\*

### I. GRŠKI TEMPELJ

59

Peter Handke piše v »Nauku gore Sainte-Victoric«:

»Cézanne je najprej slikal podobe groze, npr. skušnjava svetega Antona. Sčasoma pa je njegov edini problem postal uresničevanje [réalisation] čiste, nedolžne zemeljskosti: jabolka, skale, človeškega obraza. Potemtakem je bilo to dejansko [das Wirkliche] dosežena forma; ta ne obtožuje minevanja v spreminjajoči se usodi zgodovine, temveč bit mirno posreduje. – Umetnosti ne gre za nič drugega.«<sup>1</sup>

Kako naj se umetnik obnaša do zgodovinske dejanskosti, je vprašanje, na katero lahko najkasneje od t.i. »romantike« odgovorimo protislovno. Je umetnik do te mere zavezan zgodovinskemu svetu, da ga mora tako rekoč s

\* Pričujoči spis (Zum Ort der Kunst im Denken Martin Heideggers) je predelani izvleček iz moje disertacije z naslovom *Heideggrova fenomenologija sveta* (Martin Heideggers *Phänomenologie der Welt*), ki bo objavljena v kratkem.

<sup>1</sup> Peter Handke, *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt am Main, 1980, str. 21.

---

---

polno odgovornostjo komentirati kot razmišljujoči politik? Ali pa je umetnost utemeljujoča protipodoba, proti-svet, ki prek sedanje mizerije zgodovine morda kaže drugo zgodovino, jo »razprostira« [»weitergibt«] – (odkod dobiva to, kar naj razprostre)? Handke odgovori enoznačno. Umetnost je zasijanje miru, v katerem tožbe zaradi žrtev zgodovinskih pripetljajev nikoli zgolj ne pozabimo ali potisnemo na rob, temveč je prek sebe same [über sich hinaus] prinesena na plano v ujasnjenju reči, ki nas obdajajo in za katere skrbimo. Mizeriji oporekamo, ovržena je, s tem ko nam umetnina dopušča izkusiti, kako lahko v svetu srečno prebivamo.\* Taka izkušnja posrečenosti ni le utcha, ki jo potrebujemo v »spremenljivi usodi zgodovine«; niti ni ozdravljenje [Heilung], ki nas pomiri z dejanskostjo: umetnost je neuničljivi *dar svetega*.

Po Martinu Heideggerju je sveto sled v nesreči, ki zadeva celotno dvajseto stoletje.<sup>2</sup> Sveto je znamenje, je namig, da nesreča ne more postati totalna. Snuje slutnjo drugačne zgodovine.

60

Tubit izkusi nesrečo na svojih potch pod nebom in na zemlji. V izkušnji nesreče pomni srečo [das Heile] in sveto. V »temeljnem razpoloženju« žalosti tubit pomni bodočo možnost srečanja bogov. To srečanje je vedno plaho zadrževanje v bližini svetega. Zadrževati se pomeni: muditi se na nekem kraju. Potemtakem je sveto bistveno napoteno na neki »kje« – na neki kraj. Torej [so] je sveto tudi svetišče. Kjer sveto kot svetišče postane kraj, postane delo [Werk]. Poznamo umetnine – grški tempelj<sup>3</sup> in grški kip<sup>4</sup> ali pa tudi gotsko katedralo – ki dopuste zasijati sveto. Sveto zasije s tem, ko se zgosti v umetnino. Kraj, na katerem se to godi, je kraj umetnosti. Umetnost je zgodba kraja, na katerem lahko izkusimo božansko.\*\* Tako izkustvo prekoračuje golo ogledovanje in se pripeti v temeljnem razpolo-

\* »Dem Eled wird insofern widersprochen, ja es wird widerlegt, indem das Kunstwerk uns erfahren läßt, wie wir in der Welt gelingend wohnen können.«

<sup>2</sup> Prim. Martin Heidegger: Wozu Dichter?, v HOLZWEIG, Frankfurt am Main, 2/1980, str. 265–316.

<sup>3</sup> Prim. Heinz Kähler: DER GRIECHISCHE TEMPEL. Wesen und Gestalt, Berlin, 1964.

<sup>4</sup> Prim. Ernst Buschor: DIE PLASTIK DER GRIECHEN, Berlin, 1936.

\*\* »Die Kunst ist das Geschehnis eines Ortes, an dem das Göttliche erfahren werden kann.«

---

---

ženju. Umetnino izkusimo – ko jo izkušamo – ubrano [gestimmt] iz temelja. Izkušnja svetega v srečanju z umetnino je zgodba »glasu biti«. <sup>5</sup> To bomo pokazali tako, da bomo obiskali grški tempelj in ta obisk opisali. Obenem pa ima tubit pravico do vprašanja, kako se na ozadju takega izkustva grškega templja dogaja sodobna umetnost: ali lahko in kako še danes zgodba umetnosti utemelji kraj, na katerem lahko na način temeljnega razpoloženja dojamemo in pomnimo odrešilno v skladu s temeljnim razpoloženjem. <sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. Martin Heidegger, Dodatek k spisu *Kaj je metafizika* (Nachwort zu »WAS IST METAPHYSIK«, Wegmarken, str. 307): »Začetno mišljenje je odzven naklonjenosti biti, v katerem se to edino jasni in dopusti, da se godi: da bivajoče je. Ta odjek je človeški odgovor na besedo brezglasnega glaslu biti.« Prim.: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ 1967, str. 143, prev. Ivan Urbančič.

<sup>6</sup> Glede vprašanja, ali in do katere mere je lahko Heideggrovo mišljenje spodbuda ali izziv za sodobno umetnost ali pa mora ostati gola postranskost, obstajajo različni glasovi. Še zlasti kritično motre Heideggrovo spetje umetnosti s fenomenom božanskega in svetega. Tako piše Otto Pöggeler: »Ali lahko umetnik to sveto naredi slišno ali vidno? Za Heideggro je umetnost zanimiva le, če je v tem kulturnem sovisju.« Otto Pöggeler: *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik. V: HEIDEGGERS THESE VOM ENDE DER PHILOSOPHIE. VERHANDLUNGEN DES LEIDENAR HEIDEGGER-SYMPOSIUMS, APRIL 1984*, izd. Marcel F. Fresco, Rob J. A. van Dijk, H.W. Vijgeboom, Bonn, 1989 (=Neuzeit und Gegenwart, Philosophische Studien), str. 106. Ta interes za »kulturno sovisje« ima po Pöggelerju vzrok: »Če gledamo na Heideggrovo delo v celoti, potem je [...] nedopustno, če si hočemo iz spisa o umetniškem delu [Kunstwerk-Aufsatz] prikazati le osnovne poteze Heideggrove filozofije umetnosti: ta spis pripada Heideggrovi »romantični« poziciji, ki jo je Heidegger kasneje opustil (tako da je hotel v dopolnilnem delu pokazati, kako je umetnost mogoča v *tehniški* dobi). Heidegger se je lotil analize umetniškega dela, ko se je zaradi političnih razmer odpovedal analizi državne tvorbe. S tem pa je že v sebi »romantična« analiza umetnine romantična še v drugem smislu (namreč [kot] beg pred politično dejanskostjo).« Otto Pöggeler: *PHILOSOPHIE UND POLITIK BEI HEIDEGGER*, Freiburg in München, 1972, str. 122. Naj ostane odprto, ali lahko spis o umetniškem delu *sam* poda utemeljitev Heideggrove filozofije umetnosti. Drzna pa je trditev, da v Heideggrovem mišljenju obstaja neka »romantična pozicija«. Če bi Heideggrovo nagnjenje do »romatičnega« hoteli opreti na njegovo sklicevanje na Friedricha Hölderlina, bi to nagnjenje seglo vse do najkasnejših potez njegovega mišljenja. Prim. Martin Heidegger: *Der Fehl der heiligen Namen. V: DENKERFAHRUNGEN*, izd. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, 1983, str. 175–180. (Prim.: Martin Heidegger, *Manko svetih imen*, Nova revija, št. 77, str. 1450–1, prev. Tine Hribar.) Heideggrovo mišljenje bi bilo *po bistvu, wesenhaft*, »romatično« – karkoli že ta etiketa povc. Poleg tega je na osnovi Heideggrovega filozofiranja »analizo državne tvorbe« skorajda nemogoče ločiti od fenomena umetnosti. Kajti politika, kot umetnost, sprejema svoje bistvo iz biti same. Opis grškega templja iz Heideggrovega spisa o izvoru umetniškega dela ni nikakršen »beg iz dejanskosti«, temveč poskus na osnovi umetniškega dela pokazati, kako se godi svet. Zgodba sveta pa je zapopadek političnega. Gotovo pa moramo v sporu o pomenu in vlogi Heideggrovega mišljenja umetnosti

---

---

V spisu *Izvor umetniškega dela*,\* napisanem 1936. leta, je Heidegger v tretji razdelavi svojega vprašanja po bistvu umetnosti, poleg velikokrat obravnavanega in kritiziranega tolmačenja kmečkih čevljev Vincenta van Gogha, poleg bržkone sporadičnega sklicevanja na dve pesmi in eno tragedijo, preučil grški tempelj:

»Zgradba, grški tempelj [...] stoji preprosto tu sredi razbrazdane skalne doline. Zgradba oklepa podobo boga in dopušča, da se ta v tej skritosti prek odprte stebraste dvorane razteza v sveti okraj. Prek templja bog prisostvuje v templju. To prisostvovanje boga je v sebi razširjenje in razmejitvev okraja kot svetega.«<sup>7</sup>

Grški tempelj se nahaja sredi pokrajine. Občasno ga je moč nadalječ videti na odprtih ravninah, na katerih robovih se vzdiguje gorovje. Tudi v mestih, kjer je v svetem okraju z zidom zaščiten pred pritiskom vsakdanjega, dopušča, da je božansko pričujočno. Pogosto je postavljen na vzpetinah in gričih. Tam preprosto stoji. Stanje je preprosto, ker se poslopje ne vsiljuje pred pokrajino in je ne premaga svojo velikostjo in težo. Tempelj je zgradba, ki svoje plani, ki ga obdaja ne pomanjšuje, je ne izbrisuje. Uskladi se. V pokrajini stoji, ne bi poudarjal zahtevo po prednosti. In vendar, tempelj je sredina. Okrog sebe zbira plan. S tem šele dopusti, da se dežela prikaže kot plan. Tempelj je kraj, ki recipročno vrača plan, ki ga obdaja in jo tako šele daje, tj. razpre.

Kot sreda plani je tempelj kraj boga. Tempelj zaobjema kip boga – to vzpostavljeno, *to anáthema*. V *celi*, glavnem prostoru templja, uklenjeni s stebri,

pritrlditi Friedrichu-Wilhelmu von Herrmannu, ko piše: »Če Heidegger poudarja, da je premislek bistva umetnosti določen le iz vprašanja po biti, potem v tem izgovarja svojo zahtevo, da je tu *filozofsko vprašanje o umetnosti postavljeno na nov temelj*, ki smo ga zadobili v razdelavi vprašanja biti.« Friedrich-Wilhelm von Herrmann; HEIDEGGERS PHILOSOPHIE DER KUNST. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«, Frankfurt am Main, 1980, str. XIX.

\* Prim.: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ 1967, *Izvir umetniškega dela*, str. 237–318, prev. Ivan Urbančič.

<sup>7</sup> Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes. HOLZWEGE, str. 27. Prim.: *Izbrane razprave*, str. 267.

---

ali pa v kakšni od nje še ločeni in nedostopni sobici, kot v najsvetejšem od vsega, [*ádu-ton*], prebiva bog. Tempelj skriva [birgt] božje. Bog je prisoten v skritem. V tempeljski gradnji [Tempelwerk] se postavljeni kip boga odtegne goli razstavljenosti. Bog je v templju tu tako, da sebe skriva. Prisotnost boga pa vendarle ne ostaja omejena na *celo* ali na *aduton*. Četudi sta tadva z zidom omejena do zunanjih vrst stebrov, stopa prisotnost boga na odprto [ins Offene]. Tako kot stebri odpirajo pogled na *celo* [die Cella] ali vanjo, tako nekako gleda bog in s tem sebe samega privaja v sveti okraj, ki ga je sam razprl in ubral [bestimmt] in v svet. Tempelj je kot skrinja,<sup>8</sup> ki hrani boga. Skrinjasti tempelj je torišče [Stätte] božje prisotnosti. Prek templja je bog tu tako v *celi* kot tudi v okraju, ki tempelj obdaja. Okraj, ki tempelj tesno [nah] obdaja, je kot notranjost templja, svet prek prisotnosti, ki obljublja srečo [das Heile].<sup>9</sup> Prisotni bog določa, obenem skrivajoč in kažoč se, sveti okraj. Ta ščiti tempelj kot kraj boga pred mestnim vrvežem. Sveti okraj varuje tempelj, tempelj pa nudi – kot tempelj Atene Partenon na Akropoli – varstvo bivališčem ljudi, ki stoje okoli njega. Tega, ki stopi v sveti okraj, uglaši v [stimmt] strahospoštovanje. Čisto blizu biva podoba [Bildwerk] boga.

Podoba in tempelj sta postavljena. Postavitev templja in podobe je zgodba umetnosti, *téchne* kot natančno ovcdenega proizvajanja reči in dcl.<sup>10</sup> Toda postavitev, ki iznaša tudi podobo pesnitve ali tragedije, ni nič tehniškega v novoveškem razumetju:

»Taka postavitev je vzpostavljene v smislu posvetitve in slave. Postavitev tu ne imenuje več golega nameščanja. Posvetiti pomcni narediti sveto v

<sup>8</sup> Prim. Kähler: DER GRIECHISCHE TEMPEL, str. 17: »Kajti vse, kar kak tempelj [...] najprej odlikuje glede na slednjo drugo kultno gradnjo, je ta karakter monumentalne skrinje, ki sili v njegovo zunanjo pojavo.«

<sup>9</sup> Prim. Karl Scheffold: DIE GRIECHEN UND IHRE NACHBARN, Frankfurt am Main, Berlin, 1990 (= Sonderausgabe der Propyläen Kunstgeschichte, 1. zv.), str. 114: »Verjetno je glavni prostor [Bassaiskega Apolonovega templja pri Figaliji] služil zdravilnemu snu, kajti Apolona so slavili kot boga zdravilstva. [...] Moralo je imeti neverjeten učinek, da so speči v tako neposredni bližini vedeli za boga v *celi* [...]«

<sup>10</sup> Prim. Heidegger: Ursprung des Kustwerkes, str. 45: »*Téchne* kot grško izkušeno védenje je proizvajaje bivajočega vtoliko, kolikor kot prisotno kot táko iz skritosti *sem* lastnostno spravlja *naprej* [vor] v neskrítost svojega izgleda.« Primerjaj *Izbrane razprave*, str. 286.



---

tem smislu, da v tvorni izdelavi razpre sveto kot sveto in priključ boga v odprtost njegove prisotnosti.«<sup>11</sup>

Postavljanje kakšnega dela se zgodi za boga. Tempelj in v njem postavljena podoba – ali drugače, podoba in tempelj, postavljen okoli njega – sta posvečena bogu. Postavljanje del vodi zgolj in edinole ta želja, naj bog pride in ostane. Toda, postavljanje del je umetnost. Umetnost je s tem zgodba ustanovitve kraja, na katerem prebiva bog. Umetnost je ustanovitev svetega.

S tem se umetnost zdi podvržena določitvi, ki ji v svetu prinese vse preveč zakoličeno, nesvobodno vlogo: kot da smo umetnost potisnili v božjo sobico. Vendar sveto ni specialni fenomen onkraj vsakodnevnega sveta. Umetnost kot ustanovitev svetega ni podrejena in ni kje daleč od svetnega izkustva. Kajti tempelj je zbirajoča sredina svoje okolice – kraj, ki razpre plan. Onstran razmerja kraja in plani ničesar ni. Kraj in plan, to je prostorje sveta samega. S tem ko umetnost postavi tempelj, razpre svet:

»Tempeljska gradnja šele uskladi in obenem zbere okoli sebe enotnost tistih utirjenj in odnosov, v katerih rojstvo in smrt, nesreča in blagor, zmaga in prezir, vztrajanje in propad za človeško bitje dobe obliko njegove usode. Vladajoča širina teh odprtih odnosov je svet tega zgodovinskega naroda.«<sup>12</sup>

Umetnost je kraj ustanovitve templja kot svetega kraja. S tem pa nikakor ni omejena na pogled, ločen od sveta. Umetnost kot ustanovitev svetega se spusti v zgodbo sveta ravno s tem, ko ga razpre. Kajti bog, ki v templju najde torišče svojega zadrževanja, od temelja navzgor določa bit-v-svetu, ki smo jo izkusili kot nerazplošljivo. Njemu se zahvalimo za rojenega otroka in njega kličemo ob času zadnjega slovesa. On prinaša nesrečo z bliskajočim besom in podarja blagostanje [Wohl]. On usliši žrtve za zmago in osmeši v porazu izprošeno milost. On dopušča, da svet obstaja, in ga kot pobegli pošlje v propad. V templju skriti in sijoči bog je tu v zgodbi sveta, sam jo je razprl in sam jo drži v nerazpoložljivosti. Umetnost kot postavitev templja in svete podobe je razprtje sveta.

<sup>11</sup> Ibid., str. 29. *Izbrane razprave*, str. 269.

<sup>12</sup> Ibid., str. 27. *Izbrane razprave*, str. 267.

---

Vendar, tempelj stoji tu, v pokrajini, ali pa nad kakšnim mestom, na griču. Tempelj stoji na zemlji in skalni ton njegove pojave oznanja njegovo poreklo: »Stoječ tu počiva gradnja na skalnem temelju. To, da delo počiva na njej, privede iz skale na plan temno njenega neusklajenega in vendar k ničemur prisiljenega nošenja.«<sup>13</sup> Vrste stebrov nosijo umetelno zatrepljeno streho. Arhitrav težko obremenjuje. Taka obremenitev, ki jo odprti stebri nosijo na odprto, se od zgoraj navzdol prenaša na zemljo. Tako kot stebri nosijo arhitrav, ki se zdi težak, tako zemlja nosi tempelj. Zemlja, ki nosi tempelj, dopušča, da ta zrasede do višine neba. Dopušča, da rase, s tem ko kot skalnat iz nje izvira. Vendar, pri dopuščanju rasti ostaja zemlja nerazsvetljena. Zemlja svetlobe ne spusti vase. Zapirajoča se zemlja dopusti templju, da rase. To kaže zgradba. In tempelj dopusti, da se zemlja, ko ostaja zaprta, obenem pa dajajoča, nam soprikaže v potujoči zaupnosti, ki ji pripada:

»Tempeljska gradnja stoječ-tu razpre svet in ga obenem postavi nazaj na zemljo, ki šele tako izstopi kot domača tla.«<sup>14</sup>

Tempelj daje zatočišče bogu. S tem razpre svet in dopusti, da se obenem prikaže zemlja, iz katere izrašča. Zemlja pa je temelj domovine.\* Sveti kraj razpre plan, ki njega samega uskladi v obliko [Gestalt] in poslanstvo [Bestimmung]. Ta kraj je kraj dela – je *delo-kraj*, *Werk-Ort*. Ustanovitev takega dela-kraja je postavitev templja in nedotakljive podobe – je zgodba umetnosti. Umetnost razpre svet in dopušča izkušati zemljo. Svet in zemlja pa pripadata drug drugemu v razporno usklajenem četverju. Umetnost je razprtje domovinskega četverja, odlikovana je s tem, da dopusti pričrenjanje bistva biti kot dogodja:

»Umetnost razprtje biti nosi in vodi v tok [Bahn].«<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ibid., str. 27. *Izbrane razprave*, str. 267.

<sup>14</sup> Ibid., str. 28. *Izbrane razprave*, str. 268.

\* »Die Erde aber ist der Grund der Heimat.«

<sup>15</sup> »Die Kunst trägt und führt in die Bahn die Eröffnung des Seyns.« – Martin Heidegger: Die Unumgänglichkeit des Da-sein (»Die Not«) und die Kunst in ihrer Notwendigkeit (Die bewirkende Besinnung). V: HEIDEGGER STUDIES, Volume 8, (1992), str. 11.

---

Tempelj izpričuje, kako zgodba umetnosti ustanovi domovino dogodja v resnici biti, kako zmore umetnost nuditi obrat toku zgodovine.

Toda te umetnosti ni več tu. Bogov ni. Templji oznanjajo svet, ki ga ni več. Zvedeni na nivo arheoloških raziskovanj, nam na videz ne morejo več pripovedovati, kaj naj se nam tu in zdaj še kaže za bistveno. Grški tempelj je razvalina. In vendar je monument v najresničnejšem smislu besede. Pomni bivše. Ko srečujemo grške templje in upodobitve [Bildwerke], nas spominjajo na izginuli svet. Tako nam dajejo nekaj, kar nosimo v prihodnost. Morda pa nam nekaj ne le navajajo, temveč nam ga zadajajo: vnaprejšnji dar [Vor-gabe], ki nam omogoča, da se izpolni prihajajoči svet. Še vedno nas v izkušnji templja in kipov antične Grčije doseže zahteva, ki se ne izgubi v preteklem in zato napotuje v prihodnje. V izkušnji grškega templja prihaja na odprto možnost prihodnje ustanovitve-kraja prikazovanja bogov. Ni treba pojasnjevati, da ta prihodnji kraj ne more biti grški tempelj – verjetno sploh ne more biti nikakršen tempelj.

66

Vendarle je treba tak vnaprejšnji dar še naprej pomniti. Heidegger je na potovanju v Grčijo leta 1962, pri obisku Ateninega Partenona na Akropoli, ubesedil to izkušnjo:

»Pred tempeljsko zgradbo in v njej je odpovedalo vsakršno golo ogledovanje in pregledovanje. Nobenega ustreznega stojišča za odnos do templja ni bilo mogoče najti. Zdelo se je, da se je zadovoljivo zadrževanje umaknilo. Gradbeni deli tempeljske gradnje so izgubili snovnost. Fragmentarnost je izginila. Prostorske razsežnosti in mere so se zgostile na enem samem kraju. Oglasila se je njegova zbranost. Neoprijemljivo sijanje je naredilo zgradbo lebdečo in jo istočasno dvignilo v čvrsto umerjeno, z nosilno skalo pobrateno pričujočnost. Napolnjevala jo je zapuščenost svetišča. V njej se je nevidno bližala odsotnost pobegle boginje.«<sup>16</sup>

Templja ni mogoče preprosto opazovati. Obiskovalcu odtegne stališče.<sup>17</sup> Ga odstavi. Ta odstavitev zadene tubit kot telesno. Obiskovalec se giblje, ne da

<sup>16</sup> Martin Heidegger: AUFENTHALTE, izd. Luisa Michalsen, Frankfurt am Main, 1989, str. 24, idr.

<sup>17</sup> Prim. Kähler: DER GRIECHISCHE TEMPEL, str. 22, idr. To je bila hotena izkušnja grških arhitektov. Tempelj počiva na zemlji na poseben, napet način. Baza templja je konveksno ukrivljena.

---

---

bi zmogetl zadobiti vse vključujoči pregled. S tem ko tempelj obiskovalca odstavi [entsetzt], ga prižene do tega, da se mu izpostavi. Sebe izpostavljajoča tubit je poleg tega prestavljena v temeljno razpoloženje, pa tudi temeljno razpoloženje jo giblje. Omogoča ga šele zdaj odgovarjajoča izkušnja templja. V takem izkustvu izgine delo kot gola reč, prikaže se kot zgodba: delo postane zgodba [Geschehnis].<sup>18</sup>

Gradnja se potegne iz svojega propadlega stanja nazaj, in skupaj, v enotni zgoščujoči se kraj-zgodbo [Geschehnisort]. Kamen zasije, tempelj rase. Ko tempelj rase v višino, kaže svojo zraščenoost z zemljo. V dogodju, ubranem od temelja navzgor, obiskovalec izkusi boginjo. Zapustila je tempelj. Vseeno pa je mogoče izkusiti neko polnost. Gre za polnost odsotnosti, v kateri izginula boginja obiskovalcu namiguje. Izkušnja templja Atene Partenos je pomnjenje božanskega. Tempelj je kraj in zgodba bivšega svetega. Vendar je kraj napoten na tisto plan, ki jo je razprl in ki ga usklajuje. Heidegger opisuje povzpetje do Partenona:

»V blesku jutranjega sonca, pod vedrim nebom in nad meglo smo stopali skozi tišino, tujo mestu, vedno znova pomujajoč se, skozi Propileje k hiši boginje, katere ime mesto nosi.«<sup>19</sup>

67

Sijoča sončna luč spremlja obiskovalce na njihovi poti k templju. Modrina neba uglašuje obiskovalce na njihovi vzpenjajoči se poti. Mesto, ki ga ogriinja megla, ostaja spodaj. Vzpenjajoči se izkuša tišino. Tihota in svetloba uglasita [stimmen...ein] obiskovalce Partenona. Vedno znova pomujajoče se in zato obotavljajoče se uglašata [stimmen] v strahospoštovanje [Scheu]. Medtem ko tihota in svetloba uglašujeta, sta sama plan, ki kraj boginje uskladi v zgodbo. Kraj, Atenin tempelj, razpre plan, ker – šele kot na višini počivajoči sveti kraj bivše boginje – dopušča, da smo pozorni na svetlobo neba, tišino in meglo. Obenem pa spodaj razgrinjajočemu se mestu ne daje le njegovega imena, ampak tudi njegovo zgodovino.

<sup>18</sup> Prim. Martin Heidegger: Zur Überwindung der Aestetik, Zu »URSPRUNG DES KUNSTWERKES«, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrman, HEIDEGGER STUDIES, Volume 6, (1990), str. 7, »Delo ne kot predmet [...] proizvajajočega delovanja niti ne uživanja, temveč kot zgodba resnice.«

<sup>19</sup> Heidegger, AUFENTHALTE, str. 24.

---

---

Vzpon, ki ga določata svetloba in tišina, pa ni nič drugega kot izkušnja templja samega. Tempelj je kot prečkanje plani [skupaj] z izkustvom kraja *ena* zgodba. Vzpon in zadrževanje, plan in kraj, tišina in delo, obiskovalci in odsotnost boginje so *ena*, v sebi usklajena zgodba. Ta zgodba, njena uskladitev je nerazpoložljiva in preveč zamotana, da bi jo razvili *clare et distincte*, je zgodba zjasnjenja sebe-skrivanja: »Umetnost je postavljanje-resnice-v-delo.«<sup>20</sup> V umetniškem delu se godi resnica, jasnjenje sebe-skrivanja. Godi se kot razprtje sveta, s tem da delo to razprtje jemlje nazaj vase in ga s tem skriva. Delo pa ni – kot bo nujneje pokazati – umetniška reč, ki se nahaja na določenem mestu. Delo je prav ta usklajena zgodba, v katerem vse najde drugo do drugega. Usklajenost take zgodbe se podarja [ergibt sich] iz odnosov vzgibanosti izkušajočega, ki prehajajo drug v drugega, pomnijo in s slutnjo kažejo naprej in nazaj.

Vzpenjajoči se ve za tempelj na višini. Ko prispe tja, je pomneč prečkal tišino in svetlobo. To izkustvo umetniškega dela ni golo srečanje s kakšnim bivajočim, temveč temeljno ubrano stanje-v sosledju zgodbe umetnosti.\*

**68** To nosi glas biti, ki tu kot svetla tihota odtegne obiskovalce Partenona v temeljno razpoloženje strahospoštovanja in tako dovoli izkušnjo odsotnosti boginje. Izkušnja odsotnosti je obenem slutnja prihodnje prisotnosti. Glas biti obenem dopušča, da pomnimo in zaslutimo, da bi zgodba umetnosti lahko ustanovila kraj prikazovanja bogov.

## II. RAZ-LOČENJE UMETNOSTI IN UMETNIŠKEGA DELA

Grški tempelj je kraj svetega, ki ga ustanovi umetnost. To bi bilo na dlani, lahko končno ugovarjamo, tudi brez dolgih pojasnjevanj. Tempelj je bil torišče žrtvovanja (*tà hierá*) in strahospoštovanja (*he aidōs*). Žrtvovanje in strahospoštovanje sta gradila delo od temelja navzgor. To je še danes mogoče – glede na subjektivno drugače izoblikovano možnost vživetja – po-

<sup>20</sup> Heidegger: »Die Kunst ist das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit«. Der Ursprung des Kunstwerkes, str. 63. *Izbrane razprave*, str. 304 & 317.

\* V originalu: »Die Erfahrung eines Kunstwerkes ist nicht die bloße Begegnung mit einem Seienden, sondern die grundgestimmte Inständigkeit in dem Geschehnisgefüge der Kunst.«

---

novno začutiti v izkustvu templja. Kdor pa bi tu in zdaj, v dobi modernih in postmodernih umetnin, začenjal razmišljati o umetnosti, pa njenega poslanja [Bestimmung] že dolgo, dolgo ne bi več mogel razpoznati v strahospoštovanju in žrtvovanju, oziroma ustanovitvi svetega. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL je to stanje stvari ubesedil tako v svojih *Predavanjih o estetiki* kot tudi v *Fenomenologiji duha*.<sup>21</sup> Vendar preprosta ugotovitev, da je umetnost izstopila iz bistvenega prostora božanskega, ne spregleda celotne daljnosežnosti dogajanja. S tem ko je umetnost zapustila kraj svetega, prispe v nujo, da mora svoj kraj na novo določiti v godeči se nesreči sveta, v kraju onstran sreče [das Heil]. Ko je izpostavljena nesreči, postaneta njena sreča in sveto zdaj vprašanje,<sup>22</sup> na katero ni mogoče odgovoriti le umetniško

<sup>21</sup> Prim. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: VORLESUNGEN ÜBER DIE AESTHETIK, Erster Band, Sämtliche Werke (JUBILÄUMSAUSGABE), 12. zv., Stuttgart, 2/1937, str. 151: »Res lahko upamo, da se bo umetnost bolj in bolj stopnjevala in izpopolnjevala, vendar je njena forma prenehala biti najvišja potreba duha. Naj se nam grške podobe bogov zde še tako izjemne, naj vidimo Boga Očeta, Kristusa, Marijo predstavljene še tako častno in dovršeno – nič ne pomaga, kolena vendarle ne upognemo več.« Tako tudi Georg Wilhelm Friedrich Hegel: PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES, izd. Wolfgang Bonsiepen in Reinhard Heede, Gesammelte Werke, 9. zv., Hamburg, 1980, str. 414: »Delom muze namreč manjka sila duha, kateremu je gotovost samega sebe izšla iz trka bogov in ljudi. So le to, kar so za nas, – lepi sadeži, padli z drevesa, prijazna usoda nam jih je ponudila, kot nudi take sadeže dekle; ni ne dejanskega življenja njihovega bivanja, ne drevesa, ki jih je nosilo, in ne zemlje in elementov, njihove substance, ne klime, ki je bila njihova usoda, ali menjave letnih časov, ki so obvladovali proces njihovega nastajanja.« Pogosto te stavke tolmačijo tako, kot da bi umetnost sploh prispela k svojemu koncu. To pa je enostranska misel. Konec religiozno dojete umetnosti je obenem začetek tega, kar danes razumemo z umetnostjo: izraz umetnika, ki je postal subjektiven in avtonomen. K temu primerjaj Carl Dahlhaus: Hegel und die Musik seiner Zeit, V: KLASSISCHE UND ROMANTISCHE MUSIK-ÄSTHETIK, Laaber, 1988, str. 238, idr.: »Enotnost substance in umetniške forme, ki jo je Hegel videl realizirano v antični »umetniški religiji« – v živahni pričujočnosti boga v božji statui – se je razpustila. In s poantiranim pretiravanjem, a nikoli v nikakršnem protislovju s Heglom, bi lahko trdili, da teza o koncu umetnosti pomeni, da označuje konec umetnosti kot religije začetek umetnosti kot umetnosti.« Glede razmerja Heidegger – Hegel z ozirom na njuno vprašanje umetnosti primerjaj Friedrich-Wilhelm von Herrmann: HEIDEGGERS PHILOSOPHIE DER KUNST: Eine Systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung »Der Ursprung des Kunstwerkes«, Frankfurt am Main, 2/1994, str. 298–412.

<sup>22</sup> Prim. tudi Theodor W. Adorno: ÄSTHETISCHE THEORIE, izd. Gretel Adorno und Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, 1970 (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2), 9. str., idr.: »Kajti absolutna svoboda v umetnosti [...] zaide v protislovje do večnostnega [prennierend] stanja nesvobode v celoti. V tem je kraj [Ort] umetnosti postal negotov. Avtonomija, ki jo je dosegla, potem ko se je otrešla kultne funkcije in njenega posnemanja, je živela od ideje humanosti.

---

različno. Nagovarja samo bistvo umetnosti. Ker zavezujočnosti, ki jo ustanavlja božje – zavezujočnost ne le za umetnost, temveč za bit-v-svetu sploh – ni več, se sreča [das Heile] in domovina umetnosti prikažeta kot boleče izgubljeni kraj, ki ga je treba s tem istočasno šele ustanoviti. Sploh ni nujno, da vprašujoča in povprašana namera, iz umetnosti sem uvajati bistveni prostor, ustanoviti sveti kraj, in s tem hkrati uvesti preobrazbo sedanje nesreče sveta, meri na novo formo predanosti in žrtve. Nasprotno, izmeri zgodbo, ki jo je razprlo, vzgibalo in nosilo temeljno razpoloženje, ki ga moramo opisati. Da bi preverili možnost umetniške ustanovitve kraja svetega, bomo stopili v atelje.

70 Pridemo v delavnico slikarja ali kiparja. Prostorna je in polna svetlobe dneva. Prekoračimo jo. Naokoli leže orodja. Tam morda stoji dokončan izdelek, tu drugi, ki ga umetnik še izdeluje. Predtem je hrupno rokoval s strojem. Zdaj upravlja računalnik. Morda zbija skulpturo iz kamna ali lesa, vleče po platnu čopič ali strgalo. Lahko, da z varilnim aparatom obdeluje jeklo ali pa z grafitom skicira prihodnje izdelke. Na steni in po kotih delavnice počivajo starejša dela. Zrak je poln vonja lesa, diši po lanenem olju ali različnih lakih. Usmerimo se k dokončanemu delu. Lesena skulptura. Hodi-mo okoli nje, premišljamo.

Premislek za trenutek izbriše atelje. Gre za čas zaupnega obrata ali potujočega odvrata od skulpture, spopada ali uklonitve, razumevanja ali ne-razumevanja. Premislek se konča in v izkušnjo dela pritegne njegovo okolico. Vonj lepote razplastenega lesa; ropot stroja; neslišnost računalnika; udarjanje in klesanje izdelujočega umetnika, ki se obrne k nam in tako prekine naše srečanje z delom, ga spremeni ali potrdi; kipar, s katerim se navdušeni zapletemo v pogovor, se spremo; verjetno ne bo odgovoril na vsa vprašanja, molči; orodje, ki leži naokoli, ki je v delo udelalo sledi; s časom spreminjajoča se svetloba; drugi izdelki, ki bi jih radi privedli v odnos z delom, h kateremu smo pristopili, pri tem kaj opazimo ali nam spodleti; roka, ki se dotika hrapave ali gladke, iveraste ali mehke površine na delu;

Spodkopana je bila, ko je družba postala humana [...] Ni gotovo, ali je umetnost sploh še mogoča; ali ni, po svoji popolni emancipaciji spodnesla in izgubila svojih predpostavk. Vprašanje vzplameni ob tem, kar je nekdaj bila.«

---

---

nenchno menjavanje stojišča, da bi izdelek videli v najbolj ugodni svetlobi in zornem kotu; naši koraki sem in tja in vedno znova sreda vsega, izdelek sam – vse to je in določa našo umetniško izkušnjo. Izkušnja dela ni po pomenih razplastujoče se zrenje estetskega predmeta,<sup>23</sup> ki ga je treba interpretirati, temveč je zgodba,<sup>24</sup> usklajena iz različnih, druge v drugo prehajajočih potez in tako umeščujoča se zgodba. Heidegger sam je tako izkustvo dela ubesedil v pismu umetniku Bernhardu Heiligerju:

»Dragi Bernhard Heiliger,  
ura v Vašem delu-delavnici [Werk-Statt] – raje rečem tako – je odprla  
moj pogled za to, kar zmore Vaše delo danes povedati današnjim in prihajajočim. Povedati, sagen, pomeni: kazati, zeigen.

In Vi kažete vzhajanje zemlje na nam še skrito zemeljsko nebo. Vaša dela ne predstavljajo ničesar več – postavljajo nas v zadrževanje v vmesnosti [Zwischen] zemlje in neba – v prostost rastoče *gibanje samo* in prav *to* postane očitno – »ujasnjenje« (ne idealiziranje) biti – iz skritega vira.

V Vašem delu-delavnici [Werk-Statt] mestu prebiva skrivnost –

Prijateljski pozdrav,

Vaš

Martin Heidegger«<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Prim. Hans-Georg Gadamer: Die Wahrheit des Kunstwerkes. V: HEIDEGGERS WEGE. Studien zum Spätwerk, Tübingen, 1983, str. 83, idr.

<sup>24</sup> Pred kratkim se je Gernot Böhme lotil poskusa, da bi estetsko oblikovano zgodbo sploh razumel kot fenomen razpoloženjskosti [Gestimmtseins], kot fenomen »atmosfere«, termin iz fenomenologije Hermanna Schmitza. Na tej osnovi je hotel zasnovati »novo estetiko«. Prim. Gernot Böhme: ATMOSPHERE. Essays zu einer neuen Ästhetik, Frankfurt am Main, 1995 (= editon suhrkamp, 1927), 44. str., idr.) Pri tem ne gre več za to, da bi umetnost ločili ali pa ji dajali prednost pred kakimi drugimi načini zavestnega oblikovanja sveta, kot npr. oblikovanju [design], trgovini z umetnostjo ali pa tudi kiču. Ta intencija je Heideggrovemu mišljenju nepoznana. Zagotovo pa se zdi, vsaj po mojem, da je fenomen atmosfere preišljen v prostoru umetniškega izkustva Heideggrove filozofije. To pa ostane skrito, če bi radi Heideggrovo misel, kot to počne Böhme (ibid., str. 204), skupaj s Husserlovo omejili na »transcendentalni obrat«, na vprašanje po »subjektivnih pogojih pojavljanja«. Tako misel, ki Heideggrovega dela ne tolmači svojevoljno, je res treba interpretirati.

<sup>25</sup> Faksimile rokopisa pri Bernhardu Heiligerju, katalog galerije Im Erker, St. Gallen, 1964, 3. X. do 7. XI. 1963, str. 18.

---



---

V delavnici kot delu-kraju izkusi obiskovalec usklajeno zgodbo. Dela, ki jih tam hranimo, niso nikakršni prikazi pomena, ki bi ga bilo treba dešifrirati in poznati. So sredina zgodbe umetnosti in kot taki moment usklajenosti zgodb [Geschehnisgefüges]. Vzgibano-gibajoči sklad nas odtegne v in razpre zadrževanje med nebesi in zemljo. Prestavi nas v »tu« ali pa je sam ta »tu«, ki ga moramo izkusiti. Kaže in napotuje v sopripadnost neba in zemlje, bivanja in bogov. Kaže pot v še zaprto domovinsko četverje.\*

Izkustvo dela se okraji [verortet sich] v skladu zgodb, ali – zgodba je kraj dela. To delo-kraj je ustanovljeno. Ustanovitev zgodbe, ki se okraji prek dela, je umetnost: »Če je umetnost izvor dela, potem to pomeni, da dopušča, da na delu bistvenostno sopripadno, ustvarjajoče in ohranjajoče, izvira v svojem bistvu.«<sup>26</sup> Umetnost delo-kraj pušča biti. S tem ko ga pušča biti, se sama ne prikaže. Kot usklajena zgodba se odtegne v raz-ločenju [Unter-Schied] biti in bivajočega – umetnosti in umetniškega dela. Na delu-kraju, ki se godi iz umetnosti, je vse tako, se vse uskladi tako, kot se daje. Kjer pa se vse v enem skladu podaja kot ono samo in ga tako lahko tudi najdemo, je prosto: to je prostost. Prosto je v dvojnem smislu: kot prosto je odprto, v katerem je lahko prost [frei] človek sam, in je tako lahko resnično tu; in je prosto, ki sami zgodbi ostaja nerazložljivo in se tako, kot se podaja, zmore znova odtegniti. Delavnica, umetnik, obiskovalec so, s tem ko se godi umetnost. Niso več, ko umetnost mine [dahin ist]. *Umetnost kot zgodba raz-ločenja biti in bivajočega je s tem nerazpoložljiva, kot taka je dar biti same.* V sebi usklajeno prosto in odprto dela-kraja je dar biti same. Usklajena je, kolikor vse lahko pridobi sebe, ker najde drugo k drugemu, se nahaja v skupnosti.\* Odprtost dela-kraja kot posrečena zgodba, pripadajoča drugemu, ni le preprosto izkušena kar tako. Pozdravljamo jo. Da se sklad posreči – česar seveda ne moremo prediskutirati v *hic et nunc*ve samega dogajanja – izrečemo v pozdravu in glede na karakter dogodka podpremo in ohra-

\* »Es zeigt und weist in die Zusammengehörigkeit von Himmel und Erde, von Dasein und Göttern. Es zeigt den Weg in das noch verschlossene heimliche Geviert.«

<sup>26</sup> Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes, *ibid.*, str. 56. *Izbrane razprave*, str. 300.

\* »Die Kunst als ein Geschehnis des Unter-Schieds von Sein und Seiendem ist somit unverfügbar und als solche eine Gabe des Seins selbst. Das in sich gefügte Freie und Offene des Werk-Ortes ist die Gabe des Seins selbst. Es ist gefügt, indem alles nur dann sich selbst erlangen kann, weil es zueinander findet – in einem Zueinander sich befindet.«

---

---

njamo. Kar pa ohranjamo, ni nič drugega kot to, da smo »tu« na delu-kraju: »Ohranjanje dela pomeni: stati-v odprtosti bivajočega, ki se na delu dogaja.«<sup>27</sup> Delo kot kraj je sklad, v katerem je vse izkušeno kot nasprotnostno potrebujoče se. Nasprotnost potrebovanja je odprtost bivajočega – svet, ki se posreči. Kjer se vse približuje drugo drugemu, nam stvari pristopajo tako svobodno, kot hočejo, da jih jemljemo in dajemo.\*

Kjer pa je mimo tega ohranjeno to odprto – jasnenje sebe-skrivanja – se razpre prostorje vseh možnosti svetnega izkustva sploh. To odprto dopusti, da obstaja možno kot tako.\*\* Delo-kraj dopušča in drži odprto, da se lahko prikaže možno – kot tako, ki umanjka. Svetno odprto [das weltende Offene] je kraj, na katerem šele lahko zasije manjkajoče kot ono samo. Če je delo-kraj to odprto, potem ustanavlja prostost za možnost manjkajočih bogov. Delo-kraj jim v svetu drži odprto točko [Stelle], na katerem se lahko prikažejo ali pa umanjkajo. To odprto dela-kraja veče pobegle bogove.

»Delo kot trajnost je stalno *zadrževanje ubežnosti* bogov – odtod njihova prisotnost – njihovo *pomujanje in bližina*.«<sup>28</sup>

73

Delo-kraj dopušča, da pridejo na odprto manjkajoči bogovi, in s tem možnost njihovega prihoda. Bogovi umanjkajo, vendar so kot manjkajoči ohranjeni. Na kraju notrišnjega pogovora, na način, ki slavi ali oporeka, obdajajo umetniško delo – skupaj ubrani v usklajeni tu – lahko izkusimo in pomnimo bogove v njihovem umanjkanju in begu. Delo-kraj kot enostavno usklajena zgodba daje umetnosti možnost, da zasije sveto. Delo-kraj razpre možnost, da je svet srečen [heil], kar pomeni cel.

---

<sup>27</sup> Ibid. str. 53. *Izbrane razprave*, str. 295.

\* »Wo alles aufeinander zugeht, treten so die Dinge frei an uns heran, wie sie genommen und gegeben werden wollen.«

\*\* »Das Offene läßt das Mögliche als solches sein.«

<sup>28</sup> Heidegger: *Die Unumgänglichkeit des Da-seins* (»Die Not«) und die Kunst in ihrer Notwendigkeit (Die bewirkende Besinnung), *ibid.*, str. 12.

---

---

### III. TEMELJNO RAZPOLOŽENJE UMETNOSTI

Po vsem tem se je temeljno razpoloženje umetnosti, ki ustanavlja in je zgodba dela-kraja, najavilo tako rekoč samo po sebi: gre za žalost, ki pomni manko bogov. Vendar je v žalosti umetnosti v igri še nekaj, kar žalosti navadno zoperstavljamo. Pozdravimo, da se delo posreči. Če je delo ubrano [stimmig] in se izkušnja dela posreči, potem smo srečni. Osrečujoče in ubranost kakega dela – izkušnja delujoče, godeče se odprtosti bivajočega – nas navda z radostjo. Toda taka radost, ki nam jo razpirata ubrano delo in osrečujoči svet, ne prepodi žalosti. Žalost vsebuje radost, kolikor srečnost [Freude] odzvanja v njej sami:

»Žalosti nasprotno razpoloženje [...] pa ni le v njej navzoča kakšna nasprotna stran, temveč v žalosti ubrana srečnost, natančneje: to uglaševanje, ki odzvanja v razporu, je karakter temeljnega razpoloženja [žalosti].«<sup>29</sup>

74

V žalosti svetega, ki težko nosi umanjkanje boga in mu v pomnjenju vendarle ohranja prihajajoči kraj, ostaja budno strahospoštovanje, ki pripravlja radostno možnost prihoda bogov. V žalosti umetnosti, ki v posrečenem delu, ki nas, kot npr. v ekspresivni glasbi 20. stoletja, seveda zmorc prizadeti, dopustiti, da manjkajoča blaženost šele zasije, sploh šele razpre svetno odprtost dela, sporno sopozvanja srečnost tega, da se je posrečilo. Temeljno razpoloženje žalosti pa obenem vzgibava radost in vsaka radost ve za težo pomenskosti tega, česar se radosti in česar se dopušča veseliti.

In vendarle ostaja temelj razpoloženja žalost, ker, kar se morda prikazuje kot srečnost, še ni tu ali se posreči tako, da nam prihajajočega še ne daje v roko, temveč ga bržkonec le obljublja. To je mogoče izkusiti, če prisluhnemo glasbeni umetnini – ki je, ko zveni in se tiša, godeče se in odtegujoče se delo-kraj. V izkustvu finalnega stavka *IX. simfonije* Gustava Mahlerja,<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Heidegger: HÖLDERLINS HYMNEN »GERMANIEN« UND »DER RHEIN«, izd. Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, 2/1989, Gesamtausgabe, 29. zv., str. 148.

<sup>30</sup> Prim. Gustav Mahler, SYMPHONIE NR. 9 IN VIER SÄTZEN FÜR GROßES ORCHESTER, Sämtliche Werke, 9. zv., izd. Internationale Gustav Mahler Gesellschaft, Dunaj, 1969 (=UE no. 13825). Prim. predvsem 24.–28. takt, najprej solo viole, nato violinski solo.

---

---

*Adagiu*, zadoni žalost, ki meni slovo od vsega posrečenega svetnega izkustva sploh. Ta ton slovesa pa se ne daje v vse trgajočem dvomu, tudi ne ostaja zajet v bolečino, temveč dopusti, da vzide lepota, v kateri vednost slovesa v poduhovljajočem tonu glasbe joče kot radost tega, kar se bo še posrečilo, bodisi da je to odprto delo-kraj simfonije same ali še možne domovine.<sup>31</sup> Mahlerjev *Adagio IX. simfonije*, ki se »umirajoč«, z izzvenevajočimi violinami, violami in violončeli odteguje v najprej zvenečo tihoto, skriva v temeljnem razpoloženju žalosti zaradi manka domovine radost, ki čuti, da v slovesu ostaja obljubljeni prihajajoče. V žalosti *Adagia*, ki počasi zveneč poje uteho, tiho cveti radost. Radostno vzgibana žalost je temeljno razpoloženje umetnosti.

#### IV. KAPSULA IN OTOK UMETNOSTI

Vendar postajajo dela-kraji umetnosti redka in končno – zdi se, da so popolnoma izginila. Moderna družba postavlja in odstavlja umetnost v galerije, muzeje in na kogrese.<sup>32</sup> To niso kraji umetnosti. Na njih se nič ne usklajuje. Umetnine tam niso postavljene, temveč razstavljene. Razstava porine umetnino v brezkrayne prostore, na katerih človek, ne da bi izkušal, sledi poljubnosti pokazanega. V takih prostorih človek ni tu, temveč zraven. Zraven je, ko oznanijo najnovejšo senzacijo, ko prezentirajo največjo razstavo. Zraven je, ker je treba in ker se spodobi, da je zraven. Le kdor je zraven, postane pričevalec [Mitwischer] najnovejšega. Da pa ostane pričevalec, mora tekati za tekočim. Tekoče v umetnosti pa je posel marionetnih izdelovalcev. Izdelujejo zgolj to, kar od njih zahtevajo. Izdelovalec umetnosti je dotični »funkcionar«,<sup>33</sup> ki drži vse na tekočem. Kdor hoče biti pri

<sup>31</sup> Prim. Hans Heinrich Eggebrecht: *DIE MUSIK GUSTAV MAHLERS*, München, 2/1986, str. 29, idr. »To slovo [od sveta] [...] je dokončno, kot premolk glasbe poslednja beseda, občutje onstran problemov posredovanja, jemanje slovesa od poskusov posredovanja sploh – in vendar ne gre za resignacijo, temveč za umirajoče, lcpo zaklinjanje, to, kar more reči le umetnost, največkrat glasba.«

<sup>32</sup> Prim. Stephan Schmitt-Wulffen: *Kunstwerte. Markt und Methoden*. V: *Kunstform International* 104, november/december, 1989, str. 74–93, kot tudi Peter Sloterdijk: *Die Kunst faltet sich ein*. V: *Kunstform International* 104, str. 178–184.

<sup>33</sup> Prim. Heidegger: *Wozu Dichter?*, str. 289 idr.: »S tem ko človek tehnično izgrajuje svet kot

---

umetnosti zraven, mora kot pričevalec stopati v korak s tekočimi razstavami ali pa jo sam izdelovati. Pričevanje in izdelovanje je udeležba na komunikacijskem mediju umetnost, ki se konstruira po estetski in binarni liniji dražljaja<sup>34</sup> lepega in grdega in tako sovпада z modo in oblikovanjem. Potemtakem le umetniški funkcionar in pričevalec lahko resnično govorita o tem – kajti, kar je lepo ali grdo, zanimivo ali neokusno, *in* ali *out*, skorajda izrecno zapade zakulisno sprejetim kriterijem odločanja – in družbeno nastrojena umetnost tu ni več zgodba ustanovitve kraja, temveč je sama napotena na javno prirejen prostor, na katerem umetniška storitev beleži uspeh. Ta javni prostor je trg. Kar izdelovalci ponujajo pričevalcem, ureja trg.

Trg krmili komunikacijski-medij-umetnost. Razdeljuje umetnine in njihovo cenovno vrednost po ekonomskem merilu ponudbe in povpraševanja. Hkrati pa priteguje k sebi načrte in cilje umetnikov. V vseh takih zgodovinskih gibanjih se na koncu ne zgodi nič manjšega kot slovo od bistva umetnosti. Zgodovinska zgodba dovoljuje, da razločujemo razliko med bistvom umetnosti in zgodbo, ki ustanavlja sklad, v katerem je človek tu, in trgov, na katerem mora pričevalec biti zraven. Delo-kraj umetnost ustanovi svet.\* Razpira plan tubiti kot Atenin tempelj mesto, ki se ima za svojo zgodovino zahvaliti boginji. V tem smislu premore umetniški trg okoliš, v katerem se da živeti, ne zmore pa razpreti plani. S tem ko se to občasno izvršuje, izgubi svoje bistvo vse, kar je v usklajeni zgodbi tu in obenem ona sama. Umetniška dela postanejo predmeti, v katerih je onemela nekdanj svet ustanavljajoča zahteva umetnosti. Ustvarjajoči so občudovane, vseeno pa poljubne figure, naroča jih trg funkcionarjev in pričevalcev. Oni niso ohranujoča tubit, temveč tisti, ki porabljajo vsakokrat najnovejše. Ustvarjajočih in ohranujočih tu ni:

predmet, si hote in popolnoma zagradi že tako ali tako zaprto pot v odprto. Človek, ki se prebije skozi, je kot posameznik, če to ve in hoče ali pa ne, funkcionar tehnike.«

<sup>34</sup> Prim. Niklas Luhmann: *Ist Kunst codierbar? V: SOZIOLOGISCHE AUFKLÄRUNG, 3. SOZIALES SYSTEM – GESELLSCHAFT – ORGANISATION*, Opladen, 1981. str. 262. »Sistem kot komunikacijski medij za umetnost artikulira svojo družbeno funkcijo s kodiranjem lepo/grdo. Ta koda jamči pričujočnost umetnosti, možnost aktualno izvršljivih operacij. [...] Le zaradi te posebnosti so rezultati umetnosti zanimivi tudi za druga področja umetnosti, ker so nezamenljiva in jih med mediji, kot so resnica ali ljubezen, moč ali denar ni mogoče nadomestiti.«

\* »Der Werk-Ort der Kunst ist weltstfend.«

---

---

»Zakaj obojega nimamo? Ker nimamo umetnosti, ker »ta umetnost« ni bistvena in morda ta čas tudi ne more biti.«<sup>35</sup>

Manjka umetnost kot tvorni sklad ustvarjajočih in ohranjajočih. Vendar to umanjkanje ne pušča ne-plani [Un-Gegend] trga nedotaknjenega. Umanjkanje umetnosti odtegne trgu vso odprtost, vso svetno pomenskost. Kar se tu godi, se ukalupi [verkapselt] v ohišje, v katerem funkcionarji in pričevalci oskrbujejo drug druge.

Nasprotno pa pomnimo dela, ki so bila – kot grški tempelj in grška upodobitev [Bildwerk]. Kot bivša še zdaj sta. Zato lahko Heidegger sodi po izkušnji pred njih razpirajoče se Grčije, ki pomni bogove:

»Na trenutke je zazijalo brezno med tem tukaj prikazanim in tem, kar postavlja današnja umetniška volja hkrati z neobstojnim, ki, zapredeno samo vase, izročeno mahinacijam industrijske dobe, ostaja nezmožno, da bi vsaj pokazalo temu svetu tisto lastno, da ne govorimo o tem, da bi usmerilo na pot njegove preobrazbe.«<sup>36</sup>

77

Umetnost, ki se jo gredo, se je podala v brezsvetno, umetno *kapsulo*. Tam pričevalci in funkcionarji neodločno srečujejo le sebe same. Tako samosrečevanje je obenem samoozrcaljenje tistega biti-zraven. Vprašanje samorazumetja v svetu celosti ostaja brez odgovora ali se razblinja v nedoločnem. Ne poslušajo zahteve, da bi upotili prihajajočo domovino. Umetnost se je vdala in se tako predala zahtevam sedanje industrijske dobe.

Zdi se, da je s tem umetnost vstopila v preobrazbo bistva, ki grozi, da bo umetnost in umetnino oropala vseh zgodovinskih določil. Preobrazba bistva, ki je hkrati izguba bistva. Na vidcu je tako, kot da sta se Heglovo izkustvo in misel zgodovinske premene v bistvu umetnosti izpolnila na način, ki bi verjetno pretresel in razočaral tudi Hegla. *In vendar* ostajajo umetnine – in ta *in vendar* je, kot bomo še videli, za Heideggrovo misel

---

<sup>35</sup> Heidegger: Die Unmöglichkeit des Da-seins (»Die Not«) und die Kunst in ihrer Notwendigkeit (Die bewirkende Besinnung), *ibid.*, str. 9.

<sup>36</sup> Heidegger: AUFENTHALTE, str. 10.

---

največjega pomena – kraji, na katerih človek lahko izkusi blaženo, je lahko tu. Ti kraji pa ne odpirajo nobenih plani več. So *otoki*, daleč in vedno bolj oddaljeni drug od drugega, ki dopuščajo, da pomnimo:

»Obstajajo še nevidni otoki [...].«<sup>37</sup>

Taki nevidni otoki, to pomeni, otoki, ki jih umetniški trg še ni opazil, za funkcionarje in pričevalce so preveč neznatni, so pomnjena, posrečena in posrečujoča se dela, ki jih lahko izkušamo v času manjkajoče umetnosti. So od glasu biti spodbujeni otoki posrečenosti, ki jih akcije sedanjosti sicer napadajo, a so zanje nedosegljivi. K njim spada pesnjenje Friedricha Hölderlina, Stefana Georgea ali Paula Celana, slikarstvo Sandra Botticellija, Paula Cézanna ali Marka Rothka, glasba Johanna Sebastiana Bacha, Gustava Mahlerja ali Luigija Nona, skulpture Michelangela Buonarotija, Constantina Brancusija ali Eduarda Chillide, mojstrske grafike Albrechta Dürerja in delo Josepha Beuysa. Dela teh umetnikov, ne pa poljubnih drugih, so otoki posrečenosti, kar pomeni: uskladijo se v zgodbo v katerem srečno [das Heile] in celostno ostaneta pomnjena in zaslutena. Taki otoki pa so lahko tudi notrišnji pogovor,<sup>38</sup> ljubezen ali pa tudi slovo. Tudi filozofsko mišljenje samo je otoški kraj posrečenja. Tubit pomni te dogodke in dela-kraje – otoke radostno vzgibane žalosti. Otoki žalosti, ki pomni to, kar se je v

<sup>37</sup> Heidegger: ZOLLIKONER SEMINARE. Protokolle – Gespräche – Briefe, izd. Medard Boss, Frankfurt am Main, 1987, str. 360.

<sup>38</sup> Vprašanje posrečenega pogovora je Habermasovo vprašanje. Prim.: Jürgen Habermas: DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1985, str. 337: »Komunikativni um se uveljavi z močjo povezave intersubjektivnega razumevanja in recipročnega pripoznanja; obenem opisuje univerzum skupne življenjske forme.« Intersubjektivno razumevanje je komunikacija, ki se posreči ali pa ne. Kdor komunicira neposrečeno, je še v prepovedi komunikacije. Prim: Niklas Luhmann/Peter Fuchs: REDEN UND SCHWEIGEN, Frankfurt am Main, 1989, str. 18: »Vsaka komunikacija torej proizvede, s tem ko določa samo sebe, bifurkacijo, torej razcepi možne navezave v domnevo ali odklanjanje. Ta alternativa je znotraj tega, na kar lahko navežemo; tudi odklanjanje je možno zgolj v navezavi na predhodno komunikacijo [...].« Izkustvu, da ljudje niso v komunikaciji niti posrečeno niti ponesrečeno, temveč sploh niso v medsebojnem pogovoru, pogosto sledi očitek fatalizma in defetizma. Sploh ne gre za izgubo komunikacije, temveč za izgubo skupnega jezika kot pogovarjanja v poudarjenem smislu sploh. Vprašanje o posrečenosti sveta je iskanje kraja, na katerem ljudje sploh šele stopijo v pogovor.

---

---

zgodbi zgodovine izgubilo, radost, ki sluti, česar morda še nikoli ni bilo in vendar nekoč lahko pride. Umetnost, ki nas tako ubira [stimmt], je otok, ki potrebuje tubit, ki začuti izgubo ali manko:

»Mi, bolj potrebujoči, ubožnejši glede pesneče misli, morda potrebujemo obisk otoka otokov, četudi le zato, da dolgo gojeno slutnjo onega področja opogumimo na njeno pot.«<sup>39</sup>

Tubit potrebuje zgodbo umetnosti. Ta dopušča slutiti, da se svet lahko posreči in šele tako postane svet. Umetnost potrebuje tubit, da se godi. Umetnost je otok otokov.

Otoki, na katerih izkušamo možnost druge zgodovine – nikakor ne odplutje na nadnebni kraj – so redki. Vendar niso rezervati ali azili, niso pa tudi kakšni *paradis artificiels*. So kraji, na katerih istočasno kar najbolj osredinjeno in popolnoma sproščeno izkušamo in vemo, da je, zoper vso razpoložljivost, ki je človeku naložena in ki si jo nalaga sam, pred nami mirnejši svet. V novoveških družbah se take poglede pripisuje »utopijam«. »Vizija« posrečenega sveta je tvorba »romantike«. Vsako mišljenje, ki tematizira popolno, a vendar končno spravo, je torej v splošnem pomenu označeno kot »romantično«. Gre za šibak ugovor proti treznosti upravičeno zmagovalne znanosti. Toda umetnost, brez katere si ne bi bilo mogoče misliti nobene sprave, tudi ne tiste bistvene, z drugim, ni element hrepenenja, ki nam zgolj obeta poslednji smisel. Temveč, umetnost je, nasprotno, začetje teorije, ki ga moramo vedno pomniti.

*Prevedel Aleš Košar*

---

<sup>39</sup> Heidegger: AUFENTHALTE, str. 3.





Dean Komel

## FILOZOFSKI PREVOD KOT POT DO GOVORICE

Za začetek morda ni pretirana ugotovitev, da je filozofski prevod prav s Heideggrovo mislijo postal vreden vprašanja. To nikakor ne pomeni, da pred Heideggrom v filozofiji niso obstajali problemi prevajanja. A s Heideggrovo mislijo se zastavlja vprašanje, ne samo *od kod in kam*, ampak tudi *prek* česa prevajamo. Ta »*prek*« moramo razumeti kot temeljno dimenzijo ekstatične biti-v-svetu, ki je hkrati vselej bistvena poteza govornice.

81

Posebej velja poudariti, da se z vprašanjem in premislekom filozofskega prevajanja srečujemo že v Heideggrovi misli sami in ne šele ob njenem prevajanju. Heidegger sam je prevajanje temeljnih besed filozofskega izročila razumel kot bitnozgodovinsko dogodje. V zaključku spisa *Anaksimandrov rek (Der Spruch Anaksimander)* pove:

»Pristno usodno srečanje zgodovinskih govoric je tiho dogodje. A v njem govori usodnost biti.«<sup>1</sup>

<sup>1</sup> »Die eigentliche geschickliche Begegnung der geschichtlichen Sprachen ist ein stilles Ereignis. In ihm spricht aber das Geschick des Seins.« M. Heidegger, *Der Spruch des Anaksimander, Holzwege*, HGA 5, Frankfurt/M. 1977, s. 371.

---

Temu sledi vprašanje:

»V katero govorico prevaja dežela Zahoda?«<sup>2</sup>

Prevod je v istem spisu ter v delu *Kaj se pravi misliti (Was heisst Denken)* dojet v smislu *skoka*:

»... Prevajanje se posreči le v skoku in sicer v skoku enega samega pogleda.«<sup>3</sup>

»Skok« tu ni mišljen kot metafora za prevajanje. »Skok« velja razumeti v smislu ene od šestih skladb mišljenja dogodka iz *Prispevkov k filozofiji (Beiträge zur Philosophie)*. »Skok je izskok pripravljenosti za pripadnost v dogodje.«<sup>4</sup> Tako pripravljenost terja od nas prevajanje Heideggrove misli.

Tudi glede filozofskega prevajanja v slovenščino lahko ugotovimo, da je ravno s prevodi Heideggrovih spisov postalo vredno vprašanja. Če naj tu navedem besede iz *Prevajalskega komentarja* Ivana Urbančiča: »Da bi mogli npr. Heideggrovo ubesedeno mišljenje njegove miselne izkušnje z bistvom govornice primerno prevesti, moramo pristno ponoviti in soizpolniti njegove miselno izkušnjo z bistvom govornice.«<sup>5</sup>

Zanimivo in v nekem smislu celo poučno je, da je Urbančič s tem prevajalskim komentarjem nehal prevajati! To samo po sebi sproži vprašanje, ali je miselno izkušnjo prevajanja Heideggrove filozofije v slovenščino in s tem miselno izkušnjo govornice same možno neposredno vnesti v konkretni prevod in jo v njem ohraniti?

<sup>2</sup> »In welche Sprache setzt das Abend-Land über?«, *ibid.*, str. 342.

<sup>3</sup> »... Übersetzen gelingt nur in einem Sprung und zwar im Sprung eines einzigen Blickes.« Martin Heidegger, *Was heisst Denken*, Tübingen 1984, s. 140/141. V spisu Anaksimandrov rek: »Miselno prevajanje ... je skok čez jarek«; »Das denkende Übersetzen ... ist der Sprung über einen Graben.« (Holzwege, s. 329).

<sup>4</sup> »Der Sprung ist die Er-sprungung der Bereitschaft zur Zugehörigkeit in das Ereignis.« M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, HGA 65, s. 235.

<sup>5</sup> Ivan Urbančič, *Komentar k prevodu Herrmannovega besedila in oris poti*, Nova revija 73/74, Ljubljana 1988, str. 778.

---

---

Odgovor na to vprašanje sem sam pričakoval od prevajanja Heideggrove knjige *Na poti do govornice (Unterwegs zur Sprache)*, ki je za prevajalca vsekakor poseben izziv, saj ga mora pri prevajanju voditi prav izkušnja bistva govornice same.<sup>6</sup> Na to, miselno nadvse tvegano pot do bistva govornice nas Heidegger pospremi z vodilom:

Wesen der Sprache : Sprache des Wesens

*Bistvo govornice : govornica bistva*

Ta stavek ni le sam v sebi prevod, ampak nas celo vodi do nadaljnjega prevoda: »Če ta stavek, kolikor gre za stavek, ni izumetničen in zato ne predoča prazne zaobrnitve, se bo lahko pokazala možnost, da v reku 'govornica bistva' tako za 'govornico' kot za 'bistvo' ob pravem času vstavimo drugo besedo.«<sup>7</sup> Ti dve besedi sta poved (Sage) in dogodje (Ereignis). Vodilo *Bistvo govornice : govornica bistva*, s tem ko v sebi krije »pra-oznanilo bistvovanja govornice«<sup>8</sup>, sledi »odgovoru na vprašanje po bistvu resnice« iz spisa *O bistvu resnice (Vom Wesen der Wahrheit)*, ki ga Heidegger označuje tudi kot »poved obrata znotraj zgodovine biti«: »*Bistvo resnice je resnica bistva.*«<sup>9</sup>

83

Vse temeljne besede Heideggrove misli vodijo k »povedi obrata znotraj zgodovine biti«. V skladu s tem Heidegger interpretira nosilne besede metafizične tradicije s tem, da jih prevede, prenese v zgodovino biti. Odtod po mojem izhajajo poglavitne težave s prevajanjem Heidegggra, ki jih ne moremo več zajeti s splošnim ugotavljanjem, kako je sleherni filozofski prevod interpretacija. Kaj če velja prav obratno, da je vsaka interpretacija v svojem *bistvu* prevod, in sicer v prej naznačenem smislu skladbe skoka? Kaj če do prevoda temeljnih besed mišljenja ne pridemo po poti interpretacije in prevodni skok utirja pot interpretacije?

---

<sup>6</sup> Pri prevodu so sodelovali še Samo Krušič, Aleš Košar in Vid Snoj.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Lj. 1995, str. 182; prev. Samo Krušič.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 210.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *O bistvu resnice, Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 174; prev. Ivan Urbančič.

---

Prav prevajanje dela *Na poti do govornice* me je prepričalo, da interpretacija dolguje svoj izvor in izvornost skoku prevoda in da je v skladu s tem kvečjemu prevod ta, ki relativira interpretacijo, ne pa obratno. To ne pomeni le, da prevajalskih problemov v strogem smislu ni mogoče izenačevati z interpretativnimi in da pravilnost interpretacije nikakor ne jamči ustreznega prevoda. Vprašljivo je to »interpretativno merilo« samo.

Interpretativno merilo filozofskega prevajanja zahteva, da beseda v prevodu nosi isti pomen kot beseda v izvorniku. To predpostavlja, da besede neke govornice nosijo eno ali več pomenskih vsebin. To, kar se prenaša v prevodu iz govornice v govornico, je pomen besede, ne beseda sama. Besede same so po tej predstavi obravnavane kot nekakšne prenašalke pomenov, ki se poljubno nalagajo nanje. Toda beseda ima, kolikor je beseda govornice, svojo lastno nosilnost. Ta nosilnost se, recimo, naznanja v reku: *Beseda da besedo*. Beseda ne daje besede šele s pomenom, ampak že s samim prinašanjem besede. Pristna nosilnost besede je v tem, da s prinašanjem besede iznaša poved.

84

Nosilnosti in prenosljivosti besede ne gre razumeti iz nanje naložene pomenskosti, ampak iz povedne nošnje, ki jo Heidegger v *Na poti do govornice* sam poimenuje z besedo »Gebärde«. Z »Gebärde« razume »zbir nošenja«<sup>10</sup> in nadalje v povezavi z »Austragen«, »Austrag«: »Stara nemška govornica imenuje *Austragen*, 'iznašanje': bern, bären, od koder prihajata besedi 'gebären', 'donositi', 'porajati' in 'Gebärde', 'gib', 'kretnja', 'gesta', 'tvorstvo'.«<sup>11</sup> »Austrag«, iznos/raznos, je Heideggrov prevod za gr. *diaphorá* oz. lat. *differentia*, razlika. Nosilnost besede zajema torej območje »ontološke difference«, ki govori skozi vse Heideggrovo rekanje in mišljenje, tako kakor, recimo, sleherni Heglov stavček postavlja negacijo negacije. Menim, da je to prvo, kar je treba upoštevati pri prevajanju Heidegggra, in sicer tako »pred obratom« kakor »po obratu« – če o nečem takem seveda sploh smemo govoriti.

---

<sup>10</sup> Prim. Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Lj. 1995, Pogovor iz govornice, str. 110, prev. Aleš Košar.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Na poti do govornice*, Lj. 1995, str. 16, prev. Dean Komel.

---

Heideggrova misel je namreč v celoti »poved nekega obrata znotraj zgodovine biti«, tudi tam, kjer Heidegger, kot sam priznava, še vedno govori govorico metafizike. Tudi tam, kjer so temeljne besede Heideggrovega mišljenja še vnesene v metafizično predstavljanje, se že odvija neki prenos v mišljenje in rekanje bistva biti same. To bi rad pokazal prav ob *bistveni besedi obrata*, besedi »Wesen«, »bistvo«. Pri tem bom upošteval tudi glagolske oblike in zloženske, kot so »Wesung«, »Wesentlichkeit«, »Anwesen«, »Abwesen«, »Un-wesen«, »Ge-wesen«, »Ver-wesen« – prav v tem zlaganju se namreč odigrava prinašanje besed – da beseda da besedo.

Beseda »bistvo« je nosilni pojem tiste metafizične tradicije, ki si bit predstavlja zgolj kot bivajočnost bivajočega in ne misli biti same v razliki do bivajočega in ki jo Heidegger, kot vemo, v *Biti in času* podvrže radikalni fenomenološki destrukciji. Vendar pa se Heidegger besede »Wesen«, kljub njeni terminološki obremenjenosti, noče preprosto odreči. To bi bilo nefenomenološko ravnanje. Odrekanje je pač v svoji lastni globini že neko prirekanje, kakor se lahko poučimo v *Na poti do govorice*. Kaj nam torej prireka beseda »Wesen« (»bistvo«), s tem ko se odrekamo njenih metafizičnih pojmovanj? Katera so ta pojmovanja?

V četrti skladbi *Prispevkov za filozofijo (O dogodju)* z naslovom *Skok (Der Sprung)* se Heidegger v 164 §., 165 §., 166 §. in 167 §. izrecno posveča pojmu »Wesen«, s tem ko sam vpeljuje novotvorjeno besedo »Wesung« in terja »vpeljavo v bistvovanje«, (»Einfahren in die Wesung«)<sup>12</sup> Tu podaja šest vodilnih pojmovanj bistva (Wesensbegriffe), kakor jih je razvila filozofska tradicija v okviru vodilnega vprašanja po bivajočnosti bivajočega:

1. *ousía* kot *idéa*,
2. *ousía* iz Aristotelove obravnave v *Met. Z H Th.*,
3. *essentia* iz srednjega veka,
4. *possibilitas* pri Leibnizu,
5. pogoj možnosti pri Kantu, transcendentelni pojem bistva,
6. dialektično-absolutni idealistični pojem bistva pri Heglu.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, HGA 65, str. 285.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 289.

---

Besedo »Wesen« v zgoraj podanih metafizičnih pojmovanih Heidegger namočešča z novotvorjenko »Wesung«, kar takole pojasni:

»Wesen wird nur vor-gestellt, idéa. Wesung aber is nicht nur Verkoppe-lung von Was und Wiesein und so eine reichere Vorstellung, sondern die ursprüngliche Einheit jener beiden. Die *Wesung* gehört nicht zu jedem Seienden, ja im Grunde nur zum Sein und was diesem selbst zugehört, Wahrheit.«<sup>14</sup>

Končnica -ung tu očitno podkrepljuje verbalno razumevanje besede »We-sen« nasproti nominalnemu.<sup>15</sup> K razliki nominalnega in verbalnega se bomo

<sup>14</sup> Ibid., s. 289. »Bistvo je zgolj pred-stavljeno, idéa. Bistvovanje pa ni zgolj povezava kajstva in kakosti in tako neka bogatejša predstava, ampak izvorna enotnost obeh. *Bistvovanje* ne spada k *stlehnemu* bivajočemu, v temelju le k biti in k temu, kar spada k njej sami, resnici.« Slovenski prevod bomo, da bi bila nošnja besede »Wesen« v izbranih Heideggrovih besedilih čim opaz-nejša, podajali v opombah.

<sup>15</sup> Tako smo tudi pri slovenskem prevodu razliko nominalnega in verbalnega razumevanja »Wesen« nakazali z razlikovanjem »bistva« in »bistvovanja«. Glede prevajanja glagola »we-sen« in samostalnika »Wesen« v slovenščino prim. naslednjo prevajalsko opombo: «*Wesen* bi lahko prevajali z »bivati«, vendar to ni mogoče, saj z deležnikom tega glagola, »bivajoč«, slovnico nem. »Sciendes«. Ker z rabo glagola *wesen* in deležnika *wesendes* Heidegger pod-krepljuje glagolski pomen samostalnika *Wesen*, »bistvo«, »bistvovanje«, smo se odločili, da *wesen* prevajamo z »bistvovati«. Ta glagol navaja tudi Pleteršnikov slovar v pomenu *sein*, *existieren* (1. del, str. 28). Kjer je bilo treba posebej poudariti glagolski pomen samostalnika *Wesen*, smo se odločili za »bistvovanje«. Glede na to, da *anwesen* slovenimo s »prisostvovati«, bi za *Wesen* ustrezalo tudi »soštvo« (Pleteršnik, 2. del, str. 538), vendar pa se je v filozofskem izrazju že povsem ustalilo »bistvo«. Upoštevati je treba tudi Heideggrovo izrecno opozorilo v tekstu *Bistvo govornice*, da namreč *Wesen* v glagolskem pomenu ne gre razumeti kot »golo bivanje« oz. »golo trajanje«: »Bistvuje' ((west)) pove: prisostvuje ((west an)), medtem ko nas zadeva, u-poteva in zasega.« V tem pogledu je zlasti pomembna raba deležnika *wesendes* (»bistvovalno« – gre za tvorno pretekli deležnik zaradi homofonije z »val«) in samostalnikov iz perfektive glagolske osnove *gewesen*: *Gewesen* (»bivšestvo«), *Gewesenheit* (»bivšost«) in *Gewese* (»prebitck«). V prevodu naštetih samostalnikov ni bilo mogoče ohraniti predpone *ge-*; ta predpona, ki ji v slovenščini še najbolj ustreza »po-«, rabi za tvorbo kolektivov tipa *Ge-birge*, »po-gorje«, hkrati pa označuje tudi izid nekega dogajanja ali dogajanje samo, npr. *Ge-schenk*, »podarek«, in *gebären*, »porajati« – od tod uporaba te predpone pri preteklem delež-niku (*gelungen*). *Gewesen* v Heideggrovih tekstih ne pove samo »to, kar je bilo«, marveč tudi »to, čemur je že bilo biti« (gre za t.i. apriorni perfekt, *quod quid erat esse*). V tem pogledu je zanimiva raba besede *Gewese* z navadnim pomenom »posestvo«; sledeč miselnemu kontekstu, v katerega jo postavlja Heidegger (*quod quid erat esse*), pa smo jo prevedli s »prebitck«, ki v korenski osnovi vsebuje glagol »biti« in pomeni tako »preostanek« kot »presežek«.

---

še povrnili. Razlikovanja med »Wesen« in »Wesung« se Heidegger ne drži strogo – uporablja tako reklo »Wesung des Seins« kot tudi »Wesen des Seins«. V obeh primerih pa se tu izreka resnica biti, dogodje.

V *Biti in času* na to reklo še ne naletimo. Tudi beseda »Wesen« se tu skorajda ne pojavlja, razen v narekovajih znotraj enega osrednjih stavkov: »*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.*«<sup>16</sup> Heidegger sicer uporablja izraze »bistveno ustrojstvo tubiti«, »Wesensverfassung des Daseins«<sup>17</sup> in »Wesensbestimmung«. »Wesensbestimmung« je tu rabljena sinonimno z »Seinsbestimmung«, kar po svoje kaže, da Heidegger opušča razlikovanje med kajstvom in dastvom v prid izvirnejše določitve smisla biti. Hkrati je v *Biti in času* že predloženo izhodiščno grško razumevanje biti, iz katerega je razlika med kajstvom in dastvom sploh izrasla: »*parousía, ousía*, kar ontološko-temporalno pomeni 'prisotnost'«<sup>18</sup> Heidegger obširneje spregovori o tem v predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije*, (*Grundprobleme der Phänomenologie*, z. s. 1927). »Sein« in »Wesen« torej Heidegger na omenjenem mestu prevede nazaj v »Anwesen«, »prisostvo«. »Anwesen« in njegovo nasprotje »Abwesen« določata tako razumevanje »Sein« kot »Wesen«.

Opozoriti velja še na novotvorjenke »Gewesen«, »Gewesenheit«, »Gewesenscin« in »gewesend«, ki se opirajo na t. i. apriorni perfekt *tò tí ên êinai*.<sup>19</sup> V časovni ekstazi »bivšosti« (»Gewesenheit«, se primarno časi »počutje« (»Befindlichkeit«). To že nakazuje reaktualizacijo »starega« razumevanje glagola »wesen«: »prebivati«, »bivati«, »bistvovati«, »zadrževati se«, »tra-

Opozoriti moramo tudi na besedo *Sprachwesen*, s katero Heidegger namiguje na obrat »Bistvo govornice : Govornica bistva«. Glagolnik *Wesen* rabi tudi kot pripona, npr. v samostalnkih tipa *Hauswesen*, »gospodinjstvo«. Ker pri prevodu *Sprachwesen* z »jezikovstvo« ali »govorstvo« izgubimo pripono *-wesen*, ki je ključnega pomena za Heideggrovo rabo te besede, smo se raje odločili za opisni prevod »bistvovanje govornice« (*Na poti do govornice*, Lj. 1995, str. 298/299)

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2, Frankfurt /M. 1977, str. 56.

<sup>17</sup> Ibid., s. 11.

<sup>18</sup> Ibid., s. 34.

<sup>19</sup> Prim. opombo v *Biti in času* (HGA 2, str. 144): »*tò tí ên êinai*, to, kar je že bilo – biti, vsakokrat že vnaprej bistvujoče, bivšestvo, perfekt.« Glede prevajanja teh izrazov v slovenščino glej opombo št. 6.



---

jati«. Naj mimogrede opozorim, da Heidegger uporablja glagol »wesen« žc v svojem habilitacijskem spisu o Dunsu Scotu: »Er (Gott) is das Absolute, das Existenz ist, die im Wesen existiert und in der Existenz 'west'.«<sup>20</sup>

V *Knjigi o Kantu* Heidegger uporablja besedo »Wesen« v reklih »Wesen des Daseins«, »Wesen des Menschen«, »Wesen der Endlichkeit im Dasein«, »Wesen der Wahrheit«, Wesen der Zeit » itn. brez narekovajev. Hkrati Heidegger tu naznači, da brez izdelave vprašanja po biti kot taki manjka »sleherni horizont za poskus definiranja bistvenosti bistva (Wesenheit des Wesens) in pojasnitve dejanskosti dejanskega (Wirklichkeit des Wirklichen)«<sup>21</sup>. Pojavi se tudi beseda »Unwesen«, in sicer v sintagmi »Unwesen der Unwahrheit«. Očitno je beseda »Wesen« tu kakor tudi v drugih dveh spisih iz leta 1929 – *Kaj je metafizika* in *O bistvu temelja* – pojmovana transcendentarno, torej v smislu »temelja notranje možnosti«. Toda zavedati se moramo, da transcendentalnost tu nima ne Kantovega ne Husserlovega obležja, saj je vezana na dogajanje transcendence v tubiti. Glede na to bi lahko rekli, da je beseda »Wesen« tudi v svoji transcendentalni rabi razumljena bolj verbalno-dinamično kot pa nominalno-statično. To po svoje kaže tudi raba besede »Unwesen«. Beseda »Wesen« torej že »znotraj govovice metafizike« govori drugače, že daje misliti drugo, tj. bistvovanje biti.<sup>22</sup>

To postane še očitnejše v spisu *O bistvu resnice (Vom Wesen der Wahrheit)*, ki je bil zasnovan leta 1930 in prvič izdan leta 1942. V zaključni opombi k temu spisu Heidegger pravi:

»Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens. Jene Frage versteht Wesen zunächst im Sinne des Washeit (quidditas) oder der Sachheit (realitas), die Wahrheit aber als ein Charakter der Erkenntnis. Die Frage nach der Wahrheit des Wesens versteht Wesen verbal und denkt in dieser Wort, noch innerhalb des

---

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, HGA 1, Frankfurt/M. 1978, str. 26. »On (Bog) je absolutno – eksistenca, ki eksistira v bistvu in 'bistvuje' v eksistenci.«

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1951, str. 202.

<sup>22</sup> Rekló »Wesen des Seins« (»bistvovanje biti«) nastopa že znotraj transcendentalnega nastavka spisa *Vom Wesen des Grundes, Wegmarken*, str. 169.

---

---

Vorstellens der Metaphysik verbleibend, das Seyn als den waltenden Unterschied vom Sein und Seienden.«<sup>23</sup>

Razlikovanje med nominalnim in verbalnim pomenom »Wesen« omogoča govoriti drugo govorico (mišljenja biti) znotraj predstavnostne govorice metafizike. Heidegger v opombi sicer ne omenja, da »Wesen« v začetnih poglavjih tega spisa razume tudi kot »temelj notranje možnosti« in tako pripravlja skok v izkušnjo resnice bistva: »... die Freiheit ist *Wesen* der Wahrheit. 'Wesen' ist dabei verstanden als der Grund der inneren Möglichkeit dessen, was zunächst und im allgemein als bekannt zugestanden wird.«<sup>24</sup> V tem kontekstu govori Heidegger tudi o »verborgenen Wesensgrundes des Menschen« (»skritem bistvenem temelju človeka«), »ursprünglich wesenden Bereich der Wahrheit« (»izvorno bistvujočem področju resnice«) in o »ursprünglicheres *Wesen* der einzig wesentlichen Wahrheit« (»izvornem bistvu edino bistvene resnice«).<sup>25</sup>

Razgrnitvi bistva resnice sledi ob naslednjem koraku razgrnitev »nebistva resnice« kot *skrivnosti*:

»Das eigentliche Un-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis. Un-wesen bedeutet hier noch nicht abgefallen zum *Wesen* im Sinne des Allgemeinen (*koinón, génos*), seiner possibilitas (Ermöglichung) und ihres Grundes. Un-wesen ist hier das in solchem Sinne vor-wesende *Wesen*.«<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, str. 198. Sl. prevod: »Vprašanje po bistvu resnice izvira iz vprašanja po resnici bistva. To vprašanje razume bistvo najprej v smislu kajstva (*quidditas*) ali stvarskosti (*realitas*), resnico pa kot značaj spoznanja. Vprašanje po resnici bistva razume bistvo verbalno in misli s to besedo – ostajajoč še znotraj metafizičnega predstavljanja – bitje kot vladajočo razliko biti in bivajočega.« (*O bistvu resnice, Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 175; prev. Ivan Urbančič.)

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 81. Sl. prevod: »Svoboda je *bistvo* resnice same.« »Bistvo se pri tem razume kot osnovna možnosti tistega, kar se najprej in nasploh priznava kot znano.« (*O bistvu resnice, Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 159; prev. Ivan Urbančič.)

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 185; sl. pr. str. 160.

<sup>26</sup> Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, s. 191. Sl. prevod: »Pravo ne-bistvo resnice je skrivnost. Ne-bistvo tu še ne pomeni izneveriti se bistvu v smislu občega (*koinón, génos*), njegove possibilitas (omogočenja) in njenega razloga. Ne-bistvo je tu v tem smislu prej bistvujoče bistvo.« (*O bistvu resnice, Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 167/168; prev. Ivo Urbančič.)

---

---

Tako govorenje o Un-wesen der Wahrheit je, kakor Heidegger sam pripoznava, paradokсно glede na utečeno jezikovno dokso, mislečim pa kaže pot v še neizkušeno resnico biti.

V *Na poti do govornice* je ta paradokсна govornica bistva izrecno izkušena iz spremembe našega odnosa do govornice. Temu primerno še posebej izstopi verbalni pomen »Wesen«, ki ga Heidegger pojasni takole:

»Das Wort 'Wesen' meint aber jetzt (in der Wendung 'Sprache des Wesens' op. D. K.) nicht mehr das was etwas ist. »Wesen« hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. 'Wesen' besagt 'währen, weilen. Allein die Wendung 'Es west' meint: Es west an, während get es uns an, be-wägt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Bewägende. Die zweite Wendung im Leitwort: 'Die Sprache des Wesens' besagt demnach: Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wägenden als dessen Eigenstes. Das All-Bewägende be-wägt, indem es spricht. Allcin es bleibt dunkel, wie wir das Wesende denken sollen, dunkel vollend, inwiefern das Wesende spricht, am dunkelsten, was dann *sprechen* heisst.<sup>27</sup>

Poleg deležniške oblike »Wesende« najdemo v *Na poti do govornice* tudi izraze »verwesen«, »entwesen«, »Gewese«, »Gewesen« ter še posebej zanimivo besedno tvorbo »Sprachwesen«, ki za Heideggera pomeni: »Die Weise, nach der die Sprache als die Sprache west, d.h. währt, d. h. in dem versammelt bleibt, was die Sprache in ihr Eigenes als die Sprache zu ihr selbst gewährt.«<sup>28</sup> »Sprachwesen«, »bistvovanje govornice«, se v zadnji razpravi z

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, str. 201. Sl. prevod: »Beseda »bistvo« tu ne pomeni tega, kar nekaj je. »Bistvo« tu zaslišimo kot glagol, bistvujoč ((wesend)) kot prisostvujoč ((anwesend)) in odsostvujoč ((abwesend)). »Bistvovati« pomeni trajati, muditi se. Samo reklo »bistvuje« ((Es west)) pomeni več kot zgolj: traja in ne mine. »Bistvuje« pove: prisostvuje ((west an)), medtem ko nas zadeva, nas u-poteva in za-sega. Tako mišljeno bistvo imenuje tisto trajajoče, nas v vsem zadevajoče, ker je vse u-potevajoče. Drugo reklo v vodilni besedi, »govornica bistva«, torej pove, da govornica spada v to bistvovalno, pripada temu vse u-potevajočemu kot njemu najlastnejše. Vse u-potevajoče upoteva, s tem ko govori. Nejasno ostaja samo to, kako naj bistvovalno mislimo, še nejasnejše, koliko bistvovalno govori, in najnejasnejše, kaj potemtakem pomeni *govoriti*.« (*Na poti do govornice*, Lj. 1995, str. 211–212; prev. Samo Krušič.)

<sup>28</sup> Ibid., s. 249/250. Sl. prevod: »način(a), na katerega govornica kot govornica bistvuje, tj. traja,

---

---

naslovom *Pot do govornice*, (kjer pogosto naletimo na to besedo), odstre kot *Sage* (*poved*), *Zeige* (*kazalka*).

Besedo *Sprachwesen* moramo razumeti v povezavi s sorodnimi besednimi tvorbami kot »Hauswesen« (»gospodinjstvo«), »Lebewesen« (»živo bitje«), Staatswesen (»državne zadeve«), ki so v nemščini sicer običajne, v sebi pa skrivajo še »nekdanje« razumevanje »wesen«. Tako Heidegger v spisu *Vprašanje o tehniki* pojasnjuje:

»Schon wenn wir 'Hauswesen', 'Staatswesen' sagen, meinen wir nicht das Allgmeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen. Es ist die Weise, wie si wesen ... Vom Zeitwort 'wesen' stammt erst das Hauptwort ab. 'Wesen', verbal verstanden, ist das Selbe wie 'währen'; nicht nur bedeutungsmäßig, sondern auch in lautlichen Wortbildung. Schon Sokrates und Platon denken das Wesen von etwas als das Wesende im Sinne des Währenden. Doch Sie denken das Währende als Fortwährende (*aei ón*).«<sup>29</sup>

»Wesen« Heidegger tako tu kot v prejšnji pojasnitvi iz *Na poti do govornice* prevede v »Währen«. »Währen« je durativna oblika visokonemškega glagola »wesen«. Šele ta prevod »Wesen« v »Währen« omogoča interpretacijo bistva tehnike kot *postavja* (*Gestell*), ki ni metafizično predstavljajoča, tj. zgolj neko abstraktno pojmovno določilo.<sup>30</sup> To, kar izreka deležniška oblika

91

tj. ostaja zbrana v tem, kar govornica v tistem sebi lastnem jamči kot govornica.« (*Na poti do govornice*, Lj. 1995, str. 264; prev. Vid Snoj.)

<sup>29</sup> M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1985, str. 30. Sl. prevod: »Že če rečemo 'Hauswesen', 'Staatswesen' /bistvo hiše/ 'bistvo države', ne mislimo tisto obče /splošno/ kakega rodu, temveč način, kako hiša in država obstojita, kako se upravljata, razvijata in propadata. To je način, kako bivata. Iz glagola 'bivati' /'wesen'/, če ga razumemo verbalno, je isto kot 'trajati' /'währen'/; ne le pomensko, temveč tudi po glasovni besedni tvorbi. Že Sokrates in Platon mislita bistvo nečesa kot tisto bistvujoče /das Wesende/ v smislu trajnega. To trajno /das Währende/ pa mislita kot nenehno trajajoče /das Fortwährende/ aei ón.« (*Tehnika in preobrat, Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 355/356, prev. Ivo Urbančič).

<sup>30</sup> To po svoje uide Derridaju, ko hoče v Heideggrovi določitvi bistva tehnike na vsak način videti metafizični relikv; prim. *De l'esprit* (*Heidegger et la question*), Paris 1987, str. 26, kjer Derrida, recimo, ugotavlja, da je izjava (!?) »bistvo tehnike ni nič tehničnega« »tradicionalno filozofska izjava«, ki »mišljenje bistva« oz. »bistveno mišljenje« ščiti »pred sleherno izvorno in bistveno kontaminacijo«.

---

---

»Wesende« in »Währende«, ki je rabljena namesto nedoločniške oz. glagolniške oblike »Wesen« in »Währen«, je določujoče na način nas same prevzemajočega razpoloženja. Tako zadenemo na razliko infinitivnih in finitivnih verbalnih oblik, na katero Heidegger posebej opozorja pri obravnavi gramatike biti v *Uvodu v metafiziko*:

»V infinitivu različni pomenski načini besede ne veljajo več; so zabrisani. Substantiviranje dokončno utrdi in popredmeti ta zabris. Besedc postane ime, ki imenuje nekaj nedoločnega.«<sup>31</sup>

V primerjavi z nedoločnikom se deležnik nahaja med nominalnim in verbalnim ter se zato v nemščini imenuje tudi »Mittelwort«, »srednja beseda«. Deležnik se lahko »udeležuje« tako verbalnega kakor nominalnega. Pri obravnavi gramatike biti v *Uvodu v metafiziko* se Heidegger ne osredotoča posebej na deležniške oblike, pač pa to stori v *Kaj se pravi misliti* in še nekaterih drugih kasnejših delih. Na podlagi premisleka grškega »deležnika vseh deležnikov« – *ón* («bitje», »bivajočc«, »prisotno«) – postane očitno, da se razlikovanje med nominalnim in verbalnim izvorno ne nanaša na razliko dveh besednih vrst. Vemo, da pri Platonu *ónoma* in *rhêma* še nista izoblikovani kot gramatični kategoriji. Razlikovanje nominalnega in verbalnega ni kako znotrajgramatično razlikovanje, marveč *diá-gramma*, ki kaže v raz-ločenje biti in bivajočega. Tega raz-ločenja, ki ne imenuje ničesar različnega, ampak zamolčuje *tisto isto*, kot takega ni mogoče posredovati, saj se godi kot dogodevna sredina vsega govorjenja in mišljenja. Tako Heideggru pri poskusu »misliti bit brez bivajočega«, misliti »bit brez ozira na metafiziko«, preostane samo še reči, da »Ereignis ereignet«, »dogodje dogodeva«. »S tem govorimo istega po istem k istemu.«<sup>32</sup>

Razlog, da si Heidegger pomaga s t. i. figuro etymologico, ki jo je prevzel iz grške literature, je v tem, da rekla »Ereignis ereignet« (»dogodje dogodeva«), »Sprache spricht« (»govorica govori«), »Welt weltet« (»svet svita«)

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, str. 75 (prev. Aleš Košar).

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Čas in bit*, Problemi 1–2/1995, str. 213, prev. Uroš Grile. »Damit sagen wir vom Selben her auf das Selbe zu das Selbe.« (*Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, str. 24.)

---

---

nakazujejo neko posebno *istost* v razmerju nominalnega in verbalnega. Nominalno in verbalno se pri tem ne enostavno poistovetita, marveč se kaže »iz istega po istem k istemu.« To tавтолоško mišljenje, ki ga Heidegger na drugem mestu imenuje tudi »fenomenologijo neprikazljivega (se)«, to mišljenje dogodja, ki mora morda ostati breizumno, samo od sebe in na svoj način stori, da spremenimo naše zadržanje do govornice: zadrži nas v govorjenju govornice. In mar ni tudi pristna zadržanost filozofskega prevajanja, da preskakuje »iz istega po istem k istemu«? Mar ne kaže prav duhovna zgodovina Zahoda, kako s tem, ko prek prevajanja vstopamo v razmerje s tujim, *isto-časno* izstopi razmerje do lastnega?

Prisluhnimo še enkrat Heideggru: »Morda se naučimo premišljati, kaj se v prevajanju lahko dogodeva. Pristno usodno srečanje zgodovinskih govoric je tiho dogodje. A v njem govori usoda biti. V katero govornico prevaja dežela Zahoda?«<sup>33</sup>

\* \* \*

Razprava je nastala v okviru raziskovalnega projekta »Fenomenologija na Slovenskem«, ki poteka na Fakulteti za družbene vede, financira pa jo Ministrstvo za znanost in tehnologijo Republike Slovenije.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Der Spruch Anaximander, Holzwege*, str. 371.

---



**O ČASU**

**O ČASU**

**95**

**O ČASU**

---



---

## Pripravil Valentin Kalan

# Aristoteles

## ČAS: BIT IN BISTVO ČASA

(FIZIKA IV, 10-14, 217b29-224a17)

Naslov izvirnika: ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ

Prevedeno po izdaji:

ARISTOTELIS PHYSICA, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e typographeo Clarendoniano, Oxford Classical Texts, 10. natis 2. izdaje, Oxford 1992

### Č A S

97

#### 10. poglavje: O biti in bistvu časa<sup>1</sup>

217b29 V povezavi s povedanim pa je treba začeti razpravljati o času. A najprej je lepo, da težave glede njega prebrodimo tudi s pomočjo zunanjih besed,<sup>2</sup> ali namreč spada k bivajočemu ali k nebivajočemu, nato pa, kaj je njegova narava. Da namreč ali sploh ne biva ali komaj in na temačen način, to bi kdo mogel zaslutiti iz sledečega. Nekaj njega je namreč minilo ter ne biva, nekaj na času pa prihaja ter še ne biva. /218a/ Iz tega pa sestoji tako neomejeni čas kakor tudi vsakokratno od nas privzeti čas. Kar pa je sestav-

<sup>1</sup> V tem poglavju Aristoteles glede časa postavi dve vprašanji: 1. Kaj je čas po svoji biti, tj. kakšen je način biti časa, 2. Kaj je čas po svojem bistvu. Glede vprašanja biti časa, h kateremu se bo Aristoteles povrnil v 14. poglavju, Aristoteles vidi, da je čas blizu nebiti, glede vprašanja o bistvu pa izpostavi pomen gibanja in sedaja za določitev časa.

<sup>2</sup> 217b31: διὰ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων – eksoterične besede ali eksoterični spiriso načini obravnavanja stvari, ki ne dajejo nujno apodiktičnega vedenja, vendar pa nam ustvarijo neko z razlogi podprto sodbo, predstavo o stvareh, ki je lahko podlaga za nadaljnje proučevanje.

---

ljeno iz nebivajočega, o tem se zdi, da je pač nemogoče, da bi bilo deležno biti.

218a3 Poleg tega pa je za vsako deljivo stvar, če je res deljiva, nujno, da kadar biva, bivajo ali vsi njeni deli ali nekateri, medtem ko so nekateri deli časa minili in so drugi še pred nami, ne biva pa nobeden, čeprav je čas deljiv. »Sedaj« ni del: del namreč meri, celota pa mora biti sestavljena iz delov, čas pa, kot se zdi ni sestavljen iz »sedajev«. Poleg tega pa »sedaja«, ki očitno razmejuje preteklost in prihodnost – ali vedno ostaja kot eno in taisto ali pa je vedno drug in različen – ni lahko uzreti. Če je namreč vedno drugačen in drugačen, a noben del tega, kar je v času drugo in drugo, ni hkrati (razen če en del ne obsega, en pa je vsebovan, prav kakor manjši čas v večjem); a to, kar sedaj ni bivajoče, prej pa je bivalo, je nujno enkrat minilo, tako tudi sedaji ne bodo medsebojno sočasno bivali, temveč je moral prejšnji vselej preminiti. Da pa bi preminil v samem sebi, ni mogoče, ker je tedaj bival, prejšnji sedaj pa ne prenese preminutja v drugem sedaju. Naj bo namreč nemogoče, da bi se sedaji držali drug drugega kakor točka točke.

98

Če tedaj ni preminil v naslednjem sedaju, temveč v nekem drugem, tedaj bi hkrati bival v vmesnih sedajih, ki jih je neomejeno:<sup>3</sup> to pa je nemogoče. Ampak mogoče ni niti to, da bi sedaj vedno ostajal kot isto: nobeno omejeno razdeljivo nima ene meje, niti če je zvezno v eni smeri niti kadar je zvezno v več smereh: sedaj pa je meja in čas je mogoče privzeti kot omejen. Dalje pa, če je biti po času sočasno – ter niti prej niti kasneje – biti v istem ter bivati v enem sedaju<sup>4</sup> in če so prejšnji in kasnejši dogodki v tem določenem sedaju, potem bi bili dogodki iz desetisočnega leta istočasni z današnjim dogajanjem, tako da nič ne bi bilo niti prej niti kasneje od drugega.

218a30 Glede na to, kar mu pripada, naj bo razloženo toliko vprašanj, kaj pa čas je in katera je njegova narava, je enako nejasno tako iz izročila kakor tudi iz tega, kar smo dosegli v prejšnjih sprehodih. Nekateri namreč trdijo, da je čas /218b/ gibanje celote, drugi, da je krogl.<sup>5</sup> Pa vendar je tudi del

<sup>3</sup> 218a21: Aristoteles razlikuje med zaporedjem τὸ ἐφεξῆς in τὸ συνεχές` zveznostjo.

<sup>4</sup> 218a26: negotovo besedilo; poenostavljen prevod bi se glasil: »biti v enem in istem sedaju«.

<sup>5</sup> 218b6: σφαίρων – mišljen je seveda nebesni svod.

---

---

krožnega gibanja čas, ta del pa ravno ni vrtljaj, kajti to, kar je vzeto, je del zavrtljaja, ne pa krožni obhod. Dalje pa, če bi bilo več nebes, bi bilo na enak način čas gibanje kateregakoli izmed njih, tako da bi hkrati bivalo mnogo časov. Krogla celote se je pokazala za čas tistim, ki so to govorili, zato ker je vse tako v času kakor tudi v krogli celote; toda taka pripoved je preveč preprosta, da bi bilo vredno proučevati njene nemogočnosti. Ker pa je najbolj verjetno, da je čas gibanje ter nekakšna sprememba, bi bilo treba to proučiti. Ampak spreminjanje posameznega ter gibanje je zgolj v samem spreminjajočem se ali tam, kjer samo gibajoče se ali spreminjajoče se slučajno je; toda čas je na enak način vsepovsod in pri vsem. Poleg tega je sprememba hitrejša ali počasnejša, čas pa to ni: saj sta počasno in hitro določena s časom – hitro je to, kar se v malo časa veliko giblje, počasno pa, kar se malo giblje v mnogo časa – a čas se ne določa s časom, iti po tem, koliko ga je, niti po kakovosti. Da torej ni gibanje, je očitno. V pričujočem poskusu pa naj za nas ne bo nobene razlike, če pravimo gibanje ali spreminjanje.<sup>6</sup>

## 11. poglavje: Kaj je čas; »sedaj«<sup>7</sup>

418b 21 Ampak ravno brez gibanja ga tudi ni; kadar namreč sami v ničemer ne spremenimo mnenja ali pa nam ostane skrito, da ga spremenimo, se nam ne kaže, da je čas minil, prav kakor tudi ne tistim, ki po pripovedki na Sardiniji spijo pri junakih,<sup>8</sup> ko so zbudeni: saj prejšnji sedaj povezujejo s kasnejšim ter napravijo enega, ker zaradi nedojemanja izvržejo to, kar je vmes. Prav kakor tedaj, če sedaj ne bi bil drugačen, temveč taisto in eno,

<sup>6</sup> 218b19-20: Čprav Aristoteles tu rabi besedi gibanje in »preobrat, spreminjanje« izmenoma, se zaveda njune razlike, ki jo razvije v V. knjigi *Fizike*, 225a34sl. Gibanje pri Aristotelu pomeni prehod iz možnosti v dejanskost in tedaj je toliko vrst gibanja, kolikor je kategorij. Nadalje je gibanje sleherna sprememba, to je gibanje v širšem pomenu besede, ki vključuje tudi nastajanje bitja in njegovo minevanje. V strogem smislu pa obstaja le gibanje glede na tri kategorije: po kvaliteti kot spreminjanje, po kvantiteti kot naraščanje in upadanje ter gibanje kot lokomocija – prostorsko premikanje. To zadnje gibanje je naše fizikalno gibanje.

<sup>7</sup> V tem poglavju Aristoteles podaja znamenito definicijo časa kot »število gibanja glede na prej in kasneje«, τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Predpostavka te definicije sta pojem števila in pojem sedaja.

<sup>8</sup> 218b24: Gre za antično obiskovanje Sardinije, kjer so ljudje s spanjem na svetem kraju skušali doseči ali resnične sanje ali razsvetlitev. Podobna temu mitu je legenda o spečem kralju Matjažu.

---

---

pač ne bi bilo časa, tako se tudi ne zdi, kadar ostaja skrito, da je različen, da je tisto vmes čas. Če se nam tedaj dogaja, da ne domnevamo, da čas biva, kadar ne razločimo nobene spremembe, temveč duša očitno ostaja v enem in nedeljivem, in da kadar le-to zaznamo in opredelimo, pravimo, da je čas minil, je očitno, da časa ni brez gibanja in preobračanja. /219a/ Da potemtakem čas ni niti gibanje niti brez gibanja, je očitno; torej je treba dojeti, ker iščemo, kaj je čas, začenjajoč od tod, kaj na gibanju je čas. Obencem namreč zaznavamo gibanje in čas, saj je tudi tedaj, kadar je tema in skozi telo ničesar ne utrpevamo, toda v duši poteka neko gibanje, obenem takoj očitno, da je potekel tudi neki čas. Ampak tudi kadar se zdi, da je ravno potekel neki čas, se obenem takoj zazdi, da je potekalo neko gibanje. Tako da je čas bodisi gibanje ali nekaj na gibanju. Ker torej ni gibanje, je nujno, da je nekaj na gibanju.

219a 10 Ker pa se gibajoča se stvar giblje iz nečesa k nečemu in je vsaka velikost zvezna, gibanje sledi velikosti, saj je zato, ker je velikost zvezna, zvezno tudi gibanje, zaradi gibanja pa čas; kolikršno je gibanje, tolikšen se vedno kaže čas, ki je potekel. Toda pred tem in po tem je najprej v prostoru, tam pa je ravno po položaju: ker pa prej in kasneje biva v velikosti, je nujno, da prej in kasneje obstajata tudi v gibanju, ustrezno tamkajšnjima prej in kasneje. Ampak v resnici sta prej in kasneje tudi v času, ker eno od njiju vedno sledi drugemu. Sta pa prej in kasneje v gibanju to, kar je ravno tedaj gibanje,<sup>9</sup> ampak njuna vsakokratna bit je drugačna in ni gibanje. Ampak tudi čas ravno spoznavamo, kadar razločimo gibanje, ko ga razmejujemo s prej in kasneje, ter tedaj pravimo, da je čas potekel, kadar o prej in o kasneje

<sup>9</sup> 219a 20: ὁ μὲν ποτε ὄν κίνησις [ἔστιν]; poenostavljajoč prevod: »je po svoji podlagi gibanje«. Izraz ὁ μὲν ποτε ὄν, »kar nekaj kdaj ravno je«, označuje vse tisto, kar kdaj spada pod določen povedek, ne da bi bilo istovetno s povedkom, torej tudi tisto, kar nekaj vselej ravno enkrat je, kar je neposredno nasprotno svoji pojmovni biti. O tem A. Torstrik "Ο ποτε ὄν: Ein Beitrag zur Kenntniß des aristotelischen Sprachgebrauchs, v: Rheinisches Museum für Philologie 12 (1857), 161–173. Po Rossu je ὁ ποτε ὄν tisto, po čemer sta prej in kasneje v gibanju prej in kasneje, to je podlaga ali ὑποκειμενον. Podobna je smer razmišljanja Prantla: ὁ ποτε ὄν je tisto, kar ravno kdaj spada pod določen predikat, ne da bi bilo po svoji biti istovetno s pojmovnim določilom, potemtakem tudi tisto, kar je neposredno nasprotno pojmovnemu določilu: tako sta npr. kamen ali voda nekaj, kar se giblje, ne da bi bila po svojem pojmu gibanje. Prim. tudi U. Marquardt, Die Einheit der Zeit bei Aristoteles, Epistemata 127, Würzburg 1993, str. 96.

---

---

na gibanju dobimo zaznavo. Opredelimo pa ju tako, da ju privzamemo kot medsebojno drugačna in v sredo med njima privzamemo nekaj različnega: kadar namreč skrajnosti doumemo kot različne od sredine ter naša duša našteje dva sedaja, edega prejšnjega in enega kasnejšega, tedaj tudi pravimo, da je to čas: očitno je čas to, kar je omejeno s sedajem, in to naj tudi ostane kot podlaga. Kadar pa torej sedaj zaznavamo kot enega, in ne ali kot prej ali kot kasneje v gibanju ali kot isto nečesa prejšnjega ter kasnejšega, tedaj je očitno, da ni pretekel noben čas, ker se tudi gibanje ni izteklo; kadar pa je / 219b/ prej in kasneje, tedaj beremo čas: to je namreč čas: število gibanja glede na prej in kasneje.<sup>10</sup>

219b 2 Čas torej ni gibanje, temveč gibanje, kolikor ima število. Znamenje za to: kar je več in manj, razberemo s številom, več in manj gibanja pa s časom: čas je torej neko število. Ker pa je število dvojno (saj imenujemo število tako šteto kakor števno, pa tudi tisto, s čimer štejemo), je čas tisto šteto ter ne to, s čimer štejemo. To, s čimer štejemo, in šteto sta različni. In prav kakor je gibanje vedno drugo in drugo, tako je tudi čas (toda čas kot sočasen je isti: saj je sedaj isto, kar je kdaj bil – toda njegova bit je drugačna – sedaj opredeljuje<sup>11</sup> čas, kolikor je pred tem in po tem. Sedaj pa z ene strani je kot isto, z druge strani pa ni kot isto: kolikor je namreč v drugem in drugem, je drugačen (to je namreč bilo zanj biti sedaj)), toda to, kar sedaj vselej ravno biva, je isto.<sup>12</sup> Saj sledi, kakor je bilo omenjeno, velikosti gibanje, gibanju čas, kakor trdimo.<sup>13</sup> In podobno kakor s točko je z gibajočo se stvarjo, na kateri razpoznavamo gibanje ter v njem prej in kasneje. Toda to tisto, kar kdaj ravno je, je isto<sup>14</sup> (je namreč bodisi točka kamen ali nekaj drugega takšnega), po besedi pa je drugo, prav kakor modrijani privzemajo za drugačnega Koriskosa<sup>15</sup> v Likeionu ter Koriskosa na trgu. Tudi premi-

101

<sup>10</sup> Ali: »število gibanja glede na pred tem in po tem«.

<sup>11</sup> 219b12: ὁρίζει, nekateri rokopisi imajo μετρεῖ – »meri«

<sup>12</sup> 219b14-15: poenostavljen prevod: »toda njegova podlaga je ista«; ὁ δὲ ποτε ὄν ἔστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. Glede na tekstovno varianto hei nam. ho, je možen tudi prevod: »kolikor pa je sedaj tisto, kar kdaj biva, je isto.«

<sup>13</sup> 219b15: Te besede so ponovljene tudi v vrstici 220b24sl.

<sup>14</sup> 219b18: τοῦτο δὲ ὁ μὲν ποτε ὄν τὸ αὐτό; poenostavljen prevod: »To je ista podlaga«.

<sup>15</sup> 219b21: To sklepanje so sofistii uporabljali za sklep, da je Koriskos drugačen od samega sebe.

---

---

kajoče se je namreč drugačno s tem, da je drugje in drugje; premikajočemu se pa sledi sedaj, prav kakor čas sledi gibanju (s premikajočo se stvarjo razpoznavamo prej in kasneje v gibanju, kolikor pa sta prej in kasneje števena, biva sedaj);<sup>16</sup> potemtakem je tudi pri teh stvareh sedaj kot kdaj bivajoče isto<sup>17</sup> (saj je prej in kasneje v gibanju), njegova bit pa je različna (kolikor sta prej in kasneje števena, šele »sedaj« biva). Spoznatno pa je najbolj to: saj je tudi gibanje spoznatno po gibajoči se stvari ter premikanje po premikajoči se stvari – premikajoča se stvar je namreč neko tole, gibanje pa ne.<sup>18</sup> Z ene strani je torej sedaj kot vedno isto, z druge strani pa ni kot isto: saj je to res tudi za premikajočo se stvar.

219b33 Očitno pa je tudi, da, če ne bi bilo časa, tudi sedaja pač ne bi /220a/ bilo, in če ne bi bilo sedaja, pač ne bi bilo časa: prav kakor premikajoče se in premikanje, sta namreč hkrati tudi število premikajočega se ter število premikanja. Saj je čas število premikanja, sedaj pa je kakor premikajoče se tako rekoč enica števila.<sup>19</sup> Pa tudi prav tako zvezcn je čas s sedajem, kakor je tudi razdeljen glede na sedaj, saj tudi to stvarno stanje sledi premikanju ter premikajoči se stvari. Saj sta namreč tudi gibanje in premikanje eno s premikajočo se stvarjo, ker je ta eno (toda ne, ker je kdaj bivajoče<sup>20</sup> – saj bi se kdaj mogla prenehati gibati – temveč po besedi), saj le-ta opredeljuje gibanje kot prejšnje in kasnejše. A tudi to na neki način sledi točki: saj namreč tudi točka dolžino tako drži skupaj, kakor jo razmejuje, ker je namreč začetek ene ter konec druge. Ampak kadar jo kdo vzame tako, da z eno ravna kot z dvema, tedaj se je nujno ustaviti, če naj bo ista točka tako začetek kakor konec: toda sedaj je vedno drugačen, ker se premikajoča se stvar giblje. Potemtakem čas ni število kot število taiste točke, ker je začetek in konec, temveč bolj kot krajišči črte – toda ne kot njeni deli, in sicer tako

<sup>16</sup> 219b25: Gre za vzporednice med sedajem in premikajočim se telesom, ki je primer za fizikalno gibanje. Čas je tok sedaja, gibanje je potek premikajočega se predmeta, razsežnost ali velikost je gibanje točke.

<sup>17</sup> 219b26: ὁ μὲν ποτε ὄν ὡν ἐστὶ, poenostavljen prevod: »Sedaj kot podlaga«.

<sup>18</sup> 219b28: Čas spada med tiste fenomene, ki niso neposredno vidni kakor konkretne stvari: kamen, miza itd. Gre za fundamentalno razlikovanje med ontičnimi in ontološkimi fenomeni.

<sup>19</sup> 220a4: Sedaj ustreza gibajočemu se telesu ter je kakor enota, potopljena v čas, tako kakor je gibajoče se telo zajeto z gibanjem.

<sup>20</sup> 220a8: καὶ οὐχ ὁ ποτε ὄν – poenostavljen prevod: »ne, ker je eno kot podlaga«.

---

---

zaradi naštetega (tedaj bi srednjo točko uporabljali kot dve točki, tako da bi nastopilo mirovanje) kot tudi zato, ker je očitno, da sedaj ni nikakršen del časa, kakor tudi delitev ni del gibanja in prav kakor tudi točka ne črte, temveč sta dve črti dela ene črte. † Kolikor je potemtakem sedaj meja, ni čas, temveč pripetljaj časa, kolikor pa šteje, je število. Meje namreč pripadajo zgolj tistemu, česar meje so, število pa, recimo število tehle konj, desetica, je tudi drugod. Da je potemtakem čas število gibanja glede na prej in kasneje in da je zvezen (ker pripada zveznemu), je očitno.

## 12. poglavje: Značilnosti časa in biti v času<sup>21</sup>

220a26 Najmanjše število pa je enostavno dvojica, toda določeno število<sup>22</sup> je z ene strani lahko takšno, z druge strani pa to ni mogoče; recimo, po množini najmanjše število je tako dve ali pa ena, po velikosti najmanjšega števila pa sploh ni, saj se da vsaka črta venomer deliti. In potemtakem na podoben način tudi čas: najmanjši po številu je bodisi eden ali dve po velikosti pa ni najmanjšega.

Očitno je tudi /220b/, da se čas ne imenuje hiter in počasen, pač pa mnogo in malo, dolg in kratek. Kolikor je zvezen, je dolg in kratek, kolikor je število, pa veliko in malo. Hiter ter počasen pa ni, saj nobeno število, s katerim štejemo, ni hitro in počasno.

Isti čas pa je tudi vsepovsod hkrati, vendar prej in kasneje nista isto, ker je tudi sprememba, ki je prisostvujoča, ena, toda minula ter prihodnja sprememba sta različni, čas pa je število, ne tisto, s katerim štejemo, temveč šteto število: le-to pa se prej in kasneje izkazuje kot vedno drugačno, kajti sedaj so drugačni. Tako je število stotih konj ter število stotih ljudi eno in isto, taisto, česar število je, pa je različno, konji in ljudje. Poleg tega pa,

<sup>21</sup> V tem poglavju govori o štirih značilnostih časa: o njegovi najmanjši velikosti, o hitrem in počasnem času, o sočasnih in zaporednih časih ter o medsebojnem določanju časa in gibanja. Posebej je pojasnjeno določilo »biti-v-času«, ki ga eksistencialna analiza časa označuje s pojmom znotrajčasovnosti, da bi ga razlikovala od eksistenciala časovnosti tubiti.

<sup>22</sup> 220a27: τὴς δὲ ἀριθμῶς; Aristoteles razlikuje med ἀριθμῶς ἀπλῶς ter ἀριθμῶς τὴς, kar je razlika med številom, s katerim štejemo, ter preštetim številom (219b6), tj. med številom sploh ter številom, ki predstavlja določeno množico stvari.



---

kakor je sprejemljivo, da se eno in isto gibanje pripeti znova in znova, tako tudi čas, na primer poletje, pomlad ali jesen.

220b14 Toda ne merimo zgolj gibanja s časom, temveč tudi čas z gibanjem, ker se opredeljujeta drug z drugim: čas namreč opredeljuje gibanje, ker je njegovo število, gibanje pa čas. In tako pravimo: veliko in malo časa, ko ga merimo z gibanjem, prav kakor tudi s števnim številom, na primer z enim konjem število konj. S številom spoznamo množstvo konj, obratno pa z enim konjem samo število konj. Podobno pa je tudi pri času in gibanju: saj s časom merimo gibanje, z gibanjem pa čas. Tudi to se dogaja z upravičenim razlogom, saj velikosti sledi gibanje, gibanju pa čas zato, ker so vsi količine, zvezni in deljivi: ker je namreč velikost tolikšna, je gibanje dobilo te lastnosti, zaradi gibanja pa čas. In merimo prav tako velikost z gibanjem ter gibanje z velikostjo: pravimo, da je pot dolga, če je hoja dolga, in le-ta dolga, če je pot dolga ter prav tako čas, kadar je gibanje, ter gibanje, kadar je čas.

104

220b32 Ker pa je čas mera /221a/ gibanja ter gibajočega se, meri pa gibanje s tem, da določi neko gibanje, ki bo izmerilo celotno gibanje (prav kakor vatel dolžino s tem, da določi velikost, ki bo izmerila celoto) – in ker je za gibanje »biti v času« isto kot biti izmerjeno s časom, tako ono samo kakor njegova bit (saj hkrati meri gibanje ter bit gibanja, prav to pa je za bivanje biti v času, da se meri njegova bit) – je očitno, da je tudi za vse drugo biti v času to, da se njihova bit meri po času. Toda biti v času je drugo od dvojega: eno je biti tedaj, kadar je čas, eno pa tako, kakor za nekatere stvari pravimo, da so »v številu.«<sup>23</sup> Le-to pa označuje, bodisi da je del števila in lastnost ter sploh, nekaj številskega ali pa, da zanj obstaja število. Ker pa je čas število, zdaj in prej ter kar je takšnega, so tako v času kakor v številu enota ter liho in sodo<sup>24</sup> (vse to je namreč nekaj pri številu, vse prejšnje nekaj na času), so stvari v času, kakor so v številu. Če pa je to tako, so po času zaobsežene prav kakor stvari v številu od števila in stvari v prostoru od prostora. Očitno pa je tudi, da biti v času ni biti tedaj, kadar je čas, prav kakor niti biti v gibanju niti biti v prostoru ni isto kot biti, kadar je gibanje in prostor. Če bi

---

<sup>23</sup> 221a11: ἐν ἀριθμῶ, manj dobesedno bi rekli »vključeno v številski sistem«.

<sup>24</sup> 221a14-5: Obstaja skladnost med časom in številom. Kar je v času sedaj, je pri številih enota, pred tem in po tem v času je kakor sodo in liho pri številu.

---

namreč bilo »v nečem« tako, bi bile vse stvari »v čemerkoli že«, in nebo v prosenem zrnu,<sup>25</sup> kadar je namreč proseno zrno, tedaj je tudi nebo. Toda to je pripetljaj, medtem ko tisto sledi po nujnosti, tako za bivajoče, ki je v času, da biva določen čas, ko ono biva, ter za bivajoče, ki je v gibanju, da tedaj obstaja gibanje.

221a 26 Ker pa je »v času« kakor »v številu«, bo kdo mogel privzeti več časa od vsega, kar biva v času: zato je nujnost, da so vsa bitja v času zaobsežena od časa, prav kakor so tudi vse druge stvari, ki so v nečem, recimo »v prostoru«, zajete s prostorom. Res pa tudi nekaj trpi zaradi časa, prav kakor običajno tudi govorimo, da čas vse prežene in da se zaradi časa vse / 221b/ stara ter da s časom pozabljamo, ne rečemo pa o njem, da se je naučil ali da je postal mlad ali lep: sam po sebi je čas bolj vzrok propadanja, saj je število gibanja, gibanje pa odstavlja<sup>26</sup> obstoječe – potemtakem je očitno, da večno bivajoče, kolikor je večno bivajoče, ni v času, saj ni zaobseženo od časa, pa tudi njegova bit ni merjena od časa: dokazilo za to je, da od časa tudi ničesar ne utrpeva, saj ne biva v času. Ker pa je čas merilo gibanja, bo [po pripetljaju] tudi merilo mirovanja, saj je vsako mirovanje v času. Gotovo pa ni tako, da se prav tako, kakor se bivajoče v gibanju nujno nahaja v stanju gibanja, giblje tudi bivajoče v času: saj čas ni gibanje, temveč število gibanja, v številu gibanja pa more biti tudi to, kar miruje. Vendar ne miruje vse negibljivo, temveč tisto, ki mu je gibanje odvzeto, čeprav se po naravi more gibati, prav kakor je bilo rečeno v prejšnjih besedah.<sup>27</sup> Biti v številu pomeni, da biva neko število določene stvari in da se njena bit mcri s številom, v katerem je, torej če je /stvar/ v času, s časom. Čas bo meril tako gibajočo se kakor tudi mirujočo stvar, kolikor je ena gibajoča se, druga pa mirujoča, toda meril bo njuno gibanje ter mirovanje, kolikšno da je. Potemtakem stvar v gibanju ne bo merjena od časa enostavno, kolikor je neka velikost, temveč kolikor je njeno gibanje količina. Zato pa tisto, kar se niti ne giblje niti ne miruje, ne biva v času: biti v času je biti merjen s časom, čas pa je merilo gibanja in mirovanja.

105

<sup>25</sup> Proseno zrno: ali ikra. Morda slutnja prispodobe angleškega pesnika Blakea: »Videti svet v peščinem zrnu«; Rossova opomba.

<sup>26</sup> 221b3: ἐξίτησιν, postavlja izven sebe, spravlja v odsotnost.

<sup>27</sup> Zgoraj III, 2, 202a 3-5.

---

---

221b23 Res pa je tudi očitno, da vse nebivajoče ne bo v času, recimo tisto, kar ne more biti drugačno /kot nebivajoče/, kakor denimo, da je diagonala soizmerljiva s stranico. V celoti pa je gotovo, da če je čas sam po sebi merilo gibanja, o drugem pa po pripetljaju, je jasno, da bo za vse tiste stvari, katerim meri bit, njihova bit v mirovanju ali stanju gibanja. Torcj so tiste stvari, ki so minljive in nastajljive ter sploh včasih bivajo, včasih pa ne, po nujnosti v času (je namreč neki večji čas, ki bo presegel tako njihovo bit kakor tudi to, kar meri njihovo prisostvovanje<sup>28</sup>): izmed nebivajočega, ki ga čas zaobsega, je nekaj bilo, recimo Homeros je nekoč /222a/ bil, nekaj pa bo, recimo nekaj od prihodnjega, čas pa nadkriljuje v obeh smereh; če pa obdaja oboje, je na obe strani [ter je bil in bo]; tisto, česar pa nikakor ne zaobseže, tisto niti ni bilo, niti ni, niti ne bo. Takšno pa je tisto od nebivajočega, česar nasprotja vedno so, recimo, vedno velja, da je diagonala nesoizmerljiva: kaj takšnega pa tudi ne bo v času. Potemtakem tudi ne soizmerljivost: le-ta vedno ni zato, ker je nasprotje večno bivajočega. Toda vse stvari, katerih nasprotje pa ne biva večno, morejo tako biti kakor tudi ne, tako da zanje obstaja nastajanje in minevanje.

106

### 13. poglavje: O časovnih prislovih<sup>29</sup>

222a 10 Sedaj je povezanost časa, prav kakor je bilo rečeno:<sup>30</sup> drži namreč skupaj čas, ki je pretekkel, in prihodnji čas ter je meja časa: je namreč začetek tega in konec onega. Ampak to ni tako očitno kakor pri mirujoči točki. Sedaj deli po možnosti. Ampak kolikor je takšen, je sedaj vedno drugačen, kolikor pa povezuje skupaj, je zmerom isti, ravno tako kakor pri matematičnih daljicah (točka namreč za mišljenje ni vedno ista: ko delimo, je druga in druga, kolikor pa je ena, je vsepovsod ista) – tako je tudi sedaj enkrat delitev časa po možnosti, enkrat pa meja obeh in enotnost: toda delitev in zedinitev sta taisto ter po taistem, njuna bit pa ni isto. Gotovo se eden od sedajev izreka tako, drugi pa je, kadar je čas tega blizu. Prišel bo zdaj, ker bo prišel

<sup>28</sup> 221b31: οὐσφα.

<sup>29</sup> Če je bil v prejšnjem poglavju govor o stvareh »v času«, pa Aristoteles v tem poglavju razpravlja o delih ali lastnosti časa oziroma o vsem, kar je v zvezi s časom. Vodilna nit obravnave je enotnost časa v množstvenosti zaporedja sedajev.

<sup>30</sup> Zgoraj c. 11, 220a 5.

---

---

danes; pride sedaj, ker je danes prišel. Toda trojanski dogodki se niso pripetili sedaj pa tudi poplava<sup>31</sup> [se ni zgodila] sedaj: sicer je čas do njih zvezen, toda ne zato, ker je tisto blizu. »Nekoč« je čas, ki je omejen nasproti prejšnjemu sedaju, recimo: nekoč je bila Troja zavzeta ter nekoč bo poplava: mora biti namreč dovršen nasproti sedanjosti. Torej bo čas od tega do onega določene velikosti, ter je bil takšen tja do preteklosti. Če pa ne bi bilo časa, ki ne bi bil nekoč, bi bil vsak čas dovršen. Ali ga bo zmanjkalo? Ali pa ne, če pa ravno zmerom je gibanje? Ali je torej drugi ali mnogokrat isti? Jasno je, da prav kakor je pač gibanje, tako je tudi čas: če namreč kdaj nastane eno in isto gibanje, bo tudi čas en in taisti, če pa ne, ne bo tega časa. Ker pa je sedaj konec /222b/ in začetek časa, ampak ne taistega, temveč konec preteklega<sup>32</sup> ter začetek prihajajočega, tako bi, prav kakor ima krog nekako na istem vzboklo in vbočeno, bil tudi čas vedno na začetku in na koncu. Ampak zaradi tega se zdi vedno drug: sedaj gotovo ni začetek in konec istega, saj bi bil tedaj hkrati ter glede na isto nasprotja. Pa tudi zmanjkalo ga ne bo: vedno je namreč na začetku.

222b7 »Že« je del prihodnjega časa, ki je blizu pričujočega nedeljivega sedaja (Kdaj greš? Že grem, ker je blizu čas, v katerem kdo to namerava), in tisto minulega časa, ki ni daleč od sedaja (Kdaj greš? Sem že krenil). Ne govorimo pa besed, da je Troja še zavzeta, ker je predaleč od današnjosti. Tudi »pravkar« je del preteklega časa, ki je blizu prisostvujočemu sedaju. Kdaj si prišel? Pravkar, kadar je ta čas blizu sedanjega sedaja. »Zdavnaj« pa je oddaljeno. »Nenadoma« je tisto, kar zaradi majhnosti izstopi v nezaznavnem času: vsaka sprememba je po naravi zmožna zanesti. V času vse nastaja in propada: zato pa so ga nekateri imenovali najmodrejšega,<sup>33</sup> Pitagorejec Paron<sup>34</sup> pa ga je, govoreč bolj pravilno, imenoval za najbolj nevednega, ker v času ljudje tudi pozabljajo. Jasno je tedaj, da bo sam po sebi bolj povzročitelj propadanja kakor nastajanja, prav kakor smo rekli tudi prej<sup>35</sup> (premena pa je v resnici sama po sebi premeščevalna<sup>36</sup>), nastajanja pa in biti

<sup>31</sup> 222a23: κατακλυσμός, poplava ali potop kot nekaj prihodnjega.

<sup>32</sup> 222b1: παρήκω – raztezam se poleg česa, segam do, preiti, preteči.

<sup>33</sup> 222b17: reklo Simonidesa in Talesa.

<sup>34</sup> Omenjen le na tem mestu, sicer nepnan Pitagorejec.

<sup>35</sup> Prim. zgoraj 221a30.

<sup>36</sup> 222b21: εκστατικὸν γὰρ ἢ μεταβολή καθ' αὐτήν; beseda »ekstatičen« je uporabljena

---

pa po pripetljaju. Zadostno dokazilo je to, da nič ne nastaja ne da bi se samo nekako gibalo, in da deluje, propada tudi, če se v ničmer ne giblje. In prav to propadanje običajno najbolj imenujemo minevanje zaradi časa. Vendar pa tudi takšnega minevanja ne povzroča čas, temveč se primeri, da se v času dogaja tudi takšna sprememba. Da torej čas »je« ter kaj je ter na koliko načinov se izreka »sedaj« ter kaj je »nekoč« ter »pravkar« ter »že« ter »davno« ter »nenadoma«, je torej povedano.

#### 14. poglavje: Čas in duša<sup>37</sup>

222b 30 Potem ko smo te stvari tako razmejili, je očitno, da je vsaka sprememba in vsaka stvar v gibanju v času. »Hitreje« ter »počasneje« je pri vsaki spremembi (v vseh se namreč tako kaže): pravim pa, da se hitreje giblje to, kar se glede na isto razdaljo ter gibajoč se v enakomernem gibanju prej spremeni /223a/ v sedanje stanje<sup>38</sup> (na primer pri premikanju, kadar se oboje giblje po krožnici ali oboje po ravni črti: na podoben način pa tudi pri drugih). Ampak »prej« je ravno v času: prej in kasneje namreč navajamo glede na oddaljenost nasproti sedaju, sedaj pa je mejnik preteklega in prihodnjega:<sup>39</sup> tako da bosta če so sedaji v času, tudi prej in kasneje v času – v čemer je namreč sedaj, v tem je tudi oddaljenost od sedaja. (Na nasprotni način pa se izreka prej glede na pretekli ter glede na prihodnji čas; v preteklem namreč pravimo prej tistemu, ki je bolj oddaljeno od sedanjosti,

tudi v vrstici 222b16; glagol ἐξίστημι, uporabljen tudi v vrstici 221b3, pomeni »postavljam proč, odstavljam, izpostavljam, rušim, spravljam iz sebe, kvarim, rušim, spravljam v pogubo, premikam, odmikam.«

<sup>37</sup> V tem poglavju Aristoteles najprej obravnava odnos prej in kasneje do sedaja. Nato se vrne k vprašanju biti časa, ki je bilo zastavljeno v 10. poglavju, ter obravnava odnos med časom in dušo. Zatem obravnava vprašanje, kakor more biti različno bivajoče – ki je v različnih gibanjih, vsa ta gibanja pa so v času – kot različno gibljivo bivajoče v istem času. To je problem sočasnosti različnega, ki ga je zaostreno zastavila sodobna relativnostna teorija kot vprašanje po možnosti intersubjektivnega ugotavljanja sočasnih procesov. Prim. o tem M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie, GA 24, Frankfurt/M. 1989, str. 335. Ker se po Aristotelu čas meri z gibanjem, bo kot mero časa določil najčistejše gibanje, ki je krožno gibanje nebesnega svoda: v tem smislu je čas krog.

<sup>38</sup> 223a1: τὸ ὑποκειμένον, podlaga spremembe.

<sup>39</sup> 223a6: τὸ δὲ νῦν ὅρος τοῦ παρήκοντος καὶ μέλλοντος; beseda παρήκοντος pomeni običajno pretekli čas, vendar tudi potekajoči, tj. sedanji čas.

---

---

pozneje pa tistemu, ki ji je bližje, medtem ko je v prihodnjem času prej to, kar je bližje, pozneje pa tisto, kar je bolj oddaljeno.) Ker pa je prej v času, a vsakemu gibanju sledi prej, je tako očitno, da je vsaka premena ter vsako gibanje v času.

223a16 Proučevanja pa je vredno tudi to, kakšen je odnos časa do duše ter zakaj je videti, da je čas prisoten v vsem, tako na zemlji in na morju kakor na nebu. Ali zato, ker je neka lastnost ali stanje gibanja, ko pa je število, vse to pa je gibljivo (saj je vse to v prostoru), čas in gibanje pa sta istočasno tako po možnosti kakor po dejanskosti? Ali bi čas bival, če ne bi bilo duše, bi mogel kdo vprašati. Če je namreč nemogoče, da biva to, kar šteje, je nemogoče tudi, da bi bilo nekaj števnega, tako da je očitno, da tudi števila ne bi bilo. Število je namreč ali prešteto ali števno. Če pa po naravi nič drugega ne šteje kakor duša ter um duše, je nemogoče, da čas »je«, če duša ne biva, razen če ni čas to, kar ravno kdaj biva,<sup>40</sup> recimo, če je sprejemljivo, da gibanje obstaja brez duše. Prej in kasneje je v gibanju, čas pa je to, kolikor je šteto.

223a29 Kdo pa bi mogel obravnavati tudi vprašanje, število katerega gibanja je čas. Ali kateregakoli gibanja? Saj v času nastaja in mineva ter raste in se spreminja ter premika. Glede na to kolikor je gibanje, je čas število vsakega gibanja. Zato je enostavno število zveznega /223b/ gibanja, ne pa določenega gibanja. Toda mogoče je, da je bilo sedaj v gibanju tudi kaj drugega, tako da bi bil čas število gibanja obeh vrst. Ali tedaj »je« drugačen čas ter bi mogla sočasno obstajati dva enaka časa ali ne? Kajti čas, ki je enak in sočasen, je vendar en in isti čas: po obliki eno pa sta tudi nesočasna časa – če bi namreč bili psi in konji, vsakih sedem, bi bilo število isto. Tako je tudi čas sočasno odvijajočih se gibanj isti, toda eno je nemara hitrejše, drugo pa ne, in eno premikanje, drugo pa spreminjanje: toda čas je isti, če je ravno tudi [njegovo število] enak(o) ter istočasno namreč spreminjanja in premi-

<sup>40</sup> 223a26: ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ὁ χρόνος, R. P. Hardie in R. K. Gaye prevajata kot »temveč samo to, česar prilastek je čas« ali »to, ob bivanju česar čas obstaja« (Ross). Prim. tudi 219a20, 219b 14, 18, 16, 220a8. Vsekakor gre za »podlago« časa, za bit časa. Interpretativni prevod H. G. Zekla: »razen recimo to, kar je kot bivajoče podlaga časa«. Prim še opombe 9, 12, 14, 17, 20. Za izraz ὃ ποτε ὄν prim. še H. Bonitz Index Aristotelicus, p. 627b30sl.

---

kanja. Prav zato pa so gibanja različna ter samostojna, čas pa je povsod isti, ker je tudi število enakih ter istočasnih gibanj vsepovsod eno in taisto.

223b12 Ker pa biva premikanje ter od tega v krogu, vsako pa se štej z nekim enim sorodnim, enice z enico, konji s konji, tako pa tudi čas z nekim opredeljenim časom, ampak meri se, prav kakor smo rekli, čas z gibanjem in gibanje s časom (to pa je tako, ker se z gibanjem, ki je opredeljeno s časom, meri velikost tako gibanja kakor tudi časa) – če je gotovo tisto prvo merilo vsega sorodnega, je enakomerno krožno gibanje najbolj merilo, ker je število tega najbolj poznano. Toda niti spreminjanje<sup>41</sup> niti naraščanje niti nastajanje niso enakomerni, prostorsko gibanje pa je. Zato pa se tudi zdi, da je čas gibanje krogle, ker se s tem merijo druga gibanja ter čas s tem gibanjem. Zaradi tega pa tudi prihaja do običajnega govorjenja: trdijo namreč, da so človeške stvari krog, krog pa so tudi druge stvari, ki imajo naravno gibanje ter nastajanje in minevanje. To pa zato, ker se vse to sodi s časom ter prejema konec in začetek, prav kot če bi bilo v določenem obhodu. Saj se zdi, da je tudi čas sam nekakšen krog: to pa se spet kaže zato, ker je mera takšnega premikanja ter se sam meri s takšnim premikanjem. Potemtakem je govoriti, da so postajajoče stvari krog, govoriti, da je čas nekakšen krog, to pa, da se meri s krožnim gibanjem: saj se poleg merila /224a/ na merjenem ne prikazuje nič drugega, kajti celota ni nič drugega kot več meric.

224a2 Pravilno pa se izreka<sup>42</sup> tudi to, da je število ovac in psov isto, če je obojega enako, toda desetica ni ista niti ni istih deset, prav kakor nista ista trikotnika, enakostranični ter raznostranični trikotnik, vendar pa je lik isti, ker sta oba trikotnika: za isto se izreka to, kar se ne razlikuje z neko razliko, ne pa če se po čem razlikuje, recimo trikotnik se razlikuje od trikotnika s <trikotniško> razliko, zato je sta trikotnika različna: toda ne po liku, saj sta znotraj ene in iste delitve. Takšen lik je namreč krog, takšen trikotnik, od

<sup>41</sup> 223a26: ἀλλοίωσις. Aristoteles ne misli, da spreminjanje ali naraščanje ali nastajanje ne morejo potekati po enakomerni stopnji. Gre le zato, da imajo tovrstna gibanja nasprotno končne točke, ki zahtevajo premor ob obratu.

<sup>42</sup> 224a2: Aristoteles se vrača na točko (223b1sl.), da je čas različnih dogodkov isti čas, če je enak in sočasen, kakor je število različnih množic isto, če imajo množice enako število elementov.

---

---

tega takšen enakostraničen, takšen pa raznostraničen. Ampak lik je isti, in sicer trikotnik, toda ni isti trikotnik. Tudi število je res isto (saj se njihovo število ne razlikuje po razliki števila), desetica pa ni ista: razlikuje se po tem, o čemer se namreč izreka: eno so psi, drugo pa konji. In tako smo v tej raziskavi govorili o času, in sicer o njem samem ter o njemu pripadajočih lastnostih.

*Prevedel dr. Valentin Kalan*





# Martin Heidegger

## POJEM ČASA V ZGODOVINSKI VEDI\*

Moto:

»Čas je to, kar se *menja*  
in *pomnožuje*, večnost se drži enostavna.«

MOISTER ECKHART.

113

Že nekaj let je v znanstveni filozofiji zbujeno določeno »metafizično strem-ljenje«. Ostajanje pri goli spoznavni teoriji ne more več zadoščati. Vztrajanje pri spoznavnoteoretskih problemih, porojeno iz upravičene, energične zavesti o nujnosti in vrednosti kritike, ne pusti, da bi ciljna in končna vprašanja filozofije prišla do svojega imanentnega pomena. Od tod tendenca k metafiziki, ki je enkrat prikrita, drugič pa odprto prihaja na dan. To bomo

\* Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. (Heideggrova opomba: »Sledeče *vsebinsko* sovпада s preskusnim predavanjem, ki ga je imel pisec 27. julija 1915 na filozofski fakulteti Univerze Freiburg v Br. za dosego veniam legendi. *Oblika* je tu bolj prilagojena značaju članka.«) Prvi natis v: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, pred tem: Fichte-Ulricische Zeitschrift, zv. 161, Leipzig 1916, pp. 173–188. Prevcdeno po Martin Heidegger, Gesamtausgabe, I. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, zv. 1. Frühe Schriften, hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978, str. 413–433.

---

morali tolmačiti kot globlje dojemanje filozofije in njenih problemov ter v tem videti voljo filozofije do moči, a gotovo ne do moči v smislu intelektualne nasilnosti tako imenovanega »naravoslovnega svetovnega nazora«.

V moderni znanosti in filozofiji je kritična zavest premočno živa, da bi filozofija hotela obvladovati našo kulturo z neosnovanimi in slabo utemeljenimi aspiracijami po oblasti – tako močno, da filozofija ob vsem spoznanju nepogrešljivosti zadnje metafizične utemeljitve (Platonova *ὑπόθεσις*) vendarle še vedno glavni del svoje moči porabi za obvladovanje spoznavnoteoretskih – to pomeni v širšem smislu logičnih problemov. Kajti ne varamo se o tem, da na rešitev čakajo še številni problemi znanstvenoteoretske narave, najsi je bilo ravno na tem področju raziskovanje v zadnjih desetletjih še tako plodovito. Tako naravoslovne kakor tudi kulturne znanosti so bile problematizirane glede na svojo logično strukturo, saj sta ravno ostra razmejitev med obojnimi ter logična utemeljitev njihove samostojnosti eden glavnih dosežkov tega raziskovanja. Kljub temu je še dovolj posameznih problemov, ki jih je treba rešiti, preden se bo mogoče lotiti obsežne prihodnje naloge splošne teorije znanosti. En takšen posamezni problem naj bo v sledečem postavljen za predmet raziskave.

114

Naj bo vnaprej omenjenih nekaj splošnih naznačitev o znanosti in teoriji znanosti, da bosta cilj in svojstveni karakter takšne raziskave vslej pričujoča.

Znanost je s principi urejen in utemeljen sklop teoretičnih spoznanj. Spoznanja so ustaljena v sodbah; te sodbe so resnične, veljajo. In sicer strogo vzeto ne velja *akt* sojenja, ki ga posamezni raziskovalec ob pridobivanju spoznanja izvede, temveč *smisel* sodbe – njenaa vsebina. Vsaka znanost, mišljena v ideji svoje dokončanosti, je neko po sebi obstoječi sklop veljavnega smisla. Posamezne, konkretne znanosti kot časovno pogojena dejstva kulture niso nikoli dovršene, temveč so vedno na sredi poti najdevanja resnice.

Način, kako so v posameznih znanosti spoznanja najdena, tj. metoda raziskovanja, je določen s predmetom zadevne znanosti ter z vidiki, pod kat-

---

---

rimi ga znanost proučuje. Raziskovalne metode različnih znanosti delajo z nekimi osnovnimi pojmi, na *logično strukturo* katerih mora teorija znanosti usmeriti svojo pozornost. Znanstvenoteoretska zastavitcv vprašanja pelje ven iz posameznih znanosti na področje zadnjih osnovnih elementov logike, kategorij. Pri raziskovalcu posamezne znanosti pa zdaj takšne znanstvenoteoretske raziskave zlahka zbuja vtis neke samoumevnosti ter zato neplodnosti. Toda to samo dotlej, dokler od takšnih raziskav za *svoje* posamezno-znanstveno področje pričakuje kaj *stvarno novega*. Tega pa seveda ne morejo princisti, ker se gibljejo v docela novi dimenziji. Od tod so za raziskovalca v posamezni znanosti pomenljive tedaj in le tedaj, kadar se pozabi kot takšen in – filozofira.

Izstavitev logičnih osnov raziskovalnih metod v posameznih znanostih je torej zadeva logike kot nauka o znanosti. Le-ta zdaj v naslednjem ne more biti razvit v svoji celotnosti; izbrana bo rajši neka posamezna kategorija (logični osnovni element) – pojem časa – ter pojasnjena njena struktura. Na koncu se bo pokazalo, da je neki osrednji pojem tu postavljen kot problem, rešitev katerega mora tudi osvetliti celotni logični karakter posameznih znanosti, ki ga uporabljajo. Zdaj je vprašanje, po kateri poti lahko najbolj zanesljivo dospemo k spoznanju logične strukture pojma časa v zgodovinski vedi. Kadar govorimo o posebni logični strukturi tega pojma časa, tedaj s tem menimo, da je njegova vsebina na svojstven način determinirana od docela določenih zadnjih kategorialnih elementov. Gre za to, da izpostavimo to determinacijo pojma »časa sploh« v pojem »historičnega časa«. Ta determinacija bo dana s tem, da zgodovinska znanost uporablja pojem časa tako, kakor ustreza njenim nalogam. *Strukturo* pojma časa bomo potemtakem mogli odčitati iz njegove *funkcije* v zgodovinski vedi; po drugi strani pa se mora svojstvena funkcija pustiti razumeti iz cilja zgodovinske vede. Za rešitev naše naloge, ki je logična karakterizacija pojma časa v zgodovinski vedi, gremo potemtakem po poti od cilja zgodovinske znanosti preko iz tega izhajajoče funkcije pojma časa do njegove strukture; in problem se da tedaj na kratko formulirati tako: *katero strukturo mora imeti pojem časa zgodovinske vede, da bi kot pojem časa mogel začeti delovati ustrezno cilju te znanosti?* Ni torej, denimo, predpostavljena neka filozofska teorija zgodovinske vede in ne raziskujemo, kateri pojem časa je po njeni meri, temveč

---

izhajamo od zgodovinske znanosti kot dejstva, proučujemo *dejstveno* strukturo pojma časa v njej ter iz tega določamo njegovo logično strukturo. Če smo dospeli do rešitve te tako zastavljene naloge, tedaj mora biti možno, v primeru da smo pojem časa zgodovinske znanosti spoznali kot enega njenih osrednjih pojmov, ugotoviti splošna določila glede logične strukture zgodovine kot znanosti.

Posebnost strukture pojma časa zgodovinske znanosti pa bo nedvomno še izstopila toliko ostreje, če se da razločiti nasproti neki drugače izoblikovani strukturi časa. Da bi to omogočili, moramo pred dovršitvijo naše samolastne naloge podvreči kratki karakterizaciji pojem časa v naravoslovju – natančneje v fiziki. Tako zdaj tudi z ozirom na pojem časa fizike problem postavljamo na isti način kakor glede pojma časa zgodovinske vede ter vprašujemo: *katero strukturo mora imeti fizikalni pojem časa, da bi kot pojem časa mogel začeti delovati ustrezno cilju fizike?*

## 116 I.

Najprej gre torej za to, da dobimo jasnost o cilju fizike kot znanosti. To se zgodi najbolj zanesljivo tako, da izpostavimo osnovno tendenco fizike, ki je v njeni zgodovini od Galileja do sedanjosti vedno razločneje prihajala na dan.

Antična in srednjeveška filozofija narave<sup>1</sup> je skušala raziskovati metafizično bistvo pojavov, ki se vsiljujejo v neposredni dejanskosti, in njihove skrite vzroke. Nasproti tej metafizični spekulaciji o naravi pomeni Galilejeva znanost *metodično* nekaj fundamentalno novega. Raznolikosti pojavov skuša obvladovati z zakonom, njen poseben nov dosežek pa je to, *kako* dospe do zakona. Ker je iz te metode spoznanja zakona najrazločneje razvidna osnovna tendenca fizike, bi to metodo rad pojasnil na nekem klasičnem primeru,

<sup>1</sup> Srednjeveško mišljenje nikakor ni bilo v takšni meri tuje izkustvu, kakor nasploh menijo; dobro je znalo ceniti izkustveno obdelavo ali pa vsaj ugotavljanje dejstev; imeli so – četudi ne teoretično razjasnjeno – zavest o vrednosti matematike za raziskovanje narave, poznali so eksperiment; pri vsem tem pa je še manjkalo samolastno naravoslovno zastavljanje problemov.

---

---

namreč na Galilejevem odkritju zakona prostega pada. Staro opazovanje narave bi ob problemu padanja ravnalo tako, da bi z opazovanjem posameznih primerov pojavov padanja poskušalo dognati, kaj je tedaj skupno vsem pojavom padanja, da bi potem iz tega sklepalo na bistvo padanja. Galilei ne začneja z opazovanjem posameznih pojavov padanja, temveč s splošnim privzetkom (hipotezo), ki se glasi: telesa padajo – če jim je odvzeta podlaga – tako, da njihova hitrost raste proporcionalno s časom ( $v = g \cdot t$ ), tj. telesa padajo v enakomerno pospešenem gibanju. Začetna hitrost je 0, končna hitrost  $v = g \cdot t$ . Če vzamemo srednjo hitrost  $g/2 \cdot t$ , tedaj imamo enakomerno gibanje; za to se definicijska osnovna formula glasi  $s = c \cdot t$ : pot je enaka produktu hitrosti in časa. V našem primeru je  $c = g/2 \cdot t^2$ . To enačbo Galilei preizkuša na konkretnih primerih in enačba je z njimi potrjena. Torej velja gornja podmena, iz katere je bil čisto deduktivno dobljen, zatem pa eksperimentalno potrjen zakon. Celotna miselna pot je bila namerno prikazana izčrpnje, da bi pokazali, da v celotnem premisleku nikjer ni govor o tem ali onem določenem telesu, tem ali onem času trajanja, tem ali onem prostoru padanja. Podmena  $v = g \cdot t$ , ki zatem s sklepanjem na osnovi verificirajočega poskusa postane zakon, je splošna podmena o telesih *nasploh*.

**117**

Potemtakem ima ta nova metoda dvojno posebnost: 1. Postavljena je podmena, ki omogoča v splošnem dojeti pojave določenega področja – tu torej pojave gibanja. 2. Podmena ne postavlja, denimo, neke skrite kvalitete za vzrok, ki pojasnjuje pojave, temveč vsebuje matematično dojemljive, tj. merljive odnose med idealno mišljenimi momenti pojava. Ta vrsta zastavitve problema, ki jo je Galilei prvič zavestno uporabil, sčasoma prevlada na posameznih delnih področjih fizike (mehanika, akustika, nauk o toploti, optika, nauk o magnetizmu in elektriki). Na vsakem od teh področij stremi fizika po enačbah, v katerih so zapisani najsplošnejši zakoniti odnosi dogajanj na zadevnih področjih.

Moderna fizika pa ni obstala pri tem. Našla je že temeljne zakone, ki dovoljujejo z ene strani pritegniti v mehaniko dele akustike ter nauka o toploti, z druge strani pa v nauk o elektriki optiko in magnetizem ter teorijo sevajoče toplote. Tako so številna posamezna področja fizike danes zvedena na dve: mehaniko in elektrodinamiko ali – kakor tudi pravijo – fiziko materije in

---

---

fiziko etra. Četudi se je zdaj boj med mehaničnim in elektrodinamičnim »svetovnim nazorom« (!) še tako silovito razvnel, obe področji se za stalno – kakor pravi Planck – »sploh ne bosta dali ostro razmejevati«. <sup>2</sup> »Za svojo utemeljitev mehanika načeloma potrebuje samo pojme prostora, časa in tega, kar se giblje, pa naj zdaj to označujejo kot substanco ali kot stanje. Istih pojmov pa tudi elektrodinamika ne more pogrešati. Ustrezno posplošena mehanika bi torej lahko zelo dobro vključevala tudi elektrodinamiko; in dejansko marsikatera znamenja govorijo za to, da se bosta ti dve področji, ki že sedaj deloma posegata drugo na drugo, slednjič zedinili v eno samo – v splošno dinamiko«. <sup>3</sup>

S tem bi smel biti izpostavljen cilj fizike kot znanosti; to je enotnost fizikalne podobe sveta, zvajanje vsch pojavov na matematično določljive osnovne zakone splošne dinamike, na zakone gibanja neke snovi, ki jo je še treba določiti. Ker poslej poznamo cilj fizike, se da postaviti drugo vprašanje: *katera funkcija je v tej znanosti lastna pojmu časa?*

**118** Predmet fizike je – tako lahko zdaj na kratko rečemo – zakonitost gibanja. Gibanja potekajo v času. Kaj zdaj to pomeni? Izraz »v« času ima prostorski pomen; čas pa zdaj vendar očitno ni nič prostorskega, saj prostor in čas vendar vedno postavljamo ravno drugega nasproti drugemu. Toda ravno tako gibanje in čas nekako razvidno spadata skupaj. Galilei na nekem mestu svojih naravnost »Discorsov« govori o »sorodstvu pojmov časa in gibanja«. »Kajti kakor je enakomernost gibanja določena in dojeta z enakostjo časov in prostorov ..., tako moremo tudi porast hitrosti (pospešek) dojeti kot enostavno nastal s prav takšno enakostjo časovnih delov.« <sup>4</sup> Očitno gre pri razmerju med gibanjem in časom za *merjenje* gibanja s časom. Merjenje kot kvantitativno določilo je zadeva matematike. Temelj eksperimentalne fizike tvori teoretična, se pravi matematična fizika. Če hočemo torej dobiti ostre pojme gibanja in časa, jih moramo opazovati v njihovi matematični podobi.

<sup>2</sup> Acht Vorlesungen über theoretische Physik, 1910. str. 8.

<sup>3</sup> Prav tam, str. 8.

<sup>4</sup> Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend. 3. und 4. Tag (1638). Übersetzt und herausgegeben A. von Öttingen. 1891. Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften. nr. 24, str. 7.

---

Položaj materialne točke v prostoru je določen s prostorsko točko, s katero sovпада. Mislimo si zdaj, da je prostor prazen z izjemo materialne točke, katere položaj je treba določiti. Toda prostor je neskončen, vsaka prostorska točka je enakovredna z vsako drugo, prav tako vsaka smer z vsako drugo. Določanje položaja zadevne materialne točke ni mogoče brez neke točke, z ozirom na katero je določen njen položaj. Vedno moramo predpostaviti takšno točko nanašanja. Vse določitve položaja veljajo relativno do nje, torej niso nikoli absolutne. Položaj se določa na ta način, da si mislimo tri premice – osi  $x$ ,  $y$ ,  $z$  – ki so pravokotno položene druga na drugo skozi točko nanašanja. Položaj točke  $T$  je zdaj določen z razdaljami od koordinatnih osi, s koordinatami  $x$ ,  $y$ ,  $z$ . Mislimo si, da bi točka  $T$  ležala na neki prostorski krivulji. Zdaj pa jo opazujemo v njenem gibanju, tj. proučujemo njene položaje, kakor časovno sledijo drug drugemu. Vsako sekundo, ki jo odberemo na uri, lahko opravimo tri meritve, tj. navedemo določene vrednosti  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , ki določajo položaj točke  $T$  v času  $t$ ;  $x$ ,  $y$ ,  $z$  so torej v svojih vredostih *odvisni* od vsakokratne vrednosti  $t$ , tj., so funkcije časa [ $x=x(t)$ ;  $y=y(t)$ ,  $z=z(t)$ ]. Če se vrednost časa  $t$  spremeni za neskončno majhno vrednost, tedaj se spremenijo tudi vrednosti koordinat. Če zdaj za  $t$  vzamemo vse možne zaporedne vrednosti, tedaj koordinate kot zvezne funkcije  $t$ -ja podajajo celokupnost vseh časovno zaporedno sledečih si položajev točke  $T$ . To celoto vseh položajev imenujemo *gibanje*.

»Če hočemo opisati gibanje neke materialne točke,« pravi Einstein, »potem podamo vrednosti njenih koordinat v funkciji časa.«<sup>5</sup>

Vsi nadaljnji temeljni pojmi nauka o gibanju, kakor hitrost, enakomerno gibanje, pospešek, neenakomerno gibanje, so opredeljeni z določenimi relacijami med prostorskimi in časovnimi količinami. Čutno – nazorne kvalitete definiranege fenomena so izbrisane ter dočela dvignjene v matematično /sfero/.

Gibanja kot predmeti fizike so torej merjena s časom. *Funkcija časa je to,*

<sup>5</sup> A. Einstein, Zur Elektrodynamik bewegter Körper. Annalen der Physik, zv. 17, 1905; ponatisnjeno v »Fortschritte der mathematischen Wissenschaften in Monographien«, izdal O. Blumenthal, zvezek 2, Das Relativitätsprinzip, 1913, str. 28.



---

da omogoča merjenje. Ker so gibanja v fiziki vedno opazovana glede na merljivost, pa sama niso, denimo, le priložnostno povezana s časom, tako da bi obstajala fizikalna spoznanja, kjer bi bil čas kot takšen izključen, temveč je čas, kakor so pokazale cnačbe gibanja zgoraj, nujni moment v definiciji gibanja. Gibanje je matematično – fizikalno pojmljivo sploh šele v tej nujni povezanosti s časom. Ker pa je zdaj čas spoznan kot pogoj možnosti matematične določljivosti predmeta fizike, namreč gibanj, lahko neposredno odgovorimo na zadnje vprašanje po strukturi tega pojma časa. V enačbah gibanja  $x=x(t)$ ;  $y=y(t)$ ,  $z=z(t)$  je čas predpostavljen kot neodvisna spremenljivka, in sicer tako, da se stalno spreminja, tj., enakomerno, brez preskokov teče naprej od ene točke k drugi. Čas predstavlja enostavno usmerjeno vrsto, v kateri se vsaka časovna točka razločuje le po svojem mestu, merjenem od začetne točke. S tem da se ena časovna točka od predhodne razlikuje tako in samo tako, da je naslednja, je mogoče meriti čas in s tem gibanja. Brž ko merimo čas – in le kot merljiv in kot tisti, ki ga je treba meriti, ima čas v fiziki smiselno funkcijo – določamo neki »toliko«. Podatek »toliko« povzame dotlej pretečene časovne točke v eno. V časovno lestvico tako rekoč naredimo zarezo, s tem porušimo samolastni čas v njegovem toku ter ga strdimo. Ko je tok zmrznjen, postane ploskev in samo kot ploskev je merljiv. Čas je postal homogen red mest, postal je lestvica, parameter.

120 Preden zaključimo opazovanje naravoslovnega pojma časa, moramo upoštevati še en ugovor. Kdo bi lahko opozoril na to, da v doslej rečenem ni bila upoštevana najmodernejša teorija fizike – relativnostna teorija. Pojmovanje časa, ki izhaja iz nje, »po drznosti pač presega vse, kar je bilo doslej napravljeno v spekulativnem raziskovanju narave, celo v filozofskem nauku o spoznanju.«<sup>6</sup>

Ampak to je večinoma prezrto: v relativnostni teoriji kot določeni *fizikalni teoriji* gre za problem *merjenja* časa, ne za čas po sebi. Pojem časa ostaja z relativnostno teorijo nedotaknjen; relativnostna teorija celo samo v povišani meri potrjuje, kar je bilo zgoraj izpostavljeno kot karakterističnost naravoslovnega pojma časa, namreč njegov homogeni, kvantitativno določljivi

---

<sup>6</sup> Planck, Acht Vorlesungen über theoretische Physik, 1910, str. 117.

---

karakter. Ta matematični karakter fizikalnega pojma časa ne more biti z ničimer ostreje izražen kot s tem, da je postavljen kot četrta razsežnost poleg tridimenzionalnega prostora in skupaj s prostorom obdelan z neevklidsko, tj. več kot tridimenzionalno geometrijo.

Če pa zdaj hočemo prčiti k temu, da bi prikazali strukturo pojma časa v zgodovinski vedi, potem se najprej zdi precej vprašljivo, ali se tukaj sploh še da zastaviti kakšen nov problem. Kajti tudi za zgodovinsko vedo je čas tako rekoč zaporedje mest, z ozirom na katerega dogodki ohranjajo svoje določeno, odkazano časovno mesto ter so s tem historično ugotovljeni. Tako v zadnjem času piše Frischeisen-Köhler, »da v določenih okoliščinah... zadošča časovna fiksacija, da iz pojma, ki je tvorjen po naravoslovnih načelih, naredimo historični pojem«. <sup>7</sup> Tako pojem »lakota v Fuldí leta 750« označuje čisto določen individualni dogodek ter je potemtakem <sup>8</sup> historični pojem.

Tukaj smo pred alternativo: ali namreč nimamo z zgoraj imenovanim pojmom nikakršnega historičnega pojma, kolikor se ne da uvideti, zakaj naj bi gola določitev časa iz splošnega pojma napravila historični pojem, saj so vendar tudi procesi gibanja v fiziki časovno določeni – ali pa: pred seboj imamo historični pojem, kar dejstveno drži. Tedaj pa je časovno določilo, ki ga moremo najti v njem, neko docela posebno, ki se ga da razumeti samo iz bistva zgodovinske vede.

Vsaj toliko je postalo jasno: problem tiči v pojmu časa zgodovinske vede. Torej je smiselno in upravičeno, če vprašamo po strukturi historičnega pojma časa. To moremo odčitati samo iz njene funkcije v zgodovini znanosti, funkcije, ki se jo spet da razumeti le iz cilja in predmeta zgodovinske vede.

## II.

Toda v zgodovinski vedi bi se ta pot od cilja znanosti k funkciji pojma časa v njej in od tod k strukturi tega pojma mogla kazati kot ovinek. V zgodov-

<sup>7</sup> Wissenschaft und Wirklichkeit, 1912, str. 168.

<sup>8</sup> Separat iz Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1916: V katerem smislu je individualno = historično?

---

vinski vedi se vendar da veliko lažje in hitreje dospeti na cilj, če pomislimo na to, da v metodiki zgodovinske vede obstaja posebna pomožna disciplina, ki se ukvarja prav z določanjem časa v zgodovinski znanosti: historična kronologija. Tukaj bi mogla neposredno priti na dan posebnost historičnega pojma časa. Zakaj nismo ubrali te poti, moremo utemeljiti šele na zaključku. Tedad se mora tudi pustiti razumeti, kaj iz kronologije pride v vprašanje kot edino bistveni moment za historični pojem časa. Torej gremo po že predoznačeni poti in skušamo najprej dognati kaj o cilju zgodovinske vede.

Tukaj takoj zadenemo na neko težavo, kolikor med zgodovinarji ni doseženo polno poenotenje glede cilja in predmeta zgodovinske znanosti. Kar zatorej tukaj skušam dognati o tem problemu, si ne lasti nobene zahteve po dokončni veljavnosti in popolnosti. Vendar pa to ne more ogroziti našega samolastnega problema, če navedemo le *tiste* momente v pojmu zgodovinske znanosti, ki dopuščajo razumevanje funkcije pojma časa v njej.

Zgodovinska veda ima za predmet človeka, ne kot biološki objekt, temveč kolikor je z njegovimi duhovnotelesnimi dosežki uresničena ideja kulture. To ustvarjanje kulture v njeni polnosti in mnogolikosti poteka časovno, se razvija, je podložno najraznovrsnejšim preoblikovanjem ter nazadovanjem, povzema poprejšnje, da ga nato naprej obdeluje ali pa napada. To človekovo kulturno ustvarjanje znotraj prav tako od njega ustvarjenih združenj in organizacij (države) z njimi in skupaj je v zadnjem temelju objektivacija<sup>a</sup> človeškega duha. Toda zgodovinarja zdaj ne zanima v času dogajajoča se objektivacija duha v svoji vsakokratni popolnosti, kot da bi hotel registrirati vse, kar se v času sploh kdaj zgodi; njega zanima le – so rekli – historično dejavno. Eduard Meyer, ki je dal to določitev, jo pravilno dopolnjuje in pojasnjuje: »Izbira počiva na historičnem interesu, ki ga ima sedanost za določen učinek, neki izid razvoja ...«<sup>8</sup>

Neki interes pa mora vedno določati neko staljšče, voditi neka norma. Izbira historičnega iz polnosti danega torej temelji na vrednostnem odnosu. Potem-

<sup>a</sup> Separat iz Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1916: to pomeni? Ali so 'združenja' objektivacije?

<sup>8</sup> Kleine Schriften, 1910, str. 44.

---

---

takem je cilj zgodovinske vede, da učinkujočo in razvojno sovisnost objektivacij človeškega življenja prikaže v njihovi iz odnosa do kulturnih vrednot razumljivi edinstvenosti in enkratnosti. Toda nismo se še dotaknili v temelju bistvene značilnosti vsakega historičnega predmeta. Historični predmet je kot historični vedno pretekli, strogo vzeto ne obstaja več. Med njim in zgodovinarjem obstaja časovna razdalja. Preteklost ima vedno smisel le videna iz sedanjosti. Preteklega, gledano od nas, ne le *ni* več, preteklo je *bilo* tudi nekaj *drugega*, kot smo mi in naš življenjski sklop danes v sedanjosti. Čas ima – toliko je že očitno – v zgodovini čisto izviren pomen. Šele kjer se ta kvalitativna drugačnost preteklih časov sploh prebije v zavest neke sedanjosti, je prebujen zgodovinski čut. Kolikor je historična preteklost vedno drugačnost objektivacij človeškega življenja ter mi sami v takšni živimo ter takšno ustvarjamo, je že vnaprej dana možnost razumeti preteklost, saj preteklost ne more biti *neprimerljivo* »Drugo«. Toda časovni prepad med zgodovinarjem in njegovim predmetom obstaja. Če jo hoče prikazati, jo mora predmet nekako imeti pred seboj. Treba je premagati čas, se po časovnem razkoraku vživeti iz sedanjosti v preteklost. V cilju in predmetu zgodovinske znanosti nujno sodana zahteva premaganja časa ter prikaza preteklosti pa bo s svoje strani možna le tako, da pri tem nekako pride v funkcijo čas sam. Že Johannes Bodinus (1607) ima v svojem *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* posebno poglavje o času. Tam je najti stavkek: *qui sine ratione temporum [upoštevanja vreden je plural] historias intelligere se posse putant, perinde falluntur ut si labyrinthi errores evadere sine duce velint.*<sup>9</sup>

Funkcijo časa pri preseganju časa, ki je za zgodovinsko vedo nujno, bomo mogli najbolj zanesljivo proučevati, če svojo pozornost usmerimo na *metodiko* zgodovinske vede, po kateri si zgodovina priskrbi dostop do preteklosti ter le-to historično prikazuje. Predaleč bi vodilo, če bi funkcijo časa v metodiki zgodovinske znanosti zasledovali prav do vseh posameznosti /in/ če bi razkrivali odnose njenih osnovnih pojmov do vodilnega pojma. Naj rajši karakteriziramo samo nekatere pojme in načine ravnanja zgodovinskoznan-

---

<sup>9</sup> Methodus ad facilem historiarum cognitionem, 1607, ca. VII, de temporis universi ratione, str. 431.

---

stvene metode, ki bijejo v oči ter ponazarjajo funkcijo pojma časa. Tako bo ustvarjen vsaj *zadosten* moment za analizo strukture pojma časa.

Prva temeljna naloga zgodovinske znanosti je v tem, da mora najprej sploh zagotoviti dejstvenost procesov, ki jih hoče prikazati. »Morda največja zasluga kritične šole v naši znanosti, najpomembnejša vsaj v metodičnem pogledu,« pravi Droysen, »je, da je uveljavila uvid, da je podlaga naših raziskovanj pregled<sup>a</sup> 'virov', iz katerih črpamo. *S tem je razmerje zgodovine do preteklosti postavljeno na znanstveno merodajno točko.*«<sup>10</sup>

»Vir« torej omogoča znanstveni dostop do zgodovinske resničnosti. Od njega naprej je ta dejanskost sploh šele zgrajena. To pa je možno samo, če je vir v svoji vrednosti kot vir zagotovljen, tj., če je dokazana njegova pristnost. To se dogaja s kritiko. Treba jc npr. pokazati pristnost neke listine. To se more zgoditi s tem, da iščemo odločitev o »vrsti pisanja«. »Uradni dokumenti redno delujoče pisarne bodo ob *določenih časih* nosili na sebi določena obeležja. Celota vseh teh obeležij *ob določenem času* tvori vrsto pisanja neke pisarne.«<sup>11</sup> V pojmu vrste pisanja neke pisarne (*Kanzleimäßigkeit*) potemtakem tiči pojem časa.

Toda pokaz vrste pisanja, tj. diplomatska kritika, mora biti dopolnjen s pravnozgodovinsko ter splošnozgodovinsko kritiko, tj., listino moramo primerjati s pravnimi in splošnimi kulturnimi razmerami *tistega časa*, v katerega naj pripada. Za Psevdo-Izidorjeve *Dekretale* se npr. izkaže, da so ponaredki, tako da so posamezna papeževa pisma izkazana kot anahronizmi. Vemo, da je *naslov* »*servus servorum Dei*« prvokrat uporabil papež Gregor Veliki v uvodu k svojim pisanjem. V dvomljivih pismih Izidorjeve zbirke se tako imenujejo že starejši papeži. Nadalje vemo, da papeži proti koncu četrtega stoletja svojih pisem niso datirali po rimskih konzulih; v dvomljivih Izidorjevih pismih pa se to dogaja. *Dekretali*, ki naj bi izvirali iz prvih stoletij, predpostavljajo cerkvenopravna razmerja, ki so nastala šele kasneje.

<sup>a</sup> Separat iz Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1916: le-ta ni 'ugotavljanje dejstev'.

<sup>10</sup> Grundriß der Historik. 2. izd., 1875, str. 79 is.

<sup>11</sup> O. Redlich, Urkundenlehre, I. del. 1907, str. 21 is.

---

Kritika torej pokaže, da ta pisma v formalnem in vsebinskem pogledu sploh ne nosijo pečata časa, v katerem naj bi nastala, temveč pečat nekega *poznejšega časa*. Za znanstveno uporabljivost določenega vira mora biti določen čas njenega nastanka; kajti njegova vrednost kot pričevanja je odvisna od tega, kako daleč je *časovno* oddaljen od zgodovinskega dejstva, ki naj ga potrjuje. »Najsplošnejše sredstvo je primerjalna raziskava, kateri epohi dvomljivi vir po obliki, stilu in vsebini, skratka, po svojem celotnem karakterju najprej ustreza, ... kajti vsak čas nosi v svojih celotnih stvaritvah in izrazih nek od drugih razločujoč se karakter, ki ga zmoremo dobro prepoznati.«<sup>12</sup> Pri pisanih virih nam določitev časa omogočata predvsem pisava in jezik, »ta najbolj prožna izraza duha časa«.

Neko nič manj bistveno vlogo igra pojem časa v drugi glavni nalogi zgodovinske metode: pri izpostavitvi *povezanosti* poprej posamezno ugotovljenih dejstev. Tukaj je treba najprej posamezna dejstva pravilno razumeti v njihovem pomenu za sovisje, tj., treba je pravilno razložiti stvarno vsebino virov.

Zanimiv primer za široko funkcijo pojma časa v zgodovini v zadnjem času nudi Troeltschova raziskava o Avguštinu.<sup>13</sup> Troeltsch pokaže, da je Avguštin »v resnici zaključek in dovršitev krščanske antike, njen zadnji in največji mislec, njen duhovni praktik in ljudski tribun. Treba ga je najprej razumeti iz tega.«<sup>14</sup> Z druge strani Troeltsch zaključno karakterizira krščansko antiko izhajajoč od Avguština. Ta karakterizacija mu potem omogoči, da v zgodovini krščanstva drugo obdobje razmeji nasproti prvemu. Glede razlikovanj velikih obdobji Troeltsch pri tem piše: »Le-ta morajo biti izoblikovana po pripadnosti krščanske cerkve vsakokratnim splošnim kulturnim razmeram.«<sup>15</sup>

Ti primeri bi morali zadoščati, da takoj opazimo bistveno historičnega poj-

<sup>12</sup> E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, 5. in 6. izd., 1908, str. 393.

<sup>13</sup> Augustin, Die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluß an die Schrift »de civitate Dei«, 1915.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 6 is.

<sup>15</sup> Prav tam, str. 172.

---

ma časa. Časi zgodovine se razlikujejo kvalitativno. »Vodilne tendence« (Ranke) nekega obdobja so merodajne za njegovo razmejitev nasproti nekemu drugemu obdobju.

Pojem časa v zgodovinski znanosti potemtakem nima prav ničesar od homogenega karakterja naravoslovnega pojma časa. Historični čas zaradi tega tudi ne more biti izražen matematično z zaporedjem, ker ne obstaja zakon, ki bi določal, kako časi sledijo drug drugemu. Časovni momenti fizikalnega časa se razlikujejo samo po svojem mestu v nizu. Sicer tudi historični časi sledijo drug drugemu – sicer sploh ne bi bili časi – toda vsak je<sup>a</sup> po svoji vsebinski strukturi neki drug. *Kvalitativno v historičnem pojmu časa ne pomeni nič drugega kot zgostitev – kristalizacijo – določene v zgodovini dane življenjske objektivacije.* Zgodovinska znanost torej ne dela s kvantitetami. Toda kaj drugega kot kvantitete so zgodovinska števila? Pri pojmu »lakota v Fuldli leta 750« ne more zgodovinar s številom 750 samim po sebi narediti ničesar; zgodovinarja ne more zanimati število *kot kvantum*, kot element, ki ima svoje določeno mesto v številčni vrsti od 1 do neskončnega, recimo, da je deljivo s 50 itd. Število 750 in vsako drugo zgodovinsko število ima v zgodovinski znanosti smisel in vrednost le z ozirom na vsebinsko historično pomembno. *Trecento, quattrocento* so vse prej kot pa kvantitativni pojmi. Vprašanje po kdaj ima v fiziki in zgodovini docela različen pomen. V *fiziki* vprašujem, kdaj utež na Atwoodovem stroju padanja pride na določeno mesto lestvice, kdaj – tj., po *koliko* udarcih sekundnega nihala. Če pa vprašam po kdaj nekega *historičnega* dogodka, tedaj vprašujem po mestu<sup>aa</sup> v *kvalitativni historični* povezavi, ne po kakšnem koliko. Toda zgodovina vendarle včasih postavlja tudi vprašanje po koliko. Tako bo kasnejšo vojno zgodovino gotovo zanimalo, *kako dolgo* je rabila Mackensenova armada, da je ofenzivo prenesla od Karpatov do rusko-poljskega četverokotnika trdnjav. Toda *kvantitativno* določilo – približno 12 tednov – za zgodovinarja nima vrednosti in pomena *po sebi*, temveč samo toliko, kolikor se iz tega da razumeti ogromna udarna sila naših zavezniških sil in gotovost

<sup>a</sup> Separat iz Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1916: Kaj tu pomeni 'je'? Ne gre za *objektivne* kvalitete.

<sup>aa</sup> Separat iz Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1916: Kaj tukaj pomeni 'mesto'?

---

cilja celotne operacije ter kolikor se da z druge strani presojati sila odpora ruske armade. Letnice so prikladna števna znamenja, vendar gledane po sebi brez smisla, saj bi za vsako število enakovredno lahko nastopalo drugo število, samo če bi premaknili začetek štetja. Toda ravno začetek računanja časa kaže, da vedno začenjajo pri nekem historično pomembnem dogodku (ustanovitev mesta Rima, Kristusovo rojstvo, hedžra).

Pomožna disciplina zgodovinske znanosti, historična kronologija, je torej za teorijo historičnega pojma časa pomembna samo z vidika *začetka* računanja časa. Tako npr. poročajo, da kristjanom sprva ni ugajala postavitev začetka leta na prvi januar, »ker je bil ta dan čisto brez zveze s krščansko religijo.«<sup>16</sup> Zato je Cerkev prestavila praznik obrezovanja na ta dan, da bi mu dala krščanski *pomen*. Začetek leta je vedno prišel na pomembne praznike – veliko noč, božič. To kaže, da je tisto, kar v zgodovinski vedi glede časa nastopa številčnega, štetja, *kvalitativno determinirano* z vrsto in načinom določitve štetja. Lahko rečemo, da se celo v nastavku računanja časa razodeva princip historične tvorbe pojmov: vrednostni odnos.<sup>17</sup>

Spoznanje fundamentalne pomenskosti historičnega pojma časa kakor tudi njegove popolne drugačnosti nasproti pojmu časa fizike bo omogočilo, da znanstvenoteoretsko globlje prodremo v samolastni karakter zgodovinske vede ter jo teoretično utemeljimo kot izvirno in na druge znanosti nezvedljivo duhovno držo.

*Prevedel dr. Valentin Kalan*

<sup>16</sup> Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit*, 1897, str. 24.

<sup>17</sup> O tem fundamentalnem pojmu historične tvorbe pojmov primerjaj: H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 2. izd., 1913, str. 333 is.





**Valentin Kalan**

## **DVE RAZPRAVI O ČASU**

(Hermenevtična prolegomena k *Biti in času* I)

Letošnjega aprila je minilo 70 let od izida Heideggrovega dela *Bit in čas* (*Sein und Zeit*), približuje pa se tudi objava slovenskega prevoda. Ta knjiga, ki predstavlja enega izmed filozofskih vrhuncev 20. stoletja in celo filozofije sploh, gotovo zahteva filozofsko vajo, da bi jo ustrezno razumeli in osvojili. V svojih predavanjih o Heglovi *Fenomenologiji duha* (ZS 1930/31) Heidegger pravi, da *Bit in čas* nista prospekt za novo zdravilo, ki bi ga zdaj mogli ali celo morali preizkusiti, temveč imc za nalogo, za filozofsko delo, ki sega v notranjost dejanske filozofije, tako da stopi z njo v razgovor in jo razumevajoč potrjuje (GA 32, 212).

**129**

In prav zato, da bi od plakativnega razumevanja Heideggra prešli k izvornemu izkustvu njegove miselne poti, revija *Phainomena* objavlja dve nadaljnji razpravi o času, in sicer: Heideggrovo predavanje **Pojem časa v zgodovinski vedi ter Aristotelovo besedo o času** iz IV. knjige Fizike.

Zakaj se analitika tubiti v *Biti in času* izteče v časovnosti? Na to vprašanje Heidegger odgovarja v predavanjih o Leibnizu (GA 26, poletni semester 1928) v tem smislu, ker da je razumetje biti v izvornem sovisju s časom. Bit

---

---

in čas – to je sklop, sovisje, struktura, ki jo je treba odgonetiti. Kolikor je ontologija kot nauk o biti zasnovana v zvezi s časovnostjo eksistence, jo Heidegger ponekod imenuje kar **ontohronija** (GA 32, 144).

Prva naznaka te sovisnosti med bitjo in časom je že korelacija med bitjo in mišljenjem pri Parmenidu, ki v fragmentu št. 3 pravi:

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

»Isto je namreč misliti in biti,« ali:

»Namreč isto misliti in tako tudi biti.«

Odnos med mišljenjem in bitjo je nato Platon v dialogu *Teaitetos* izoblikoval kot problem razmerja biti do duše (ψυχή). Do bistvenih določil biti ne pridemo s telesnimi čuti, temveč se duša sama iz notranje želje nanaša na bit. S tem se začne šc nedoločeno »subjektiviranje« problema biti, ki kaže na posebno sovisnost med bitjo in tubitjo.

130

V predhodnem proučevanju sovisnosti med časom in razumetjem biti razlikuje Heidegger (GA 26, 181sl.) dve vrsti znamenj, zunanja in notranja. *Zunanja* znamenja so delitev biti na tri področja, in sicer:

1. znotrajčasna bit (narava in zgodovina),
2. izvenčasna bit,
3. nadčasna bit – pri tem sta izvenčasna ter nadčasna bit nekaj nečasnega.

Ta zunanji pristop do časa je Heidegger obravnaval v preskusnem predavanju za naziv docenta 27. julija 1915 z naslovom *Pojem časa (Der Zeitbegriff)* v zgodovinski vedi. Tovrstni način vpraševanja pa je presegel v predavanju *Pojem časa (Der Begriff der Zeit)*, ki ga je imel v Teološkem društvu v Marburgu 25. julija 1924, to se pravi, skoraj natanko devet let po prvem predavanju o času. To Heideggrovo razpravo o času je prevedel U.

---

---

Grilc ter jo objavil v reviji *Problemi* 33, 1995, št. 1-2, 183 is., in sicer skupaj s prevodom predavanja *Čas in bit*, ki ga je Heidegger imel 31. januarja 1962 v okviru *Studium generale* na univerzi v Freiburgu.

Notranji znamenji za to, da je sovisnost med bitjo in časom prišla v filozofski pogled, sta dve: terminologija in pojem apriorija. Terminološko je značilno, da je naslov za bit bivajočega οὐσία – »bitnost«. Οὐσία pomeni dvoje: bivanje in bistvo, *modus existendi* in *modus essendi*, eksistenco in esenco, Eksistenca je bila pri tem dojeta kot stalno trajanje, kot ἀεὶ ὄν, v čemer je jasno viden odnos do časa. Nič manj pa po Heideggru ni viden odnos do časa v smislu večnega trajanja v določilu bistva kot ὄντως ὄν, kot tega, kar je »bitno bivajoče«.

Na povezanost med bitjo in časom kaže tudi predfilozofski, ontični pomen besede οὐσία, ki pomeni imetje, posest, premoženje. Predvsem pa οὐσία v predfilozofskem pomenu pomeni navzočnost, sedanjost, pričujočnost, prisotnost, prezenco. Bit sama ima torej tudi karakter časa. In proučevanje biti glede na čas je tema **fenomenološke kronologije** (GA 21, 193).<sup>1</sup>

131

Notranji odnos biti do časa je viden v pojmu apriorija, in sicer najprej v Aristotelovem določilu prvotnosti ali poprejšnjosti biti. To, kar določa bivajoče kot bivajoče, je Aristoteles imenoval πρότερον φύσει. To, kar je πρότερον, »prej«, je v jeziku kasnejše ontologije *a priori*: »Potemtakem: če je bit πρότερον, tedaj v izvorni sovisnosti s časom« (GA 26, 184).

Odnos biti do časa je viden tudi v Platonovi teoriji spominjanja, ἀνάμνησις. Spominjanje, kakor ga Platon razvije v dialogu *Faidros*, pomeni, da je bit to, česar se vedno že spominjamo, kar še vedno razumemo, ko smo v nekem odnosu do bivajočega. Po Heideggru je Platon v fenomenu spominjanja videl odnos razumevanja biti do časa, dasiravno ga je zmozel izraziti le v mitični obliki. Heidegger je zato analitiko tubiti razumel kot izvirnejše dojetje odnosa med bitjo in dušo. Do tega izvirnejšega izkustva pa pridemo šele tedaj, če radikaliziramo splošno sprejeto, »vulgarno« razumetje časa kot nečesa, kar je »v duši« (ἐν τῇ ψυχῇ), kakršnega najdemo pri Aristotelu

<sup>1</sup> Prim. moja razprava *Heidegger in Aristoteles*, v *Phainomena* V (1996), 15–16, str. 152.

---

---

in Avguštinu. Ta radikalizacija uspe tedaj, kadar je časovnost in z njo končnost dojeta kot temeljni ustroj tubiti oziroma človekove eksistence.

Heideggrovo vpraševanje o času noč imeti značaja običajne izolirane spekulacije o času. Heidegger je v svojih razmišljanjih nenehno pozoren na način vpraševanja o času, tako z vidika fenomenološkega opisa kakor tudi z razlago klasične literature o času. Evropska filozofija o času vprašuje že 2500 let, pravi Heidegger v *Zollikonskih seminarjih*, pa še vedno ni zadovoljivega odgovora. Podlaga za historično orientacijo o tradicionalnem pojmu časa so naslednja dela: Aristoteles, *Fizika*  $\Delta$  10–14, Plotinova *Eneada III, 7: O večnosti in času*, XI. knjiga Avguštinovih *Izpovedi*, Simplicijev *Corollarium de tempore*, tj. *Dodatek o času* v njegovem komentarju Aristotelove *Fizike*. V novoveški in sodobni filozofiji najdemo najpomembnejše raziskave o času pri Kantu, Heglu, Bergsonu in Husserlu. Ker pa pot do izvornega razumevanja časa in časovnosti vodi preko premisleka tradicionalnega pojma časa, podajamo tu prvi slovenski poskus prevoda Aristotelove razprave o času.

132

Ko je Heidegger l. 1956 odgovarjal na vprašanje uredništva nemškega tednika *Die Zeit*: «Kaj je čas?», je odgovoril, da on »tega ne ve, tako da še danes vprašuje.«<sup>2</sup> Toda veliki priči za težavnost vpraševanja o času sta Avgustin in Simplicij. Ker je Avgustinovo mnenje poznano, naj navedemo le še Simplicijevo. Bivanje časa je vsem prav tako jasno kakor to, kaj je barva ali gibanje, njegova definicija pa se nam zdi nedosegljiva. Kateri človek ne bi vedel, kaj je dan in noč, staro in mlado, včeraj in danes in jutri, toda »vprašan, kaj neki je čas, na to bi celo najmodrejši pač komaj zmoغل odgovoriti« (τὶ δὲ δῆποτε ἐστὶν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς μόγις ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίναιτο.)<sup>3</sup>

Glavno težavo dosedanjih teorij o času vidi Heidegger v tem, da glede časa napačno vprašujemo po tem, »kaj je – čas?«, nismo pa pozorni na to, kako je čas dan, kako čas imamo ali nimamo, kako v času smo, kakšen je naš

<sup>2</sup> Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 131.

<sup>3</sup> Simplicius Phil., *In Ar. Ph.* 9.695.13–21. Citiramo po M. Heidegger, *Zollikon Seminarne*, Frankfurt/M. 1993, str. 45 in *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, str. 325.

---

---

občutek za čas.<sup>4</sup> Podobno težavo z razumevanjem časa poznamo iz naše vsakdanje socialne in politične izkušnje. Sedanji čas družbe imenujemo dobo prehoda, tranzicije. Ali to pomeni, da sedanji čas sploh ni nikakršen razpoznavni čas? Da, toda ta nerazpoznavnost je posledica tega, da čas razumemo predvsem kot minevanje, prehod, prehajanje. V dojetju sedanje dobe kot dobe tranzicije prevladuje vulgarno razumetje časa kot »minevanja« v smislu pregovora »Čas vse zgrudi«. Pozabljamo na to, da nam je čas naklonjen in podarjen, da nam je dan dan. Na podoben način zgreši eksistencialni občutek za čas tisto razumevanje preteklosti, ki preteklost razume kot breme. Preteklost je breme lahko le za tistega, ki ga bremeni, medtem ko je eksistencialno vzeto preteklost dediščina, zaklad in bogastvo.

Ta spremna beseda se odreka podrobnejši oziroma natančni obravnavi obeh razprav, namreč Heideggrove in Aristotelove, temveč bom v njej le opozoril na nekatere momente obeh pristopov. Zanima nas to, kako je vprašanje časa zastavljeno v prvi Heideggrovi razpravi o pojmu časa v zgodovini pisju ter kako v Aristotelovi besedi o času.

Heideggrov pristop v *Zeitbegriff* je še zelo daleč od *Biti in časa*, saj gre za epistemološko raziskavo, ki ima namen osvetliti razliko med strukuro fizikalnega pojma časa in strukturo časa zgodovinske vede. Habilitacijsko predavanje je nadaljevanje Rickertove in Windelbandove teorije naravoslovnih in duhovnih znanosti, medtem ko glede razlike med naravoslovjem in duhovnimi znanostmi deli Diltheyjevo stališče. Heidegger se izrecno drži znanstveno-teoretskega pristopa in hoče prikazati pojem časa, kakršen izhaja iz logične strukture znanosti. Heidegger v razpravi uporabi znanje, ki si ga je pridobil pri univerzitetnem študiju matematike in fizike. Pokaže na supozicije novoveške znanosti, kakor se je vzpostavila z Galilejem in Newtonom. Funkcija časa v fiziki je to, da omogoča merjenje fizikalnih pojavov, zlasti gibanja. Da pa bi čas mogel biti mera, mora sam postati merljiv, in da pa bi bil merljiv, mora biti mišljen kot enostavni potek, ki ga je mogoče enačiti s prostorom. Nobena fizikalna teorija ne obravnava časa po sebi – to velja tudi za relativnostno teorijo: tudi v njej ostaja čas »homogen red

<sup>4</sup> Heidegger, Zollikoner Seminare, Frankfurt/M. 1993, str. 55 isl.

---

mest ... parameter«. To je vidno iz tega, da je čas postavljen kot četrta razsežnost ter skupaj s prostorom obdelan z neevklidsko geometrijo. Če prostor lahko zvedemo na tri koordinate:  $x$  y z, ki so mišljene aritmetično-algebraično, tedaj je časovna črta dodana trem prostorskim koordinatam kot četrta koordinata ali četrta dimenzija. Metrično dojeta sta čas in prostor le okvir za računajoče, obvladujoče urejanje sveta, narave in zgodovine.<sup>5</sup> Iz tega lahko vidimo, da je mogoče površno razlago Heideggerja korigirati najprej že kar s samo Heideggerovo razlago fizikalne teorije časa.

Vendar v tem zgodnjem predavanju Heidegger zgodovinski čas še izvzema iz računajočega mišljenja, ki deluje v naravoslovju. Za razliko od homogeniziranega časa fizike, ki je čisti parameter, je značilnost zgodovinskega časa njegova kvalitativna drugačnost. Zgodovinska znanost ne dela s količinami, kvantitetami, niti tedaj ne, kadar proučuje časovno datiranje, temveč obravnava le pomene in njihove vrednosti. Zato je ni mogoče zvesti na epistemološki model naravoslovja. Historično računanje časa je količinsko le navidezno, v resnici pa se v njem razodeva »vrednostni odnos«.

134

Toda onstran čisto epistemološkega problema časa se v nekaterih stavkih nakazujejo še ontološki premisleki o času, ki ni fizikalen in ki ga odlikujeta drugačnost in različnost. Poleg tega je mestoma govor o tem, da je treba »premagati čas«. Čas je torej tu še razumljen v nasprotju z večnostjo, kakor je vidno iz mota predavanja: »Čas je to, kar se menja in pomnožuje, večnost se drži enostavna.« Gre za stavek iz 30. pridige Mojstra Eckharta *Consideravit domum*, v kateri je veliki nemški učitelj, izhajajoč iz *Pohvale vrli ženi (Salomonovi pregovori 31, 27)*, ki »pazi na poti svoje družine ...«, razvil teorijo duše kot sredine med časom in večnostjo. Duša, ki hrani stik z večnostjo, je kakor hiša, katere prostori so osvetljeni.<sup>6</sup> Heidegger sicer meni, da »ostajanje pri goli spoznavni teoriji ne more več zadoščati«, vendar pušča

<sup>5</sup> Prim. M. Heidegger, Hölderlins Hymne "Der Ister", 2. izd. 1993, GA 53, str. 45 in sl. V Grilčevi razpravi z nenavadnim naslovom *Vsakokratnost in ponavljanje* ponekod nastopa predmenje, češ da Heidegger ni poznal Einsteinove relativnostne teorije in da ni poznal Aristotelove teorije časa, prim. Problemi, 33 (1995), št. 1–2, str. 227 is.

<sup>6</sup> Prim. Mojster Eckhart, Pridige in traktati, prev. M. Kač et al., Celje: Mohorjeva družba 1995, str. 282 isl.

---

---

ob strani vprašanje odnosa večnosti in časa. Ta tematika bi namreč zahtevala rešitev še bolj nejasnega vprašanja o bistvu večnosti in o bistvu Boga: to pa je vprašanje teologije kot znanosti, kakor bo to Heidegger izpostavil v predavanju o pojmu časa iz leta 1924.<sup>7</sup>

Drugačna je zadeva z Aristotelovo razpravo o času iz IV. knjige *Fizike*, ki smo jo podnaslovili kot *Bit in bistvo časa*. Aristoteles pojem časa določa zato, da bi razložil gibanje, ki je glavna tema fizike. Aristoteles pri tem izhaja iz temeljnega uvida, da je pojmovna določitev gibanja nemogoča, če ne pridemo do opredelitve fenomenov, ki gibanje spremljajo in omogočajo, to pa so zlasti: zveznost, neskončnost, prostor, praznina in čas. Za določitev λόγος-a gibanja je potrebno souporabljati λόγος časa (Ar. Ph. Γ 1, 200 b 19 isl.), kar pomeni, da bo poslej čas podvržen pojmovni, kategorialni opredelitvi. Da pa bi bil čas lahko podvržen kategorialni opredelitvi, mora biti narava sama podvržena λόγος-u, namreč logiki kategorij. Da bi bila narava lahko podvržena kategorijam, mora prej priti do razhoda med naravo in mišljenjem, med φύσις-om in λόγος-om. Do tega razhoda je prišlo z nastankom logike v okolju Platonove in Aristotelove filozofske šole, ki je bil vezan na določitev biti kot ἰδέα in εἶδος.

V predsokratski misli namreč obstaja sklad med naravo, resnico in mišljenjem: »φύσις in λόγος sta isto,« pravi Heidegger v *Uvodu v metafiziko*, katerega osnovni namen je prav opis prehoda od predsokratskega razumevanja narave resnice, ἀλήθεια, tj. dvojnega gibanja vznikanja in skrivanja, k naravi, ki jo obvladuje logika kategorij. Ta prehod je viden v tistem filozofskem delu, ki utemeljuje evropsko fizikalno znanost, to je v Aristotelovi *Fiziki*. Grški naslov tega dela se glasi:

ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ, kar običajno razumemo kot predavanje o naravi, a bolje bi bilo prevedsti »poslušanje φύσις-a«, kakor pripominja Heidegger v spisu *O bistvu in pojmu Φύσις-a*. Toda eno je poslušanje narave, drugo pa je logika raziskovanja narave. S poslušanjem narave imamo opraviti v Par-

---

<sup>7</sup> Prim. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989, str. 5sl. ter Grilčev prevod v: *Problemi*, 33 (1995), št. 1–2.



---

menidovi in Heraklitovi teoriji narave. Eden izmed Heraklitovih izrekov se glasi: »...in modrost je, da človek govori in dela resnične stvari, poslušajoč njihovo naravo« (fr. 112: καὶ δοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας).

V nasprotju s Heraklitom pa pri Aristotelu poslušanje narave postane poslušanje predavanja o temi »narava«. Aristotelova teorija narave je »fizikalna znanost« (φύσιν ἐπιστήμη), narava je eno izmed področij bivajočega, ki ga obravnava znanost. Tako je narava prišla pod gospostvo znanosti, pod vladavino uma. Kako se je nova znanost fizike izvila iz predsokratskega razumevanja narave, je Aristoteles prikazal v I. knjigi *Fizike*.

V tem uvodnem poročilu mora izostati tematizacija Aristotelove teorije časa. Naj rečem samo, da Aristotelova teorija časa skuša povzeti izkustvo časa, kakršno se kaže v govorici, mitu in pojmovnem razlaganju narave. Razumevanje časa je pri Aristotelu vodeno ob fenomenu gibanja, pri čemer je za izhodišče vzeto prostorsko gibanje oziroma »v prostoru premikajoča se stvar« (φερόμενον). Takšnemu gibanju danes rečemo fizikalno gibanje. Stvar v gibanju je ontični fenomen, gibanje in čas sta ontološki fenomen: »Premikajoča se stvar je namreč neko tole, gibanje pa ne.« τόδε γάρ τι τό φερόμενον, ἢ δὲ κίνησις οὐ (Ph 219b.30). Kaj je tisto na gibanju, kar je časovno? To sta najprej določili »prej« in »kasneje«, s katerima vidimo stvar v gibanju v njenem spreminjanju. Prej in kasneje sta tudi prostorski določili »pred« in »po«. Gibanje določata dimenziji prostora in časa. Obe dimenziji sta kvantitativno določljivi z računajočim mišljenjem. Tako je čas v zvezi z dušo, ki ima zmožnost merjenja in računanja. Aristotelova definicija časa se glasi: »To je namreč čas: število gibanja glede na prej in kasneje«, τοῦτο γάρ ἐστίν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τό πρότερον καὶ ὕστερον (c. 11, 219b 1-2). Heidegger to določilo prevaja kot »šteto na gibanju, kakor nastopa v horizontu prej in kasneje«.<sup>8</sup>

Odločilno za to definicijo časa je, da se giblje na področju »naravnega« razumetja biti. Toda določanje časa na podlagi stvari v gibanju je ostalo

---

<sup>8</sup> Prim. M. Heidegger, SuZ, str. 421, GA 34, 332 in Zollikoner Seminare, 43.

---

merodajno za celotno evropsko znanost na podoben način, kakor je bil prostor vedno prvenstveno določen na osnovi telesa. Čas je določen glede na to, kar se v njem giblje, ne pa čas kot tak.

Tako je pri Aristotelu tudi čas tema fizikalne znanosti, ali filozofije narave, kakor tudi radi pravimo. Takšna osnovna supozicija razumevanja časa prevladuje vse do Heglove filozofije narave, kakršna je ohranjena v Heglovi *Enciklopediji filozofskih znanosti* in ki je v marsičem predvsem spekulativna parafraza Aristotlove fizike.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Prim. M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, str. 176 sl.



**VPRAŠANJA O BOGU  
IN NESMRTNOSTI**

**VPRAŠANJA O BOGU  
IN NESMRTNOSTI**

139

**VPRAŠANJA O BOGU  
IN NESMRTNOSTI**

---

---

## Pripravił Tine Hribar

140

---

**Tine Hribar**

## **O DOKAZLJIVOSTI BOGA**

Descartes svojo tretjo meditacijo, meditacijo, ki ima naslov **O bivanju Boga**, v njej pa nahajamo dokaz o bivanju Boga na podlagi ideje o Bogu, sklene z besedilom, ki bi ga lahko imeli za molitev. Zadnji odstavek se namreč glasi takole: **141**

»Toda preden se lotim skrbne raziskave in hkrati pretresem resnice, ki jih je mogoče iz tega izluščiti, bi se rad tukajle malce pomudil pri motrenju Boga samega, pretehtal njegove lastnosti, ki jih imam sam, ter se zazrl v lepoto te neizmerne luči, kolikor prenese pogled mojega brljavega duha – se zazrl vanjo, jo občudoval in molil. Zakaj kakor po nauku vere verujemo, da je edinole v tem motrenju božjega veličastva najvišja blaženost onstranskega življenja, tako tudi že zdaj skusimo, da moremo iz zdajšnjega, dasi mnogo manj popolnega motrenja doživljati največjo slast, kar smo jih zmožni v tem življenju.«<sup>1</sup>

Zakaj tega Descartesovega besedila kljub temu, da izrecno govori o molitvi, ne moremo imeti za molitev? Ker molitev le napoveduje, samo pa ni molitev.

<sup>1</sup> René Descartes: *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str.82.

---

---

Kakšna je molitev? Vzemimo najbolj preprosto, otroško molitev, kakršna je naslednja molitvica: »Sveti angel, varuh moj, bodi vedno ti z menoj, stoj mi dan in noč ob strani, vsega hudega me brani.« V tej molitvici se otrok obrača neposredno na angela, tika ga, nagovarja ga, prosi ga. Tudi tisti, ki moli glavno svetopisemsko molitev, se obrača neposredno na Boga: »Oče naš, ki si v nebesih, posvečeno bodi Tvoje ime ...« Sholastiki so svoje razprave pogosto začeli prav s takšnim, neposrednim nagovorom. Tako Duns Scotus svojo **Razpravo o prvem počelu** (Tractatus de primo principio) začne z naslednjo molitvijo:

»Dopusti mi, prvo počelo, da verujem, razumem in podajam to, kar njegovemu veličastvu godi in kar našega duha dviga k njega zrenju.

Naš Gospod Bog, ko je Tvoj hlapec Mojzes želel od Tebe, učitelja resnice, zvedeti Tvoje ime, da bi ga povedal Izraelovim sinovom, si pač vedel, kaj lahko smrtni um dojame o tebi; svoje posvečeno ime si razprl v odgovoru: **Jaz sem, ki sem. Ti si resnična bit, Ti si celotna bit.** To (verujem, to), če mi je mogoče, bi rad spoznal. Pomagaj mi, Gospod, pri mojem raziskovanju tega, do kolikšnega spoznanja resnične biti, ki si Ti, lahko pride naš razum, začenjajoč od bivajočega, ki si ga izrekel o sebi.«<sup>2</sup>

Po tej uvodni molitvi, napisani v prvi osebi, obrnjeni k drugi osebi, tj. k Bogu, Duns Scotus preide k tretji osebi in začne pisati običajno filozofsko, natančnejše onto-teološko razpravo. Razlika med Descartesom in Duns Scotom je torej dvojna: Duns Scotus molitev, ki je res molitveni nagovor, postavi na začetek svojega besedila, Descartes pa na konec svoje meditacije o bivanju Boga postavi besedilo, ki je sicer podobno molitvi, vendar ni molitev, saj molitev šele napoveduje. Glede na to napoved bi pričakovali, da se bo z molitvijo začela naslednja, četrta meditacija. A se to ne zgodi. Kot vse Descartesove meditacije se tudi četrta z naslovom **O resničnem in lažnem** začne narativno, s pripovedjo, katere prvoosebni subjekt je avtor sam:

---

<sup>2</sup> Johannes Duns Scotus: **Abhandlung über das erste Prinzip / Tractatus de primo Principio**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, str. 2/3.

---

»Tako sem se te dni navadil odvrčati misel od čutov, tako temeljito se je v meni utrdila zavest, da resnično dojemamo o telesnih stvareh neznansko malo, o človeškem duhu pa da umemo mnogo več in še veliko več o Bogu, da že zdaj brez vsake težave odvrnem misel od imaginabilnih stvari domišljije in jo ločeno od vsakršne materije, uperim zgolj k inteligibilnim.«<sup>3</sup>

Inteligibilne stvari so stvari kontemplacije, stvari tistega motrenja, ki mu Descartes v besedilu s konca tretje meditacije pripisuje največjo slast. Tisti Užitek, ki za razliko od čutnega užitka in uživanja že po Aristotelu pripada le umu, se pravi teoriji kot motrenju. Gre torej za umski užitek, za umsko uživanje v umu. Za užitek, ki pripada, kolikor ni nič drugega kot umevanje umevanja, predvsem bogu, v manjši meri pa tudi človeku, namreč človeku kot umnemu bitju. Kot bitju, ki je začasno zmožem motriti, natančneje, uperiti pogled na božanske, tj. umne ali inteligibilne stvari. Tako tudi Descartes največjo slast povezuje, povsem aristotelovsko, z motrenjem Boga samega, z zrtjem v lepoto te neizmerne luči.

## 1. Anzelmovo razočaranje

Gre za največji, obenem pa vendarle omejeni užitek, saj je odvisen od pogleda, ki je zgolj in samo pogled človekovega brljavega duha. Duha, ki poleg tega ne prenese neposrednega soočenja z Lučjo, ki sije z neizmerno, neskončno močjo.

In pred to Lučjo, pred Bogom kot takšno lučjo naj bi se, napoveduje Descartes, malce pomudil. Zazrl naj bi se vanjo, jo občudoval in molil, preden se bo lotil skrbne raziskave o resničnem in lažnem, itn. To pa kajpada kaže na neko hibo, na nek manko dokaza o bivanju Boga. Očitno samo dokazovanje bivanja Boga, četudi rezultira v uspešnem dokazu, ne prinaša največje slasti. Ne privede do tistega užitka, ki bi bil zares Užitek. Skratka: ne podari nam tistega, zaradi česar smo se sploh podali na pot. To nam, če ga natančno beremo, ne sporoča samo Descartes. Isto zvedemo tudi od drugih

---

<sup>3</sup> René Descartes: **Meditacije**, prav tam, str. 83.



---

dokazovalcev bivanja Boga. Morda je glede tega najbolj prepričljiv in jasen prav Anzelm, avtor ontološkega dokaza o bivanju Boga. Potem ko uspešno sklene svoj dokazovalni posel, v 14. poglavju **Proslogiona** takole potoži:

»Mar si našla, duša moja, kar si iskala? Iskala si Boga in našla, da je on nekaj najvišjega od vsega, nad čemer se ne da misliti nič boljšega, in da je to življenje samo, luč, modrost, dobrot, večna blaženost in blažena večnost, in da je to povsod in vedno. Kajti, če nisi našla svojega Boga, kako je on to, kar si našla, in da si ga s tako gotovo resničnostjo in resnično gotovostjo odkrila? Če si pa našla, kako to, da ne čutiš, kar si našla? Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla? Mar ni odkrila, kogar je razkrila, da luč je in resnica? Kako je pač umela to, če ne, ko je videla luč in resnico? Ali je sploh mogla kaj umeti o tebi, če ne po tvoji luči in tvoji resnici? Če je pa videla luč in resnico, je videla tebe; če ni videla tebe, ni videla luči niti resnice. Mar je i resnica i luč, kar je videla, pa te vendarle še ni videla, ker te je videla nekako in te ni videla, kakršen si.«<sup>4</sup>

**144** Morda se motrenje Boga in dokazovanje njegovega bivanja ne izključujeta, zagotovo pa se izključujeta dokazovanje in čutenje Boga. Dokaz o bivanju Boga ni nikakršen dotik, kaj šele stik z Bogom. Misliti Boga ali imeti idejo o Bogu nikakor ne pomeni Boga že tudi čutiti. **Zakaj te ne čuti, Gospod Bog, moja duša, če te je našla?** To je osrednji stavek Anzelmove tožbe. Tožbe, v katero zapade sredi molitve in na vrhuncu svoje dokazovalne uspešnosti. Pravzaprav je sama ta tožba vrsta molitve. Molitev znotraj molitve, saj je celotna Anzelмова razprava zgrajena kot velika molitev, znotraj katere so potem razvrščene krajše molitve in posamezna dokazna razmišljanja. Ali pa so razmisleki in premisleki vključeni že kar v krajše molitve oz. odlomke molitev. Takšno kombinacijo predstavlja tudi naslednji, drugi odstavek 14. poglavja:

»Gospod moj Bog, oblikovalec moj, povej moji hrepeneči duši, kaj si drugačen, kakor kar je videla, da bo jasno videla, po čem hrepeni. Zaganjala se

---

<sup>4</sup> Sv. Anzel: **Proslogion**, v: Janez Janžekovič: **Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda**, Bogoslovni vestnik 43(1983)1, str. 197.

---

je, da bi videla več, a onstran tega, kar je videla, ne vidi ničesar razen temoto; oziroma ne vidi temote, saj ni v tebi nobene, marveč vidi, da več ne more videti zaradi svoje temote.«<sup>5</sup>

Dokaz o bivanju Boga je torej obtičal v lastni temi. Kakor da je jasnemu pogledu, iz katerega je izšel dokaz o bivanju Boga, padel mrak na oči. Toda ta mrak je bil prisotn že od vsega začetka. Torej pogled, ki se je imel za jasen, Boga razkrivajoči pogled, nikoli ni bil to, za kar se je imel. Zato tudi ni mogel pripeljati do tega, kar si je Anzelm od njega obetal in k čemur še zmerom hrepeni: začutili Boga prav kot Boga. Odtod razočaranje. Namesto pričakovanega neposrednega srečanja z Bogom, namesto pozitivnega uzrtja Boga iz oči v oči, ga je na vrhuncu spoznavnega pristopa k Bogu čakalo negativno spoznanje: zagledanje lastne nezmožnosti čistega in popolnega zagledanja Boga. Bog kot Bog ostaja onkraj pogleda: čisti predmet hrepenenja oz. predmet čistega hrepenenja. Hrepenenja kot žarišča želje, ki ne ve, kaj hoče. Ki ne more vedeti, kaj hoče, saj predmeta svojega hotenja kot takega ne vidi in ne more videti. Slej kot prej, se pravi tako na začetku kot na koncu dokaza o bivanju Boga, ostaja moj pogled tostran, na kraju, kjer Boga ni moč čutiti. Gre pač, če se spet ozremo k Descartesu, za pogled mojega brljavega duha. Toda ali gre res samo za to? V tretjem, zadnjem odstavku 14. poglavja Anzelm svojo tožbo povzame in sklene takole:

145

»Zakaj to, Gospod, zakaj to? Ali se oko duše mrači zaradi svoje slabosti, ali ga slepi zaradi tvojega blišča? V resnici pa se ji tako v sebi mrači, kakor se od tebe slepi. Da, kakor jo zatemnuje njena končnost, tako jo tlači tvoja neskončnost. Kolika je pač tista svetloba, iz katere sije vse resnično, ki sveti umni duši! Kako obsežna je čista resnica, v kateri je vse, kar je resničnega, in zunaj katere je zgolj nič in lažnost. Kako neizmerna je, ki z enim pogledom vidi, kar koli je narejeno, in od koga, in po kom, in kako je iz nič narejeno! Koliko čistosti, koliko preprostosti, koliko gotovosti in krasote je tam! Da, več kakor je zmožna stvar doumeti.«<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prav tam.

<sup>6</sup> Prav tam.

---

---

Defektnost duše, človekovega pogleda je po Anzelm torej že sama na sebi dovolj velika, a še poveča se, tako rekoč poglobi se ob božji perfektnosti, se pravi ob primerjavi z njo oziroma z nanašanjem nanjo, tj. na Boga v njegovi neskončnosti. S tem je zarisan premik v obrat, ki naj izgubo pretvori v dobiček, manko v presežek, razočaranje v vznesenost. Ta zaobrat je formuliran v kratkem, zgoščenem 15. poglavju:

»Torej, Gospod, ne le si, nad katerim se večje ne da misliti, marveč si nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. /Ker se namreč ne da misliti, da nekaj takega je, če ti nisi prav to, si je mogoče misliti nekaj večjega od tebe – kar se ne more zgoditi./«<sup>7</sup>

Smo pred kompezacijo, ki izhodiščno depresijo ne le zapolni, ampak se razlije čez njo. Toda ali jo tudi odpravi? Zakaj je do depresije sploh prišlo? Čemu je bil potreben dokaz o bivanju Boga, če pa mimo tega dokaza, še več, onkraj njega že razpolagamo s prepričljivejšo vednostjo o Bogu? O Bogu, ki ni samo nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, ampak tudi nekaj večjega, kakor se sploh da misliti. Ki torej ni samo Bog skrajnega dometa misli, ampak tudi Bog onkraj misli. Drugače rečeno: to je Bog, ki je poleg tega, da je Bog uma, tudi Bog nad-uma. In s tem Bog nad-dokazljivosti, se pravi ne-dokazljivosti. Bog, ki ga nahaja le vera, um pa do njega nima, nima več dostopa.

Če pa je med vero in umom oz. razumom takšno razmerje, kako potem Anzelm samega sebe v **Uvodu v Proslogion** lahko predstavi kot nekoga, »ki se trudi povzdigniti svojega duha, da se zazre v Boga in skuša razumeti to, kar veruje«?<sup>8</sup> Če je Bog kot Bog, kot Bog vere onkraj razumetja, onkraj dokazov o njem, potem poskus razumeti to, kar je zadeva vere, ne more uspeti. Anzelm pa vztraja prav pri tem. V zadnjem odstavku 1. poglavja pravi: »Ne drznem si, Gospod, prenikati v tvojo vzvišenost, kajti nikakor je ne vzporejam svoji pameti; marveč želim nekoliko umeti tvojo resnico, ki jo veruje in ljubi moje srce. Tudi ne skušam umeti, da bi veroval, marveč

<sup>7</sup> Prav tam.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 188.

---

---

verujem, da bi umel. Kajti tudi to verujem: če ne bom vcroval, ne bom umel.«<sup>9</sup> Zakaj? V čem je nezadostnost, se pravi tista pomanjkljivost vere, zaradi katere jo mora podpreti še um?

Takšnega vprašanja si Anzelm ne zastavi in zato seveda tudi odgovora nanj nima. Na začetku 2. poglavja le ponovi že povedano, ko pravi: »Torej, Gospod, ki daješ veri umevanje, daj mi, da bom, kolikor meniš, da je prav, razumel, da si, kakor verujemo, in si to, kar verujemo. Verujemo pa, da si nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega.«<sup>10</sup> Glede na tisto, kar zatrjuje 15. poglavje, nas pravkar izrečena opredelitev vere ne more zadovoljiti. Bistvo vere ne more biti v veri, kakršno izpričuje pričujoča vero-izpoved. Kajti poslednje bistvo Boga ni v tem, da je nekaj, nad čemer se ne da misliti nekaj večjega, marveč v tem, da je nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti. Da je nekaj večjega, kakor je moč razumeti. Da je nekaj, do česar dokaz o bivanju Boga ne seže. Prava vera se začenja šele onkraj dokazov o bivanju Boga, se pravi onkraj uma in razumevanja.

Ta vera, pristna vera bi torej ne mogla in ne smela biti vera v Boga, kakršen izhaja iz dokazov o bivanju Boga. Bog kot *causa sui*, Bog kot samovzrok, se pravi razumeti in dokazani Bog, ni pravi Bog, natančneje, ni zadeva prave ali pristne vere. Potematakem je Heideggrova trditev, izrečena v razpravi **Onto-teo-loški ustroj metafizike**, trditev, da »pred tem bogom človek ne more niti moliti niti mu ne more darovati«,<sup>11</sup> utemeljena in upravičena. In zato tudi to ni naključje, da Descartes svojo tretjo meditacijo, v kateri dokaže bivanje Boga kot samosmotra, ne sklene z resnično, temveč le z navidezno molitvijo. In da do molitve, ki jo napoveduje, nato v resnici ne pride. Ker ne more priti. Descartes o Bogu, namreč o bogu kot samovzroku, lahko govori le v tretji osebi. Ne more pa se nanj obrniti neposredno in ga nagovori s Ti. In Bog, h kateremu moli Anzelm, ne more biti isti Bog kot Bog, katerega bivanje skuša dokazati. Anzelm moli:

147

<sup>9</sup> Prav tam, str. 190.

<sup>10</sup> Prav tam.

<sup>11</sup> Martin Heidegger: *Onto-teo-loški ustroj metafizike* (prev. Tine Hribar); v: *Identiteta in diferenca*, Obzorja, Maribor 1990, str. 41.

---

---

»In ti, Gospod, doklej? Doklej, Gospod, nas boš pozabljal? Doklej boš odvrčal od nas svoje obličje? Kdaj se boš ozrl in nas uslišal. Kdaj boš razveselil naše oči in nam pokazal svoje obličje? Kdaj se nam boš podaril? Ozri se, Gospod, usliši, razsvetli nas, pokaži nam sebe. Podari se nam, da bo dobro nam, saj nam brez tebe tako je slabo. Usmili se truda in naših naporov do tebe, ki ne moremo ničesar brez tebe. Vabiš nas, podpri nas. Rotim te, Gospod, naj ne obupam zdihovaje, marveč zadiham v upanju. Rotim te, Gospod, moje srce se je zagrenilo v svoji zapuščenosti, osladi ga s svojo tolažbo. Rotim te, Gospod, lačen sem začel iskati tebe, naj ne odnehm v gladu po tebi; gladen sem, naj ne odhajam nenasičen od tebe.«<sup>12</sup>

Bog, h kateremu na ta način moli Anzel, ni Bog raz-umetja. Ni Bog kot nekaj, nad čemer se ne da misliti nič večjega, marveč je Bog, ki bi ga Anzelm želel neposredno čutiti. Kajti le začuteni in čuteni Bog bi lahko ugasil Anzelmovo neugasljivo žejo, nikoli potešeno lakoto. Hrepenenje kot želo njegove želje po Bogu bi utihnilo; se morda umirilo pred Bogom kot nečim večjim, kakor si je mogoče misliti. Pravim morda; kajti vprašanje je, če je Bog kot nekaj večjega, kakor si je mogoče misliti, res istoveten z Bogom, ki ga želi Anzelm neposredno začutiti in čutiti. In vprašanje je, če bi se k Bogu, ki bi ga neposredno čutili, še lahko obračali z molitvijo kot prošnjo in priprošnjo. Ne obstaja poleg prvih dveh, se pravi poleg umnega in nad-umnega Boga, tedaj še tretji Bog, Bog čutenja? Poleg Boga kot predmeta dokazovanja in Boga kot zadeve pristne vere še Bog, ki ga ne dosežeta ne um ne vera? Ki ga doseže le tisto, čemur Anzelm pravi čutenje?

Če je dokaz o bivanju Boga res dokaz prav o bivanju, se pravi dokaz o bivajočem Bogu, potem bi moralo za Boga, ki biva onkraj tega bivanja, veljati, da nekako ne biva. Da ni nekaj bivajočega. Da ni bivajoči Bog. Kaj pa naj rečemo o tretjem Bogu, o Bogu čutenja?

Prvi Bog, Bog dokazovanja, če že ne dokazljivosti, je bog iz Platonovih **Zakonov** in Aristotelove **Metafizike**: je bog kot Um. Drugi bog, bog kot nad-bivajoči nad-um je dedič Platonove nad-boštvene ideje Dobrega iz ob-

<sup>12</sup> Sv. Anzelm, prav tam, str. 191–192.

---

močja onkraj bitnosti, dedič brez-bitnega Enega iz prve hipoteze Platonovega **Parmenida**; je istovetec z Enim, o katerem Plotin pravi:

»Njegove neskončnosti ne smemo razumeti v smislu neizmernosti bodisi neke velikosti bodisi nekega števila, ampak v smislu nezaobsežnosti moči. Ko ga misliš kot um ali boga, je več kot to. In če ga morda miselno poenotiš, bo tudi v tem primeru več od tistega, kar si si o njem lahko zamišljal kot o nečem najbolj enovitem.«<sup>13</sup>

Bistvo Boga kot Boga ni nič božjega. Nad-umni Bog je, če Boga razumemo kot Um, tudi nad-boštveni »bog«. Ni Bog v dobesednem pomenu, temveč ime za tisto, kar je nad bivanjem in nad vsakršno bitnostjo. Je onkraj bistev in bivanja. To pa ne pomeni, kakor pogosto navajajo, da je tudi onkraj biti. O tem, da je nadbivajočni Bog tudi onkraj biti, lahko govorijo le tisti, ki ne poznajo ali ne razumejo ontološke diference in zato mislijo znotraj metafizične identitete, se pravi znotraj identitete biti in bivajočega, znotraj zenačevanja biti z bivajočim. Znotraj koraka, ki ga v svoji molitvi naredi Duns Scotus; seveda pod vplivom platonizma, kajti v samem Svetem pismu enačaj med Bogom in bitjo ni zapisan.

149

Prvi bog, bog uma, se pravi bog kot Um oz. um kot Bog, je takoimenovani filozofski, tj. metafizični bog. Drugi, nad-umni bog, bog ekstaze kot duhovnega orgazma, je bog mistike. Tretji bog, bog čutenja pa je bog, ki ga zaslu-timo v dejanskem, čutnem, tj. telesnem orgazmu. Prvega je zasnoval Platon, drugega je izpostavil Plotin, tretjega, tj. Dioniza, pa je osvobodil Nietzsche.

## 2. Intuere, admirari in adorare

Na podlagi podrobnejše preučitve Anzelmovega teksta **Proslogion**, ki naj bi vseboval le dokaz o bivanju enega samega Boga, smo prišli do treh različnih, med seboj razlikujočih se bogov: do Platonovega boga Uma, do Ploti-

---

<sup>13</sup> Plotin: **O Dobrem ali o Enem**, (prev. Robert Petkovšek) v: **Filozofija na maturi** 3(1996)1, str. 23.

---

novega nad-umnega boga in do boga čutenja, ki ga je Nietzsche prepoznal kot Dioniza. Noben od teh treh bogov ni isto kot bog religije v ožjem ali strogem pomenu besede. Ni, če govorimo v biblijskem jeziku, Bog očajkov.

Tudi Anzelm ali Duns Scotus, ko molita, ne molita, čeprav se opirata na krščansko izročilo, **Očenaša**, temveč molita svojo molitev: molitev, ki sta si jo na podlagi svoje metafizike, tj. onto-teo-logije sama umislila. Descartes, ki vseskozi, še prav posebej pa tedaj, ko govori o ideji Boga, izhaja le iz sebe, do molitve, kakor smo videli, sploh ne pride. Naj bi pa, kakor navaja, njegovo razmerje do Boga vsebovalo zazrtje v Boga, občudovanje Boga in molitev k Bogu. V latinščini to trojno razmerje izražajo glagoli **intuere**, **admirari** in **adorare**. Vsi trije glagoli kažejo na človekovo naravnost navzven. Navzven v tem smislu, da človek ni sprejemalec, marveč dejavnik: izhodiščni dejavnik obnašanja do nečesa, natančneje, do nekoga. O tem priča zadnji glagol, katerega nosilni koren je **oro**, govorim, tako da je dobesedni prevod glagola **ad-orare** na-govoriti oz. nagovarjati. Prav zato moliti v tem primeru pomeni nagovarjati neko osebo, se obračati k Bogu z nagovorom kot prošnja in se mu po uslišani prošnji zahvaljevati oz. ga slaviti.

150

Izvorni izvir tako religij kot filozofije je s tem potlačen. Zazrtje v Boga pomeni potlačitev izvorne človekove odprtosti za odprtost biti, občudovanje Boga pomeni potlačitev človekovega izvornega čudenja biti bivajočega, čudenja temu, da vse, kar je, sploh **je** in molitev kot prošnja pomeni potlačitev izvorne razsežnosti molitve kot hvaležnosti zaradi lastne biti, za katero mi zaradi njene končnosti vselej že gre. **Odprtost, čudenje in hvaležnost za razliko od zazrtja, občudovanja in prošnje nimajo dejavne, marveč sprejemalno naravo.** Naravo, ki ni ne aktivna ne pasivna, ne dejavna ne trpna. Sprejemati pomeni sprejeti dar biti: biti v odprtosti za odprtost biti prav tu, v jasnini biti in iz jasnine biti vsakemu in vsemu bivajočemu pustiti biti to, kar je. Pusti bivajočemu, da je to, kar v svoji biti je, pa najprej pomeni sami biti pustiti biti bit: biti pustiti biti prav kot bit. Vse drugo, vsakršno drugačno razmerje do biti se sprevrže v pobivajočenje biti, se pravi v zabris razlike med bitjo in bivajočim.

Posledica pobivajočenja biti, katerega prvi korak je zenačenje biti z Bogom

---

---

kot vrhovnim bivajočim, drugi korak pa premena čudenja v občudovanje in oboževanje, je, da bivajočemu ne pustimo več biti to, kar je. Drugače rečeno, začnemo ga spreminjati. Spreminjati na način predrugačevanja stvari in spreobračanja ljudi. Temeljni nosilec oz. izvajalec takšnega spreminjanja je metafizika kot onto-teo-logiija. A le temeljni, najbolj agresivni nosilec oz. izvajalec. Tisti v imenu Ideje, natančneje, v imenu ideje Dobrega. Samo navidezni paradoks je, da je bilo prav v imenu te ideje, v imenu Dobrega povzročenega na svetu največ zla in gorja.

Sam programski, pravzaprav projektni nasiljni odnos do sveta ima globlje porenje in širši razmah. Povezan je z mono-teizmom. S tisto zgodovinsko obliko religije, v kateri se človekova odprtost za odprtost biti pretvori v zazrtje, čudenje biti pa v občudovanje nekega izjemnega bivajočega, se pravi v oboževanje Boga, tako da od molitve kot hvaležnosti preostane navsezadnje še samo hvalnica. Drug drugemu so vzklikali, pravi prerok Izaija (Iz 6,3), in govorili: »Svet, svet, svet je GOSPOD nad vojskami, vsa zemlja je polna njegovega veličastva!«<sup>14</sup> Sveto kot sveto, se pravi sveto kot jasnina biti, kot svet(1)ost sveta postane zdaj lastnost in lastnina Boga kot Bivajočega, kot veličastva. In samo tako se je sveto, h kateremu po svoji biti izvorno pripada vsako bivajoče, lahko spremenilo v nekaj človeku zapovedanega in zaukazanega. Na gori Sinaj bog Jahve Mojzesu zapove: »Bodite sveti, kajti jaz, GOSPOD, vaš Bog, sem svet.« (3 Mz 19,2) Kakor prek Boga dar biti postane božje darilo, tako tudi sveto zgubi svojo izvorno, k sami biti človeka spadajočo razsežnost in postane nekaj razpoložljivega. To pa pomeni, da vrnitve svetega kot svetega, da zaobrnitve k izvorno svetemu ni brez razločitve med božjim in svetim.

Ontološka diferenca, razlika med bitjo in bivajočim sovpada z razliko med svetim in božjim. Kakor ni bivajočega brez biti, pa vendarle nista eno in isto, tako božjega ni brez svetega. Če pravimo, da je Bog izvor svetega, postavljamo stvari potemtakem na glavo. Bog je more-biti izvor svetosti, toda sama boštvenost Boga izvira iz svetega kot svetega, se pravi: iz jasnine biti.

<sup>14</sup> Sveto pismo Stare in Nove zaveze, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, str. 471.



---

Sveto kot sveto se ne zasveti šele z obličja, skoz besedo ali prek dejanj Boga. Walter F. Otto v poglavju **Prapojav mitosa** iz knjižice **Theophania** (Klostermann, Frankfurt 1993) razdeli odnos do svetega na tri ravni: Prvi izraz srečanja s svetim so že naše roke, ki smo jih v čudenju, v začudenju nad tem, kar se nam je pokazalo, vzhičeno dvignili; na drugi, sicer višji, ne pa tudi temeljnejši ravni vriskamo od prevzetosti in morda zaplešemo; šele na tretji ravni se zatečemo k besedam in tako svoje ritualno početje pospreмимо z mitom. Z mitom, katerega posebne, zgodovinsko najbolj razvite in razvejane oblike so pripovedi o bogovih oz. Bogu. Ko so zapisane, dobimo svetopisemska besedila in se na ta način, čeprav v močno predelani obliki, spet vrnemo k svetemu. Kajti božje je božje prav po tem, da vsebuje sveto.

Kaj se s svetim zgodi v filozofiji kot metafiziki? Metafizika, ki dobesedno pomeni nauk o nad-naravnem kot nad-čutnem, je po svoji notranji zgradbi onto-teo-logija, dvoeedini nauk o bivajočem kot takem in bivajočem v celoti, na vrhu oz. na izvoru katerega je Počelo, najvišje ali prvo bivajoče. In filozofija kot metafizika je onto-teologija prav zato, ker je Aristotel najvišje in prvo, v vseh ozirih vrhovno bivajoče poimenoval z nazivom **to theos**, bog.

152

### 3. Theos in theoria

Aristotel je odvisnost celote bivajočega od tega na božanski, na čisto umen način bivajočega prikazal na enoznačen, če že ne na preprost in razviden način. Vse drugo bivajoče je od vrhovnega bivajočega odvisno na ta način, da nezadržno teži k njemu. Tako kakor teži človek k tistemu, kar si močno želi. A ne na ta način, da bi bilo tisto, kar si človek močno želi, v njegovi moči, marveč ima to, kar si želi, neznansko moč nad njim. Rečeno v sodobnem, lakanovskem jeziku: ni človek vzrok želje, marveč je stvar želje, recimo temni predmet poželjenja, razlog, s tem pa tudi prvi vzrok želje. Ne postane nekaj predmet želje zaradi tega, ker smo si to zaželeli, marveč si to želimo, ker nas je obsedlo kot predmet želje. Ali kot pravi Aristotel:

Nekaj ni dobro zaradi tega, ker si ga želimo, temveč si ga želimo, ker je dobro.

---

---

Za Aristotela je vrhovno dobro človeka umno življenje, življenje iz uma in v umu, tj. v teoriji kot čistemu, a dejavnemu motrenju. In bog kot vrhovno bivajoče, kot svrha teženj vsega bivajočega je zanj na enoznačen način Um, umevanje, ki živi in uživa v lastnem umevanju, še natančneje, v umevanju samega sebe. Bog kot Um je torej najpoprej in predvsem svoja lastna svrha, smoter samega sebe kot motrenja. In je prav svoj samosmoter, ne pa morda samovzrok in prvi tvorni vzrok ali ustvarjalec vsega siceršnjega bivajočega. Ob tem ne smemo narediti te napake, da bi si dejavno samomotrenje boga razlagali v smislu smotrne dejavnosti. **Theoria** kot **noesis**, motrenje kot dejavno umevanje je **energeia**, je živa dejavnost, ni pa niti **techne** niti **poiesis**; ne pomeni ne **spoznati se na nekaj** ne **proizvajati**. Proizvajati pomeni spoznati se na idejo (bodisi na idejo v platonovskem pomenu, tj. na idejo kot zunaj človeka obstoječi izgled bodisi na idejo v modernem, subjektivnem pomenu, tj. na idejo kot človekovo zamisel) in potem na podlagi ideje kot zgleada oz. svrhe proizvodnje proizvesti proizvod, podoben ideji. Takšen proizvajalec je bog kot demiurg, oblikovalec nahajanege v kozmos, v lepo urejen red bivajočega, kakršnega nahajamo v Platonovi **Državi**. Aristotelov bog kot Um ni takšen bog; ni niti Platonov demiurg niti Avguštinov kreator ex nihilo. Aristotelov bog kot Um je umna dejavnost; ta pa ni smotrna dejavnost, dejavnost, naravnana k proizvodu kot smotru, temveč je dejavnost, ki je že vnaprej naravnana po smotru in to na tak način, da ta smoter in motrenje sovpadata. Motrenje kot dejavnost izhaja iz smotra in se vanj kot vnaprejšnjo svrhu tudi steka.

Kako je prišlo do takšnega enoznačnega zapopadenja boga? Do enoznačnega poistovetenja boga z Umom? Drugače vprašano: Zakaj je prav Um zavzel božje mesto, postal ne samo tako rekoč, marveč dobesedno in čisto zares, če smemo tako reči, bog?

Kot v drugih je tudi v tem primeru križišče vseh grških zgodb Platon. Vsak njegov dialog je ob tem zgodba zase. Tudi glede Platonovega razmerja do bogov in božjega, saj v nobenem njegovem besedilu ne naletimo na povsem isto podobo boga. Platon ima različne bogove. Ne v smislu politeizma, mnogobojstva, marveč glede na njegovo lastne izpostavitve tega, kaj je bog. V **Simpoziju** ima glavno vlogo polbog Eros. V prisposodobah iz **Fajdra**

---

---

nastopajo tradicionalni grški bogovi, se pravi naravna bitja, ki so po Platonu tako kot človek sestavljena iz telesa in duše, le da sta ta dva pri njih neločljiva, zaradi česar so bogovi nesmrtni, človek, pri katerem se duša loči od telesa, pa je smrtno bitje; od tod izhaja pomanjkljivost, pa tudi neka prednost ljudi: bogovi, ker so nesmrtni, lahko večno zro v nednežno območje idej, ljudje pa zaradi svoje smrtnosti in drugih svojih omejenosti lahko gledajo tja le včasih oz. začasno, toda po smrti se njihova duša preseli (vrne) naravnost tja k idejam, medtem ko je duša bogov, neločljiva od njihovih teles, za vse čas obsojena na to, da ostane tu, da torej le zre v onstran, v sam svet idej pa ne more. V **Državi** nastopi bog kot demiurg, ob njem oz. poleg njegove podobe pa nastopajo še nekakšni bogovi nasploh, v množini, o katerih pove Platon le to, da so lahko le dobri; kriterij tega, kaj je in kaj ni bog, je torej ideja Dobrega, ob čemer je obcnem treba poudariti, da prav zaradi tega ta ideja ni bog: zenačevanje ideje Dobrega z Bogom je popolnoma zgrešeno, skratka, nima nobene opore oz. potrditve v Platonovem tekstu. Tudi v **Timaju** bog nastopi kot demiurg, a se od tistega v **Državi** razlikuje in tem, da ni proizvajalec idej, marveč le oblikovalca kaosa v kozmos na podlagi že obstoječih idej. Šele v zadnjem Platonovem dialogu, v **Zakonih** pa najdemo tisto podobo boga, iz katere potem izhaja tudi Aristotel: podoba Boga kot Uma.

Še zmerom velja, da je bog lahko le dobri bog, toda kriterij tega, kaj pomeni biti dober, zdaj ni več ideja Dobrega, temveč umnost. Morda bi lahko rekli, da kriterij **ni več samo** ideja Dobrega, toda ob upoštevanju tega, da je zdaj umnost postala nekakšen hiperkriterij, torej tudi kriterij Dobrega samega.

Osrednja knjiga **Zakonov**, ki govori o bogu kot Umu oz. o umu kot Bogu, je X. knjiga. Zelo pomembne teze pa vsebujeta tudi IV. in XII. Knjiga. Tako nam v IV. knjigi (713c–714a) Atenec, Platonova stališča zastopajoči govorec pove tole zgodbo o zlatem veku človeštva:

»Po starem izročilu naj bi takratni ljudje srečno živeli in imeli, ne da bi se poscebej trudili, vsega v obilju. Kot vzrok za to pa navajajo tole: Kronos je spoznal, da nobeno človeško bitje, kakor smo rekli, ni sposobno z neomejeno oblastjo urejati vseh človeških zadev, ne da bi pri tem zapadlo v pre-

---

vzetnost in nepravilnost. Ko je torej Kronos imel to pred očmi, ni postavljaj za kralje in vladarje ljudi, temveč zastopnike boljšega, bogovom bolj podobnega rodu, namreč demone, tako kakor mi sedaj ravnamo z drobnico in s čredami vseh domačih živali: govcdi ne postavljamo za čuvaje govedom in koz ne za čuvaje kozjih čred, temveč smo mi sami kot zastopniki plemenitejšega rodu njihovi pastirji in gospodarji. Podobno je tudi bog v svoji ljubezni do ljudi postavljaj njim na čelo plemenitejši rod, demone, ki so skrbeli za nas brez težav zase in v veliko olajšavo nam, ustvarjali mir, nrvnost, zakonitost in pravno varnost, obvarovali tako človeške rodove pred neslogo in jim prinašali srečo. – Ta pripovedka potemtakem še danes priča, da se države, ki jim ne vlada bog, temveč kak smrtnik, ne morejo izogniti nesrečam in težavam; njen smisel je namreč, da moramo z vsemi močmi posnemati življenje, kakršno je vladalo v Kronosovem času, poslušati v javnem in zasebnem življenju nesmrtno bit v sebi in tako urejati svoje domove in države, s tem da nam velja za zakon to, do česar se z razumom dokopljemo. Če pa se kaka posamična oseba, oligarhija ali demokracija, ki se v svoji notranjosti prepuščajo nasladam in poželenjem, mislijo samo na njihovo zadovoljitev, a z doseženim nikoli niso zadovoljne, temveč nenasičene nenehno trpijo, če se torej te polastijo oblasti nad državo ali posameznikom in tako poteptajo zakone, potem ni možnosti za rešitev, kakor smo rekli.«<sup>15</sup>

Tako kot v **Fajdru** se tudi tu najprej, na prvi ravni srečamo z mitom, z zgodbo pod obnebjem grškega mitičnega izročila. Tu so bogovi, tu je vrhovni bog, recimo bog bogov in tu so demoni. Njihovega imena ne smemo razumeti v današnjem pomenu. Ne gre za zle duhove. Pa tudi za dobre ne, namreč duhove. Grški demoni niso duhovi. Tudi angeli v krščanskem pomenu ne. Imajo pa z angeli to skupno lastnost, da so na sredi med ljudmi in bogovi in prav zato tudi posredniki med njimi. Pripada jim, tako kot Erošu, na neki način pa že tudi Sokratovemu notranjemu demonu, posredništvo. Posredništvo, ki ga posebej poudarja prav Platon. Kar obenem kaže na to, da se je v njegovem času že jasno zarisala in utrdila razlika med bogovi in demoni, razlika, ki je sprva ni bilo.

<sup>15</sup> Platon: **Zakoni**, Obzorja, Maribor 1982, str. 138–139.

---

udaren človek bogu drag, ker mu je podoben, človek, ki mu je tuja preudarnost, pa mu je nepodoben in v nasprotju z njim. In z drugimi nravstvenimi zahtevami je prav tako.« Takoj za temi formulacijami, se pravi neposredno za navedcnimi stavki o bogu v ednini pa Platon že spet govori, brez posebne utemeljitve, o bogovih v množini:

»Pri tem pa pomislimo, da se na to navezuje najlepši in najresničnejši izmed vseh izrekov, kakor se mi zdi, namreč: za krepostnega človeka je žrtvovanje in občevanje z bogovi, ki obstaja iz molitev, zaobljubljenih daritev in drugih bogoslužnih dejanj, nekaj nadvse lepega in dobrega ter za srečno življenje koristnega; zato mu to tudi pred vsemi drugimi pripada, za slabega človeka pa velja ravno nasprotno; kakor ima kreposten človek čisto dušo, tako ima slab človek nečisto dušo; sprejemati darove od človeka z omadeževano dušo pa se ne spodobi ne za krepostnega moža ne za boga; zaman je potemtakem ves trud, ki ga imajo brezbožniki (anhosiois: nesveti, neverni) z bogovi, za vse pobožne (hosiois: svete, verne) pa je zelo primeren.«

**158** Kaj pomeni takšno sprepletanje ednine in množine, to, da je govor zdaj o bogu zdaj o bogovih? Se tedaj, ko bog nastopa v ednini, izjave o njem nanašajo na vse bogove, na vsa bitja, ki nosijo v sebi tisto božje, skratka, na vse božansko ali pa ima Platon, ko govori o samo enem bogu, pred seboj vendarle zgolj enega in to prav posebnega boga? Ob tem ne gre prezreti, da Platon že polemizira s tisto tezo, namreč s tezo sofista Protagore, ki trdi, da je človek sam merilo vseh stvari, torej s tezo, ob kateri postane vprašanje obstoja ali neobstoja bogov irelevantno. Ali Platon tedaj terjaja vrnitev religije, se pravi verjetja v bogove, ki da so temelj morale in prava, zgolj kot opija za ljudstvo? Zaradi dobrega funkcioniranja skupnosti kot občestva oz. države?

Veliko Platonovih trditev in izvajanj kaže prav v to smer. Od tod tudi prepričanje o dveh Platonih, o ezoteričnem in ekzoteričnem Platonu: o tistem, ki je na odkrit način govoril s svojimi učenci in tistem, ki je govoril, prikrivajoč svojo pravo misel, za javnost. Ne toliko zaradi lastne varnosti, kolikor zaradi tega, da se ljudstvo ne bi pohujšalo in ob izgubi svoje vere v bogove podvomilo tudi v pravilnost in nujnost pravnih in nravnih zakonov. Če se ujamemo v takšno predstavo o Platonu, potem ga bomo imeli za

---

---

nekakšnega razsvetljenca, za modernega, a še bolj zvitega Voltaira, kot je bil ta sam.

V Platonovih **Zakonih** zasledimo, kakor smo videli, nenavadno preskakanje od govorjenja o bogovih v množini k opisovanju boga v ednini in spet nazaj k govorjenju o bogovih v množini, se pravi o bogovih obredij in molitev. O bogu kot bogu pa Platon govori tedaj, ko išče podlago in poroštvo zakonov. Zakonov, ki ne morejo temeljiti na po-hotnosti, se pravi na poželjenju in hotenju, temveč izvirajo iz raz-uma. Ob tej dvojnosti smo se zato vprašali: Ali ne igra morda Platon dvojne vloge: eno v odnosu do ljudstva in države, drugo pa znotraj svoje šole in do svojih učencev? Se ne gre nekakšnega velikega razsvetljenca, Dostojevski bi rekel velikega inkvizitorja? Odgovor ne more biti enoznačen.

Predvsem Platon ni filozof novoveškega razsvetljenstva, ni moderni filozof kartezijske paradigme. Zanj človek ni subjekt, torej drugo bivajoče, vključno z bogom, za Platona tudi ni objekt. Kaj torej za Platona pomeni biti človek in kaj mu pomeni biti bog? S tem vprašanjem smo prišli do tiste ključne točke, ko se moramo držati kar se da strogo filozofske ravni in ne smemo z nje zdrsniti na tla poprečnih kulturoloških ali historičnih komparacij in interpretacij. Če Protagora (480-411), filozof iz predsokratskega obdobja, sicer pa le deset let starejši od Sokrata (469-399) pravi, da je človek merilo vseh stvari, to ne pomeni istega, kakor če to izjavlja kak sodoben teoretik. Pa tudi tedaj, ko zavrne Protagorovo tezo, se Platonovo zanikanje na nanaša na povsem isto, kar trdi Protagora. Kajti **biti človek** pomeni Protagoru nekaj drugega kot pa Platonu. Če to spregledamo, potem se nam bo zdelo, kakor da skupaj s teizmom tudi ateizem obstaja tako rekoč že od nekdaj in da gre vseskozi, vse do danes za eno in isto stvar.

Tako Protagora kot Sokrat sta bila obsojena zaradi brezboštva. A tudi Platon govori o brezboštvu, ga napada in terja zanj navsezadnje smrtno kazen.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Še bolj grozljiva od smrtne kazni, ki jo Platon predvidi oz. zapove na koncu X. knjige **Zakonov** kar za več brezbožnih prestopkov, je naslednja (909 b-c): »Tiste pa, ki ne le da ne verujejo v bogove, ki ne le da mislijo, da se bogovi ne brigajo za ljudi ali da se dado omeščati, temveč ki pri tem zdrknejo na raven živali, zaničujejo ljudi, zavajajo duše svojih bližnjih, trdijo,

---

Enako kazni, kot je doletela Sokrata. Platon zanika stare, homerske olimpijske bogove; češ da se obnašajo po eni plati divje, razbrzdano in nasploh nenravno, pod drugi plati pa so vse preveč polni sočutja, tako da tudi s te strani ne morejo biti nosilci prave in stroge, umne in dsoeldne npravnosti. Potemtakem bi tudi njega kdo lahko obdolžil brezboštva in ga obsodil na ustrezno, tj. smrtno kazni.

Govorjenje o ateizmu, o brezboštvu nasploh je zato brez pomena. Vsako brezboštvo se vselej nanaša na zanikanje čisto določenega boga: določne podobe bogov. Izhaja iz določenega razumetja tega, kaj pomeni božje in kaj pomeni biti bog. To razumetje je neločljivo povezano z razumetjem tega, kaj pomeni biti človek. Obe razumetji pa izhajata iz razumetja biti. Iz epohalno zgodovinskega razumetja biti bivajočega, ki se razodeva iz resnice biti kot biti. Skušajmo se temu križišču vprašanj in odgovorov približati s tem, da pobljže preučimo, kaj Platonu pomeni biti bog. Kakšna je, če sploh obstaja, temeljna Platonova podoba boga? Kakšno je njegovo resnično razmerje do bogov oz. do boštvenosti boga? Šele če si dogovorimo na to vprašanje, bomo razumeli tudi to, kaj pomeni Platonov izrek, da ni človek, marveč da je bog merilo vseh stvari. In nam bo bolj jasno, česa pravzaprav ni, če ni boga.

160

O tem govori X. knjiga **Zakonov**. Na njenem začetku je na prvem mestu navedeno prestopništvo zoper lastnino. Med drugimi sramotnimi dejanji pa sta, se nadaljuje tekst, posebne omembe vredni razuzdanost in predrznost mladih, ki se s svoje najslabše plati pokažeta tedaj, kadar sta vperjeni proti religiji, se pravi proti verskim prireditvam oz. javnim svetim obredom. Takš-

da lahko prikljčejo duše umrlih, se bahajo, da si znajo z daritvami, molitvami in s čarovnimi izreki pridobiti in omehčati bogove, ter skušajo zaradi denarja popolnoma uničiti posameznike, cele družine in države – te torej, če se pokaže, da so krivi katerega teh zločinov, naj sodišče obsodi na zaporno kazni v ječi sredi dežele. Takega zapornika ne sme obiskati noben svobodni državljani, hrano, ki mu jo določijo varuhi zakonov, pa naj dobiva iz rok sužnjev. Ko umre, je treba njegovo truplo vreči prek meje, kjer naj osatne nepokopano. Svobodnega državljanu, k bi ga poskusil pokopati, lahko vsakdo, ki hoče, obtoži zaradi brezboštva. « Naj ga torej zadene smrtna kazni. Ob tem postane očitno, da je pravkar opisana kazni, kazni, kakršna je zadela Polinejka, mišljena kot kazni, ki je hujša od smrtne kazni, hujša, ker se nanaša tudi na čas po smrti.

---

---

no obnašanje terja zakonski pregon. Kazni pa je treba določiti tudi za vse tiste, ki se nasploh nespoštljivo obnašajo do bogov, bodisi v besedah bodisi v dejanjih.

V zakonodaji je treba že uvodoma povedati, da noben človek, ki skladno z zakoni veruje v bogove, ne stori namenoma brezbožnega dejanja in nikoli ne izusti protizakonite, bogokletne besede. Če to kljub temu stori, potem je po Atencu (Platonu) pod vplivom treh zgrešenih stališč: prvič, »ali sploh ne veruje v bogove, ali, drugič, veruje, da obstajajo, da pa se ne menijo za ljudi, ali pa, tretjič, veruje, da jih je mogoče z daritvami in molitvami potolažiti in si pridobiti njihovo naklonjenost« (885 b). Zadnje stališče je podlaga vsakodvnih molitev in obredov, kar pomeni, da se Platon s svojo kritiko obrača pravzaprav zoper običajno izročilo oz. javno mnenje; poudariti pa hoče predvsem nepristranskost oz. nepopustljivost bogov, kadar gre za kršitev нравnih in pravnih zakonov. Stališče, da se bogovi ne menijo za ljudi, ki ga je pozneje v najizrazitejši obliki zastopal Epikur, Platon zavrne s trditvijo, da bogovi, ki skrbijo za vse, tudi do posameznosti oz. posameznikov ne morejo biti brezbržni, v prisposodbi: gradbenik ne more zgraditi dobre zgradbe, če vanjo dobro ne vgradi tudi dobrih vrat, itn. Seveda pa Platona najbolj vznemirja prva teza, trditev, da bogov sploh ni.

161

Videli smo, da je po Platonovi oceni v njegovem atenskem okolju (bržkone le filozofskem oz. sofističnem krogu) prevladovala Protagorova teza, da je človek merilo vseh stvari. Vendar ta teza sama na sebi še ni ateistična, je le agnostična. O bogovih ne moremo dognati, pravi Protagora, ničesar: ne da so, ne da jih ni. Izrecno zanikanje bivanja bogov torej presega Protagorovo fenomenološko naravnost in pomeni s tega vidika tako rekoč presežni zločin. Na teoretski ravni pa seveda terja posebno in najbolj temeljito obravnavo. In to kljub temu, da po Platonovih (Atenčevih) izkušnjah nihče od tistih, ki so bili v mladosti prepričani, da ni bogov, ni tudi v starosti ostal istega mnenja. Navzlic temu je treba poiskati dokaze, ki bodo dovolj prepričljivi, tako da ne bo več mogoč dvom v to, da bogovi zares obstajajo in da se v svoji vzvišenosti ne dajo z nobenimi darili odvrniti od tega, kar imajo za pravično. Bogovi so na izvoru pravičnosti kot pogoja družbenosti, kar obenem pomeni, da so ne samo garant pravice, ampak tudi kriterij

---



---

razmejevanja med pravico in krivico. Glede na to Platon ogorčeno zavrne očitek, da je ravnanje, ki z zakonom potrjuje in utrjuje obstoj bogov, neodgovorno, narobe, prav odgovornost do skupnosti terja takšno zakonodajo. Zato ga že ob tem, da je bivanje bogov sploh potrebno dokazovati, grabi sveta jeza (887 c–888 a):

»Kako naj se vendar ne jezimo in ne zasovražimo ljudi, ki so zdaj in so bili že prej vzrok, da moramo to dokazovati? Ti ljudje namreč ne verujejo v pobožne zgodbe, k so jih v otroških letih, ko so se hranili še z mlekom, pripovedovale njihove dojilje in matere. Veliko čara je bilo v tem pripovedovanju, namenjenem zdaj zabavi zdaj resni poučitvi. O tem so slišali tudi v molitvah in pri daritvah. Hkrati so gledali z daritvami povezane gledališke prizore, ki jih vsi otroci radi gledajo in poslušajo. Bili so priče, kako so njihovi starši z največjo vneto žrtvovali bogovom tako zase kakor zanje, se obračali z molitvami nanje in jih prosili za varstvo kot bitja, ki resnično in zanesljivo obstajajo. Ti ljudje tudi sedaj vidijo in slišijo, kako pri vzhajanju sonca in meseca vsi Grki in barbari v sreči in nesreči poklekajo na tla in se poglabljajo v molitev, ne v prepričanju, da ni bogov, temveč v trdni, neomajni veri, ki ne pozna dvomov, da bogovi res obstajajo. Ti ljudje, ki zaničujejo vse, kar je sveto, ki nimajo, kakor mora to priznati vsak kolikaj pameten človek, nobenega prepričljivega dokaza za svoje stališče, nas sedaj silijo, da se spustimo v nakazano razpravljanje. Kdo naj po vsem tem pričakuje, da bodo blage naše besede, s katerimi jih mislimo – ne izogibajoč se pri tem svaril in opominov – poučiti, da bogovi obstajajo?«

Zdi se, da se je Platon res precej razjezil; toda ne moremo se znebiti vtisa, da je vse skupaj nekako zaigrano. Ogorčenje je prežeto z ironijo. Saj Platon dobro ve, kako navedba, da vsi ljudje, razen redkih izjem kajpada, verjamejo v bogove, ni nikakršen dokaz; vsaj v filozofskem smislu ne.<sup>18</sup> Obenem pa je njegova glavna namera ravno spodkopati samoumevno naravnost molitev in obredov, ki jih navaja; saj ljudje ne molijo in ne žrtvujejo zaradi obče

<sup>18</sup> Ni naključje, da Platon v XII. knjigi **Zakonov**, ko povzema »dva dokaza za vero v bogove« (966 d), tega »dokaza« ne vključi pa tudi priključi ne. A teologi, tudi krščanski se v praksi radi zatekajo k njemu. Njegova vloga je približno v temle: Ali ne vidiš, da vsi verujejo v Boga, kaj se torej, ti butec, greš?!

---

pravičnosti, marveč zaradi izrecne ali posebne, tako rekoč pristranske naklonjenosti bogov.

O tem, da gre za ironijo, priča nadaljnji razplet oz. zaplet dialoga, predvsem – spet nenadni – prehod od dokazovanja obstoja bogov k dokazovanju bivanja tega, čemur Platon sicer še zmerom pravi bog, a mu takoj doda pomišljaj, ki nam narekuje, da tega boga razumemo kot Um. Prehod vpelje polemika s tistimi, ki trdijo, da kozmos ni smotrni proizvod bogov, marveč narave in naključja (889 b–c):

»Pravijo, da so voda, ogenj, zemlja in zrak delo narave in naključja, pri katerem umetnost ni udeležena. Iz teh neživih prvin naj bi potem nastala nebesna telesa: zemlja, sonce, mesec, zvezde. Vsaka izmed prvin se giblje z lastno močjo, s katero je med seboj združila to, kar si je sorodno: toplo s hladnim, suho z mokrim, mehko s trdim, skratka vse, kar se je moralo po naključnem mešanju s svojim nasprotjem spojiti. Tako je na tej podlagi, pravijo, nastalo vse vesoljstvo in drugo, kar je v njem: vsa živa bitja in vse rastline. Tako so nastali tudi vsi letni časi. In vse to je bilo, pravijo, delo narave in naključja, ne pa delo mislečega duha ali kakega boga. Umetnost naj bi se razvijala šele pozneje iz teh naravnih tvorb. Sama je smrtna in izvira od smrtnikov.«

163

Gre torej za nastanek vesolja kot kozmosa, za oblikovanje vsega, kar je, v lepo urejeno celoto. In očitno obstaja glede tega nek spor. Spor med dvema razlagama. Po eni razlagi se je kozmos izoblikoval kar po naravi sami oz. po naključju, po drugi pa po posredovanju uma oz. boga. Na eni strani nastopata torej narava, **physis** in naključje, **tyche**, na drugi strani pa um, **nous** (prevod tega grškega izraza s slovensko sintagmo »misleči duh« ni ustrezen) in bog, **theos**. V navedenem besedilu pa naletimo še na peto ključno besedo in to je grška beseda **techne**; pogojno jo lahko slovenimo z besedo umetnost, vendar le ob predpostavki, da v mislih nimamo le umetnosti v današnjem pomenu besede, temveč vsakršno umetelnost, vsakršno večje, tj. umno proizvajanje: **techne** pomeni predvsem **spoznati se na ...** Za Platona to potem pomeni: spoznati se na kako posamezno idejo, na primer na izgled mize kot zgled pri proizvajanju, pri mizarskem izdelovanju

---

---

miz, pa tudi spoznati se na vse ideje, na izgledе vseh stvari kot zglede pri božjem proizvajanju kozmosa iz kaosa, iz tistega, čemur Platon v Timaju pravi **chora**. Sam pojem tehnike v prikazanem pomenu, tako človeške kot božje tehnike, Platon natančneje izdela že v **Sofistu**: ključna sorodnost med človekom in bogom je po tem dialogu prav v tem, da sta tako človek kot bog tehnika, kajpada spet ne tehnika v današnjem, marveč v pravkar prikazanem pomenu. Razlika med **Sofistom** in **Zakoni** je v tem, da je v prvem dialogu poudarek na razmerju do idej kot večnih zglede, zdaj pa je poudarek na umu in umnosti.

Po prepričanju tistih, ki menijo, da je vse nastalo po naravi in naključju, je na ta način nastal kajpada tudi človekov um; tudi um kot nosilec umetnosti v pomenu **techne**, spoznati se na ... naj bi vzniknil in narave in to po naključju. In ker so ti fizio-logi, razlagalci narave obenem fizio-kрати, prepričanci o tem, da je vladarica vsega narava s svojimi naključji, obstoja bogov seveda ne priznavajo, torej tudi božanskega uma ne, s tem pa tudi božanske ali nesmrtnе tehnike ne. Umetnost kot tehnika je le smrtna, tj. človeška **techne**, nesmrtna, tj. božja **techne** pa ne obstaja, je ni. Še več:

164

»Bogovi, dragi prijatelj, so po njihovih trditvah umetne stvaritve, ni jih ustvarila narava, temveč so jih ustvarili zakoni in zato so tudi pri različnih narodih različni, pač v skladu s tem, kako so se posamični zakonodajalci o njih sporazumeli. In tudi kar zadeva pravnost, je razloček med tem, kar je po naravi dobro, in tem, kar je po zakonu dobro. Pravo po naravi sploh ne obstaja, temveč se o njem nenehoma prepirajo ljudje in ga po svoje spreminjajo. Zadnja sprememba, umetna stvaritev zakonov in ne narave, ostane potem do nadaljnjega v veljavi. To, draga prijatelj, ponujajo modri možje kot duhovno hrano mladini, trdeč v vezani ali nevezani besedi, da je najpravičnejše tisto, čemur kdo s silo pripomore do zmage. Tako prodira med mlade ljudi brezbožnost, ker prihajajo do zmotnega prepričanja, da ni takšnih bogov, v kakršne naj ljudje po zakonskih določilih verujejo. Zategadelj nastajajo državni upori, ker ljudi privlačuje z naravo skladno življenje, ki je po njihovem mnenju edino pravilno, četudi je le-to v resnici oblast nad drugimi, ne pa, kakor zahteva zakon, podrejanje drugim.«

---

---

Ne gre torej le za cno nasprotje, za nasprotje med naravo in umom oz. naravo in duhom, kakor pravimo od Descartesa naprej, marveč za vrsto ali mrežo nasprotij: za nasprotje med teizmom in ateizmom, za nasprotje med naravo in postavo (zakonom), med naravnim in pozitivnim pravom, itn. Sofisti, ki jim Platon tu ironično pravi **andron sophon**, modri možje so brezbožci, zavzemajo se za vrnitev nazaj k naravi, obenem pa ne priznavajo naravnega prava, saj imajo zakone le za postave, ki jih je postavil zakonodajalec. Za sofiste je, bi danes rekli, legalno že tudi legitimno; toda na ta način, da legitimno nima opore v naravi, v naravnem pravu ali izvorni pravosti, tako da razlike med legitimnim in legalnim pravzaprav sploh ni. Legalno se, ker ima podlago le v sili ali moči, kot legitimno uveljavlja le s pomočjo nasilja, se pravi z zakoni kot sredstvom državne prisile. Pravo ni dokaz pravice in pravičnosti, marveč zgolj in samo izraz volje do moči oz. oblasti.<sup>19</sup>

In kaj na to pravi Platon kot filozof, natančneje, kot zastopnik idej in uma? Zagotovo bi ga imeli za preveč nespametnega, če bi sklepali, da skuša znova uveljaviti tisto, kar je zavrgel že njegov stric Kritija. Ne želi se vrniti k starim bogovom, tudi ne trdi, da so bogovi del narave, se pravi naravna bitja; obenem pa vztrajno zanika, da bi bili bogovi zgolj človekov proizvod: postave, postavljenec z ustavo. Za Platona ne bogovi ne zakoni niso zgolj

165

<sup>19</sup> Vprašanje naravnega prava ter razmerja med naravo in postavo je glavna tema že zgodnjega Platonovega dialoga *Gorgias* (Slovenska matica, Ljubljana 1960, prev. Anton Sovre). Sofist Kallikles tu pravi: »Po mojem mišljenju pa razodeva že narava sama, da je pravično, ako ima boljši več kakor slabši, močnejši več kakor manj močni. Da je res tako, potrjuje narava ob raznih prilikah, ne samo v živaljskem svetu, temveč tudi pri človeku, v sklopu celih držav in rodov: povsod velja načelo, da je pravično, če močnejši vlada šibkejšemu in premore več kakor ta. S kakšno pravico je na primer Kserkses prignal vojsko nad Helado in njegov oče nad Skite? Podobnih primerov bi lahko naštel na tisoče. Toda vsi ti in taki ravnaajo po naravnem pravu, ne po zakonih, ki si jih izmišljujemo zemljani, da držimo najboljše in najmočnejše svojih ljudi že od mladih nog v strahu pa jih krotimo kakor leve s sugestivnim hokuspokusom ter jim lažemo, da mora na svetu biti vse enako in da je to pravno dobro in pravično. Če bi pa lepega dne vstal mož, ki bi imel dovolj naravne moči, pa bi se vsega tega otrešel pa raztrgal vezi pa poteptal te naše paragrafe pa ta naša mamila in zagovore in vse protinaravne zakone ter bi nastopil, ki je bil naš hlapec, nenadoma kot naš gospodar: tedaj bi se v vsem sijaju zasvetila pravica narave!« (480 d–e; 481 a) Sokrat pa skuša dokazati, kako »potrjuje ne samo postava, temveč tudi narava, da je krivico delati grše kakor krivico trpeti in da je pravica enakost« (489 b); zato Kaliklu pravi: »nimaš prav s prejšnjo trditvijo, da si postava in narava nasprotujeta (489 b).

---

postave, marveč imajo svoje poreklo v nečem zunajčloveškem, predčloveškem oziroma nadčloveškem. In kaj je z naravo? Ali hoče Platon kot filozof v nasprotju s sofistami stran od narave? Želi zavreči naravo? Tako da bi sofisti zavračali bogove, klicali nazaj k naravi, filozofi pa bi hoteli proč od narave, jo zavračati in terjali vrnitev bogov?

# Helmuth Vetter

## TEOLOGIJU POČASTIMO S TEM, DA O NJEJ MOLČIMO\*

O vprašanju biti in Boga  
glede na Heideggrovo predavanje  
*Temeljni problemi fenomenologije*

*Pri težkem delu, da bi se mu približal,  
malodane pozabil je Boga ...«*

(RAINER MARIA RILKE)<sup>1</sup>

167

### I. Izhodiščna situacija

6. novembra 1951 je med Heideggrom ter študenti zürijske univerze potekal pogovor. Njegov stenografski zapis je z dodatkom manjših popravkov Heidegger avtoriziral ter nam je zdaj na voljo v zvezku 15 celotne izdaje. Eno od zastavljenih vprašanj se je glasilo: »Ali lahko zenačimo bit in Boga?«. Heideggrov odgovor se prične z osebno pripovedjo, nato eksplicitno zanika

\* Pričujoči članek je izšel v: Eva Schmetterer / Roland Faber / Nicole Mantler (Hg.): *Variationen zur Schöpfung der Welt*. Raphael Schulte zu Ehren. Innsbruck-Wien 1995, 65–80.

<sup>1</sup> Naslovni citat je stavek, pripisan Heideggru pri seminarju v njegovem marburškem času (tam je imel izredno profesuro od 1922 do 1928) ter posredovan v *Safranski* (1994) 162. Moto pa je vzet iz *Rilke* (1976) 944. – Heideggrova dela so citirana, če ni navedeno drugače, po številkah zvezkov in strani, ki izhajajo od leta 1975 pri založbi Klostermann, Frankfurt, v Gesamtausgabe (»GA«, 47 zvezkov do decembra 1994).

---

istost Boga in biti ter končno poda nekaj napotkov za možnost teologije z njegove lastne perspektive. Odgovor se glasi takole:

»To vprašanje mi zastavljajo skoraj vsake dva tedna, ker (razumljivo) vznemirja teologe in ker je povezano z evropeizacijo zgodovine, ki se prične že v srednjem veku: namreč s tem, da Aristotel in Platon prodreta v teologijo oziroma v Novo zavezo. To je proces, ki si ga v njegovi strahovitosti sploh ne moremo predstavljati. Nekega jezuita, ki mi je naklonjen, sem prosil, naj mi pokaže mesto pri Tomažu, kjer je rečeno, kaj 'esse' pravzaprav pomeni in kaj izraža stavek: Deus est suum esse. Do danes še nisem dobil odgovora. Bog in bit ni identično. (Če Rickert meni, da je pojem 'bit' preveč obremenjen, meni to zato, ker razume bit v zelo ozkem smislu: kot dejanskost z razliko od vrednot.) Bit in Bog nista identična ter sam ne bi nikdar poskušal misliti bistva Boga z bitjo [durch das Sein]. Nekateri morda vedo, da prihajam iz teologije, da sem do nje ohranil staro ljubezen in da o njej nekaj vem. Če bi spisal še teologijo, kar me včasih mika, potem se v njej ne bi smela pojaviti beseda 'bit'.

**168**

Vera ne potrebuje mišljenja biti. Če ga potrebuje, potem ni več vera. To je Luther razumel. Zdi se, da so to celo v njegovi lastni cerkvi pozabili. O biti z ozirom na njeno pravšnjo, da bi teološko mislili bistvo Boga, je moje mnenje zelo skromno. Tu z bitjo ni nič opraviti. Mislim, da biti ne moremo nikdar misliti kot temelj in bistvo Boga, da pa se – nasprotno – izkustvo Boga in njegove razodetosti (v kolikor le-ta sreča človeka) dogaja v dimenziji biti, kar pa znova ne pomeni, da bi lahko bit veljala kot možni predikat Boga. Tu so potrebna povsem nova razlikovanja in odmejitve.«<sup>2</sup>

Odgovor, ki ga je Heidegger posredoval v seminarskem razgovoru, je v takšni izčrpnosti edinstven. Heidegger prične z odklonilnostjo do vztrajanja na tem vprašanju, čeprav je uvideven do dejstva, da vprašanje teologe vznemirja. Nato opozori na, kakor pravi, strahovit proces interpretacije Nove (ter – kot lahko dodamo – delno tudi Stare) zaveze s pomočjo grške filozofije ter poroča, da je omenjeno vprašanje zastavil nekemu »naklonjenemu jezui-

<sup>2</sup> GA 15, 436.

---

---

tu«. Tisti, kogar misli, Johann B. Lotz, se je že prej in tudi pozneje v celi vrsti del ukvarjal s to problematiko, kar pa tu – ker je Lotz postavljajl to vprašanje sholastiki ter poimensko Tomažu – ostaja v ozadju.<sup>3</sup>

Nato sledi odgovor, ki ne bi mogel biti jasnejši: »Bog in bit ni [*ist nicht*] identično«. Slovnično trd, iz pogovorne situacije razumljiv »je«\* (ki ga v ponovitvi stavka zamenjuje »nista«) postavlja vprašanje, v koliko se je-izrekanje lahko »uporabi« za Boga. Vprašljivo in nikakor samoumevno predpostavljivo je namreč obzorje razumevanja »je«-ja, znotraj katerega se razvije takšno izrekanje. Da mišljenje analogije za Heideggre v takšni zadregi ne nudi nikakršnega izhoda, je sam vedno znova zatrljeval.<sup>4</sup> V navedenem tekstu označuje za povsem nemogoče »misliti bistvo Boga z bitjo«, zaradi česar bi si prepovedal besedo »bit« v teologiji, v kolikor bi jo morda še pisal.

Če bi ostalo le pri tej trditvi, ne bi bilo mogoče nikdar razumeti, kaj naj bi teologija in filozofija – »znanost vere« in »znanost o biti«<sup>5</sup> – še imeli opraviti druga z drugo. Če veri mišljenje biti ni potrebno, potem filozof – kot tisti, ki sprašuje po biti – ni verujoč. Dejansko se tu kaže razlika, toda sprejetje popolne ločitve bi bilo preuranjeno. Odločilni stavek, ki teologiji in filozofiji ob popolnem upoštevanju obojestranskih razlik omogoča, da prideta skupaj oziroma da je to celo neobhodno, najprej sicer zavrača, da bi bit lahko mislili »kot temelj in bistvo Boga«, toda obenem decidirano ugotavlja, da se »izkustvo Boga in njegove razodetosti ... dogaja v dimenziji biti«. Bit »je« – čeprav to zahteva podrobnejšo opredelitev – tista dimenzija, v kateri se

<sup>3</sup> Prim. Lotz (1965)

\* *ist nicht*: v slovenščini skrit v nikalni obliki biti: »ni« – op. prev.

<sup>4</sup> Posebej odločno pri predavanju o Aristotelu v letnem semestru 1931: »Analogija biti – to določilo ni nobena rešitev vprašanja biti, pravzaprav ni niti resnična razdelava tega vprašanja, temveč naziv za najtršo aporijo, brezizhodnost, v katero je uklenjeno antično filozofiranje in vse kar mu sledi do danes.« GA 33, 46. V opombi k spisu »O bistvu resnice« nakaže Heidegger ob zanikanju analogije na pojem »convenientia« ustvarjenega reda – »ustrezanje' v bistvenjšem smislu kot jo grobo, nepremišljeno meni od Aristotela prevzeta analogija entis s strani sholastike«: GA 9, 181. O konvenciji pri Tomažu prim. Pöltner, v: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983).

<sup>5</sup> »Teologija je znanost vere.« GA 9, 55. »Filozofija je znanost o biti.« GA 24, 17.

---



---

dogaja razodetost Boga za človeka; torej drugačna od Boga, toda ne nujno »brez-božna«.

Če Heidegger v *Biti in času*, njegovi prvi veliki objavi, postavi vprašanje po biti z nezaslišano zavzetostjo predvsem kot vprašanje ter ga vztrajno razvija, ali ob tem že misli v smeri tiste dimenzije »bistva Boga«, o kateri je govora četrst stoletja kasneje v Züriškem seminarju? Niso namreč zgolj filološki razlogi, ki odpirajo vprašanje, kako daleč iskati v starih tekstih to, kar se izraža v poznejšem izkustvu. Seveda govor o dimenziji in predvsem o dogajanju ne izvira iz tega seminarja. Pismo o humanizmu imenuje bit »dimenzija ekstatičnega ek-sistenc«, dogodje pa je »bistveni naslov« Heideggerovega drugega temeljnega dela, ki povzema med 1936 in 1939 nastale *Prispevke k filozofiji* (takšen je »javni naslov«<sup>6</sup>). Toda ob tem bi lahko ugovarjali, da je med *Prispevki* in delom *Bit in čas* Heidegger izvršil »obrat«, iz česar bi sledilo, da obstaja nekakšen prelom in ne toliko često omenjana (ter kontinuirano razumljena) »miselna pot«. Sam izhajam iz tega, da ta pot ne pomeni nepretrgano kontinuiteto stalnega napredovanja, temveč je premikanje naprej, h kateremu spadajo tudi koraki nazaj.<sup>7</sup>

## II. Eksistencialno razumetje in eksistencialno razumevanje

Če sprejmemo kot predhodno postavko, da se že *Bit in čas* giblje v smeri dimenzije, ki šele kasneje postane izrazita (to gibanje je seveda pripravljalno in deloma, če smem tako reči, samo sebi zakrito), potem se nujno postavi vprašanje po načinu, kako je to poznejše prisotno v zgodnejšem. Pri poskusu odgovora naj najprej spomnim na dva pojma. Heidegger razume analitiko tubiti, ki jo razvije v *Bit in času* kot eksistencialno razumevanje. To vključuje pojmovnost, ki ustreza svojevrstnosti eksistence – kot »bistvu« človeka (oziroma v tu uporabljeni terminologiji: tubiti).<sup>8</sup> Eksistenciali so – z razliko

<sup>6</sup> GA 9, 334; GA 65, 3.

<sup>7</sup> »Načinu miselnih poti« je – potem ko se Heidegger ozira nazaj – lastno, da mišljenje goji »začudljivo gradnjo poti«, pri kateri »se morajo graditelji vračati k doslej opuščeni gradbiščem ali celo še dlje nazaj« (GA 12, 105).

<sup>8</sup> O vpeljavi terminusa »tubit« v *Biti in čas* (§2) prim. Herrmann (1987) 75 st.

---

od kategorij, ki se nanašajo na netubitnostno bivajoče – temeljni pojmi, ki ustrezajo tubiti. Toda Heidegger pravi natančneje: »O vprašanju eksistence si lahko pridemo na jasno le z eksistiranjem. *Ob tem* nastalo razumetje le-tega imenujemo *eksistencialno*.«<sup>9</sup>

*Eksistencialno* razumetje in *eksistencialno* razumevanje nista identična. Slednje predstavlja bistveno možnost, da s vprašanjem eksistence »pridemo na jasno« in sicer kot filozofiranje. S tem je tudi filozofija eksistencialna\* zadeva, delovanje, ter šele nato izpeljano vedenje (nenazadnje sta si v tej eksistencialni resnobi filozofija in teologija sosedbi). Filozofiji lastno delovanje je mišljenje oziroma mišljenje posebne vrste, namreč osvobajanje k samolastni tubiti. V zvezi z eksistencialnim piše von Herrmann: »Vprašanje eksistence ni teoretično, ni filozofsko-ontološko, temveč stvar, o kateri se odloča v predteoretskem eksistiranju.«<sup>10</sup> In posebej se lahko tega vprašanja lotimo *tudi* filozofsko, da tako postane filozofski bios – kar na eminenten način drži ravno za Heideggra.

Vendar pa filozofija, kar ni nič nenavadnega, nikakor ni edina možnost eksistiranja.<sup>11</sup> Ena druga izmed možnosti, da si z eksistenco »pridemo na jasno«, leži v praksi krščanske vere. O slednji pravi Heidegger leta 1927, torej v letu izida *Biti in časa*, da ostaja »smrtni sovražnik tisti *obliki eksistence*, ki bistveno pritiče *filozofiji* in katera je faktično nadvse spremenljiva«. <sup>12</sup>

Eksistencialno razumevanje izvira iz eksistencialnega predrazumetja ter se

<sup>9</sup> GA 2, 17.

\* Nemški izraz »existenziell« pomeni v običajni govorici to kar v slovenščini pravimo »bivanjski« ali »eksistencialen« – torej nasprotno Heideggrovemu razlikovanju. Zaradi možne zmede »existenziell« dosledno prevajam z »eksistencialno«, čeprav je pomen največkrat – kot v navedenem primeru – povsem vsakdanji in pomeni bivanjsko razsčznost brez Heideggrove konotacije.

<sup>10</sup> Herrmann (1987) 121, op. 7. Prim. tudi GA 9, 313: »Mišljenje deluje, v tem ko misli.«

<sup>11</sup> In to sicer ni »filozofija eksistence«, na čemer vztraja Heidegger v opombi k temu odstavku: GA 2, 17, op. a).

<sup>12</sup> GA 9, 66. Dopolnilna pripomba pa se glasi, da to »ne izključuje faktično, eksistencialno, medsebojno spoštovanje in priznavanje, marveč ga vključuje.«

---

nahaja na poti k samolastnejšemu eksistencialnemu razumetju. Priti do izrecnega razumetja samega sebe, katerega ne more nadomestiti nihče drug, pa je pot, za katero Heidegger že zgodaj uporabi ime »hermenevtika«. V zgodnjem freiburškem predavanju s podnaslovom »hermenevtika fakticitete« lahko zasledimo stavek: »Tema hermenevtičnega raziskovanja je vsakokratno lastna tubit, povprašana po svojem značaju biti, z namero, da bi si izoblikovala korenito budnost sebe same.« *Bit in čas* poda štiri leta kasneje načelno določilo: »Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, ki izhaja iz hermenevtike tubiti ter kot analitika eksistence pričvrsti konec vodilne niti vsega filozofskega spraševanja tam, od koder le-to vznikne [ent-springt] in kamor udari nazaj.«<sup>13</sup>

O eksistencialnih nagibih, ki so Heideggra odvrnili od teologije in povedli v filozofijo, lahko govorimo le na zunaj; biografski podatki nenehno predstavljajo nevarnost, da odvrnejo pogled od *eksistencialnega* razvoja »stvari« k njenemu eksistencialnemu okolju in tako popačijo stvarno problematiko v njeni svojevrstnosti. Vendar pa je Heidegger sam ponavljal – v osebnih in pisnih izjavah, pa tudi javno – pomembnost teologije (in s tem prav gotovo tudi krščanske vere) za svoje mišljenje. Zaradi narave stvari gredo osebne izjave dlje kot »uradno« stališče.

Dve mesti naj pokažeta, kako časovno blizu sta si javna zadržanost in osebna izpoved. V zadnjem marburškem predavanju (letni semester 1928) ugotavlja Heidegger v zvezi z *Bitjo in časom*:

»Eksistencialno prizadevanje fundamentalne ontologije nosi s seboj videz ekstremno individualističnega, radikalnega ateizma – to je svetovnonazorska razlaga, po kateri segajo. Vendar pa je potrebno preveriti, ali je upravičena ter kakšen je v tem primeru njen metafizični, fundamentalno-ontološki smisel. Obenem pa se ne sme spregledati, da s takšno fundamentalno-ontološka pojasnitvijo še ni nič odločenega, temveč se mora ob tem izkazati, da s tem ni nič odločljivo; vendar pa obstaja zmeraj tudi faktična nujnost 'predpostavitev' neke faktične situacije.«<sup>14</sup>

<sup>13</sup> GA 63, 16; GA 2, 51.

<sup>14</sup> GA 26, 177; prim. prav tam 211, op. 3.

---

---

Istega leta piše Heidegger v pismu Elisabethi Blochmann, navezujoč se na njun skupnen obisk samostana Beuron: »... resnica našega bivanja [des Daseins] ni preprosta reč. ... Potrebuje svoj dan in uro, v kateri imamo bivanje [das Dasein] v polnosti. Takrat izkusimo, da mora biti naše srce, v vsem kar mu je bistveno, odprto milosti. Bog – ali kakor ga Vi imenujete – kliče vsakogar z drugim glasom.« To je *eksistencialno* pričevanje, dovolj iskreno, da o tem molči, kar miselno še ni zbrano, a tudi brez sramu do bližine religiozni govorici. Med zadržanostjo v javni besedi ter držo v osebnem odnosu obstaja poglobitna razlika v tem, da prva sicer da zaslutiti religiozno govorico, vendar jo izrecno ne uporablja, dokler ostajajo *eksistencialno* odprta vprašanja, ki so s tem povezana. Izjave, kot je naslednja, so zato pridržane osebnemu eksistencialnemu izkustvu: »V kompletu je prisotna še tista mitična in metafizična prasila noči, katero moramo vedno znova predreti, da resnično eksistiramo.«<sup>15</sup> Tako je za Heideggerja »Beuron« več kot kraj, ki je dostopen izključno tistim, kateri se razumejo kot verni, temveč se kaže kot znak nekega Prihajajočega, še ne Poimnjljivega. Neko gibanje se naznanja.

173

Če je govora o Heideggrovem eksistencialnem predrazumetju, ki ga le-ta lastno eksistencialno razdela, potem je to ozko povezano s hermenevtičnim krogom. K njegovemu bistvu spada, da si prilasti to, kar je bilo že poprej uzrto. Glede na razmerje med eksistencialnim in eksistencialnim to pomeni: kar predstavlja eksistencialno izkustvo, je eksistencialno privedeno v pojem, da bi se povečalo eksistencialno razumetje sebe samega.

Pri vsem tem pa ne smemo prezreti, da se virom krščanske vere in teologije (najprej katoliške, medtem ko dobi v dvajsetih letih Luther poseben pomen) pridružuje tudi povsem drugo izkustvo. 1957 se Heidegger v nastopnem govoru pred heidelberško Akademijo znanosti spominja svojih začetkov in ob tem navaja v »razburljivih letih med 1910 in 1914« poleg Kierkegaarda in Dostojevskega, Rilkeja in Trakla ter poleg Hegla, Schellinga in Diltheya, posebej tudi Friedricha Nietzscheja, natančneje: »drugo, dvakratno pove-

---

<sup>15</sup> Heidegger/Blochmann (1989) 31sl. in 32. [komplet: sklepna molitvena ura po katoliškem brevirju, ki se jo moli po večernicah (vesper) tik pred nočnim počitkom – op. prev.]

---

čano izdajo Nietzschejeve 'Volje do moči'. Od tod ne leži daleč domneva, da ob Heideggrovem privzemu teološkega misljenja<sup>16</sup> hkrati pride v ospredje njegova kritika z Nietzschejevo besedo o smrti Boga. Bilo bi neustrezno, če bi prestop teologa v filozofijo dojeli le kot izraz neke osebne krize. V tem se prej kaže, da so bili temelji vere postavljeni radikalno pod vprašaj, da bi tako v sestopu sprašujočega k sebi samemu padla odločitev o »stvari«.

Če to drži, potem je pozabljenost vprašanja biti, ki predstavlja izhodišče *Biti in časa*, nenazadnje povezana z zgodovinsko določujočem izkustvom, katerega izraža Nietzschejev »Poskus kritike krščanstva«. <sup>17</sup> Tudi če so te povzrave za zgodnjega Heideggra v detajlih premalo osvetljene, so pri njegovi nalogi odločilno soudeležene: postaviti si vprašanje po »smislu biti« znotraj zgodovinske situacije, v izhodiščnem stanju, ki ga zaznamuje strahovito spoznanje, da smo mi, »morilci vseh morilcev«, ubili Boga. <sup>18</sup> Tudi tu določa vprašanje po Bogu – četudi v obliki izkustva njegove odsotnosti – obrat k filozofski radikalnosti, da bi – kot je bilo citirano iz zgodnjega predavanja – »izoblikovali korenito budnost samega sebe.«

174

### III. Eksistencialno razumevanje in tradicionalna ontologija

Ob vrnitvi k vodeči problematiki si je potrebno ogledati, kakšno pot je ubrala eksistencialna razdelava. Tako tudi tu govor o poti ni zgolj facon de parler: *Biti in čas* napravi svojevrstno gibanje, četudi le-to ne more in ne želi nadomestiti eksistencialnega spreobrnjenja, na katerega meri. Razprava se prične »z nujnostjo izrecne ponovitve vprašanja po biti« ter jo lapidarno odpira stavk: »Omenjeno vprašanje je danes zašlo v pozabo, čeprav si nas

---

<sup>16</sup> GA 1, 56. Poimensko je imenovan ibid. 57 »profesor za sistematično teologijo Carl Braig, zadnji od izročila tübingške spekulativne šole, katera je v soočanju s Heglom in Schellingom dajala katoliški teologiji nivo in širino«. O tem tudi *Welte* (1975) 241–257.

<sup>17</sup> Takšen je podnaslov prve knjige načrtovanega osrednjega dela, po osnutku iz septembra 1988 naslovljen s »Prevrednotenje vseh vrednot«; prim. *Nietzsche* XIII (1980) 545.

<sup>18</sup> *Nietzsche* III (1980) 481 (Vesela znanost, 3. knjiga, razdelek 125 »Nori človek«; o tem Heideggrova poznejša razlaga GA 5, 209–267). O Nietzschejevi protikrščanski polemiki, ki je v »dialektični ustreznosti« (ob istočasni sorodnosti) uperjena proti Pavlu, prim. *Salaquarda*, v: *taisti* (izd.) (1980).

---

čas šteje v napredek, da znova potrjuje 'metafiziko'.« To vprašanje, piše dalje, naj bi »zadrževalo dih raziskovanju Platona in Aristotela, da bi od tod dalje onemelo – kot tematično vprašanje resničnega raziskovanja«. <sup>19</sup> To ne pomeni nič manj, kot da vprašanje po biti od časa Aristotela ni bilo več zastavljeno (kot vprašanje namreč, to pa je več kot »izjave vprašalnega stavka, četudi v tonu vprašujočega izrekanja«<sup>20</sup>); da sta omenjena filozofa sprejela temeljne odločitve, spričo katerih je vse kasnejše filozofiranje zgolj modifikacija, najsibodi srednjeveška ontologija, ki jo zaznamujeta *essentia* in *existentia*, ali novoveško razlikovanje med *res cogitans* in *res extensa*. Ime »metafizika«<sup>21</sup> – in to se v tej povezavi ne sme pozabiti – vključuje v prvih filozofia njenega avtorja tako vprašanje po  $\theta\epsilon\iota\omicron\nu$ , kot tudi po  $\theta\epsilon\iota\omicron\upsilon$ .<sup>22</sup> *Prima philosophia* je obnem »ontologija« in »teologija« – dejstvo, katerega bo Heidegger šele po *Biti in času* pogloblje obravnaval.

Če teza o pozabi biti (tj. o nespraševanju glede biti na temelju prevzetih odločitev) drži (kar bi bilo potrebno preveriti pri vsakem posameznem primeru, npr. pri Tomažu Akvinskemu<sup>23</sup>), s tem še ni odgovorjeno vprašanje, zaradi kakšnih motivov je pri Heideggru prisotna samoumevnost te ontološke zastavitve, spričo katere hoče ponovno postaviti na plan vprašanje biti. Če govori o tem, da je to vprašanje »zadrževalo dih« Platonu in Aristotelu, očitno meri na to, da je potrebno to vprašanje nanovo navdahniti *zgodovinski situaciji na način, ki ji bo ustrezal*. To se zgodi v radikalnem premisleku, ki se dotakne korenin bitja [glagolniško, des *Daseins*] in ki pozabo biti ne dojema zgodovinsko kot slučajen pojav, temveč jo zasleduje nazaj na neko določeno in le redko eksplicirano samorazlago človeka. Obenem to nakazuje določeno eksistencialno predrazumetje, takšne vrste namreč, da je bilo v filozofski tradiciji vedno znova (»eksistencialno« *avant la lettre*) razlagano: tako v Platonovi prisposodbi o votlini, da omenimo le izrazit

<sup>19</sup> GA 2, 3.

<sup>20</sup> GA 40, 22.

<sup>21</sup> Heidegger se posredno nanaša na Petra Wusta, ki je skoval geslo o »vstajenju metafizike«, prim. Müller (31964) 209.

<sup>22</sup> *Aristotel*, *Metafizika* G 1, 1003 a 21sl. in E 1, 1026 a 18sl.

<sup>23</sup> Da je v Tomaževi metafiziki »speča možnost preseganja metafizike«, katero je izrecno izvedel mojster Eckhart, je teza, ki jo zastopa Welte (1975) 203–218.

---

primer, ki ga je Eugen Fink imenoval »velika vizionarska *prisposoba* vsega filozofiranja«, katere postulat  $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$   $\pi\epsilon\rho\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ <sup>24</sup> je prepoznal v zahtevi fenomenologije po »radikalnem *spreobrnjenju našega celotnega bitja* [des Daseins]« – »religiozni« prizvok, ki ga ni moč preslišati in katerega Platon deli s fenomenologijo.<sup>25</sup>

Naj pojasnimo s primerom, kako eksistencialna interpretacija napravi razvidno predrazumetje tradicionalnega vprašanja biti ter ga zvede nazaj na določeno obnašanje tubiti. Heidegger se z naslednjimi primeri nanaša na antično in srednjeveško ontologijo, in tako spričo širine zastavljenega vprašanje še enkrat poudarjam, da tu ne gre za detajle (ki bi morda zahtevali pravilno postavitev), temveč za pristop v celoti. Odgovarjajoča dokazila izvirajo iz predavanja *Temeljni problemi fenomenologije*.<sup>26</sup> Tu Heidegger povzame namišljeno samoumevnost vprašanja biti v obliki tez ter analizira več pozicij iz zgodovine filozofije. Ob omejitvi na najnujnejše navajam »tezo srednjeveške ontologije, ki izvira od Aristotela«: »K bitnem ustroju bivajočega spada kajstvo (essentia) in navzočnost (existentia)« (§ 10). Za večjo jasnost naj na kratko skiciram posamezne korake.

<sup>24</sup> Država VII, 521 c.

<sup>25</sup> Fink (1966) 158. Avtor se nanaša izrecno na Husserla, utemeljitelja fenomenologije, lahko pa bi menil tudi Heideggera. – Bilo bi onkraj okvira pričujočega prispevka, da bi se izčrpneje lotili »religioznega« impulza, ki je vodil k nastanku in razvoju fenomenološkega gibanja. Omenim naj Husserlovo pismo z dne 4. septembra 1919 svojemu učencu in asistentu Arnoldu Metzgerju: odločilne nagibe, ki so njega, Husserla, vodili od matematike k filozofiji, umesti »v presilna religiozna doživetja in popolne preobrate«: »Kajti silno učinkovanje Nove zaveze na 23-letnika se je sprevrglo v zagnanost, da bi s pomočjo stroge filozofske znanosti našel pot do Boga in do resničnega življenja.« Husserl IV (1994) 408. O tem pripomba izdajatelj, prav tam, op. 9: »Leta 1882 je Husserl pod vplivom Thomasa Masaryka na Dunaju prvič prebral Novo zavezo.« Omeniti bi bilo mogoče tudi marburškega teologa in preučevalca religij Rudolfa Otta, čigar knjiga »Sveto« je na Husserla po lastnem pričevanju napravila močan vtis. V pismu z dne 5. III. 1919 piše o tem Otta ter mu priporoči svoja učenca Heinricha Ochsnerja (ožji prijatelj tudi Bernhardu Welteju) ter Heideggera; pismo je natisnjeno v *Ochwald/Tecklenborg* (Hg.) (1981) 157–160.

<sup>26</sup> Pomen tega (tedensko) štiriurnega predavanja iz letnega semestra 1927 lahko posredujemo na dva načina. Kot prvo je Heidegger sam izrecno pripomnil: »Nova razdelava 3. razdelka 1. dela 'Biti in časa'« (GA 24, 1; prim. GA 2, 55). Kot drugo je hotel postaviti to predavanje na čelo objav v okviru celotne izjave.

---

---

Dotični tekst prične s povzetkom stanja, pri katerem Heidegger najprej našteje imena za »essentia«, nato opiše »existentia« ter v zvezi z njeno jezikovno rabo opozori na dejstvo, da eksistenca qua udejanjenje in dejanskost kaže na povezavo z dejavnim (delujočim) subjektom, pobleže: na proizvajajoče obnašanje tubiti. Od tod se naznani naloga, da bi tudi za esenco dokazali njeno ukoreninjenost v proizvajanju. To vodi k prvemu rezultatu: antična kot tudi srednjeveška ontologija sta »naivni«, ker slonita na določenem obnašanju tubiti – kot se bo izkazalo, na njegovi vsakdanjosti – ne da bi bili na to predhodno danost pozorni. Obenem se kot stranski rezultat – ki pa je za vprašanje v tej razpravi bistvenega pomena – pojavi argument, da je srednjeveška stvarjenska teologija recepcija antične ontologije proizvajanja (ter implicitno vprašanje teologiji, v koliko je to plavzibilno). S tem so postale vidne meje vsakdanje razlage biti. Pogled onkraj tega Heideggrovega predavanja želi orisati nadaljno pot v smeri vse bolj izražene razmerja med bitjo in Bogom, da bi tako postalo bolj plavzibilno, kako se najprej skrit eksistencialen element »religioznega« korak za korakom tudi eksistencialno privzema, tj. (dobesedno) prihaja do govornice (misljenja).

177

Pri »predhodni opredelitvi (Umgrenzung)« pojmov essentia in existentia Heideggerja vodijo *Disputationes metaphysicae* Francisca de Suareza, s katerim se je seznanil že v *Ontologiji* Carla Braiga.<sup>27</sup> Ko se kasneje nanaša na Tomaža (ali splošno na »sholastiko«), je vseeno največkrat mišljen Suarez, čeprav je res, da navaja tudi Tomaževo mladostno delo *De ente et essentia* kot tudi posamezna mesta iz *Summa theologica*.

Kot imena za »stvarnost« [*Sachheit*], ki pripada vsakemu ens, našteje »quidditas (kajstvo), quod quid erat esse (bistvo), definitio (opredelitev [dbs. omejitve]), forma (lik, izgled), natura (izvor)«. Skupna in načelna orien-

---

<sup>27</sup> Disp. II, sect. IV. »Heidegger je že v zadnjem letniku pred maturo dobil v roke delo Carla Braiga, ki je izšlo leta 1896. Na koncu je vsebovalo dodatek z daljšimi odlomki iz Aristotela, Tomaža Akvinskega in Suareza, poleg tega pa tudi etimologijo besed za temeljne ontološke pojme – miselno orodje kasnejšega Heideggerja.« *Ott* (1988) 60. Pri nadaljnem življenjepisu od leta 1915 piše *Ott* (1988) 61: »Tomaž Akvinski, Bonaventura in nato Husserlove Logične raziskave so bili odločilni za njegov znanstven razvoj.«



---

tacija ostaja še v ozadju, namesto tega se Heidegger loti »communis opinio scholastike glede pojma eksistence«. <sup>28</sup>

Existencia pomeni bivajoče, »quod quid aliquid actu existens« (Suarez, ki se navezuje na aristotelski το τι ηι ειναι): eksistenca (zakar pogosto stoji terminus »esse«) je actualitas – v nadaljni razlagi: »Nekaj eksistira, če je actu, εργατω, na osnovi nekega agere, nekega učinkovanja (ενεργειν).« Actualitas je določena kot »nekaj delati«, kot nekaj storiti – prevedeno v terminologijo *Biti in časa*: navzoče [Vorhandenes] se navezuje na nekaj, »čemur hkrati pride pod roko [vor die Hand], za kar je priročno [ein Handliches].« <sup>29</sup>

To ni nič več in tudi nič manj kot prvo jezikovno odkritje – sicer noben dokaz, a kljub temu napotek, kateremu bomo sledili po ovinku preko esence. Nadalje je torej potrebno poglobiti določiti obzorje za te svojevrstne oznake (quidditas, quod quid erat esse, definitio, forma, natura) ter ob tem njihovo morebitno skupno orientacijo. Ustrezne analize vodijo v skladu s Heideggerovo tezo, da so sholastični pojmi odvisni od antične ontologije, prav v slednjo nazaj.

Iskano potrditev neke skupne orientacije želi Heidegger doseči izhajajoč iz pojma μορφη, katerega prevaja kot »vtisk« [Gepräge]. Če se običajen prevod glasi »oblika, forma, zunanja pojava«, a tudi »lepota, milina«, potem Heidegger izpostavi predvsem aktualen smisel μορφη: vtisk razume kot rezultat nekega oblikovanja, kovanja, vtisnjenja. Ne gre torej zato, da mislimo zgolj ali v prvi vrsti na prostorski lik, temveč na pojavnost, ki je posledica oblikovanja. Za ilustracijo Heidegger spomni na odlomek iz *Odisseje*. Odisej se brani pred zaničevanjem Eurialosa, ko ga slednji sramoti, čes da ne izgleda kot človek, ki je vešč boja, s spoznanjem, da bogovi niso dali vsem ljudem enako mero miline, ter nadaljuje: »Marsikdo je neznaten

<sup>28</sup> GA 24, 121 in 122.

<sup>29</sup> GA 24, 122sl. in 143.

(V skladu z ustaljeno terminologijo prevajam »Vorhandenheit« kot »navzočnost«, vendar pa se ob tem izgubi etimološka povezava z roko (Hand) ter *praktičnim* rokovanjem in priročnostjo. Slovenski terminus je bolj teoretičen, ker je vezan na »oči«. – op. prev.)

---

---

po izgledu (ειδος), toda bog da njegovom besedam obliko (μορφήν, Gestalt), da ga vsi prevzeto gledajo.«<sup>30</sup> Oblika, tj. lepa oblika, je rezultat božjega delovanja: bog podeli besedam milino (stefei, tj. dobesedno: jih ovenča), in tako je cclotna pojava takšnega človeka razveseljiva.

To lahko potrjuje, kar meni Heidegger, ko poudari, da po eni strani oblika (μορφή) fundira ειδος, po drugi pa, da ta fundirajoča sovisnost ustreza »redu zaznavanja«: ker neko stvar (v najširšem smislu, kot to opisuje Homerjev primer) srečamo v neki tako ali tako izoblikovani obliki, podobi (geartete Gestalt), zato iz tega razberemo njeno svojevrstnost, njeno »bistvo« (ειδος). Kar izraža predfilozofsko (tu: pesniško) izkustvo, pa se ne ujema s filozofsko eksplikacijo. Za grško ontologijo velja ravno obratno: morfē temelji v ειδος-u. Ta interpretacija želi pokazati, da se red zaznavanja ukloni vidiku proizvajanja, ko se izvrši izrecnen ontološki privzem. Kajti ειδος pomeni že vnaprej uperjeno uzrtje neke stvari kot zgled in merilo za njeno narejenost. Ko lončar oblikuje iz gline vrč, implicitno jemlje mero po ειδος-u vrča. »Ta vnaprej vzeti izgled stvari, ki jo hočemo oblikovati, je tisto, kar Grki ontološko menijo z ειδος, ιδεα.«<sup>31</sup>

179

Heidegger je hotel pokazati s to interpretacijo, da tako existentia kot essentia izvirata iz nekega obnašanja tubiti, in sicer ne katerega koli, temveč tistega, ki ga bistveno zaznamuje proizvajanje. Da to ni edina predfilozofska samorazlaga človeka, Heidegger sicer nadalje ne tematizira, vendar pa se to lahko sklepa glede na Homerjev odlomek.

Narejajoče proizvajanje ima za človeka posebno funkcijo. Po njem je namreč tisto, kar nam je najprej odkrito, razpoložljivo; tista »celota uporabnih stvari, s katerimi imamo stalno opravka«. Heidegger to podpre tudi z nadaljnjim jezikovnim dejstvom, da pomeni namreč temeljna filozofska beseda οὐδὲν v predfilozofski govorni rabi »toliko kot navzoče razpoložljivo«<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Homer, Odyssee Q 167sl. (prevod Schadewaldt)

(Prevedeno iz nemščine. Sovretov prevod: »Marsikdo utegne imeti le drobno, neznatno postavilo, bog pa je dal mu govora čar, na veselje sluščalcem, gleda zavzeto ga vse, ...« – op. prev.)

<sup>31</sup> GA 24, 150.

<sup>32</sup> GA 24, 152sl. in 153.

---

---

(»premoženje, imetje, lastnina« se glasijo ustrezni leksikalni pomeni). Pri tem je odločilno dvoje: kot prvo predstavlja to pojmovanje bivajočega merodajno videnje, ki zaznamuje vsakdanjo držo človeka in kot drugo je postalo to vsakdanje videnje interpretacijsko obzorje antične (in kot posledica tu zastopane teze tudi srednjeveške) ontologije, ne da bi se le-ta zavedla svojega izvora. Problematična ni torej vsakdanja perspektiva (ki je znotraj svojih meja nedvomno upravičena), temveč njena naivna uporaba, njena tiha univerzalizacija. Ob teh izpeljavah lahko jasneje uvidimo, kakšen namen se skriva ob problematizaciji stavka na začetku *Biti in časa* »'Bit' je najsplošnejši pojem«:<sup>33</sup> nepotrebnost, da bi tu nadalje spraševali, postavlja določeno razmerje do biti – namreč tisto, ki izvira iz proizvajajočega razpolaganja – kot univerzalno.

Nadalje se Heidegger dotakne (navzven le na kratko in obrobno) tudi nekega stanja, ki mu je moralo predstavljati – če vzamemo resno prej omenjene eksistencialne impulze – posebno zaostritev celotne problematike. Ustrezna razmišljanja prične s stavkom: »Samo po sebi ni razumljivo, da je v srednjem veku krščanska teologija sprejela antično filozofijo.«<sup>34</sup> Tomaževe sodobnike je v resnici iritiral sprejem aristotelskih misli, ki naj bi interpretirale stvarjensko vero. Aristotel je bil namreč med vsemi velikimi grškimi filozofi najbolj oddaljen od pojmovanja stvarjenja iz nič. Če Platon še misli na nekega ποιητην και πατερα τουδε του παντος,<sup>35</sup> pa je za Aristotela *svet* večer in zaradi tega božanski (iz česar sledi, da ta mislec s svojim dokazovanjem ne gre v smeri zunajsvetnega stvarnika, temveč v smeri božanstva sveta).

Za Heideggra je pri recepciji aristotelskih terminov, ki naj bi služili teološki interpretaciji, blizu naslednja podobnost: »Četudi stvarjenje iz nič ni identično z narejanjem nečesa iz predhodno navzočega materiala, pa ima to ustvarjanje stvarstva vendarle splošen ontološki značaj narejanja.«<sup>36</sup> Ne gre

<sup>33</sup> GA 2, 4. V tej povezavi je omenjena – brez pobližje kvalifikacije – tudi enotnost analogije kot enotnost tega transcendentalno občega.

<sup>34</sup> GA 24, 167.

<sup>35</sup> *Platon*, *Timaj* 28c.

<sup>36</sup> GA 24, 167.

---

---

za to, da krščanski teologi ne bi mogli zelo jasno razločevati med izdelavo neke stvari ter stvarjenjem osebe, vendar pa se tam, ko gre za pojmovno razlago – ob izrazih kot forma in materia, essentia in existentia –, vsiljuje neprimeren model proizvodnje, ki je vzeta iz vsakdanje rabe.<sup>37</sup> Ta univerzalizacija, ki je bila že za antične avtorje skrajno problematična, predstavlja v teologiji nevarnost, katera je – kot smemo namigniti – pri takšnem napačnem samorazumevanju (ki pa prej zadeva neotomistično interpretacijo Tomaža kot njega samega) soudeležena pri dogajanju nihilizma.

Dejstvo, da bivajoče sploh dospe do ontološke razlage v obzorju uporabnosti ter da s tem določeno predfilozofsko razumevanje biti postane neizrečeno merilo vsakršne razlage biti, vodi k nadaljnemu vprašanju, kakšno povezavo ima to z *razumevanjem biti nasploh*. 1927 smo še daleč od izjave pri seminarju v Le Thoru leta 1967, kjer je rečeno: »Biti je danes biti-nadomestljiv«,<sup>38</sup> vendar pa je zasnova za to »planetarno«, tj. celoten planet zemlja zaobsegajoče določilo tistega, kar se dogaja danes, prisotna v obrisih že v zgodnejših ter nadalje referiranih analizah; ob robu pa se tudi kaže, kako malo zmore sama filozofija.

Če pa – glede na zgoraj navedeno razlikovanje – ta eksplicitno-filozofski smisel biti *eksistencialno* očitno ne zadostuje, da bi z njim mogli zadovoljivo določiti bit človeka, da ne govorimo o njegovem razmerju do Boga (kar je namreč predfilozofsko očitno, da človek ni nobena stvar, lahko različni filozofski prijemi povsem popačijo – vsakovrstni pozitivizmi to zadostno »dokazujejo«), potem se postavlja kot naslednji korak *eksistencialna* naloga razjasnitve, koliko se lahko človek sam obrani te univerzalne vsakdanje razlage biti. Naj to ob koncu na kratko orišem glede na predavanje, na katerega sem se doslej pretežno skliceval ter glede na sledeče korake Heideggra.

<sup>37</sup> Kako zelo so takšne predstave povsem naivno ter na svoj način upravičeno prisotne, ilustrirata naslednja verza iz Stolbergerjeve pesmarice iz leta 1711: »Tako malo lahko svojega Stvarnika / obtožujem kot glina lončarja.« Uglasbitev te pesmi (»Zadovoljen sem s svojim stanom«) pripisujejo Johannu Sebastianu Bachu.

<sup>38</sup> GA 15, 369.

---

#### IV. Transcendenc tubiti in vprašanje Boga

Naj zadostuje, da tu povem o transcendenci le najnujnejše. Slednjo lahko s Heideggrom opišemo kot »preseganje« [Überstieg] bivajočega z bitjo, kjer pa tisto zares transcendentirajoče ni tubit, temveč bit: »Bit in bitna struktura ležita onkraj vsakega bivajočega ter onkraj vsakega možnega bivajočega določila nekega bivajočega. *Bit je transcendens v najvišji meri [schlechthin].*«<sup>39</sup>

Transcendenc tubiti pa pomeni, da slednja vedno izhaja iz nekega določenega obzorja razumevanja, v tem ko nekaj sreča *kot* to ali ono: neko stvar npr. kot uporabno stvar (»orodje«) ali kot umetniško delo. Drugače sreča bivajočec kot osebo ali, kot pravi Heidegger, kot sotubit [Mitdasein]. Kot je bilo prikazano prej, je to predfilozofsko priznано množstvo pri eksplikaciji reducirano na eno razlago, ki izhaja iz vsakdanjosti. V spisu o umetniškem delu je Heidegger nedvoumno pokazal, kako zgledovanje po ustaljenem predmetnem razlaganju (kot npr. s pojmi  $\omega\lambda\eta$  in  $\mu\omicron\rho\phi\eta$ ) izravna odgovarjajoče razlike.<sup>40</sup>

182

Kaj omogoča, da to gledanje, ki se predfilozofsko kaže kot nezadovoljivo, lahko relativiramo tudi v filozofski eksplikaciji? Tu se zopet vračam na predavanje iz letnega semestra 1927 ter pri tem najprej na Heideggrovo raziskavo intencionalne strukture proizvajajočega obnašanja. Za slednjega je bistveno, da to, kar sreča, že vnaprej jemlje kot nekaj dokončanega (Fertiges). Lončar se od vsega začetka nanaša na proizvajani predmet kot na neko stvar, ki se v trenutku njene izdelave sprosti v svoj obstoj [freigegeben wird] iz odnosa do proizvajalca. V tem pa leži še naslednji moment: »sprostitev« ima ta smisel, da z dokončanjem proizvajanega predmeta slednji (p)ostane ob vsakem času razpoložljiv za uporabo. K vsakodnevnem obnašanju, katerega določa uporabljanje, spada razpoložljivost. Heidegger to načelno povzame: »Tu naletimo na neko prav svojevrstno transcendenco tubiti, ki je ..., kot se bo izkazalo, možna le na temelju časovnosti.«<sup>41</sup>

<sup>39</sup> GA 2, 51. Prim. k temu *Opilik* (1993)

<sup>40</sup> GA 5, 5 sl.

<sup>41</sup> GA 24, 161. Malo kasneje (prav tam 215) se ta proizvajajoči značaj prenese tudi na božje ustvarjanje – vendar v povezavi s Kantom, kar pa tu ni mogoče nadalje zasledovati.

---

Če gre potemtaka za *neko* »prav svojevrstno« transcendenca tubiti, to pomeni, da to ni edini način transcendence. Kaže se, da je potrebno iskati tisti temelj, ki jo omogoča, v časovnosti. Ker so Heideggrove analize, ki v omenjenem predavanju povzema in nadaljujejo misli iz *Biti in časa*, kratke, jih tu zapuščam in se še enkrat vračam k značaju razpoložljivosti (kateriga pa Heidegger tu ne razvija dalje). Da bi lahko z nečem razpolagal, mora biti le-to navzoče [gegenwärtig]. To ne pomeni, da mi mora biti nenehno v zavesti, vendar pa mora biti prezentno, da je s tem vedno pripravljeno za rabo. Tu je načrtana prednost ene časovne dimenzije, sedanjosti. Toda vsaka raba stvari ni cilj sama v sebi, temveč »za-voljo tega, da moremo biti drug z drugim [um-willen des Miteinanderkönnens]«<sup>42</sup> K tubiti bistveno spada sobit, odprtost za sotubit drugih. Če pa drži, da je smisel biti, ki se navezuje na uporabo, določen z razpoložljivostjo ter da se v tem naznanja prednost sedanjosti, potem se tudi na področju filozofske eksplikacije kaže na osnovi tega posebnega časovnega aspekta razlika naspram obnašanju do sotubiti. Kakor določa obnašanje, ki se navezuje na uporabo, sedanjost, tako je odločujoči moment za odprtost do drugih prihodnost. Le-ta je eksistenčno razumljena kot sposobnost, da dopuščamo prihajanje tistega, kar ni prezentno razpoložljivo.

V obeh primerih, tako je vsaj v osnovnih obrisih postalo očitno, je tubit določena s strani časovnosti. Ob tem pa se zdi, da se vrnemo na znano razlikovanje: človek kot časovno-končen nasproti Večno-neskončnemu, nasproti Bogu. Temu bi ustrezala razlaga večnosti kot *aei on*. Leta 1924 govori Heidegger v nekem predavanju pred marburškimi teologi o tem *αει*, »kar izgleda kot večnost, kar pa se izkaže zgolj kot derivat časovne biti [des Zeitlichseins]«.<sup>43</sup> Če vsakdanjo rabo namreč dominira časovna dimenzija sedanjosti in če nadalje *αει* pomeni stalno sedanjost, potem – če sledimo miselni poti, ki je tu samo naznačena – bi postala večnost kot božja večnost taka, s katero lahko razpolagamo. Kot »derivat časovne biti« je *αει* (prezence, ki – o čemer pa tu ne moremo več govoriti – določa nevprašljiv smisel biti v zahodni filozofiji) povsem neustrezna, da bi izrazala teološko mišljeno večnost, ker zakrije njen pristni smisel.

<sup>42</sup> GA 24, 420.

<sup>43</sup> Heidegger (1989) 6.

---

To ne govori proti teologiji, temveč zgolj revidira določen filozofski pred-  
sodek, v kolikor je le-ta soudeležen pri metafizični interpretaciji biblije.  
Vendar kakor časovnost ni zgolj drugo glede na večnost, kot ne-izpolnjena  
večnost, kot končnost v smislu omejenosti (posledica tiste nezadostne pred-  
stave o večnosti, ki jo tu prav tako ni moč nadalje obravnavati), prav tako  
večnost ni nek samozadosten nunc. Ali če rečemo skupaj s teologom: »Le-  
ta ni brez-časnost [Zeit-losigkeit], nasprotje časa; temveč v večji meri nad-  
časnost [Zeit-Erhobenheit] (in v tem odvezanost času [Zeit-Enthobenheit]),  
katere svojevrstnost je zaobjeta v božje-stvariteljskem *dajanju* [*Geben*].«<sup>44</sup>

*Prevedel Branko Klun*

#### LITERATURA

- 184** *Fink E.*, Studien zur Phänomenologie 1930–1939, Den Haag 1966  
*Heidegger M.*, Der Begriff der Zeit, Tübingen 1989  
*Heidegger M./Blochmann E.*, Briefwechsel 1918–1969, Marbach 1989  
*Herrmann F.-W. von*, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von  
»Sein und Zeit«. I, Frankfurt 1987  
*Husserl E.*, Briefwechsel IV, Dordrecht 1994  
*Lotz J. B.*, Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht, Freiburg 1965  
*Müller M.*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg 31964  
*Nietzsche F.*, Kritische Studienausgabe III, XIII, München 1980  
*Ochwadt C./Tecklenborg E.* (Hg.), Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891–1970  
zum Gedächtnis, Hannover 1981  
*Opilik K.*, Transzendenz und Vereinzeln. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes  
im Umkreis von Heideggers »Sein und Zeit«, Freiburg 1993 (= Symposion 95)  
*Ott H.*, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie, Frankfurt 1988  
*Pöllner G.*, Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von  
Aquino zum Problem der Übereinstimmung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 37  
(1983) 563–576.  
*Rilke R. M.*, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, Frankfurt 1976 (= Sämtliche Wer-  
ke 11)  
*Safranski R.*, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München/Wien 1994

<sup>44</sup> *Schulte, v. Honnefelder* (Izd.) (1994) 238.

---

- 
- Salaquarda J.*, Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: *ders.* (Hg.), Nietzsche, Darmstadt 1980, 288–322
- Schulte R.*, Zeit als Glaubenserlebnis. Aspekte christlich-theologischer Einsicht, in: *L. Honnefelder* (Hg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg 1994 (= Grenzfragen 21), 217–269
- Welte B.*, Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte, in: *ders.* (1975) 203–218
- Welte B.*, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlung zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg 1975





**Hans Jonas**

# **NESMRTNOST IN DANAŠNJA EKSISTENCA**

Pričujoča preišljevanja izhajajo iz dejstva, ki se mi zdi neizpodbitno, da današnji človek ni naklonjen misli o nesmrtnosti. To se kaže kot neko razpoloženje, ki je onstran ugovorov, ki jih moderni razum iz teoretičnih razlogov postavlja zoper to misel. Ti razlogi – ki jih, da ne bi bil predolg, navajam zgolj sumarično – na sebi niso odločilni. Predmet ideje – nesmrtnost sama – je kot transcendenten onstran zavrnitve in dokaza. Toda če ni predmet spoznanja *on* pa je to gotovo njegova ideja. Zato mora postati notranja pomembnost njenega smisla izključno merilo njene verodostojnosti, rezonanca, ki jo v nas povzroči tak smisel, pa ostaja edini temelj možne vere, tako kot je manko takšne rezonance gotovo zadostni razlog za dejansko nevero. Pri tem pa je to, kar naj bi bilo smiselno onstran golega pogoja logične neprotislovnosti, v veliki meri odvisno od celotne dispozicije in splošnih nazorov duha, ki presoja. Zato moramo le-tega zaslišati tako glede njegove prevladujoče nenaklonjenosti, kot glede na morebitno oporo, ki bi jo lahko ideja nesmrtnosti kjub njeni trenutni zapostavljenosti v našem sekulariziranem stanju še vedno potrjevala, oz. bi jo skozi to potrjevanje ponovno pridobila. Tako da bo preciskava tega problema ta čas hkrati preciskava pojma nesmrtnosti kot tudi nas samih, in četudi ne bo vrgla nobene

**187**

---

nove luči na prvega, o katerem je bilo v več kot dvatisoč letih verjetno povedano že vse, kar je sploh mogoče povedati, pa lahko vrže novo luč na sodobni položaj stanja naše smrtnosti.

## I

O negostoljubnosti sodobnega duha do ideje nesmrtnosti se lahko izrazim skrajno skopo, saj je bilo naše stoletje o tem dovolj zgovorno, tla soglasja pa široka in malo spodbijana. Izčrpnije se bom zato izrazil o manj opaženem in manj občutenem *dostopu*, ki ga moderni duh kljub temu ponuja v enem od možnih pomenov te ideje, in to počne prav skozi svoj moderni obrat. Ta dostop pa bo viden samo glede na negativno ozadje, brez katerega sodobni duh ne bi bil to, kar je.

Najprej si oglejmo negativno stran. Začel bom z najstarejšim in najbolj empiričnim pojmom nesmrtnosti: Preživetje v nesmrtni slavi. To je bilo najvišje cenjeno v antiki, pri čemer ni veljalo samo kot pravično plačilo za plemenita dejanja, temveč tudi kot njihov glavni vzpodbujevalec.<sup>1</sup> Da bi dejanja opazili kot pomembna in se jih tako tudi spominjali, morajo biti vidna, tj. je javna. Dimenzija takšnega posmrtnega življenja je tista dimenzija, v kateri je bilo le-to pridobljeno: to je politična skupnost. Nesmrtna slava je tako javna čast v permanenci, tako kot je v permanenci tudi skupnost človeškega življenja. Toda žc Aristotel je opazil, da je čast vredna natanko toliko kot sodba tistega, ki jo podeljuje.<sup>2</sup> Iz tega pa sledi, da je zahteva po

<sup>1</sup> V grški literaturi od Homerja do Platona najde ta ideal svoj filozofski presežek pri slednjem, a hkrati še vedno zgovoren izraz v besedah Diotime: »Pomisli samo na častihlepnost ljudi! Ako ne upoštevaš tega, kar sem povedala, se moraš čuditi (navideznemu) nesmislu, ko gledaš, kako silno se pehajo za tem, da bi si pridobili slavo. Pripravljani so kljubovati vsem nevarnostim, še bolj ko za otroke, žrtvovati imetje in pretrpeti sto križev in težav, le da utrdijo nesmrtno ime za večne si časwe. Mar misliš, da bi bila Alkestis tvegala smrt za rešitev Admeta in Ahiles za maščevanje Patrokla ali vaš Kodros za ohranitev gospostva sinovom, ko bi se ne bili nadejali, da bo spomin na njih krepost, ki živi še danes med nami, trajal na veke? Ne – je dejala –, uverjena sem, da si vsi ljudje, in sicer čim boljši so, tem bolj prizadevajo za vekovečno vrlost in časten sloves: zakaj cilj njih želja je nesmrtnost« (Simposion 208 e–d, prev. Sovre). Glej tudi ganjenc besede Periklejevega nagrobnega govora pri Tukididu II. 43.

<sup>2</sup> Pri pojasnjevanju tega, zakaj čast ne more biti »dobro«, pravi Aristotel približno takole: Čast

---

njej a fortiori zahteva po njeni razširitvi v posthumno slavo, ter je končno vrednotenje tovrstne nesmrtnosti sploh, upravičeno samo skozi zaupanje, ki ga po razumni poti lahko namenimo njenim zaupnikom in mojstrom, namreč – javnemu mnenju: njegovi trenutni prepričljivosti, njegovi zvestobi prihodnosti, in seveda njegovi lastni nepretrgani kontinuiteti, tj. ncomejenemu posmrtnemu življenju skupnosti. V vseh teh ozirih pa si moderni človek ne more dovoliti nedolžnega zaupanja Grkov. S selektivnostjo te »nesmrtnosti« – da sprejema samo nekatere, večino pa izključuje – se je na sebi še mogoče sprijazniti, ko bi le smeli verjeti v pravičnost izbora. Toda preveč vemo o tem, na kak način se dosega reputacija, kako se fabricira slava, kako se manipulira javno mnenje, kako se po naročilu interesov in moči na novo piše kronika dogajanja, ja, se celo vnaprej poneverja. V obdobju strankarskih linij in reklamnih tehnik, v obdobju univerzalne korupcije besede se zavedamo, da je vehikel te nesmrtnosti govor, ki je v javnem prostoru prej medij laži kot resnice, pri čemer med obema vztrajno raste podoba navideznega smisla, ki je nesposobna celo za ali – ali med resnico in lažjo in se pri tem zajeda v obe območji. Ob tem smo se naučili, da je lahko celo nadčloveško junaštvo tako odrezano od vse javne sovednosti, da se kaže kot posvetni učinek, torej, kot da nikoli ne bi bilo to junaštvo. Tudi starjši sum, ali ni, rečeno z Macbethom, vse le pravljica, »ki jo pripoveduje norec« (a tale told by an idiot), je zasenčen še s hujšim sumom: pravljica, ki jo pripovedujejo zanamci o tem, kako je bilo, naj bi bila skrupulo barab.

Nadalje, če že splošno nagrajevanje glasnega in pozornost vzbujajočega namesto tihega in skritega žali naš boljši okus, nas tako veliki zločinci – usoda nam je naklonila, da jih je naš rod lahko doživel – soočajo z nevzdržno perspektivo, da pomenijo za nesmrtnost biti slaven ali zloglasen, častitljiv ali brezvesten eno in isto: klajti nihče se ne sme slepiti o tem, da je za perversnost teh storilcev in za tiste, ki so jim okuženi s tem šele sledili, tudi njihova zloglasna slava prej uspeh kot kazen: in tako bi Hitlerju in Stalinu lahko uspelo, da bi onstran časovne uspelosti ali spodletelosti zase potegnili

je bolj v tistih, ki jo izkazujejo, kot v tistem, ki jo uživa, medtem ko mora biti dobro naša resnična last; nadalje jo iščemo, tj. čast kot klic dobroti, kot nekaj, kar potrjuje našo dobrot, in s tem pri tistih, ki so sposobni razsojati, ki imajo resnično spoznanje o nas in ki izkazujejo vrline čast – pri čemer je slednje primarno dobro: Nik. etika I 3, 1095b 22–30.

---

nesmrtnost iz pokončanja njunih brezimnih žrtev. Kaj bi šele bilo, če bi Hitler zmagal in bi tisočletnemu rajhu priskrbel tudi samo sto let – in zoper to možnost v toku dogodkov ni bilo nobene garancije: pred to mislijo in prihodom nesmrtnega, ki ga ta misel pusti nastajati pred našimi očmi, zastane beseda. Mar naj dodamo, da samo oholež hlepi po nesmrtnosti imena, medtem ko je resnično ponosen in dober človek zadovoljen z anonimnim učinkovanjem svojega dela? To vodi k neki drugi verziji empiričnega pojma nesmrtnosti: k nesmrtnosti učinkovanja – ki je v določeni meri upanje vsakega resnega prizadevanja v službi višjih smotrov. Toda tudi v tem smo danes preveč izkušeni, da bi svetovno kavzalnost reči lahko sprejeli kot zvestega upravitelja dejanj, kajti njenemu delovanju ni mogoče pripisati niti primerne razlikovanja vrednot, niti njihovega ohranjanja v živem pesku časa. Toliko bi morala trezna presoja vselej vedeti. Toda vemo še nekaj več, nekaj, kar ni bilo nikoli poprej tako razločno vedeno: da je tisto, kar se ohranja, namreč človeška kultura, minljivo. To novo vedenje pa jemlje veljavnost obema pojmom nesmrtnosti, nesmrtnosti besede in nesmrtnosti učinkovanja – jemlje jo celo nesmrtnosti velikih del duha in umetnosti, ki bolj kot vse drugo kljubujejo izničenju v času: kajti, kar je smrtno, ne more kot medij dobro služiti nesmrtnosti. Z dramatično zaostritvijo, ki jo je splošno-moderna zavest v najnovjšem času izkusila ob minljivosti družb in kultur – pa vse tja do točke, kjer je preživetje samega človeštva postavljeno na kocko –, se zdi naša presumptivna nesmrtnost, kot tudi tista vseh nesmrtnih pred nami, naenkrat izročena muhavosti nekega trenutka, možni napačni sodbi, zatajitvi ali lahkomiselnosti cele vrste zmotljivih bitij.

## II

Preidimo torej k neempiričnemu in resnično substancialnemu pojmu nesmrtnosti: posmrtnemu življenju *osebe* v prihodnjem onstranstvu. Ta misel je še manj v sozvočju z današnjim duševnim razpoloženjem. Tukaj se ne bom ukvarjal s težko razorožljivim sklepom o nedvomnem organskem temelju osebe glede na njeno bistveno neločljivost od njega (tega temelja; op. prev.). Toda ali imamo vsaj posluh za ne-empirične premisleke, ki stojijo izvorno za *postulatom*? Najbolj resne med njimi, kolikor zanemarimo golo

---

---

kreaturno grozo pred smrtjo, je mogoče v celoti uvrstiti pod dve temi: prva je pravičnost, druga pa razlikovanje med pojavom in resničnostjo, pri katerem je nauk o goli fenomenalnosti časa posebni primer. Obe imata skupno to, da pripisujeta človeku metafizični status nramnega subjekta, in s tem pripadnost k nramnemu ali intelegibilnemu redu, ki je onstran čutnega. Tega ne bi smeli z lahkoto potisniti na stran. Toda princip pravičnosti, pa naj si gre pri tem za povračilno ali poravnavačo pravičnost, po svoji lastni meri ne podpira zahteve po nesmrtnosti. Kajti časovna zasluga ali krivda zahteva po tej meri časovno in ne večno povračilo, pravičnost pa pri tem v najboljšem primeru, z namenom, da bi se poravnali računi, zahteva nadaljevanje življenja, ki je končno in ne neskončnost eksistence. Kar pa zadeva poravnavo za nezasluženo trpljenje, propadle priložnosti in zamujeno srečo, velja dodatni premislek, da je zahteva po sreči (koliko le-te?) že na sebi in za sebe vprašljiva; in da se neuspešna izpolnitev lahko uresniči samo znotraj njenih izvorno lastnih pogojev, tj. pod pogoji prizadevnosti, odpornosti, negotovosti, zmotljivosti, enkratne priložnosti in omejenega časa – ali na kratko: pod pogoji nezagotovljenega uspeha in možne spodletelosti. To so neizogibni pogoji *samoizpolnitve*, pri tem pa pravzaprav niso nič drugeg kot pogoji *sveta*. Tvegati v njih našo bit in izkusiti spremenljivo srečo tega tveganja, ne da bi vnaprej poznali izid – to je naša resnična zahteva. Brez takšnih pogojev, brez klica možnega, spodbude izziva, strahu poizkušanja in sladkobe opravljenega po njihovem zakonu. je lahko vsa brezplačno dobljena blažcnost samo ponarejeni denar za tisto, kar je bilo zamujeno. Četudi bi bilo to brez slehernc nramne vrednosti. Prav zares, tega, kar je tu, ne moremo zamenjati za tisto, kar je tam – takšna je duševna drža našega rodu. V tem je vsebovan tudi odgovor modernega razpoloženja na razlikovanje med pojavom in resničnostjo. Vselej sem imel občutek, da so idealistični filozofi, ki so to razlikovanje učili, živeli preveč zaščiten pred vdorom zunanjega sveta, tako da so ga lahko obravnavali kot dramsko igro, kot predstavo na odru. Tistemu, kar ponižujejo v golo pojavnost, gotovo ne izkazujejo polne časti. Mi, resno ogroženi otroci tega trenutka, vztrajamo pri tem, da je treba pojavno vzeti resno kot našo faktično resničnost. Če se nam zdi varljivo, si ostreje prizadevajmo, da se bo njegova resnica pojavljala resničnejše. Strmost nerodovitnega pobočja, izraz poduhovljenega obraza, oboje je neposredna govorica resničnosti. In če z zgroženostjo opazujemo

---

---

slike iz Buchenwalda, razmesarjena telesa in zmaličene obraze, skrajno oskrunitev človeštva, potem zavračamo tolažbo, da naj bi se ta pojav in resnica razlikovala: strašni resnici gledamo v oči in vidimo, da je pojav resničnost in da ni nič resničneje kot to, kar se tukaj pojavlja.

Zdi se, da se je današnja filozofija najmanj pripravljena sprijazniti z nazorom, da čas končno ni nič resničnega, temveč zgolj fenomenalna forma, v kateri se brezčasna, inteligibilna resničnost pojavlja subjektu, ki »sam na sebi« prav tako pripada temu inteligibilnemu svetu. To je bil ta majav teoretični most, ki ga je kot možno nesmrtnost osebe zapustil Kantov kritični idealizem, in tudi ta se je zrušil v klimi modernega duha. Od odkritja fundamentalne zgodovinskosti človeka do ontološke razdelave najbolj notranje časovnosti njegove biti nam je bilo predočeno, da čas, daleč od tega, da bi bil le gola forma pojavov, dosti prej pripada k bistvu takšne biti, kot tudi sebstva, in da je za vsako posamezno sebstvo končnost te biti neobhodni pogoj možne avtentičnosti človekovega eksistiranja. Namesto da bi našo minljivost zatajili, jo zahtevamo: ne želimo se odreči strahu in želu končnosti; ja, celo vztrajamo pri tem, da se zoperstavimo niču in ohranimo moč, da živimo z njim. Eksistencializem, ta ekstremni poganjek modernega razpoloženja ali nerazpoloženja, se tako brez zagotovitve skrivne rešilne vrvi vrže v vodo smrtosti. In mi, ne glede na to ali smo privrženci njegovega nauka sli ne, smo kot predstavniki današnjega rodu delčni dovolj njegovega duha, da zavzamemo naše osamljeno mesto med dvojnimi ničem tistega prej in tistega potem.

### III

In kljub temu – čutimo, da časovnost ne more biti vsa resnica, kajti v človeku kaže na notranjo kvaliteto samopreseganja, katerega kriптиčni znak so otipljiva dejstva naše ideje večnosti. Če je neskončno bivanje napačni pojem, pa bi lahko večnost imela drug pomen – in drug odnos do časovnosti, ki ga občasno izpričuje naše smrtno izkustvo, njegovo vrvenje, ki transcendirata tok dogajanj. Gostota tega tukaj in zdaj se občasno razjasni tako kot pri nenadnih padavinah, ko je dosežena kritična točka. Če obstaja kakršnakoli

---

---

tovrstna transparenca časovnega za večno, naj si bo še tako redka in kratka, potem bi povod in vrsta njenega dogajanja lahko kot kazalo služila temu, kar v naši biti, kolikor to ni substanca našega jaza, štrli v neminljivo in s tem predstavlja naš delež v nasmrtnosti. V kakšnih situacijah in v kateri formi srcujemo večno? Kdaj čutimo, kako vibriranje brezčasnega oplazi naše srce in kako nas trga zdaju časa? Kako vstopa absolutno v relativnosti naše vsakodnevne biti?

Ne bom se oprl na pričevanja mističnih izkušenj, ki niso moja lastna, četudi bi to bila, in se s tem izpostavil nepremagljivemu nezaupanju psihologizirajočega modernega duha. Prav tako ne smejo biti poklicana za priče pri postopku dokazovanja nesollicitacijska srečanja ljubezni in lepote, v katerih smemo gotovo videti preblisk večnosti, kot da bi nam stala na razpolago kot samozadovoljnost tistega, ki se lahko na njih sklicuje, in kot osramotitev tistega, ki mu niso bila namenjena. Nasprotno, v duhu moderne eksistence se bom oprl na tisto vrsto evidence, ki je odvisna od nas samih, v kateri smo aktivni in ne receptivni, v kateri smo v celoti subjekt in ne objekt.

V trenutkih odločitve, ko se angažira naša celotna bit, se počutimo kot da bi delovali pod očesom večnosti. Kaj s tem mislimo – ja, kaj mislimo z našo *voljo*, da naj bi tako bilo? Naš občutek lahko izrazimo v različnih simbolih, bodisi glede na verske predstave, ki jih gojimo, ali pa glede na podobe, ki so nam blizu. Lahko denimo rečemo, da se to, kar zdaj počnemo, neizbrisno vnaša v »knjigo življenja« ali, da v transcendentnem redu zapušča neujemljivo znamenje; da v dobrem in zlem aficira ta red, morda pa tudi našo lastno usodo; da smo za to dolžni odgovarjati pred časovnim sedežem pravice, ali – ko ne bomo več tukaj, da bi poravnali račun, ker nas je odnesel tok časa – da bo naša večna podoba določena z našimi zdajšnjimi dejanji, in da smo s tem, kar naši podobi naredimo tukaj in zdaj, odgovorni za spiritalno totaliteto podob, ki v svoji nenehni rasti povezuje vsoto živete biti in z našimi dejanji postaja drugačna. Če se izrazimo manj metafizično, bi lahko rekli, da si želimo ravnati tako, da bomo z duhom naših dejanj zmožni živeti v prihajajoči večnosti ali pa v naslednjem trenutku z njim umreti, pa naj si bo zaključek nepredvidljivega toka svetovne kavzalnosti uspešen ali neuspešen. Oziroma, da smo se pripravljene videti v večnem vračanju reči,

---



---

kako, ko pride vrsta na nas, ponovno stojimo na začetku, pred izbirami tako kot sedaj, slepi kot sedaj, brez podpore kot sedaj – da se vidimo, kako ponovno sprejemamo enako odločitev, in kako vedno znova, vselej ponovno prestajamo imaginarni preizkus in vedno znova pritrujemo, kar pa se vsakič zgodi samo enkrat. Ali, če takšna gotovost in pritjevanje manjkata, da bi naj bil zakonito naš vsaj duševni strah pred neskončnim tveganjem. Večnost in nič pa postaneta eno v tem, da naj bi ta Zdaj opravičeval svoj absolutni položaj pred kriterijem, da je on zadnji trenutek, ki ga omogoča čas. Delovati, kot da smo pred obličjem konca, pomeni delovati, kot da smo pred obličjem večnosti – in sicer takrat, ko se tako prvo kot drugo razume kot poziv k celoviti resnici sebstva. Toda razumeti konec v tem smislu, pomeni razumeti ga v luči onstran časa.

#### IV

194

Kaj naj tem občutkom in metaforam sploh odvzamemo? Če naj jim prisluhnemo, kakšen prispevek, kakšen namig nam potem dajejo o temi nesmrtnosti? Opaziti je mogoče, da simboli, ki smo jih omenjali, ne govorijo o nesmrtnosti, temveč o večnosti – ki sicer pomeni osvobojenost od smrti, tode ne nujno moje, kljub temu pa mora imeti tak odnos do moje smrti, da sem lahko, ja, celo moram biti soudeležen v nečem, kar je v moji eksistenci ali kar je njen del. Kaj naj bi to bilo? Bodimo nadalje pozorni na to, da v vseh teh simbolih ni odločilna sfera čutenja, temveč sfera dejanj, ne snov užitka in bolečine, temveč duh – na kratko, tisto, kar je vstopilo v odnos do večnosti, ni bila naša pasivna, temveč naša aktivna narava. Sprejmemo ta namig. Najpoprej se nam kaže kot nekaj paradoksnega. Kajti ali ni občutek tisti, ki traja, ki se razprostira v času, in ki si ga je mogoče kot vsebino, ki zapolnjuje čas, vsaj v mislih predstavljati kot nekaj brezkončno razširjenega? Medtem ko je odločitev najbolj kratkoročni potnik od vseh, najbolj bežni mimoidočnež v času, ki je z infinitezimalno velikostjo razprostranjenosti v celoti vsebovan v trenutku in ki ga je njegov predhodni zdaj nepovrnjivo odnesel? Ali ni to občutek, ki zahteva nesmrtnost, ki želi trajati, ki trenutku pravi »postani!« – ki, medtem ko akt sili naprej, v samoopustitvi gleda ven čez samega sebe, in ki si ne želi niti ostati, ne, se sploh noče

---

končati? Paradoksalno je torej to, da naj najdemo – še nedefiniran – odnos do večnosti v tem, kar je samozanikujoče, in ne v tistem, kar je samopotrjujoče glede na trajanje. Toda morda je v paradoksu vsebovan njegov lastni namig. Kajti tisto, kar se razprostira, bolj ali manj, se mora tudi končati. Trajanje živi od zalog kvantitete, toda hkrati je zaprto v njene meje. Hranjeno s tistim, kar je razpoložljivo v nekem čutnem kontinuumu, je hkrati ujetnik svoje lastne imanence: v iz-trajanju svojega časa ne more samega sebe pretrajati. Nasprotno pa se kritično ločišče eksistencialnega zdaj, v katerem se rodi svobodno dejanje, širi samo kot akcidenca, pri čemer pa se ne meri glede na slednjo. Pritiskanje in raztezanje njegove čutne sedanjosti sta presežena v transcendenci smisla, ki je indiferentna za kratkost ali dolgotrajnost. Prav lahko je torej, da je naš vezni člen z večnostjo točka trenutka in ne njenogova razširitev v časovno reko: toda ne »trenutek« kot *nunc stans*, kot stoječi zdaj, v katerem mistik uživa svojo osvoboditev od časovnega gibanja, temveč trenutek prav kot proizvajalec ter najbolj notranji gibalec tistega gibanja. S tem ko na pragu dejanja prežene čas v lebdenje, toda ne kot počitek od časa, izpostavi našo bit brezčasnemu ter jo z obratom odločitve vrže v dejanje in čas. Trenutek, kmalu požrt od gibanja, ki ga je sam spravil v tek, označuje našo odprtost za transcendenco prav s tem, da nas prepusti tistemu, kar je minljivo v situaciji, in v tej dvojni izpostavitvi, ki tvori bistvo brezpogojnega interesa, postavi odgovorno delujočega med večnost in čas. Iz tega vmesnega kraja vedno znova izvira možnost novega začetka s tem pa tudi možnost resnične zgodovinskosti osebe, ki vsakič pomeni skok v tukaj in zdaj. Za tisto, kar smrtno veže na nesmrtno, se lahko izkaže, če ponovimo, ne to, kar najdlje traja, temveč to, kar traja najmanj in kar je v svoji notranjosti najmanj naklonjeno trajanju. Od njegovega pričevanja lahko potem pridobimo smiselnejšo podobo tistega, kar mislimo z imenom »nesmrtnost«, kot pa nam jo lahko ponudijo tisti besedni smisli, ki so se nam zdeli pomanjkljivi.

Ta smer iskanja trajnega pojma nesmrtnosti je v soglasju z moderno držo, ki se nam kaže tako prežeta z zavestjo bistvene časovnosti naše biti, in njenega najbolj notranjega odnosa do končne situacije – in hkrati tako nezaupljiva do gole možnosti smisla neskončno podaljšanega bivanja. Obenem pa je tudi v soglasju z najbolj smiselnim, četudi narobe uporabljanim aspektom

---

tradicionalno sprejetih idej nesmrtnosti. To je bil meteoritsko kratek preblisk drznosti in dejanja, ki naj bi postal nesmrten v svetovni slavi; življenjska vsota namere, dejanja in opustitve, katerih poravnava naj bi čakala v onstranstvu: naša npravna bit, za katero je Kant verjel, da bo edino na njej lahko utemeljil nesmrtnost osebe – kot postulat praktičnega in ne kot sklep teoretičnega uma. Kakor koli se nam je že zdel vprašljiv vehikel slave, kakor koli zmotno se nam je zdelo razvrščanje časovne zasluge in večne poravnave; in naj bo argument neskončne perfektibilnosti in nekega dozdevnega prava še tako neveljaven – aspekt pravičnosti na sebi, ki je v vseh teh pojmihi o nesmrtnosti, ki se razlikuje od povsem neutemeljenega zaključka o neuničljivi substanci, še vedno dopušča, da se v nas prebuja Da, in to zavoljo transcendentne časti, ki jo prisoja sferi odločitve in dejanja. Sledimo zdaj napotkom našega delujočega izkustva, naši svobodi in odgovornosti, in poskusno vzemimo za vodilno nit pojem »nesmrtnosti dejanj«, kolikor nam gre zdaj za to, da поблиže pregledamo nekaj od navedenih tem, ki tudi same morajo izvirati iz izkustvenih objav prav te vrste. Želim izbrati dve tovrstni prispodobiti: »knjigo življenja« in transcendentno »podobo«.

196

V

Kaj nam lahko pove simbol »knjige življenja«? V judovskem izročilu pomeni neke vrste nebeško vrhovno knjigo, v katero se, primerno našim zaslugam, zapisujejo naša imena – če je mogoče »za življenja«, tj. za naše življenje, za življenje vsakokratne osebe. Toda namesto da bi dejanja, ki jih je mogoče pripisati storilcu, obravnavali kot zasluge, jih lahko obravnavamo kot tista, ki štejejo le zase – v določenem smislu kot »reči na sebi« – v tem primeru pa lahko pojem knjige razumemo drugače, namreč tako, da ga ne izpolnjujejo imena in tisto, kar se jim pripisuje, temveč sama dejanja. Z drugimi besedami, govorim o možnosti, da se dejanja sama vnašajo v večni register časovnosti; da se, za katerokoli ravnanje že gre – onstran njegovega nadaljnega učinkovanja in končne razpršitve v kavzalnem tkivu časa – v vsej prihodnosti uvršča v transcendentno kraljestvo in ga zaznamuje z zakoni učinkovanja, ki so drugačni od tistih v svetu, vedno naprej razširjajoč nedokončani protokol biti in vedno znova prestavljajoč bilanco, ki je polna

---

---

strahu. Ja, ali ni morda to, če si drznem stopiti še en korak naprej, kar tako dodajamo rojstnemu listu, izjemnega pomena, če že ne za našo lastno bodočo usodo, pa pravgotovo za interes tiste duhovne vsote, ki vleče naprej združevalni spomin reči? In to navkljub temu, da kot smrtni storilci nimamo več nobenega deleža v tisti nesmrtnosti, ki si jo pripisujejo naša storjena dejanja, in navkljub temu, da prav ta naša dejanja, in to, kar z njimi naredimo iz našega življenja, zelo verjetno predstavljajo tisti delež, ki ga ima v nas še neodločena in ranljiva večnost? Kako drzen je ta delež vpričo naše svobode! A smo potem morda eksperiment večnosti? Je morda prav naša smrtnost tveganje večnega temelja s samim seboj? Naša svoboda – najvišja konica tveganja v možnosti in nevarnosti?

Za naslednji nasvet se bomo obrnili k drugi prisposodbi, k tisti o transcendentni »podobi«, ki s potezo za potezo nastaja iz našega časovnega delovanja. Srečamo jo lahko v gnostični literaturi, posebno v iranskih krogih, in to v različnih verzijah.

Ena verzija govori o predstavi nebeškega dvojnika zemeljske osebe, ki ga ločena duša sreča po smrti. V nekem mandejskem tekstu je zapisano: »Približujem se svoji podobi in moja podoba se približuje meni. Ljubkuje me in me objema kot da bi se vrnil iz ujetništva.«<sup>3</sup> Po tej verziji se zdi, da ima vsak svoj alter ego »dobro shranjen« v zgornjem svetu, medtem ko se sam muči tukaj spodaj, vendar pa je pri tem glede na svoje dokončno stanje zaupan svoji odgovornosti: Podoba, kot večno sestvo osebe, raste s preizkušnjami in dejanji te osebe, njena forma pa je dopolnjena skozi njene napore –

<sup>3</sup> Ginza levo 31 (konec): M. Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*. Göttingen 1925, str. 29–32. V nekem avestinskem viru ta podoba na naslednji način nagovori dušo: »Jaz sem, o mladenič dobrih misli, dobrih besed, dobrih dejanj, dobre vesti ... tvoja lastna osebna vest. ... Ljubil si me v tej visokosti, dobroti in lepoti ... kot se ti pojavljam« (Hadokht Nask 2,9 ff). V lepi pesmi o biseru (Perlenlied) iz Tomaževih aktov, prepozna princ, ki se vrača domov, v nasproti prihajajoči nebeški preobleki natančno podobo samega sebe (»Njen sijaj sem pozabil, kajti kot otrok sem ga pustil v hiši očetovi. Nenadoma pa sem videl kako je postala moja zrcalna slika, uvidel sem, da je povsem v meni, in se v celoti spoznal v njej. Bila sva dvoje, drug od drugega različna, in kljub temu ponovno eno, v eni postavi«) in je od nje spoznan za tistega, »za katerega sem bil vzgojen pri svojem očetu, in na samem sebi sem spoznal, kako je moja podoba rasla ustrezno njenim delom« (Acta Thomae 112).

---

dopolnjena ali, kot moramo dodati z Oscarom Wildeom in njegovo »Sliko Doriana Graya«, skozi njih popačena in popackana. Ta temna, toda logično nujna alternativa je redno spregledana v odrešilnem poudarku naših tekstov. V njih pomeni srečanje kot tako uspešen zaključek dušinega zemeljskega popotovanja, ki doseže vrh v popolnem zlitju in ponovni združitvi tistega, kar je bilo začasno ločeno.

Toda poleg te individualne obstaja tudi kolektivna verzija simbolike podob, ki naših dejanj ne povezuje z večnostjo našega ločenega sebstva, temveč s popolnostjo božjega sebstva. Citiral bom misel iz enega od manihejskih spisov, ki so bili odkriti v Egiptu okrog leta 1930. »Na koncu, ob razkroju sveta, se bo zbrala misel življenja in oblikovala svojo dušo v formo poslednje podobe.<sup>4</sup> ... S svojim duhom bo prestregla luč in življenje, ki sta v vseh rečeh, in ju vgradila v svoje telo ...« »In postavila se bo v veliki ogenj in k sebi zbrala svojo lastno dušo ter se oblikovala v to poslednjo podobo; in ti jo boš našel, kako iz sebe meče nečistost, ki ji je tuja, življenje in luč, ki sta v vseh rečeh, pa zbira k sebi in ju gradi na svojem telesu. Ko bo ta poslednja podoba dovršena v vseh delih, se bo dvignila navzgor in ušla iz velikega boja ... (itd.).«<sup>5</sup> Celovita dogmatična pojasnitev te simbolike bi daleč presegla meje pričujočega spisa. Za razlago tukaj zadošča naslednje: Omenjena »poslednja podoba«, ki se dovrši na koncu časa, se po manihejskem nauku v napredovanju dograjuje skozi ves svetovni proces. Vsa zgodovina življenja v splošnem in človeštva v posebnem dela nenehno na tem, in v zadnji formi ponovno vzpostavi izvorno celovitost tistega nesmrtnega, toda trpljenja zmožnega božjega bitja, ki nosi zelo povedno ime: »pračlovek«, in katerega predsvetna samoizročitev temi in nevarnosti nastajanja je naredila snovni univerzum za možnega in hkrati nujnega. – Vendar pa za moderni duh, v njegovi odločno antidualistični drži, niso sprejemljivi niti razlogi, ki jih navaja Mani v zvezi s prahistorično samoizročitvijo, niti subtilnejše alternative v drugih gnostičnih sistemih, kaj šele prepoved telesnega sveta kot takšnega, ki je skupna vsem verzijam. Prav tako je končna eshatologija, ki postulira definitivni cilj in konec časa, nezdržljiva z našim prepričanjem o

<sup>4</sup> Ali »poslednjega kipa«: koptski jezik uporablja grško besedo andrias.

<sup>5</sup> Kephalaia V (29, 1–6) in XVI (54, 14–24): Manihejski rokopisi, Staatliche Museen Berlin, Zv. I: Kephalaia, 1. polovica, Stuttgart 1940. Možno je, da je avtor teksta Mani.

---

---

indefinitnem napredku kozmičnega spreminjanja, in z našo globoko nepripravljenostjo, da bi verjeli, da je lahko njena mehanika naravnana na to, da bi v njej in od nje povzročeni poljubni konec lahko sovpadel s popolnostjo. Kljub temu pa nam lahko simbol totalne podobe govori preko vseh pregrad nauka in razpoloženja. Poskusimo ugotoviti, kaj je v tem nauku potencialno pomembno za nas.

Kot svoj delež bi navedel naslednje: V časovnem dogajanju sveta, katerega bežni je je vselej požrt od bilo, raste večna sedanost. Njeno obličje počasi stopa naprej, tako kot postajajo poteze tega obličja zaznamovane z radostjo in trpljenjem, z zmagami in porazi božjega skozi njegova izkustva časa, ki na ta način nesmrtno trajajo. V nastajajoče božanstvo pa ne vstopajo delujoči, ki vselej minejo, temveč njihova dejanja, in pri tem tvorijo njegovo nikoli odločeno sliko. S tem ko prepusti svojo substanco brezvednemu procesu vesolja, je usoda Boga postavljena na kocko, človek pa je postal odličen skrbnik te najvišje dobrine, ki pa jo je moč vselej izdati. V določenem smislu je usoda božanstva v njegovih rokah.

To je, tako menim, v sebi smiselno; čeprav kot metafizična premisa, pa lahko vendarle priskrbi objektivni temelj metafizičnega opravičila za tisti subjektivni občutek o večnem interesu, ki ga doživljamo v klicu vesti, v trenutku najvišje odločitve, v predanosti dejanju in celo v mukah kesanja – te izkušnje pa so zelo verjetno edina empirična znamenja za nesmrtno stran naše narave, ki jih je naša kritična zavest tudi danes pripravljena sprejeti za priče.

## VI

Toda za kakšno popolno metafiziko naj bi bil tak hipotetični fragment prikladen?

Če se poslužujem svobode nevednosti – čemur se ponavadi ne moremo upreti –, ki pomeni v teh rečeh našo srečo, in mitičnih sredstev ali verskih iznajdb, ki jih je v te namene dovolil Platon, se počutim skušanega za misli kot so te, ki bodo sledile.

---

---

V zečetku, iz nespoznatne izbire, se je božji temelj biti odločil, da se bo zaupal naključju, tveganju in neskončni raznovrstnosti nastajanja. In sicer v celoti: Ker se je spustilo v pustolovščino prostora in časa, božanstvo ničesar, kar mu pripada, ni zadržalo zase; noben njegov neganjen in imun del ni preostal, da bi iz onstranstva usmerjal ovinkasto oblikovanje njegove usode, da bi jo popravljal in končno zagotavljal. Iz te brezpogojne imanence vznikata moderni duh. Njegov pogum ali njegov obup, v vsakem primeru pa je njegovo grenko poštenje v tem, da resno jemlje našo bit-v-svetu: da vidi svet prepuščen samemu sebi, prenašajoč njegove zakone z nevmešavanjem, in strogost naše pripadnosti svetu kot tisto, kar ni olajšano z nobeno zunaj-svetno previdnostjo. Isto zahteva naš mit za božjo bit-v-svetu. Toda ne v smislu panteistične imanence: če sta Bog in svet preprosto identična, potem predstavlja svet v vsakem trenutku in vsakem stanju njegovo obilje, Bog pa tako ne more niti izgubiti niti pridobiti. Nasprotno, da bi svet bil, da bi bil zase, se je Bog odrekel svoji lastni biti; slekel je svoje božanstvo, da bi jo, obložen z naključno žetvijo nepredvidljivih časovnih izkustev, z njimi povečan ali morda tudi iznakažen, prejel nazaj iz odisejade časa. V takšnem samožrtvovanju božje integritete zavoljo brezpogojnega nastajanja ne more biti pripoznano nobeno drugo predznanje kot tisto o *možnostih*, ki jih zagotavlja kozmična bit s svojimi lastnimi pogoji: prav tem pogojem je Bog izročil svojo stvar, kajti povnanjil se je v dobro sveta.

Za eone pa pomeni ta stvar, izročena počasi delujočim rokam kozmičnega naključja in možnostim njegove igre množtev – medtem ko se nenehno, tako smemo domnevati, kopiči potrpežljiv spomin krogov materije in raste v sluteče pričakovanje, s katerim večno v vedno večji meri spremlja dela časa – obotavljajoč vznik transcendence iz neprosojnosti imanence.

In potem prvi vzgib življenja – nov jezik sveta: in z njim enormno stopnjevanje interesa v večnem območju ter nenadni skok v rasti k ponovni pridobitvi njegovega obilja. Svetovno naključje je tisto, na katerega je čakalo nastajajoče božanstvo in s katerim njegov razsipni vložek najprej nakaže znak svoje končne vnovčitve. Iz neskončno nabreklijivega valovanja občutenja, zaznavanja, stremljenja in delovanja, ki se vedno bolj raznoliko in vedno bolj intenzivno dviguje nad nemo vrtinčenje materije, pridobi večnost

---

---

moč, se polni z vsebinami samopotrjevanja, in prvič lahko prebujajoči Bog izroče, da je stvaritev dobra.

Toda upoštevati je treba, da je skupaj z življenjem prišla smrt, in da je smrtnost cena, ki jo je nova možnost biti morala plačati zase. Če bi bilo nenehno trajanje cilj, se življenje sploh ne bi smelo začeti, kajti v nobeni možni formi se ne more meriti s trajnostjo anorganskih teles. Ta bit je bistveno preklicljiva in uničljiva, je pustolovščina smrtnosti, ki od dolgotrajne snovi in po njenih pogojih – po kratkoročnih pogojih presnavljajočega organizma – kot posojilo prejema končne poteke individualnih sestev. Toda prav v kratko potrjevanem samo-čutenju, delovanju in trpljenju končnih individuov, ki prejemajo celotno nujnost in s tem svežino občutenja od pritiska končnosti, se razgrne božanska pokrajina v svoji igri barv, božanstvo pa pride do izkustva samega sebe. Če je s tem smrt temeljni pogoj tistega ločenega sestva, ki skozi vso organsko naravo prav s samoohranitvenim nagonom naznanja, kako visoko ceno zastavlja zase, in če je izkupiček te smrtnosti hrana za neskončnost, to pa smisel celotnega paradoksa, potem je za njene postavljene izvršitelje, za samopotrjujoča sestva nespametno zahtevati nesmrtnost. Samoohranitveni nagon to tudi dejansko priznava, kajti predpostavko ugasitve implicira v svoj napor, da bi to vsakič vsaj še tokrat preprečil.

201

Pravtako je bilo opaženo, da božja stvar v nedolžnosti življenja pred pojavom vednosti ne more spodleteti. Vsaka razlika vrst, ki jo povzroči evolucija, doda k možnostim čutenja in delovanja svojo lastno možnost in s tem oBogati samoizkustvo božjega temelja. V teku tega samoizkustva pomeni vsaka na novo odprta dimenzija odgovora na svet novo modaliteto za Boga, da bi preizkusila njegovo skrito bistvo in skozi presenečenja svetovne pustolovščine odkrila samo sebe. In ves pridelek njenega ogroženega prizadevanja po nastajanju, naj bo svetel ali teman, razširja onstranski zaklad časovno živete večnosti. Če to velja že za razširjajoči se spekter raznolikosti na sebi, koliko bolj potem za stopnjujočo se budnost in strastnost življenja, ki gresta z roko v roki z bratovsko rastjo zaznave in gibanja v živalskem svetu. Vedno večja izostritev nagonov in strahu, ugodja in болоčine, triumfa in odrekanja, ljubezni in celo okrutnosti – predirljivost njihove intenzitete

---



---

na sebi, in sploh vseh izkustev, je pridobitev za božji subjekt; njihovo neštetokrat ponavljajoče preživljanje, ki se nikoli ne otopi (že iz tega je razumljiva nujnost smrti in novega rojstva), pa daje izčiščeno esenco, iz katere se na novo gradi božanstvo. Vse to daje na razpolago evolucija z golo bohotnostjo njene igre ter strogostjo njene spodbude. Njena bitja, ki izpolnjujejo sama sebe samo glede na njen nagon, opravičujejo božje tveganje. Celo njeno trpljenje pri tem pogloblja tonsko obilje simfonije. Tostran dobrega in zlega Bog tako v veliki nepredvidljivi igri na srečo ne more izgubiti.

Toda pravtako v zavetju njene nedolžnosti ne more resnično pridobiti; novo pričakovanje pa v njem raste kot odgovor na tisto smer, ki jo postopoma ubira nezavedno gibanje imanence.

In potem Bog drhti, kajti udar razvoja, ki je nošen z njegovo lastno zagonsko silo, prestopi prag, kjer se konča nedolžnost, njenega mesta pa se polasti povsem nov kriterij uspešnosti in neuspešnosti božjega posredovanja. Napredujoče porajanje človeka pomeni napredujoče porajanje vednosti in svobode, in s tem skrajno dvoreznim darom se nedolžnost golega subjekta v njegovem saozpolnjujočem življenju umakne nalogi odgovornosti pod disjunkcijo dobrega in zlega. Priložnosti in nevarnosti te izvršilne dimenzije je poslej zaupana božja stvar, ki je šele zdaj postala očitna, njen izhod pa niha na tehtnici. Slika Boga, ki se je zatikajoče pričela v fizičnem univerzumu, dokler je bila na delu – in puščena v neodločenosti – v širokih in potem zožujočih se spiralah predčloveškega življenja, preide s tem poslednjim obratom in z dramatično osvetlitvijo gibanja v dvomljivo varstvo človeka, da bi se izpolnila, rešila ali uničila v tem, kar človek počne s seboj in s svetom. In v tem grozo vzbujajočem naletu njegovih dejanj na božjo usodo, v njihovem učinkovanju na celovito stanje večne biti, se sestoji človekova nesmrtnost.

S pojavom človeka se je transcendenca prebudila k sami sebi in poslej spremlja njegova dejanja z zadržujočim dihom, v upanju in prizadevanju, z radostjo in žalostjo, z zadoščanjem in razočaranjem – in kot želim verjeti, pri tem postati takšna, da jo bo lahko občutil, ne da bi pri tem posegla v dinamiko svetovne drame: kajti ali ne bi mogli tega razumeti tako, da trans-

---

---

cencentno, skozi odsev svojega stanja, plapolja z nihajočo bilanco človekovega delovanja in meče svetlobo ter senco na človeško pokrajino?

## VII

Takšen je ta hipotetični mit, za katerega verjamem, da je »resničen« – in sicer v tistem smislu, v katerem lahko mit z nekaj sreče v obrisih nakaže resnico, ki je nujno nespoznatna in v direktnih pojmih celo nezrekljiva, kljub temu pa skozi samoizpričevanja v našem najglobljem izkustvu terja našo zmožnost, da na indirektnen način, z ovrgljivimi in antropomorfniimi slikami, dajemo poročilo o resnici. V velikem premoru metafizike, v katerem se zdaj nahajamo, se moramo zaupati temu – priznati moramo izdajalskemu – mediju, še preden bo ta ponovno našla svoj lastni logos. Če se mit zaveda svoje zgolj eksperimentalne narave in začasnosti, in se pri tem nima za nekaj praznega, potem lahko iz stiske tega zatišja premosti vakuum. Kar se mene tiče, se v tem primeru čutim gnanega k njemu, in to pod prisilo naloge, ki se ji filozofija v svoji nemoči ne sme odreči.

203

Če nadaljujemo v enakem spekulativnem slogu, potem iz metafizike, ki jo je nakazal moj mit, izhajajo določene etične konsekvence. Prva je transcendentna pomembnost našega početja, načina, kako živimo naše življenje. Če človek, v smislu naše pripovedi, ni bil toliko ustvarjen »po« božji podobi kolikor »za« božjo podobo – če iz naših življenjepisov nastajajo poteze božjega obraza: potem naša odgovornost ni določena samo z ozirom na svetne posledice, glede na katere je njena teža pogosto dovolj majhna, temveč sega v dimenzijo, kjer se delujočnost meri glede na transkavzalne norme notranjega bistva. Nadalje, ker transcendenca raste z osupljivo dvoznačnimi rezultati naših dejanj, lahko večnost zaznamujemo z dobrimi in zli dejanji: lahko gradimo in podiramo, lahko zdravimo in ranimo, božanstvo lahko hranimo in ga pustimo v pomanjkanju, njegovo podobo lahko izpopolnimo ali iznakazimo: in sijaj prvega je tako trajen kot brazgotine drugega. Zato nesmrtnost naših dejanj ni noben razlog za nečimrni ponos: dosti tehtnejši razlog bi imeli, da si želimo, da večina njih ne bi pustila nobene sledi. Toda to ni zagotovljeno. Dejanja so svoje linije potegnili, in

---

---

te ostanejo. Toda ne v usodi samega individua. Individuum je po naravi časoven in ne večni; pri osebi, kot smrtnem zaupniku nesmrtni stvari, pa je užitek sebstva, ki ga na trenutke posedujemo, sredstvo, skozi katero se razkriva večnost za odločitve časa. Z dejanjem potrjena v mediju nastajanja, tj. kot enkratna in minljiva, so osebna jazstva stavni lističi večnega. Tako mora biti v neponovljivih prilikah končnih življenjskih tokov njih izhod vedno znova odločan. Neskončno trajanje bi namreč otopilo ostrino odločitve in klic situacije oropalo njegove nujnosti.

Tudi če postavimo to ontološko premišljevanje v oklepaj, človek nima nobene moralne pravice do daru večnega življenja in nobene pravice, da bi se pritoževal čez svojo smrtnost. V užitku sebstva, ki ga vedno znova potrjuje, je človek priznal pogoje, pod katerimi to sebstvo nastopa, ja, pod katerimi je sploh možno; in namesto da njeno last razume kot pravni naslov za »še več te«, prej dolguje zahvalo za jamstvo eksistence kot take – in za to, kar je ta omogočila. Kajti *nujnosti, da svet sploh je, ni nobene*. Zakaj je nekaj namesto nič – to neodgovorljivo vprašanje metafizike naj bi varovalo pred tem, da bi bivanje kratkomalo podredili v aksiom, njegovo končnost pa v nastajajočo hibo ali v kratenje njegovih pravic. Naprotno, dejstvo bivanja je misterij vseh misterijev – kar je skušal naš mit izraziti skozi simbol. S tem, ko se je odrekel svoji lastni neranljivosti, je večni temelj sveta dovolil biti. Vse kreature dolgujejo svoje bivanje temu samozanikanju, od katerega so prejele tisto, kar je bilo od onstranstva mogoče prejeti. Potem ko se je v celoti prepustil nastajajočemu svetu, Bog nima ničesar več, kar bi lahko dal: zdaj je na človeku, da da njemu. In on to lahko stori, tako da si na svojih življenjskih poteh prizadeva za tem, da se ne bi zgodilo, ali da se ne bi prepogosto zgodilo, in ne zaradi njega, da bi se Bog zato, ker je dopustil nastajanje sveta, moral kesati. To bi bržkone lahko bila skrivnost »šestintrideset pravičnih«, ki naj po judovskem nauku ne bi nikoli manjkali svetu: da zaradi večvrednosti dobrega nad zlom, ki jo želimo pripisati tamkajšnji nekavzalni logiki reči, njena skrita svetost zmore odtehtati številne krivde, poravnati račune ene generacije in rešiti vedrino nevidnega kraljestva.

Toda ali ta vedrina, oz. njeno nasprotje, sploh vpliva na naše življenje na zemlji? Ali se ga dotika? Ob koncu moje tipajoče poti bom to vprašanje

---

---

povezal z nekim drugim. Kako je s tistimi, ki se nikoli niso mogli vpisati v knjigo življenja, niti z dobrimi niti z zli dejanji, velikimi ali majhnimi, bodisi ker je bilo njihovo življenje končano, še preden so dobili svojo priložnost, ali ker je bila njihova človeškost uničena s ponižanji tako temeljite in okrutne vrste, da jih nobena človeškost ni zmožna prestopiti? Pri tem mislim na uplinjene in sežgane otroke v Auschwitzu, na brezoblično razčlovečene pošasti v taboriščih in na vse druge številne žrtve masovnih grozodejstev našega časa. Njihova trpljenja so pri ljudeh hitro pozabljena, njihova imena pa še hitreje. Druga možnost jim ni bila dana, večnost pa nima nobenega nadomestila za to, kar se je spridilo v času. Ali so te žrtve potemtakem izključene iz večnosti, v katero so njihovi mučitelji in morilci stopili s silo, kajti lahko so *delovali* – sicer gnusno, toda prištevno, in tako na obličju večnosti zapustili svoje temno znamenje? Upiram se temu, da bi to verjel. Želim pa verjeti naslednje: da je v višavah nad opustošenjem in oskrunitvijo človeške podobe bil jok; da je stokanje odgovorilo dvigajočemu kriku neskončnega trpljenja – in jeza strašni nepravilnosti, ki je bila povzročena resničnosti in možnosti slehernega, tako zločinsko žrtvovanega življenja –, in da je bila vsaka od teh reakcij spodletel poskus Boga. »Kri tvojega brata vpije k meni iz zemlje«: ali naj ne verjamemo, da neizmerni zbor tega vpitja, ki se je razlegalo v času našega življenja, zdaj visi nad našim svetom kot oblak skrbi in pritožb? Da večnost, sama ranjena in globoko zmedena, pošilja zdaj nad nas svoj temačen pogled? In ali morda tega ne občutimo? Če je skrivna simpatija, ki povezuje našo bit z onstranskim stanjem, dejavna v obeh smereh, in ne samo od nas navzgor – kako bi sicer imeli v nas tisto spričevalo, na katerega se je edino lahko upiral naš argument za večnost? –, potem bo ono stanje s svoje strani v rezonanci z našim stanjem, včasih dejansko, četudi ne vselej občuteno: dandanes pa morda občuteno v splošnem nelagodju, v globoki razglašenosti sodobnega duha. Človeške reči ne uspevajo pod našo roko. Sreča se našemu lovu spreminja v fantoma, smisel pa se norčuje iz naših obupanih vprašanj. Možno pa je tudi, da se nam preko vseh večplastnih notranjezgodovinskih faktorjev vzratno učinkujoč oglašča tudi zmedenost transcendentnega reda, ki so jo povzročili nakopičeni zločini te epohe – in nam tako moderno razpoloženje samo na paradoksen način zrcali nesmrtnost, ki jo sicer zanika. Bilo bi prav – več si ne upam reči –, če bi imeli ta delež v nesmrtnosti umorjeni in če bi zaradi njih bil od nas

---

---

živeæih zahtevan velik napor, da odženemo senco z naših æel ter tistim, ki bodo prišli za nami, omogoèimo novo možnost duševne vedrine s tem, da jo vrnemo nazaj nevidnemu svetu.

Toda æe ne tista senca, pa je tukaj gotovo senca bombe, ki nas more spomniti, da je slika Boga v nevarnosti kot še nikoli doslej, in sicer v najbolj nedvoumnem zemeljskem smislu. Pri tem je, skupaj s časovno, na kocki tudi veèna stvar – ta aspekt naše odgovornosti nam je lahko v bran pred skušnjavo fatalistiène apatije in še pred hujšim izdajstvom v stilu »za nami vesoljni potop«. V naših negotovih rokah dobesedno držiimo prihodnost božje avanture na zemlji, pri æemer pa je ne smemo pustiti na cedilu, æetudi pri tem pustimo na cedilu nas same.

Na koncu naše poti smemo v negotovi luæi razlikovati dvojno ÷lovekovo odgovornost: eno po meri svetne kavzalnosti, pri kateri uèinek ÷lovekovih dejanj vstopa v krajšo ali daljšo prihodnost, v kateri pa se konèno izgubi; in hkrati neko drugo, po meri njegovega vstopa v veèno obmoèje, v katerem se ta uèinek nikoli ne izgubi. Ena je, ob omejenosti naše daljnovidnosti in kompleksnosti svetnih reèi, v veliki meri igra sreèe in nakljuèja; druga pa ima gotovost vednostnih norm, ki po bibliènih besedah niso tuje našemu sreu.<sup>6</sup> Lahko pa obstaja tudi neka tretja dimenzija odgovornosti, takšna, ki je v skladu s tisto domnevano, nepredvidljivo vzajemnostjo, s katero veènost, ne da bi pri tem posegla v fizièni tok reèi, izraža svoje notranje stanje kot duševno podlago neke cele generacije, s katero bo morala živeti.

Toda obe prvi sta veè kot zadostni, da nas poklièeta k naši nalogi. Čeprav nas ne ÷aka nobeno veèno življenje, niti veèni povratek tega Tu, lahko vendarle mislimo na nesmrtnost, medtem ko v našem kratkem življenju izpolnjujemo prošnje ogroženih in smrtnih ter smo pomoèniki trpeèemu, nesmrtnemu Bogu.

<sup>6</sup> Deut. 30, 14.

---

---

## Pismo Rudolfa Bultmanna Hansu Jonasu

Dovolite mi, da najprej preprosto povzemajoč sledim korakom vaše študije,<sup>7</sup> deloma zaradi samokontrole, deloma pa zato, da bi izprosil vaše korekture morebitnih nesporazumov.

I. Najprej nakazujete nemožnost govora o nesmrtnosti kot večnem trajanju imena in zgodovinskega učinka.

II. Naprej dokazujete nemožnost, da bi o osebni nesmrtnosti argumentirali z mislimi o povračilu ali o poravnavajoči pravičnosti. Toda tudi idealistično razlikovanje med pojavom in resničnostjo ne daje, kot sami izpeljujete, nobenega odgovora na vprašanje o večnosti; kajti, kar se pojavlja, je prav resničnost; in k tej spada naša časovnost in zgodovinskost, s tem pa tudi naša končnost.

III. Leži rešitev morda v tem, da v časovnem srcčujemo večno – če ne v mističnih izkušnjah, potem pa prav gotovo v srcčevanjih ljubezni in lepote? Ne! Prav gotovo pa v trenutkih, v katerih smo delujoči, namreč, v naših odločitvah, – kar je lahko izraženo v zelo različnih simbolih. V tem primeru sovpadeta večnost in ničnost toliko, kolikor je zdaj odločitve razumljen kot zadnji trenutek časa, ki nam je dan. Dejansko to pomeni, da razumemo konec v luči onstran časa.

IV. V relacijo do večnosti ne vstopa naše čutenje, temveč zgolj naša dejanja. Prav samozanikanje v odločilnem dejanju pomeni povezavo z večnostjo. In prav ta povezava, ki nas dviguje k brezčasnemu, nas vrača nazaj v dejanje in čas, v vedno novo začenjanje.

V. Naša povezava z večnostjo se izraža v različnih simbolih:

1) Zapisani smo v knjigi življenja, – ja, toda ne naša imena, temveč naša

---

<sup>7</sup> Članek je bil g. prof. Bultmannu navoljo v angleškem originalu (»Immortality and the Modern Temper«), kar je občasno vplivalo na njegove formulacije.

---

dejanja. Ta pa ne utemeljujejo naše individualne nesmrtnosti, temveč so koraki (stakes)<sup>8</sup> v »avanturi« večnosti. Mi smo morda eksperimenti večnosti.

2) Odgovornost, ki je dana na ta način, najde v gnozi svoj izraz v ustreznju, ki obstaja med človekom in njegovo nebeško prasliko, in prav v tem ustreznju je utemeljena človekova odgovornost. Kot posledica tega je božja usoda v univerzumu, ki se mu je prepustila, postavljena na kocko. Človek je odgovoren za božjo usodo.

VI. Zatem predstavite nek »mit«: Temelj bivajočega, božanstvo, izroči samega sebe neskončno različnim možnostim nastajanja; poda se v pustolovščino prostora in časa. Ali se potemtaka Bog v določeni meri spusti v svet? Naj to pomeni, da ima svet kot celota svoj delež v večnosti? Ne! Božja izročenosvetu ne pomeni njegove imanence v smislu panteizma. Nasprotno, pri tem gre prej za paradoks, da si je božanstvo izbralo usodo, katere bistvo je v tem, da se nenehno dviguje iz imanence v transcendenco. Božja usoda se izvršuje v dogajanju sveta, v katerem božanstvo, izmenično med derefikcijo in odrešitvijo, skozi proces postaja ono samo. Pogoj za to pa je menjavanje življenja in smrti, oz. smrtnost individuov.

208

Rezultat »časovno živete večnosti« je zaklad transcendentnega, ki se povečuje v svetovnem dogajanju. To dogajanje se brez težav odvija v območju, ki je pod človeško eksistenco, v nedolžnosti rastlinskega in živalskega sveta. Toda nedolžnost se končuje s človekom, z njegovim spoznanjem in svobodo, in s tem z odgovornostjo razlikovanja med dobrim in zlim. Prav s tem je človek pridobil zmožnost učinkovanja na božjo usodo, in v tem leži njegova nesmrtnost. S pojavom človeka se transcendenca prebudi k sami sebi in s tem na človeštvo meče svetlobo in senco.

VII. Ker se usoda božanstva izvršuje v človekovih dejanjih, le-ta ni odgovoren samo za notranje-svetna dogajanja, temveč tudi za transcendentno učinkovanje svojih dejanj. Ta so »nesmrtna«, kot minljiva so koraki večnosti.

<sup>8</sup> Nesporazum angleškega izraza je tukaj obdržan, ker je dala njegova poprava povod za stvarno razjasnjujoče izpeljave.

---

---

V tem je tudi utemeljeno, da človek za dar te nesmrtnosti dolguje zahvalo, zahvalo za to, da sploh eksistira (= da je). Kajti to, da svet sploh eksistira (= da obstaja), ni nujnost, temveč temelji na samoopustitvi večnega temelja, dobri ljudje – četudi jih je malo – pa morajo skrbeti za to, da večni temelj te samoopustitve ne bo obžaloval; skrbeti morajo za vedrino (serenity) v območju nevidnega.

Kaj pa kriki trpečih v svetu? Svojo rezonanco imajo v večnem temelju, ne glede na to ali jo občutijo ali ne. V vsakem primeru uaeinkuje zmeda transcendentnega reda nazaj na svet in njegov duhovni ustroj. Umorjeni pa postanejo del nesmrtnosti, kolikor tistim, ki živijo naprej, iz trpljenja raste naloga, da ustvarijo novo možnost vedrine nevidnega sveta.

Božja podoba je danes v nevarnosti kot še nikoli doslej. Iz tega izvira trojna odgovornost: 1) odgovornost za notranje-svetna dejanja, 2) odgovornost za območje večnosti, 3) odgovornost za komunikacijo večnega s svetnim.

Naša nesmrtnost je v tem, da služimo ogroženim nalogam smrtnega življenja, in da pomagamo trpečemu, nesmrtnemu Bogu.

**209**

Kaj je pravzaprav smisel tega »mita«? Mitološko je pravzaprav že tisto, kar je bilo rečeno sub V, kolikor pomcnijo naša dejanja korake (stakes) v pustolovščini večnosti, mi sami pa smo njen eksperiment. Pragtako in še posebej pa je mitološko, ko je v navezavi na gnozo rečeno, da je v univerzumu na kocki lastna usoda Boga, in da je božja usoda prepuščena človeku.

Če si skušam sam pojasniti smisel »mita«, ga torej »demitologizirati«, menim, da moram najprej povedati naslednje: v njem je izražen paradoks, da je v imanentnem dano transcendentno kot njegova stalna možnost, možnost, ki jo je vselej treba ozavestiti in v odločitvi vselej uresničiti. Odgovornost, ki je dana na ta način, je odgovornost pred Bogom. V toliko soglašam z Vami; predvsem tudi v tem, da je človek, ker je svoboden, odgovoren za transcendentno instanco.

Zdaj pa sprašujem, ali ne bi kazalo razmerje med transcendenco in ima-

---



---

nenco označiti za dialektično, kolikor sta obe prvi odgovornosti, o katerih govorite ob koncu, v temelju enaki.

Če je temu tako, pa se postavlja vprašanje: Odgovornost za koga? Ali lahko, tako kot Vi, rečemo, da je odgovornost do oz. pred Bogom odgovornost za Boga? Ali ni človek odgovoren za samega sebe in skladno s tem za svet, kolikor je to njegov svet? – odgovoren za samega sebe, ker je božje bitje, ki svojo avtentičnost realizira samo tedaj, če se tega zaveda (oz. se zaveda možnosti odnosa do večnosti, do transcendentnega), – za svet, ker lahko to možnost uresniči samo znotraj sveta s svojimi odločitvami, s tem pa lahko svet sam posreduje odnos do transcendentnega? V toliko bi lahko rekel, da je človek odgovoren pred univerzumom in za univerzum.

Toda Vaš »mit« ima še nek drug smisel. Osebno ga vidim v tem, da skuša rešiti problem teodiceje, in sicer na način, ki se zdi kot paralela Goethejevim verzom:

210

»Und alles Drängen, alles Ringen,  
ist ewige Ruh in Gott dem Herrn.«\*

Seveda s to razliko, da je »ewige Ruhe« (*serenity* v Vaši formulaciji) za Goetheja nekaj, kar obstaja od vekomaj in za vse čase, medtem ko se božja *serenity* v Vašem »mitu« dogodi šele (oz. naj bi se dogodila) v stalnem povzdigovanju iz imanence v transcenco.

Toda ko govorite o naraščajočem zakladu transcendentnega v svetovnem dogajanju, vendarle opažam določeno analogijo z Goethejevimi besedami, kolikor je božanstvo mišljeno kot spravljen enotnost nasprotij, – pojem Boga je tako v končni fazi estetski pojem.

Zelo nenavaden se mi pri tem zdi način, kako govorite o rezonanci krika trpečih v večnem temelju in o tem, da zmeda transcendentnega reda vrzratno

---

\* »In vse prepričevanje, vse prerivanje,  
je večni mir v Bogu, našem Gospodu.«

---

učinkuje na svet in njegov duhovni ustroj, in sicer tako, da postane trpljenje smiselno s tem, da iz njega raste nova možnost za ponovno vzpostavitev *serenity* nevidnega sveta.

Zgolj na kratko bi omenil, da je slaba tolažba zagotovilo trpečim, mučenim itd., tudi njihovim potomcem, da je njihovo trpljenje smiselno dogajanje v usodi Boga, v procesu, v katerem pridobi božanstvo svojo resničnost skozi menjavanje življenja in smrti. Prav dobro se namreč lahko sam sprijaznim s tem, da je menjavanje življenja in smrti (oz. smrtnost zemeljskega) cčna, ki jo je treba plačati za proces božje usode; in jaz ne zahtevam osebne nesmrtnosti. V tem smislu se mi zdi, da pogled na menjavanje, ki je podvržen pogoju umiranja, ne nudi odgovora na vprašanje, ki ga zastavlja *vselej moje* umiranje, *vselej moja* smrt, kajti ta pogled ostaja v območju estetskega.

Svet, oz. univerzum, motriti na ta način pač pomeni, motriti ga od zunaj, – po eni strani, če je drama, ki jo ima pred seboj opazovalec, igra, ki se odvija v večno-harmonični poravnavi napetosti (tako kot za Goetheja), ali pa, če se harmonija odigrava v procesu, ki se razteza skozi čase; četudi se s tem, tako kot individualni nesmrtnosti, odpovemo upanju v eshatološki zaključek procesa.

Tako Goethejeve kot Vaše podobe se (tako se mi dozdeva) izrisujejo iz notranjesvetnega bivanja, in ne iz vselej lastne eksistence; one niso izraz lastnega razumevanja eksistence. Seveda opazovalec ve, da se udeležuje harmoničnih krogov (Goethe) kot tudi procesa, ki ste ga Vi zarisali, toda za ceno, da tudi samega sebe vidi od zunaj. Gotovo vsebujeta oba primera določeno samorazumevanje, toda le kot razumevanje nekega splošnega pojma človeka, od katerega se pričakuje, da se tudi on lahko in mora tako razumeti.

Ni se mogoče izogniti temu, da ne bi prispodobe o božji usodi, ki sto jo Vi podali, primerjali s Heideggerjevo mislijo o Seins-Geschick (čeprav tukaj Geschick ne pomeni usode). Vendar nisem povsem prepričan, da Heideggerjevo misel razumem. Kljub temu pa želim vprašati, ali bit pri njem ni razumljena iz eksistence oz. iz zgodovinskosti človeške biti (kot vselej moje).

---

---

Heidegger ne postavlja, tako kot Vi, vprašanja o pratemlju biti, ki je priljubljeno tudi pri teologih; in kot se mi zdi: upravičeno. On torej ne sprašuje (če ga prav razumem) po smislu biti tako, kot to v bistvu počnete Vi. Ali ne bi bilo treba na mesto vprašanja o smislu biti postaviti vprašanje o bistvu biti, tj. o tem, kaj »bit« sploh pomeni? Ali ni mogoče postaviti vprašanja o smislu biti samo kot vprašanje o smislu vselej moje biti? Kar bi lahko še dodal k temu, sem skušal povedati v razmišljanju o trenutku, kolikor le-ta vsebuje možnost, da postane eshatološko dogajanje (v »Geschichte und Eschatologie« str. 183).

### **Pismo Hansa Jonasa Rudolfa Bultmannu**

212 Najprej o Vašem povzemanju mojega miselnega toka. V glavnem je adekvatno, razen v dveh točkah: pod V (1), in pozneje, razumete pojem *stake* kot »korak«; vendar pa ta pomeni »vložek« (v neki igri), *to be at stake* tako pomeni »stati na kocki« (*to have a stake in ...* = z vložkom, oz. lastnim tveganjem postati del nekega dogajanja). Pomembno se mi zdi pojasniti ta nesporazum, kajti za moj miselni tok je dejansko odločilno, da stoji v svetovni pustolovščini Boga, tj., v njegovi totalni »inkarnaciji«, njegova totalna bit na kocki, bit, ki jo je sam vložil, in da gre v vsakem notranje-svetnem dejanju vedno znova za ta vložek. To pa že nekoliko premešča akcent z »estetičnega«, ki ste mi ga očitali v mojem mitu, k »eksistencialnemu«, ki sem ga pravzaprav želel poudariti.

Prcidimo zdaj od splošnega h konkretnemu: »... v srečanjih ljubezni in lepote? Ne!« Ta »Ne« ni moj. Želel sem reči, da izkustva (prebliska) večnosti, ki smo ga lahko deležni v srečanju ljubezni ali lepote, ne uporabljam kot svoj argument, kajti ta preblisk ni vselej pri nas (ef hmin), in sramežljivost nam prepoveduje, da bi se v diskurzu sklicevali na nekaj, kar je milost ali prednost, v vsakem primeru pa »dogodček«, in kar sogovorniku morda ni dano; medtem ko je delovanje vselej naše in lahko njegov pravi duh, tj., resnost odločitve, pričakujemo od vsakega. Tukaj, kjer gre za odkritje vodilne niti, za naznanilo večnosti, imamo torej opraviti z metodično izbiro, da se omejimo na tisto izkustvo, ki je naše lastno delo. K temu je treba

---

dodati problematično naravo vsega golega čutenja, ki je v tem, da je vselej lahko le igra narave in prevara duše. Toda osebno, če pri tem odmislim vprašanje induktivne uporabe, ne bi oporekal veljavnosti njegovih izbranih trenutkov. Dejansko je treba upoštevati še nek četrti izkustveni modus večnosti (poleg ljubezni, lepote in nravnih odločitev), ki je v zgodovinskem smislu celo prvi med filozofskimi premišljevanji o večnem: spoznanje v smislu *theoria*: glej Platon, Faidon 79d. Pri tem je večnost primarno in predvsem v dojetju večnega, v izkustvu nespremenljive bitnosti ali resnice v intelektu (*nous*), ja, večno in intelegibilno sta eno in isto: glej študijo o večnosti in času pri Plotinu.<sup>9</sup> Zakaj se pri tem ne poslužujem tega najbolj častitljivega pristopa k obravnavanemu problemu, sem na kratko utemeljil v zgodnejši študiji, *The Practical Uses of Theory*,<sup>10</sup> str. 146–147: Mi smo danes izgubili razumevanje spoznavnega predmeta kot večne esence in s tem tudi klasični smisel »teorije«, ali pa je to razumevanje postalo negotovo (glej Kantovo zanikanje intuitivnega intelekta in moderno »nominalistično« razumevanje simbolike mišljenja – kljub Husserlu). Za moderno dobo je značilno, da je »volja«, ki je bila v klasičnem obdobju le redko obravnavana kot organ večnega, za nas postala njegov najodličnejši locus, medtem ko sta vedenje (»ideje«) in čutenje (ljubezen, lepota), ki sta bila to za tradicijo, v tem postala vprašljivejša. Toda osebno se oddaljujem od tega, da bi to smatral za zadnjo besedo ob tem problemu.

Prehajam k Vašemu ugovoru, ki ima dva aspekta: moje stališče naj bi bilo »estetično«, in »od zunaj«, in »ne izraz lastnega razumevanja eksistence«. Tega sicer ne morem v celoti zanikati, želim pa to pobliže opredeliti. Kar se tiče »estetičnega«, harmoničnega pojma (»pomirjena enotnost nasprotij«), ga nisem uporabil jaz. Kajti božja »vedrina« je razumljena kot zadoščenje ob uspelem inkarnacijskem tveganju, tj. kot soglasje z »dobrim«, ki je s tem prišlo na dan, in ne kot soglasje nasprotij; in potem ko je bila »nedolžnost nastajanja« s človekom presežena, pomeni dobro pravzaprav nravno dobro, božja radost nad tem pa je hkrati odobravanje in olajšanje, kajti nevarnost neuspeha in izdaje je bila velika. (Oprostite mi, da uporabljam antropo-

<sup>9</sup> »Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation von Enn. III 7«, v: Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin. München 1962, str. 295–319.

<sup>10</sup> V: Social Research (New York), vol. 26 (1959) str. 128–150.

morfizme – zdijo se mi namreč nujni, obenem pa verjamem, da jih lahko filozofsko opravičim.) Gre seveda za uganko teodiceje: počen ta caca? Toda odgovor na to se glasi, da je moralo polno tveganje inkarnacije vase vključiti možnost zlega, kajti le tako, v zgrešenosti, v prisotni možnosti drugačnega in kot vedno ponovljena odločitev, pridobi dobro v časovnem uresničenju svojo konkretnost, skozi katero lahko postane abstraktna dobrot še nepreizkušenegega, nečasovnega, čisto pri sebi bivajočega božanstva substancialna (toda ne nujno). Zlo torej ni, tako kot v stoiški in plotinski teodiceji, kot nekaj manj popolnega (relativno »slabega«) usmerjeno v popolnost celote, ki je kot taka nedvomno dobra, in ki temelji na prisotnosti vsek stopenj biti – ni torej *del* dobrega, temveč *nasprotna* možnost in resnično zanikanje (zatajitev) dobrega, je njegova realna ničnost – in med tema dvema nasprotjema ni nobene harmonične poravnave, ki bi potemtakem bila boljši del dobrega, torej boljša kot samo dobro! Da pa je zlo kljub temu, kot možnost, nujno za svetno uresničevanje dobrega, čeprav ne kot njegov del, temveč kot njegovo resnično nasprotje, ne pomeni nič drugega kot to, da je lahko dobro najvišje samo v svobodi, narava pa je zanjo samo priprava. Zaradi tega sem pudaril »nedolžnost« slednje in zmožnost za krivdo prve, pri kateri se zaostri božje tveganje tako v ogroženosti kot v priložnosti dobitka – torej pri človeku (in pri vsemu, kar je v vesolju človeku podobnega).

Medtem ko je v anorganskem svetu vprašanje božjega uspeha vpeto v nasprotje kaos in red (forma), ter v območju organskega v nasprotje bit in nebit (pri čemer je bit = izkustvo biti, torej občutek, čutnost, prizadevanje itd., napetost nasprotja pa pride do izraza v samoohranitvenem nagonu in strahu pred smrtjo), pa je božje tveganje v človeškem območju dodatno postavljeno v nasprotje dobro – zlo. Dejansko je mogoče reči, da je v nedolžnosti, kjer gre za Bogastvo form in za raznovrstnost in intenziteto čutenja, uspeh nekaj »estetičnega« – pa čeprav že tukaj cena strahu za zadovoljstvo izključuje enostavno spravno harmonijo iz »estetike« boleče-heroičnega kopičenja božjega obilja. Toda če bi bili, v nekem dovolj širokem besednem smislu, forma, raznovrstnost, individualnost, intenziteta ter celo izmenjavanje življenja in smrti, estetični pojmi, potem ti vendarle ne morejo biti ravnodušni za Boga: pri tem se lahko sklicujem na to, da je v genezi Bog že pri stvaritvi anorganskega sveta ter ponovno pri stvaritvi organskega,

torej še preden je ustavril človeka, vse ustvarjeno označil za »dobro«: Ker tukaj še ne gre za npravno dobro, lahko to pomeni samo, da je *bit kot taka*, in s tem tudi raznovrstnost, forma ter obilje biti, nekaj dobrega in da je ta dobrost božji *interes*.

Toda ta interes postane potem pri človeku dejansko etični interes – to je smisel njegove svobode in njenega strašnega tveganja, da za ceno grešnosti volje omogoča njeno svetost –, vedrina pa, če ji je dano zablesteti, trepeta nad prepadom zaradi skrbi in globokega razočaranja. V toliko moram zavrniti Vašo označbo moje intence za »estetično«. Kljub temu pa estetično, v njegovih zgodnejših stopnjah, v človeku ni preklicano. Nasprotno, je celo del človekovih etičnih dolžnosti do božanstva, ki se je povnanjilo v bit, da bi v sebe povzelo njeno obilje, da bi bilo do tega obilja budno in odprto, ga zrcalilo, spoznavalo in v spoznavanju ljubilo. Kajti v vsem tem, pri Spinozi in Heglu v neogroženem smislu, pri meni pa v ogroženem, se Bog, ki je postal svet, izkuša v potrjevanju in vnovčuje svoj vložek. Mi, ki želimo biti mi in s tem sprejeti žrtev inkarnacije, moramo inkarnacijo opravičiti. Pred sončnim zahodom lahko omagamo – ali prestanemo. Zrcaljenje in odgovarjanje biti v umetnosti ter spoznavanje biti v znanosti sta torej človekova npravna dolžnost. S svojim samoizpolnjevanjem pri tem izpolnjuje potrebo celotne biti. Objektivno vedenje je še mogoče imenovati estetično, toda način, kako ga pridobimo, je etičen. Šele v sokratovskem vedenju je ne le akt, ampak tudi tisto, zaradi česar je vedenje, onstran estetičnega. Toda nihče ne bo želel zastopati misli, da je »spoznaj samega sebe« mogoče ločiti od spoznanja stvari, kajti samorazumevanje je možno samo skozi razumevanje celote.

Razumevanje celote – s tem prehajam, za zaključek, k Vašemu drugemu ugovoru: »opazovati od zunaj«. Priznam, da je ta ugovor upravičen. Opazovati celoto *pomeni*, vsaj kot poskus, opazovati »od zunaj«, kajti prav to zahteva ideja celote: namreč, da mi je celota nasproti predstavljena kot možnost pregleda. In to je svoboda duha, da lahko to poaenemo v ideji celo s totalno celoto, h kateri pripadam tudi sam: celote sicer ne morem »videti«, in tudi ne seštevati kot neko vsoto, vendar pa lahko smiselno govorim o njeni naravi, o njenem temelju in njeni določitvi.

---

Toda ali to tudi naj in moram? Na to odgovarjam: ja. Kajti prav to je smisel mojega prepričanja, da mora biti etika utemeljena v ontologiji, kar pomeni: da mora biti zakon človekovega ravnanja izpeljan iz narave celote; to pa zato, ker sledi samorazumevanje iz razumevanja celote (torej »od zunaj«) – takrat, ko je celota razumljena tako, da iz tega izhaja, da je človek na voljo celoti, in ne celota človeku. Kot vem tudi sam, zveni to precej stoično; vendar pa ni tako mišljeno. Kajti stoiška celota je vselej popoln, v celoti obstajajoč univerzum, v katerega ohranjajoči enakosti sem samo začasni del, ki bo zamenjan s podobnim. Nasprotno pa v mojem mitu »celota« božanstva, ki se je inkarnirala, ni »tukaj«, temveč je nastajajoča usoda, ki se, vselej še neodločena, vedno znova odloča in pri kateri jaz, s svojim bivanjem, soodločam – čeprav ne morem biti nikoli prepričan o tem, kako odločilno vplivam na večnost s svojim početjem, pa sem s svojo vsakokratno prisotnostjo nezamenljivo odgovoren ... Jaz torej nisem preprosto vsebovani in funkcionirajoči del neke sestavljene celote, ta pa ni neka zunanja celota delov: Ta »zunaj« (relativno glede name) celote je skozi podobo inkarnacije tudi sam razumljen kot nekaj notranjega, ki se v zunanosti fizičnega univerzuma postavi na kocko.

216

Kot je opazilo že več krščanskih korespondentov, je moj mit ne-trinitarno inkarnacijski mit; kmalu po predavanju, ki sem ga imel na Divinity School na Harwardu, sem bil opozorjen na to, da je v stari cerkvi nekoč že obstajalo nekaj podobnega in sicer pod imenom »patropasianizem«: ne Sin, temveč sam Oče naj bi bil subjekt pasijona. Kaj več o tem ne vem. Seveda pa pri meni ni šlo za nauk, temveč za simbolični poskus, ki naj bi поблиže izrazil tisto, kar se mi zdi, da vnaša smisel v uganko biti in eksistence.

Toda s »smislom« ne mislim nič poravnavajočega in per se afirmativnega, torej nobeno »vrednoto«. To je edina točka, v kateri ste me narobe razumeli, in ker sem bil enakega ugovora deležen že enkrat prej, bo tega kriv najbrž moj način izražanja. Govoril sem o deležu, ki ga imamo v večnosti, o »nemsrtnosti«, ki so je umorjeni (kot moja mati) deležni s tem, da krivica, ki so jo pretrpeli, kot presunjenost transcendence meče senco nad vse bivajoče in od nas, živečih, zahteva posebno prizadevnost, da ponovno vzpostavimo njeno prvotno stanje – da ta vzvišena dolžnost leži na nas, in da zavoljo

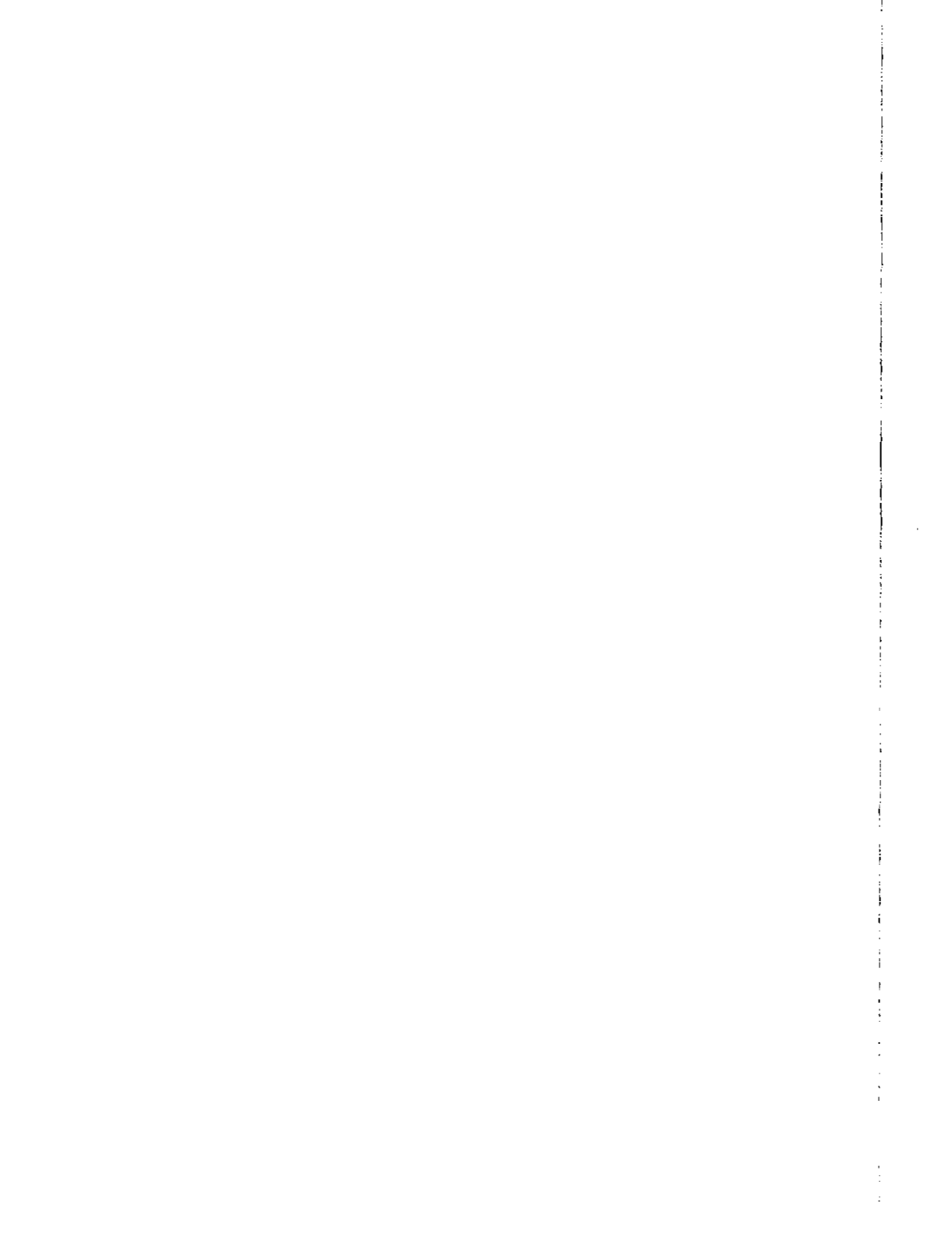
---

---

božanstva in zanamcev dolgujemo več kot tiste generacije, ki niso tako obremenjene. S tem njihovega trpljenja sicer ne naredimo za smiselno dogajanje, in v tem tudi ni nobene tolažbe za njihove svojce: zločin namreč ne postane smiseln s tem, da zahteva pokoro in jo morda celo najde.

*Prevedel: Borut Ošljaj*





**SODBE IN OBSODBE  
1933-1949**

**SODBE IN OBSODBE  
1933-1949**

219

**SODBE IN OBSODBE  
1933-1949**

---

---

**Pripravil Aleš Košar**

# TUDI MOJ OČE SE JE UPRL

Pogovor s Hermannom Heideggrom o očetu\*

*Gospod dr. Heidegger, kakšen je najzgodnejši spomin na Vašega očeta?*

221

Spominjam se, kako sva jaz in moj brat kot otroka očeta srečevala pri zajtrku, kosilu in večerji. Tako globoko je bil zaposlen s svojim delom, da so bile to edine priložnosti, da si ga videl. Gre za spomin na veselega in pristranskega moža. Čisto drugače od utečene podobe o filozofu.

*O katerih temah ste govorili pri mizi?*

V mladosti gotovo ne o filozofiji. Pri mizi je bil moj oče sogovornik kot vsi drugi člani družine. Zanimal se je za nogomet, smučanje in vse, kar sva

\* S takrat 75-letnim Hermannom Heideggrom [roj. 1920], skrbnikom [Betreuer] Heideggrove *Skupne izdaje* (Gesamtausgabe), ki se je doslej komaj kdaj javno izrekel o svojem očetu, sta se pogovarjala **Antonio Gnoli** in **Franco Volpi**. Prvič je bil pogovor objavljen v italijanskem dnevniku *La Repubblica*. Nemška verzija pogovora, ki jo je Hermann Heidegger delno popravil in dopolnil, je bila prvič objavljena v časopisu *Badische Zeitung*.

Redakcija revije *Information Philosophie* je prosila **Huga Otta**, naj s pripombami (v našem prevodu jih označujemo s številkami) čisto na kratko komentira oziroma popravi tiste točke, ki z vidika Heideggrovega biografa niso čisto pravilne.

---

---

počela midva in najini prijatelji. Seveda pa sem kasneje, kot mlad mož, imel z njim tudi filozofske pogovore.

*Kdaj natančno so potekali ti pogovori?*

Pred vojno, ko sem začel obiskovati njegova predavanja in seminarje na univerzi. Kasneje, v vojni, sem bil na vzhodni fronti težko ranjen. Prišel sem v vojno bolnišnico Freiburg in v letih 1942 in 1943 obiskoval še nadaljnja predavanja in seminar mojega očeta.

*Kako so Heideggra sprejemali študentje?*

Temeljni občutek je bil, da razumeš vse, kar govori. Teme je obravnaval pedagoško zelo spretno. To je bilo dejansko zelo presenetljivo v primerjavi s težavnostjo, ki jo srečamo v njegovih spisih. Mislim da je bil sijajen učitelj.

*Poročila nekaterih njegovih učencev, Löwitha, Gadamerja in Hanne Arendt, res dajejo vtis, da je imel veliko karizmo. Tu pa sva zelo radovedna: hodili ste na očetova filozofska predavanja, obenem pa sklenili, da so Vaši interesi zunaj filozofije in ubrali kariero zgodovinarja. Zakaj?*

Na filozofskem področju je bilo težko konkurirati možu takega formata. Primerjava z očetom bi bila za naju ubijajoča.

*Govorite v dvojini?*

Mislim tudi na svojega brata, Jörga, ki je postal inženir.

*In kako je reagiral Vaš oče?*

Pustil nama je svobodo izbire. Zanimal se je za najin študij: kar se tiče mojega brata, za tehnične probleme in za moje probleme vojaka. Ni živel ločen v svojih filozofskih mislih, ampak je v svojo duhovno zgradbo vedno poskušal sprejeti svet. Na primer, pri svojih dolgih pogovorih s kmeti je dobil temeljne spodbude za svoje mišljenje.

---

---

*Prej ste spregovorili o času vojne, ki se je končal s porazom Nemčije. Za Vašega očeta, obdolženega pomagaštva nacionalsocializmu, so se začela skrajno težka leta. Prišlo je do dramatičnih dogodkov, kot na primer poskusa, da bi konfiscirali očetovo knjižnico. Kaj od te boleče faze Vam je ostalo v spominu?*

O tem času lahko povem prav malo. Po vojni sem bil več kot dve leti in pol v ruskem ujetništvu. Vem, da se je moj oče za več mesecev umaknil v [našo] kočo, ker so hišo v Freiburgu konfiscirale francoske okupacijske sile.

*Heidegger je vedel, kar lahko vidimo iz njegove korespondence, da se Karl Jaspers ni takoj angažiral v njegovo dobro.*

Ni me bilo tu, zato tega ne morem potrditi. Domnevam pa, da je bil razočaran nad izjemno negativno prvo sodbo, ki jo je Jaspers dal očiščevalni komisiji.

*V tem mnenju Jaspers pravi, da je bil Heidegger skupaj s Carlom Schmittom in Ernstom Jüngerjem ena od vodilnih osebnosti režima. Kakšni so bili odnosi med njima in Vašim očetom?*

Ernst Jünger v tem mnenju ni omenjen. S Carlom Schmittom je prišlo do kratkega razmerja v letu 1933, kasneje ne več. Z Jüngerjem je bilo drugače. Oče je zelo zgodaj prebral *Delavca* (Der Arbeiter), knjigo je med drugim obravnaval v privatnem seminarju. Obstaja pa še zapuščina, Heideggrovi zapiski o Jüngerju, ki bodo objavljeni v IV. razdelku *Skupne izdaje* (Gesamtausgabe).

*Za razliko od Vašega očeta je Jünger kasneje privabil nase manj besa. Hanna Arendt piše v *Obisku v Nemčiji* (Besuch in Deutschland), da so prve Jüngerjeve objave zagotovo naredile vtis na nacionalsocialistično inteligenco, da pa Jünger s svojo osebnostjo nikoli ni pripadal nacionalsocialističnemu režimu. Toda ali bi ga prišteli k tistim, ki so se uprli?*

Duhovno prav gotovo. Kajti če govorimo o nemškem upor, moramo vedno

---

---

ločevati aktivni in zgolj duhovni odpor. In kot zgodovinar moram reči, da se je tudi moj oče brez dvoma duhovno uprl, ne pa aktivno, saj mu tega ni dopuščala struktura njegove osebnosti. Dovolj je prič iz tistega časa, ki potrjujejo, da je Heidegger na svojih predavanjih in seminarjih govoril dejansko nevarne stvari.<sup>1</sup>

*Ko pravite, da Vaš oče ni bil rojen za aktivni odpor, bi radi poudarili, da je bil pač mož misli. Ali pa gre za kak drug razlog?*

Nikoli ni iskal javnosti, akcije. Veliki nastopi v javnosti so mu bili neprijetni.<sup>2</sup>

*Kaj nama lahko poveste o slavnem rektorskem govoru?*

Verjamem, da je v Nemčiji zelo malo tistih, ki so ga prebrali do konca. 1983. leta, petdeset let po tem, ko je Hitler prišel na oblast, je imel freiburški nadžupan na univerzi govor in je pri tem rekel: »Tu je imel Martin Heidegger svoj zloglasni rektorski govor, v katerem je poveličeval nacionalsocializem.« Takoj sem šel k njemu in rekel: »Gospod nadžupan, odgovorite mi iskreno, ste govor kdaj prebrali?« Zardel je; moral je priznati, da ga ne pozna.

*Kljub temu pa so v biografiji Huga Otta citirani stavki, ki se nedvoumno zde kot poveličevanje nacionalsocializma.<sup>3</sup>*

<sup>1</sup>Ta trditev, strnjena v naslov, ustreza »legendi«, ki jo je Heidegger oznanjal od 1953. leta v pismih bralcev v kontekstu publicističnega spopada po izidu (istega leta) *Uvoda v metafiziko* [Einführung in die Metaphysik] (predavanja poletnega semestra 1935). Po mojem gre za zasmečevanje tistih ljudi, ki so se dejansko uprli.

<sup>2</sup>Martin Heidegger je med svojim rektoratom v veliki meri mobiliziral javnost s svojimi nastopi: v Freiburgu, Heidelbergu, Tübingenu, Leipzigu in drugod. Zelo zanimivo bo, ko bo v *Skupni izdaji* izšel zvezek *Govori, nagovori* (Reden, Ansprachen), ki si ga je pridržal dr. Hermann Heidegger in ki že dolgo zamuja.

<sup>3</sup>1979. leta sem v prispevku k zvezku *Badenska zgodovina* (Badische Geschichte) zelo na kratko obravnaval Heideggrov rektorat in se pri tem opiral na sekundarno literaturo, izdaja iz 1933. leta mi ni bila dostopna.

S tem argumentom Hermann Heidegger zamegljuje, da sem po ponovni izdaji rektorskega

---

---

Hugo Ott je že 1979. leta iz rektorskega govora citiral domnevne stavke, ki jih v njem ni. Napačna in pristranska biografija Huga Otta\* ne daje točne slike o takratnem času. Mimogrede, sem ena od redkih še živečih prič, ki so bile takrat zraven pri rektorskem govoru.

*Toda bili ste zelo mladi.*

Imel sem jih ravno trinajst in vsebine govora seveda nisem razumel. Takrat sem bil tabornik, kmalu sem postal navdušen mladinski vodja [Jungvolkführer], to je bilo 1934. leta. In od takrat dalje sem nekaj let imel diskusije s svojima staršema, ki sta pravila: »Fant, ni vse, kar vidiš, tako pozitivno.« Njima se moram zahvaliti, da sem 1937. leta zavrnil vstop v partijo.

*Kakšna je Vaša sklepna sodba o celotnem dogodku?*

Nedvomno je, da se je moj oče 1933. leta motil. Nekaj mesecev je tudi on verjel, da bi lahko s pomočjo nacionalsocialistov reformiral univerzo. Ni bil edini, ki se je varal. Celo Jaspers, ki ga je kasneje obsojal, se je strašansko motil. Malo jih ve, da je to, kar je napisal 1933. leta, skorajda identično s tem, kar je takrat pisal moj oče.<sup>4</sup>

*Kar pravite o Jaspersu, naju preseneča.*

govora 1983. leta, prav to poročilo kritično preveril, skupaj s Heideggrovim poročilom o svojem rektoratu, (Dva spisa v časopisu breisgauerškega zgodovinskega društva Schauinsland). Od Heideggrovih »dejev«<sup>5</sup> potem ni ostalo prav veliko. Zame je bil to začetek nadaljnega študija Heideggra, ki se je končal s knjigo. Kako je dr. Hermann Heidegger ocenil mojo knjigo, mi je že dolgo znano. Knjiga ne more biti tako slaba, saj je pred kratkim, po prevodih v zahodnoevropske jezike, izšla v japonščini in bo kmalu prevedena v bolgarščino in portugalščino.

\* 5. 9. 1996 je Hermann Heidegger ponovno kritiziral knjigo Huga Otta *Martin Heidegger – na poti k njegovi biografiji* (Martin Heidegger – Unterwegs zu seiner Autobiographie) v časopisu *Badische Zeitung*. Prvi izdaji očital 163 nedovoljenih natisov, 64 stvarnih napak, med njimi neoznačena izpuščanja pri citiranju, 21 manjkajočih navedkov virov, 49 neresničnih izjav in 22 zamolčanih dejstev *etc.* V : *Information Philosophie*, str. 115.

<sup>4</sup> Karl Jaspers se je avgusta 1933 zahvalil Heideggru, da mu je poslal rektorski govor in izrekel pohvalo v spomin na predhodne pogovore o reformi univerze; zame na ravni vpljudnosti. Ne gre za resen dialog.

---



---

Obstaja pismo iz avgusta 1933, v katerem Jaspers sporoča svoje polno strinjanje z govorom, ki ga je imel moj oče. To pismo se začenja z besedami: »Dragi Heidegger, zahvaljujem se Vam za rektorski govor.«

*Sploh nisva vedela, da to pismo obstaja. Je bilo kdaj objavljeno?*

Da, izšlo je 1990. leta, v korespondenci. Poleg tega je Jaspers 1933. leta sestavil *Teze o vprašanju obnove visoke šole*, ki so jih po mojem vztrajanju objavili, na žalost v skorajda neznanem letniku avstrijskega društva Karla Jaspersa (1989. leta). Tu boste našli skorajda vse formulacije, ki jih grajajo pri Heideggru.

*V času nacionalsocializma so nekatere od vodilnih osebnosti napadle Heideggra, na primer Rosenberg.<sup>5</sup> Zakaj?*

Ker so videli, da njegovo mišljenje nima nič z nacionalsocialističnimi načeli. Obdolžili so ga tudi, da je prijatelj Judov, ker je z Judi seveda imel prijateljske odnose.

226

*Priznali boste, da je tema antisemitizma sporna. Eden od Heideggrovih učiteljev je bil tudi Edmund Husserl. Veliko se je govorilo o razdoru med njima, povzročilo ga je – tako se govori – dejstvo, da je bil Husserl Jud. Nekaj biografov govori o resentimentih Husserlove žene do Vašega očeta, ki ni šel na pogreb svojega učitelja, zato ker je bil Jud. Lahko k temu kaj rečete?<sup>6</sup>*

Vse do začetka tridesetih let je bil odnos do družine Husserl zelo dober. Natančno se spominjam, da smo pogosto šli k njim in prenočili v njihovi

---

<sup>5</sup> Rosenbergov urad je bil v hierarhiji nacionalsocialistične delavske partije (NSDAP) okarakteriziran kot »peskovnik« [Spielwiese]. Alfreda Roscnberga partija ni jemala resno.

<sup>6</sup> Tu Hermann Heidegger ponavlja argumente Martina Heideggra iz pogovora v *Spieglu* iz leta 1966. Husserl je bil Heideggrov očetovski prijatelj, priskrbel mu je poziv v Marburg in uredil, da so ga pozvali v Freiburg za njegovega naslednika. Preberite si razočarana Husserlova pisma iz aprila, maja 1933 in spoznajte resnico.

---

---

hiši. Prelom med Husserlom in Heideggrom se je zgodil, potem ko je Husserl natančno prebral *Bit in čas* in opazil, da njegov najljubši učenec ni bil naslednik njegove fenomenologije, temveč filozof, ki je ubral popolnoma samostojno pot. To je Husserla zelo razočaralo. Ko se je Husserl umaknil iz svoje pedagoške dejavnosti, je imel v Berlinu predavanja, v katerem je močno kritiziral mojega očeta. Toda vse to nima nič z antisemitizmom.

*Spomnili smo Vas na pogreb ...<sup>7</sup>*

Ne morem z absolutno gotovostjo trditi, kaj je moj oče mislil v trenutku Husserlove smrti. Vem le, da je bil takrat bolan. Isti zdravnik, ki je potrdil smrt, je prinesel novico o Husserlovi smrti v hišo,\* v kateri je v postelji vročičen ležal moj oče.

*Omenili ste Berlin. Pravijo, da je Vaš oče odklonil poziv v Berlin, čeprav je bila to pomembna priložnost. Zakaj je to storil?*

To se je zgodilo leta 1930. Odklonitev poziva, čeprav so mu ponudili mnogo boljše plačo in stanovanje v potsdamski oranžeriji, je bila povezana s tem, da to ni bilo njegovo okolje, tam ne bi bil več isti. Oče je čutil, da spada v Schwarzwald, v nemški jugozahodni kot. Iz istega razloga pa tudi zaradi suma, da bi ga nacisti lahko nadzorovali, je 1933. leta odklonil ponudbo, naj poučuje v Münchnu.

*Vaš oče je bil katolik, ki je, kot slišimo, konvertiral v protestantizem. Njegove spise pa lahko interpretiramo kot najvišjo obliko ateizma. Pa vendar se v njegovih zadnjih letih skorajda nujno vsiljuje problem boga. Tu je še znana izjava: « Le bog nas še lahko reši. »\*\* Kakšen odnos je imel do religije?*

<sup>7</sup>Špekulacije. Martin Heidegger od 1933. leta ni več šel v Husserlovo »judovsko« stanovanje (Lorettostraße 40). Učitelja, ki je usihal mesece in mesece (od jeseni 1937 v Schöneckstraße, ne daleč od Heideggrove hiše) ni obiskal – in bil je bolan ob Husserlovi žalni slovesnosti.

\* V originalu Hermann Heidegger hišo imenuje »Rötenbuckhaus«. S tem verjetno misli ulico, v kateri hiša stoji, ali pa kako drugo značilnost hiše. Kaj bolj natančnega nismo ugotovili.

\*\* »Nur ein Gott kan uns retten.«

---

---

Izhajal je iz katoliške družine, torej je bilo njegovo oblikovanje, njegova vzgoja katoliška. A kmalu je videl, da se ne more gibati enotno z dogmami Cerkve. To je bilo prepričanje, ki je zorelo v njegovem najbolj notranjem, ki pa ga na začetku ni mogel objaviti javno. Mlad mož kot on je lahko študiral le s [dank] podporo Cerkve. Šele ko je dobil svobodno docenturo, potem pa kot profesor v Marburgu, je Heidegger resnično rekel, kar je mislil.

Z gotovostjo pa lahko rečem, da ateist ni bil nikdar. Vsekakor je vedno verjel v eksistenco boga. Potem so napisali še, da je postal protestant. To ni res. Z Lutrom se je poglobljeno spopadel.

*Vseeno se je pisalo o njegovem prestopu k protestantizmu.*

Iz dejstva, da je bila moja mati evangeličanka, ki je nato izstopila iz Cerkve, in da sva bila otroka krščena evangeličansko, je nastala legenda, da je tudi Heidegger postal evangeličan. Toda ni bilo tako. Nikoli se ni oddaljil od svojega porekla. In ko je bil zelo star, je prosil, naj ga pokopljemo v Meßkirchu, po katoliškem obredu. Rekel mi je: »Tu sem bil rojen in tu napravijo tako, ko umro.«<sup>8</sup>

*Njegovo filozofijo lahko razumemo kot veliko ateistično spekulacijo.*

Njegova filozofija je kot točko navezave venomer imela transcendentni princip.

<sup>8</sup> [Hier bin ich geboren, und hier macht man so, wenn man stirbt.] Še ena špekulacija. Je Heidegger res rekel »man« [naredijo/umro]? Moja informacija glede odločitve Martina Heideggerja, da ga bodo v Meßkirchu pokopali katoliško, se glasi drugače. Nečak-duhovnik, župnik Heinrich Heidegger, ki je opravljal pogrebni obred, se je za to obliko s svojim stricem zelo natančno domenil. Martin Heidegger se je pogovarjal tudi z Berhardom Weltejem.\* Ali drži, da so bili pri teh »katoliških« pogovorih izključeni evangeličani, ne morem presoditi. Tako pravijo [Es geht die Sage um].

\* Berhard Welte, 1906–1982, katoliški teolog, od 1952. leta profesor za filozofijo religije v Freiburgu. Z mišljenjem svojega časa se je spoprijemal s tradicionalnimi formami verovanja. Nekaj del: *Vom Wesen und Unwesen der Religion* (1952), *Nietzsches Atheismus und das Christentum* (1958), *Religionsphilosophie* (1978). Vir: BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE IN 24. BÄNDEN, 19., völlig bearbeitete Auflage, MANNHEIM, 1984–1994.

---

---

*Ali verjamete, da je ta princip v zadnjih letih njegovega življenja postal bolj pereč?*

Ne, ta pozornost je bila zmeraj prisotna. Od mladosti sem z očetom govoril o religioznih vprašanjih, o bogu in božanskem [das Göttliche].

*Že prej Ste namignili na Heideggrovo poreklo, na dejstvo, da je, zato da je lahko študiral, moral v semenišče. Predstavlja si, da je bil nizkega porekla. Kdo so bili njegovi starši, torej Vaši stari starši?*

Bili so res revni ljudje. Starega učeta se dejansko skoraj ne spominjam, umrl je, ko sem bil star štiri leta. O stari mami vem, da je bila zelo čustvena in velikodušna ženska, ki so jo otroci imeli zelo radi.

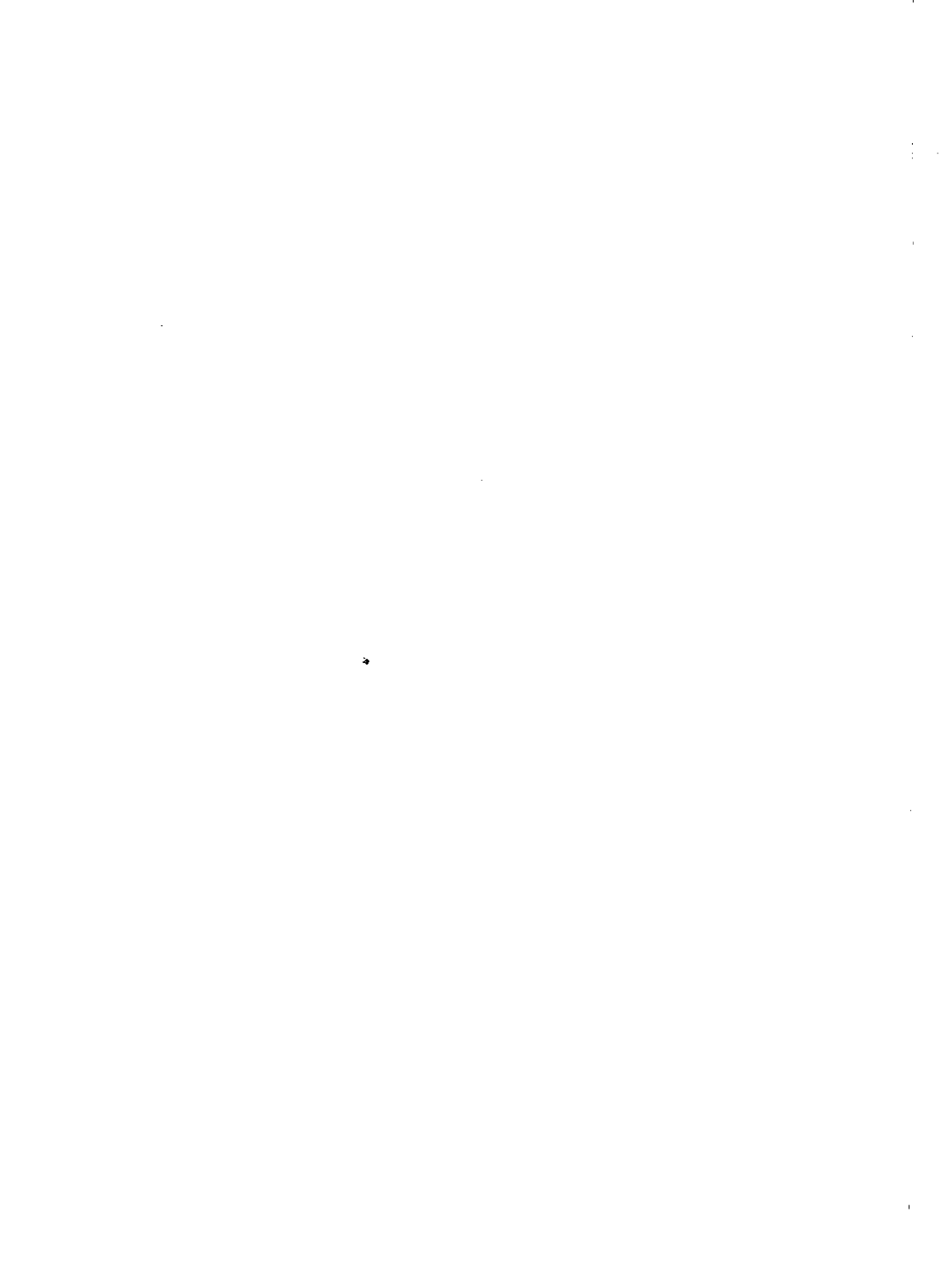
*Na začetku smo govorili o pogovorih pri mizi in o tem, da se je Vaš oče zanimal za športne aktivnosti. To je manj poznan vidik njegovega življenja. Ali lahko o tem poveste še kaj več?*

Kot mlad mož se je dosti ukvarjal s športom. Bil je dober športnik, v glavnem na orodjih, igral je nogomet, veslal, še zlasti pa smučal. Rad je gledal igre nacionalnega nogometnega moštva, jih ob pomembnih srečanjih spremljal pri sosedu po televiziji. Bil je velik občudovalec Beckenbauerja.

*Prevedel\* Aleš Košar*

---

\* Prev. iz revije Information Philosophie, 1997, str. 44–51, 115, Claudia Moser Verlag & Buchhandlung, Lorrach.





# PISMO ELFRIDE HEIDEGGER MALVINI HUSSERL (prepis)

Cenjena gospa Husserl!

29. april 1933

231

Veliko mi je do tega,<sup>1</sup> da Vam in Vašemu soprogu – obenem v imenu mojega moža – v teh težkih tednih napišem nekaj besed. Rada bi Vama povedala, obema, da danes – kakor vedno – z nespremenjeno hvaležnostjo misliva na vse, kar sta nama izkazala. Četudi je moj mož v svoji filozofiji moral iti po drugih poteh, ne bo nikoli pozabil, kar je za svojo najlastnejšo [eigenste] nalogo pridobil ravno kot učenec Vašega soproga. In jaz ne bom nikoli pozabila, koliko dobrote in prijaznosti ste nam Vi sami podarili v teh trdih letih po koncu vojne.

Zelo sem trpela, ker Vam v zadnjih letih te hvaležnosti nisem več mogla pokazati, četudi nisem nikoli prav razumela, kateri v spletu nesporazumov je povzročil, da sta naju videla zgolj kot tista, ki sta Vaju razočarala.<sup>2</sup> Vsemu

<sup>1</sup> »Es drängt mich sehr...«

<sup>2</sup> »Ich habe so sehr darunter gelitten, daß ich Ihnen diese Dankbarkeit in den letzten Jahren nicht mehr zeigen durfte, obgleich ich nie recht verstand, welches Gewebe von Mißverständnissen Sie in uns nur die sehen ließen, die Sie beide enttäuschten.«

---

---

temu se pridružuje še globoka hvaležnost do požrtvovalnosti Vajinih sinov,<sup>3</sup> in tudi v smislu tistega novega zakona je, če se brezpogojno in z iskrenim spoštovanjem opredeliva za tiste, ki so se ob uri najhujše stiske tudi z dejanji opredelili za naš nemški narod.<sup>4</sup> Toliko bolj sva osupnila, ko je pred kratkim po tisku krožilo ime Vašega kielskega sina.<sup>5</sup> Upava, da gre pri tem le za prekoračitve, ki so jih v vsesplošnem razburjenju teh tednov zagrešili podrejeni, tako kot je tudi v tednih revolucije 1918. leta prihajalo do nepravičnih in bolečih dogodkov.

Spoštovana, draga gospa Husserl, prosim sprejmite te vrstice kot to, kar so: izraz iskrene in nespremenjene hvaležnosti.

Vaša zelo vdana  
Elfrida Heidegger

*Prevedel\* Aleš Košar*

---

<sup>3</sup> Wolfgang Husserl je v prvi svetovni vojni padel, njegov starejši brat Gerhart je bil dvakrat težko ranjen.

<sup>4</sup> Po 1. členu 3. § Zakona ponovni vzpostavi uradništva (Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums) s 7. aprila 1933 je treba »uradnike nearijskega porekla« upokojiti; po 2. členu 3. § pa je treba nearijske uradnike, »... ki so se v svetovni vojni na fronti borili za nemški rajh ali njegove zaveznike« iz upokojevanja izvzeti.

<sup>5</sup> Gerhart Husserl, profesor prava v Kielu, frontni bореc prve svetovne vojne, ki po zakonu torej ni bil za »upokojitev«, je bil 25. aprila 1933 »upokojen«.

\* Prevedeno iz EDMUND HUSSERL, *Briefwechsel*, IV. zvezek, str. 160–161. Husserliana Dokumente, Dordrecht/Boston/London, 1994. Kluwer. Prepisi pisem se v Husserlovi obširni korespondenci pojavljajo večkrat, kar ne manjša njihove verodostojnosti. Zadostuje že pogled v kazalo in opombe kakega od zvezkov. Prim. tudi opombo št. 25 k Heideggrovemu pismu s 5. 6. 1949. (Prev. op.)

---

# Martin Heidegger

## SAMOUVELJAVITEV NEMŠKE UNIVERZE<sup>1</sup>

Prevzem rektorata je obveznost *duhovnega* vodenja te visoke šole. Poslušnost učiteljev in učencev se prebujata in krepi zgolj iz resnične in skupne zakoreninjenosti v bistvu nemške univerze. To bistvo pa se razjasni, rangira in okrepi šele, če so najprej in vselej vodeni sami vodje – vodi jih neizprosnost tiste duhovne naloge, ki sili usodo nemškega naroda v oblikovanje svoje zgodovine.

233

Ali vemo za to duhovno nalogo? Če vemo ali pa ne, neobranljivo ostaja vprašanje: *smo* mi, učitelji in učenci te visoke šole, resnično in združno pognali korenine v bistvo nemške univerze? Ali ima to bistvo za naše bivanje<sup>2</sup> pristno oblikovalno silo? Vsekakor le takrat, če to bistvo iz temelja *hočemo*. Kdo pa dvomi o tem? Nasploh »se« vidi prevladujoči bistveni karakter univerze v njeni »samoupravi«; to je treba obdržati. Toda – ali smo tudi v celoti premislili, kaj ta zahteva po samoupravi od nas terja?

<sup>1</sup> »DIE SELBSTBEHAUPTUNG DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT«. Govor ob slovesnem sprejemu rektorata Freiburške univerze, 27. 5. 1933.

<sup>2</sup> Besedo bivanje tu razumemo in uporabljamo v kontekstu *bivanja* kot *prebivanja* – Dasein.



---

Samouprava vendar pomeni: nam samim zastaviti nalogo, sami si določamo pot in način njenega udejanjanja, da bi v njej sami bili to, kar naj bi bili. Ali vemo, *kdo smo mi sami*, telo učiteljev in učencev najvišje šole nemškega naroda? *Zmoremo to sploh vedeti brez najstalncjšega in najtršega samopremisleka?*

Niti poznavanje današnjega stanja univerze niti seznanjenost z njeno prejšnjo zgodovino ne zagotavljata zadovoljivega védenja o njenem bistvu – razen če tega bistva predem za prihodnost jasno in ostro ne zamejimo, ga v taki samoobmejitvi *hočemo* in v takem hotenju sami sebe *uveljavimo*.

Samouprava obstaja zgolj na temelju samopremisleka. Samopremislek pa se godi le v moči *samouveljavljanja* nemške univerze. Ga bomo in kako ga bomo izvrševali?

Samouveljavljanje nemške univerze je izvorna, skupna volja po njenem bistvu. Nemška univerza nam velja za visoko šolo, ki iz znanosti in prek znanosti vzgaja in goji vodje in varuhe usode nemškega naroda. Volja po bistvu nemške univerze je volja po znanosti kot volja po zgodovinski duhovni nalogi nemškega naroda kot naroda, ki ve zase v svoji državi. Znanost in nemška usoda se morata *hkrati* okrepiti v bistveni volji. In okrepili se bosta takrat in *le* takrat, ko bomo mi – učitelji in učenci – *prvič*, izpostavili znanost njeni najbolj notranji nujnosti, in *drugič*, stali ob strani nemški usodi v njeni skrajni nuji. –

Bistva znanosti vsekakor ne skusimo v njegovi najbolj notranji nujnosti vse dokler – govoreč o »novem pojmu znanosti« – skorajda pretirano dandanašnji znanosti samo spodbijamo samostojnost in brezpredpostavkovnost. To zgolj zanikujejoče početje, ki komajda vidi čez zadnja stoletja, počasi dobiva videz resničnega truda za bistvo znanosti.

Če hočemo zajeti to bistvo znanosti, potem moramo najprej preučiti odločilno vprašanje: ali naj znanost v prihodnje za nas sploh še *bo* ali pa naj jo požnemo do hitrega konca? Da naj znanost sploh je, nikoli ni brezpogojno nujno. Če pa naj znanost bo [sein] in če naj je *za* in *prek* nas, pod katerim pogojem potemtakem lahko resnično obstaja?

---

---

Samo, če se spet uklonimo moči *začetja* našega duhovno-zgodovinskega bivanja. To *začetje* je vznik grške filozofije. V njem zahodni človek prvič iz svoje narodenosti z močjo svoje govornice postavi sebe proti *bivajočemu v celoti* in ga povpraša in dojame kot bivajoče, ki je. Vsa znanost je filozofija, pa naj to ve in hoče – ali pa ne. *Začetje* filozofije zajema vso znanost. Iz njega črpa moč svojega bistva, če predpostavimo, da temu *začetju* sploh še ostaja dorasla.

Tu hočemo *našemu* bivanju ponovno izboriti dve odlikujoči lastnosti izvornega grškega bistva znanosti.

Pri Grkih je bilo od nekdanj znano, da je bil prvi filozof Prometej. Prometej pri Ajshilu pove rek, ki izreka bistvo védenja:

τέχνη δ'ανάγκης ασθενεστέρα μακρῶ

(Prom. 514 ed. Wil.)<sup>3</sup>

»A védenje je daleč bolj nemočno kot nujnost.« To želi reči: vsako védenje o rečeh sprva ostaja izpostavljeno premoči usode in pred njo odpove.

235

Prav zato mora védenje razviti svoje najskrajnejše kljubovanje, za katero se šele vzpostavi celotna moč neskritosti bivajočega, zato da dejansko odpove. Tako se prav to bivajoče odpre v svoji neutemeljivi nespremenljivosti in posodi védenju svojo resnico. Ta rek o ustvarjalni nemoči védenja je beseda Grkov, pri katerih bi vse prepoceni radi našli vzor za čisto na sebe postavljeno in pri tem sebe-pozabljeno védenje, ki nam ga tolmačijo kot »teoretsko« držo. – Kaj pa je za Grke θεωρία? Pravijo: čisto motrenje, ki ostaja zavezano le stvari v njeni polnosti in poklicanosti. To motreče zadržanje naj bi se s sklicevanjem na Grke dogajalo zavoljo sebe samega. Toda to sklicevanje nima prav. Kajti, prvič, se »teorija« ne dogaja zavoljo same sebe, temveč edinole v strasti ostajanja blizu bivajočemu kot takemu in pod njegovo silo. Drugič pa so se Grki borili ravno za to, da bi to motreče vpraševanje dojemali in izvrševali kot en, da, kot *najvišji način évéryeia*, »biti-na-delu« človeka. Njen smisel ni bil priličiti prakso teoriji, temveč narobe,

<sup>3</sup> Heidegger: »Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit.«

---

---

sámo teorijo razumeti kot najvišje udejanjenje prave prakse. Grkom znanost ni »kulturalna dobrina«, temveč najbolj notranje določujoča sredina celotnega narodno-državnega bivanja. Znanost jim tudi ni golo sredstvo ozavedenja nezavednega, temveč celotno bivanje izostrujoča in zaobsegajoča moč.

Znanost je vprašujoče vzdrževanje stanja sredi stalno skrivajočega se bivajočega v celoti. To tvorno vztrajanje pri tem ve za svojo nemoč pred usodo.

To je začetno bistvo znanosti. Toda ali ni ta začetek že dva tisoč let in pol za nami? Ali ni napredek človekovega delovanja spremenil tudi znanosti? Gotovo! Kasnejše krščansko-teološko tolmačenje sveta kot tudi poznejše matematično-tehniško mišljenje novega veka sta znanost časovno in tudi stvarno oddaljili od njenega začetka. Pri tem pa začetje nikakor ni prevladano ali celo izničeno. Kajti če trdimo: izvorna grška znanost je nekaj vélikega, potem ostaja *začetje* te veličine njeno *največje*. Bistva znanosti sploh ne bi mogli izprazniti in izrabiti, kot je to danes, vsem rezultatom in »internationalnim organizacijam« navkljub, če veličina začetja ne bi še obstajala. **236** Začetje še je. Ni za nami kot to davno bivše, temveč je *pred* nami. Začetje je, kot to največje, že vnaprej preseгло vse prihajajoče in tako tudi nas. Začetje je padlo v našo prihodnost, tam je kot daljno razpolaganje nad nami, da lahko ponovno ujamemo njegovo veličino.

Samo če se odločni ukлонimo temu daljnemu razpolaganju [Verfügung], da si povrnemo veličino začetja, – samo takrat nam bo znanost postala najnotrajnejša nujnost tubiti. Drugače ostane slučaj, v katerega smo zašli, ali pa umirjeno ugodje nenevarne zaposlenosti v spodbudo golega napredka znanj.

Ko pa se ukлонimo daljnemu razpolaganju začetja, potem mora znanost postati temeljni dogodek naše duhovnonarodne tubiti.

In če je celó sama naša najlastnejša tubit pred véliko preobrazbo, če je res, kar je povedal Friedrich Nietzsche, zadnji nemški filozof, ki je strastno iskal boga: »Bog je mrtev« – če moramo resno vzeti to zapuščenost današnjega človeka sredi bivajočega, kako je torej z znanostjo?

---

---

Potemtakem se vztrajanje Grkov pred bivajočim, ki smo ga občudovali na začetku, preobrazi v popolnoma nekrito izpostavljenost v skrito in negotovo, tj. vprašljivo. Vpraševanje potemtakem ni več le premagljiva predstopnja odgovora kot védenja, temveč postane sámo vpraševanje najvišja podoba védenja. Vpraševanje potemtakem razvije svojo najlastnejšo silo razpiranja bistvenega vseh reči. Vpraševanje torej sili k skrajni poenostavitvi pogleda na nezaobidljivo.

Tako vpraševanje razbije ukalupljenost znanosti v posamezne stroke, privede jo nazaj iz brezciljne in brezkrajne razpršenosti na osamljena polja in kote; iz plodnosti in blagra vseh svetotvornih moči človeško-zgodovinskega bivanja, kot so tu – narava, zgodovina, jezik; narod, nray, država; pesnjenje, mišljenje, verovanje; bolezen, norost, smrt; pravo, gospodarstvo, tehnika – znanost ponovno neposredno vzpostavi.

Če hočemo bistvo znanosti v smislu *vprašujočega, nekritega vzdrževanja stanja sredi negotovosti bivajočega v celoti*, potem ustvari ta bistvena volja našemu narodu njegov svet najbolj notranje in najbolj skrajne nevarnosti, tj. njegov resnično *duhovni svet*. Kajti »duh« ni prazno ostroumje, niti nezavezujoče duhovičenje, ne brezkrajni gon razumskega razčlenjevanja, sploh pa ni svetovni um, temveč, duh je izvorno ubrana, vedoča odločnost za bistvo biti. In ta *duhovni svet* nekega naroda ni nadgradnja kulture in tudi ne orožarna uporabnih znanj in vrednot, temveč je moč najglobljega obvarovanja njegovih zemeljskih in polnokrvnih sil kot moč najbolj notranjega zbujenja in najširšega pretresa njegovega bivanja. Narodu zagotavlja veličino le duhovni svet. Prisiljuje namreč k temu, da postane stalno odločanje med voljo do veličine in dopuščanjem propada metrum pohoda, ki ga je naš narod ubral v svojo prihodnjo zgodovino.

Če hočemo to bistvo znanosti, potem se morajo učitelji univerze dejansko premakniti na najbolj skrajno postojanko nevarnosti stalne svetne negotovosti. Če tam vzdrže, tj., če jim od tam zrasede – v bistveni bližini ogroženosti vseh reči – skupno vpraševanje in skupnostno ubrano rekanje, potem bodo za vodstvo dovolj močni. Kajti pri vodenju ni odločilno golo predjačenje, temveč moč za zmožnost samohodstva, ne iz samoljublja in oblasti-

---

---

željnosti, temveč zavoľjo najgloblje ubranosti in najširše zadolženosti. Takšna sila veže na bistveno, izbere najboljše in zbudi poslušnost tistih, ki so novega duha. Sledništva pa nam ni treba šcle buditi. Nemški študentje so že na pohodu. In *koga iščejo?* Vodje, s katerimi bodo svojo lastno določenost povzdignili v utemeljeno, vedočo resnico in jo postavili v jasnost razlaga-joč-učinkujoče besede in dela.

Iz odločnosti nemških študentov: stati nemški usodi ob strani v njeni skrajni nuji, prihaja volja do bistva univerze. Ta volja je resnična volja, kolikor nemški študentje po novem študentovskem pravu sami sebe podrejajo zakonu svojega bistva in s tem to bistvo sploh šele zameje. Samemu sebi dati zakon, je najvišja svoboda. Mnogo opcvano »akademsko svobodo« bomo pognali z nemške univerze; ta svoboda je bila namreč nepristna, zgolj zani-kujoča. Pomenila je predvsem brezskrbnost, poljubnost namer in nagibov, nezavezanost delovanja in opuščanja. Pojem svobode nemškega študenta bomo zdaj spravili nazaj k njegovi resnici. V prihodnje se bodo iz nje razvijale vezi in obveznosti nemških študentov.

**238**

Prva vez sega v skupnost ljudi. Obvezuje k sodelujoči in sotvorni udeležbi pri trudu, stremljenju in zmožnostih vseh stanov in členov naroda. To vez bomo od zdaj naprej učvrščevali in zakoreninili v študentskem bivanju z *delovno obveznostjo*.

*Druga vez* je navezanost na čast in poslanstvo nacije sredi drugih narodov. Zahteva v védenju in znanju zagotovljeno in z vzgojo utrjeno pripravljenost za skrajni zastavek. Ta vez zaobsega in prežema celotno študentsko bivanje kot *obrambna obveznost*.

*Tretja vez* študentov gre duhovni nalogi nemškega naroda. Ta narod učinkuje na svojo usodo, s tem ko svojo zgodovino postavlja v odprtost premoči vseh svetotvornih moči človeške tubiti in si venomer znova izbori svoj duhovni svet. Tako izpostavljen v skrajno vprašljivost lastnega bivanja hoče ta narod biti duhovni narod. Od samega sebe in za samega sebe, od svojih vodij in varuhov zahteva najtrdnejšo jasnost najvišjega, najširšega in najbogatjšega védenja. Študentska mladina, ki si zgodaj drzne v možatost in

---

svojo voljo napne čez bodoče poslanstvo nacije, sebe iz temelja prisili k služenju temu védenju. Njej *obveznost védenja* ne bo več smela biti topa in hitra izurjenost za »ugledni« poklic. Ker državnik in učitelj, zdravnik in sodnik, župnik in zidar vodijo narodno-državno bivanje in ga v svojih temeljnih odnosih do svetotvornih moči človeške biti čuvajo in ostre, so zato ti poklici in vzgoja zanj podrejeni obveznosti védenja. Ni védenje v službi poklicev, narobe: poklici izposlušajo in upravljajo tisto najvišje in bistveno védenje naroda za njegovo celotno tubit. Toda nam to védenje ni pomirjeno informiranje o bistvenostih in vrednotah na sebi, temveč najostrejša ogroženost tubiti sredi premoči bivajočega. Vprašljivost biti sploh od naroda izsili delo in boj ter ga prisili v svojo državo, ki ji pripadajo poklici.

Te tri vezi – *prek naroda na poslanstvo države v duhovni nalogi* – so nemškemu bitju *enakoizvorne*. Tri obveznosti, ki od tod izvirajo – obveznost dela, obrambe in védenja – so enako nujne in enakega ranga.

Védenje o narodu, ki z njim sodeluje, pripravljeno védenje o poslanstvu države šele skupaj z védenjem o duhovni nalogi ustvari izvorno in polno bistvo znanosti. Naša naloga je, da ga udejanjimo – ob predpostavki, da se uklonimo daljnemu razpolaganju začetja našega duhovno-zgodovinske tubiti.<sup>4</sup>

*To* znanost mislimo, ko omejujemo bistvo nemške univerze kot visoke šole, ki iz znanosti in prek znanosti vzgaja in goji vodje in varuhe usode nemškega naroda.

*Ta* izvorni pojem znanosti obvezuje ne le k »stvarnosti«, temveč najprej k bistvenosti in preprostosti vpraševanja v sredi zgodovinsko-duhovnega sveta naroda. Da – šele iz tega se lahko stvarskost resnično utemelji, tj., najde svoj način in mejo.

<sup>4</sup> »Das mithandelnde Wissen um das Volk, das sich bereithaltende Wissen um das Geschick des Staates schaffen in eins mit dem Wissen um den geistigen Auftrag erst das ursprüngliche und volle Wesen der Wissenschaft, deren Verwirklichung uns aufgegeben ist – gesetzt, daß wir uns in die ferne Verfügung des Anfangs unseres geistig-geschichtlichen Daseins fügen.«

---

Znanost, ki sledi temu smislu, mora postati oblikujoča sila teles nemške univerze. V tem se nahaja dvoje: učitelje in učence mora pojem znanosti enkrat za zmeraj *zajeti* in *zaseči*. Obenem pa mora ta pojem znanosti preoblikujoče poseči v temeljne forme, znotraj katerih učitelji in učenci vsakokrat znanstveno ravnaajo v skupnosti: v *fakultete* in *stroke*.

Fakulteta je fakulteta le, če se razvije v zmožnost duhovne zakonodaje, ki je utemeljena v bistvu kake znanosti, da bi moči bivanja, ki *jo* ogrožajo, oblikovala v *en* duhovni svet naroda.

Stroke pa so stroke le, če se že vnaprej postavijo na področje duhovnega zakonodajstva in s tem porušijo meje strok in prevladajo zatohlost in nepristnost zunanjega opravljanja poklica.

V trenutku, ko fakultete in stroke spravijo v tek bistvena in preprosta vprašanja svoje znanosti, učitelje in učence že zajemajo *taiste* poslednje nujnosti in stiske narodno-državnega bivanja.

240

Vendar zahteva izoblikovanje izvornega bistva znanosti tako stopnjo strogosti, odgovornosti in preišljenega potrpljenja, da glede na to vestno pokoravanje ali željno spreminjanje izgotovljenih postopkov komajda kaj pomenita.

In če so Grki potrebovali tri stoletja, da so na prava tla in na trdno pot postavili zgolj *vprašanje*, kaj védenje je, potem si *mi* res ne smemo misliti, da bosta razjasnitev in razgnitev bistva nemške univerze nastopili v tekočem ali prihajajočem semestru.

Toda *eno* pa le vemo iz naznačenega bistva znanosti: da se bo nemška univerza izoblikovala in okreplila le takrat, ko se bodo tri obveznosti – delovna, obrambna in vednostna – izvorno našle v *eni* izoblikujoči sili. Hočem reči:

Volja učiteljev do bistva se mora prebuditi in okrepiti do preprostosti in širine védenja o bistvu znanosti. Bistvena volja učencev se mora dvigniti do

---

---

najvišje jasnosti in vzgoje védenja ter sovedenje o narodu in njegovi državi spodbujajoče in določujoče izoblikovati v bistvo znanosti. Obe volji se morata *spopasti* druga z drugo.<sup>5</sup> Vse zmožnosti volje in misli, vse sile srca in vse sposobnosti telesa moramo *prek* boja razviti, v boju stopnjevati in jih *kot* boj ohranjevati.

Izbrali bomo vedoči boj vprašujočih in s *Carlom von Clausewitzom* spoznali: »Odpovedujem se lahkomiselnemu upanju rešilnega naključja.«<sup>6</sup>

Bojna skupnost učiteljev in učencev pa bo nemško univerzo preoblikovala v kraj duhovnega zakonodajstva le takrat in le tedaj v njej udejanjila sredico najtršega zbira za najvišjo službo narodu v njegovi državi, ko bodo učitelji in učenci uredili svoje bivanje preprosteje, trše in skromneje kot vsi drugi narodni tovariši. Vsako vodstvo mora slednikom priznati lastno voljo. Vsako sledenje pa nosi v sebi uporništvu. Tega bistvenega nasprotja vodenja in sledenja ne smemo ne zabrisati ne izbrisati.

Le boj drži to nasprotje odprto in vsadi v celotno telo učiteljev in učencev tisto temeljno razpoloženje, iz katerega samoomejujoče samouveljavljanje krepí odločni samopremislek za pravo samoupravo.

241

Hočemo bistvo nemške univerze ali ga nočemo? Od nas je odvisno, ali in koliko se iz temelja, ne le postransko, trudimo za samopremislek in samouveljavitev, ali pa – z najboljšimi nameni – zgolj spreminjamo stare uredbe in dodajamo nove. Tega nam nihče ne bo preprečeval.

Toda nihče nas tudi ne bo vprašal, ali hočemo ali nočemo, če bo duhovna moč Zahoda odpovedala in bo Zahod popokal po šivih, ko se bo preživeta, navidezna kultura vase sesula, zmedla vse sile ter jih zadušila v norosti.

<sup>5</sup> V originalu: »Der Wesenswille der Lehrerschaft muß zu der Einfachheit und Weite des Wissens um das Wesen der Wissenschaft erwachen und erstarken. Der Wesenswille der Schülerschaft muß sich in die höchste Klarheit und Zucht des Wissens hinaufzwingen und die Mitwissenschaft um das Volk und seinen Staat in das Wesen der Wissenschaft fordernd und bestimmend hineingestalten. Beide Willen müssen sich gegenseitig zum *Kampf* stellen.«

<sup>6</sup> »Ich sage mich los von der leichtsinnigen Hoffnung einer Errettung durch die Hand des Zufalls«.

---



---

Ali se bo to zgodilo ali ne, je odvisno zgolj od tega, ali mi kot zgodovinsko-duhovni narod hočemo nas same – ali pa samih sebe nočemo več. Vsak posameznik *soodloča* o tem, tudi in ravno takrat, ko se tej odločitvi izmakne.

Ampak mi hočemo, da naš narod izpolni svojo zgodovinsko nalogo.

Hočemo same sebe. Kajti mlada in najmlajša sila naroda, ki že sega prek nas, *je o tem že odločila*.

Lepoto in veličino tega vznika pa razumemo docela šele takrat, če v sebi nosimo oni globoki in široki razmislek, iz katerega je spregovorila stara grška modrost:

τὰ ... μεγάλα πάντα ἐπισφαλᾷ ...<sup>7</sup>

»Vse veliko je izpostavljeno nevarnostim ...«<sup>8</sup>

(Platon, Politeia 497 d 9)

*Prevedel\* Aleš Košar*

<sup>7</sup> Heidegger: »Alles Große steht im Sturm ...«

<sup>8</sup> PLATON, DRŽAVA, DZS 1976, str. 220. Prev. Jože Košar.

\* Martin Heidegger, »DIE SELBSTBEHAUPTUNG DER DEUTSCHEN UNIVERSITÄT«, durchgelesene Neuauflage des Druckes von 1933. Izd. Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, str. 9–19.

Izšlo tudi v TRIBUNI, XII – 1972/73, (28.V.), št. 21/22, str. 18–19, in XXIX – 1979/80, (16. IV.), št. 15, str. 9: *Samopotrjevanje nemške univerze*, prevedel LS.

---

# Martin Heidegger

## REKTORAT 1933/1934

Dejstva in misli<sup>1</sup>

243

Aprila 1933 me je plenum univerze enoglasno izvolil za rektorja. Moj predhodnik na tem položaju, v Möllendorf,<sup>2</sup> je moral po kratki službi na direktivo ministra s položaja odstopiti. Sam v Möllendorf, s katerim sem se o nasledstvu večkrat podrobno pogovarjal, je želel, da rektorat prevzamem

<sup>1</sup> Prim. tudi korespondenco Heidegger/Jaspers (Martin Heidegger/Karl Jaspers: BRIEFWECHSEL 1920–1963, izd. Walter Biemel und Hans Saner, Klostermann, Frankfurt am Main, 1990), pisma št. 141–150 in še zlasti pismo št. 144 (8. april 1950), str. 200–203. Nadaljnje opombe in pojasnila deloma povzemamo po opombah v tej knjigi.

Na več mestih pa se je pokazalo smiselno *na kratko* osvetliti zgodovinski kontekst, ki slovenskemu bralcu verjetno ni več pred očmi. Nujno je, da se ga ovemo, ker nam sicer skozi prste zdrsi poznavanje **konkretnosti in faktičnosti** časa, pa naj bo še tako neprijeten. Seveda si vsakdo lahko telegrafsko navedenc podatke dopolni, razširi s študijem samega neljubega zgodovinskega obdobja. »Viri«: BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE IN 24. BÄNDEN, (19., völlig bearbeitete Auflage), Mannheim, 1984–1994, DEUTSCHE GESCHICHTE IN SCHLAGLICHTERN / VON HELMUT MÜLLER ..., Mannheim, Wien, Zürich: Meyers Lexikonverl., 1990, VOJNA ENCIKLOPEDIJA, Beograd, 1964; MEYERS GROSSES PERSONENLEXIKON, Mannheim/Zürich, 1968, Overesch/Saal: DAS DRITTE REICH, 1933–45 in 1939–45, Weltbildverlag, Augsburg, 1991, HARENBERG PERSONENLEXIKON DES 20. JAHRHUNDERTS, Harenberg Lexikon Verlag, Dortmund, 1994, DAS GROßE LEXIKON DES III. REICHES, Augsburg, 1993.

<sup>2</sup> Wilhelm v. Möllendorf, 1887–1944; profesor anatomije.

---

jaz. Prav tako me je prejšnji rektor, Sauer,<sup>3</sup> poskušal prepričati, naj v interesu univerze ta položaj prevzamem jaz. Še dopoldne volilnega dne sem se obotavljal in hotel odstopiti od kandidature. Nobenega odnosa nisem imel do merodajnih vladnih in partijskih mest, sam nisem bil niti član partije niti se nisem kakorkoli politično udeleževal. Tako tudi ni bilo gotovo, ali me bodo tam, kjer se je skoncentrirala politična moč, poslušali glede tega, kar mi lebdelo pred očmi kot nujnost in naloga. Prav tako je bilo negotovo, do kod me bo univerza sama po sebi spremljala, da bi našla in izvirneje oblikovala svoje bistvo. To nalogo sem javno predložil že v svojem nastopnem govoru poleti 1929.

Uvodni stavki nastopnega govora *Kaj je metafizika?* se glase: »Mi vprašujemo, *tu* in *zdaj*, za *nas*. Našo tubit – v skupnosti raziskovalcev, učiteljev in študentov – določa *znanost*. Kaj bistvenega se godi z nami v temelju bivanja,<sup>4</sup> kolikor je znanost postala naša *strast*? – Območja znanosti so daleč vsaksebi. Način obravnave njenih predmetov je v temelju različn. To razpadlo mnogoterost disciplin danes drži skupaj le še tehnična organizacija univerz in fakultet, v enem pomenu jo vzdržuje praktična postavitev namena strok. Zato pa je odmrlo koreninjenje znanosti v njenem bistvenem temelju.«<sup>5</sup> Ta govor je bil 1933. leta že preveden v francoščino, italijanščino, španščino in japonščino.

Povsod so lahko vedeli, kako sem mislil o nemški univerzi in kaj sem imel za njeno najbolj nujno stisko. Obnovila naj bi se iz svojega bistvenega temelja, ki je ravno bistveni temelj znanosti, namreč iz bistva resnice same, namesto da vztraja v tehnični, organizacijsko-institucionalni navidezni enotnosti, naj bi ponovno osvojila izvorno živo enotnost vprašujočih in vedečih.

O bistvu resnice sem 1930. leta govoril v predavanju, ga do 1932. leta na več mestih v Nemčiji celo ponavljal, bilo je znano v razmnoženih zapiskih. V tisku se je predavanje pojavilo šele leta 1943. Istočasno s tem preda-

<sup>3</sup> Joseph Sauer, 1872–1942; papeški prelat; profesor krščanske arheologije in umetnostne zgodovine, rektor freiburške univerze 1932/1933.

<sup>4</sup> Besedo bivanje – kolikor jo uporabljamo – razumemo v smislu *prebivanja*.

<sup>5</sup> Prim.: Marin Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 115/116. Prev. Ivan Urbančič, CZ 1967.

---

---

vanjem sem imel dvourna predavanja o grškem pojmu resnice; razlagal sem po poti Platonove prispodobe o votlini. To predavanje sem med svojim rektoratom v zimskem semestru 1933/34 ponovil in dopolnil z dobro obiskanim seminarjem *Narod in znanost*.<sup>6</sup> Razlaga prispodobe o votlini je bila natisnjena šele 1942. leta<sup>7</sup> z naslovom *Platonov nauk o resnici*.<sup>8</sup> Omenjanje in obravnavanje tega spisa je partija prepovedala, prepovedala pa je tudi tiskanje separatov in knjigotrško distribucijo.

Da sem se do zadnjega dne obotavljal prevzeti rektorat, je povzročilo védenje, da bom s svojo namero nujno prišel v dvojno opozicijo, proti »novemu« in proti »staremu«. »Novo« je medtem nastopilo v podobi »politične znanosti«, katere ideja temelji na popačenju bistva resnice. »Staro« je bilo prizadevanje, da ostaneš pri »stroki«, zahtevaš njeno napredovanje, jo uporabljaš pri pouku, vsak premislek o bistvenih osnovah pa odkloniš kot abstraktnofilozofski – ali pa ga kot zunanji okras vendarle dopuščaš, a ga kot premisleka ne izvršuješ, ne misliš *iz tega izvrševanja* in nisi poslušen univerzi.<sup>9</sup>

Tako je obstajala nevarnost, da bo moj poskus na enak način pobijalo in onemogočalo tako »novo« kot tudi »staro«, ki sta bila v medsebojnem sporu. Ob prevzetju rektorata seveda *še nisem videl* in nisem mogel pričakovati tega, kar se je zgodilo v teku prvega semestra: da sta se novo in staro končno složno ujela, da bi ohromila moje napore in me končno izključila.

Navkljub dvojni ogroženosti moje namere izvorne utemeljitve bistva univerze sem se končno, po pritisku mnogih univerzitetnih kolegov, še zlasti pa odstavljenege rektorja v. Möllendorfa in predhodnjega rektorja in takrat-

<sup>6</sup> Volk und Wissenschaft.

<sup>7</sup> V: Jahrbuch für geistige Überlieferung II.

<sup>8</sup> Platons Lehre von der Wahrheit. Prim.: Phainomena 2, Ljubljana, 1991, prev. Dean Komel.

<sup>9</sup> V. originalu: »Das »Neue« war inzwischen aufgetreten in der Gestalt der »politischen Wissenschaft«, deren Idee auf einer Verfälschung des Wesens der Wahrheit gründet. Das »Alte« war das Bestreben, beim »Fach« zu bleiben und dessen Fortschritte zu fördern und im Unterricht nutzbar zu machen, jede Besinnung auf die Wesensgrundlagen als abstraktphilosophisch abzulehnen oder allenfalls doch nur als äußere Verzierung zuzulassen, nicht aber als Besinnung zu vollziehen und *aus diesem Vollzug* zu denken und zur Universität zu gehören.«

---

---

nega prorektorja Sauerja, odločil, da bom položaj prevzel, predvsem zaradi možnosti, ki jo je uveljavil kolega Sauer, da bo v primeru moje odklonitve, rektor univerzi postavljen od zunaj.

Kar me je potemtakem v celoti pripravilo za prevzem rektorata, je bilo troje: 1. Takrat sem v gibanju, ki je prišlo do moči, videl možnost notranjega zbiranja in obnove naroda in pot, da najdemo k zgodovinsko-zahodni določenosti [Bestimmung]. Verjel sem, da bi samo obnavljajoča se univerza lahko bila sopoklicana mero-dajno součinkovati pri notranjem zbranju naroda.

2. Zato sem v rektoratu videl možnost privedi vse sposobne sile – ne glede na partijsko pripadnost in partijsko doktrino – k procesu premisleka in obnove, okrepitve in zagotavljanja vpliva teh sil.

3. Upal sem, da se bom na ta način lahko zoperstavil prodiranju neprimernih ljudi, grozeči prevladi partijskega aparata in partijske doktrine.

**246** Dejstvo je, da se je že takrat razšopirilo veliko manjvrednega in nesposobnega, veliko egoističnega in zavistnega. Toda to je bilo zame spričo celotnega položaja našega naroda ravno razlog več, da poskusim spraviti v igro sposobne sile in bistvene cilje. Gotovo je bilo udobneje ostati ob strani, vihati nos nad »nemogočimi ljudmi« in brez pogleda na zgodovinski položaj Zahoda hvaliti dozdajšnje. Kako sem že takrat gledal na zgodovinski položaj, naj pojasnim z opozorilom. Leta 1930 je izšel spis Ernsta Jüngerja *Totalna mobilizacija*,<sup>10</sup> v tem spisu so se naznanjale osnovne poteze knjige *Delavec*,<sup>11</sup> ki je izšla 1932. leta. V majhnem krogu sem takrat s svojim asistentom Brockom<sup>12</sup> razpravljaj o teh spisih, poskušal sem pokazati, kako v njih spregovarja bistveno razumevanje Nietzschejeve metafizike, kolikor sta v horizontu te metafizike videni in predvideni zgodovina in sedanost Zahoda. Iz teh spisov, in še bistveneje: misleč iz njune osnove, smo mislili

<sup>10</sup> Die totale Mobilmachung.

<sup>11</sup> Der Arbeiter.

<sup>12</sup> Dr. Werner Brock je bil v letih 1931–1933 Heideggrov asistent, z njegovo pomočjo je emigriral v Anglijo (Cambridge). Glej tudi opombo št. 3 k Jaspersovemu pismu Heideggro (št. 126) 6. 2. 1949.

---

---

prihajajoče, tj., hkrati smo ga poskušali pričakati v spoprijemu. Tudi mnogo drugih je takrat bralo ta spisa; odložili so ju s premnogim drugim, prav tako zanimivim, kar so prebirali, pa ga niso dojeli v njegovi daljnosežnosti. Pozimi 1939/40 sem s krogom kolegov še enkrat, le delno pretresel Jüngerjevo knjigo *Delavec* in spoznal, kako so bile te misli še takrat tuje in so spravljalne v začudenje, dokler jih niso potrdila »dejstva«. Kar Ernst Jünger misli z mislijo vladavine in likom delavca ter vidi v luči te misli, je univerzalna vladavina volje do moči znotraj planetarno videne zgodovine. V tej dejanskosti je danes vse, pa naj se imenuje komunizem ali fašizem ali svetovna demokracija.

Iz te dejanskosti volje do moči sem že takrat videl, kaj je. To dejanskost volje do moči je mogoče v Nietzschejevem smislu izreči s stavkom: »Bog je mrtev«. <sup>13</sup> Ta stavek sem v svojem rektorskem govoru navedel z bistvenimi razlogi. Stavek nima nič s trditvami ordinarnega ateizma. Pomeni: nadčutni svet, še zlasti svet krščanskega boga, je v zgodovini izgubil svojo učinkujočo moč. (Prim. moje predavanje 1943. leta o Nietzschejevem reku »Bog je mrtev«.) Bi bila prva svetovna vojna mogoča, če bi bilo drugače? In končno, bi bila, če bi bilo drugače, možna druga svetovna vojna?

247

Ali to torej ni bil zadostni temelj in bistvena nuja, da v izvirnejšem premisleku mislimo v smeri prevlade metafizike volje do moči, tj., da pričnemo spoprijem z zahodnim mišljenjem s povratkom na njegovo začetje? Ali to torej ni bil zadostni temelj in bistvena nuja, da poskusimo za ta premislek duha Zahoda pri nas Nemcih obuditi tisti kraj, ki je veljal za sedež negovanja védenja in spoznanja – nemško univerzo?

Prav gotovo je na mestu argument zoper tok zgodovine, ki začenja z besedami: »Kaj bi se zgodilo, če ... in če ne bi ... « Toda vendarle smemo zastaviti vprašanje: Kaj bi se zgodilo in kaj bi preprečili, če bi se še 1933. leta dvignile vse sposobne sile, da bi počasi in s skrito povezanostjo zbistrile in ukrotile »gibanje«, ki je prišlo na oblast?

<sup>13</sup> »Gott ist todt«.

---

---

Gotovo – vedno pridemo predaleč, če ljudje ljudem merijo in odmerjajo krivdo. Če pa že iščemo krivce in obsojamo, potem presodimo: Ali obstaja tudi krivda bistvenega zamujanja? Zakaj so tisti, ki so bili že takrat tako profetsko nadarjeni, da so vse to že videli prihajati – tako moder jaz nisem bil – čakali skoraj deset let, preden so se zla [das Unheil] lotili? Zakaj se tisti, ki so mislili, da vedo vse, niso dvignili takrat, 1933. leta, da bi vse, in to temeljito, usmerili v dobro?

Gotovo – zbiranje sposobnih sil bi bilo težko, težko bi bilo tudi počasno pridobivanje vpliva na celoto gibanja in njegovo pozicijo moči – toda nič težje kot to, kar nam je bilo naloženo kasneje.

S prevzemom rektorata sem tvegala poskus rešiti, zbistriti in učvrstiti pozitivno.

248 Moj namen nikoli ni bil le uresničevati partijske doktrine in ravnati po meri »ideje« »politične znanosti«. Prav tako pa dosedanjega nisem nameraval zgolj zagovarjati in vsega nivelizirati z golim posredovanjem, izravnavanjem ter ga držati v povprečnosti. Po mojem jasnem prepričanju so bile v igri preveč bistvene reči, ki so daleč prekašale vse, kar se je tikalo univerze.

Bilo pa mi je tudi jasno, da je pred vsem treba poudariti in potrditi pozitivne možnosti, ki sem jih takrat videl v gibanju, da pripravimo stvarno, in ne le faktično utemeljeno zbranje vseh sposobnih sil. Takojšnja in gola opozicija ne bi niti ustrezala mojemu takratnemu prepričanju (nikoli ni pomenila verovanje partiji), niti ne bi bila pametna.

Za mojo temeljno držo med rektoratom naj kot značilnost navedem naslednje:

1. Nikoli me ni nobena partijska izpostava povabila na kakršen koli političen posvet; takšnega sodelovanja tudi nikoli nisem iskal.
  2. Tudi sicer nisem vzdrževal nikakršnih osebnih ali političnih odnosov s partijskimi funkcionarji.
-

---

*Namen in držo mojega rektorata izreka rektorski govor maja 1933.*

Vsekakor pa je tu, kot pri vsaki izgovorjeni besedi, vse odvisno od razlage in pripravljenosti, da se spustimo k bistvenemu in da to sploh dobimo pred oči. Jedro rektorskega govora, ki je jasno že po obsegu, je obrazložitev bistva védenja in znanosti; na to bistvo naj bi univerzo utemeljili in na tem temelju naj bi kot nemška univerza uveljavila samo sebe v svojem bistvu.<sup>14</sup> Obveznost védenja poleg delovne in obrambne obveznosti ni na tretjem mestu zato, ker je njima podrejena, temveč zato, ker je védenje tisto naj-samolastnejše in najvišje, na katerega se zbira bistvo univerze in tako tudi premišljanje.<sup>15</sup> Kar se tiče prej imenovane delovne obveznosti, pa lahko le spomnimo na to, da je ta »služba« nastala in se izoblikovala iz nuje časa in iz volje mladine davno pred letom 1933.<sup>16</sup> »Obrambne obveznosti« pa nisem imenoval niti v militarističnem<sup>17</sup> niti v agresivnem smislu, temveč kot bran v samoobrambi [Wehr in der Notwehr].

<sup>14</sup> V originalu: »Das Kernstück der Rektoratsrede, das sich schon dem Umfang nach kenntlich macht, ist die Darlegung des Wesens von Wissen und Wissenschaft, auf welches Wesen die Universität gegründet werden und auf welchem Grund sie sich als deutsche Universität selbst in ihrem Wesen behaupten soll.«

<sup>15</sup> »Der Wissensdienst ist neben Arbeits- und Wehrdienst nicht deshalb an dritter Stelle genannt, weil er jenen nachgeordnet wird, sondern weil das Wissen das Eigentliche und Höchste ist, auf das sich das Wesen der Universität und darum die Besinnung sammelt.«

<sup>16</sup> Prostovoljna delovna služba [Arbeitsdienst], je nastala 1926. leta iz gibanja mladinskih delovnih taborov, oz. gibanja za izobrazbo ljudstva v letih po koncu I. svetovne vojne, v katere so se združevali mladi, še zlasti v času naraščajoče brezposelnosti – 1929. leta: 3 100 000 nezaposlenih, 1931. leta: 4 058 000, 31. januarja 1933. leta: 6 013 612 nezaposlenih. Tako je delovna služba v času BRÜNINGOVE vlade zajela 100 000 ljudi (1932). Hitlerjeva vlada je to službo prevzela in preoblikovala, 1934. leta je bila opravljena delovna obveznost pogoj za vpis na univerzo, od 26. junija 1935 so uvedli polletno **delovno obveznost** [Reichsarbeitsdienst] za vse moške in ženske med 18. in 25. letom, ustanovili Organizacijo za delovno obveznost rajha, ki se je s civilnega območja vse bolj selila v vojaški aparat in sčasoma postala njegova podpora (gradbene enote Wehrmachta).

<sup>17</sup> Po versajski pogodbi se je morala Nemčija obvezati, da bo postopoma demobilizirala svoje frontne čete, vojaška obveznost, vojaška akademija in generalštab so bili prepovedani, dovoljena je bila najemniška vojska (Reichswehr: 100 000 vojakov, 4000 častnikov in 15 000 marincev). Ker se mnogo oficirjev ni hotelo razorožiti, je nastalo več zvez prostovoljcev (Freikorps), iz katerih so kasneje nastale enote NSDAP in vojne sile (Wehrmacht).

**Splošno obveznost služenja vojaškega roka** je nacionalsocialistična Nemčija, *zoper* določila versajske pogodbe, ponovno uvedla 16. marca 1935.



---

Jedro govora pojasnjuje bistvo védenja, znanosti in znanstveno vnaprej oblikovanega poklica. Vsebinsko je treba poudariti štiri glavne momente:

1. Utemeljitev znanosti v izkušnji območja bistva njenih predmetnih področij.<sup>18</sup>

2. Bistvo resnice kot dopuščanje biti bivajočega, kot to je.

3. Obvarovanje izročila začetja zahodnega védenja v grštvu. (Prim. moje dveurno predavanje iz polctnega semestra 1932: *Začetje zahodne filozofije*.<sup>19</sup>)

4. Temu ustrezno: odgovornost Zahoda.

V vsem tem je odločno zavračanje ideje »politične znanosti«, ki jo je razglasil nacionalsocializem kot posuroveli nauk Nietzschejevega dojetja bistva resnice in spoznanja. Zavrnitev ideje »politične znanosti« je v govoru poleg tega jasno izrečena.

**250**

Drža premišljanja in vpraševanja sloni na »boju«. Vendar, kaj pomeni »boj« v govoru? Če se bistveno premisleka vrača na grško ἐπιστήμη in t. i. ἀλήθεια, potem lahko domnevamo, da tudi bistvo »boja« ni predstavljeno poljubno. »Boj« je mišljen v smislu Heraklitovega 53. fragmenta. Toda za razumetje tega pogosto imenovanega in prav tako pogosto zmotno tolmačenega reka je treba vnaprej upoštevati dvoje, kar sem že dovolj pogosto omenjal pri mojih predavanjih in vajah:

1. Beseda πόλεμος, s katero fragment pričanja, ne pomeni »vojne«, temveč to, kar pomeni beseda ἔρις, ki jo Heraklit uporablja v enakem pomenu. Toda kaj pomeni: »prepír« – vendar prepír ne kot pričkanje in zmerjanje in zgolj razdor, sploh pa ne z uporabo sile in pobijanem nasprotnika – temveč,

---

<sup>18</sup> »Die Begründung der Wissenschaften in der Erfahrung des Wesensbereiches ihrer Sachgebiete.«

<sup>19</sup> Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides). Predavanje je napovedano kot 35. zv. *Skupne izdaje*. Izd. Heinrich Hüni.

---

---

táko postavljanje-enega-iz-drugega [Aus-einander-setzung], da se ob tem bistvo teh, ki se spoprimejo, izstavi drugim in se tako pokaže in pride na plan in to pomeni grško: pride v neskrito in resnično. Ker je boj izmenično pripoznavajoč se izpostavljanje bistvenemu [dem Wesenhaften], zato je v govoru, ki vpraševanje in premišljanje opre na »boj«, vedno govor o »izpostavljenosti«. Da gre imenovano v smeri Heraklitovega reka, jasno priča rek sam. Upoštevati pa moramo le še nekaj drugega.

2. Ne le da ne smemo πόλεμος misliti kot vojno in stavka »Vojna je mati vsega«<sup>20</sup> kot dozdevno heraklitovega uporabiti še za to, da okličemo vojno in bitke za najvišji princip biti in vojaškost filozofsko upravičimo.

Predvsem in hkrati moramo upoštevati, da Heraklitov rek – citiran običajno – vse popači zato, ker je poneverjena celota reka in s tem to bistveno. V celoti se glasi:

»Spoprijem je sicer zasejanje vsega, od vsega pa tudi (in pred vsem) najvišje – očuvajoče – in sicer zato, ker enim dopušča, da se prikažejo kot bogovi, drugim pa kot ljudje, ker pusti ene stopiti na odprto kot služabnike, druge pa kot svobodne.«<sup>21</sup> –

251

Bistvo πόλεμος je v δεικνύναι, kazati in ποιεῖν, pro-izvesti, grško: pre-staviti v odprti pogled. To je bistvo »boja«, mišljeno filozofsko, in govoru v povedano je mišljeno zgolj filozofsko.

Ta spoprijemajoči se premislek bistvenega območja se mora izvrševati v vsaki znanosti, sicer ostaja »znanost« brez vednosti. Iz takega premisleka celote znanosti se univerza sama, prek same sebe, privede na svoj bistveni temelj, ki je dostopen le védenju, ki ga sama neguje, zato tudi ni mogoče

<sup>20</sup> »Der Krieg ist der Vater aller Dinge.«

<sup>21</sup> »Die Auseinandersetzung ist zwar von allem die Aussaat, von allem aber auch (und vor allem) das Höchste – Wahrende –, und zwar deshalb, weil sie die einen sich zeigen läßt als Götter, die anderen aber als Menschen, weil sie die einen hervorgehen läßt ins Offene als Knechte, die anderen aber als Freie.« Prim. tudi *Evropa in nemška filozofija*, Phainomena 11/12, str. 140.

---

---

njenega bistva določati od kod drugod, iz »politike« ali iz kakšnega drugega postavljanja cilja.

Temu temeljnemu dojemanju in temeljni drži ustrežno ima govor naslov: *Samouveljavitev nemške univerze*.<sup>22</sup> Najmanj si jih je bilo na jasnem o tem, kaj je leta 1933 pomenil že sam ta naslov, ker se jih je le malo od teh, ki jih je naslov zadeval, potrudilo da so brez pristranskosti in zamegljevanja z govoričenjem jasno premislili, kaj je povedano.

Seveda »se« lahko ravna tudi drugače. Lahko se posloviš od razmišljanja in se držiš predstave, ki sploh ni daleč, da ima kmalu po nacionalističnem prevzemu oblasti na novo izvoljeni rektor govor o univerzi, govor pa »ta« nacionasocializem »zastopa«, tj., razglša idejo »politične znanosti«, ki mišljena grobo, pomeni: »Resnično je, kar koristi narodu.«<sup>23</sup> Iz tega sklepa, in sicer upravičeno, da je bistvo nemške univerze zatajeno v jedru in da jo uničujemo; zato bi se naslov moral raje glasiti *Samoobglavljenje nemške univerze*.<sup>24</sup> Tako lahko ravnamo, če zberemo dovolj nerazumnosti in nezmožnosti premisleka, dovolj udobnosti in bega v govoričenje, ko naberemo polno mero škodoželjnosti.

Pri razlagi govora *lahko* ravnamo tako neodgovorno; potem pa ni treba, da se izdajamo za tiste, ki odgovorno vedo za duha in dobrobit [das Heil] nemške univerze. Kajti, če mislimo tako površno in tako površno čvekamo v en dan, to morda odgovarja političnim metodam, nasprotuje pa najbolj notranjemu duhu stvarnosti [Sachlichkeit] mišljenja, saj smo si vendarle naložili, da moramo rešiti njegovega duha.

Tisti, ki jih je govor zadeval, ga niso razumeli; ne vsebinsko ne v tem oziru, da izreka tisto, kar mi je med uradovanjem dajalo vodilno nit za razlikovanje, kaj je bistveno in kaj manj bistveno ter le zunanje.

Partija in merodajna mesta so govor in s tem mojo držo sicer dojeli še

<sup>22</sup> Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.

<sup>23</sup> »Wahr ist, was dem Volke nützt.«

<sup>24</sup> Die Selbstenthauptung der deutschen Universität.

---

---

slabše, vendar so ju »razumeli« toliko, da so takoj začutili opozicijo. Minister Wacker<sup>25</sup> mi je po rektorskem kosilu še istega dne v »obraz« povedal svoje »mnenje« o slišnem govoru.

1. Da je to nekakršen »privatni nacionalsocializem«, ki se ogiba perspektivam partijskega programa.

2. Vse skupaj predvsem ni zgrajeno na rasni miselnosti.

3. Da on zavrnitve ideje »politične znanosti« ne more sprejeti, tudi če bi hotel priznati, da ta ideja še ni dovolj utemeljena.

To ministrovo zavzetje stališča ni bilo irelevantno, ker ga je takoj oznanil partijskim prijateljem, takratnemu okrožnemu vodji študentov Scheelu<sup>26</sup> in docentoma medicine v Frankfurtu, dr. Steinu in Kriecku.<sup>27</sup> Ti trije so namreč že od vsega začetka obvladovali Kulturno ministrstvo (Karlsruhe) in so imeli popolnoma v svojih rokah po sebi neškodljivega in dobrosrčnega visokošolskega referenta, ministrskega svetnika Fehrleja.

Malo po rektorski slavnosti so mi, ob moji prisotnosti v ministrstvu, namignili sledeče: 1. da v prihodnje pri takih slovesnostih ni zaželena prisotnost nadškofa; 2. da je moj nagovor pri mizi, po rektorski slovesnosti, spodrsrljaj, čisto odveč sem posebej povzdignil in poudaril kolega Sauerja s teološke fakultete, češ, kaj da mu dolgujem za svojo znanstveno akademsko izobrazbo.

<sup>25</sup> OTTO WACKER, roj. 1899; minister v vzgojnem ministrstvu rajha [Reichserziehungsministerium]; s položaja odstopil 1. septembra 1939.

<sup>26</sup> Glej opombo k Jaspersovemu pismu s 23. 8. 1933 (pismo 119, opomba št. 3).

<sup>27</sup> Ernst Krieck, 1882–1947; pedagog; po profesurah v Dortmundu in Frankfurtu (Main) kasneje, od 1934. leta, ordinarij v Heidelbergu, kjer ga je 1. 4. 1937. leta vzgojno ministrstvo rajha imenovalo za rektorja. V njegov rektorat na heidelberški univerzi je padla odpustitev Jaspersa, ki je bil konec poletnega semestra 1937. leta upokojen po Zakonu o ponovni vzpostavi uradništva (Gesetz zur Wiedersherstellung des Berufsbeamtentums), po 6. §., »zaradi poenostavitve uprave«, ker je bila njegova žena, Gertrud Jaspers, Judinja. Upokojitev je *de facto* pomenila prepoved poučevanja.

---

Da so v ministrstvu spregovorili o takih rečeh, ni bilo značilno le za držo ministrstva, temveč je kazalo, da sploh niso pri volji, da bi se lotili tega, kar sem si, pred vsemi pričkanji in razdori, za notranjo obnovo univerze prizadeval jaz.

Pred tem sem bil že nekaj tednov na položaju. Moje prvo uradno dejanje, na drugi dan rektorata, je bila prepoved izobešanja »judovskega plakata« v katerih koli prostorih, ki pripadajo univerzi. Plakat je že bil izobešen na vseh nemških univerzah. Vodji študentov sem pojasnil, da dokler bom rektor jaz, za plakat na univerzi ne bo prostora. Vodja študentov z dvema spremeljvalcema se je umaknil s pripombo, da bo to prepoved javil vodstvu študentov rajha. Približno osem dni zatem je sledil telefonski klic SA<sup>28</sup>-jevskega visokošolskega urada in najvišjega vodstva SA, SA-jevskega vodje grupe dr. Baumanna. Zahteval je izobešenje judovskega plakata. Če tega ne bi hotel storiti, naj računam z odstavitvijo, če ne sploh z zaprtjem univerze. Še naprej sem to zavračal. Minister Wacker je pojasnil, da proti SA ne more nič storiti, SA je takrat imela vlogo, ki jo je kasneje prevzel SS.<sup>29</sup>

254

Omenjeni dogodek je bil le prvi znak stanja, ki je med rektorskim letom vse jasneje izstopalo: najrazličnejše skupine politične moči in interesne skupnosti so posegale v univerzo s pretenzijami in zahtevami; ministrstvo je pogosto igralo le stransko vlogo in je bilo poleg tega zaposleno s tem, da si je zagotavljalo svojo neodvisnost od Berlina. Povsod so potekali boji moči, katerih igralci so se za univerzo zanimali le toliko, kolikor so jo videli kot ustanovo, kolikor je zbor študentov ali docentov predstavljal kak faktor moči. Poleg tega so poklicne skupine zdravnikov, sodnikov in učiteljev oznanile politične zahteve in zahtevale odstranitev profesorjev, ki so bili zanje neustrezni in sumljivi.

<sup>28</sup> SA, okrajšava za Sturmabteilung (politična bojna grupa nacionalsocialistične delavske partije Nemčije, Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei, NSDAP), uniformirana in oborožena, izšla iz zvez prostovoljcev (Freikorps), bila prvotno zadožena za varnost v dvoranah (1921), večkrat reformirana.

<sup>29</sup> SS, okrajšava za Schutzstaffel (zloglasna bojna enota NSDAP). Sprva enota za Hitlerjevo osebno varstvo (1925), vodena po principu najstrožjega biologističnega izbora pripadnikov. Po 30.6.1934 vse bolj pridobiva na moči, prevzame vlogo SA, potencira ekstremno rasno ideologijo, antikrščastvo, antijudovstvo.

---

---

Atmosfera zmede, ki je obvladovala vse, ni ponujala nikakršne možnosti, da bi lahko izvrševal tisto prizadevanje, za katero mi je edinole šlo in zavoljo katerega sem ta položaj prevzel, ali pa nanj vsaj opozarjal: premislek obdržanja védenja in bistva poučevanja.<sup>30</sup> Poletni semester je potekel, zapravljen je bil s pretresanjem kadrovskih in institucionalnih vprašanj.

Edino plodno, a le v negativnem smislu, je bilo, da sem pri »očiščevalni akciji«, ki je pogosto grozila, da bo prestopila cilje in omejitve, lahko preprečeval nepravilnosti in oškodovanje univerze in kolegov.

Storitve zgolj preprečevalnega dela se niso pokazale in tudi ni bilo nujno, da bi kolegi o tem kaj izvedeli. Ugledni in zaslužni kolegi s pravne, medicinske in naravoslovnih fakultet bi bili začudeni, če bi slišali, kaj jim je bilo takrat namenjeno.

V prvih tednih mojega uradovanja so mi sporočili, da se ministru zdi pomembno, da rektorji pripadajo partiji. Nekega dne so se takratni okrožni vodja dr. Kerber, namestnik okrožnega vodje in še tretji član okrožnega vodstva pojavili pri meni v rektoratu, da bi me povabili v partijo. Le v interesu univerze, ki v politični igri sil ni imela nobene teže, sem jaz, ki pred tem nikoli nisem pripadal kakšni politični partiji, sprejel povabilo, ampak tudi to z izrecno imenovanim pogojem, da osebno, sploh pa ne kot rektor, nikoli ne bom prevzel kakšnega partijskega položaja ali opravljal kakršne koli partijske dejavnosti. Tega pogoja sem se držal, kar ni bilo težko, saj sem od odstopa svojega rektorata spomladi 1934 (primerjaj spodaj) veljal za politično nezanesljivega in bil iz leta v leto vse bolj nadzorovan.

Vstop v partijo je ostal formalnost, ker partijsko vodstvo ni mislilo na to, da bi me pozivalo k svojim posvetom o vprašanih univerze, kulture in vzgoje. Med mojim celotnim rektoratom nikoli nisem sodeloval na nobenem po-

---

<sup>30</sup> »Diese alles beherrschende Atmosphäre der Wirmis bot keine Möglichkeit, diejenigen Bemühungen, an denen mir einzig lag und deretwegen ich das Amt übernommen hatte, zu pflegen oder auch nur zur Kenntnis zu bringen: die Besinnung auf die Wissenshaltung und auf das Wesen des Lehrens.«

---

svetu ali pogovorih ali celo sklepinih izjavah partijskega vodstva in različnih partijskih organov. Univerza je ostala sumljiva, obenem pa so jo hoteli izrabiti v namene kulturne propagande.

Sam sem bil vsak dan bolj zaposlen z rečmi, ki sem jih z ozirom na mojo pravo namero moral imeti za nepomembne. Formalno opravljanje takšnih praznih uradniških poslov ne le, da me ni zanimalo, bil sem tudi neizkušen, saj sem pred tem odklonil vsak akademski položaj in sem bil torej novinec. Temu se je pridružila še nevšečna okoliščina, da je bil tudi predstojnik sekretarjata na položaju od pred kratkim in je bil prav tako neizkušen v zadevah univerze. Tako se je zgodilo marsikaj nezadostnega, nepravilnega in nepredvidnega, kar je, kot se je zdelo, edino zaposlovalo kolege. Rektorski govor je bil govorjen vetru in pozabljen dan po rektorski slovesnosti; med celotnim rektoratom od kolegov z nobene strani ni prišlo do kakršne koli diskusije [Aussprache] o govoru. Gibali so se v desetletja utečenih tirnicah fakultetne politike.

**256** Vso to zmešnjavo in v njej pojavljajočo se premoč nebitvenega bi še bilo mogoče prenesti, če se v teku poletnega semestra 1933 za univerzo ne bi vse jasneje oglašali dve nevarnosti.

Ob predavanju o bistvu znanosti na heidelberški univerzi sem tam od dr. Steina in Scheela izvedel o načrtih za novo zasedbo različnih kateder v Freiburgu. Univerzo naj bi osvojili zanesljivi tovariši partije in tako ustvarili možnost, da bi predvsem dekanate ustrezno zasedli s partijskimi tovariši. Uveljavil se je nazor, da zdaj, kot prvo, pri zasedanju teh mest nista več tako važna znanstveni pomen in prikladnost akademskega učitelja kot politična zanesljivost in aktivistična udarnost. Tudi ob teh izjavah in namerah se je spet pokazalo, da se je v Heidelbergu in Karlsruheu okreпил Krieckov vpliv iz Frankfurta. V Karlsruheu so mi namignili, da je neznosno, da puščam dosedanje dekane. Fakultete potrebujejo nacionalsocialistično vodstvo. Treba je bilo torej ravnati na ustrezen način, da bi preprečili to ogroženost samolastnega bistva univerze.

Druga nevarnost je grozila od zunaj, kar se je v poletnem semestru dalo

---

razpoznati na konferenci rektorjev v Erfurtu. Bila je v prizadevanjih, da bi se poklicnim stanovom zdravnikov, sodnikov in učiteljev, njihovim zahtevam in potrebam dovolilo odločati o celotni učni dejavnosti fakultet in tako univerzo dokončno razbilo na poklicne šole. S tem ni bila ogrožena le notranja enotnost univerze, temveč tudi temeljni način akademskega pouka, tj. tisto, kar sem poskušal rešiti prek obnove. Le njemu na ljubo sem prevzel rektorat.<sup>31</sup>

Obema grozečima nevarnostima, heidelberški in tendenci po poklicnih šolah, sem se skušal upreti s predlogom spremembe statuta. Omogočila naj bi dekanate tako zasesti, da bi lahko rešil bistvo fakultet in enotnost univerze. Nagib za spremembo statuta nikakor ni bil prevratniški in novotaristični gon po udejstvovanju, temveč vpogled v imenovani nevarnosti, ki glede na razporeditev in način igre političnih sil nikakor nista bili zgolj umišljeni.

Na univerzi, kjer so vedno bolj enostransko zijali v dosedanje, so na spremembo statuta gledali le institucionalno in juristično; obenem so novo zasedbo dekanatov ocenjevali le z gledišča osebnih napredovanj in nazadovanj.

Za dekane sem v zimskem semestru 1933/34 imenoval kolege, ki si v znanstvenem svetu in v svoji stroki niso ustvarili imena le po moji osebni, temveč po splošni sodbi in so obenem jamčili, da bodo, vsak na svoj način, v sredo fakultetnega dela postavili duha znanosti. Nihče od dekanov ni bil partijec. Vpliv partijskih funkcionarjev je bil izključen. Obstajalo je upanje, da bomo na fakultetah obdržali in poživili izročilo znanstvenega duha.

Izteklo pa se je drugače. Vse upanje je padlo v vodo. Vsak trud za samostalnost [das Eigentliche] je bil zaman.

Nenavadno znanjenje za zimski semester 33/34 je bil Todtnauberški tabor, ki naj bi docente in študente pripravil na pravo semestrsko delo, razjasnil moje dojemanje bistva znanosti in znanstvenega dela in ga obenem pojasnil in pretresel.

<sup>31</sup> »Nicht nur die innere Einheit der Universität, sondern auch die Grundart der akademischen Lehre waren dadurch bedroht, d. h. dasjenige, was ich durch eine Erneuerung zu retten versuchte, um dessentwillen ich einzig das Rektorat übernommen hatte.«



---

Izbor udeležencev tabora *ni* sledil vidikom partijske pripadnosti in delovanju v smislu nacionalsocializma. Potem ko je Karlsruhe spoznal načrt za tabor, je iz Heidelberga kmalu prišla izrecna prošnja, ali bi tudi oni smeli poslati nekaj udeležencev; obenem se je Heidelberg sporazumel s Kielom. S predavanjem o univerzi in znanosti sem poskusil pojasniti jedro rektorskega govora in predirljiveje predstaviti nalogo univerze z ozirom na prej imenovani nevarnosti. Takoj je prišlo do plodnih razgovorov v posameznih skupinah o védenju in znanosti, védenju in verovanju, verovanju in svetovnem nazoru. Zjutraj drugega dne sta se nenadoma nenajavljena v avtomobilu pojavila okrožni vodja študentov Scheel in dr. Stein in se žolčno pogovarjala s heidelberškimi udeleženci kampa, katerih »funkcija« je počasi postajala jasna. Dr. Stein je prosil, ali sme predavati. Govoril je o rasi in rasnem principu. Predavanje so udeleženci tabora vzeli na znanje, a ga niso še nadalje pretresali. Heidelberška grupa je imela nalogo razbiti tabor. V resnici pa ni šlo za tabor, ampak za freiburško univerzo, saj njenih fakultet naj ne bi vodili partijski tovariši. Prišlo je do nerazvescljivih, deloma bolečih dogodkov, ki pa sem jih moral sprejeti, da mi ne bi celotni zimski semester že vnaprej propadel. Morda bi bilo pravilneje, če bi že takrat odstopil. Toda takrat še nisem računal s tem, kar je kmalu prišlo na dan. Zastrilo se je nasprotovanje tako ministra in heidelberške grupe, ki ga je določala, kot tudi kolegov.

258

Četudi se je minister formalno strinjal z novo zasedbo dekanatov, se mu je vendarle zdelo čudno: ne le, da tega mesta ni zasedel noben partijski tovariš, ampak sem si za dekana medicinske univerze celo upal imenovati moža, ki ga je minister pred pol leta zavrnil kot nesprejemljivega za položaj rektorja. Poleg tega je ministrstvo vse jasneje zahtevalo, da se na freiburški univerzi začne, veliko bolj resno kot dotlej, uveljavljati ideja politične znanosti.

V oči je bodlo, da so med zimskim semestrom tako iz kroga medicinske kot tudi s pravne fakultete večkrat sugerirali, naj se vendarle lotim premeščanja dekanov in kolega v Möllendorffa in Wolfa<sup>32</sup> zamenjam z drugima. Te želje sem zvedel na spore in rivalitete znotraj obeh fakultet in jih nisem več

---

<sup>32</sup> ERICK WOLF, 1902, pravnik, prof. v Freiburgu, nanj je vplival K. Barth, ukvarjal se je s filozofijo prava in cerkvenim pravom.

---

upošteval, vse dokler me niso v pozni zimi, proti koncu semestra 33/34, povabili v Karlsruhe, kjer mi je ministrski svetnik Fehrle v prisotnosti okrožnega vodje študentov Scheela razkril, da si minister želi, da razrešim dekana v. Möllendorffa in Wolfa.

Takoj sem izjavil, da tega nikakor ne bom storil in da nikakor ne morem ne osebno ne stvarno odgovarjati za tako zamenjavo. Če pa minister vztraja pri svoji zahtevi, mi ne ostane nič drugega, kot da iz protesta do te neupravičene zahteve odstopim. Gospod Fehrle mi je potem rekel, da je še zlasti glede kolega Wolfa želja juristične fakultete, da bi bil dekanat zaseden drugače. Na to sem odvrnil, da odstopam in prosim za pogovor z ministrom. Med mojo izjavo se je obraz okrožnega vodje študentov Scheela režavo razpo-  
tegnil. Po tej poti so dosegli, kar so hoteli. Enoznačno pa se je tudi zjasnilo, da se univerzitetni krogi, ki so bili ogorčeni nad vsem, kar je dišalo po nacionalsocializmu, niso ogibali konspiriranju z ministrstvom in skupino, ki ga je določala, le da bi me izrinili s položaja.

V pogovoru z ministrom, ki je mojo demisijo takoj sprejel, je postalo jasno, da obstoji nepremostljiv razpor med nacionalsocialističnim dojemanjem univerze in znanosti ter mojim. Minister je pojasnil, da vsekakor ne želi, da bi to nasprotje, ki verjetno temelji na nezdružljivosti moje filozofije z nacionalsocialističnim svetovnim nazorom, prišlo v javnost kot konflikt freiburške univerze z ministrstvom. Odvrnil sem, da že zato ne morem biti zainteresiran za kaj takega, ker je univerza z ministrstvom enotna in mi ni do tega, da bi s konfliktom svojo osebo izpostavljal javnim natolcevanjem. Minister je odvrnil, da mi je prepuščeno, da po odstopu od rektorata, ki naj ne bi še posebej bil v oči, pač ravnam tako, kot se mi zdi nujno.

Tako sem tudi ravnal, s tem ko sem odklonil, da bi pri predaji rektorata, ki je sledila, na tradicionalen način sodeloval kot odhajajoči rektor, in podal poročilo. Tudi na univerzi so razumeli to zavrnitev in me kot poslavljajočega se rektorja, seveda niso povabili k nadaljnjim posvetom kot je bilo to v navadi pred in po tem. Česa takega tudi nikoli nisem pričakoval.

Od aprila 1934 sem živel zunaj univerze; nisem se več brigal za »dogodke«, temveč sem poskušal po svojih močeh izpolniti najnujnejše učne obvez-

---

---

nosti. Toda tudi poučevanje je bilo v naslednjih letih bolj samogovor bistvenega mišljenja s samim seboj. Morda je sem ter tja še zadevalo in budilo ljudi, ni pa se več oblikovalo v nastajajoči sklad ubranega [bestimmt] zadržanja, iz katerega bi spet lahko izrasla izvornost [Ursprüngliches].

Primer rektorata v letih 33/34, sam zase brez pomena, je verjetno znamenje za metafizično stanje bistva znanosti, ki je ni mogoče več določati prek poskusov obnove in je v njeni spremembi bistva postavljati v čisto tehniko.\* To sem spoznal šele v naslednjih letih (prim. *Utemeljitev novoveške slike sveta prek metafizike*).<sup>33</sup> Rektorat je bil poskus, da bi v »gibanju«, ki je prišlo do moči, ne glede na vse njegove pomankljivosti in grobosti, videli to, kar sega daleč čezenj, kar bi nekega dne morda lahko privedlo do zbranja na zahodno zgodovinsko bistvo nemškosti.<sup>34</sup> Nikakor nočem tajiti, da sem takrat verjel v tako možnost in sem se zato odpovedal najbolj lastnemu [eigesten] poklicu mišljenja zavoljo uradniškega delovanja. Nikakor nočem zmanjševati tega, kar je povzročilo [moje] lastne pomanjkljivosti na položaju. Toda s to perspektivo ne zadenemo bistvenega, ki me je določilo za prevzem položaja. Različne obsodbe tega rektorata so v horizontu običajnega akademskega obrata po svoje lahko pravilne in upravičene, vendar nikoli ne zadenejo bistvenega. Danes obstaja še manj možnosti kot takrat, da bi zaslepljenim očem odprli obzorje bistvenega.

260

Bistveno je, da smo nastanjeni v sredi dovrševanja nihilizma, da je Bog »mrtev« in vsak prostor-čas za božjost zaprt. Da pa se kljub temu preboletje nihilizma naznanja v pesnečem mislenju in petju nemškosti, katere pesnjene so Nemci doumeli še najmanj, zato ker so se hoteli ravnati po merilih nihilizma, ki jih obdaja, in niso spoznali bistva zgodovinske samouveljavitve.<sup>35</sup>

\* »Der für sich bedeutungslose Fall des Rektorats 1933/34 ist wohl ein Anzeichen für den metaphysischen Wesenzustand der Wissenschaft, die nicht mehr durch Erneuerungsversuche bestimmt und in ihrer Wesensveränderung in reine Technik aufgehalten werden kann.«

<sup>33</sup> Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik.

<sup>34</sup> »Das Rektorat war ein Versuch, in der zur Macht gelangten »Bewegung« über alle ihre Unzulänglichkeiten und Grobheiten hinweg das Weithinausreichende zu sehen, das vielleicht eine Sammlung auf das abendländisch geschichtliche Wesen des Deutschen eines Tages bringen könnte.«

<sup>35</sup> »Das Wesentliche ist, daß wir mitten in der Vollendung des Nihilismus stehen, daß Gott

---

---

## Čas po rektoratu

Za tiste, ki jim je všeč, da strmijo v to, kar je po njihovi sodbi v mojem rektoratu napačno, in le zanje, bom naštel, kar sledi. Na sebi vzeto je tako bez pomena kot neplodno brodenje v preteklih poskusih in ukrepah, ki so znotraj celotnega gibanja planetarne volje do moči tako neznatni, da jih ne smemo imenovati niti drobcene.

Spomladi 1934. leta sem si bil na jasnem glede možnih posledic odstopa s položaja; to mi je bilo popolnoma jasno po 30. juniju istega leta.<sup>36</sup> Kdor je po tem času še prevzel kak položaj v vodstvu univerze, je lahko enoznačno vedel, s kom ima opravka.

Kako so moj rektorat kasneje ocenili partija in ministrstvo, zveza docentov in študentov, je zapisano v ugotovitvi, ki jo je raznašal tisk, ko je položaj

»todt« ist und jeder Zeit-Raum für die Gottheit verschüttet. Daß sich gleichwohl die Verwindung des Nihilismus ankündigt im dichtenden Denken und Singen des Deutschen, welches Dichten freilich die Deutschen noch am wenigsten vernahmten, weil sie darauf trachteten, sich nach Maßstäben des sie umgebenden Nihilismus einzurichten und das Wesen einer geschichtlichen Selbstbehauptung zu verkennen.«

<sup>36</sup> Heidegger ima v mislih t. i. »Röhmov puč«: ERNST RÖHM (roj. 28.11.1887. leta, od. 1906. do 1923. leta vojak, 1919. leta pripadnik prostovoljcev (Freikorps), 1921. leta častnik generalštaba v Münchnu, 1923. leta odpuščen iz vojske zaradi sodelovanja pri *HITLERJEVEM PUČU*, do 1928. do 1930. leta častnik generalštaba bolivijske vojske; od 1930 član NSDAP, 1931 šef štaba SA, 1933–34 minister rajha »brez listnice«, umorjen 1.7. 1934 v Stadelheimu pri Münchnu.

V času njegovega vodstva odredi SA zelo narasejo (s 77 000 pripadnikov 1931. leta na 700 000 1933. leta), razširi se misel o socialnem preoblikovanju Nemčije. RÖHM je bil pripadnik anti-kapitalističnega krila NSDAP, njegove zahteve po spremembi SA v »narodno milico« (združitev v vojsko) – želel je obdržati privilegije SA – in o »drugi, socialni revoluciji« (Hitler po prevzemu oblasti razglasi, da je nacionalno-socialistična revolucija končana) – pripeljejo do interesnega boja SA z drugimi partijskimi organizacijami (SS) in konservativnim vodstvom vojske.

Sum, ki ga sprovcirajo lažne vesti o puču (iz vrst SS), ki da ga pripravlja SA pod RÖHMovim poveljstvom, je A. HITLER 30.6., 1.7.1934 na zborovanju vodij SA v Bad Wiesseeju, izrabil kot pretvezo za likvidacijo celotnega vodstva SA in drugih nezaželenih oseb (npr. K. v. SCHLEICHERJA, zadnjega kanclerja (1932–33); dveh sodelavcev podkanclerja VON PAPENA; nekdanjega bavarskega državnega sekretarja (iz časa Hitlerjevega puča (1923)) KAHRA in G. STRASSERJA, bivšega organizacijskega vodjo NSDAP; vodjo Katoliške akcije E. v. KLAUSENERJA, generala v. BREDOWA, etc., vsega skupaj 80 do 100 oseb. 3. julija 1934 je likvidacije opravičil zakon, ki ga je podpisal predsednik rajha v. HINDENBURG kot obrambo države, 13. julija 1934 je Hitler v

---

prevzel moj naslednik. Po njej je bil šele ta naslednik<sup>37</sup> prvi nacionalsocialistični rektor freiburške univerze, ki je kot frontni vojak jamčil za bojevniško-vojaškega duha in njegovo razširjanje na univerzi.

Mene so začeli sumničiti, kar se je izrodilo vse do psovanja. Za dokaz zadostuje, če opozorimo na letnike takrat ustanovljenega časopisa E. Krieka: <sup>38</sup> *Volk im Werden*.<sup>39</sup> Komajda da je izšla številka tega časopisa, v katerem ne bi odprta ali skrita, nesmiselna polcmika poniževala moje filozofije. Ker se vse do danes nisem brigal za to gonjo in se nikoli nisem spuščal v ovržbe, se je bes tistih, ki jih zaradi njihove bornosti nikoli nisem zares napadel, stopnjeval. V malo drugačni formi je poskrbel za isti posel sumničenja v svojem vzgojnem časopisu A. Baeumler<sup>40</sup> po nalogu urada Rosenberg. Časopis je služil kot uvodni del časopisa Hitlerjugend: *Wille und Macht*.<sup>41</sup> Moj rektorski govor, ki se je medtem pojavil v tisku, je postal priljubljen cilj polemike v taborih docentov. (Potrjujejo: H. G. Gadamer, Gerh. Krüger,<sup>42</sup> W. Bröcker.<sup>43</sup>)

govoru tarnal o »homoseksualnih nagnjenjih RÖHMA in drugih vodij SA«. SA je bila za zmeraj vzeta moč, začel se je vzpon SS, ki je bil kot elitna formacija partije pod neposredno HITLERJEVO komando. (1932. leta: 52 000 članov, 1933. leta: 209 000.)

<sup>37</sup> Eduard Kern, 1887–1972, jurist. 1934. leta Heideggrov naslednik na položaju rektorja. 1946. leta ponovno zasedel svojo katedro v Tübingenu.

<sup>38</sup> Kriek se je odločno udeleževal *uistousmerjanja* [Gleichschaltung] nemške univerze. Bil je, poleg Alfreda Baeumlerja najvplivnejši pedagog nacionalsocializma in je močno vplival na nacionalsocialistično filozofijo politike. Heideggrov že marca 1933 skeptični pogled na Krieka se je po načelnih konceptualnih spopadih obrnil proti Kulturpolitische delovni skupnosti nemških visokošolskih učiteljev (Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschul-lehrer – KADH) in zaradi Kriekovih silovitih napadov v njegovem časopisu *Volk im Werden* (1934) prerasel v obojestransko neprikrito sovražno razmerje. O Heideggrovi filozofiji je Kriek pisal, da je »za nemški narod ferment razpada in razkroja«. Heidegger spada k tistim, »ki potihno pripravljajo uničenje nacionalnosocialističnega gibanja obnove«. Viri njegovega mišljenja »niso bili zmeraj germanski«. Njegovo mišljenje zrcali »nearijsko [artfremd] mišljenje Judov« in se že »brez tega ustvarjajočemu nemškemu človeku kaže kot nearijsko, življenju sovražno« (prim. *Volk im Werden*, 2. zvezek 119341 in 3. zvezek 119351.)

<sup>39</sup> *Nastajajoči narod*.

<sup>40</sup> Alfred Baeumler, 1887–1968; filozof; profesor v Dresdnu in Berlinu. – Identificiral se je z nacionasocializmom; *Problem iracionalnosti v estetiki in logiki 18. stoletja, vse do Kritike moči presodnosti*, (Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft), Halle, 1923.

<sup>41</sup> *Volja in moč*.

---

---

Tudi predavanja, ki sem jih po 1934. letu dovolj poredko imel v čisto znanstvenih krogih, je imenovani partijski časopis takoj na odvraten način ozmerjal. Tedanja vodstva univerze so se vsakič le težko spravila pokonci, da so proti tej gonji kaj naredila. Predavanja, ki sem jih imel, so bila – 1935. leta: *O izvoru umetniškega dela*,<sup>44</sup> 1938. leta: *Utemeljitev novoveške slike sveta prek metafizike*, 1941. leta: *Hölderlinova himna ›Kot na praznik...‹*<sup>45</sup> in 1943. leta: *Hölderlinova spominska slovesnost*.<sup>46</sup>

Napadi z vseh strani, ki so se raztegnili tudi na moja predavanja, so počasi imeli nameravan uspeh. V poletnem semestru 37 se je pri meni v seminarju pojavil in na njem sodeloval, neki dr. Hancke iz Berlina, zelo nadarjen in zainteresiran. Kmalu mi je priznal, da mi ne more več tajiti, da dela po nalogu dr. Scheela, ki je takrat vodil jugozahodni glavni odsek varnostne službe. Dr. Scheel ga je opozoril, da je moj rektorat pravi razlog za *ne-nacionalsocialistični* izgled in mlačno držo freiburške univerze. Tu si ne želim pripisovati nobenih zaslug. To omenjam le zato, da bi nakazal, da se je nasprotovanje, začeto 1933. leta, nadaljevalo in okrepiło.

Taisti dr. Hancke mi je povedal, da v Varnostni službi<sup>47</sup> velja, da sodelujem z jezuiti. Res so bili na mojih predavanjih in seminarjih vse do zadnjega pripadniki katoliških redov (še zlasti jezuiti in frančiškani freiburške izpostave). Te gospodje so prav tako imeli možnost za sodelovanje pri in za spodbude z mojih vaj, kot drugi študirajoči. Jezuitski patri prof. Lotz, Rahner,<sup>48</sup> Huidobro<sup>49</sup> so bili vrsto semestrov člani mojega višjega seminarja;

<sup>42</sup> GERHARD KRÜGER, 1902, filozof, prof. v Münstru, Tübingenu in Frankfurtu, pisal filozofsko-zgod. dela (PLATON, KANT), izd. LEIBNIZOVIH del.

<sup>43</sup> WALTER BRÖCKER, 1902, filozof, od 1942. leta profesor v Kielu, ukvarjal se je predvsem z ARISTOTELOVO filozofijo.

<sup>44</sup> *Vom Ursprung des Kunstwerkes*. Prim.: *Izvir umetniškega dela*, prevedla Primož Kozak, *Perspektive* 2 (1961) 20, str. 1172–1184 in 3 (1962) 22, str. 155–172, in Ivo Urbančič, v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ 1967, str. 237–312.

<sup>45</sup> *Hölderlins Hymne ›Wie wenn am Feiertage...‹*.

<sup>46</sup> *Hölderlingedenkfeier*.

<sup>47</sup> Kratica SD, Sicherheitsdiens.

<sup>48</sup> KARL RAHNER, 1983–1943, jezuit, katoliški teolog, poskušal sintetizirati antropologijo in teologijo, oziroma katolicizem in moderno filozofijo, ki ji je ustvaril prostor znotraj katoliške

---

pogosto so bili v naši hiši. Njihove spise je treba le prebrati in razpoznali boste vpliv mojega mišljenja, ki ga tudi ne taje.

Tudi kasneje so se poizvedbe gestapa pri meni vezale izključno na katoliške člane mojega seminarja – P. Schumacherja, dr. Guggenbergerrja, dr. Bollingerja (v okviru Münchenske študentske akcije Scholl,<sup>50</sup> za katero so iskali eno žarišče v Freiburgu in v mojih predavanjih).

Že pred tem, po odstopu, niso odobraval, da sem prejšnjim učencem (ne-arijcem) dovolil obiskovati moja predavanja.

Znano je tudi, da so bili moji trije najspodobnejši učenci, ki so dodobra prekašali poprečje podmladka v filozofiji, leta in leta zapostavljeni, ker so bili Heideggrovi učenci (Gadamer, G. Krüger in Bröcker). Imenovali so jih šele takrat, ko niso več mogli zaobiti njihovih kvalifikacij in je bil škandal očiten.

**264** Od 1938. leta je bilo omenjanje mojega imena v časopisih in revijah pa tudi obravnavanje mojih spisov, kolikor so ti lahko izhajali v novih izdajah, prepovedano. Na koncu so prepovedali tudi izid novih izdaj *Biti in časa* in knjige o Kantu, čeprav so založniki imeli papir že pripravljen.

Cerkve, njegovo delo je še zlasti posvečeno sistematični kritiki krščanske dogme, zanimal ga je tudi dialog z znanostjo in marksizmom. *Worte des Schweigens* (1938), *Geist in welt* (1939)...

<sup>49</sup> HUIDOBRO, VINCENTE GARCIA H. FERNANDES; 1893–1948, jezuit, čilski lirnik, APPOLINAIROV prijatelj (1917), soustanovitelj časopisa *Nord-Süd*, utemeljitelj »kreacionizma«, veliko potoval po Evropi (1916–1945).

<sup>50</sup> HANS IN SOPHIA SCHOLL sta pripadala Münchenski študentski odporniški skupini „bela vrtnica« (Weiße Rose), s krščansko motivirano držo, šlo jim je za upor in moralično obnovo, na žalost pa so povezave z drugimi mesti in aktivni odpor obtičali v začetni fazi. Hans je študiral medicino, Sophia biologijo in filozofijo. Aretirali so ju na Münchenski univerzi pri razdeljevanju letakov, ki so obsojali Hitlerjevo oblast (18.2.1943); »Naš narod se bo vzdignil zoper nacionasocialistično podjarmljenje Evrope, ponovno, zvesto se bosta uveljavila svoboda in čast.« Sodišče ju je obsodilo na smrt in usmrtilo 22. februarja 1943. Usmrtili so tudi »mentorja« skupne, KARLA HUBERJA, profesorja glasbe in filozofije na Münchenski univerzi (13. 7. 1943) in še tri pripadnike skupine.

---

---

Kljub smrtnemu molku v lastni deželi so poskušali z mojim imenom zganjati propagando in me pripraviti, da bi predaval. Vsa taka potovanja-predavanja v Španijo, Portugalsko, Italijo, Madžarsko in Romunijo sem odklonil; nikoli se nisem udeleževal predavanj vojnih sil fakultete [Wehrmachtsvorträge] v Franciji.

Za način, kako so sodili in poskušali izključiti moje filozosko delo, naj govore naslednja dejstva:

1. Ob internacionalnem filozofskem kongresu v Pragi 1935. leta nisem pripadal nemški delegaciji, k udeležbi me sploh niso povabili.

2. Na enak način naj bi ostal izključen pri pariškem kongresu o Descartesu 1937. leta. To ravnanje proti meni je bilo v Parizu tako začudljivo, da se je kongresno vodstvo, po sorbonskem profesorju Bréhierju,<sup>51</sup> na lastno pobudo pozanimalo, zakaj ne pripadam nemški delegaciji. Kongres me je hotel sam povabiti, naj predavam. Odvrnil sem, naj se o tem primeru pozanimajo v Berlinu, na vzgojnem ministrstvu rajha. Čez nekaj časa je prišla z Berlina zahteva, naj naknadno pristopim k delegaciji. Vse skupaj je potekalo v formi, ki mi ni omogočila, da bi šel z nemško delegacijo v Pariz.

265

Med vojno se je pripravljala objava prikaza nemškega duhoslovja. Oddelek »Sistematska filozofija« je vodil Nic. Hartmann. Zaradi načrtovanja tega projekta je v Berlinu potekal tridnevni pogovor, na katerega so bili povabljeni vsi profesorji filozofije razen Jaspersa in mene. Niso naju potrebovali zato, ker je bil v sklopu te publikacije načrtovan udarec proti »filozofiji eksistence«, ki je bil tudi izveden.

Tudi tu se je pokazalo, kot že med rektoratom, nenavadno nagnjenje nasprotnikov, da se kljub nasprotništvu povežejo med seboj proti vsemu, zaradi česar »se« počutiš duhovno ogrožen in postavljen pod vprašaj.

Toda vsi ti pripetljaji so le bežen odblesk na valovih gibanja naše zgodovine,

---

<sup>51</sup> EMILE BRÉHIER, 1876–1952, zgodovinar filozofije, avtor *Historie de la philosophie* (1926–).



---

katerega dimenzij Nemci tudi zdaj sploh še ne slutijo, potem ko se je nad njimi utrgala katastrofa.<sup>52</sup>

*Prevedel<sup>53</sup> Aleš Košar*

<sup>52</sup> »Allein, auch diese Vorfälle sind nur ein flüchtiger Schein auf Wogen einer Bewegung unserer Geschichte, deren Dimension die Deutschen auch jetzt noch nicht ahnen, nachdem die Katastrophe über sie hereingebrochen ist.« – »Kurz nach dem Zusammenbruch 1945 schrieb Martin Heidegger einen Rückblick: »Das Rektorat 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, je januarja 1983. v svojem *Predgovoru* zapisal Hermann Heidegger.

<sup>53</sup> Prevedeno iz: »DAS REKTORAT 1933/34 – Tatsachen und Gedanken«, prva objava zapisa iz 1945., izd. Hermann Heidegger; Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

---

# PISMA IZ KORESPONDENCE JASPERS–HEIDEGGER (1. del)\*

I. Karl Jaspers Martinu Heideggru

Heidelberg 23. 8. 1933

267

Dragi Heidegger!

Zahvaljujem se Vam za Vaš rektorski govor.<sup>1</sup> Bilo mi je ljubo, da sem ga, po branju v časopisu, zdaj spoznal tudi v avtentični verziji. Veliki zamah Vašega zastavka v zgodnjem grštvu se me je spet dotaknil kot nova in takoj kot

\* *Heidegger, Martin: Briefwechsel: 1920–1963* / Martin Heidegger : Karl Jaspers. Izdajatelj: Walter Biemel & Hans Saner. – Frankfurt am Main : Klostermann (Heidegger); München; Zürich: Piper, 1990. Iz korespondence 155 ohranjenih in 15 izgubljenih pisem objavljamo: I. št. 119 (23. 8. 1933), II. 120 (1. 7. 1935), III. 126 (6. 2. 1949), IV. 127 (22. 6. 1949), smiselno dopolnjene z opombami drugih pisem. Obenem pa se je zaradi zgodovinske oddaljenosti pokazalo nujno zgolj okvirno navesti vsaj nekaj najosnovnejših podatkov o ljudeh, dogodkih, okoliščinah, ki nam niso več pred očmi. »Viri«: BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE IN 24. BÄNDEN, (19., völlig bearbeitete Auflage), Mannheim, 1984–1994, MEYERS ENZYKLOPÄDISCHES LEXIKON IN 25 BÄNDEN, Mannheim, Wien, Zürich, 1980, DEUTSCHE GESCHICHTE IN SCHLAGLICHTERN/ VON HELMUT MÜLLER ..., Mannheim, Wien, Zürich, MEYERS LEXIKONVERL., 1990; OVERESCH/SAAL, DAS DRITTE REICH (Eine Tageschronik der Politik, Wirtschaft, Kultur), 1933–1939, 1939–1945, AUGSBURG, 1991, MEYERS GROSSES PERSONENLEXIKON, Mannheim, 1968, DAS GROSSE LEXIKON DES III. REICHES, Augsburg, 1993.

---

samoumljiva resnica. V njem soglašate z Nietzschejem, a s to razliko, da lahko upamo, da boste to, kar pravite, enkrat filozofsko interpretirajoč udejanjili. To daje Vašemu govoru verodostojno substanco. Ne govorim o stilu in zgoščenosti, ki – kolikor vidim – ta govor naredita za dosedaj edini dokument sodobne akademske volje, ki ostane. Mojega zaupanja do Vašega filozofiranja, na novo okrepljenega od pomladi in najinih takratnih pogovorov, ne motijo posebnosti govora, ki so aktualne, temveč nekaj v njem, kar se mi dozdeva malce forsirano, in stavki, za katere se mi tudi zdi, da morda zvenijo prazno. Vsekakor pa sem vesel, da zna kdo govoriti tako, da se dotika pravih meja in izvorov. –<sup>2</sup>

Prilagam prepis, ki ste ga želeli spoznati. Prosim, da ga uničite (zahteva vodje študentov).<sup>3</sup>

Konec julija in začetek avgusta sem sestavil spis, da bi Vam podal predloge za reformo medicinskega študija.<sup>4</sup> Stvar bi funkcionirala le z mislijo, ki zajema celotno univerzo – ločeni posamični predlogi nimajo smisla, ker jim ta smisel daje edinole duh, v katerem jih predlagamo in izvajamo. Zato medicine same sploh nisem obravnaval. Spis – zapisan in nepredelan –, bom pustil ležat' v predalu. Ne bom Vam ga pošiljal. Ko me naslednjič obiščete in ste take volje, Vam ga pokažem.

Včeraj je bil v časopisu naš novi univerzitetni statut.<sup>5</sup> Gre za izjemen korak.<sup>6</sup> Odkar iz lastne izkušnje vem, kako dosedanji statut deluje, in odkar se dolga leta zavestno vzdržujem vsake iniciative, ker se je vse razbilo ob tem zidu, ne morem drugače, kot da imam novi statut za pravilen. Obžalovanje, da se veliki čas univerze, katerega konec nam je že dolgo znan, zdaj tudi očitno in drastično končuje, je bolečina pietete, ki se ji ne odpovedujem. Novi statut se mi zdi dobro formuliran, po moje manjka ena pomembna točka: kdor ima taka pooblastila – če naj statut *dolgoročno* kaj prinese – bi moral jamčiti tudi za napake svojih ravnanj, bodisi napake karakterja ali uvida. Zdi se mi, da ni določena forma, v kateri se kritika lahko *pojavi* in *učinkuje* na vodečo instanco. Pisna mnenja svetujočih članov univerze<sup>7</sup> so odlična, toda kaj, če nihče ne ve zanje in jih sploh ne upoštevajo? Statut bo verjetno še potreboval korektur in razširitev, če naj preprečimo, da se z leti ne razvije od naključij

---

---

odvisno intrigantstvo. Zaenkrat bo prvi preizkus, do katere mere imajo vodeči vseh stopenj, ki vedno imenujejo podrejene, »dar razlikovanja duhov«. Temu aristokratskemu principu želim popoln uspeh.

Zelo bi bil vesel, če bi se v oktobru mogli še enkrat oglasiti v Heidelbergu. Vmes se je veliko zgodilo in marsikaj zjasnilo. Rad bi govoril z Vami, če Vam je do poznavanja mojih konkretnih izkušenj in mnenj.

Upam, da se Vam je veslanje z Vašim sinom dobro posrečilo. Vroče vreme je bilo verjetno odlično za tako bližino narave? –

S pristržnimi pozdravi,

Vaš K. Jaspers

<sup>1</sup> Martin Heidegger: *Samouveljavitev nemške univerze* (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität). Govor ob svečanem prevzemu rektorata freiburške univerze 27. 5. 1933, Breslau (1933). – Z roko napisano posvetilo: »Pristržen pozdrav. Heidegger«.

<sup>2</sup> Glede rektorskega govora in Heideggrovega govora v Heidelbergu je Jaspers skorajda trideset let kasneje zapisal (K. J., *Zapiski o Martinu Heideggru* [Notizen zu Martin Heidegger, München/Zürich, 1978]), št. 165: »... Še njegov rektorski govor sem poskušati tolmačiti po najboljšem – Hkrati pa mu nisem več zaupal. Tega nisem izrazil, temveč sem se obnašal po načelu: Če pričakuješ najboljše, ti drugi ustrezajo, če si v dolgoletnih dobrih odnosih, – medtem ko izraz nezaupanja vse uniči ... Duhovni rang ni bil izgubljen, četudi se je vsebina njegovega govorjenja in delovanja spustila na neznošno nizek in tuj nivo.

Kljub temu ga nisem mogel prenehati jemati resno, zdaj kot substancialnega nasprotnika, kot medij nevarne, uničujoče moči, ki grozi temu, kar sem razumel.\*

Po kriterijih, ki so gotovo subjektivni, so se mi njegovo govorjenje, delovanje in habitus prikazali tako nizki [unedel], da je bila bistvena [substantielle] tujost v nenavadnem kontrastu s fluidom filozofiranja. Tudi v tem je bila tujost, a vendarle povezanost v prizadetosti iz [von] tega, kar nama je filozofija pravzaprav bila in v čemer sva nekoč menila, da sva enega duha [einmütig] (brez določene vsebine). –«

<sup>3</sup> V Heideggrovi zapuščini ga ni. – Gre, po vsej verjetnosti, za zahtevo Gustava Adofa Scheela, roj. 1907. Scheela, študenta medicine, je 1931. leta nacionalsocialistična

\* V originalu: »Ich könnte trotzdem nicht aufhören, ihn ernst zu nehmen, nun als substantiellen Gegner, als Medium einer drohend gefährlichen, für das, was mir verstehbar, ruinösen Macht.«

---

---

večina izvolila za predsednika heidelberških študentov. Odločilno se je udeleževal »očiščevanja« heidelberških študentov Judov, marksistov in pacifistov. 1936. leta je postal vodja študentov rajha. Obenem je bil inšpektor varnostne policije in varnostne službe v Stuttgartu. 1941. leta je postal »Reichsstatthalter« in okrožni vodja v Salzburgu, proti koncu vojne je bil predviden za ministra za znanost, umetnost in ljudsko vzgojo rajha. V okviru denacifikacije je bil obsojen na več let delovnega taborišča. Potem je služboval kot zdravnik. –

1932. leta je bil Jaspers član komisije v disciplinskem postopku zoper Scheela in podobne. Jaspers je kasneje poročal, da je Scheel s svojimi lažmi stvar pripeljal tako daleč, da ga je bilo treba oprostiti. Scheel pa naj bi v preiskovalnih postopkih v povojnem času pokazal, da se je med ero nacionalsocialistov večkrat potegnil za Jaspersa in njegovo ženo.

<sup>4</sup>Spis *Teze k vprašanju visokošolske obnove* je ohranjen v zapuščini kot tipkopis (27 strani srednjega formata). Na naslovni strani je notica: »Napisano julija 1933«. Nato kasnejši dodatek: »Nekaj izrezano za univerzitetni govor 1945«. – Mišljen je govor *Obnova univerze* (Erneuerung der Universität), ki ga je Jaspers imel 15. 8. 1945 ob ponovni otvoritvi medicinskih kursov na heidelberški univerzi.

*Tezam* je priložen list, verjetno osnutek pisma Ministrstvu kulture in pouka (Karlsruhe), ki napotuje na ozadje:

»Če me odločilna vladna instanca ne pozove, naj sporočim svoje misli, ki bi lahko veljale za privatne – imam ves čas pomisleke. Da si to drznem, izvira iz zavesti o trenutku, ki odloča o prihodnosti nemške univerze. Kdor misli, da ima iz lastnega izkustva duhovnih možnosti univerzi kaj povedati, si lahko v takem trenutku brez vsiljivosti izprosi posluš; ne zahteva, temveč kaže, kar je na odločilnem mestu morda že dolgo znano, morda pa z nekaj potezami tudi kaj spodbudi.

Te zapise sem pisal julija za združbo heidelberških docentov, ki naj bi v medsebojni izmenjavi razvili, kaj se jim zdi bistveno napraviti za novo visoko šolo. Združba se je razletela iz osebnih razlogov, še preden je začela z delom.

Nikakor ne stremim za popolnostjo, temveč iz ideje celote fragmentarno sporočam to, kar se mi je tedaj zdelo bistveno, ker ni bilo v ospredju razprav in načrtov, ki so nastopili javno, brez avtoritete. Ni v nasprotju, bržkone gre vsčtric s principi, ki smo jih do zdaj slišali z vladne strani, in ni treba, da je v nasprotju z načrti vlade, ki jih ne poznam.

Ker imam izdelavo in objavo v brošuri v sedanjem trenutku za nesmiselno, pošiljam te teze z zaupanjem v instanco, ki bo odločala o naših institucijah.«

Na listu je še zabeležil:

»Neodposlano:

1. Heidegger je informiran – z mojim pismom – in *lahko*, če hoče, vlado na to opozori.

---

---

2. Če me ne povprašajo, ne morem ničesar storiti, saj mi bodo rekli, da me, ker ne pripadam partiji, zgolj tolerirajo in da mi kot možu judovske žene ne morejo zapupati.«

Iz vsega tega moramo sklepati, da je Jaspers, potem ko se je odpovedal temu, da bi *Teze* poslal brez predhodnjega poziva, nekaj časa na tihem upal, da bi Heidegger lahko sprožil tako zahtevo pri Ministrstvu za kulturo in pouk. Da pa tudi Heideggeru *Tez* ni predložil, dovoljuje sklepati, da je bil negotov, kako bi jih v tisti politični situaciji lahko sprejeli.

Iz *Tez* lahko neposredneje kot iz vseh ostalih, kasnejših retrospektivnih samo-interpretacij odčitamo Jaspersovo stališče v hitro razširjajoči se nacifikaciji univerze:

*Teze* izhajajo iz ugotovitve, da nemška univerza, glede na njen veliki čas 1770–1830, že 100 let postopoma, v našem stoletju pa pospešeno, propada. Imenujejo manifestno škodo: razsekanje védenja, ki postaja vse bolj brezsmiselno v skorajda poljubni mnogoterosti vrednot nevedenja, naraščajoče napačno šolanje v razpršenem in razpršujočem obratu, razbohotenje vodstva s komisijami in instancami, nižanje skupnega nivoja na sploščeno poprečnost in naraščajoča zloraba svobode, ker »je izpadel svobodi pripadajoči korelat: izključitev nesposobncžev«. Obnova visoke šole je torej nujno potrebna. Ne more pa je tvoriti restavracija univerzitetnih institucij iz 1770–1830, temveč si mora v novi formi drzniti poskus oživitve ideje univerze pod novimi pogoji. Za to sta »v sedanji situaciji možnost in nevarnost, ki se ne bosta vrnili nikdar več: – možnost, da z odločnimi uredbami moža, ki univerzo neomejeno obvladuje, premagamo vsa razvlečena in razvodenela razpravljanja komisij in instanc; lahko se opira na silno motivacijo mladine, ki se zaveda situacije, na nenavadno pripravljenost sicer mlačnih in brezbriznih; – nevarno pa je, da se motiviranost zmede ... in da odločitev vladajočih ni dorasla duhovni nalogi. Možnost resnične obnove nemške znanosti je obenem nevarnost njene dokončne smrti.« Ker ta nevarnost grozi, morajo, po Jaspersu, ugledni profesorji svoje reformne misli »nesti na uho odločilni instanci«. – Jaspers je torej moral še poleti 1933. leta biti mnenja, da je z novim režimom med drugim mogoče izvesti razumno obnovo univerze, kolikor ta ukaže, kar mu suflirajo priznani učenjaki, da pa, če ne bo poslušal, grozi dokončni propad univerze.

Kot bistvene reforme Jaspers predlaga: ponudi naj se manj predavanj in vaj. Zato pa naj »več prostora zavzame samostojno domače delo«. Študij naj bi bil v principu svobodno tveganje v svobodi.\* »Za to je nujno odpraviti študijske načrte kot obvezujočo prisilno ureditev razporeda študija in dni, odpraviti je treba potrdila [Scheine] in formalna dokazila.« – Katedre naj bi dodeljevali le še »ustvarjalnim osebnostim znanstvenega ranga«, sicer pa zadostujejo, tudi pri pomembnih predmetih, ekstraordinariati in učni nalogi. Taka ureditev bi imela to prednost, da bi fakultete spet postale manjše. – Nosilce kateder v zadnji instanci izbira dosmrtni kurator,

\* »Das Studium soll im Prinzip ein Wagnis aus Freiheit und in Freiheit sein.«

---

---

posebej določen za vsako univerzo, ne pa centralna instanca za vse univerze. – »Treba je pocnostaviti upravo univerze«, »odpraviti kar največ komisij, kontrol, instanc, sej, povečati osebno odgovorno odločanje: rektorja in dekane okrepiti v njihovi svobodi do senata in fakultete.« Njihovo delo je javno, »niso pa odvisni od sklepov večinc, razen pri nekaterih omejenih vitalnih vprašanjih.« Jaspers se torej očitno strinja z znotrajuniverzitetnim principom vodje. Toda ima znaten zadržek: treba je »notranje pritisniti« na vodjo kot na edino odločujočega, da ne pride do zlorabe svobode. »Po času, ki ga določimo, se mora ta, ki je bil odločilen, zagovarjati«, očitno pred pripadniki univerze. »Brezobzirno kritiko« je treba potem takem dovoliti, »saj mora obstajati instanca, ki, sama nezainteresirana, lahko kaznuje iz resničnega vpogleda na osnovi slišanege«. Le če obstaja ta riziko, da je vodečega mogoče poklicati na odgovornost, obstaja upanje, »da bomo za vodilne urade imeli pripravljene može, ki so si gotovi svojih zmožnosti ...«

Kar pa si tiče delovne obveznosti in obrambnega športa [Wehrsport], tadva »nista dela univerze, temveč dejanskost tega, kar se je razširilo [des Übergreifenden]«, »ki jo je treba izkusiti«; povezuje »s temelji bivanja in celotnim narodom.« Oba udejanjata disciplino in nastrojenost posebne vrste, ki je »v znanstveni vzgoji naj ne bi posnemali, ponavljali, temveč dopolnjevali«. Tudi zaradi »fizičnih razlogov« je nujna časovna ločitev od študijskega časa: »En semester mora biti, če naj bo ploden, posvečen edinole študiju – v povezavi z omejenim športom – ali pa zgolj obrambni službi.«

272

Končno pa [Teze] še na različne načine zavračajo primat politike pred znanostjo: »Nobena druga instanca na svetu« ne more dati cilja raziskovanju in pouku, »kot pro-izvedena jasnost pravega védenja samega«. Akademaska svoboda se ne veže s [durch] politiko, zunanjo prisilo in avtoriteto, temveč edinole s sokratičnim odnosom skupno učečih in učečih se. Reforma univerze ne more biti v tem, da »duhu časa ustrezno uvedemo nekaj novosti«. Znotraj univerze nasprotnik ni politično drugače misleči, temveč nevednost, rutina in brezdušnost. »Iluzija bi bilo verjeti, da lahko danes na visoki šoli, kjer gre za duhovno pro-izvajanje, s političnim bojem še kaj dosežemo. ... V duhovnem lahko kaj povzroči le duhovni boj.«\* Na univerzi ima svoje mesto le »izvorno iskanje resnice«.

Teze so bile votum za platonsko elitarno aristokracijo na univerzi, povezan z mislijo Maxa Webra o odgovorno etični dolžnosti polaganja računov vseh tistih, ki posedujejo moč. Merile so na skorajda neomejeno svobodo poučevanja in učenja, v katerem naj bi se rang učiteljev in raziskovalcev lahko uveljavil čimbolj neovirano, osebno študentov bi se razvijala najbolje. Njihova iluzija je v veri, ki je še navzoča, da tudi politično vodstvo hoče to svobodo ali da bi se k njej lahko vrnilo. Vseeno je bila tako velika, da je Jaspers potrdil novi statut badenske univerze, v katerem so drugi uveljavljeni raziskovalci takoj razpoznali konec univerze. Ni vprašanje, da ni slutil, s kom ima opravka. – Teze so natisnjene v: Jahrbuch der

---

\* »Nur der geistige Kampf kann im Geistigem etwas bewirken.«

---

Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft, izd. Elisabeth Salamun-Hybašek in Kurt Salamun, 2. letnik (1989), str. 5–27.

<sup>5</sup> 21. 8. 1933 je minister za kulturo, pouk in pravo dežele Baden uzakonil nov začasni statut univerze, ki je bil dan zatem v celoti objavljen v badenskih časopisih (tudi v *Heidelberger Neuesten Nachrichten*, 2. str., in *Heidelberger Tageblatt*, 1. str.)

<sup>6</sup> »Izjemni korak« je bil v radikalnem prilagajanju univerzitetnih struktur principu vodje in podrejanju univerze političnemu primatu. Oboje je bilo združeno v t.i. Gleichschaltung, »uistosmerjanju«: »Rektor naj bi bil »vodja visoke šole«, nanj so prenesena »vsa pooblastila dosedanjega (ožjega in širšega) senata«. Niso ga več volili, temveč ga minister »imenuje iz množice rednih profesorjev«; njegov mandat ni bil omejen«, njegov konce »določa ministrstvo«. Rektor »lahko iz učnega zbora izbere »kanclerja«, nadalje, za posamične zadeve še druge zastopnike. »Ob obravnavi ... znanstvenih in vzgojiteljskih skupnih nalog visoke šole« je lahko rektor imenoval dekane, sicer pa »ob vsakem času sklical učni zbor z asistenti ali brez«.

Senat je rektorju lahko le še svetoval. Njegovi člani so bili rektor, kancler, pet (od junija 1934 šest) dekanov in »pet senatorjev, ki jih imenuje rektor«, od katerih morata biti dva redna profesorja, trije neordinariji. Rektor je v senat lahko pozval še tri druge docente. Mandat je določal rektor. K razpravam senata je bilo treba pritegniti vodjo študentov in še enega študenta, nato še zastopnika asistentov ali uslužbencev, če se je govorilo o zadevi ene od teh skupin. Poleg tega je rektor lahko [na seje] svobodno pozival pripadnike vseh skupin pripadnikov univerze, kadar se mu je to zdelo primerno.

Dekane fakultet je imenoval rektor, prav tako njihova zastopnika, oba sta morala biti redna profesorja. Trajanje mandata je bilo stvar rektorja. Kot rektorju na njegovem področju, tako je tudi dekanu »pri vseh fakultetnih zadevah pripadala samostojna pravica odločanja«. Člane fakultete lahko »pritegnemo na posvet«; to se mora zgoditi pri pomembnih zadevah (npr. imenovanjih ali častnih promocijah). Dekan je bil »odgovoren zgolj rektorju«, ki je bil upravičen sodelovati na sejah fakultete ali poslati enega zastopnika.«

Ta ureditev je v Badnu začela veljati 1. 10. 1933.

(Viri: Die Verfassungen der badischen Universitäten und der Technischen Hochschule in Karlsruhe. Odlok št. A. 22296 [enojne navednice]. – Hermann Weisert: Badische Hochschulverfassung vom 21. August 1933. V: Hermann Weisert: Die Verfassung der Universität Heidelberg, Heidelberg 1974, str. 127 [dvojne navednice]).

<sup>7</sup> Jaspers misli na določilo III./1 novega statuta: »Dekanu (vodji oddelka) pripada v vseh zadevah fakultete (oddelka) samostojna [alleinige] pravica odločanja. Ostale člane fakultete (oddelka) je mogoče pozvati na posvet. V pomembnih zadevah je treba dobiti in zapisati njihovo mnenje. Sklepov fakultete (oddelka) ni.«

---



---

## II. Martin Heidegger Karlu Jaspersu

Freiburg, Breisgau, 1. julij 1935

Dragi Jaspers!

Na moji delovni mizi leži mapa z napisom »Jaspers«. Kdaj pa kdaj zaide vanjo kak list; tudi začeta pisma leže v njej, deli spoprijema ob prvem poskusu, da bi zajel III. zvezek *Filozofije*. Vendar še nič pravega. In tu so že Vaša predavanja,<sup>5</sup> v katerih slutim predhodnico *Logike*. Srčno se Vam zahvaljujem za ta pozdrav, ki me je zelo razveselil; osamljenost je namreč skorajda popolna. Nekdo mi je ob priliki pravil, da pišete knjigo o Nietzscheju,<sup>6</sup> zato se veselim, kako tok pri Vas, tudi po velikem delu, ne poneha.

Pri meni gre – da spregovorim o tem – za trudno tipanje; šele pred nekaj meseci sem spet dosegel navezavo na delo, ki je bilo pretrgano v zimskem semestru 32/33 (semester dopusta); a je le šibko jecljanje, in tudi drugače imam dve nadlogi [Pfähle] – spoprijem z vero porekla in ponesrečeni rektorat – dovolj tega, kar bi res rad premagal.

274

Obvezne izjave na predavanjih se gibljejo znotraj razlage; to pa je le nova priložnost za to, da izkusim, kako velika je razdalja do možnosti dejanskega mišljenja. –

Življenje tu – napol na deželi –, tedni v koči,<sup>7</sup> odraščanje fantov<sup>8</sup> (starejši, Jörg, je lieškem deželnem domu vzgoje na gradu Bieberstein in se krasno razvija) – vse to je lepo.

V srčnem prijateljstvu

Vaš

Martin Heidegger

---

<sup>5</sup> Karl Jaspers, *Um in eksistenca* (Vernunft und Existenz), Groningen, 1935 (= Aula-Voorrachten der Rijksuniversiteit te Groningen, No. 1).

<sup>6</sup> Prim. tudi pismi št. 122 (16. maj 1936) in 123 (16.5. 1936), še zlasti opombo št. 41

<sup>7</sup> Zgradili so jo v Todtnaubergu in se vanjo vselili 1922. leta.

<sup>8</sup> Jörg, roj. 1919, in Hermann, roj. 1920.

---

Priloženi prevod Sofokla, ki je nastal ob predavanjih<sup>9</sup> v tem poletju, je mišljen kot *želja* za majhen dar zahvale [Gegengabe].

**Sofokles, *Antigona* v. 332–375.**

πολλὰ τὰ δεινὰ ...

**275**

<sup>9</sup> Heideggrovo predavanje poletnega semestra 1935: *Uvod v metafiziko* (Einführung in die Metaphysik). Objavljeno: Tübingen 1953 in HGA, 40. zv., izd. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, 1983, prim. tudi SM 1995.

---

- 
1. Strophe      Vielfältig Unheimliches waltet  
Und nichts unheimlicher als der Mensch;  
*Der* fährt aus auf schäumende Flut  
beim Südstorm des Winters –  
und kreuzt unter den  
in die Tiefe sich reißenden Wogen.  
*Der* auch müdet ab  
der Götter Erhabenste, die Erd',  
die unzerstörbar mühelose,  
umschaffend sie von Jahr zu Jahr,  
her und hintreibend mit dem Rossen  
die Pflüge.
1. Gegenstrophe      Und den leichtschwebenden Vogelschwarm  
umgarnt er und jagt  
die Tierschar der Wildnis  
und das meerdurchschwimmende Leben  
mit geflochtenen Netzen,  
der alles bedenkende Mann,  
und überwältigt das Tier mit List,  
das auf Bergen nächtigt und wandert:  
den raumhörnigen Nacken des Rosses  
und den nie bezwungenen Bergstier  
umhalsend zwingt er ins Joch.

---

1. kitica

Mnogo strašnega vlada  
in nič strašneje od človeka;  
*Ta* na spenjeno morje odrine  
ob zimskem južnem viharju –  
in med valovi križari,  
ki se trgajo v globino.  
*Ta* upeha tudi  
bogov najbolj vzvišeno,  
Zemljo, neuničljivo neutrudno,  
ko jo iz leta v leto presnavlja,  
sem in tja s konji goni  
plug.

1. protikitica

In jato lahko lebdečih ptic omreži  
in živalstvo divjine lovi  
in življenje, ki morje preplavlja  
s spletenimi mrežami,  
na vse misleči mož,  
in z zvijačo zavlada živali,  
ki prenočuje in klata se v gorah:  
konjski tilnik z razmršeno grivo  
in gorskega bika, ki se nikoli ne ukloni  
z objemom prisili v jarem.

---

2. Strophe

Und in das Lauten des Worts  
in das windeilige Verstehen  
fand er sich und in die Stimmung  
des Herrschens über die Städte.  
Und er ersann, wie er entfliehe  
der Aussetzung unter Pfeile  
der Wetter und unwirtlichen Fröste.  
Überallhin unterwegs und doch ohne Ausweg,  
kommt er zu nichts.  
Dem Andrang – dem Tod allein  
vermag durch Flucht er nie zu wehren,  
gelingt ihm auch vor notvollem Siechtum  
schicklich noch der Entzug.

2. Gegenstrophe

Unheimliches, über Verhoffen  
beherrschend: die Machenschaften des Wissens –  
verfällt er einmal auf Schlimmes,  
ein ander Mal kommt er zu Wackerem.  
Zwischen die Satzung der Erd' mitten hinein-  
fahrend und den beschworenen Fug der  
Götter.  
Hochragend im Staat verlustig des Staates  
geht er, dem das Unseiende seiend  
umwillen des Wagens.  
Nicht sei Herdgenosse mir der  
noch mit mir im Rat  
der Solches betreibt.

---

2. kitica

In v zvenenje besede,  
v razumevanje, naglo kot veter,  
si utrl je in v razpoloženje  
vladanja mestom.  
In zmislil si, kako izpostavljenosti  
bi ubežal puščicam  
vremena in negostoljubnega mraza.  
Povsod na poti in vendar brez izhoda,  
nič ne doseže.  
Tej sili – smrti edinole  
nikoli se z begom ne more ubraniti,  
četudi se spretno posreči mu  
umik pred mučno bolestjo.

2. protikitica

Nad pričakovanji obvladuje strašno:  
kovarstva védenja –  
enkrat pride na slabo,  
drugič do vrlega,  
hodi sredi med zemlje postavo  
in zaklinjanim skladom  
bogov.  
Visoko se pne v državi, državo zgubi,  
komur nebivajoče je bivajočno  
zaradi drznosti.  
Naj pri ognjišču ne bo mi tovariš  
ne z mano v svētu,  
kdor to počenja.

---

### III. Karl Jaspers Martinu Heideggru

Basel, 6. 2. 1949

Dragi Heidegger!

Že dolgo sem Vam hotel pisati.<sup>1</sup> Danes, na nedeljsko jutro, sem končno dobil impulz. Poskusil bom.

Nekoč je bilo med nama nekaj, kar naju je povezovalo. Ne morem verjeti, da je ugasnilo brez ostanka. Čas se zdi zrel, da se obrnem na Vas v upanju, da morda ustrezete moji želji, da kdaj pa kdaj izmenjava besedo.

Predpostavke v naju obeh so postale drugačne, kot so bile pred 1933. Minimum stavkov je neizogiben, da najdeva navezavo na jedro tistega, s čimer sva – že takrat s prenekaterimi nenavadnimi spremljajočimi pojavi – nagovorila drug drugega.

1945. leta sem z Vaše strani pričakoval pojasnilo, – čakal sem, – zdelo se mi je, da bi iniciativa z moje strani uničila vse, kar je bilo takrat mogoče. Jeseni 45 sem Vam poslal prvi zvezek *Preobrazbe*.<sup>2</sup> Morda bi lahko, tako sem mislil, moje prve javne izjave vzeli za povod, da mi poveste, kar pred 45 ni bilo mogoče reči.

280

Decembra 45 sem na zahtevo freiburške komisije, ki se je sklicevala na podbudo z Vaše strani, o Vas napisal pismo.<sup>3</sup> Pooblastil sem jih, da Vas o tem pismu obveste, praktično odločujoče strani takoj, druge kasneje. Ali ste ga prebrali, nisem zvedel, smem pa domnevati. Tako veste, kaj me je prisililo, da sem čakal, ali boste z besedo našli k meni: ne le Vaša molččca prekinitev 1933. leta,<sup>4</sup> temveč predvsem Vaše pisanje o Baumgartnu: 1934. leta<sup>5</sup> sem videl prepis. Ta trenutek spada k izkustvom mojega življenja, ki so se vame najbolj zarezala. Osebna prizadetost je bila neločljiva od objektivne teže dogajanja. Nisem omenil pisma, ki sem ga, napisanega z Vašo roko, bral avgusta 1933. Mladi mož na katerega je bilo naslovljeno, je prišel zbehan k meni v Oldenburg, da bi z mano utemeljil radikalnost odločitve – nasprotno tisti, ki ste jo v tistem pismu zahtevali Vi v tonu, ki mi do takrat pri Vas ni bil znan.<sup>6</sup>

---

---

Preteklo je veliko časa. Za predpostavko nadaljnjega bom vzel, da Vam, kar se mene tiče, ni treba pojasnjevati stvari, ki so osebno zadevale naju oba (»Jud Fraenkel«, »krog intelektualcev okrog Maxa Webra« in drugo). Sprejemam jih.

Kaj mi očitata, morda upravičeno, ne vem. Sam bi rad rekel, da Vas ne krivim, ker Vaše obnašanje v tem svetovnem preobratu primarno ni na ravni za moralizirajoče razprave. Neskončna žalost od 1933. leta sem in sedanje stanje, v katerem moja nemška duša vse bolj trpi, naju nista povezala, temveč molče ločila. Grozljivost [das Ungeheure], ki je nekaj čisto drugega kot zgolj politika, ni v dolgih letih mojega izobčenja in življenjske ogroženosti dopustila nobeni primerni [entsprechend] besedi, da bi se oglasila med nama. Kot človeka sva se drug drugemu oddaljila. Vsak trenutek imam pred očmi mojo ženo,<sup>7</sup> za katero sem ob najinem predzadnjem srečanju<sup>8</sup> rekel, da je odločilna za vse moje filozofiranje (še vidim Vaš začudeni obraz).

Vsega tega si ne zamegljujem, sprejemam ga kot dejstvo, ki ga je moč interpretirati, toda pojasnilo, ki sem ga pred leti pričakoval, ne sme ostati pogoj najinega medsebojnega pogovora [Miteinandersprechens]. Ta nejasnost bo, če se med nama ne zgodi kaj izrednega, ostala pogoj, ki ne ovira filozofskega, morda pa tudi privatnega romanja besed od enega k drugemu.

Tega ne more, kot se mi zdi, preprečiti niti to, da v filozofiji pač teživa po zelo različnem in imava filozofski samozavesti, ki sta druga drugi tuji. Dejstvo, da najini imeni v svetu tako pogosto navajajo skupaj, ne ustreza ne meni ne Vam. Zato sva, neodvisno drug od drugega, 1936. ali 1937., v pismih Jeanu Wahlu<sup>9</sup>, ki ju je objavil,<sup>10</sup> to povedala v različnem tonu, po smislu pa soglasno. Tudi to ni razlog, da je med nama molk. Kajti v vseh diferencah, ki segajo v globino temeljnega obnašanja, ki jih ni lahko uzreti, mora biti to, kar koli že filozofija je, v izvoru in cilju vendarle povezano.\* To je vera, kot tista v komunikacijo – vera zoper varajoči videz. Če me moj spomin ne vara, sva si bila tega nekoč edina.

---

\* »Denn in allen nicht einfach durchschaubaren, bis in die Tiefe eines Grundverhaltens gehenden Differenzen muß doch, was immer Philosophie ist, in Ursprung und Ziel verbunden sein.«



---

Pozdravljam Vas, kot iz daljne preteklosti, čez brezno časa, držeč se nečesa, kar je bilo in ne more biti nič.

Vaš

[Karl Jaspers]

<sup>1</sup> Dveh že prej napisanih pisem (z dne 12. 10. 1942 in 1. 3. 1948, št. 124 & 125) Jaspers ni odposlal. Glede tega je 30. 10. 1966 dopisal:

»Zakaj pisma s 1. 3. 48 nisem odposlal, več ne vem.

Lahko le *domnevam*:

Ker je prevladala misel, da Heidegger nikoli ni *javno* oznanil svoje politične drže in preklica. Javnost je bila nujna, ker je Heidegger 1933. leta javno nastopil z govori in spisi.

Da se je po 1945. letu enostavno izmikal, je bilo vendarle nekaj objektivno in tudi človeško neznosnega.«

<sup>2</sup> *Die Wandlung*. Mesečnik. S sodelovanjem Karla Jaspersa, Wernerja Kraussa in Alfreda Webra. Izdajatelj: Dolf Sternberger. V prvi številki prvega letnika je izšel tudi Jaspersov govor *Obnova univerze* (Erneuerung der Universität), str. 66–74.

<sup>3</sup> T. i. očiščevalna komisija, sestavljena iz gospodov profesorjev: Constantina von Dietzeja,<sup>11</sup> Gerharda Ritterja,<sup>12</sup> Adolfa Lampeja in kasneje, Arthurja Allgeierja<sup>13</sup> in Friedricha Oehlkersa,<sup>14</sup> je freiburško univerzo zastopala pri vseh zahtevah francoske

<sup>11</sup> FRIEDRICH CARL NICOLAUS CONSTANTIN VON DIETZE, 1891–1973, gospodarstvenik in agronom, prof. gospodarstva: v Rostocku (1923), Jeni (1927), Berlinu (1933), Freiburgu (1937). 1937. leta aretiran kot pripadnik ev. »spovedniške cerkve« [Die Bekennende Kirche], obsojen, oproščen, ponovno aretiran po 20. 7. 1944 (poskus atentata na HITLERJA) kot sodelavec vodje nekomunističnih upornikov, CARLA FRIEDERICHA GOERDELESA (1884 – ubit 2. 2. 1945; pravnik, 1930–1937 lepziški župan, pripadnik nemške nacionalne narodne partije, vztrajal v opoziciji do Hitlerjeve diktature, po 1939 zagovarjal mnenje, da je nemške zadeve mogoče urediti le z aretacijo HITLERJA, po neuspelem atentatu na HITLERJA potisnjen na stran, čeprav pred tem predviden za ministrskega predsednika Nemčije).

<sup>12</sup> GERHARD RITTER, 1888–1967, zgodovinar, prof. v Hamburgu (1924) in Freiburgu (1925–56), v času nacionalsocializma pripadal krogu upornikov okoli C. F. GOERDELESA. 1944/45 zaprt, po 1945 se udeležuje obnove nemškega zgodovinopisja. (1940, 1949: *Machtstaat und Utopie/ Die Dämonie der Macht*).

<sup>13</sup> ARTHUR ALLGEIER, 1882–1952, katoliški teolog, prof. *Stare zaveze*, generalni sekretar GÖRRES-GESELLSCHAFT, pisal tekstnokritična dela o *Bibliji*.

<sup>14</sup> FRIEDRICH OEHLKERS, 1890–, botanik, prof. v Freiburgu, direktor botaničnega vrta. Preučeval vpliv kemikalij na genetski material – (*Erblichkeitsforschung an Pflanzen*).

---

---

vojaške vlade. Njena glavna naloga je bila sestaviti mnenje za politično očiščenje učnega zbora. Heidegggra, najprominentnejšega in najspornejšega opazovanca, takratna franc. vojaška vlada ni suspendirala, ampak ga je 28. 9. 1945 razglasila za »disponible«. Oktobra 1945 so ga nato, s privoljenjem franc. vojaške vlade, v Tübingenu postavili na drugo mesto liste imenovanj. Ugovori nekaterih profesorjev freiburške univerze so povzročili, da je očiščevalni svet o Heidegggru ponovno zascadal in se je odločil za ostrejše ukrepe proti njemu. Po tem je, po nalogu komisije, Friedrich Oehlkers v pismu s 15. 12. 1945 zastavil Jaspersu naslednje vprašanje: »Radi bi, mimo dejstev njegovega rektorata, prišli do karseda pravične sodbe o njem; kajti gotovo ni »naci« v običajnem smislu besede. Osebo se ne morem izmakniti tragičnosti, ki črni njegovo figuro rektorja. Bil je pač skozinskoz nepolitičen, in nacionalsocializem, ki si ga je prikrojil, ni imel nič z dejanskostjo. Iz tega vakuuma je agiral kot rektor, prizadejal univerzi obupno škodo, in nenadoma povsod okoli sebe uzrl črepinje. Šelc danes začenja razumevati, kako so nastale. Vse to je zelo lahko obsoditi, a zelo težko dejansko razumeti. Tako mu sponašajo tudi antisemitizem v njegovi drži do prijateljev kot ustrežljivost do nacionalsocializma. Sam na to odgovarja: kot rektor se je moral, ko se je enkrat za to odločil, brzdati (*sic!*). Antisemit da ni nikoli bil. Prosi, da glede tega povprašamo prav Vas.

Ponavljam: kar hočemo od Vas, če imate čas in nagib za to, je splošna karakterizacija celotne zadeve, tako kot jo vidite Vi.«

*Jaspers je na Oehlkersovo pismo odgovoril:*

Heidelberg, 22. XII. 1945

283

Dragi in cenjeni gospod Oehlkers!

Vaše pismo s 15. decembra je danes prispelo k meni ...

Na poglavitno vprašanje Vašega pisma bom takoj odgovoril. Zaradi mojega zgodnjega prijateljstva s Heideggrom je neizogibno, da se dotaknem osebnih stvari, tudi da ne bi zameglil eventualne pristranskosti [Befangtheit] moje sodbe. Stvar upravičeno imenujete komplicirano. Kot vse komplicirano moramo tudi to poskušati zvesti na preprosto in odločilno, da v goščavi kompliciranega ne zaidemo. Dovolite mi, da izložim nekaj glavnih točk:

1) Upal sem, da bom lahko molčal, razen do zaupnih prijateljev. Tako sem mislil od 1933. leta, ko sem se po groznem razočaranju odločil molčati, zvest dobrim spominom. To je bilo lahko, ker je Heidegger ob najinem zadnjem pogovoru 1933. leta na delikatna vprašanja molčal, ali pa odgovarjal nenatančno – še zlasti glede judovskega vprašanja – in ker ni nadaljeval svojih, celo desetletje rednih obiskov, tako da se nisva več videla. Sicer mi je vse do zadnjega pošiljal svoje publikacije, po mojih pošiljkah 1937. in 1938. leta pa ni več potrdil sprejema. Zares sem upal, da bom zdaj lahko molčal. Toda, Vi me ne sprašujete le uradno, po nalogu gospoda von Dietzeja, temveč se sklicujete na Heideggrovo željo, da naj se sliši moje mnenje. To me prisiljuje.

---

---

2) Poleg javno znanega sem spoznal nekaj dejstev, od katerih imam dve za dovolj pomembni, da ju sporočim.

Po nalogu nacionalsocialističnega režima je Heidegger podal mnenje o Baumgartnu Zvezi docentov Göttingen, ki sem ga pred davnimi leti spoznal v prepisu. V njem so sledeči stavki: »Vsekakor je bil Baumgarten tu vse kaj drugega kot nacional-socialist. Glede prijateljev in po duhovni drži izvira iz liberalno-demokratskega heideberškega kroga intelektualcev okrog Maxa Webra.<sup>15</sup> Potem ko mu je pri meni spodletelo, se je ponovno povezal s prej v Göttingenu zaposlenim, zdaj odpuščenim Judom Fraenkлом. Ta ga je v Göttingenu spravil pod streho ... Sodba o njem seveda še ne more biti dokončna. Lahko se še razvije. Treba pa mu je postaviti pošten preizkusni rok, preden se mu dopusti razvrstitev nacionalsocialistične partije.« Danes smo navajeni na grozote, ob katerih morda komajda razumemo, kakšna osuplost se me je takrat polotila ob branju teh stavkov.

Asistent v Heideggerovem filozofskem seminarju, dr. Brock, je bil Jud. Tega Heidegger ob nastavitvi ni vedel. Brock je moral v sosledju nacionalsocialističnih uredb svoje mesto zapustiti. Po Brockovih sporočilih, ki sem jih takrat dobival neposredno ustno, se je Heidegger do njega obnašal neoporečno. S prijaznimi priporočili mu je olajšal odhod v Anglijo.

V dvajsetih letih Heidegger ni bil antisemit. Tista popolnoma nepotrebna beseda o Judu Fraenklu dokazuje, da je 1933. leta vsaj v določeni zvezi to postal. Pri tem vprašanju se ni le brzdal. To ne izključuje, da je bil antisemitizem, kot domnevam, v drugih primerih zoper njegovo vest in okus.

3) Heidegger je pomembna potenca, ne po vsebini filozofskega svetovnega nazora, temveč v rokovanju s spekulativnimi orodji. Ima filozofski organ, katerega zaznave so zanimive, četudi je, po mojem, nenavadno nekritičen in daleč od prave znanosti. Včasih deluje tako, kot da bi se resnost nihilizma povezala z mistagogijo čarovnika. V toku svoje elokvence zmore kdaj pa kdaj skrito in veličastno zadeti živec filozofiranja. Tu je med sodobnimi nemškimi filozofi, kolikor vidim jaz, morda edini.

Zato je treba nujno želeči in zahtevati, naj se mu omogoči delati in pisati kar zmore.

4) Pri obravnavi posameznih ljudi je danes treba neizogibno imeti pred očmi naš celotni položaj.

<sup>15</sup> Max Weber, 1864–1920, zgodovinar, sociolog, trajno vplival na Jaspersa, bil zanj najpomembnejša osebnost sodobnega nemškega duhovnega življenja. Zato so še zlasti pomenljiva nekatera mesta iz korespondence, npr.: pisma št. 77, 112 in 113. Mnogo kasneje je Jaspers zapisal: ... »Zwar habe ich unter den Zeitgenossen nur einen gekannt, der mir als ein wirklich großer Philosoph erschien, Max Weber. Wenn ich aber von ihm absehe, so sehe ich niemand, unter den »Fachgenossen«, der mich durch brauchbare Leistungen als er selbst, das heißt als Philosoph bewegt hätte außer Ihnen. ...« *Notizen zu Martin Heidegger*, št. 155.

\* »Es müßte aber doch eine gehörige Bewährungsfrist abgewartet werden, ehe man ihn zu einer Gliederung der nationalsozialistischen Partei zuläßt.«

---

---

Zato je neogibno, da pokličemo na odgovornost tistega, ki je součinkoval, da se je nacionalsocializem zavihel v sedlo. Heidegger spada med redke profesorje, ki so to storili.

Strogost izključevanja številnih ljudi, ki notranje niso bili nacionalsocialisti, z njihovih mest, gre danes zelo daleč. Če Heideggerja ne omejimo – kaj naj rečejo kolegi, ki morajo iti po sili, in niso nikoli počeli nacionalsocialističnih dejanj! Neobičajne duhovne storitve so lahko upravičen razlog, da omogočimo kontinuiteto dela, ne pa nadaljevanje položaja in učne dejavnosti.

V našem položaju je treba vzgojo mladinc obravnavati z največjo odgovornostjo. Prizadevati si moramo za polno svobodo poučevanja, vendar je ne smemo ustvariti neposredno. Heideggrov način mišljenja, ki se mi po svojem bistvu zdi nesvoboden, diktatorski, brez komunikacije, bi danes imel poguben učni učinek. Meni je način mišljenja pomembnejši kot vsebina političnih sodb, katerih agresivnost zlahka obrne smer. Dokler v njem ne bo prišlo do preporoda, vidnega v delu, takega učitelja po moje ni mogoče postaviti pred danes notranje skorajda neodporno mladino. Mladi morajo šele priti do samostojnega mišljenja.

5) Do neke mere sprejemam osebno opravičilo, da je Heidegger po svoji naravi nepolitičen; nacionalsocializem, ki si ga je ukrojil, pa da ima z dejanskim kaj malo skupnega. Glede tega bi, prvič, vendarle spomnil na besede Maxa Webra iz 1919. leta: Otroke, ki posežejo v kolo svetovne zgodovine, raztrga. Drugič, omejil bi: Heidegger zagotovo ni spregledal vseh realnih moči in ciljev nacionalsocialističnih vodij. Da je mislil, da ima lahko lastno voljo, to dokazuje. Toda njegov način govorenja in njegova ravnanja so nekako sorodna z nacionalsocialističnimi pojavi; tako njegovo zmoto lahko razumemo. On in Baeumler<sup>17</sup> in Carl Schmitt<sup>18</sup> so si med sabo zelo različni profesorji, ki so duhovno poskušali priti v vrh nacionalsocialističnega gibanja. Zaman. Uporabili so dejanske duhovne zmožnosti, kar sloves nemške filozofije lahko le obžaluje. Od tod prihaja poteza tragike zla [des Bösen], ki jo percipiram z Vami.

285

---

<sup>17</sup> Alfred Baeumler, 1887–1968; filozof, prof. v Dresdnu in od 1933. leta v Berlinu. Identificiral se je z nacionalsocializmom. Ukvarjal se je z estetiko: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jh. bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), politično blizu ideologiji nacionalsocializma: *Nietzsche, Philosoph und Politiker* (1931).

<sup>18</sup> CARL SCHMITT, 1888–1985, filozof državnega in nacionalnega prava, prof. v Bonnu (1922), Berlinu (1928), Kölnu (1933) in 1933–45 v Berlinu. 1933. leta vstopi v nacionalsocialistično delavsko partijo (NSDAP), potrdi 30. 6. 1934 (ogroženost države – »Führer schützt das Recht«), prevzame tudi različne politične oz. funkcije v visokošolski politiki: 1933. leta »predsednik zveze nacionalsocialističnih pravnikov«, »pruski državni svetnik«, 1936 po napadih SS-časopisja to funkcijo izgubi, se distancira od nekaterih svojih trditev. 1945 se umakne v Plettenburg. Nekaj spisov: *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921) *Politische Theologie* (1922), *Der Begriff des Politischen* (1927), *Verfassungslehre* (1928), *Der Hüter der Verfassung* (1931) ...

---

---

Spremembo nastrojenosti s selitvijo v protinacional-socialistični tabor je treba occniti po motivih, na katere je deloma mogoče sklepati iz točke časa. 1934, 1938, 1941 pomenijo načelno različne stopnje. Po mojem je sprememba nastrojenosti za razsojanje skorajda nepomembna, če se je zgodila šele po 1941, in le majhne vrednosti, če se ni dogodila radikalno po 30. juniju 1934.<sup>19</sup> –

6) Ker gre za resnično pomemben primer, lahko za neobičajne primere, če to hočemo, najdemo neobičajno ureditev. Zato je moj predlog:

a) Zagotovitev osebne penzije za Heideggra zato, da nadaljuje svoje filozofsko delo in ga izdaja. Utemeljitev: priznani uspehi [Leistungen] in pričakovanje, da bodo nastale še pomembne stvari.

b) Nekaj let suspenza učni službi. Po tem: preverjanje na osnovi medtem objavljenih publikacij in obnovljenega akademskega stanja. Nato bo treba postaviti vprašanje, ali smemo poskusiti v celoti vzpostaviti staro svobodo poučevanja, s katero bi se uveljavilo tudi to, kar je univerzitetni ideji nasprotno in nevarno, če ga zastopa duhovni rang. Ali bo to stanje doseženo, je odvisno od poteka političnih dogodkov in razvoja našega javnega duha.

Če boste tako izrecno posebno obravnavo Heideggra zavrnil, menim, da je prioriteta v okvirih splošnih ukrepov nepravilna. –

S tem sem na kratko povedal moje mnenje, ki je seveda polno možnih nesporazumov. Če bi hoteli Heideggra o tem pismu obvestiti, Vas pooblašчам, da mu v prepisu sporočite točke 1, 2, 6, in iz tretje točke odstavka: »Zato je treba nujno ... zmore.«

Oprostite mi za apodiktično formo in kratkost. Raje bi v pogovoru z Vami stvar prediskutiral in pojasnil, če bi slišal Vaša stališča. To pa ne gre ...

Prisrčne pozdrave Vam in Vaši dragi ženi tudi od moje žene

in Vašega

Karla Jaspersa

---

<sup>19</sup> JASPERS s tem datumom misli na t. i. RÖHMov puč. (likvidacija vodstva SA, E. RÖHMA in drugih politično nezaželenih.) DICK GEARY v svoji drobni knjižici *Hitler in nacizem*, (Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995) o tem dogodku piše: »... v SA [so] obstajale nekakšne skrajne ideje o družbenih spremembah, o nekakšni 'drugi revoluciji' – čeprav ta ni bila ravno jasno opredeljena. Najpomembnejše od vsega pa je bilo, da je bila vse bolj zaskrbljena armada, ker je menila, da skuša SA prevzeti njeno vlogo in avtoriteto. Posledica tega je bila, in Hitlerju je prišla zelo prav pri elitah kot pri nemški javnosti na splošno, ti. 'noč dolgih nožev' 30. junija 1934, ko sta gestapo in SS aretirala in postrelila vodstvo SA. Od tedaj dalje je bil Hitlerjev položaj bolj ali manj neomajen« (str. 64–65). Prim. tudi opombo k temu datumu v Heideggrovem besedilu *REKTORAT 33/34. Dejstva in misli*.

---

---

(Dodatek, napisan z roko):

24. 12. Ker je bila vmes nedelja, je pismo še ostalo pri meni. Lahko sem premislil, če naj bi, glede na moje prejšnje odnose s Heideggrom prosil, da se odgovoru odpovem. Odgovor in ne-odgovor, v tem primeru je oboje proti moji naravi. Končno je prevagala zahteva uradne instance in predvsem tudi Heideggrova zahteva. Tako bom pismo odposlal.«

<sup>4</sup> Tudi po zadnjem pismu 16. 5. 1936 je Heidegger pošiljal Jaspersu skorajda vse svoje publikacije in jih vsakič opremil s posvetilom.

Več kot dvajset let kasneje je Jaspers takole opisal zadnji Heideggrov obisk:

»Še enkrat je bil pri naju maja, a kratko in zadnjič, zaradi predavanja [30. junij 1933, o *Univerzi v novem rajhu* (Universität im neuen Reich), glej tudi *Heidelberger Neuesten Nachrichten*, št. 150, 1. julij 1933, 4. str.], ki ga je, zdaj kot rektor freiburške univerze, imel pred heidelberškimi študenti in profesorji. Predsednik heidelberških študentov, Scheel, ga je pozdravil kot tovariša [Kamerad] Heidegggra. Šlo je za predavanje, mojstrsko po formi, po vsebini pa je bil program nacional-socialistične obnove univerze. ... Zahvalil se mu je silen aplavz študentov in nekaterih profesorjev. Sedel sem spredaj ob robu z daleč iztegnjenimi nogami, roke v žepih, in se nisem ganil.

Moji pogovori z njim, kasneje, niso bili iskreni. Rekel sem mu, da smo pričakovali, da se bo zavzel za našo univerzo in njeno veliko izročilo. Nič odgovora. Govoril sem o judovskem vprašanju, o zlobnem nesmislu glede sionskih modrecev, na kar on: »Saj ja obstaja nevarna internacionalna povezava Judov.« Pri mizi je nekaj rekel, besno, neumnost, da je toliko profesorjev filozofije, v celi Nemčiji naj bi obdržali le dva ali tri. »Katero pa?« sem vprašal. Nič odgovora. »Kako naj neizobražen človek kot Hitler vlada Nemčiji?« – »Izobrazba je čisto brez pomena, ogledite si le njegove čudežne roke!« je odgovoril.<sup>20</sup>

Zdelo se je, da se je Heidegger spremenil. Že ob prihodu je med nama nastalo ločujoče razpoloženje. Nationalsocializem je postal opoj prebivalstva. Da bi ga pozdravil, sem Heideggro poiskal zgoraj, v njegovi sobi. Začel sem: »Kot 1914 ...«, in hotel nadaljevati: »spet ta varljivi opoj množic«, toda ob Heideggro, ki je sijoče prikimal spričo prvih besed, mi je beseda obtičala v grlu. Ta radikalni prelom me je izjemno prizadel. Z nikomer drugim nisem izkusil česa takega. Bilo pa je toliko bolj razburljivo, saj se je zdelo, da Heidegger tega sploh ne opazi. To je sicer potrdil s tem, da me od 1933. leta ni nikoli več obiskal, tudi ob moji odstranitvi s položaja 1937. leta ni reagiral. A še 1935. leta sem slišal, da je v nekem predavanju govoril o »prijatelju Jaspersu«. Dvomim, če je danes dojel ta prelom.

<sup>20</sup> »»Wie soll ein so ungebildeter Mensch wie Hitler Deutschland regieren?« – »Bildung ist ganz gleichgültig« antwortete er, »sehen Sie nur seine wunderbaren Hände an!«

---

---

Bil sem zbeگان [ratlos]. Pred 1933 mi Heidegger ni nič poročal o svojih nacional-socialističnih nagnjenjih. Moral bi se z njim pogovoriti. V zadnji letih pred 1933 so se njegovi obiski redčili. Zdaj je bilo prepozno. Oči v oči s Heideggrom, ki ga je zajel opoj, sem odpovedal. Nisem mu rekel, da je na napačni poti. Njegovemu precobraženemu bistvu sploh nisem več zaupal. Čutil sem ogrožcnost za samega sebe spričo sile [Gewalt], ki se je je Heidegger zdaj udeleževal, in mislil, kot že nekajkrat v mojem življenju, na Spinozovo *caute*.<sup>21</sup>

Sem se motil zaradi vsega pozitivnega, kar je bilo med nama? Sem bil sam kriv, da se nisem, oprt na pozitivno, poskušal z njim radikalno spoprijeti? Je bilo to pred 1933 sodoločeno z mojo krivdo, da nisem pravočasno videl nevarnosti, cel nacional-socializem sem jemal preveč nedolžno, četudi mi je Hanna Arendt<sup>22</sup> že 1932. leta dovolj jasno povedala, kam gre?

Maja 1933 [sic!] je Heidegger zadnjič odpotoval. Nikoli več se nisva videla. «*Filozofska avtobiografija* (Philosophische Autobiographie, Erweiterte Neuauflage, München, 1977, str. 100 idr.)

<sup>5</sup> Glede te zadeve primerjaj: predgovor H. Sanerja v knjigi Karl Jaspers, *Zapisi o Martinu Heideggeru* (Notizen zu Martin Heidegger, München/Zürich, 1978), str. 14 in dalje, in H. Ott: Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1934/34, II., Die Zeit des Rektorats von Martin Heidegger ... (Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins [«Schau-ins-Land»] 103. Jahreshft/1984, str. 118.) – & Martin Heidegger, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a.M./New York, 1988.

1935. leta je Marianna Weber,<sup>23</sup> sorodnica Eduarda Baumgartna, Jaspersu dala v branje prepis Heideggrovega mnenja o Baumgartnu, ki si ga je Baumgarten sam priskrbel. Jaspers si je takrat napravil kopijo. 1945. leta je Baumgarten Jaspersu po spominu diktiral zapisnik o tem mnenju, in šele mnogo kasneje, 1961, je Baumgarten Jaspersu poslal dobesedni prepis iz svojega dnevnika iz leta 1935. Tekst iz leta 1945 je po smislu identičen s prepisom iz 1961, ni pa dobeseden. Za Jaspersov spomin je bil zapisnik iz leta 1945 po smislu identičen tudi s prepisom, ki ga je bral

<sup>21</sup> Spinoza je imel v svojem pečatu vrezano geslo *caute*.

<sup>22</sup> Politologinja Hannah Arendt (1906–1975) je v letih 1924/25 študirala pri Heideggeru v Marburgu, en semestru pri Husserlu, od 1926 pri Jaspersu, pri katerem 1928. leta je promovirala z delom *Pojem ljubezni pri Avguštinu. Poskus filozofske interpretacije* (Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation), delo je izšlo 1929. leta v 9., zadnjem zvezku zbirke Philosophische Forschungen, ki jo je izdajal Jaspers, 1933 emigrirala v Pariz in 1941 v ZDA.

<sup>23</sup> Marianna Weber, 1870–1954, soproga Maxa Webra, v dvajsetih letih napisala *Podoba njegovega življenja*. (Max Weber. Ein Lebensbild, Tübingen 1926). Od 1989 dejavna v ženskem gibanju, 1919–23 predsednica Zveze združenj nemških žena, tesna hišna prijateljca Jaspersovih.

---

---

1935. Še en prepis je H. Ott našel v zapuščini Clemensa Bauerja (Martin Heidegger als Rektor ..., str. 129). –

Da je Baumgarten 1935 v pisarni vodje zveze docentov, dr. Bluma, res predložil Heideggrovo mnenje o njem, je kasneje potrdila Blumova tedanja tajnica, gospa Greta Paquin s spisom, ki je v Jaspersovi zapuščini. – Jaspers je v tej zadevi zaupal Baumgartnovim izjavam in spisom, čeprav originalnega mnenja, ki je bilo verjetno uničeno s preostalim inventarjem nacionalsocialistične Zveze docentov Göttingen nikoli ni videl. Iz tega moramo sklepati, da je Heideggru pripisoval tako ravnanje.

<sup>6</sup> Kaj bolj natančnega se ni dalo ugotoviti.

<sup>7</sup> Na vrhuncu preganjanja Judov se je morala Gertrud Jaspers, ki je bila kot Judinja še zlasti ogrožena, občasno skrivati. Predvsem pa je bil družabni kontakt z njo skorajda popolnoma prekinjen.

<sup>8</sup> Marca 1933. O tem v *Filozofski avtobiografiji*, str. 100: »Konec marca 1933 je bil Heidegger zadnjič na daljšem obisku pri naju. Kljub nacionalsocializmu, ki je marca zmagal na volitvah (5. marec 1933), sva se pogovorjala kot prej. Kupil mi je ploščo z gregoriansko cerkveno glasbo, ki sva jo poslušala. Odpotoval je hitreje, kot je sicer načrtoval. »Vključiti se je treba,«<sup>24</sup> je rekel spričo hitrega razvoja nacionalsocialistične realnosti. Čudil sem se in nisem nič spraševal.«

<sup>9</sup> Jean Wahl, 1888–1974, francoski filozof; od 1927 profesor na Sorboni; kot eden od prvih je v Franciji z večjimi objavami opozoril na nemško filozofijo eksistence, še zlasti v *Etudes Kierkegaardienes*, Pariz, 1938, in *La pensée de l'existence*, Pariz, 1951.

<sup>10</sup> Lettre de M. M. Heidegger. Réponse a M. J. Wahl. (Société française de Philosophie, séance du 4 décembre 1937. Subjectivité et transcendance.) – V: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 37, Pariz 37, str. 193. [*Prim.* tudi: Martin Heidegger, *Izbrane razprave, O »humanizmu«*, prev. Ivan Urbančič, CZ 1967.]

Lettre de M. Karl Jaspers, *ibid.*, str. 195–198. – Tudi v dodatku k Jean Wahl: *Existence humaine et transcendance*. Neuchâtel, 1944, str. 134 idr., 138–142.

<sup>24</sup> »Man muß sich einschalten«, ...«

---



---

#### IV. Martin Heidegger Karlu Jaspersu

Todtnauberg, 5. julij 1949

Dragi Jaspers!

Za obe<sup>25</sup> Vaši pismi se Vam pristrčno zahvaljujem. Medtem sva se z ženo, zaradi vremena kasneje kot v prejšnjih letih, preselila v [našo] kočo, ki vremenu ne kljubuje več tako dobro in je zato v njej teže prebivati kot takrat, ko sva bila mlajša. Pošto iz Freiburga mi prinašajo le priložnostno, v razmikih. Zato tako pozno odgovarjam.

Vsa ta leta ostajam prepričan, da odnosa med težiščema najine misleče eksistence [unserer denkenden Existenz] ni mogoče omajati. A poti za dialog nisem našel. Ta mi je od pomladi 1934, ko sem šel v opozicijo in sem se notranje ločil od univerzitetne institucije [Universitätswesen], postal še celo težji; zbeganost [die Ratlosigkeit] je naraščala.

Kdor ni sam delil usode z Vašo ženo, nikoli ne bo vedel. Da je najin starejši sin, mlajšega so bolnega odpustili 1947. leta, zdaj že peto leto v ruskem ujetništvu in zaradi svojega imena in porekla še bolj ogrožen, daje predpostavko za to, da lahko to vednost vsaj delno podoživljam.

Če se takoj ne lotim pojasnil Vašega prvega pisma, s tem nočem ničesar preskočiti. Samo pojasnjevanje takoj postane neskončno napačno.

Spoprijem z nemško nesrečo [Unheil] in njeno svetovnozgodovinsko-novoveško zavozlanostjo bo trajal vse do konca najinega življenja! Prav tako premislek o strašnem, da se mora dovršitev bistvenega, bolj bistveno ko ga jemljemo, potujiti v nekaj faktičnega, ki dandanes skoraj nezadržno pustoši vsa bitja.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Originala Jaspersovega pisma s 6. 2. 1949 (št. 126) Heidegger ni prejel. 21. junija 1949 ga je o tem obvestil znanec Heiß. Heidegger se je Jaspersu zahvalil s kratkim pismom (22. junija, 127). Jaspers mu je 25. junija (128) spet na kratko pisal in sporočil, da je umrl Erich Frank. Priložil je tudi prepis svojega »prvega« pisma (6. 2. 1949).

<sup>26</sup> »Insgleichen die Besinnung über das Unheimliche, daß, je wesentlicher das Wesenhafte genommen wird, dessen Vollbringung sich in ein Faktisches entfremden muß, das heute fast unaufhaltsam alles Wesen verwüstet.«

---

---

Morda se mora bit [Seyn], da to grobo povem, sploh šele izviti iz tega platonizma, če naj bo človeku ohranjena pot v blagor [ins Heile].

Najinima miselnima potema je pri tem verjetno dodeljena ncka, čeprav še neopazna določenost. Ni je mogoče najti v tem, kar si današnje menjenje predstavlja ob brezmiselnem spenjanju najinih imen. Ni nama treba vedeti, ali kako zrno najinih naporov pripada temu, kar bo neopazno prestalo naslednja tri stoletja opustoševanja.

Verjetno zadostuje, če bo vsak od naju ostal na poti še del teka svoje poti. Ste sredi objavljajna obsežnega dela. Akademsko delovanje v razne smeri Vam ohranja vir svežosti.

Pri meni pa se vse giblje, to pravim trezno in brez pritoževanja, nazaj, kakor da naj bi jasneje premislil kraj na poti, na katerem sem bil 1911. leta potisnjen iz teologije, in to obenem pomeni iz metafizike.

Občutek imam, da rasem le še v koreninc in ne več v veje.

Tako me boste našli pripravljene za goden trenutek dvogovora, ampak obenem bolj okorelega in manj obveščenege.

Zadnje, kar sem bral od Ericha Franka,<sup>27</sup> njegov mirni in vestni karakter sem vedno cenil, je bila recenzija Vaše *Filozofije*, ki je, kakor menim, izšla v *Logosu*.<sup>28</sup> Bila je daleč najboljše in najinformativnejše od takrat povedanega. Človek njegovega kova bržkone lahko umre od pretresa take vrnitve.

<sup>27</sup> Erich Frank, 1883–1949, filozof; najprej študiral zgodovino in klasično filologijo, nato od 1907 v Heidelbergu filozofijo, najprej je bil pod vplivom Heinricha Rickerta in Wilhelma Windelbanda, pri katerem je promoviral z delom o Kantu, nato se je vse bolj približeval filozofiji eksistence, 1923. leta se je habilitiral pri Jaspersu (Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes, Halle 1923), 1927 prof. v Heidelbergu, 1928 ordinarij v Marburgu. 1939 emigriral v ZDA, kjer je poučeval na različnih univerzah.

<sup>28</sup> Erich Frank, *Jaspersova 'Filozofija'* (Die Philosophie von Jaspers) V: Theologische Rundschau, Neue Folge 5, letnik 1933, 5. zvezek, str. 301–318.

---

---

Povodenj trpljenja še vedno narašča; človek pa kljub temu postaja plitvejši. Tu zgoraj bova ostala vse do prihoda zime. Rad bi si prisvojil še več mo-drosti, ki se skriva v *stabilitas loci*.

Prisrčno Vas pozdravljam

Vaš

Martin Heidegger

*Prevod Sofokla jezikovno pregledal in uskladil Vid Snoj*

*Prevedel Aleš Košar*

# Martin Heidegger

## O BISTVENI RAZLIKI GRŠKE IN NEMŠKE TUBITI

Profislovna notrina pridanege in zadanega.<sup>1</sup>

»Ničesar se ne naučimo teže kakor prosto rabiti nacionalno. In kot verjamem, je za nas izvorno prav jasnost prikaza tako naravna kakor za Grke ogenj z neba. Prav zato jih bo prejkone treba **prekositi** v lepi strasti, ki si si jo udržal tudi Ti, kakor pa v homerski pričujočnosti duha in dāru prikazovanja.

293

Zveni paradokсно. Vendar to zatrjujem še enkrat in Ti prepuščam v preskus in rabo: lastnostno nacionalno bo ob napredovanju oblikovanja [Bildung] čedalje neznatnejša odlika. Zato so Grki manj mojstri svetega patosa, saj jim je bil prirojen, nasprotno pa so, od Homerja dalje, izjemni v daru prikazovanja, ker je ta izredni človek imel dovolj polno dušo, da je za svoje Apolonovo kraljestvo uplenil **junonsko treznost** in si tako resnično prisvojil tuje. Pri nas je obrnjeno. Zato je tudi tako nevarno, če si umetniška pravila abstrahiramo edinole in zgolj od grške izbornosti. Dolgo sem delal na tem

<sup>1</sup> MARTIN HEIDEGGER, HÖLDERLINS HYMNEN »GERMANIEN« UND »RHEIN« (WS 1934/35), HGA 39, § 24 B : *Der Wesensgegensatz des griechischen und des deutschen Daseins. Widerstreitende Innigkeit des Mitgegebenen und Aufgegebenen*, str. 290–294.

---

*in zdaj vem, da razen tega, kar mora biti pri Grkih in tudi nam najvišje, namreč živo razmerje in poslanstvo, z njimi pač ne smemo imeti ničesar enakega. Toda lastnega se moramo prav tako dobro naučiti kot tujega. Zato so Grki za nas nepogrešljivi. Le da jim ravno v našem lastnem, nacionalnem, ne bomo prišli blizu, ker je, kot rečeno, svobodna raba lastnega najtežja.*«<sup>2</sup>

Podrobni razlagi se moramo tu odpovedati. Treh reči pa ne moremo preskočiti, omenimo jih na kratko:

1. Bistveni pogled pesnika vidi bistvo grške tubiti v bistvenem nasprotju s tubitjo Nemcev. Pesnik ima oči za te bistvene odnose, ker bit [Seyn]<sup>3</sup> v celoti izkuša iz temelja nuje. K bistvu zgodovinske tubiti spada: prvič, prizadetost od biti v celoti, drugič, zmožnost dojetja biti v učinkujočem prikazu bivajočega. Prizadetost: »ogenj z neba«, zmožnost dojetja: »jasnost prikaza«.

Oboje je vsakemu za zgodovino določenemu narodu dodeljeno različno, a vedno tako, da je eno pridano (so-dano: Mitgift), drugo pa zadano – da si ga izbori. Zgodovinsko usodo, to pridano, »nacionalno«, je treba venomer preobražati v zadano: »prosta raba nacionalnega«, tj. ustvarjanje prostora, v katerem se nacionalno lahko prosto udejanji v zgodovino. Nacionalno samo na sebi ni nič ali pa je le kaj navzočega, nikakršna zgodovina, toda nacionalno – pridano – je nujen, četudi ne zadosten pogoj zgodovinskega bivanja, tj. proste rabe nacionalnega. A ta je »najtežja«. Primerjaj IV, 264:

*misliš      k demonu*  
*naj gre,*  
*Kot takrat? Hoteli so namreč osnovati*  
*kraljestvo umetnosti. Pri tem pa*  
*so preskočili domovinskost [das Vaterländische]*

---

<sup>2</sup> FRIEDRICH HÖLDERLIN, PISMO CASIMIRJU ULRICHU BÖLLENDORU (4. DECEMBER 1801), HÖLDERLIN, SÄMTLICHE WERKE, BESORGT DURCH NORBERT V. HELLINGRATH, druga izd., BERLIN 1923, V, 319.

<sup>3</sup> Heideggrovo besedo »Seyn«, ki nastopa v celotnem besedilu, ves čas zapisujemo običajno, kot bit, čeprav moramo opozoriti, da je Heideggrova distinkcija v zapisovanju scveda pomembna. To velja tudi za zapis drugih besed, npr. Seyende.

---

---

*in klavrno je propadla  
Grčija, najlepša.  
Verjetno ima drug  
smoter zdaj.<sup>4</sup>*

Grkom je pridana: vzburljiva bližina ognju neba, prizadetost od sile biti [Gewalt des Seyns]. Zadana jim je vezava nevezanega v izboritvi dela [Werkes], dojemanje, upostavljanje, Zum-Stand-bringen.

Nemcem je pridana zmožnost dojemanja, pripravljanje in načrtovanje področij in računanje, urejanje, vse do organiziranja. Zadana jim je prizadetost od biti.

Kar je za vsak narod najtežje – >nacionalno v svoji prosti rabi< – si izborimo le, če se borimo za to, kar je vsakokrat zadano, tj. za udejanjenje pogojev možnosti proste rabe. V tem boju, in le v njem, doseže zgodovinski narod svoje najvišje. Ker je bila Grkom zadana prosta raba strasti za prevladovalno [das Überwältigende], jim je zato v tem boju padlo pred noge njihovo najvišje, uskladitev biti v sklad dela (primerjaj PS 1936: FÜGUNG UND SYSTEM<sup>5</sup>). Nasprotno bo nam postalo najvišje, če obdarovanost [Mitgift] z zmožnostjo dojemanja udejanjimo tako, da se bo dojemanje vezalo, določevalo in uskladilo v sklad biti [sich fügt der Fuge des Seyns], če se le zmožnost dojemanja ne bo sprevrgla sebi v namen in se izgubila v lastni zmožnosti. Samo to, kar je treba izboriti in kar je izborjeno, pa ne le to lastno, je zagotovitev in

<sup>4</sup> *meinst du zum Dämon  
Es solle gehen  
Wie damals? Nemlich sie wollten stiften  
Ein Reich der Kunst. Dabei ward aber  
Das Vaterländische von ihnen  
Verstäumet und erbärmlich gieng  
Das Griechenland, das schönste, zu Grunde.  
Wohl hat es andere  
Bewandtniss jez.*

<sup>5</sup> SCHELLINGS ABHANDLUNG ÜBER DAS WESEN DER MENSCHLICHEN FREIHEIT (1809), Izd. H. Feick. Tübingen 1971.

---

---

zagotavljanje najvišjega. Ker sta pridano in zadano Grkom in Nemcem dodeljeni vsakemu drugače, zato Nemci ravno v svojem lastnem najvišjega Grkov nikoli ne bodo preseгли. To je to »paradokso«. S tem ko bojujemo boj Grkov, a na zamenjanem bojišču, ne bomo postali Grki, temveč Nemci.

2. Zato pismo nedvoumno kaže, kako je z grštvom tega najglobljega in najnotrišnjega nemškega oznanjevalca grškega bivanja:<sup>6</sup> nič humanizma in klasicizma, nič romantike in sanjaštva. Najvišja svoboda ustvarjajočega ga postavlja v najskrajnejšo protislovnost. To pa je tudi edina prava vez v izvornost začetja pri Grkih.

Pravo ponavljanje privre iz izvorne preobrazbe. Golo posnemanje in volja po obnovi vedno privedeta le k zaslepljeni absolutizaciji nepremagane odvisnosti.

3. Kar Hölderlin tu uzre kot bistvo zgodovinskega bivanja, protislovno notrino pridanega in zadanega, je ponovno odkril Nietzsche pod nazivoma dionizičnega in apoliničnega, toda ne v taki čistosti in preprostosti kot Hölderlin; kajti medtem je moral Nietzsche skozi vse fatalno, kar nakazujemo z imeni Schopenhauer, Darwin, Wagner, utemeljitvena leta [Gründerjahre]. O najfatalnejšem, kaj je iz tega naredilo kasnejše in današnje interpretiranje Nietzscheja v vseh njegovih smereh, ne bomo rekli nobene.

Napočila je ura naše zgodovine. Ponovno moramo vzeti v čisto varstvo pridano, toda le, da bi zajeli in dojali zadano, tj., da bi se s spraševanjem prebili k njemu in skozenj. Sila biti mora za zmožnost dojemanja spet šele in zares postati vprašanje.

Napor glede Hölderlinovega pesništva se je začel z njegovimi besedami:

---

<sup>6</sup> Glej tudi opombo pri SAMOUVELJAVITVI NEMŠKE UNIVERZE; bivanje razumemo kot *prebivanje*.

---

*O najvišjem bom molčal.  
Prepovedan sadež, kakor lovorika, pa je  
največkrat očetnjava. Tega vsak  
poskusi nazadnje.<sup>7</sup>*

Naš napor zaključujem s Hölderlinovimi besedami:

*“Ničesar se ne naučimo teže kakor prosto rabiti nacionalno.”*

*Prevedel Aleš Košar*

**297**

---

<sup>7</sup> *Vom Höchstem will ich schweigen  
Verbotene Frucht, wie der Lorber, ist aber  
Am meisten das Vaterland. Die kost'  
Ein jeder zuletzt.*







# PISMA IZ KORESPONDENCE JASPERS–HEIDEGGER (2. del)\*

## I. Martin Heidegger Karlu Jaspersu

299

Freiburg, Breisgau, 7. marec 1950

Dragi Jaspers!

Nespodobno dolgo izostaja, in tudi še danes bo, moj odgovor na Vaše zadnje pismo,\*\* s katerim se vsak dan ukvarjam s hvaležno radostjo.

Nesreča našega sina, ki se je vrnil domov, razjasnjenje mojega položaja<sup>A</sup> in – srečala sta se nenadejana velikodušnost in veselje.<sup>1</sup>

Danes bi Vam rad le z *enim* stavkom, ki bo izničil vse druge domneve in

\* Martin Heidegger / Karl Jaspers, BRIEFWECHSEL 1920–1963, hrsg. von Walter Biemel & Hans Saner – Frankfurt am Main: Klostermann; München, Zürich: Piper, 1990. Objavljamo še naslednja štiri pisma: I. št. 141 (7. 3. 1950), II. 142 (19. 3. 1950), III. 144 (8. 4. 1950), IV. 149 (24. 7. 1952).

\*\* Heidegger misli na pismo s 14. 1. 1950 (140).

<sup>1</sup> Obisk Hanne Arendt v Freiburgu v začetku februarja 1950.

---

---

govorice, pojasnil *to*, kar sem v svojem prvem pismu, ki je prišlo k Vam, poskušal imenovati z besedo »zbežanost«.²

Dragi Jaspers!

Da od 1933. leta nisem več prišel v Vašo hišo, ni bilo zato, ker je tam živela Judinja, temveč *ker me je preprosto bilo sram*. Od takrat ne le da nisem več vstopil v Vašo hišo, stopil nisem niti v mesto Heidelberg, ki mi je to, kar mi je, le zaradi prijateljstva z Vami.

Ko se je konec tridesetih let s krutimi preganjanji začelo najhujše [das Böseste], sem takoj pomislil na Vašo ženo. Takrat sem, po profesorju Wilserju,<sup>3</sup> ki je bil takrat v bližnjih odnosih s tamkajšnjim okrožnim vodstvom, dobil trdno zagotovilo, da se Vaši ženi ne bo nič zgodilo. Ostal pa je strah, nezmožnost in neuspeh – tega tudi danes ne omenjam zato, da bi si pripisal vsaj videz pomoči. –

300 Tudi danes ne bi želel v Heidelberg, preden se ponovno, na dober, a še vedno boleč način, ne srečam z Vami.<sup>4</sup>

Prisrčno Vas pozdravljam

Vaš

Martin Heidegger

<sup>A</sup> To se nanaša na odpravo prepovedi poučevanja in upokojitev s privolitvijo, da se bo kasneje lahko habilitiral. Jaspers je stvar večkrat ustno omenil takratnemu rektorju freiburške univerze prof. Gerdu Tellenbachu. Ker to ni obrodilo sadov, se je z njim domenil za pismo, s katerim je hotel prispevati k temu, da bi Heideggru spet dodelili pravice habilitiranega profesorja:

»Rektorju Univerze v Freiburgu Bascl. 5. junija 1949

---

<sup>2</sup> Walter Biemel v opombah napotuje na pismo z 22. 6. 49 (127), mislim pa, da je vseeno bolje, če se navežemo na pismo s 5. julija 1949 (129), še zlasti na drugi odstavek, kjer Heidegger pravi: »... die Ratlosigkeit nahm zu.«

<sup>3</sup> Julius Wilser, 1888–1949, prof. v Freiburgu, Breisgau; od leta 1934 ordinarij za paleontologijo v Heidelbergu. – Med Heideggrovim rektoratom kancler univerze.

<sup>4</sup> V originalu: "Auch heute möchte ich Heidelberg nicht betreten, bevor ich Ihnen in der guten, aber immer schmerzlich bleibenden Weise begegnet bin.«

---

---

Gospodu profesorju dr. Tellenbachu

Magnificenca!

Gospod profesor Heidegger je zaradi svojih dosežkov v filozofiji priznan kot eden najpomembnejših filozofov vsega sveta. V Nemčiji ni nikogar, ki bi ga prekašal. Njegovo skorajda skrito, z najglobljimi vprašanji čuteče, v njegovih spisih le indirektno prepoznavno filozofiranje ga dela danes, v filozofsko ubožnem svetu, za morda edinstveni lik.<sup>5</sup>

Evropa in Nemčija morata, to sledi iz potrjevanja duhovnega ranga in duhovne zmožnosti, skrbeti za to, da lahko človek, kot je Heidegger, mirno dela, nadaljuje in objavlja svoje delo.

To pa je zagotovljeno le, če Heidegger dobi status habilitacije rednega profesorja. S tem dobi pravico, ne pa obveznost do predavanj. Tako bi se torej spet uveljavil kot docent. To imam za dopustno in celo za zaželeno. Sicer sem v svojem mnenju 1945. leta izrekel princip, da se moramo začasno oddaljiti od ideje univerze, po kateri naj se na visoki šoli uveljavi vse, kar ima duhovni rang, tudi če je njeni liberalnosti tuje. Kajti vzgoja mladine, ki jo je nacionalsocializem oslabil v kritičnem mišljenju terjaja, da je takoj ne izpostavljamo možnosti nekritičnega mišljenja. Po dosedanjem razvoju Nemčije se tega principa ne morem več držati. Kot je moje takratno mnenje predvidelo, naj bi čez nekaj let ponovno preverili Heideggrovo namestitev. Čas se mi zdaj zdi zrel. Po mojem mnenju nemška univerza Heideggrova ne more več pustiti ob strani.

Zato najtopleje podpiram zahtevo, da Heideggru podelimo pravice habilitiranega profesorja.

Z najvišjim spoštovanjem,

Vaš vdani Karl Jaspers«<sup>6</sup>

## II. Karl Jaspers Martinu Heideggeru

Basel 19. marec 1950

Dragi Heidegger!

Prisrčno se Vam zahvaljujem za Vaše iskreno [rückhaltlose] pojasnilo. Tudi moja žena se Vam zahvaljuje. Veliko mi pomeni, da ste izgovorili, da se

<sup>5</sup> "Sein fast verborgenes, mit den tiefsten Fragen in Füllung stehendes, in seinen Schriften nur indirekt erkennbares Philosophieren macht ihn vielleicht heute in einer philosophisch armen Welt zu einer einzigartigen Gestalt."

<sup>6</sup> Prim. tudi Heideggrovo pismo Jaspersu, št. 136 (23. novembra 1949), (op. št. 4.)

---

---

»sramujete«. S tem vstopate v skupnost vseh nas, ki smo živeli in živimo v stanju, za katero je tudi »sram« ustrezná beseda.

Z ženo bi Vam rada povedala, da nisva nikoli domnevala, da bi bila vzrok za to, da so ugasnili naši odnosi, moja žena, Judinja. Ko sem o tem razmišljal v preteklih letih, sem se pritoževal predvsem zato, ker so izginili Vaši motivi, ki so Vas v tako radikalno preobraženih časih privedli k meni, k nama. Vendar si ne bova sponašala. To sem Vam povedal takoj, v mojem prvem pismu. Osvetlitev [vsega tega] bi bila verjetno komaj mogoča brez motrenja celotnega sovisja nemških dogodkov.

Oprostili mi boste, če povem, kaj sem včasih mislil: zdelo se mi je, da se do nacionalsocialističnih pojavov obnašate kot deček, ki sanja, ne ve, kaj počne, kot slep in pozabljavč se spušča v podvig, ki se mu zdi tako drugačen od realnosti, nato pa kmalu zbeگان stoji pred ruševinami in pusti, da ga žene naprej.

**302** Zahvaljujem se Vam za Vašo zaskrbljenost 1939. leta, za povpraševanje pri Wilserju. Mislili ste na naju. Situacija je bila takšna, kot ste rekli: čeprav mi je bil okrožni vodja v Heidelbergu prav posebno naklonjen (v konfuziji, ki je pristojala nacionalsocialistom) in čeprav sem od njega in drugih prominentnežev dobil najodločnejša zagotovila, celo s dopisom berlinske varnostne službe takratnemu heidelberškemu rektorju,<sup>7</sup> sem že davno razumel, da vsi niso mogli nič, da ni bil noben nacionalsocialist vreden zaupanja, ker so bili vsi medsebojno podvrženi svojemu terorju, ki je imel za posledico zločine in prelamljanja besede. Konsekventno smislu se je končalo s tem, da je Hitler obsodil Göringa na smrt.

Z Vami upam, da se bova ob dani priložnosti še videla in pogovorila. Potem si bova izmenjala to in ono, ki se odtegne pisanju pisem. Do takrat so nama na razpolago najina dela.

---

<sup>7</sup> Od 1. 11. 1938 do marca 1945 je bil v heidelberški rektor Paul Schmitthenner, od 1940 do 1945 obenem minister za kulturo in vzgojo (Karlsruhe).

---

Prisrčno Vas pozdravljam in spremljam z mojimi dobrimi željami. Ne pišiva si preveč poredko!

Vaš

Karl Jaspers

### III. Martin Heidegger Karlu Jaspersu

Freiburg, Breisgau, 8. aprila 1950

Dragi Jaspers!

Prisrčno se Vam zahvaljujem za obe Vaši pismi in spis.<sup>8</sup> Moj odgovor naj pozdravi Vas in Vašo drago gospo ob veliki noči in obenem še pove, da je besedo »sramota« pogosto izrekla in jo še izreka ravno moja žena.

Popolnoma ste zadeli s podobo sanjajočega dečka. Pozimi 1932/33 sem dobil ob pozivu za Berlin obljubljeni dopust. Ko sem se vrnil iz [naše] kočje, so me z *vseh* strani dobesedno potiskali v rektorat. Še na dan volitev sem dopoldne šel na univerzo in pojasnil odstavljenemu rektorju von Möllendorffu,<sup>9</sup> ki me je kot sosed še posebej poznal in bi me bil rad videl kot svojega naslednika, in prorektorju prelatu Sauerju,<sup>10</sup> da rektorata ne želim in ne morem prevzeti. Oba sta mi odgovorila, da ne smem več nazaj, da je vse pripravljeno za kar najbolj enoglasne volitve in da sicer grozi imenovanje kakega manjvrednega »starega borca«.

303

Toda tudi, ko sem rekel »da«, nisem videl čez univerzo in nisem opazil, kaj se je pravzaprav dogajalo. Niti za sekundo nisem prišel na misel, da ima zdaj lahko moje ime v nemški in svetovni javnosti tak »učinek« in določī

<sup>8</sup> Jaspers je 25. 3. 1950 (pismo št. 143) poslal kratko pismo Heideggru, priložil pa je tudi svoj spis *Die Schuldfrage*, Heidelberg, 1945.

<sup>9</sup> Wilhelm von Möllendorff, 1884–1944, prof. anatomije.

<sup>10</sup> Joseph Sauer, 1872–1949, prof. krščanske arheologije in umetnostne zgodovine, rektor freiburške univerze 1932/33. Prim. *Rektorat 1933/34, Dejstva in misli, (Das Rektorat 1933/34, Tatsachen und Gedanken. V: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34, izd. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main, 1993, str. 21, idr.)*

---

---

mного mladih ljudi. Šele v teh dneh je meni in moji ženi lanski rektor Tehnične visoke šole Karlsruhe<sup>11</sup> pripovedoval, kako so takrat študenti v Berlinu dneve in dneve diskutirali o mojem prevzemu rektorata. Jaz pa sem sanjal in mislil pravzaprav le na »to« univerzo, ki sem jo imel pred očmi.<sup>12</sup> Hkrati pa sem padel v obratovanje urada, vplivov in bojov moči in partitnosti, bil sem izgubljen in zabredel, četudi le za nekaj mesecev, kot pravi moja žena, v »opoj moči«. Šele od novega leta 1933 sem začel jasneje gledati, tako da sem februarja iz protesta odstopil in se uprl sodelovanju pri svečani predaji rektorata nasledniku,<sup>13</sup> ki od leta 1946 spet sedi na svojem položaju. *Ta korak* je, za razliko od obravnave mojega prevzema rektorata, domači in tuji tisk seveda *popolnoma zamolčal*. Nič si ne domišljam, toda takrat, ko so rektorji ostajali na položaju 3 in 5 let, je to le bil korak. Toda totalna organizacija javnega mnčenja je že bila izgotovljena. Posameznik ni več mogel nič. Tega, o čemer tu poročam, ne morem opravičiti, lahko le pojasnim, kako je iz leta v leto, bolj ko je izstopala zloba, rasla tudi sramota, da sem tu kadarkoli neposredno in posredno deloval.\*

**304** Kjer pa sem po tem z mojimi skromnimi znanji in silami poskušal zadobiti vpogled, sem iz temelja obupal. V letih 1937 in 1938 sem bil na dnu. Videla sva, da prihaja vojna, v prihodnje ogroža odraščajoča sina, od katerih nobeden ni bil ne v Hitlerjugendu niti v kakem partijskem razporedu študentov. Tako ogrožen postaneš jasnovidnejši; potem je prišlo do preganjanja Judov in vse se je približevalo prepadu.

Nikoli nismo verjeli v »zmago«; in če bi do nje prišlo, bi *mi* prvi padli. To sem *popolnoma enoznačno* vedel že v poletnem semestru 1937. Takrat sem imel seminar o Nietzscheju, o *Biti in videzu*. Obiskoval ga je neki dr. Hanke, ki se je predstavil kot učenec Nic. Hartmanna, bil je zelo nadarjen. V prvih tednih je prišel pod vpliv mojih eksplikacij (ena od njih, tista o »nihilizmu«

---

<sup>11</sup> Paul Günther, 1892–1969, prof. fizikalne kemije in elektrokemije. – 1949. leta rektor Tehnične visoke šole Karlsruhe.

<sup>12</sup> "Und ich träumte und dachte im Grunde nur an «die» Universität, die mir vorschwebte."

<sup>13</sup> Eduard Kern, 1887–1972. Jurist. – 1934. leta Heideggrov naslednik na položaju rektorja.

\* V originalu: "Der einzelne vermochte schon nichts mehr. Was ich da berichte, kann nichts entschuldigen; es kann nur erklären, inwiefern von Jahr zu Jahr, je mehr das Bösertige herauskam, auch die Scham wuchs, niemals hier unmittelbar oder mittelbar mitgewirkt zu haben."

---

---

je zdaj v *Gozdnih poteh*<sup>14</sup>), prišel je k meni in mi pojasnil, da mi mora zaupno priznati: je špicelj Varnostne službe, oddelka Jug (Stuttgart); mora mi povedati, da sem tam na črni listi na vidnem mestu. Dr. H. se je ob izbruhu vojne javil pri varnostni službi in padel na vojnem pohodu v Francijo.

Tega spet ne pišem zato, da bi prikazal, da sem kaj storil, čeprav je vsak, ki je bil v letih 1935–44 dovolj pozoren lahko vedel, da se na tukajšnji univerzi nihče ni drznil tega, kar sem si drznil jaz. Toliko bolj me je prizadelo, kar so 1945/46 in vse do danes izvajali proti meni. Tudi 1945/46 še nisem videl, kaj je 1933. leta v javnosti pomenil moj korak. To sem se od takrat naučil v kontekstu vprašljive slave zaradi »eksistencializma«. Posameznikova krivda ostaja, in ostaja toliko bolj, če je enkrat.\* Zadeva zla pa še ni končana. Šele stopa v pravi svetovni stadij. 1933. leta in prej so Judje in levi politiki kot neposredneje ogroženi videli jasneje, ostreje in dlje.

Zdaj smo na vrsti *mi*. Nič si ne umišljam. Od najinega sina iz Rusije vem, da stoji moje ime spet čisto spredaj, in da se grožnja lahko vsak dan uresniči. Stalinu ni treba napovedati nobene vojne več. Vsak dan osvoji bitko. Toda tega »se« ne vidi. Za nas ni nikakršnega umika več. In vsaka beseda in vsak spis je v sebi protinapad, četudi se vse to ne odigrava v sferi »političnega«, ki ga že dolgo drže v šahu drugi bitni odnosi, njen obstoj je le navidezen.\* –

Natančno bom preštudiral Vaše spise; res pa je, da sem z leti postal vse bolj varčen in počasen bralec.

Edino, kar je še mogoče, je Vaš lepi predlog o pisnem spoprijemu v podarjenih trenutkih. Ostaja pa stara zgodba: bolj ko »zadeve« postajajo enostavne, toliko težje jih postaja misliti in povedati ustrezno. Pogosto še »sanja-

---

<sup>14</sup> *Nietzschejev rek »Bog je mrtev«* (Nietzsches Wort »Gott ist tot«, Holzwege, Frankfurt am Main, 1950, str. 193–243, tudi v HGA, 5. zvezek, izdajatelj F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main, 1977, str. 209–267.)

\* »Die Schuld des einzelnen bleibt und ist bleibender, je einzelner er ist.»

\* »Aber »man« sieht das nicht. Für uns gibt es kein Ausweichen. Und jedes Wort und jede Schrift ist in sich Gegenangriff, wenn all dies sich auch nicht in der Sphäre des »Politischen« abspielt, die selber längst durch andere Seinsverhältnisse Überspielt ist und ein Scheindasein führt.»

---



---

rim«, kaj bi bilo, če bi se Schelling in Hegel v dvajsetih letih prejšnjega stoletja spet srečala in bi, v velikem stilu, do kraja izpeljala svojo temeljno pozicijo, ne pa da bi šla v kompromis. Seveda pa obadva spadata v drug red veličine in historične analogije že tako ali tako nič ne povedo.

Kljub vsemu, dragi Jaspers, kljub smrti in solzam, kljub trpljenju in grozi, kljub stiskam in mukam, kljub breztalnosti in pregnanstvu – ni, da se v tej *brezdomovinskosti* nič ne godi: v njej *se skriva neki advent*, katerega najoddaljnije namige bova v tihem vetju morda še smela skusiti; morala jih bova prestreči, da jih obdrživa za prihodnost, ki je ne bo razvozlala nobena historična, še zlasti pa ne današnja, povsod tehnično misleča konstrukcija. –\*

Slišal sem, da boste poleti predavali v Heidelbergu. Verjetno se ne boste ustavili tu, v Freiburgu. Toda če se boste *peljali mimo*, mi sporočite čas. Prišel bom k vlakcu, da Vam spet vsaj stisnem roko.

Prisrčno pozdravljam Vas in Vašo ljubo ženo

tudi v imenu svoje žene,

Vaš

Martin Heidegger

#### IV. Karl Jaspers Martinu Heideggru

Basel, 24. julij 1952

Dragi Heidegger!

Več kot dve leti\*\* sta [minili], odkar sem Vam pisal; želim odgovoriti na Vaši zadnji pismi. Da se to do dancs ni zgodilo, ni bilo hote. Jeseni 1950. leta

\* "Trotz allem, lieber Jaspers, trotz Tod und Tränen, trotz Leiden und Greuel, trotz Not und Qual, trotz Bodenlosigkeit und Verbannung, *in dieser Heimatlosigkeit* ereignet sich nicht nichts; darin *verbirgt sich ein Advent*, dessen fernste Winke wir vielleicht doch noch in einem leisen Wehen erfahren dürfen und auffangen müssen, um sie zu verwahren für ein Zukunft, die keine historische Konstruktion, vor allem nicht die heutige, überall technisch denkende, enträtseln wird. –"

\*\* Heidegger je Jaspersu še pisal 12. V. 1950 (145), Jaspers je napisal dajši odgovor, ki ga ni

---

sem imel pripravljene vse papirje,<sup>15</sup> ki so bili takrat potrebni, z Gentnerjevimi<sup>16</sup> sem se domenil, da jih obiščem, da bi v Freiburgu govoril tudi z Vami. Iz tega ni bilo nič, ker sem se v St. Morizu<sup>17</sup> prehladil s posledicami, ki so pri meni vedno tako hude.<sup>18</sup> Konec septembra, ob načrtovanem času, sem sicer bil zdrav, vendar telesno zelo utrujen, mudilo se mi je s pripravami na semester. Nisem si več drznil potovati. Nisem Vam pisal, ker sem stvar, kot ne absolutno nujno, odrinil. To obotavljanje pa ni bilo le lagodnost, ni ga povzročila le množina navržnih vprašanj (enkrat ste mi pisali: Kje začeti!<sup>19</sup>), bistveni razlog je bila ujetost [Befangenhcit], ki jo je povzročila vsebina Vašega zadnjega pisma, Vaša pojasnila o letu 1933. in naslednjih letih, s katerimi se moji spomini niso povsod ujemali, pa še odvečne heidelberške klevete.<sup>20</sup> ki se jih sploh ne morem lotiti in jih je ovrgla Hannah.<sup>21</sup> Zdaj pa končno želim pisati. Vse predolgo sem pozabljal na to, česar pravzaprav ne morem opravičiti. Moj impulz je »dobra volja«, iz zavesti o tisti obvezi, ki terja iz daljne, neizničljive preteklosti. Če se je vehikel mojega pisanja ustavil zaradi ujetosti, prave zmožnosti za odgovor ni bilo, vseeno upam, da se bo lahko premaknil, če ga prisilim in mi Vi pomagate s svojo ustrežljivostjo.

Pred sabo imam Vaši pismi iz aprila in maja 1950. Ko sem ju ravnokar

odposlal (15. 5. 1950 (146)), odgovoril je le na kratko (16. 5. 1950 (147)), prav tako Heidegger (26. V. 1950 (148)).

<sup>15</sup> Za prestop meje z Zvezno republiko Nemčijo.

<sup>16</sup> Mišljena sta jedrski fizik Wolfgang Gentner, 1906–1980, in njegova žena Alice. Takrat je bil Genter freibuški ordinarij za fiziko; 1958. leta so ga imenovali za direktorja Inštituta Maxa Plancka za jedrsko fiziko v Heidelbergu.

<sup>17</sup> Jaspers je več let preživiljal poletni dopust v hiši heidelberškega zdravnika dr. Hansa Waltza v St. Morizu.

<sup>18</sup> Jaspers je imel že od zgodnje mladosti ektazijo bronhijev [Bronchiektasie], ki je že pri majhnih prehladih lahko prešla v pljučnico.

<sup>19</sup> 12. 8. 1949 (132).

<sup>20</sup> Šlo je za govorico: Heidegger naj bi 1949. leta heidelberškemu literarnemu zgodovinarju Paulu Böckmannu rekel, da je Jaspers že zgodaj plagiral njegove misli in da je zato 1933. leta prekinil kontakte z njim; nato pa da mu je Jaspers 1945. leta s svojim pismom freibuški očiščevalni komisiji naredil veliko škode (kot je Jaspersu v nekem pismu nesel na nos Kurt Rossman, 29. 3. 1950).

<sup>21</sup> Jaspers misli Hanno Arendt, ki je med svojim obiskom v Evropi po Baslu obiskala tudi Heideggra. – Na kakšen način je klevete ovrgla, ni znano.

---

prebral, je bila ujetost spet tu. Tako mi je, kot da mi v bistvenem, zame morda neogibnem, niste odgovorili (po Vašem predhodnem pismu,<sup>22</sup> po katerem sem Vam poslal svoje *Vprašanje krivde*, sem pričakoval kritično besedo o tem kratkem spisu). Verjetno gre zraven tudi to, da oba premalo pozna najine publikacije. Če torej spregovoriva o tem, bo hitro prišlo do slučajnosti in napak – pri Vas prav tako kot pri meni.

Kako oba filozofijo razumeva, kaj s tem hočeva, na koga se s tem obračava, kako je povezana z [najinim lastnim] življenjem, vse to je pri naju verjetno že v izvoru izredno različno. Če bi to pojasnila, bi to lahko vodilo k plodni diskusiji.<sup>23</sup> Tega še ne zmorem, Vaših spisov še ne poznam zadosti. Kar pa poznam, me že zdaj kdaj pa kdaj spodbudi k opombam. Različnost dopušča, da oba očitno uporabljava popolnoma različna merila kakor pri branju kakega filozofskega spisa. Vendar mora biti tudi nekaj, v čemer se kljub vsemu lahko srečava in v čemer sva morda tudi povezana. Drugače ne bi bilo mogoče, kar je nekoč bilo.

**308** Iz Vašega pisma bom vzel nekaj osebnega, kar je dolgoročno med nama najbolj odločilno, po možnosti ločujoče, vendar razmeroma »stvarno«. Odločno sodite o sedanjih dogodkih: »Zadeva zla še ni končana« – ja, dejansko, tako mislim z Vami, od 1945. leta. Toda to zlo vidite v njegovem »svetovnem stadiju«, v Stalinu in ustreznih realitetah. Kaj to je in kako je soodvisno, deloma kaže sijajna Hannina<sup>24</sup> knjiga. Tako očitno ne mislite: pišete: »Stalinu ni treba objaviti nobene vojne več. Vsak dan dobi bitko. Toda tega ne vidijo. Za nas ni izhoda. In vsaka beseda in vsak spis je v sebi protinapad, četudi se vse to ne odigrava v sferi političnega, ki ga že dolgo drže v šahu druga bitna razmerja.« Zgrožen sem, ko berem kaj takega. Če bi sedeli nasproti meni, bi, kot pred desetletji, tudi danes skusili moj besedni izbruh,

<sup>22</sup> 7. 3. 1950 (141).

<sup>23</sup> "Was wir beide uner Philosophie verstehen, was wir damit wollen, an wen wir uns damit wenden, wie sie mit dem eigenen Leben verknüpft ist, das alles ist vermütlich schon im Ursprung bei uns außerordentlich verschieden. Es zu klären würde zu jener lohnenden Diskussion führen können."

<sup>24</sup> Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1951; nemško: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main, 1955.

---

v besu in zaklinjanju uma. Nujno moram vprašati: Ali tak pogled na stvari zaradi svoje nedoločenosti spodbuja uničevanje? Ni zaradi videza sijajnosti takih vizij zamujeno, kar je moč storiti? Kako to, da kje natisnete zelo pozitivno sodbo o marksizmu,<sup>25</sup> ne da bi ob tem jasno izrekli, da ste prepoznali silo zla? Ali ni tako, da mora vsak od nas to silo zgrabiti tam, kjer nam je pričujoča, ta, ki govori, pa s tem, da govori jasno in konkretno? Ali v ni v Nemčiji ta sila zla tudi to, kar je stalno raslo in dejansko pripravljalo Stalinovo zmago: zamegljevanje in pozaba preteklega, novi, tako imenovani nacionalizem, povratek starih tirnic mišljenja in vseh strahov, ki nas, četudi nični, uničujejo? Ali ni ta moč v vsem mišljenju nedoločnega (nedoločenega zato, ker teče mimo življenja in delovanja misleca)?\* Ali Stalin ne zmaguje zaradi vsega tega? Ali ni taka filozofija, ki v takih stavkih Vašega pisma sluti in pesni, ki prinaša vizijo neznanskega [das Ungeheure], spet priprava zmage totalitarnega, s tem da se loči od dejanskosti? Tako kot se je filozofija 1933. leta dejansko na široko pripravila sprejeti Hitlerja? Ali se danes dogaja kaj podobnega? Ali ni huda napaka, da je duhovna storitev kot taka že protinapad? Ali ni prej obratno: kot sta George in Rilke (ne Hofmannsthal) terjala človeško ureditev [Verfassung] (seveda le v majhnem krogu »izobražencev«), ki so se, ker niso mogli več misliti, predali, se izmikali ali-aliju, – ti veliki pesniki so potemtakem služili kot maliki: menili so, da se z njimi notranje upirajo zlu [Teufelei].

Ali lahko politično, ki je za vas matirano, kadarkoli izgine? Ali ni zgolj spremenilo svoje podobe in sredstev? Ali ni treba spoznati ravno tega?

Naprej pišete: »V tej brezdomovinskosti ... se skriva neki advent.« Moja groza je rasla, ko sem to bral. To je, kolikor zmorem misliti, čista sanjarija,

<sup>25</sup> Martin Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, 1949, str. 27 idr.: »Ker Marx, s tem ko skusi odtujitev, sega v bistveno dimenzijo zgodovine, zato marksistični pogled na zgodovino prekaša ostalo zgodovinske. ... Do naukov komunizma in njihove utemeljenosti se lahko opredeljujemo različno, bitnozgodovinsko pa je, da v njem spregovarja elementarna izkušnja tega, kar svetovnozgodovinsko je.« Prim. tudi Martin Heidegger, *IZBRANE RAZPRAVE, O humanizmu*, str. 209 in 210, CZ 1967, prevedel Ivan Urbančič.

\* "Ist diese Macht nicht allem Denken des Ungefähren (ungefähr darum, weil es neben dem Leben und Tun des Denkenden einherläuft)?"

---

v vrsti premnogih sanjarij, ki so nas – vsakič »ob pravem času« – hranile pol tega stoletja. Nameravate nastopiti kot profet, ki iz skritega oznanila kaže nadčutno, kot filozof, ki vodi proč od dejanskosti? Ki pozablja možno zaradi fikcij? Pri tem je treba vprašati po pooblastilu in potrditvi ...

Ustavil se bom s tremi pikami, vendar čisto drugače, z več upanja kot takrat, ko sem te pike postavil nekoč (pred 1949. letom), v mojem zadnjem dejanskem pismu,<sup>26</sup> približno leta 1934. Danes naj ne bi, kot takrat, naznačile izvršenega zaključka, z zgolj tihim upanjem, da boste reagirali, temveč možnost, da bi se lahko razumela na ravni človeške mere in človeških možnosti.

Zapicali ste lepe, resnične besede: »Bolj ko stvari postajajo preproste, toliko težje postaja, da jih ustrezno mislimo in povemo.« To preprosto spada v konkretno situacijo in šele od tam pride na pot k rekanju v objektivni podobi.\* Da Vam tega preprostega do zdaj nisem zmožel reči, in da ga ne slišim od Vas, je zame znak popolne nezadostnosti mojega filozofiranja. Življenje postane v starosti tako borno, da je vsak dan dragocen. Izbereš, kar imaš za najpomembnejše. Upam, da bom živel še tako dolgo, da bo dozorel trenutek, da bom prebral Vaše spise v celoti in povedal, kaj se mi kaže kot to preprosto in bistveno zato, da slišim Vaš odgovor. A vse to ostaja tako negotovo.\*\*

Prisrčen pozdrav,

Vaš Karl Jaspers.<sup>B</sup>

<sup>B</sup> 30. 10. 1966 jc Jaspers zapisal sledeča pojasnila in jih priložil k pismom Heideggru in njegovim odgovorom:

»Heideggrova pisma [Heidegger-Briefe]

Večkrat jih dopolnjujejo druga pisma, ki so se mi zdela pomembna, da se jih spomimo.

<sup>26</sup> 16. 5. 1936 (122).

\* "Dieses Einfache gehört in die konkrete Situation und findet nur von dort her den Weg zum Sagen in einer objektiven Gestalt."

\*\* "Ich hoffe, noch so lange zu leben, daß der Augenblick reif wird, Ihre Schriften ganz zu lesen und zu sagen, was mir als das Einfache erscheint, und dies wesentlich darum, Ihre Antwort zu hören. Aber das bleibt alles so ungewiß."

---

---

Omenjeno korespondenco komajda prav razumemo brez ozadja odnosov in razpoloženj med nama, ki so bili istočasno faktični. Ko jih berem, mi je, kot da bi vanje zašlo nekaj neodkritosti. Pri meni morda napačna pričakovanja, pri Heideggru prav tako, ampak predvsem zaradi molka ali umišljanja možnosti, v katere ta trenutek sam verjame.

Težko je pojasniti, kaj od tega je res. To je, kar me teži. Zame ni dvoma, da je v njih občasno dejanska resnost.

V spominu imam dve prelomnici. Pozimi 1923/24 je bil Heidegger pri naju. Prek Löwitha<sup>29</sup> – Afre Geiger [Jaspersove in Heideggrove učenke] – sem slišal, da se je Heidegger o moji »ideji univerze« izrazil zelo podcenjujoče in pri tem uporabil stavek: »Ne moreva biti bojna tovariša.« Heideggru sem povedal: Pri najinih prijateljskih odnosih sem pričakoval, da mi bo tako sodbo sam sporočil; vsaka najostrejša kritika je zaželena, vendar direktno med nama; če govoriva o najinih odnosih z drugimi, je to ukinitev prijateljstva. Heidegger: Ni res, kar Vam sporočajo, kaj takega nisem rekel. Jaz: Potem je stvar zame zaključena. Na to Heidegger, vidno razburjen (še vidim in čutim): To se mi ni še nikoli zgodilo. Bil je trenutek, kot da je bilo prijateljstvo šele takrat utemeljeno. Res sem mu verjel! Motil sem se. Nato sem postal bolj getotov.

Druga prelomnica je bila maja [30. junija] 1933. Heidegger je bil kot nacionalsocialist v Heidelbergu zaradi govora, pred njim ga je nacionalsocialistični vodja študentov Scheel pozdravil s tovariš, Kamerad Heidegger. Kot zmecraj je stanoval pri nas. Ko sem šel k njemu, v njegovo sobo, da bi ga po njegovem prihodu pozdravil, sem rekel: To danes je ja kot 1914... Hotel sem nadaljevati: masovna psihoza, ki je takrat trajala največ tri mesece... Toda tega nisem rekel, ker je Heidegger v svojem navdušenju gledal prikimavajoč čisto drugemu smislu. Tu se je v meni premaknilo: nisem mu več zaupal, molčal sem. Nezaupanje njegovemu karakterju, ki se je nabralo že davno, je povzročilo, da sem odpovedal. Nisem mu pojasnil, kakšna katastrofa je nastopila. Bil sem previden. Siccr sem naslednji dan govoril z njim o judovskem vprašanju. Govoril je običajne klišeje, o »internacionali« in podobno, vendar brez notranje udeležnosti. »Antisemit« ni bil. Iz previdnosti sem opustil tveganje [Wagnis]. Vedel je, da sem radikalnejši nasprotnik. Do spopada pa ni prišlo. Takrat ga verjetno sploh ni več zanimal. To je bilo tudi zadnjič, da sva se videla.«

Prevedel Aleš Košar

---

<sup>29</sup> Karl Löwith, 1897–1973; Heideggrov učenec, 1933. leta emigriral najprej v Italijo, nato na Japonsko in v ZDA. Po vojni prof. v Heidelbergu. Med drugim objavil: »Von Hegel zu Nietzsche«, »Weltgeschichte und Heilsgeschehen«, »Martin Heidegger, Denker in dürftiger Zeit«. Prim. tudi *Tri pisma Martina Heideggerja Karlu Löwithu*, Phainomena 19-20, Ljubljana, 1997, str. 99–110

---



# Martin Heidegger

## EKSISTENCIALIZEM<sup>1</sup>

»Eksistencializem« se je pojavil kot naziv za filozofske smeri, in sicer zato, **31** ker ima »eksistenca« v njihovem mišljenju *odlikovano* vlogo.

Kaj je mišljeno z eksistenco? *Biti človeka, ki je le, kolikor vsakokrat prevzema odgovornost za svoje bistvo, kateremu je izročen.*<sup>2</sup>

*Eksistirati* pomeni: ta *biti-zainteresiran* [*Interessiertsein*] za nalogo in način *vselej lastnega* bistva; – toda vsak *posameznik* spada v *zgodovino* in v različne forme *biti-z-drugimi*, v katerih mora *vsakdo* vsakokrat *biti on sam* in [kot] *on sam delovati*. *Eksistenca*: sebi odgovorna samostojnost posameznika.

*Bistveno* spodbudo za vpraševanje po *eksistenci* je dal *Kierkegaard* (1813–1855). Njegovi spisi so postali pri nas bolj znani predvsem po letu 1910, ko je začel izhajati nemški prevod *Kierkegaardovih* zbranih del.

<sup>1</sup> Prevedeno iz *Jahresgabe 1995 für Mitglieder der Martin-Heidegger-Gesellschaft*.

<sup>2</sup> V originalu: "Das *Sein* des *Menschen*, der nur ist, insofern er jeweilig *sein* Wesen, dem er überantwortet ist, *verantwortet*."

---



---

Kierkegaard rabi besedo »eksistenca«, ki jo je filozofija do tedaj rabila za slednje bivajoče (kamen, rastlina, žival, človek, bog) v *poudarjeni omejitvi* za bit človeka.

Mišljeno pa ni pojavljanje – temveč *obnašanje* človeka, njegov *odnos* do *svoje usode*; eksistirajoči se »zanima« za to usodo, ne le postransko, temveč v prvi vrsti. »Eksistencialno« je tisto, kar zadeva vsakokratno *obnašanje, ravnanje, odločanje* in stiske posameznega človeka.<sup>3</sup>

Kierkegaard pa eksistenco pravzaprav ves čas obravnava v *religiozni, krščanski nameri* –; žene ga vprašanje, ali so in kako so v današnjem »kristjanstvu« lahko še resnični kristjani.<sup>4</sup> Od tod njegovo učinkovanje na protestantsko teologijo (K. Barth, Gogarten, Bultmann) in na katoliško teologijo (Guardini in lyonska teološka šola).

»Eksistencializem« po Kierkegaardu prevzema to *poudarjeno* vprašanje po »eksistenci« človeka; toda *ne* v krščanskem, *niti ne* v *proti-krščanskem* smislu.

**314**

Po dojemanju ne-religioznega pojma eksistence je mogoče razlikovati različne smeri eksistencializma:

1. »Filozofija eksistence« [*»Existenzphilosophie«*]. Zadeva in naziv pripadata Jaspersu. Njegov sistem v temeljnih potezah prevzema Kantovo filozofijo. Na mesto praktičnega uma stopa »eksistenca« v *nravno-zgodovinskem* smislu.

2. »Eksistencializem« v ožjem smislu je Sartrova filozofija. Tu pomeni *existence* tako poudarjeno eksistenco človeka kot tudi eksistirajoči svet.

<sup>3</sup> »Gemeint ist nicht das Vorkommen – sondern das *Verhalten* des Menschen, sein *Verhältnis zu seiner Bestimmung*; der Existierende ist *an dieser Bestimmung* »interessiert«, *nicht nebenbei, sondern in erster Linie*. Das »*Existenzielle*« ist dasjenige, was das jeweilige *Verhalten, Handeln, Entscheiden* und Anliegen des einzelnen Menschen betrifft.»

<sup>4</sup> »Kierkegaard erörtert aber die Existenz im Grunde stets in der *religiösen, christlichen Absicht* –; ihn bewegt die Frage, ob in wie in der heutigen »*Christenheit*« noch wahrhafte Christen sind und sein können.»

---

---

Eksistenca človeka je razumljena v smislu Descartesove subjektivitete, vendar tolmačena tako, da šele človek, in vsakokrat le po svojih odločitvah, določa, kako je z eksistirajočim svetom. Človek je v svoji »svobodi« go-spodar vse biti.

3. »*Fundamentalna ontologija*«. Vprašanje po eksistenci človeka za Heideggerja ni merodajno in centralno, temveč je vnaprej zastavljeno kot prehod za *stare* in stalno vprašanje filozofije – za *vprašanje* po biti bivajočega (*metodični* fundament vprašanja biti). Ta zastavitev vprašanja postane spoprijem [Aus-einander-setzung] z zahodno metafiziko – obenem z začetkom pri grških mislecih – z ozirom na njene fundamente.

Razlikovanje »ateističnega« in »teističnega« eksistencializma je vpeljal Sartre. Ostaja na *površini*. In pravilno je *le* v navezi na Sartra samega – da je *on* ateist.

Ne Jaspers ne Heidegger se ne gibljeta v tej smeri.

Prevedel\* Aleš Košar

315

---

\* Doslej neobjavljeni rokopis »*Eksistencializem*« ni datiran, verjetno pa izhaja z druge polovice štiridesetih ali začetka petdesetih let. Dr. Hermann Heidegger ga je šele pred kratkim našel v osebni zapuščini svoje matere, Elfride Heidegger.

Zaradi skopega, skorajda definatoričnega načina prikaza in uporabe tretje osebe ob prikazu lastne filozofske pozicije domnevamo, da gre za rokopis osnutka za leksikalno geslo »eksistencializem«.

---



# Martin Heidegger

## UBOŠTVO

K nekemu osnutku spisa o zgodovinskih periodah Zahoda zapiše Hölderlin tele vodilne besede:

*»Pri nas se vse osredinja na duhovno, ububožali smo, da bi obogateli.«*  
(III<sup>3</sup>, 621.)<sup>1</sup>

317

Te besede so bile zapisane nekako na prehodu iz 18. v 19. stoletje. Mnenje, da govori Hölderlin o svoji lastni sedanjosti, je tako samoumevno, da se skoraj sramujemo to še posebej pripomniti. Saj Hölderlin vendar pravi: *»Pri nas se vse osredinja na duhovno.«* Ali ta *»pri nas«* v reku meri zgolj na Nemce in meri ta *»nas«* tu na nas, današnje pretekle evropske zgodovine, iz časa Hölderlinovega življenja? O tem ne moremo odločiti kar takoj in zlahka. Vemo pa, da Hölderlin, ko govori o zgodovini, pri čemer stalno meri na Zahod, misli v dolgih obdobjih. Ko pravi *»zdaj«* in nas imenuje *»nas«*, torej ne meri na historični čas trenutka, v katerem stavek zapisuje in ki ga lahko datiramo; potemtakem z *»nas«* meri tudi nase, vendar *»sebe«* ne kot historično ugotovljivo osebo, temveč *»sebe«* kot tistega pesnika, ki se s pesnjenjem zavihti nad, čez *»lastni čas«* in graja *»leta narodov«* (*Nemcem / An die Deutschen*, IV, 133) in tako z grajo ošinja [sinnt] to, kar se godi v skritem zahodne zgodovine, česar pa nikoli ne moremo razbrati iz historično ugo-

<sup>1</sup> *»Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.«*

---

tovljivih danosti. Zato Hölderlinove besede verjetno niso bile rečene o času in za čas, v katerem so bile zapisane, in zato je tudi čas, v katerega so pisane, drug kot čas historičnega datuma, razločnega mesta, kronološko znanega stoletja.

Hölderlin pravi: »Pri nas se vse osredinja na duhovno, obubožali smo, da bi obogateli.« Ta izrek lahko razumemo v njegovi vsebini in daljnosežnosti le, če vemo, kaj Hölderlin misli, ko pravi »duhovno«.

»Duhovno« je vendar tisto iz duha po duhu določeno. Toda kaj je »duh«?

Dolgo izročilo mišljenja hrani kar nekaj odgovorov na to vprašanje. Pravijo: Duh je nasprotje snovi. Duhovno je, zoperstavljeno materialnemu, nematerialno. Toda ta določitev duha in duhovnega obvisi v golem zanikanju snovi in snovnega. Več povedo že grška beseda πνεῦμα, latinska beseda *spiritus* in francoska beseda *l'esprit*. Nematerialno je pnevmatično in spiritualno. To pomeni: duh je delujoča moč razsvetljenja in modrosti, grško σοφία [der σοφία]. To substancionalno bistvo duha je bilo preiščljeno v teološko-filozofski spekulaciji krščanske Cerkve o Božji troedinosti; za zahodno rimsko Cerkev je bilo merodajno Avguštinovo delo *De trinitate*; v vzhodni Cerkvi je bil razvoj drugačen; še zlasti pri Rusih se je razvil nauk o sveti Sofiji. Ta je v ruski mistiki še danes živ na način, ki si ga komaj moremo predstavljati. Delovanje duha kot vseobvladujoče moči razsvetljenja in modrosti (sofija) je »magično«. Bistvo magičnega je prav tako nejasno kot bistvo pnevmatičnega. Vemo, da je teozof in filozof Jakob Böhme – görliški čevljar, najtišji vseh čevljarjev, kot so ga imenovali – v luči<sup>2</sup> čevljarke krogle<sup>3</sup> prepoznal magično in ga mislil kot pravoljo. Böhmejev nauk o božji sofiji (teozofiji) je bil v Rusiji znan že v 17. stoletju. Rusi so takrat govorili o svetem cerkvenem očetu Jakobu Böhmeju. Ta vpliv je bil v Rusiji obnovljen na začetku 19. stoletja, hkrati z močnim učinkovanjem Hegla in Schellinga (Vladimir Solovjov). Zato še zdaleč ni pretirano, če rečem da to, kar se danes jemlje kratkovidno in napol preiščljeno, le »politično« in celo grobo politično ter se imenuje ruski komunizem, prihaja iz

<sup>2</sup> am Licht.

<sup>3</sup> Steklena krogla, napolnjena z vodo. Uporabljali so jo kot lečo, ki je usmerjala luč svetilke. (Op. prev.)

---

---

duhovnega sveta, o katerem komajda kaj vemo, da ne omenjam tega, da že pozabljamo misliti to, kako tudi *grobi* materializem, osprednjost komunizma, sam ni nič materialnega, temveč nekaj spiritualnega in je tako duhovni svet, ki je lahko izkušen ter v svoji resnici in neresnici nešen le v duhu in iz duha.

Duh pa ni le delujoča volja kot substanca, ampak je obenem, predvsem od Descartesa dalje, skozi ves novi vek mišljen kot samozavest, tj. kot subjekt in kot intelekt, um, razum, nadrejen duši ali izravnán z dušo ali zoperstavljen duši kot principu življenja v smislu zgolj vitalnega in telesnega (prim. Klagesovo tolmačenje Nietzscheja: duh kot sovražnik duše; duh kot »razum«; pri tem sta pozabljena pnevmatično in spiritualno, ki ju je Nietzsche dobro poznal). Bistvo duha je pravoljša, ki hoče samo sebe; voljša pravoljša je mišljena bodisi kot substanca bodisi kot subjekt bodisi kot edinost obeh. Na te bolj ali manj utečene, a povsod gospodujoče predstave o bistvu duha – gre za predstave metafizike – smo morali na kratko spomniti, da bi bili lahko pozorni na to, kaj pomeni, da Hölderlin bistvo duha misli čisto drugače.

Kaj je za Hölderlina duh? V čem po njegovem počiva duhovno? Kaj pomeni: da se pri nas vse osredinja na duhovno?

319

Približno iz istega časa kot omenjeni rek izvira tudi Hölderlinov filozofski zapis, iz katerega povzemamo naslednje stavke (<O RELIGIUM> III<sup>3</sup>, 263):

»Niti samó iz sebe niti zgolj iz predmetov, ki ga obdajajo, človek ne more izkusiti, da je več kot strojni pogon, da je v svetu duh, bog, a vendar [on to lahko izkusi] v živahnejšem, nad potrebo vzvišenem odnosu, v katerem je <on> s tem, kar ga obdaja.«

Kateri je ta vzvišeni odnošaj [Beziehung], v katerem je človek s tem, kar ga obdaja? V izkušnji te odnosnosti izkušamo duha in duhovno. Hölderlin o tem odnošaju ne pove nič natančnejšega, – zato moramo mi, prihajajoč mu naproti, poskušati misliti ga jasneje. Odnošaj ni usmerjen na predmete, pravi Hölderlin, to ni razmerje subjekta do objektov, ki [je] najčešče določeno z [gospodujočo] potrebo, kolikor so predmeti to, kar obdelujemo in uporabljamo za določene namene in cilje, da bi zadostili potrebam, ki jih v nas vzbudi nuja.

---

---

Človek je nastanjen v odnošaju do tega, kar ga obdaja. Ta odnošaj je vzvišen nad razmerjem subjekta do objekta. »Vzvišen« tu ne pomeni le: nad tem lebdeč, temveč: segati v visokost, o kateri Hölderlin enkrat pravi: človek – še zlasti pesnik – lahko tudi »pade« v visokost. Višina te visokosti vzvišenega je zato obenem globina. Vzvišeni odnošaj cilja na to, kar presega vse predmete in človeka ter obenem vse to nosi. In kaj je to? Hölderlin tega ne pove; zato moramo to sami lastnostno misliti, tj. dopesniti [hinzudichten]. To, kar nas sicer obdaja, posamične predmete (= objekte), imenujemo tudi bivajoče, ki je. Vendar ta »je« na bivajočem sam spet ni nekaj bivajočega, temveč to, kar vse bivajoče šele dopušča biti BIVAJOČE [Seyendes] ter ga zato ograjuje in obdaja. To imenujemo Seyn, BIT.<sup>4</sup> Vzvišeni odnošaj, v katerem je človek, je odnošaj BITI do človeka, in sicer tako, da je BIT sama ta pritegljaj [Beziehung], ki priteguje k sebi [an sich zieht] bistvo človeka kot tisto bitje, ki je v tem odnošaju nastanjeno in ga, nastanjeno v njem, varuje in naseljuje. V odprtosti tega odnošaja BITI do človeškega bitja [Wesen: bistva] izkusimo »duha« – duh je to iz BITI in bržkone za BIT vladajoče.

**320** Hölderlinov rek pravi: »Pri nas se vse osredinja na duhovno.« To zdaj pomeni: dogodeva se osredinjanje, tj. zbiranje BITI v odnošaj do našega bistva. To osredinjanje je center, srca, ki je povsod kot sreda kroga katerega periferije nikjer ni.

»Pri nas se vse osredinja na duhovno« – to ni nikakršno historično zatrdjevanje kakega dejstva tedanjega časovnega položaja, temveč misleč-pesneče imenovanje v BITI sami skritega dogodka, ki sega daleč v prihodnje. Zaslutiti ga morejo le redki ali pa morda edinole ta, ki ga upoveduje in misli.

Isti značaj pesniške izjave ima tudi to, kar sledi prvemu delu reka »Pri nas se vse osredinja na duhovno, obubožali smo, da bi obogateli«. Kaj pomeni »ubog«? V čem je bistvo uboštvu? Kaj pomeni »bogat«, tako da šele v uboštvu in z njim obogatimo? »Ubog« in »bogat« v običajnem pomenu zade-

---

<sup>4</sup> S tradicionalno nemško besedo Seyn Heidegger označuje svojo nemetafizično rabo. V prevodu njegovega besedila *Evropa in nemška filozofija*, (Phainomena 11/12, 1995, str. 132, –) sem v ta namen uporabil starocerkvenoslovanski izraz byt. V tem besedilu besedo in njene izvedenke označujem z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI, Seyn – BIT, Seyendes – BIVAJOČE, seyn – BITI, sey – JE.

---

---

vata lastnino, imetje. Uboštvo je ne-imetje, in sicer pogrešanje nujnega [des Nötigen]. Bogastvo je ne-pogrešanje nujnega, imetje, ki presega tisto nujno. Bistvo uboštvu pa vendarle temelji v *birri*. *Birri* [sey] resnično ubog pove: *Birri* tako, da ničesar ne pogrešamo, razen če *JE* [sey] nenujno [Unnötige].

Resnično pogrešati pomeni: ne moči *Birri* brez nenujnega in tako ravno pripadati edino nenujnemu.

Toda kaj je nenujno? Kaj je nujno? Kaj pomeni nujen? Nujno je, kar pride iz nuje skoz nujo. In kaj je nuja? Bistvo nuje je glede na temeljni pomen besede prisila. Nujnostno in nujno in nujojoče [Nötigende] je prisiljujoče, tisto prisiljujoče namreč, ki v našem »življenju« prisiljuje potrebe, da ga ohranjajo in nas prisiljuje izključno v zadovoljevanje teh potreb.

Nenujno je to, kar ne izhaja iz nuje, tj. prisile, temveč iz prostega [aus dem Freien].

A kaj je prosto? Glede na opozarjajoče rekanje naše najstarejše govornice je prosto, *frī*, nekrateno, Unverletzte, nepoškodovano, to, čemur je prizaneseno, das Geschonte, česar ne jemljemo v rabo. »Sproščati«, »freien«, izvorno in lastno pomeni: prizanašati, puščati, da nekaj počiva v svojem lastnem bistvu, prek obvarovanja. Obvarovanje, Behüten, pa je: držati bistvo v varstvu, v katerem to ostane le, če sme počivati v vračanju k lastnemu bistvu. Obvarovanje je: stalno pomagati v to počivanje, pričakovati ga. Šele to je dogodevajoče bistvo prizanašanja, ki se nikakor ne izčrpa v negativnosti nedotikanja in golega ne-uporabljanja.

V lastnostnem prizanašanju temelji sproščanje. S-proščeno je tisto, kar je dopuščeno [Gelassene] v svoje bistvo in obvarovano pred prisilo nuje. Sproščujoče prostosti nujo žc vnaprej odvrne ali preobrne. Prostost je preokrenjanje [Wenden] nuje.<sup>5</sup> Le v svobodi in njenem sproščanju, ki prizanaša, vlada nujnost. Če torej premišljamo bistvo svobode in nujnosti, potem nujnost nikakor ni, kot meni vsa metafizika, nasprotstvo svobode, temveč je edinole svoboda v sebi preokrenjenje nuje, Not-wendigkeit.

<sup>5</sup> »Das Freunde der Freiheit wendet zum voraus die Not ab oder um. Die Freiheit ist das die Not Wenden.«



---

Metafizika gre celo tako daleč, da s Kantom uči, kako je nujnost, namreč prisila najstva in golo prisiljevanje obveznosti zavoljo obveznosti, resnična svoboda. Metafizično bistvo svobode se dovrši s tem, da postane svoboda »izraz« nujnosti, iz katere se volja do moči sama hoče kot *edina* dejanskost in kot življenje. V smislu volje do moči npr. Ernst Jünger (*Der Arbeiter*, str. 57) zapiše: »K značilnostim svobode spada gotovost, da se udeležujemo najnotrajnejše kali časa – gotovost, ki čudežno pospeši dejanja in misli in v kateri prepoznamo svobodo storilca kot poseben izraz nujnega.«

Toda, če obrat [Umkehr] globlje premislimo, je zdaj vse obrnjeno. Prostost je nujnost, kolikor je tisto sproščujoče, z njujo ne iznujano ne-nujno.\*

Ubožnost, Armseyn, pomeni: ničesar ne pogrešati, saj JE [scy] nenujno – ničesar pogrešati kot prsto-sproščujoče.

Vsekakor: kar pogrešamo, tega si ne moremo prisvojiti, namreč tako, da bi si pogrešano utegnili lastiti. Nimamo *mi* tega, kar pogrešamo, ampak ima pogrešano nas. Lahko nas ima celo tako, da naše bistvo visi [hängt an] edinole na pogrešanem, ker pripada edinole njemu, ker mu je nekoč (venomer in v prihodnje) prigradeno [vereignet].

Ubožnost – pogrešati edinole nenujno, tj. nekoč pripadati prsto-sproščujočemu, tj. biti v odnošaju do sproščujočega.

Zdaj pa je BIT, ki vse bivajoče vselej in venomer dopušča biti kar je in kot je, prav zato tisto sproščujoče, kar sleherno pušča počivati v njegovem bistvu, tj. mu prizanaša [es schont].

Če je bistvo človeka lastnostno nastanjeno v odnošaju do sproščujoče BITI do človeka, tj. če človeško bitje pogreša nenujno, potem je človek v pristnem smislu postal ubog.<sup>6</sup>

---

\* »Die Freiheit ist Notwendigkeit, insofern das Freie, nicht durch die Not Genötigte das Un-nötige ist.«

<sup>6</sup> »Wenn das Wesen des Menschen eigens in der Beziehung des freienten Seyns zum Menschen steht, d.h. wenn das Menschenwesen das Unnötige entbehrt, dann ist der Mensch im eigentlichen Sinn arm geworden.«

---

Hölderlin pravi: »Pri nas se vse osredinja na duhovno, obubožali smo, da bi obogateli.« Osredinjenje na duhovno glede na povedano pomeni: zbrati se na odnošaj BITI do človeka in zbrano stati v njem.

Obubožali smo, da bi obogateli. Obogatitev ne sledi ubožnosti kot posledica vzroku, temveč je lastnostna ubožnost v sebi bogatost.<sup>7</sup> S tem ko iz ubožstva ničesar ne pogrešamo, že vnaprej vse imamo, nastanjeni smo v preobilju bitri, ki že vnaprej prekaša<sup>8</sup> vse nujnojoče nuje [Notdurft].

Kakor je svoboda v svojem sproščujočem bistvu v vsem to, kar nujno žc vnaprej obrne, nujnost, tako je ubožnost kot ne-pogrešanje-ničesar razen nenunnega v sebi tudi že bogatstvo [Reichsein].

S tem ko se pri nas vse osredini na duhovno, se dogodi ubožnost. Na to je uglašeno človekovo bistvo, človeško bitje, Menschenwesen. Uboštvo je temeljni ton tega še skritega bistva zahodnih narodov in njihovega poslanja [ihres Geschickes].

Uboštvo je žalujoče veselje nikoli BITI dovolj ubog. V tem tihem nemiru počiva njegova dopuščenost, Gelassenheit, spokojnost, ki je vajena prebolevati vse nujnostno.

Prava nevarnost nuje in časov stiske je v tem, da zaradi nuje same preprečijo izkusiti *bistvo* nuje in iz tega bistva dojeti namig, preboleti nujo.

Nevarnost lakote, na primer, in skopih let – čc gledamo na celoto in tisto lastnostno zahodne usode – nikakor ni v tem, da bo morda umrlo veliko ljudi, temveč da ti, ki se prebijejo, živijo le še, da jedo, zato da bi živeli. »Življenje« se vrti okrog sebe v lastni praznini, ki ga oblega v podobi komajda opaženega dolgočasja, ki ga pogosto ne priznamo. V tej praznini čclovek premine. Ne vidi poti, na kateri se uči bistva ubožta.

Obubožali bomo v tem, kar nas kot usoda zgodovinskega sveta čaka pod

<sup>7</sup> »Wir sind arm geworden um reich zu werden. Das Reichwerden folgt dem Armseyn nicht nach wie Wirkung der Ursache, sondern das eigentliche Armseyn ist in sich Reichseyn.«

<sup>8</sup> überströmt

---

neustreznim imenom »komunizem«. Ubogi *smo* le, če se pri nas vse osredini na duhovno.

Le če bodo evropske nacije uglašene na temeljni ton uboštva, bodo postale bogati narodi Zahoda, ki ne propade in ne more zatoniti, ker sploh še ni vzšel. Pričetek njegovega vznika prej počiva v tem, da se njegovi narodi – še le vzajemno prebujajoč se v bistvu – naučijo vedeti bistvo uboštva, tako da bi lahko BILI ubogi.

V ubožnosti se komunizmu nismo ognili in ga obšli, ampak smo ga prekosili v njegovem bistvu. Le tako ga bomo zmogli resnično preboleti.

Pot je dolga. A vendar je še večja kot ta dalja nezmožnost resnično misliti in skrbno prisluhniti že mišljenemu in povedanemu ter iz tega zaslišati edino in nekočno ter slišano preobraziti v vedenje.

Vojne ne morejo odločiti zgodovinskih poslanj, ker že počivajo na duhovnih odločitvah in prav na njih zakrnijo. Tudi svetovne vojne tega ne morejo. Vendar lahko one same in njih izid postanejo narodom povod, ki sproža premišljanje. To pa izvira iz drugih virov. Ti morajo pričeti vreti iz lastnega bistva narodov. Zato potrebujemo samopremišljanje v vzajemnem pogovoru narodov.

*Pregledal Vid Snoj  
Prevedel<sup>9</sup> Aleš Košar*

<sup>9</sup> Gre za predavanje predavano 27. junija 1945 v ožjem krogu poslušalcev (Forsthaus Burg Widenstein, Hausen). Heidegger je ob omenjeni Hölderlinov navedek v rokopis zapisal: »Zakaj sem ravno v tem trenutku svetovne zgodovine za nas izbral ta rek, da bi ga pojasnil, mora postati jasno iz pojasnjevanja samega.«

Poudarjeni oglati oklepaji v drugem citatu Hölderlina so Heideggrovi, uporablja III. Hellin-grathovo izdajo Hölderlinovih del iz leta 1943.

Prevedeno iz HEIDEGGER STUDIES, zv. 10, str. 5–10. Tekst bo z naslovom *Das Wesen der Frage. Eine Reihe von Manuskripten zum Ereignis (1943/44)* izšel v 73. zvezku HGA *Zum Ereignis-Denken, K mišljenju-dogodja*.

---

**POROČILO**

**POROČILO**

**325**

**POROČILO**

---

---

**Pripravil Klemen Feie**

**326**

---

# Klemen Fele

## USTANOVITEV ŠTUDENTSKE HERMENEVTIČNO- -FENOMENOLOŠKE SEKCIJE PRI FENOMENOLOŠKEM DRUŠTVU

Ko je na zadnjem sestanku Fenomenološkega društva novembra 1996 mesto predsednika društva prevzel dotedanji podpredsednik dr. Dean Komel, je bil podan tudi predlog za ustanovitev študentske sekcije, ki smo jo poimenovali HFŠŠ (hermenevtično-fenomenološka sekcija študentov). Sekcija šteje danes dvajset članov, ki se redno udeležujejo srečanj na Filozofski fakulteti. Glavna naloga sekcije je razvoj filozofskega dialoga, ki ga skušamo voditi vsakih štirinajst dni. Člani sekcije niso le študenti filozofije, ampak so se nam pridružili tudi kulturologi, komparativisti in pravniki.

V prvem polletju smo izpeljali šest srečanj. Prvo predavanje je imel dr. Dean Komel, ki je svoj prispevek razdelil na dva dela. V prvem delu je razgrnil delovanje fenomenologije v različnih evropskih deželah in še ožje, na delitev te filozofske panoge v Nemčiji. V drugem delu nas je seznanil s problemi prevajanja Heideggrovega dela *Na poti do govorice*. Drugo predavanje je pripravil dr. Franci Zore, ki nas je opozoril na pomen Aristotelesovega dela *O razlaganju*, ki lahko rabu kot izhodišče hermenevtike. Pri tem ni pozabil poudariti pomcna grštva za razvoj evropske tradicije in filozofije nasploh. Tretje predavanje je imel dr. Valentin Kalan. *Bit kot dejanskost* je nedvomno eden izmed temeljev Aristotelesove filozofije. Ker prihaja pogosto do težav glede razumevanja ključnih pojmov *dinamis* in *energeia*, se je dr. Valentin Kalan odločil razčleniti prav ta problem in ga navezati na Heideggrova predavanja iz poletnega semestra 1931.

V četrtem predavanju smo prvič prevzeli glavno besedo študentje. Z Vattimom nas je seznanil Samo Kutoš, pravnik in komparativist, ki je prevedel Vattimovo delo *Konec moderne*. Peto predavanje sva vodila Jože Hrovat in Klemen Fele. Predstavila sva mednarodni kongres Feno-

327

---

men kot filozofski problem, ki je potekal med 6. in 11. aprilom 1997 v Pragi. Zadnje srečanje v prvem polletju delovanja HFSŠ je pripravil eden izmed začetnikov slovenske fenomenologije, dr. Ivan Urbančič. S svojim predavanjem je zadel na bolečo točko vsakega študenta, saj je sprožil vprašanje smisla študija filozofije danes. V navezavi na knjigi *Zaratuistrovo izročilo 1* in 2 je razgrnil problem nihilizma, ki v največji meri grize prav filozofski napuh. Zadnje srečanje je bilo tudi najdaljše, saj je skupaj z razpravo trajalo skoraj štiri ure.

Razprava lahko poteka le v primeru, da udeleženci vsaj približno poznajo temo predavanja. Zato smo se s predavatelji dogovorili, da pošljejo sinopsis predavanja z literaturo, ki članom sekcije omogoča pripravo na srečanje. Tako smo dosegli zadovoljivo raven razpravljanja, ki je kljub temu občasno skrenila stran od zastavljene teme. Poleg srečevanj na Filozofski fakulteti je eden izmed ciljev HFSŠ tudi navezava stikov s podobnimi skupinami in posamezniki, ki se resno ukvarjajo s hermenevtiko in fenomenologijo. Do sedaj smo navezali stike s kolegi v Zagrebu, Padovi, Bologni, na Dunaju, v Parizu, Bochumu, Tübingenu, Vilniusu, Kijevu, Minsku, Poznanu in Amsterdamu. Hermenevtično-fenomenološka mreža kot u-topični projekt naj bi združevala mlade filozofe in pospeševala izmenjavo informacij, tako glede teorije kot tudi glede pogojev študija in napredovanja v akademski svet. V tem letu nameravamo še okrepiti sodelovanje, predvsem pa pridobiti mlajše študente, ki bodo delovanje sekcije razvijali naprej.

Eden izmed ciljev HFSŠ je tudi usposobiti mlade filozofe za nastope pred filozofsko javnostjo. Zato poleg nastopov pred svojimi kolegi iščemo možnosti za prve objave strokovnih besedil, pač takšnih, kot smo jih zmožni napisati. Poleg kongresa v Pragi smo štirje člani sekcije v septembru 1997 obiskali IUC v Dubrovniku. Povabil nas je dr. Damir Barbarić z Instituta za filozofijo v Zagrebu. Prvi cikel predavanj je bil posvečen Heglovemu *Differenzschriftu*, drugi pa Hermenevtiki moderne, še natančneje, pojmom političnega.

#### FENOMEN KOT FILOZOFSKI PROBLEM (PRAGA, 6. 4.–11. 4. 1997)

Mednarodni kongres je bil posvečen filozofiji Jana Patočke in Eugena Finka. Udeležence bomo razdelili na nemške in nenemške fenomenologe. Upravičenost takšne delitve in naddoločenosti tega filozofskega področja z nemškim jezikom postane očitna v trenutku, ko odprete program. Zaradi praktičnosti je bila zaželena nemščina. Predstavitev kongresa je bila napisana v francoščini, nemščini in češčini. Že v prvem stavku sta bila v nemškem delu izpuščena Fink in Patočka. Stavek se je glasil: Ta mednarodni kongres bo posvečen problemu prikazovanja na področju fenomenologije, predvsem v perspektivi Jana Patočke in Eugena Finka. Nemški predavatelji se večinoma niso ukvarjali s fenomenologijo teh dveh avtorjev. Še posebej boleč je bil nastop Joshihira Nitte, v ZDA pogosto citiranega japonskega fenomenologa, ki se je predstavil v slabo razumljivi nemščini, kar je pri udeležencih z nemškega govornega področja sprožilo posmeh in molk, ko naj bi nastopila diskusija. Navkljub samozaverovanosti nemških fenomenologov, ki so se udležili kongresa v Pragi, pa je v Nemčiji prisotna tudi bolj odprta naravnost. Rezultat te odprtosti je dejstvo, da prvič v zgodovini nemškega fenomenološkega društva, predseduje le-temu belgijski fenomenolog Rudolf Bernet, ki dela v Husserlevem arhivu v Leuvenu.

---

---

Uvodno predavanje je imel Klaus Held. Razliko med Husserlom in Heideggrom je razvil na osnovi razlike med stvarjo (*Sache*) in rečjo (*Ding*). Če nas je Husserl pozval k stvarjem samim, nas je Heidegger pripeljal od »an sich« do »für uns«. Predstavljati (*vorstellen*) je nekaj drugega kot delati, kazati se (*sich stellen*). To razliko je mogoče podkrepiti s sedmim paragrafom dela *Bit in čas*, ki pokaže, zakaj fenomen ni isto kot pojav. Fenomen je tisto, kar sebe po samem sebi kaže, tisto očitno. Fenomeni so celotnost tistega, kar je mogoče spraviti na svetlo. To so Grki identificirali z bivajočim. Bivajoče se kaže samo po sebi na različne načine in včasih celo tako, kot samo v sebi ni. V sebe kazanju je bivajoče videti tako »kot«. Za razumevanje pojma »fenomen« pa moramo upoštevati fenomen kot sebe-kazanje in fenomen kot videz. V pomenu videza je že vsebovan izvorni pomen, tisto očitno, ki utemeljuje videz.

Fenomen z obeh strani nima nič skupnega s pojavom. Pojav pomeni javljanje nečesa, kot pomenijo bolezenski znaki nekaj, kar se samo ne kaže. Bolezenski znaki kažejo stanje telesa, ne kaže pa se bolezen. Pojavljanje je neko ne-sebe kazanje. Tudi pojav pomeni dvoje: enkrat pomeni javljanje, drugič proizvajanje. Proizvedeno javljajoče kaže samo sebe, a obenem prikriva to, kar javlja.

Nadalje je Klaus Held uporabil štiri grške pojme, ki posegajo na zelo obsežno problemsko področje. Stvar (*Sache*) je določil s *shemata* in *pragmata*. Stvari so zaznavne reči (*Dinge*). *Pragmata* so povezana z ravnanjem in nas vodijo pojmu sredstva, ki ima spet dva vidika, in sicer sredstvo kot uporabo in sredstvo kot potrebo. *Pragma* izvorno pomeni dejanje, delovanje, namero, dogodek, slučaj pa tudi položaj, okoliščino, uspeh, korist, izvršitev, težavo in nesrečo. Prvotne reči, še preden jih zaznamo, so prav *pragmata*.

Svet življenja (*Lebenswelt*) je Held uporabil podobno kot tudi štiri dni kasneje Gadamer. Prostranost sveta pripada rečem. Če so stvari povezane s človekom, je tudi svet kot tisto »na sebi« fenomen, ki se tu-bitu razkriva in zakriva, saj je tu-bit vedno že tudi bit-v-svetu. Pri tem se je Held vrnil k Platonovemu pojmu *chora*. *Chora* pomeni tisto, kar da prostor. Platon uporablja pojem *chora* kot mesto in prostor.

Naslednji pojem je *kairos*, ki izvorno pomeni pravo mero, ugoden čas in prostor, važnost, pomen, vpliv, odločitev. *Kairos* pomeni tisto novo, kar se zgodi med nebom in zemljo, med bogovi in smrtniki. Je vzrok spopadov in tisto omogočujoče, kar zavije nravi v temo živeče dediščine. S *kairosom* se kaže tisto, kar prihaja. Odločitev se veže na politično, pri tem pa je treba upoštevati, da je zbiranje boljše kot kontemplacija. Pri reševanju sporov narediš več če se soočiš z Drugim, kot če premišljuješ na samem.

Glavni dogodek kongresa je bil nedvomno nastop Hansa Georga Gadamerja. Naslov njegovega predavanja ob podelitvi častnega doktorata Karlove univerze je bil Filozofija med znanostjo in svetom življenja. Gadamer se je srečal s Husserlovo mislijo že na začetku svojega filozofskega delovanja. Zato je uporabil pojem »svet življenja« kot izhodišče za svojo avtobiografijo. Ko je po koncu prve svetovne vojne odšel iz rojstnega Wroctawa v Marburg, se je srečal s Hoenigswaldom, ki je v dialektični maniri branil novokantovstvo. Leta 1938 je bil premeščen v Leipzig, kjer je lahko nadaljeval delo tudi po drugi svetovni vojni, saj ni bil član nacistične stranke.

---



---

Po dveh letih rektorstva je dobil povabilo v Frankfurt, še dve leti kasneje, to je leta 1949, pa je prevzel Jaspersovo mesto v Heidelbergu, kjer je ostal do upokojitve leta 1968. Leta 1960 je napisal delo *Resnica in metoda*.

O odnosu med hermenevtiko, znanostjo in jezikom je Gadamer povedal sledeče:

»Hermenevtični vidik ne more ostati omejen na hermenevtično znanost umetnosti in zgodovine niti na občevanje s teksti, pa tudi širše, na izkušnjo umetnosti same ne. Univerzalnost hermenevtičnega problema, ki ga je spoznal že Schleiermacher, se tiče vsegaumnega, to je vsega, o čemer se lahko sporazumemo. Hermenevtika se ne konča tam, kjer je sporazumevanje domnevno nemogoče, ker govorimo različne jezike. Hermenevtična naloga se prav tam postavi v polni resnosti, namreč z nalogo poiskati skupni jezik. Skupni jezik ni trajna danost. Je med govorečimi igrani jezik, ki se mora tako izuriti v igranju, da se lahko začne sporazumevanje, in sicer tam, kjer si nepomirljivo nasprotujejo različni »pogledi«. Pri umnem bistvu ne more biti možnost sporazumevanja nikoli zanikana. Sam relativizem, ki je dozdevno položen v množstvo človeških jezikov, ni nobena omejitev za um, katerega beseda je skupna vsemu, kakor je vedel že Heraklit. Učiti se tujih jezikov in prav tako naučiti otroke govoriti ne pomeni samo prisvojiti si sredstva sporazumevanja. To učenje pokaže mnogo bolj način vnaprejšnjega shematiziranja mogoče izkušnje in njegovo prvo pridobitev. Vračšenost v jezik je pot do spoznanja sveta. Ne le takšno »učenje« – vse izkušnje se dovršujejo v nadaljnji, trajni komunikativni tvorbi našega spoznanja sveta.«

330

#### HERMENEVTIKA MODERNE I: POJMI POLITIČNEGA (DUBROVNIK, 7. 9.–13. 9. 1997)

V zavetju ponovno obnovljenega IUC-ja je v začetku septembra pod vodstvom prof. dr. Damira Barbarića (Univerza v Zagrebu), prof. dr. Günterja Figala in v koordinaciji Dietmarja Kocha (oba z Univerze v Tübingenu) potekal cikel predavanj, ki so se »znašla« pod naslovom *Hermeneutik der Moderne I: Begriffen des Politischen*. V Dubrovniku niso nikdar pozabili na študente in tako so poleg dveh članov HFSŠ prišli iskat novo znanje štirje študenti iz Zagreba (dva s *Hrvatskih studija*, dva s Filozofske fakultete) in še dve študentki iz Tübingena. Izmed enajstih povabljenih profesorjev so štirje udeležbo odpovedali. Že v Pragi najavljena Renato Cristin in M. Ruggenini tudi v Dubrovnik nista utegnila priti. Proforske vrste je okreplil J. H. J. Schneider, ki se je udeležil že prejšnjega cikla predavanj, ki je bil posvečen Heglu in Schellingu.

Delo pri seminarju vključuje izostale gostom ni bilo nič manj intenzivno. Prvi je predaval prof. Figal, ki je odprl večni filozofski problem univerzalizma in partikularizma, poenostavljeno rečeno, problem dela in celote, tokrat v povezavi s hermenevtiko in politiko. Vsaj od Gadamerja naprej je v filozofski hermenevtiki zapisan odnos med delom in celoto. Gadamer je v *Resnici in metodi* zapisal, da moramo del razumeti iz celote in celoto ob upoštevanju delov. Naj na tem mestu omenim nekaj Figalovih premis:

1. Husserlovo paradigmo »K stvarcem samim« hermenevtika preoblikuje v paradigmo »K tekstom samim«. Pri tem takoj nastopijo temeljni problemi smisla, pomena, razumevanja in

---

---

razlaganja. Enako pomembna sta zmožnost orientiranja in proces samorazumevanja kot tipični problem moderne.

2. Skrajnosti (ekstremi) niso resnični.

3. Vsaka eno(tno)st je določena po množtvu. Iz tega sledi, da mora imeti vsako »posamezno« pravico do identitete. Na tem mestu se je odprl problem identitete in difference, kot ju je razvil Heidegger v besedilu, ki ga imamo pod istim naslovom tudi v slovenskem jeziku.

Izmed predavanj, ki so sledila, velja omeniti predavanja dr. Grossheima, dr. Heidebrinka, prof. Thurnhera in prof. Barbarića. Grossheim si je izbral danes izredno aktualno temo subjekta, in sicer v političnih kontekstih moderne. Pri tem se je naslonil na Arendtovo, predvsem na njen pojem distanciranja od samega sebe. Pri Heideggerju je poudaril pojem »*Je-meinigkeit*«, ki je poleg konstalacije tu-bit – bit-v-svetu določujoča za fenomenološki pojem subjekta, ne glede na preseganje starega pomena tega temeljnega metafizičnega pojma. Dr. Heidebrink je predstavil problem tragičnega in konec tragičnega, ki je značilen za moderno in še toliko bolj za postmodernost, spektakelsko družbo. Pri tem je uporabil besedila sodobnega nemškega pisatelja Botha Straussa. Nasproti tragičnemu danes stoji postmodernistična melanholičnost, ki obupuje nad neizpolnljivostjo vizij. Krivda postane v svetu postmodernističnega »mi«-subjekta nelo-kalizirana. Z razkrojem subjekta postaja življenje usodnomelanholično. Tu si išče možnost »tragična« hermenevtika, ki bo sposobna sprejemati krivdo in odgovornost. Prof. Thurnher je pojme političnega skušal ujeti s knjigo Oswalda Spenglerja *Propad Zahoda*. Za izhodišče je vtel Mannov roman *Doktor Faustus*, kjer je opisana pošast tradicije. Spengler postaja danes spet zanimiv, saj ga je mogoče brati kot kritiko multikulturalizma. Kulture so pri njem organizmi, ki ne morejo bistveno med seboj komunicirati zaradi različnosti. Težijo k neprednemu širjenju svojih geografskih in miselnih mej. Zadnja stopnja je civilizacija, kamor spadata Rim in usoda evropskega človeka, ki je svojo kulturo razširil po vsej zemlji in pripeljal planet na rob katastrofe. Če ima kultura pojem duše, ima civilizacija pojem razuma. Prof. Damir Barbarić je imel, kot se za gostitelja spodobi, zadnje predavanje z naslovom Moč in gospostvo – o Nietzschejevem pojmu »velike politike«. Skupaj z zgodovinskim pregledom obravnavane tematike je opozoril na mesta, kjer se v Nietzschejevem opusu srečamo s problemom velike politike. Predavanje je potekalo v nadaljevanju smeri, ki jo je začrtal že v *Varij philosophici*. V zaključni debati je razvil pomen poslušanja, ki mu mora biti začetnik v filozofiji poslušen, da lahko prejme izročilo tradicije starejših kolegov. Poletna šola v Dubrovniku bi bila dragocena izkušnja za vse tiste, ki delajo prve korake v svet filozofije. O njej smo poročali na sedmem srečanju HFSŠ, to je prvi teden novembra 1997.





# POVZETKI

**Jan Bednarik: La ripetizione**

UDK 1 KIERKEGAARD

**333**

In questo studio si cerca di ripensare, in senso ermeneutico, il rapporto che intercorre tra il pensiero e la scrittura nella prima fase del pensiero kierkegaardiano, attraverso un costante riferimento alla figura marginale della »ripetizione«.

Numerosi sono gli aspetti sotto cui tale rapporto può essere misurato. Storicamente l'accento è stato posto in modo precipuo sul profilo »psicologico« e sul piano »maieutico« della questione. Per quanto attiene al presente tentativo, esso si limita a considerare per lo più ciò che emerge *in limine* alla lettura di alcuni testi che coinvolgono, in un modo o nell'altro, il tema della ripetizione. Tale coinvolgimento non è arbitrario; piuttosto esso è una »appropriazione« di una figura costitutivamente equivoca, che segna, nel lessico kierkegaardiano, una traccia tra le più mutevoli di tutte. Il cammino di ricerca che sta alla base della presente indagine si misura col seguire questa traccia ambigua e si propone di metterla in luce. D'altra parte, tale cammino appropriante si compendia però nello spazio negativo di un qualcosa che sembra sottrarsi allo sguardo, »sfuggire fra le dita«, »scivolare via via sulle

---

---

cose«, un qualcosa che assomiglia all' »angolo delle otto vie nel bosco di Gribs«. Ciò perché, sembra, nella forma riflettente della ripetizione risuona un'eco del *dialegesthai* kierkegaardiano. È da questa forma che, da ultimo, proviene un appello a »ripeterne« l'arcaica modernità.

## PHILOSOPHISCHE ÜBERSETZUNG ALS DER WEG ZUR SPRACHE

Mit Heideggerschem Denken stellt sich die Frage nicht nur nach dem Woher und Wohin, sondern auch nach dem Worüber des Übersetzens überhaupt. Dieses Wor-Über muß als die Grunddimension des extatischen In-der-Welt-Seins verstanden werden, die zugleich immer auch den wesentlichen Zug der Sprache ausmacht. Das Übersetzen wird bei Heidegger als eine Möglichkeit des Daseins denk-würdig. Es ist aber denkwürdig schon innerhalb des Heideggerschen Sagens und Denkens, und nicht erst beim Übersetzen seiner Schriften.



ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA 1997 VI/21-22

**GLASILO FENOMENOLOŠKEGA**

**DRUŠTVA V LJUBLJANI**

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR

PHENOMENOLOGY

**GLAVNA UREDNICA**

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

**UREDNIŠKI ODBOR**

EDITORIAL BOARD

Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean

Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

**ZNANSTVENI SVET**

SCIENTIFIC COUNCIL

Damir Barbarić (Zagreb), Jean François

Courtine (Paris), Renato Cristin (Trst),

Klaus Held (Wuppertal), Friedrich-

Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Pavel

Kouba (Praga), Thomas Luckmann

(Konstanz), Hans Rainer Sepp

(Freiburg), Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

**I Z D A J A T É L J**

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V L J U B L J A N I

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

Religiološko društvo

CPZ Fakultete za družbene vede

**Z A L O Ž I L A**

Nova revija d. o. o.

Časopisno založniško podjetje

Dalmatinova 1, Ljubljana 1000

p.p. 170 - tel. 061 133 40 74 / faks 061 133 42 50

Zanjq Niko Grafenauer

LEKTORICA BARBARA ŠUBERT

OBLIKOVANJE Gašper Demšar

TISK Kočevski tisk

PRELOM LIRSIC, d. o. o.

Publikacijo sofinancirajo

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

raziskovalni inštitut Filozofske fakultete