

Tine Hribar

ZEMLJA IN NEBO, LJUDJE IN BOGOVI (četverna igra četverja)

Korak nazaj, v temelj metafizike zapušča ne samo metafiziko kot tako, ampak metafiziko v celoti. Zapušča torej tudi po-stavje, ki je bilo kot poslednja oblika metafizične biti (bivajočnosti bivajočega) dosegljivo le s korakom naprej: s korakom v post-metafiziko. Doba post-metafizike je doba popolne razpoložljivosti bivajočega: človekove samorazpoložljivosti in razpoložljivosti siceršnjega bivajočega. Človeku po po-stavju ni na razpolago le drugo bivajoče, ampak razpolaga tudi s samim seboj. Toda prav po po-stavju; ne razpolaga s seboj kot subjekt, temveč kot sestavni del (rečeno v jeziku sistemske teorije: kot delni sistem) celokupnega sestava (sistema, kompleksa).

To ne pomeni, da človek sploh ni več subjekt in da se do stvari ne obnaša več kot do objektov. Stvari si še zmerom in celo uspešneje kot kdajkoli lahko postavlja predse kot objekte, lahko si zase objektivira tudi samega sebe, tako da je do samega sebe v odnosu kot do objekta, vendar relacija med človekom kot subjektom in njegovimi objekti ni več odločilna. Tudi relacije med subjekti in objekti so postale nekaj razpoložljivega. So po po-stavju vzpostavljane, torej relacijsko relativne relacije: začasne in pogojnostne. V nekem sestavu sem v vlogi subjekta, v drugem v vlogi objekta. Se pravi: zdaj sem subjekt zdaj objekt. Subjekt in objekt še zmerom obstajata, toda oba skupaj in vsak zase le kot sestoja vsakokratne sestave, po-stavljene po po-stavju.

Bit bivajočega, ki je po-stalo nekaj raz-položljivega, ni več pred-stavljenost (pred-metnost, ob-jeektiviteta), temveč raz-položljivost. Razpoložljivost razpoložljivega je postmetafizična bivajočnost bivajočega, rečeno v povzetku, se pravi skrajšano: po-stavje. Razpoložljivost vsega, kar je, nekdanjih razmerij ne odpravlja; jih le do kraja relativizira. To, kar je bilo nekdanj zelo daleč, se ni približalo, vendar je, ker je bilo

dostavljeno, čisto blizu in to, kar je bilo nekdaj zelo blizu, se je neskočno oddaljilo. Neskončno se je oddaljilo božje, sicer poskusi, da bi ga nam približali po televiziji, ne bi bili potrebni, obenem pa se nam je po tej poti povsem približal, imamo ga pred seboj na ekranu, na primer severni tečaj. Pravzaprav sta, kolikor nam ju skušajo prikazati na ekranu, božje in severni tečaj enako blizu in obenem enako daleč. Po tele-viziji, ki pa je le najbližji primerek realizacije po-stavja kot bistva tehnike, je tako rekoč vse enako blizu in daleč.

Toda ali je tako dostavljena bližina res bližina? In kaj je še ostalo od daljave kot daljave? Kaj oddaljenost zdaj sploh še pomeni? Se nam vsesplošna brezdistančnost ne sprevača sproti v brezlično in zato, ko bi se morali odločiti, za dvolično distančnost do vsega, kar je in kar se zgodi? Četudi gre za najhujši pokol, za zločine nad človeštvom, se pravi nad človeškostjo človeka? Ni postalo nekaj razpoložljivega potemtakem tudi samo razmerje med bližino in daljavo, med dobrim in zlim? Razpoložljivo ne na ravni razločljivo določenega dobrega in zlega, torej ne na ravni onkraj poznano dobrega in zlega, temveč na ravni same (ne vnaprej poznane, zato nejasne in nerazločne) določljivosti dobrega in zlega, s tem pa tudi razmerja med njima. Onkraj dobrega in zlega ni ničesar, je le še okraj dobrega, na kraju katerega se hkrati z njim po-stavlja tudi slabo, namreč kot ko-relat, kot mejni oz. robni odmerek vsakokrat po-stavljenega dobrega.

Do kraja relativizirana razmerja, se pravi po po-stavju vzpostavljane relacije vključujejo tudi razmerja med območji bivajočega. Trajne hierarhije bivajočega ni več. Torej tudi ni tistega najvišjega bivajočega, ki v metafiziki glede na njen onto-teo-loški ustroj zastopa bit samo, nasmreč bit kot bivajočnost bivajočega. Če pa z vrhovnostjo kakega bivajočega ni nič več, če je tudi ta le relacijsko relativna, po-stavje kot bivajočnost bivajočega ni več nekaj božanskega. Prav v tem je njegova post-metafizičnost. In od tod izvira tudi tista njegova dvoznačnost, po kateri ni le poslednja oblika biti kot bivajočnosti bivajočega, v metafiziko po sebi sami odtegnjene biti kot biti, ampak tudi pred-oblika do-godja, tj. biti same. Za zničenjem (z vrhovnim bivajočim poistovetene) Biti bivajočega, za zničenjem identitete biti in bivajočega se odstira diferenca med njima, se raz-ločuje bit od bivajočega.

Najprej bit od vrhovnega bivajočega, zatem pa tudi bit kot bit od biti kot bivajočnosti bivajočega.

Četudi se po-stavje samo ne postavlja na razpolago, tako da zakriva svoje zakrivanje resnice biti, kot raz-položljivost samega sebe ne samo predlaga in prelaga, ampak tudi razlaga. Razpoložljivost ne pomeni samorazpolaganja, pomeni pa samorazlago: samo-iz-postavljanje. Postavje kot način razkrivanja ne izziva, ko ga poziva v razpoložljivost, le vsega bivajočega, ampak je najpoprej svoj lastni izziv, se pravi poziv do-godja. Skoz po-stavje nas kliče do-godje. Ko je izziv po-stavja najglasnejši, je klic do-godja sicer najtišji, že skoraj utišán, a prav ta umiritev, ki nas nagovori na dnu skrajne vznemirjenosti, nas more-biti odvrne od po-stavja samega in obrne, se pravi vrne k do-godju. Na izhodišče in predizhodišče metafizike. Na predzačetek, ki nam dopušča začeti znova, obenem pa nas, kolikor smo kot tu-bit odprti za odprtost biti, nagovarja k temu, se pravi k drugemu in drugačnemu začetku.

Heidegger se skuša vrniti na predzačetek in začeti znova, z drugim in drugačnim začetkom tako, da se obrne k stvarem kot stvarem. K stvarem zunaj oz. pred metafiziko, bolje, ne glede na metafiziko. Stvar kot stvar ni, četudi je, isto kot bivajoče. Ni isto kot navzoče, še manj isto kot predmet (objekt) ali kompleks (sestoj). Kaj pa tedaj je stvar kot stvar?

1. Praznina vrča

Stvar kot stvar, stvar ne glede na metafiziko skuša Heidegger v predavanju Stvar prikazati z vrčem. V tem predavanju, ki ga je imel na začetku serije štirih predavanj Vpogleda v to, kar je (1949), Heidegger po-stavja, četudi naj bi šlo za uvodno predavanje o bistvu tehnike, sploh ne omenja. Ostati skuša (zavedajoč se, da nam kljub premaganju vseh razdalj, kljub svetovni vasi, kakor pravimo po Mc Luhanu današnji vselej in povsod navzoči informacijski družbi, to, kar je, ni nič bližje) zgoj in samo pri stvari kot stvari.

Takšna stvar je vrč. Vrš nam je blizu kot posoda. Ta ugotovitev še ne daje odgovora na vprašanje, kaj je stvar; tudi odgovora na vprašanje, kaj je bližina, ne. Vrš kot posoda ima stene in dno. Stoji, ko ga položimo na mizo, sam od sebe. Kot tako stoječ je vrč nekaj samostojnega. "Če si ga postavimo predse, bodisi v neposredni zaznavi bodisi z unavzočenjem po spominu, lahko nekaj navzočega postane predmet." (VA 165) Vendar pa stvarnost stvari, tisto po čemer stvar sploh je stvar, ni v tem, da je predstavljeni predmet; torej je ne moremo zenačiti s predmetnostjo predmeta. In že to, da stvar lahko postane predmet, nekaj po subjektu pred-stavljenega, priča o tem, da mora stvar, ki jo spremenimo v predmet (objekt), najpoprej sploh biti stvar. Stvar si v določeni, namreč moderni dobi, lahko predstavimo kot predmet le, kolikor je kot stvar že tu. Vrš je stvar in ostaja posoda ne glede na to, ali si ga predstavljamo ali ne. Toda ali je vrč stvar že zaradi tega, ker je nekaj, kar stoji tu? Ker je nekaj tu stoječega?

Navsezadnje stoji vrč tu le, ker smo ga sem postavili in ker ga je pred to našo postavitevjo naredil lončar. Kolikor gre za keramiko, za vrč iz žgane glince, ki je posebna vrsta zemlje, ga je lončar proizvedel torej iz zemlje, z oblikovanjem gline. Tako proizvedeni vrč je stvar in ne goli, zgolj predstavljeni predmet. Vendar je vrč tudi kot samostojna stvar nekaj pred nas postavljenega in pred nami stoječega, tako da nanj tudi tedaj, ko ga vidimo kot nekaj samo-stojnega, gledamo pravzaprav z vidika pred-stavljanja; vidimo ga v vzratnem ogledalu pred-stoječnosti, tj. pred-metnosti. Toda kaj je stvar sama na sebi?

Na to vprašanje ni mogoče odgovoriti, dokler nimamo odgovora na predhodno vprašanje: Kaj je stvar kot stvar? Vrš je stvar kot posoda, ki jo je proizvedel lončar. Vendar to, da je vrč lončarjev proizvod, ni tisto, po čemer in v čemer vrč je vrč. "Vrš ni posoda, ker je bil proizveden, temveč je moral biti proizveden, ker je ta posoda." (VA 166) Stvarnost stvari, kot je vrč, torej ni v proizvedenosti proizvoda. Čeprav vrča kot posode ne bi bilo, če ne bi bil proizveden, ga proizvedenost kot taka še ne nareja za vrč.

Je vrč to, kar je, tedaj po svojem vrčastem izgledu? Po tistem izgledu, po katerem se zgleduje lončar, ko začne oblikovati vrč, ne pa

kaj drugega, sicer snovno ravno tako lončenega, a drugačnega izgleda? Ne, tudi sam vrčasti izgled vrča še ne naredi za vrč. Zato se Platon, ko je ugledal prisotnost prisotnega v njegovem izgledu in si je prisotno predočil kot nekaj navzočega, njegovo prisotnost po izgledu in v izgledu pa kot navzočnost (predočenost), stvari kot stvari ni približal, temveč se je oddal jil od nje. V tej oddaljenosti mislijo na stvari nato tudi vsi drugi metafizični misleci; od Aristotela, ki izgled razume kot obliko in jo uvrsti med vzroke (zadolžitelje), prek Descartesa, ki izgled sprejema le kot jasno in razločno predstavo, do Nietzscheja, ki mu je izgled še samo shema, oblika oblikovanja brezobličnega kaosa. Od Aristotela naprej je proizvedena stvar, kakršna je vrč. razumljena kot oblikovana snov: kot enotnost oblike in snovi. Toda, se vpraša Heidegger, ali lončar, ko proiz vaja vrč, res oblikuje snov?

Je vrč kot posoda oblikovana snov? Ne. Vrč je vrč, se pravi posoda, kolkor vanj, če je prazen, lahko vlijemo vodo ali vino. Vlijemo ju med neprepustne stene in na neprepustno dno vrča. A ta nepropustnost ni tisto, kar dopušča vlivanje. To, kar dopusti vlitje vode ali vina, kar ju sprejme vase, je prav praznina vrča. "Praznina, ta nič v vrču, je to, kar je vrč kot sprejemajoča posoda." (VA 167) Lončar, ko izgotavlja dno in stene vrča, v resnici torej ne oblikuje vrča. Pravzaprav tudi ilovice ne oblikuje. Oblikuje praznino. Za to, v njej in iz nje oblikuje ilovico v vrč. Vrča kot posode ne ustvarja iz tvarine, marveč iz praznine. Drugače rečeno, vrč kot stvar je ustvarjen iz tvarine, vendar kot ta stvar, kot posoda ni le tvar (snov), iz katere je. Ni le ustvarjena (oblikovana) stvar, marveč je vase sprejemajoča praznina.

Za znanost takšne praznine seveda ni. Vrč zanjo tudi tedaj, ko je prazen, ni prazen, temveč je v njem zrak. Vino, ki ga vlijemo vanj, ne pade v prazno, temveč le spodrine zrak in tako dosedanje, sicer nevidno polnost nadomesti z drugo, vidno polnostjo. Glede tega ima znanost seveda prav, toda s takšno obrazložitvijo nam o vrču kot vrču ne pove nič. Vselej nas seznani le s tistim, kar vnaprej izhaja iz njenega načina predstavljanja stvari. Iz njenega vnaprejšnjega zapopadenja stvari kot predmetov, se pravi iz njenega objektivirajočega in zato objektivnega pristopa. Toda znastveno objektiviranje vrča vrč kot vrč že tudi zniči, ga reducira na primerek votlih naprav, ki jim v običajnem jeziku pravimo

posode. Z znanstvenega vidika so vsi vrči in vse posode nekaj enega in istega, ne glede na pomen, ki ga imajo za človeka. Tako kakor je vino le primerek tekočine, tekočina pa neko splošno agregatno stanje snovi.

Znanstveno uničenje stvari kot stvari se je po Heideggru zato zgodilo že dolgo pred atomskimi bombami in njihovimi eksplozijami. "Njihove eksplozije so le najbolj grobe potrditve že dolgo zgodnega uničenja stvari: tega, da stvar ne obstaja kot stvar. Stvarnost stvari ostaja zakrita, pozabljena. Bistvo stvari se ne pokaže več, ne spregovori. To pomeni govorjenje o uničenju stvari kot stvari." (VA 168) Nevarnost, ki izhaja iz tega uničenja, je velika, ker je dvojna. Ker se širi prek dvojne zaslepitve. Najprej skoz prepričanje, da je znanost edina, ki nas seznaja z dejanskostjo dejanskega in naj bi imela zato prednost pred vsemi drugimi izkustvi. Nato pa skoz prepričanje, da stvari ostajajo stvari kljub znanstvenemu objektiviranju. Kljub njihovi vključitvi v znanstveno raziskovanje, podreditvi teoriji in eksperimentu.

Res pa je, spet dvojnostno, ravno narobe. Ne samo da stvari ni več dopuščeno biti stvar, ampak stvari kot take se mišljenju še nikoli sploh pokazale niso. Znanstveniško predstavljanje jih le dodatno in dokončno zakrije. Se je zakritje stvari kot stvari zgodilo po človekovi krivdi? Zaradi človekove nepozornosti in pozabljivosti? Bi bilo drugače, če človek ne bi spregledal stvari kot stvari? Človek lahko spregleda, odgovarja Heidegger na lastno vprašanje, le, kar se mu je že pokazalo. Kar se je že prikazalo v jasnini sveta. Stvari se v tej jasnini kot take še niso pokazale in zato jih človek ni mogel ne ugledati ne spregledati. Ko Heidegger zdaj skuša govoriti o vrču kot vrču, torej na svoj način že upoveduje tudi premik, ki se je zgodil z jasnino in v jasnini. Kakor da je v Heideggrovem predavanju, tj. govoru o vrču kot vrču ta stvar prvič spregovorila kot prav ta stvar.

Vino, ki smo ga vlili v vrč in ki ga je vrč sprejel v svojo praznino, nam vrč vrača. Nam ga podarja nazaj. Šele s to po-daritvijo postane vrč res vrč in vino res vino. Ko pijemo vino iz vrča, vino ni zgolj tekočina in vrč ne zgolj votla naprava oz. priprava. Vino je zdaj dobra kaplica in vrč njena posoda. Tudi tedaj, ko je prazen, je posoda

za dobro kapljico in je ta posoda lahko le kot vrč. Ne zvezek ne kladivo in ne kaka tretja stvar ne more biti ali postati vrč. Le vrč je vrč in ni nič drugega kot vrč. Dokler je namreč prav ta stvar: vrč. In kaj sta vino ali voda?

2. Zemlja in nebo

Vino dobimo iz grozdja. Grozdje raste iz zemlje pod nebom. Voda, če jo zajamemo iz potoka, izvira iz izvira. Iz izvira spod skalovja ali iz zemlje, ki je spod neba sprejela vase dež. Kakor da bi se na izviru, v izviru poročila nebo in zemlja. Izvir je njuno stečišče in stičišče. Stičišče in stečišče neba in zemlje, zemeljske rodovitnosti in toplote sonca kot luči neba pa je tudi vino. V požirku vina, ki nam ga podarja vrč, sta torej vselej pričujoča tudi zemlja in nebo. Sta tu, v bistvu vrča kot požirek vina ali vode podarjajoče posode sopričujoča.

Zemlja nas nosi in hrani. Na njej nahajamo vodovja in skalovja, rastlinstvo in živalstvo. Nebo je nebo sonca, njegovega vzhajanja in zahajanja, jutranje in večerne zarje, je nebo lune in njenih men in je nebo zvezd in njihovega bleska. A tudi nebo dneva in noči, nebo letnih časov, vetrov in oblakov, nebo nebesne modrine in globine.

O stvareh kot stvareh ter o zemlji in nebu je Heidegger na ta način prvič spregovoril že 1935 v predavanju Izvor umetniškega dela (*Der Ursprung des Kunstwerk*), le da tu neba kot neba še nimamo, temveč ga zastopa svet; ob kmečkih čevljih oz. ob njihovi podobi na sliki Van Gogha pravi:

"Na Van Goghovi sliki ne moremo niti ugotoviti, kje čevlji stojijo. Okoli para kmečkih čevljev ni nič, k čemur in kamor bi lahko sodili; je samo nedoločen prostor. Ne držijo se jih grude prsti z njive ali s poti, ki bi lahko nakazovale njihovo rabo. Par kmečkih čevljev in nič več. In vendar. Iz temne odprtine, odkoder je stopila na dan notranjost obuvalne priprave, srepi trud delovnih korakov. V grobo izdelani teži obuvala je vkovana okornost počasnega koraka po široko

razprostrtih in zmeraj enakih razorih na polju, nad katerim piha raskav veter. Na usnju sta vlaga in nasičena prst. Pod podplati drsi samota poljske poti v zagrinjajočem se večeru. V obuvalu se zgublja zamolčani klic zemlje, njeno tiho darovanje zorečega žita in nerazjasnjena samoodpoved turobne ledine zimskih polj. Ta priprava je prežeta z vdanim ubijanjem za kruh, z nemim veseljem, da je stiska spet enkrat prestana, z drhtenjem ob naznanilu rojstva in z drgetom pred grozečo smrtjo. Zemlji pripada ta priprava in v svetu kmetice domuje. Iz tega udomljenega pripadanja se priprava sama dviga v svoje bivanje v sebi.

Ampak vse to vidimo mogoče le na upodobljeni obutvi. Nasprotno pa kmetica čevlje preprosto nosi. Ko bi bil ta preprosti 'nosi' tako preprost. Kolikokrat kmetica pozno zvečer, ko je težko, a zdravo utrujena, čevlje sname in kolikokrat zjutraj še v temi seže po njih ali pa o praznikih gre mimo njih, brez premišljanja in opazovanja o njih vse ono vedno že ve. Pripravnost priprave je sicer v njeni služnosti. Ampak ta sama počiva v polnosti bistvene biti priprave. Imenujemo jo zanesljivost. Zaradi nje je kmetica po tej pripravi pripuščena v molčeči klic zemlje, zaradi zanesljivosti priprave si je svojega sveta gotova. Svet in zemlja sta zanjo in za vse, ki z njo so na njen način, le tako tukaj: v pripravi. Pravimo 'le' in se pri tem motimo. Zakaj šele zanesljivost priprave daje preprostemu svetu njegovo zavarovanost in jamči zemlji prostost njenega trajnega teženja." (5, 22-23)

Slika kot umetnina, ki sicer kaže kmečke čevlje, ne kaže le teh čevljev kot nekaj posamično bivajočega, ampak razpira bivajoče v celoti in dopusti, da se dogodi neskritost, resnica biti kot taka. V to razkrivanje sta vpeta zemlja in svet, ki ju Heidegger tu razume prav iz nasprotstva znotraj resnice kot ne-skritosti same. V njuni medsebojni, vzratni "protiigri" zastopa zemlja skritost, svet pa neskritost. Neskritost kot tako, kot čisto odprtost. Od tod razporna spornost med zemljo in svetom, ki se pokaže in s tem umiri v umetnini in zaradi česar je umetnina kot umetnina zgoditev (Geschehnis) resnice.

Heidegger v tem kontekstu uporabi že tudi izraza Ereignis in Ge-stell; vendar, čeprav skuša Heidegger s pojasnilom v Dodatku iz leta 1957 napraviti drugačen vtis, ne v tistem pomenu, ki ga dobita

(ne sočasno, temveč z desetletnim razmakom med njima) kasneje. Tako prvi kot drugi izraz sta uporabljena v običajnem pomenu, v pomenu dogodka in postavitve; dovršena umetnina je dogodek, ki pomeni oblikovanje resnice: postavitev in utrditev resnice kot neskritosti v liku. Ta lik torej ni predvsem oblika snovi, marveč lik, postavitev resnice. Lik kot ris, kot zaris in obris vtisne razpor med zemljo in nebom v zemljo samo. Postavi nazaj na zemljo, ob čemer zemljo uporabi in izpostavi kot tisto nosilno in vase zaprto. "Ta raba pa zemlje ne uporabi in zlorabi kot snov, temveč jo šele sprosti (befreit: osvobodi) k njej sami." (5,52) Razumevanje umetnine in stvari sploh kot oblikovane snovi, sklopa snovi in oblike, kakršnega sta utemeljila Platon in Aristotel, izhaja iz orodnosti orodja (to Heidegger v Biti in času, deloma še v Izvoru umetniškega dela tudi sam potiska v ospredje), ne pa iz stvarnosti stvari. Prvotna stvarnost stvari je v njeni pripadnosti zemlji. Zemlji, katere bistvo (to da je nosilna in vase zaprta) se razpira in razklene šele iz njene vpetosti v svet; v svet, ki v svoji odprtosti in kot odprtost zemljo sprejema vase kot tisto k sebi dvigajoče se.

Protiigra zemlje in sveta je kot igra resnice biti samozadostna igra, zato v njej človeško in božje, četudi ljudje in bogovi sodelujejo v tej igri, tu še nista posebej izpostavljena. Do izrecne izpostavitve, zarisane najpoprej sicer v Prispevkih k filozofiji (GA 65, 310), pride šele v Stvari, ko Heidegger dvojico zemlja in svet nadomesti z dvojico zemlja in nebo ter tej dvojici priključi še drugo, namreč dvojico die Sterblichen, smrtni in die Goettlichen, boštveni. Tako smo zdaj pred četverjem; in zdaj Heidegger imenuje svet to četverje kot tako, v celoti.

2. Ljudje in bogovi

Dar, ki nam ga v požirku vina podari vrč, je dar za nas: za umrljiva, smrtna bitja. S požirkom si potešimo žejo ali pa nas razveseli ob godu ali kakem drugem prazniku. Tedaj smo, skupaj z vrčem in vinom, sredi prazničnega dogodka. A prav ob godu, ki se zdi sprva čisto moj praznik, vselej, če se tega zavedamo ali ne, praznujemo, se pravi z radostjo častimo in s hvaležnostjo počastimo tudi svoje ime, natančneje, tisto, po čemer imamo to ime.

Naj bodo to imena svetnikov ali kaka druga imena, vselej ta imena pomenijo nekaj, kar nismo mi sami. Spominjajo na tiste, ki so drugačni od nas. In če to drugačnost vzamemo zares, potem je tisto, kar je povsem drugačno od nas in naše smrtnosti, lahko le nesmrtno. In temu nesmrtnemu ljudje, se pravi smrtniki že od nekdaj pravijo božje. Božje kot boštveno in božansko.

Po tem razmerju med ljudmi kot smrtniki in božjim, ki se kaže z bogovi, požirek vina ni le požirek, ampak je napoj. Napoj, ki nas privede do entuziazma. Beseda entuziazem je grškega izvora in je speljanka iz dveh besed, iz en in theos; en-theos pomeni navdahnjen od boga, torej navdušenje kot tako ni nekaj izvirnega, marveč sledi srečanju z božjim. Srečanju z nečim, kar je povsem drugačno od nas. Ali nas to povsem drugačno presega ali ne, ali je nekaj več ali pa morda celo nekaj manj od nas, je vprašanje drugotnega pomena. Bistvena je drugačnost kot taka.

Predvsem pa je bistveno to, da se v stvari, karšna je vrč, stikajo in/ali srečujejo tako zemlja in nebo kot ljudje in bogovi. Požirek vina, ki nam ga podari vrč, je dar le, kolikor se v stvari, kakršna je vrč, družijo vsi štirje. Kolikor je v stvarnosti te stvari združeno, zbrano celokupno četverje. Le kot takšno stečišče četverja postane stvar reč (grško: rhema, latinsko res), po človeku ubesedena stvar. Le ubesedena, skoz govorico izrečena stvar, stvar kot reč je uprisotena stvar; se nam pokaže kot stvar: kot nekaj prisotnega. Neizrečena stvar, stvar, ki je nismo ali je ne moremo izreči, ni prisotna reč. Ni nekaj, kar bi se namo pokazalo in kazalo kot sebe kazoče se. Skratka: ni fenomen. Da

bi stvar postala reč, torej fenomen, se mora četrverje že dogajati prav kot četrverje. To pa pomeni, da se prisotno kot prisotno dogodi šele znotraj četrverja. Četrverje kot svet zemlje in neba, smrtnikov in bogov dopusti stvar kot reč in je na ta način "predhodno vsemu prisotnemu" (VA 172). Šele reč kot znotrajsvetna stvar lahko postane pri-sotno in v tem pomenu bivajoče. Ko srednjeveška krščanska misel res, reč zenači z ens, bivajočim, se bistvo prisotnega kot reči, ki je lahko izrečena le znotraj sveta, zastre; še zlasti zaradi tega, ker je vzvratno zdaj vsako bivajoče kot bivajoče (ens qua ens) ugledano kot res, četudi gre le za ens rationis, umišljeno reč oz. stvar. Le tako nato Kant stvar na sebi lahko izpostavi kot predmet na sebi in tega razglasi za predmet, ki obstaja neodvisno od naše zavesti (predstavljanja). Se pravi za predmet, ki sploh ni (pred-stavljeni) pred-met. Vrč kot vrč ni niti rimska res niti sholastični ens niti moderni objekt, marveč je reč sveta, v katerem se dogaja četrverje zemlje in neba, smrtnikov in bogov.

Šele kot reč, dogodena skoz četrverje, postane vrč prisotna stvar. Tako da smo od tega trenutka naprej pred prisostvovanjem prisotnega, ki se imenuje vrč. Tako ga imenujemo mi, umrljiva, tj. smrtna bitja. "Smrtni so ljudje. Smrtni se imenujejo, ker zmorejo umreti. Umreti pomeni: zmoči smrt kot smrt. Le človek umrje. Žival pogine (verendet: dokonča). Smrti kot smrti nima niti za seboj niti pred seboj. Smrt je skrinja niča, namreč tistega, kar nikoli in z nobenega vidika ne more biti nekaj zgolj bivajočega, kar pa obenem vendarle biva, celo kot skrivnost biti same. Smrt kot skrinja niča skriva v sebi bivanjskost biti. Kot skrinja niča je smrt skrivališče biti." (VA 176) Ljudje nismo ljudje zaradi tega, ker smo živali oz. živa bitja, poleg tega pa imamo še raz-um, marveč smo to, kar smo, ker umiramo. Ker ne poginemo, namreč na koncu življenja, marveč smo nagnjeni v smrt od svojega rojstva naprej. Kot umrljiva, smrtna bitja nismo le prezentni, marveč vselej že tudi eksistentni, natančneje, ek-sistirajoči.

Tudi bogovi kot božanska bitja, kot poslanci boštvenosti niso, četudi ne eksistirajo, zgolj nekaj prezentnega. Morda sploh niso prisotni, pa vendarle so. Tedaj, ko niso prisotni, so na način svoje odsotnosti. Odsotni, po Hoelderlinu pobegli bogovi so bogovi, ki so se nam odtegnili. Z vidika četrverja Heidegger o tej odtegnitvi spregovori v predavanju

Graditi, prebivati, misliti iz leta 1951: "Boštveni so znamenja prinašajoči poslanci boštvenosti. Iz svetega vladanja te se bog pokaže v svoji pričujočnosti ali pa se odtegne v svojo zastrtost." (VA 150) Kmečka hiša je bila nekdanj dom; dom ljudi na kmetih, ker je bilo v njej zbrano vse četverje. Kmetje so si, če se je le dalo, prostor za svoje prebivališče izbrali ob kakem studencu, z njivami na ravnici ali v prisojnih, s soncem obsijanih bregovih in v hiši, ko so si jo zgradili, nad mizo v kotu jedilnice naredili bogkov kotek. V modernih stanovanjih teh prostorčkov božjega, posvečenega ni več. A bogovi niso odsotni zato, ker ni več božjih koticov, marveč teh ni, ker so bogovi odšli, nas zapustili. S tem je v četverju nastala vrzel. Moderna spalniška stanovanja niti prava prebivališča niso več, kaj šele, da bi bili domovi; zato v njih tudi tedaj, ko smo doma, nismo doma, temveč smo brezdomci, tuji v lastnem stanovanju.

Tako kakor smo tuji in brezdomci na zemlji, ki je čedalje bolj upostošena in pod nebom, ki mu čedalje manj pustimo biti to, kar je. Ali smo tedaj, tuji na zemlji in pod nebom, zapuščeni od bogov, sploh še to, kar smo bili? Ali sploh še umiramo? Smo še smrtniki ali pa le živa bitja, ki živimo, dokler pač živimo? Je prihodnost človeka le v tem, da si čimbolj podaljša življenje? Medtem ko o smrti, ki naj bi bila lepa, ne misli več?

4. Zrcalna igra sveta

Po Heideggru je četverje možno le kot tako, se pravi le na ta način, da zemlja in nebo, ljudje in bogovi sobivajo in odsevajo drug v drugem. Se zrcalijo v medsebojni igri, iz katere vznika svet. "Četverica biva kot svetovanje sveta. Zrcalna igra sveta je rajanje dogodka." (VA 179) Brž ko pomislimo ali na zemljo ali na nebo, ali nase kot smrtnike ali na bogove, v misli vstopijo že tudi drugi trije iz četverja. Biti v skrbah za enega, recimo zase, pomeni zato biti v skrbah tudi za druge. Seveda za vsakega na poseben, njemu lasten način.

Ljudje smo smrtniki in smo v četverju, kolikor v njem domujemo, prebivamo v skrbi zanj. Domujemo, kolikor skušamo rešiti zemljo, ki ji grozi totalno upostošenje; rešujemo pa jo, če jo sproščamo v tem, kar je znotraj četverja: prebivališče človeka kot smrtnega bitja, ne pa skladišče metarije oz. energije. Domujemo, kolikor sprejemamo nebo kot nebo, ne pa da ga, ko noč spreminjamo v dan in prostor nad nami polnimo z vesoljskimi odpadki, odrivamo v nedogled.

Domujemo, če čakamo na ponoven prihod bogov, ne pa da si manko božjega skušamo zapolniti z izmišljenimi bogovi oz. maliki. In domujemo, če se uvajamo v svoje lastno bistvo, ki je v tem, da smo smrtniki in da kot taki zmoremo prenesti smrt, ne pa da bežimo (na primer v sanje o večnem življenju) pred njo in s tem pred lastnim bistvom. "V reševanju zemlje, v sprejemanju neba, v čakanju boštvenih, v uvajanju smrtnih se dogaja domovanje kot četverno čuvanje četverja." (VA 151) Tega domovanja kot skrbnega čuvanja, prebivanja na zemlji, pod nebom, pred bogovi in s smrtniki pa ni, če ni obenem prebivanje med stvarmi. Med stvarmi kot rečmi sveta. Prebivanje med rečmi glede na četverje ni nekaj petega, marveč je edini način, kako se domovanje v četverju ohranja kot enotno domovanje. Kajti četverje se lahko zbere le v stvari, obenem pa se le skozi tako zbrano četverje ta stvar lahko zasveti kot reč.

Zasveti se, ker je zbrano četverje svet, svet pa je prostor jasnine. Tisti prostor, ki ga razpre na primer most, ki sega od brega do brega, se pne z zemlje pod nebom, da bi se ljudje s tega brega lahko napotili na drugi breg, morda na breg, kjer se ne bodo srečali le s sebi enakimi, ampak tudi s povsem drugimi in drugačnimi, s tistimi, ki so božanski. Prostor, ki ga razpira most kot reč sveta, združujoč v sebi in s seboj vse četverje, je prostor prostosti. Ni le kaka res extensio, razsežna stvar, marveč je, kolikor ga dojamemo v njegovem bistvu, sveta reč sveta.

Prostor, ki ga razpira most, ni niti zunanji predmet niti notranji doživljaj. Ni ne objektivni ne subjektivni. Kot prostor prostosti, v katerem se most sveti kot sveta reč sveta, ni ne zunaj ne znotraj človeka. Človek kot smrtnik, kot bitje, ki biva na ta način, da pre-biva (domuje), je vselej že v bližini stvari; je pri njih samih, pri njih kot

rečeh svojega sveta tudi tedaj, ko jih nima pred očmi. Si jih, ko jih nima neposredno pred očmi, ne predstavlja le znotraj sebe, kot nekaj po svojem predstavljanju pred-stavljeno, marveč je, ko se jih spomni, v svojih mislih pri njih samih. Če zdajle pomislimo na Tromostovje, v trenutku, ko se ga spomnimo, ne bo šlo zgolj za doživljaj v nas, ampak smo, ko mislimo nanj, nekako že tudi pri njem samem: v svojih mislih tako rekoč prestajamo to razdaljo, ki nas loči od Tromostovja. "Ko smo tu, smo torej tam pri mostu, ne pa le pri predstavi vsebini naše zavesti. Od tu, kjer smo, smo mostu in njegovemu prostoru lahko celo veliko bližje, kot nekdo, ki ga vsak dan ravnodušno uporablja kot prehod čez reko." (VA 157) Kot domujoči sem vselej že v prostoru reči; nikoli nisem zgolj izolirano telo na nekem povsem določenem mestu, marveč sem nekaterim rečem blizu, od drugih sem oddaljen, so one daleč od mene, itn. Vselej sem torej v prostoru, ki se sicer odpira in zapira, a dokler sem tu, je to prostor prostosti. Ne le zame, ampak tudi za stvari kot reči.

S temi mislimi se Heidegger navezuje neposredno na razlage razmerja do bližnjih in daljnih reči, ki jih je razvil že v času pred Bitjo in časom, predvsem v Prolegomenah k zgodovini pojma časa (1925). To je še en dokaz, da Heidegger svojega temeljnega stališča tudi po obratu ne spremeni. Jo pa izrisuje in dorisuje. Zarisuje tisto dimenzijo človekovega pre-bivanja, ki je spod metafizike, spod metafizičnega unavzočevanja, zlasti v moderni, subjektivitetnosti varianti reprezentiranja, obenem pa tudi spod brezbriznosti vsakdanje zaskrbljenosti, izražajoče se v običajni govorici običajno vsakdanjostnih ljudi. Zato njegov korak nazaj, sestop v temelj metafizike nima nič skupnega z anti-metafiziko. Ne z njeno znanstveniško varianto v obliki logičnega pozitivizma ne s filozofijo jezika, opirajočo se na vsakdanjo govorico (ordinary language). Anti-metafizika pač ostaja v senci metafizike, medtem ko sestop v temelj metafizike prepušča metafiziko njej sami in jo prav na ta način že tudi zapušča.

Zapušča jo na način, ki je drugačen od fenomenološkega spreminjanja intencionalnosti. "Korak nazaj iz nekega mišljenja v drugega seveda ni kaka gola premena naravnosti. Kaj takega že zaradi tega ne more biti, ker vse naravnosti, skupaj z načini njihove premene,

ostajajo ujete v območje predstavljalajočega mišljenja. Korak nazaj pa seveda zapušča območje golega samonaravnavanja. Korak nazaj svoje zadržanje sprejema iz odgovarjanja (Entsprechen: ustrezanja), ki, nagovorjeno v bistvu sveta in po njem, temu odgovarja znotraj njega. Gola premena naravnosti ne more za prihod stvari kot stvari storiti ničesar, ravno tako ne, kakor se to, kar je zdaj kot predmet sredi brezdistancnosti, ne more nikoli zgolj poravnati v stvar." (VA 180) Stvar se kot stvar, kot reč lahko pokaže le v plesu četverja kot zrcalni igri sveta. V igri sveta kot prostoru jasnine, tj. ne-skritosti.

Zrcalna igra sveta kot igra zotraj četverja pomeni, da so svetotvorna vsa štiri nasprotstva. Vsako zase posebej, a le v ogledalu drugega, skoz vzvratno zrcaljenje v drugem. Kako naj bi človek kot smrtnik vedel, kdo je, če se ne bi meril ob boštvenem kot svojem nasprotstvu? Nič in nihče ne more biti svoja lastna mera, merilo samega sebe. Človek je, kakor je dejal že Protagora, mera vseh stvari; ne pa tudi samega sebe. Mero samega sebe, mero, s katero se bo izmeril v svojem bistvu, lahko človek nahaja in dobi le zunaj sebe. In ker je kot smrtno predvsem zemeljsko bitje (zemljan, ne nebeščan), te mere ne more dobiti na zemlji, marveč jo lahko dobi le na nebu kot bivališču bogov. O tem nam pripovedujejo Holderlinovi stihi iz pesmi V ljubki modrini:

Če je življenje gola muka, sme človek
 Pogledati navzgor in reči: tudi
 Sam hočem tako biti? Sme. Vse dokler še
 Pristrčnost traja v srcu, čistost, se človek
 Ne meri nesrečno
 Z boštvom. Je bog neznan?
 Je mar očiten kot nebo? To
 Prej verjamem. To je mera človeka.
 Poln zaslužnosti, a pesniško, domuje
 Človek na tej zemlji. Toda senca noči,

Posuta z zvezdami, ni čistejša,
 Če lahko tako rečem, od
 Človeka, imenovanega podoba boštva.
 Mar je na zemlji kakšna mera? Ni je,
 Nobene.

(prev. Niko Grafenauer)

Ta pesem, po kateri je Heidegger naslovil svoje predavanje "...pesniško domuje človek..." z dne 6. oktobra 1951, govori prav o četverju in o raz-merjih znotraj njega. Heidegger svojo pripoved o četverju po Hoelderlinu ne le povzema, ampak se nanj tudi opira. Hoelderlinove pesniške besede so prvi in zadnji argument. Kajti raz-merij med zemljo in nebom, ljudmi in bogovi ni mogoče dokazati, jih logično izpostaviti in silogistično izpeljati; le pokaže jih lahko govorica, ki je svetotvorna, to pa je pesniška govorica, karšna je Hoelderlinova.

Človek je na zemlji, ki se spušča v globino in pod nebom, katerega modrina je brezdanja. Prebiva torej med njima in v tej vmesnosti išče svojo mero, se pravi merilo zase. Človekov pogled tudi tedaj, ko se obrača navzgor, v nebo, ostaja spodaj, na zemlji. Toda prav zrenje navzgor že pre-merja to vmesnost med zemljo in nebom, ki ji Heidegger pravi dimenzija. V njej in po njej sta zemlja in nebo obrnjena drug k drugemu in človek prepozna svoje prebivanje kot domovanje v prostoru prostosti. Bistvo dimenzije je osvetljena in tako premerljiva odmerjenost vmesnosti, tako navzgorja k nebu kot navzdolja k zemlji. Dimenzija je jasnina, ki je pred vsakršno lučjo neba in vsakršnim zemeljskim mrakom. "Ta ne pomeni razsežnosti običajno predstavljenega prostora; kajti vse prostorno kot uprostorjeno po svoji plati že potrebuje dimenzijo, se pravi tisto, v kar je vpuščeno." (VA 195) Človek jo meri in premerja, ko se meri ob nebesnem in se primerja z njim. Tudi ko se morda preda luciferstvu; kajti Lucifer, nosilec luči ni prišel iz podzemlja, temveč je bil najpoprej na nebu. Njegov padec je bil padec nebeščana, božanskega bitja. Torej je prav boštvo, kakor pravi Hoelderlin, mera, s katero človek meri svoje prebivanje in ga, če v njem spozna nekaj božanskega, pripozna kot svoje domovanje. Človek sam hoče tako biti, namreč na božanski način:

po meri boštva in bogov. In tako tudi sme. Sme tako hoteti in tako biti.

Toda kaj je mera človeka? Je to nebo? Je to razodetost neba? Je to boštvo? Niti prvo niti drugo niti tretje. "Mera obstaja v načinu, kako je bog, ki ostaja neznan, kot tak razodet skoz nebo. Prikazovanje boga skoz nebo obstaja v odstiranjju, ki dopusti videti tisto, kar se zakriva, a ne tako da bi bilo tisto zakrito s tem iztrgano iz svoje zakritosti, marveč edinole tako, da čuva zakrito v njegovem samozakrivanju. Tako se neznani bog prikazuje kot Neznani skoz razodetost neba. To prikazovanje je potem tista mera, ob kateri se meri človek." (VA 197) Tisto, kar se prikazuje, je znano in poznano. Če je bog neznan, a kljub temu ostaja mera, to pomeni, da se mora prikazovati prav kot neznani, kot nepoznano bivajoči.

Skrivnost neznanega boga, ki je tolikšna, da ni skrivnosten le on sam, temveč je skrivnostno tudi njegovo razodevanje, upesnuje pesništvo in ga tako, na svoj način vendarle meri. Mero mu jemlje tako, da mu jo postavlja, namreč v razmerju do človeka kot smrtnika, prebivalca v vmesnosti med zemljo in nebom. "Pesnik priklič v obličje neba Tisto, kar v samozastiranjju dopušča prikazovanje prav zakrivajočega se, in sicer: kot samozakrivajoče se. Pesnik priklicuje v domačih pojavih tuje kot tisto, v čemer se naznanja nevidno, da bi ostalo to, kar je: neznano." (VA 200) Zato je mera iste vrste, kot je nebo; vendar nebo ni zgolj luč, v svoji daljni modrini je brezdanja temina. In kot takšna dalja, vse skrivnosti krijoča brezdanost je nebo mera.

Na zemlji ni mere. Zemlja je premerjena in izmerjena, dobi svoje mere, šele ko postane človekov dom. Ko jo človek, primerjajoč se z božanskim, naseli in ji, domujoč na njej, pusti biti zemlja. In ko dopusti tudi sebi, ozirajočemu se k nebu, biti to, kar je: smrtno bitje pred razkrivajočo se skrivnostjo na obličju neba. Dimenzija, v kateri se to dogaja, v kateri se križno zrcalijo zemlja in nebo, ljudje kot smrtniki in bogovi kot nebeščani, je jasnina biti. Ne bit, marveč prav jasnina biti kot svet(l)enje sveta.

Jasnina biti je po dogodju in iz dogodja, je dogajanje dogodja samega. V Obratu pove Heidegger to takole: "Šele ko se bistvo človeka v dogodku vbliska kot od njega preblisnjenem odpove človeški samovolji in se za-žene proč od sebe, k temu vblisku, od-govori človek v svojem bistvu nagovoru tega vbliska. Tako od-govarjajoč je človek pri-meren, da v varovanem in resničnem elemntu sveta kot smrtnik zre nasproti boštvenemu. Drugače ne; zakaj tudi bog je, če je, bivajoč, stoji kot bivajoč v biti in njenem bistvu, ki se godi iz svetovanja sveta." (IK 45; IR 378) V četverju zbrani svetotvorci so kot taki nekaj bivajočega, toda to, v čemer so zbrani ni nič bivajočega. Pa tudi nič bitnega. Zbrani namreč niso v biti, marveč nad bitjo.

V vzratnosti medsebojnega zrcaljenja, v zrcalni igri sveta, ki vznika iz jasnine biti, se četverje križa nad bitjo vsakega izmed njih. Takole:

nebo

bogovi

bit

zemlja

ljudje

V razpravi O vprašanju biti (1955) Heidegger zato govori o križnem prečrtanju biti:

"Križno prečrtanje sprva le odvrča, namreč skoraj neodpravljlivo navado, da si 'bit' predstavljamo kot neko za sebe stoječo in nato šele včasih k človeku dospelo nasprotstvo. V skladu s tem predstavljanjem ostaja potem videz, kakor da je človek izločen iz 'biti'. Ob tem pa ne samo da ni izločen, se pravi, ni samo zajet v 'biti', ampak je 'bit', rabeča človekovo bistvo, zavezana opuščanju videza nečesa za sebe, zaradi česar ima drugačno bistvo, kakor pa zmore zaznati predstava o zajetju, ki zaobsega odnos med subjektom in objektom.

Znak prekrížanja glede na povedano vsekakor ne more biti samo negativni znak prečrtanja. Marveč naznanja štiri strani četrterja in njihovo zbranost na kraju prekrížanja (glej *Votraege und Aufsaeetze*, 1954, str. 145-204).

Pri-sotnost se kot taka obrača k bistvu človeka, šele v njem se, kolikor misli na naklonitev, ta tudi dovrši. Človek je v svojem bistvu spomin biti, toda biti. To pomeni: človekovo bistvo sopripada temu, kar mišljenje v križnem prečrtanju biti povzema v nagovor začetnejšega poziva. Pri-sotnost temelji v naklonitvi, ki kot taka človeško bistvo sklanja k sebi, tako da se ta razdaja zanjo." (Martin Heidegger: *O vprašanju biti*, Obzorja, Maribor 1989, str. 30)

Križno prečrtana bit je resnica biti: jasnina kot ne-skritost. V tej resnici, v jasnini biti se križajo zemlja in nebo, smrtno in božansko. Prekrížano prečrtana je, kolikor so strani četrterja nekaj bivajočega, njihova lastna bit. Šele skoz to križno prečrtanje se zjasni tisto, iz česar vznikajo, se pravi jasnina kot resnica biti. Bit četrverno bivajočega ni sama spet nekaj bivajočega, ni nekaj nasebnega in v tem smislu nekaj samostojnega. Je bit le kot bit teh tako in tako bivajočih. Kot človek sem to, kar sem, v svoji biti. Sem smrtnik zaradi svoje končnostne biti. Vendar se v svoji biti (eksistenci) ne dogajam po tej biti, marveč po do-godju kot bitju biti, razprtem v jasnini. Tako je tudi z zemljo in nebom pa tudi z božanskim. Tudi bogovi kot nekaj bivajočega se dogajajo po jasnini in iz nje. Se dogajajo iz jasnine kot svet(l)osti sveta.