

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)¹

167

I. Izhodiščna situacija

6. novembra 1951 je med Heideggrom ter študenti zürške 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.

¹ 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.«²

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-

² 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.³

Nato sledi odgovor, ki ne bi mogel biti jasnejši: »Bog in biti ni [*ist nicht*] identično«. Slovnčno 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 zatrjeval.⁴ 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«⁵ – 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

³ Prim. Lotz (1965)

* *ist nicht*: v slovenščini skrit v nikalni obliki biti: »ni« – op. prev.

⁴ 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 konvencienci pri Tomažu prim. Pöltner, v: Zeitschrift für philosophische Forschung 37 (1983).

⁵ »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 četrto 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-sistence«, dogodje pa je »bistveni naslov« Heideggerovega drugega temeljnega dela, ki povzema med 1936 in 1939 nastale *Prispevke k filozofiji* (takšen je »javni naslov«⁶). 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.⁷

170

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).⁸ Eksistenciali so – z razliko

⁶ GA 9, 334; GA 65, 3.

⁷ »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 opuščenim gradbiščem ali celo še dlje nazaj« (GA 12, 105).

⁸ O vpeljavi terminusa »tubiti« v *Biti in čas* (§2) prim. Herrmann (1987) 75 sl.

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 tega imenujemo *eksistencialno*.«⁹

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 sosedni). 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.«¹⁰ 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.¹¹ 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«. ¹²

Eksistencialno razumevanje izvira iz eksistencialnega predrazumetja ter se

⁹ 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 razsežnost brez Heideggrove konotacije.

¹⁰ Herrmann (1987) 121, op. 7. Prim. tudi GA 9, 313: »Mišljenje deluje, v tem ko misli.«

¹¹ In to sicer ni »filozofija eksistence«, na čemer vztraja Heidegger v opombi k temu odstavku: GA 2, 17, op. a).

¹² 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 vsakokratna 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.«¹³

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.«¹⁴

¹³ GA 63, 16; GA 2, 51.

¹⁴ GA 26, 177; prim. prav tam 211, op. 3.

Iste 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 poglobljena 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.«¹⁵ 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 Poimenljivega. Neko gibanje se naznanja.

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-

¹⁵ Heidegger/Blochmann (1989) 31sl. in 32. [komplet: sklepna molitvena ura po katoliškem breviju, 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 misljenja¹⁶ 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«. ¹⁷ 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. ¹⁸ 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

¹⁶ GA 1, 56. Poimensko je imenovan ibid. 57 »profesor za sistematično teologijo Carl Braig, zadnji od izročila tūbinške spekulativne šole, katera je v soočanju s Heglom in Schellingom dajala katoliški teologiji nivo in širino«. O tem tudi *Welte* (1975) 241–257.

¹⁷ Takšen je podnaslov prve knjige načrtovanega osrednjega dela, po osnutku iz septembra 1988 naslovljen s »Prevrednotenje vseh vrednot«; prim. *Nietzsche* XIII (1980) 545.

¹⁸ *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«. ¹⁹ 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« ²⁰); 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« ²¹ – in to se v tej povezavi ne sme pozabiti – vključuje v prwth filozofia njenega avtorja tako vprašanje po *θεῖον*, kot tudi po *θεῖον*. ²² Prima philosophia je obenem »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 ²³), 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

¹⁹ GA 2, 3.

²⁰ GA 40, 22.

²¹ Heidegger se posredno nanaša na Petra Wusta, ki je skoval geslo o »vstajenju metafizike«; prim. Müller (1964) 209.

²² Aristotel, Metafizika G 1, 1003 a 21sl. in E 1, 1026 a 18sl.

²³ 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 $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \pi\epsilon\rho\iota\alpha\gamma\omega\gamma\eta$ ²⁴ 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.²⁵

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*.²⁶ 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.

²⁴ Država VII, 521 c.

²⁵ Fink (1966) 158. Avtor se nanaša izrecno na Husserla, utemeljitelja fenomenologije, lahko pa bi menil tudi Heideggra. – Bilo bi onkraj okvira pričujočega prispevka, da bi se izčrpnje 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 Heideggra; pismo je natisnjeno v *Ochwald/Tecklenborg* (Hg.) (1981) 157–160.

²⁶ 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.²⁷ 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-

²⁷ 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 nadaljnjem 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 sholastike glede pojma eksistence«. ²⁸

Existencia pomeni bivajoče, »quod quid aliquid actu existens« (Suarez, ki se navezuje na aristotelski το τι ητι ειναι): eksistenca (zakar pogosto stoji terminus »esse«) je actualitas – v nadaljni razlagi: »Nekaj eksistira, če je actu, εργιω, 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].« ²⁹

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

²⁸ GA 24, 121 in 122.

²⁹ 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 (εἶδος), toda bog da njegovom besedam obliko (μορφήν, Gestalt), da ga vsi prevzeto gledajo.«³⁰ Oblika, tj. lepa oblika, je rezultat božjega delovanja: bog podeli besedam milino (stefei, tj. dobessedno: jih ovenča), in tako je celotna pojava takšnega človeka razveseljiva.

To lahko potrjuje, kar meni Heidegger, ko poudari, da po eni strani oblika (μορφή) fundira εἶδος, 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« (εἶδος). Kar izraža predfilozofsko (tu: pesniško) izkustvo, pa se ne ujema s filozofsko eksplikacijo. Za grško ontologijo velja ravno obratno: morphē temelji v εἶδος-u. Ta interpretacija želi pokazati, da se red zaznavanja ukloni vidiku proizvajanja, ko se izvrši izrecen ontološki privzem. Kajti εἶδος pomeni že vnaprej uperjeno uzrtje neke stvari kot zgled in merilo za njeno narejenost. Ko lončar oblikuje iz gline vrč, implicitno jemlje mero po εἶδος-u vrča. »Ta vnaprej vzeti izgled stvari, ki jo hočemo oblikovati, je tisto, kar Grki ontološko menijo z εἶδος, ἰδέα.«³¹

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«³²

³⁰ Homer, Odyssee Q 167sl. (prevod Schadewaldt)

(Prevedeno iz nemščine. Sovretov prevod: »Marsikdo utegne imeti le drobno, neznatno postavico, bog pa je dal mu govora čar, na veselje slušalcem, gleda zavzeto ga vse, ...« – op. prev.)

³¹ GA 24, 150.

³² 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«:³³ 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.«³⁴ 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,³⁵ pa je za Aristotela svet večen 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.«³⁶ Ne gre

³³ GA 2, 4. V tej povezavi je omenjena – brez поблиžje kvalifikacije – tudi enotnost analogije kot enotnost tega transcendentalno občega.

³⁴ GA 24, 167.

³⁵ Platon, Timaj 28c.

³⁶ 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 vzet iz vsakdanje rabe.³⁷ 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«,³⁸ 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.

³⁷ 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.

³⁸ 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].«³⁹

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 bivajoče kot osebo ali, kot pravi Heidegger, kot sotubiti [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.⁴⁰

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: »sprostitutev« 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.«⁴¹

³⁹ GA 2, 51. Prim. k temu *Opilik* (1993)

⁴⁰ GA 5, 5 sl.

⁴¹ 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« transcendenco 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 povzemajo in nadaljujejo misli iz *Biti in časa*, kratke, jih tu zapuščam in se še enkrat vračam k značaju razpoložljivosti (katerga 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]«⁴² 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 eksistencialno 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]«⁴³ 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* (prezenca, 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.

⁴² GA 24, 420.

⁴³ 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].«⁴⁴

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 1964
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 Vereinzelung. 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
Pöhlner G., Veritas est adaequatio intellectus et rei. Der Gesprächsbeitrag des Thomas von
 Aquin 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

⁴⁴ Schulte, v: Honnfelder (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