

HEIDEGGER IN SLOVENCİ

Janko Koš

I

»Filozofija je po svojem bistvu času neprimerna, ker spada med tiste maloštevilne stvari, katerih usoda ostaja ta, da nikoli ne morejo in tudi ne smejo najti neposrednega odmeva v svoji vsakokratni današnjosti. Kjer se takšno navidez zgodi, kjer postane filozofija moda, tam ali ni nobene resnične filozofije ali pa jo razumejo narobe in porabljajo po katerihkoli, nji tujih namerah za dnevne potrebe.«

Teh nekaj ostrih, obenem pa pomenljivih besed je Heidegger zapisal v knjigi *Uvod v metafiziko* (Einführung in die Metaphysik, 1957). Da je z njimi mislil predvsem na svojo lastno filozofijo, je skoraj gotovo; pa tudi, da se je s citirano mislijo hotel vnaprej zavarovati pred neljubimi modnimi pojavi, ki bi jih utegnili povzročiti. Seveda se dá razmišljati o veljavnosti Heideggerjeve izjave same na sebi; marsikomu bi se utegnila zdeti banalna ali samo napol resnična, češ da je tudi učinkovitost filozofskega mišljenja v času in prostoru del, morda celó potrdilo njegove resnice. Vendar je ta stran Heideggerjeve misli na tem mestu manjšega pomena. Takšna, kakršna pač je, se zdi kot nalašč napisana za uvod v razmišljanje o vplivu njegove filozofije na Slovenskem, se pravi na razumnike, mislece ali pesnike, živeče v območju slovenske kulturne tradicije. Oprti na Heideggerjevo misel, se lahko z večjim pridom sprašujemo, zakaj doživlja njegovo filozofsko mišljenje na Slovenskem ta čas tako močan in v pravem pomenu besede moden odmev. Ali je razlog ta, da Heideggerjeva filozofija sploh ni »resnična« filozofija, tako da je njena modnost potrdilo za njeno »neresničnost«? Ali so tega krivi drugi — tisti, ki se zanjo navdušujejo in jo širijo iz razlogov, ki s filozofijo nimajo nobenega pravega opravka, ampak so v zvezi z nekakšnimi sumljivimi »dnevnimi potrebami«, kot pravi Heidegger? Ali pa gre nazadnje za oboje hkrati, saj kaj tretjega po Heideggerjevi misli pravzaprav ni mogoče. Spričo tako zastavljenih vprašanj zares ne preostane kaj drugega, kot da poskušamo nanje odgovoriti s temeljitim premislekom vprašanj, za katera gre, saj bi vsaka prenapla sodba utegnila storiti krivico ali Heideggerju ali pa njegovim slovenskim posnemavcem, če že ne obema stranema hkrati.

Za začetek pa je gotovo vsaj to, da doživlja Heideggerjeva filozofija na Slovenskem že skoraj celo desetletje odmev, ki se v zadnjem času spreminja v modo. Heideggerjev vpliv ima pri nas že svojo zgodovino, saj ga je mogoče deliti na dvoje obdobj, morda celó na dvoje različnih rodov. Prvi slovenski prevod kakega Heideggerjevega spisa je bil objavljen leta 1962, izšel pa je iz kroga slovstvenih kritikov, publicistov in moralistov, ki so ideje nemškega misleca začeli spoznavati nekaj let pred tem. Heideggerjev vpliv nanje resda ni bil posebno močan; še najbolj so jim prijale njegove misli o tehnični civilizaciji in umetnosti, uporabljali so že pojem »bit« in nekaj značilnih Heideggerjevih stiliz-

mov; toda globljega, v pravem pomenu besede filozofskega razumevanja za temeljno Heideggerjevo težnjo preseči obzor dosedanje evropske metafizike ta rod še ni imek. To je razumljivo, saj je nanj sočasno s Heideggerjem, vendar precej močnejše vplival Sartre. O tem pa velja, da je sicer izšel iz idej, zapisanih v Heideggerjevem eksistencialističnem delu *Bit in čas* (Sein und Zeit, 1927), a je prišel navsezadnje v socialno in moralno nasprotje z idejami Heideggerjevih spisov, objavljenih po drugi svetovni vojni. Šlo je pač za rod, ki je bil v svojem bistvu še zmeraj pretežno eksistencialistično nastrojen. Zato ga ni mogla globlje zanimati Heideggerjeva pozna filozofija, ki lahko v marsikaterem pogledu velja za poizkus, kako premagati prvotni eksistencialistični odnos do sveta. Pač pa ga je pritegovala Sartrova zahteva po čimbolj radikalni, moralistični ali pa že čisto nihilistični dejavnosti, zahteva, ki je za eksistencializem več kot značilna. Ali pa ne sledi odtod spoznanje o začetkih Heideggerjevega vpliva na Slovenskem? Prvo obdobje tega vpliva je sicer že postavilo osnove za odmev njegovih filozofskih nauk, ni pa še rodilo slovenskega heideggerjanstva v pravem pomenu besede.

Po letu 1964 je prvemu valu sledil drugi. To je bil čas, ko se je Heideggerjev vpliv iz ozkega kroga razširil na druge slovstvene kritike, publiciste ali celo znanstvenike. Od tod je segel še naprej, dotaknil se je nekaterih pesnikov in umetnikov. V umetniških krogih je ostal resda bolj na površju kot segel v globino. Toda to je naravno, saj filozofija že od nekdaj na pesništvo ni delovala kako drugače. Zato bomo v sodobnem slovenskem pesništvu ali pa v njegovih manifestih srečali heideggerjanske prvine kvečjemu v podobi posameznih pojmov, stilizmov in namigov, ki se uporabljajo brez prave miselne doslednosti pa tudi volje. In še to tako, da se neprestano mešajo z idejami iz čisto drugačnih izvirov. Pogosto gredo z roko v roki z nadrealističnimi domisleki ali celo s prijemi poparta — mešanica, ki bi jo ljubitelj čistih idej moral krstiti z najnenavadnejšo zmedo, saj na prvi pogled res ni večjega nasprotja, kot ga kažeta popartistično ukvarjanje z industrijskimi predmeti in pa Heideggerjevo svarjenje pred nihilizmom tehnične civilizacije. Toda tudi ta paradoks je samo eno od znamenj, značilnih za širjenje Heideggerjevega vpliva na Slovenskem. Sicer pa priznajmo, da si je našel v krogu slovstvene kritike, teorije in vede za svoj razmah primerna tla. Prav tu se je rodilo za slovenske razmere v marsikaterem pogledu tehtno prizadevanje, kako s pomočjo Heideggerjeve filozofije, obenem pa s svojim lastnim sklepanjem razložiti gibanje evropskega, in po njem tudi slovenskega slovstva, njegovih oblik in duha. Morda se bo ta oblika izkazala za najizvirnejšo, pa tudi kulturno najplodnejšo različico Heideggerjevega vpliva na Slovenskem.

S tem pa naštevanja različic nikakor še ni konec. Poleg opisanih se je prav v zadnjih letih razširila in utrdila smer, ki predstavlja pravo heideggerjanstvo na Slovenskem. Gre za miselno prizadevanje, ki ga gojijo, vodijo in širijo poklicni ali vsaj strokovno usposobljeni filozofi. Iz tega kroga so prišli novi prevodi Heideggerjevih spisov, iz njega je navsezadnje izšel zaokrožen, dobro premišljen in preveden izbor *Izbrane razprave* (1967), kjer se utegnejo celo manj poučeni poučiti, kdo je pravzaprav Heidegger in kakšno je njegovo mišljenje. Knjiga je vredna

omembe zato, ker je v dosednji slovenski rabi prvi primer, da so kakemu filozofu objavili knjižni prevod besedil, filozofskih v najstrožjem pomenu besede, še za življenja, ne pa, ko je bil že nekaj stoletij mrtev. Prav to pa že od daleč kaže, kakšen pomen je dobil Heideggerjev nauk na Slovenskem.

Sledili mu bomo seveda lahko predvsem tako, da bomo upoštevali ne toliko prevode, kolikor izvirno delovanje filozofskega rodu, ki nosi na svojih ramah glavno težo slovenskega heideggerjanstva. Da jo prenaša z vso zavzetostjo, je videti na prvi pogled, saj zares vneto povzema vsebino in slog Heideggerjevega mišljenja. Pa ne v eni sami obliki, ampak v več različnih smereh, tako da je podoba tega filozofskega vpliva pestro zapletena. Najbolj v ospredju se kažejo trdni heideggerjanci, ki prisegajo ne le na duha, ampak tudi na črko freiburškega misleca. V svojih spisih razpletajo samo njegove ideje ali jih pa s šolsko natančnostjo prenašajo na aktualne teme. Misli izražajo tako, da uporabljajo, če se le dá, samó Heideggerjev slog in slovar. Vse to pa počnó največkrat brez navedbe, od kod zajemajo duha in obliko svojega mišljenja. Zato se pogosto čudimo ob dejstvu, da so celi odlomki teh spisov samó prepis ali pa parafraza tega ali onega mesta iz Heideggerjevih del. Heideggerjanstvo te vrste se nevarno bliža meji epigonskega posnemanja ali celó prepisovanja, kolikor ne gre samo za nedolžne šolske vaje ob vzorniku, ki si ga filozofski začetnik izbere za prvi kažipot. Vendar moramo imeti pred očmi tudi posebno ozračje, ki spremlja ta prizadevanja. Ko posnemajo Heideggerjevo mišljenje, so skorajda prepričani, da postajajo s tem deležni nekakšnega nadosebnega »mišljenja« samega na sebi, ki ni last nikogar in hkrati pritiče vsem, saj se zdi, kot da nam ga pošilja sama »bit«, ne pa morda Martin Heidegger iz mesta Freiburg im Breisgau. Opravičuje jih deloma dejstvo, da je k razširjenosti takšnega prepričanja nemalo pripomogel Heidegger sam, ko je poskušal svojemu nauku dati čimbolj brezosebno, s tem pa vsaj na videz tudi nadosebno podobo. So pa še znamenja, da se takšno heideggerjanstvo utegne iz epigonstva vsak hip premakniti še bolj na rob naravnega filozofskega življenja, prav v ozračje sholastičnih debat. Majhni prepiri o tem, kako je potrebno jemati ta ali oni mojstrov pojem, da bomo prav brali in dojemali, kar stoji v njegovih knjigah, so kot zmeraj prvo znamenje, da je filozofova resnica zašla v ozračje akademskega dlakocepstva. Kaj more biti usodnejše za filozofijo, ki se razglaša za mišljenje v najčistejšem pomenu besede?

Toda slovensko heideggerjanstvo pozna mimo teh najbolj šolskih in epigonskih oblik še drugačne, izvirnejše, morda tudi plodnejše. Vendar povejmo vnaprej, da je njihova slaba stran nepregleden in že kar neurejen eklekticizem ali vsaj sinkretizem. In kako naj bi bilo drugače, ko pa se zares ni mogoče ustaviti pri epigonskem ponavljanju že povedanega, ampak je potrebno iskati naprej? Najpreprostejša pot je ta, da se v območje, ki ga je razsvetlila Heideggerjeva filozofija, pritegnejo še druge silnice današnjega mišljenja, da bi se z njihovo močjo odprla vsa njegova problematika. Tako se je zgodilo, da so Heideggerjeve pojme in ideje začeli spajati še z vsem drugim, kar je v zadnjem desetletju vdrlo ali pa šele vdira v slovenski miselni prostor. Morda jo je pri tem

najslabše odnesel Sartre. Potem ko je pred leti močno vplival na mišljenje celega rodu, je zdaj ta vpliv naglo upadel; nad Sartrom je prevladal Heidegger. Bilo je resda nekaj poizkusov, kako oboje združiti za dnevne publicistične potrebe, toda v resnobnejšem filozofskem krogu je kmalu zmagalo spoznanje, da kaj takega ni mogoče. Oprti na Heideggerjeva načela so prišli do prepričanja, da je Sartrova filozofija samo eden zadnjih poganjkov subjektivizma, segajočega k Descartesu, s tem pa nadaljevanje tiste evropske metafizike, ki naj jo mišljenje s Heideggerjevo pomočjo dokončno preseže. Toda zato se je tembolj razmahnilo spajanje heideggerjanskih idej z drugimi duhovnimi izviri, ki so se pojavili na obzorju slovenskega filozofskega razgleda. Kar naenkrat ali pa eden za drugim so nastajali poizkusi, kako Heideggerja zvezati in dopolniti ali z idejami mladega Marxa ali s strukturalizmom ali s filozofijo logične analize jezika ali celó s popartom. Ta je zadnje čase segel iz likovnih krogov v pesništvo in pesniško publicistiko, s tem se pa preselil v neposredno soseščino filozofije. Različice slovenskega heideggerjanstva so po vsem tem zares več kot različne. Kljub temu se povezujejo v značilen tok, ki zgovorno dokazuje, da so člen enotnega filozofskega dogajanja. Ta tok vodi od Sartra in Marxa najprej k Heideggerju, kaže pa se v prizadevanju, da bi podobno, kot so storili s Sartrom, tudi temeljna Marxova izhodišča razložili v smislu Heideggerjeve filozofije; kar naenkrat bi se odkrilo, da so le člen v verigi novoveškega subjektivizma, njegovega tehničnega logicizma in voluntarizma. Od tod se pa tok slovenskega heideggerjanstva že obrača v drugo smer, saj razkraja Heideggerjeve misli v strukturalizmu, Wittgensteinovi filozofiji jezika ali pa kar v nekakšnem filozofskem popartizmu. Misel, da se bo slovensko heideggerjanstvo kaj kmalu razkrojilo v teh in podobnih mešanicah, se zdi zato zapeljiva. Vendar bi pretiravali, ko bi poskušali napovedati prihodnjo usodo heideggerjanstva na Slovenskem. Upoštevati moramo težnjo, ki je v njem že danes živa, v bodoče pa bo postala nedvomno še močnejša. To je težnja, da bi preheideggerjanili samega Heideggerja. Njegova lastna filozofija bi obveljala samo za postajo »na poti« mišljenja, za kar jo je sam večkrat razglasil, sami pa bi se pomaknili naprej, puščajoč Heideggerja za sabo, vendar zmeraj znova na poti k mišljenju, kamor se je prav on prvič napotil. Iz heideggerjanstva bi se rodilo postheideggerjanstvo, iz epigonstva bi se odprle nove možnosti filozofskega mišljenja. Pa tudi če pustimo vnemar vidike, ki segajo v prihodnost, je jasno vsaj to, da gre Heideggerjevemu mišljenju v pisani mešanici, ki jo s svojim vplivom ustvarja v slovenskem filozofskem ozračju, zares osrednje mesto. Iz njega izhajajo spodbude na vse strani, vanj se spet vračajo; njegove ideje motijo starejše duhove in privlačujejo mlajše, pri obojih pa povzročajo razločen filozofski nemir. Ali vse to ne pomeni, da je Heidegger vsaj ta čas v marsikaterem pogledu osrednja filozofska sila na Slovenskem?

Upoštevajoč znamenja, ki kažejo, kaj vse je prinesel v slovenski prostor drugi heideggerjanski val po letu 1964, ni mogoče tajiti, da so njegovi učinki ne le številni, ampak tudi pestri. Videti je pa tudi, kaj daje tej pestri mešanici enotno podlago. Ali se ni drugi rod slovenskega heideggerjanstva oklenil nove smeri s takšno vnemo zato, ker mu je bila

odrešilni izhod iz eksistencializma? Prva generacija ni mogla najti globljega stika s Heideggerjem, saj je bila zasidrana v moralističnem ali pa nihilističnem aktivizmu, ki je koreninil v eksistencializmu. Drugemu rodu je postajal prav ta aktivizem odveč in z njim tudi izvir, iz katerega je pognal. Kaj je bilo naravneje, kot da si je poiskal zaslombo pri mislecu, ki je iz svojega mišljenja poskušal pregnati ne le eksistencializem, ampak voluntaristični subjektivizem vseh vrst, da bi prav pri koreninah izruval zlo, ki se mu je zdelo, da razjeda evropskega duha? Ta mislec je bil Heidegger; pa ne Heidegger iz obdobja eksistencialistične knjige *Bit in čas*, ampak Heidegger, kot so ga svetu odkrili spisi, objavljeni po drugi svetovni vojni. Nanj se je naslonil rod po letu 1964, da bi se otresel eksistencialističnih teženj, in iz tega prizadevanja se je rodilo slovensko heideggerjanstvo.

Ali pa nismo s tem opozorili že na eno tistih »dnevniških potreb«, kot jim pravi Heidegger, ki so povzročile, da je njegova filozofija postala v zadnjih letih na Slovenskem tako zelo modna? Ne da bi ga iskali, se nam je odkril pomemben razlog za obstanek njegovega vpliva, važen tembolj, ker je v pravem pomenu besede vsebinski, saj sega v socialno in moralno življenje razumnikov, ki nanj prisegajo. In ker je tako, mu bo v tem razmišljanju o usodi Heideggerja pri Slovencih potrebno posvetiti primerno pozornost.

Vendar pa ni niti edini niti najvažnejši od razlogov, ki lahko pojasnijo, zakaj je postalo heideggerjanstvo na Slovenskem tako zelo vplivno. Iz znamenj, ki spremljajo njegovo širjenje v zadnjem desetletju, se nehote odpira razgled na ozadje, ki je morda na prvi pogled bolj zunanje, za presojo našega heideggerjanstva pa prav tako важно. Poleg tega je veliko širše, saj je zvezano z usodo filozofije na Slovenskem sploh, ne pa samo z razpoloženjem, ki nastaja iz trenutnega socialnega ali moralnega položaja.

V usodi slovenskega heideggerjanstva se na skriven način ponavlja slovenska filozofska preteklost, ali bolje povedano — razmerje Slovencev do filozofije. Saj svojega lastnega filozofskega mišljenja v pravem pomenu nismo imeli in ga še zdaj nimamo. Slovenija ni bila nikoli žarišče, od koder bi bile filozofske ideje prodirale v svet. Od nekdanjih jih je predvsem sprejemala, zato še zdaj ni v kaj prida drugačnem položaju. Vendar je tudi v takšnem sprejemanju bilo za nas same marsikaj dragocenega, s pogojem seveda, da mu pravilno izmerimo obseg in pomen. Naša filozofska preteklost resda ni dovolj raziskana, še zmeraj so ji glavni kašipot prispevki Alme Sodnikove, marsikaj pa šele čaka na obravnavo. Toda kljub pomanjkanju trdnjših oporišč se v preteklosti slovenskih odnosov do evropske filozofije kaže vseskozi dvoje izrazitih tokov. Najdemo ju že na začetku našega prvega stika s filozofijo, se pravi na koncu srednjega veka in v prvem stoletju novega, nato jima lahko sledimo skozi čase našega počasnega, vendar vztrajnega kulturnega vzpona, dokler ju znova ne zasledimo v najbližji sodobnosti. Teh dvoje tokov predstavlja dvoje različnih slovenskih odnosov do filozofije, njenega sprejemanja in povzemanja na domačih tleh. Da sta v temelju različna, kaže že dejstvo, da le redko trčita drug ob drugega. Večinoma živita vsaksebi, kot da ne vesta eden za drugega; in če se že soočita, si

največkrat nasprotujeta. Prvemu bomo najbolj pravični z ugotovitvijo, da je v odnosu do filozofije, njene vsebine in oblike akademski, šolski in katedrski. Odtrgan od živega dogajanja v slovenski družbi in kulturi, se giblje v ozkem strokovnem krogu, kjer z večjo ali manjšo srečo, včasih čisto epigonsko, drugič spet izvirneje, povzema filozofske ideje, ki se zdijo v kakem času za Evropo bistvene, nove ali celó moderne; nato pa se ukvarja z njimi strokovno vestno in zavzeto, natančno držč se pravil, ki veljajo za filozofijo kot stroko, toda prav zato močno formalno. Temu toku je nakazal smer že Matija Hvale, ko se je na začetku 16. stoletja daleč od domovine ukvarjal z idejami srednjeveške sholastike in zgodnje renesančne filozofije. V 17. in 18. stoletju je šel po njegovih stopinjah marsikak duhovniški ali meniški filozof, med zadnjimi pač Ferdinand Tirnberger, ki je v sholastični miselni sestav poskušal uloviti nekaj odmevov Descartesove filozofije. Sèm bi morali prišteti tudi Jožefa Misleja, ki je v Prešernovem času poskušal sestaviti Heglovemu enakovreden, vendar na amaterski osnovi zgrajen filozofski sestav. Janko Pajk, čigar slabe usluge naši kritiki in književnosti opisuje slovstvena zgodovina, je več dobrega storil s tem, da je na Slovensko prenašal Herbartovo filozofijo. In končno bi v isti tok morali vključiti marsikaterega slovenskega misleca 20. stoletja, med drugimi Franceta Vebra, ki velja za najvidnejšega filozofa med dvema vojnoma. Ne da bi razmišljali o spretnosti in izvirnosti, s katerima je prenašal izsledke Meinongove šole na Slovensko, se zadovoljimo na tem mestu z ugotovitvijo, da je tako kot že drugi pred njim ostajal v okviru akademsko formalnega odnosa do filozofije. Tok, ki sega od Matija Hvaleta prav v naš čas, se ni in ni mogel dvigniti iz strokovne v zares živo filozofsko dejavnost. Ne samo da je ostajal brez pravega zunanjega stika s sočasno slovensko kulturo, ki je od Trubarja naprej, oprta na evropske osnove, uspešno gradila izvirno podobo slovenskega duha, ampak se tudi na znotraj ni mogel prebiti do vprašanj, ki bi bila važna s stališča slovenske zavesti o sebi in svetu, s tem pa tudi filozofsko plodna. Zato se je tako pogosto izgubljala v epigonstvu, eklekticismu ali celó praznem besedičenju. Skratka, ostajala je mrtev stranski rokav slovenske kulture.

Drugače se bo glasila sodba o drugem toku, ki nam je poskušal približati evropsko filozofijo. Imenujmo ga kar preprosto vpliv filozofskih idej na razvoj naše kulture v najširšem pomenu besede, predvsem na razvoj slovstva, likovnih umetnosti in glasbe, pa tudi humanističnih ved. Da to pot niti malo ne gre za strokovno, akademsko ali znanstveno ukvarjanje s filozofijo v pravem pomenu besede, se razume samo po sebi. Pač pa za prevzemanje filozofskih idej v sklopu te ali one verske, socialnopolitične, umetniške miselnosti; za prevzemanje, ki je največkrat posredno, saj zajema iz druge ali tretje roke, ne pa iz pristnega filozofskega izvira. Zato je tisto, kar iz njega nastane, s strogega filozofskega stališča ničevno, saj niti malo ne pripomore k reševanju filozofskih vprašanj niti ne pospešuje filozofije kot stroke. Kljub temu najbrž nihče ne bo tajil, da je bila ta pot za slovensko kulturo v marsičem plodnejša, saj če že ni ustvarjala slovenske filozofije, je pa sodelovala pri nastajanju tvorb, v katerih se je doslej najizraziteje odkrivala socialna in moralna vsebina slovenstva. Žal je prav s te strani usoda filozofije na Slo-

venskem še vse premalo raziskana, da bi jo lahko zaznali v vsem obsegu. Kljub temu se ji dá slediti od protestantskih časov naprej, pa vse do današnjih dni. Ali ni že Melanchthonova nova sholastika, oprta na Aristotela, vplivala na Trubarja, še bolj pa na Bohoriča in s tem po svoje oblikovala podobo naše reformacije? Na razsvetljence je učinkoval trojni vpliv angleške in francoske filozofije — na Zoisia Lockov empirizem in morda senzualizem enciklopedistov, na Linharta verska kritika francoskih materialistov in najbrž že tudi Rousseaujev demokratizem. Končno so se v Prešernovi miselnosti združile številne niti evropske svobodomiselnosti, segajoče nazaj v filozofsko tradicijo antičnih materialistov in stoikov, pa prek novejših racionalistov in skeptikov vse do Kantovega agnosticizma, pa do pozitivizma, poganjajočega iz razkroja nemške spekulativne misli v času idealizma. Prek Prešerna so te sestavine mogočno vplivale na mišljenje slovenskih razumnikov vse do današnjega časa. Toda 19. stoletje se pri Slovencih začenja tudi v znamenju nemške pokantovske filozofije, ki je v zaporednih valovih prodirala v naše slovstveno ozračje in v njem povzročala važne premike. Čopov estetski, verjetno pa tudi verski nazor je v precejšnji meri temeljil na Kantovi in Schellingovi filozofiji; prek Čopa je Schelling od vseh mislecev nemške klasične filozofije imel največ odmeva v naši romantiki. Sledil mu je Schopenhauer, z odsevi v Stritarjevih delih je spodbudil razmah slovenskega svetožalja, toda daljne sledove njegovega pesimizma je najti pri Cankarju in Gradniku. Tretji veliki vpliv nemške filozofije na Slovence 19. stoletja je prišel z Nietzschejem; čeprav problematičen in kratkotrajen, je viden tako pri Cankarju kot pri Župančiču, v delu obeh je segel do najbolj občutljivih točk njunega socialnega in moralnega naziranja. Župančičevo ime kliče seveda kar samo od sebe še omembo Bergsona, ki je prek Župančičevega kroga vplival na celo generacijo. In še bi ne izčrpali snovi, saj bi morali omenjati še novi tomizem, katerega učinek na rast slovenske kulture je bil resda večidel zaviralen, in seveda marksizem, ki se že od Cankarjevih časov naprej ni omejeval na kulturo, ampak je odločilno posegal v socialnopolitično območje slovenstva, tako da mu gre še poseben pomen. Toda že teh nekaj omemb kaže dovolj razločno, kako je prihajala filozofija na Slovensko po literarnih ali sorodnih poteh. Pogosto samo v drobcih, in še to ne iz prvotnega vira, največkrat niti ne dojeta v globljem pomenu, ampak iztrgana iz filozofskega okvira, je vendarle prenikala v živo kulturno dogajanje. Njena usoda je bila ta, da je na slovenskih tleh sicer prenehala biti filozofija, v zameno je postala skromnejši, toda ploden člen izvirnih kulturnih tvorb.

Ali pa se od tod ne odpira že razgled na ozadje slovenskega heideggerjanstva? V načinu, kako se je razmahnilo ne le v našem filozofskem ozračju, ampak v kulturi sploh, ni kaj bistveno novega, saj v njem razločno odsevata oba tokova, ki sta že od nekdaj prenašala evropsko filozofijo na Slovensko. Novo je pač samo to, da sta se ob Heideggerju — potem ko sta se ves čas držala vsaksebi — približala eden drugemu in se razmahnila sicer vsak po svoje, vendar v vzporedni vzajemnosti. Heideggerjevo mišljenje je stopilo na slovenska tla v obojni podobi, ki jo je že od nekdaj kazala filozofija na Slovenskem. Prva je znana po-

doba filozofskega nauka, ki ostaja zaprt v akademsko ozračje, kjer se ukvarjajo z njim iz želje biti v soglasju s tistim, kar se zdi po merilih filozofije kot stroke v tem trenutku nje najveljavnejši in zadnji mogoči izraz. To merilo pa ni le akademsko in strokovno, ampak tudi šolsko; od tod značilno šolski, epigonski, včasih eklektični značaj tega početja, ki praviloma ne seže globlje v sočasno kulturno dogajanje. Tej ob strani se kaže druga podoba Heideggerjevega vplivanja. Najdemo jo v filozofsko pogosto ne do kraja dojetih niti dosledno upoštevanih drobcih njenega mišljenja, ki so prodrli v vsebino in slog literarne esejistike in moralistične publicistike, pesništva in humanističnih ved. Kot zmeraj je o filozofski vrednosti takšnega vpliva seveda mogoče dvomiti, toda tega, da pušča v naši kulturi dejanske in ne samo namišljene, zdaj dobre, zdaj slabe posledice, pač nihče ne bo tajil. In končno je potrebno omeniti še pojave, v katerih si oba tokova slovenskega heideggerjanstva podajata roko — akademsko epigonstvo in šolsko strokovnjaštvo se v njih družita z voljo posegati v živo rast slovenske kulture in prispevati vanjo svoj del.

Kdo bi torej mogel mimo dejstva, da je razmah heideggerjanstva na Slovenskem v skrivni zvezi z odnosom do filozofije, kakršen je za Slovence že nekaj stoletij značilen? Tega odnosa v ničemer ne spreminja, ampak mu zvesto sledi, gibajoč se vseskozi v krogu že dolgo utrjenih razsežnosti. Vendar razlog, da je tako, ne leži samo v slovenski filozofski tradiciji. Prav toliko ga je potrebno iskati v samem Heideggerju. Da ga je filozofija na Slovenskem lahko sprejela kar v obeh oblikah, ki sta bili za njen sprejem evropskih spodbud že od nekdaj značilni, postane do kraja razumljivo šele, ko dojamemo dvojnost Heideggerjevega mišljenja. Od zgodnjega spisa o Dunsu Scotu (1916) pa do razprave *Tehnika in preobrat* (*Die Technik und die Kehre*, 1962) nam to mišljenje kaže dva obraza. Z ene strani je akademsko in v pravem pomenu besede katedrsko, polno erudicije, strokovnjaštva in filozofskozgodovinskih ekskurzov, pa tudi virtuoznih in že kar formalističnih terminoloških izpeljav. Ali ni vse to kot nalašč primerno za akademsko in šolsko posnemanje, za sholastično eksegezo, za dogmatično razpredanje po vsebini in obliki natančno predpisanih tem? Od tod izvira šolsko epigonska zvrst slovenskega heideggerjanstva. Toda Heidegger ni samo akademski profesor, kot sta bila Kant ali Hegel. Z drugim obrazom svoje filozofije spominja na duhovno in socialno podobo mislecev, kakršni so bili Schopenhauer, Kierkegaard ali Nietzsche. Čeprav akademski profesor in v svojih javnih, pa tudi zasebnih dejanjih kar se dá meščansko redoljuben, si ne more kaj, da ne bi ob vsaki priložnosti kazal prezira do vseh vrst katedrske filozofije, šolskega akademizma, znanosti in univerze sploh. V zameno za vse to nam daje vedeti, da je njegovo pravo mesto v bližini pesnikov, samotnih jasnovidcev, prerokov in zares svobodnih duhovnih ustvarjalcev. Od tod v njegovi filozofiji po letu 1930 zmeraj številnejše prvine pesniškega sloga, obsesna in pogostna razpravljanja o pesnikih, umetnosti in umetninah, nato pa še zabrisani, toda učinkoviti namigi na aktualna časovna vprašanja, namigi, ki so sicer odeti v vizionarno preobleko, dejansko pa zelo blizu dnevni publicistiki. Od tod se pa že dá razumeti, zakaj je lahko učinkoval tudi na

kulturniško, literarno in pesniško zvrst slovenskega heideggerjanstva, saj je bila ta stran njegove filozofije kot nalašč, da zadosti potrebi, ki ji je prenašanje evropskih filozofskih vplivov k nam že od nekdaj tako značilno služilo.

Seveda bi lahko opozorili še na dejstvo, da je bila Heideggerjeva pot v slovensko kulturo pripravljena še v nekem drugem, bolj vsebinskem pogledu. Spomnimo se samo, da so največ živega odmeva v naši kulturi 19. stoletja imeli Schelling, Schopenhauer, Nietzsche in nazadnje Bergson, pa bomo na mah razumeli, da je Heideggerjev vpliv podaljšek izročila, ki se je v našem slovstvenem in umetniškem ozračju že dobrodu zakoreninilo. Odpor do preračunljivega razuma in do mehaničnega, zato pa mrtvega reda v naravi, duhovnem svetu in meščanski družbi; iskanje izvirov, od koder bi človeku dotekalo pristnejše, elementarnejše ali celó v globljem pomenu besede resničnejše življenje; predvsem pa spoznanje, da sta pesništvo in umetnost najvišji izraz, obenem pa že kar izpolnitev takšnega hotenja — ali se niso te téme v različnih podobah kazale pri Schellingu, Schopenhauerju, Nietzscheju ali Bergsonu, od tod pa prehajale v slovenski kulturni prostor? Toda zlahka jih najdemo, resda v novi slogovni preobleki, pri Heideggerju. In to je razlog več, da se mu je del naše literarne javnosti, publicistike in celó pesništva tako močno odprl ter iz sebe ustvaril posebno vejo heideggerjanstva.

Po vsem tem se zdi Heideggerjevo razmišljanje o tem, kdaj je kaka filozofija modna, več kot nezadostno. Izkazalo se je, da nastanka slovenskega heideggerjanstva ni mogoče pojasniti z domnevo, da postane modna samo tista filozofija, ki ali ni »resnična« ali pa streže »dnevnim potrebam«. Korenine Heideggerjevega vpliva pri Slovencih segajo v zgodovinski ustroj dosedanje slovenske kulture, zlasti v njeno razmerje do evropskih filozofskih tokov. Heideggerjanstvo se temu izročilu ne odreka, ampak ga kvečjemu nadaljuje. In tudi to je eden od elementov za presojo njegovega pravega pomena in vloge.

II

Kljub temu nas še zmeraj vznemirja vprašanje o modnosti filozofije, kot si ga je zastavil Heidegger sam in nanj po svoje tudi odgovoril. Ali je morda le kaj resnice v tem, da postane modna samo tista filozofija, ki ni zares »resnična«? Ali pa so razlog za modnost filozofije kvečjemu »dnevne potrebe«, ki so njenim pravim nameram čisto tuje? Po najnaravnejši logiki bi od tod sledilo, da je tudi Heideggerjeva filozofija postala na Slovenskem tako vplivna samo zato, ker bodisi ni »resnična« filozofija ali pa zaradi »dnevnih potreb«, s katerimi nima pravega opravka. To pa je prav gotovo problem, vreden globlje pozornosti.

Toda ostanimo za zdaj samo pri prvi domnevi, saj so vprašanja, pred katera nas postavlja, že sama po sebi tako obsežna, da jim je komaj videti konec. Če naj se jim približamo, moramo najprej seveda vedeti, kdaj je filozofija »resnična« in kdaj ni. In ker je mnenj o tem najbrž prav toliko, kolikor je različnih pojmovanj filozofije, se po odgovor zatecimo rajši k slovenskim heideggerjancem, ki gotovo vedó, zakaj je

Heideggerjeva filozofija »resnična«, saj svojo privrženost Heideggerju utemeljujejo prav z mislijo, da je dandanes edino njegovo mišljenje »resnična« filozofija ali da je vsaj na poti vanjo. To pa menda zato, ker bolj kot katerakoli današnja filozofija presega vse druge, doslej znane oblike mišljenja, saj se je z odločilnim zamahom dvignila nadnje v popolnoma nova mišljenjska območja, in sicer kar v dveh smereh. Najprej s tem, da je že presegla horizont, ob katerem se je gibala dosedanja evropska filozofija. Spregledala je vznik, razmah in bližajoči se konec evropske metafizike, s tem se je pa iztrgala iz objema njenih okvirov; in bi se še bolj, ko je ne bi — kot namiguje Heidegger na koncu knjige *Identiteta in diferenca* (Identität und Differenz, 1957), oviral metafizični ustroj indoevropskih jezikov. Heideggerjeva filozofija tako zelo zapušča območje dosedanje evropske filozofije, da že ni več filozofija v starem pomenu besede, ampak samo še »mišljenje«, katerega obseg in pomen se z logičnimi sredstvi — kot je pokazal Heidegger v spisu *Kaj se pravi mišljenje?* (Was heisst Denken?, 1954) — ne dá več razložiti, saj je tudi evropsko logiko pustilo za sabo.

Druga odlična stran tako pojmovanega mišljenja pa je menda ta, da je preseglo že tudi vse zemljepisne, nacionalne, socialne in politične pregrade, ki so doslej omejevale filozofijo. Mišljenje, h kateremu nam pomaga Heidegger, ni več mišljenje tega ali onega naroda, sloja in skupine; z njegovo pomočjo nisi več Nemec ali Slovenec, delavec ali kapitalist, v njem misliš samo še kot človek.

Priznajmo, da je tako zamišljena obramba Heideggerjeve filozofije, s tem pa tudi heideggerjanstva na Slovenskem, vsaj na prvi pogled sprejemljiva. Kaj je lepšega od filozofije, za katero lahko rečemo, da je vrgla s sebe okostenele oblike starega metafizičnega mišljenja, obenem se pa znebila že tudi vseh zunanjih omejitev, da bi postala mišljenje v najplemenitejšem, za človeka najglobljem pomenu besede? Takšna filozofija bi v našem času lahko zares veljala za »resnično«.

Ali pa Heideggerjeva filozofija zares ustreza tej lepi, čeprav nekoliko preprosti podobi »resnične« filozofije? Na to vprašanje bo potrebno najti odgovor, če naj doženemo, kako je pravzaprav s Heideggerjem na Slovenskem. Žal bo odgovor nikalen, in sicer kar v obeh smereh, ki ju moramo upoštevati. Resnici na ljubo je potrebno priznati, da Heidegger ne samo da ni odločilno presegel horizont evropske metafizike, ampak ga je v novi podobi poskušal celó utrditi; in da ni premagal narodnih in socialnih pregrad, ampak ohranil svoji filozofiji izrazito nacionalne, najbrž pa tudi socialne poteze okolja, iz katerega je izšel.

Bodimo pozorni samo na nekatera bistvena vozlišča Heideggerjeve misli, pa že sprevidimo, kako močno je še navezana na izročilo stare evropske metafizike; pa ne samo metafizike, ampak tudi teologije. Najprej izraziti antropocentrizem tega mišljenja, ki je pač najizrazitejša, pa tudi najbolj stalna poteza vse Heideggerjeve filozofije, saj ga zasledimo že v uvodu za knjigo *Bit in čas*, nato pa mu lahko sledimo vse do pisma *O humanizmu* (Über den Humanismus, 1947), ki je pač samo odgovor na Sartrov spis *Eksistencializem je humanizem* (L'existentialisme est un humanisme), objavljen leto dni poprej. Naj je Heidegger še tako spreminjal vidike svojega filozofiranja, mu je osrednja misel ostajala

zmeraj enako antropocentrična. To je misel o razmerju med človekom, ki mu pravi Heidegger tudi »tubit«, in pa »bitjo«, za katero se ve, da ima v Heideggerjevem miselnem svetu približno isto mesto kot pojem »bog« v stari teologiji. Razmerja med obojim Heidegger resda ni nikoli do kraja jasno opisal; celo samovoljno je spreminjal že napisane misli, kot je pokazal Karl Löwith v knjigi *Martin Heidegger, mislec v ubožnem času* (Martin Heidegger, Denker in dürrtiger Zeit, 1953). Ali je »bit« odvisna od človeka in bi je brez njega niti ne bilo? Ali pa je »bit« tudi brez človeka, tako da ji je ta kvečjemu postavljen ob stran? Jasnega odgovora na tako zastavljena vprašanja Heidegger ne pozna. Pa tudi brez tega je še preveč jasno, da je njegov pogled na razmerje med »bitjo« in človekom že tako ali tako antropocentričen, naj ga obračamo v eno ali drugo smer. Človek je Heideggerju od vsega bivajočega tisto bitje, ki je v prav posebnem, čez vse odličnem razmerju z »bitjo«; samo on ve zanjo, samo njemu se »bit« odkriva pa spet skriva, samo človek živi v siju njene skrivnostne navzočnosti. Ali pa ni Heideggerjev napor povzdigniti človeka v središče vsega resničnega, kot da mu gre mesto prav tam in nikjer drugje, samo nova različica prastarih metafizičnih in teoloških idej? Da je Bog samo človeka ustvaril po svoji podobi in mu v stvarstvu namenil najodličnejše mesto, vemo iz začetka biblije. Aristotelu je bil človek »animal rationale«, ker je od vseh živali edini sposoben, da se misleč približa bogu, ki je čisto mišljenje. Po Heglu se ideja, ki je absolutni začetek in konec vsega resničnega, utelesi nazadnje v človeku in po njem doživi svoj zmagoslavni vnebohod. In celó Engelsu je človek še zmeraj središče sveta, češ da je zavest najvišji proizvod materije — domneva, za katero z materialističnega stališča seveda ni nobenega zares trdnega dokaza. Po vsem tem Heideggerjevo razmišljanje o »biti« in človeku niti ni posebno novo niti filozofsko pretresljivo. Da z njim metafizike nikakor ni presegel, je več kot gotovo, saj se krčevito oklepa antropocentrizma, ki je zadnji pa tudi najtrdovratnejši ostanek njenega antropomorfnega značaja. V Heideggerjevem mišljenju se prastaro jedro evropske metafizike in teologije ohranja skoraj nedotaknjeno naprej. To pa je imelo usodne posledice tudi za njegova stališča do humanizma, do krize humanizma in nihilizma, v katerega se ta kriza izteka. Če drugega ne, je Heideggerjevo razmišljanje v to smer že po svojih izhodiščih usodno in brezizhodno dvoumno. V polemiki s Sartrom, na straneh pisma *O humanizmu*, je po pravici dognal, da ima njegovo lastno mišljenje v primeri s Sartrovim eksistencializmom prav tako ali pa še celó večjo pravico do imena »humanizem«; vendar se je navsezadnje nazivu odrekel, pač iz strahu, da ne bi obtičal z njim vred v svetu metafizike in voluntarističnega subjektivizma; od tod namreč po Heideggerjevem mnenju evropski humanizem izhaja. Toda podobno dvoumnost mu lahko očitamo še z drugih strani. Heideggerjeva kritika industrijske civilizacije skriva v sebi nedvomno še izrazito humanističen navdih; obenem pa sega s svojo razkrajajočo močjo že kar v jedro samega humanizma, da bi izzvala krizo njegovih najglobljih zasnov. Podobno velja za njegovo razmerje do nihilizma. Ali ni izrabil sleherno priložnost, da bi v preroškem tonu svaril pred strašno nočjo, ki da se spušča nad človeka s prihodom vesoljnega nihilizma? In vendar se zdi,

da s svojo filozofijo ta prihod zavestno in hoté pospešuje — kar je samó ponovitev znanega Nietzschejevega pogleda na razmah in prihodnost nihilizma.

V duhu heideggerjanstva bi seveda bilo, da bi dvoumnosti Heideggerjevega mišljenja razlagali ne kot ujetost v slabo premišljene zamisli, ampak kot globljo modrost. Morda se zdi dvoumno samo zato, ker v resnici presega ne samo humanizem, ampak že tudi tradicionalni protihumanizem; ne le nihilizem, ampak tudi boj zoper nihilizem s stališča tradicionalnih vrednot oziroma vrednot sploh, saj so po Heideggerjevem mnenju prav te najgloblji izvir nihilizma? Navajeni na podobne igre s tezo in antitezo, ki ju navidez presežemo v nekaj tretjega, se seveda s takšno domnevo ne bomo zadovoljili. Pač pa bomo razlago za temeljno Heideggerjevo dvoumnost v zadevah humanizma in nihilizma našli v njegovem razmerju do evropske metafizike. To razmerje je že v svojem bistvu dvoumno. Z ene strani se Heidegger dejansko ali pa samó v besedah trudi preseči metafizično izročilo, z druge strani ostaja trdno zaklenjen v miselne okvire njegovega antropocentrizma. Ali pa se s tem ne pojasni tudi Heideggerjeva dvojnost ob problematiki humanizma in nihilizma? Filozofski temelji tradicionalnega evropskega humanizma segajo v antropocentrizem; z njegovim razkrojem se začenja tudi kriza humanistične misli in iz te razmah nihilizma. Dokler ostaja torej filozofska misel v mejah antropocentrizma, ostaja ukleta v krizo humanizma in v razmah nihilističnega občutja, pa čeprav si še tako prizadeva dvigniti se nad oboje.

Še močneje priča o Heideggerjevi ujetosti v metafizično izročilo religiozna stran njegove filozofije. Odkar so se začele natančnejše raziskave njenih bistvenih vidikov, je postalo jasno, da skriva v sebi izrazito religiozno poslanstvo. Sartre je v spisu *Eksistencializem je humanizem* resda uvrstil Heideggerja med ateistične eksistencialiste — oznaka, ki lahko obvelja kvečjemu za obdobje okoli knjige *Bit in čas*, pa še tam se zdi močno površna. Sicer jo je pa Heidegger sam v pismu O humanizmu razločno odklonil, namigujoč, da se bo morda prav na osnovi njegovega mišljenja dalo spet govoriti z novih vidikov o bogu, božanskem in bogovih. Heidegger si torej lasti vstop v območje novega religioznega duha, ki naj bi presegel območje klasične evropske teologije, zakoreninjene še v metafiziki. Pa ne samo da si ga načelno lasti, ampak ga v obliki in vsebini svojega mišljenja poskuša že dejansko uresničiti. Pomislimo samo na slog njegovega pisanja, ki postaja v zadnjih tridesetih letih zmeraj bolj patetično privzdignjen, preroški in skoraj vizionaren, skrivnostno namigujoč in napovedujoč, pa bomo že prepoznali v njem značilen vzorec religiozno čustvenega pisanja. Jasne sledove religioznosti odkrijemo tudi v njegovi vsebini. Ne da bi Heidegger že kaj več govoril o »božanskem« in »bogovih« — sama filozofija »biti«, kot jo je do zdaj domislil, je po svojih notranjih razsežnostih religiozna, saj je razmerje, v katero je postavljen z »bitjo« človek kot »čuvar biti«, izrazito religiozno razmerje. Od tod se pa že odpira vprašanje, kakšnega tipa je pravzaprav takó doživljena religioznost. Ali je Heidegger z njo zares presegel dosedanja religiozni horizont? Tudi to pot mu ni mogoče pritrditi. Religiozna vsebina njegove filozofije »biti« za zdaj ni kaj

drugega kot nova različica panteizma, utemeljenega v prastari evropski metafiziki. Še preveč je znano, kako zelo visi Heidegger na Parmenidu in Heraklitu, obeh nasprotujočih si mislecih zgodnjega grškega panteizma, katerih nasprotnosti seveda noče priznati, ker si želi zagotoviti enotnost filozofskega in religioznega izhodišča. Vendar pa Heideggerjev panteizem ni več panteizem antičnih vzornikov; od teh ga loči krščanstvo. Heideggerjeva religioznost je religioznost panteizma, dopolnjenega z nekaterimi vidiki krščanske metafizike, zlasti njenega eshatološkega mita o časnosti božanskega dogajanja, o padcu v izvirni greh in nato odločilnem obratu k odrešenju. Podobno kot v krščanstvu se tudi Heideggerjeva zgodovina »biti« dogaja v zgodovinskem času, in sicer v značilnem triadnem ritmu: na začetku grškega časa vidi srečno, čeprav naivno odprtost človeka »biti« in njenemu prihajanju v navzočnost sveta; nato sledi dolgo obdobje metafizike, njenega postopnega pozabljenja na »bit« in prikrita zorenja v vesoljni nihilizem; tej skrajni noči in njeni stiski mora slediti obrat v rešitev, ko bo človek spet razsvetljen od »biti« v njeno navzočnost. Kako ne bi v vsem tem prepoznali krščanskega mita o človekovem padcu in odrešenju, dopolnjenega seveda tako, da je na mesto teističnega božanstva, ki skrbi za človeka, stopila panteistična »bit«, ki se človeku odkriva sicer brezosebno in ne-dejavno, vendar nič manj odrešilno?

Zdi se, da večina vprašanj, ki prizadevajo Heideggerju takšno muko, izvira iz prizadevanja, kako spojit povezanost antičnega panteizma z vidnim in nevidnim svetom in pa krščansko preseganje sveta k transcendenci. To velja zlasti za Heideggerjevo vprašanje po tako imenovani ontološki razliki, vprašanje, ki zahteva, naj ločujemo med vsakršnim bivajočim in pa samo »bitjo«; ta presega vsako bivajoče in prav v tej ničnosti »je«. Smisel tako pojmovane ontološke razlike je religiozen, saj gre navsezadnje samo za prastaro vprašanje iz panteistične teologije, kako naj »eno in vse« velja za božansko, ne da bi ga poistovetili s konkretno resničnostjo sveta, s tem ga pa iz božanskega pahnili v profano naključnost stvarnega. Tudi Heideggerju je edino božansko, h kateremu naj bi se človek obračal z religiozno zaupljivostjo, »bit« sama; ta je sicer podlaga vsega bivajočega, vendar ga mora presegati, saj bi drugače izgubila svojo božansko transcendentnost. Bog je v svetu, hkrati ga pa v njem vendarle ni — tej osrednji tezi vsakega kolikor toliko dognanega panteizma sledi tudi Heideggerjevo mišljenje »biti«.

Sicer se pa njegova odvisnost od panteistične tradicije odkriva že iz navezanosti na Hölderlina. Ta je v svojem zadnjem obdobju, tik pred izbruhom blaznosti, nedvomno stremel k sintezi antične religioznosti in krščanstva. Simboli himne Patmos govorijo o tem dovolj razločno. Tako je lahko postal Heideggerju najljubši in pravzaprav edino pravi pesnik. Heidegger poskuša v svoji filozofiji »biti« razločneje domisliti sintezo panteizma in krščanstva, o kateri je Hölderlin sanjaril pesniško. S tem ne nadaljuje samo Hölderlina, ampak nemško romantiko sploh, saj je bila sinteza antike in krščanstva ena njenih najrazločnejših teženj. Po vsem tem je komajda mogoče dvomiti o Heideggerjevi veliki, pa ne samo skrivni, ampak že kar preveč očitni navezanosti na metafizične temelje evropske religioznosti. Pa tudi o tem, da takšna navezanost sodobne filo-

zofije ne vodi nikamor, saj je že več kot sto let jasno, da pada panteizem v neogibno krizo. Iz nje ga ne morejo rešiti poskusi spajanja s krščanstvom; ti so že sami po sebi znamenje njegove krize. Mednje spada tudi Heideggerjeva filozofija »biti« kot morda zadnji veliki poizkus, kako rešiti panteistično teologijo pred dokončnim razsulum.

In kaj naj po vsem tem še rečemo o zgodovinskem monizmu, ki je tako značilen za Heideggerja, a je najtesneje zvezan z njegovo panteistično religioznostjo? Zgodovina »biti« in mišljenja o nji se mu kaže kot enkratno, enosmerno, v svojem globljem smislu zaokroženo dogajanje, omejeno v času in prostoru na razvoj filozofije Zahoda od Parmenida in Heraklita do samega Heideggerja. Samo tu živi misel sveta, zunaj nje ni ničesar. V luči njenega mišljenja nastaja vse drugo — od umetnosti do znanosti, tehnike, politike in najbolj vsakdanjega življenja. Filozofija je v nekem smislu postala stvarnik sveta. In tako Heidegger samó v novi podobi obnavlja staro metafizično vizijo zgodovine, kot jo je prvič zarisal židovski in po njem krščanski mit o zgodovini »izvoljenega« oziroma krščanskega ljudstva, v filozofijo pa najizraziteje prenesel Hegel. Toda Heglova zgradba enotnega svetovnozgodovinskega dogajanja je poskušala v svojo konstrukcijo zajeti ne le evropski, ampak tudi orientalski svet, ne le eno, ampak vrsto različnih filozofskih misli o resničnem. Pri Heideggerju se je pa metafizična potreba po strogo omejenem, enosmiselnem, samo iz notranje nujnosti rastočem svetu skrčila na najmanjšo možno mero. Zunaj grške filozofske misli ni ničesar — zlasti ne indijske ali kitajske filozofije. Znotraj evropske filozofije, rastoče iz grštva, pa je treba zatajiti vse, karkoli se odmika od vnaprej začrtane konstrukcije. Nikjer ne more in ne sme biti mesta za zgodovinski pluralizem, za zaključnost, neskladnost in vzporednost dogajanj. Vse dobro, pa tudi slabo sme in mora prihajati le iz samorazvoja evropskega mišljenja, to pa po strogem redu in natančnem zaporedju. Zato se predstavljajoča in preračunljiva miselnost evropskega racionalizma in empirizma sme pojaviti šele z Descartesom, na osnovi, ki sta jo davno prej pripravila Platon in Aristotel, nikakor pa ne že pred Sokratom ali celo v času, ko sta Parmenid in Heraklit govorila o svetu iz prvotne povezanosti z »bitjo«. Zato že Protagorov subjektivizem ne sme imeti nič skupnega z Descartesovim, racionalizem in empirizem grške znanosti pa ne z novoveško. Saj bi pa bil s tega stališča zares pravcati svetovnozgodovinski škandal, ko bi se izkazalo, da lahko začetke tehničnega, racionalističnega in empirističnega mišljenja odkrijemo že v hipokratičnih spisih 5. stoletja ali pa, da je tehnika slavila svoje zmagoslavje že pri velikih izumiteljih 6. stoletja, ko sta se Heraklit in Parmenid šele rodila, do Platona pa je manjkalo več kot stoletje; na mah bi se pokazalo, da imata znanost in tehnika izvire še drugje, ne pa samo v samorazvoju filozofije, in da Parmenidovo ali Heraklitovo mišljenje ni začetek vsega, ampak že kar zapoznel odmev na izziv prvega tehničnega in znanstvenega razmaha. Toda ali se ne bi s tem celotna stavba Heideggerjevega zgodovinskega mišljenja, zgrajena s takó nasilno voljo, kar naenkrat sesula, pod sabo pa pokopala metafizični nazor, iz katerega je nastala?

Antropocentrizem, panteizem in zgodovinski monizem so temeljne razsežnosti Heideggerjevega nauka, pa tudi vsakega pristnega heideggerjanstva. Vsi tri dovolj razločno segajo v metafizično, pravzaprav že kar teološko preteklost evropskega mišljenja. Naj še tako zatrjujejo, da je Heideggerjeva filozofska misel presegla horizont dosedanje filozofije, so to pač samo besede. Ovrže jih že opozorilo, da ostaja s svojimi bistvenimi vidiki zaprta v območje metafizičnega mišljenja; v svojem najglobljem bistvu ostaja še zmeraj metafizična. Iz tega si resda na vse kriplje išče izhod, toda ta se ji posreči manj, kot bi pričakovali ali želeli. Vendar se zdi, da Heideggerjeva filozofija ni presegla dosedanjega horizonta mišljenja tudi z druge strani — v svojem bistvu je ostala izrazito nacionalna filozofija, naj si nadeva še tako evropski, zahodnjaški ali univerzalni videz. Za Slovence, ki smo vajeni gledati na evropsko filozofijo večidel s spoštovanjem kot na nekaj univerzalnega, kar tudi malemu narodu samoumevno pripada, je takšna ugotovitev morda prvi hip presenetljiva. Toda upoštevati je potrebno nekaj temeljnih zgodovinskih dejstev, pa se nam nanjo odpre drugačen, s slovenskega stališča nedvomno важен vidik. Grško-rimska filozofija je bila resda univerzalna, kolikor je s svojo duhovno in miselno strukturo objela celotno življenjsko območje takratne sredozemske civilizacije; prav to moramo trditi za krščansko filozofijo srednjega veka, o katere evropskem pomenu priča že uporaba latinščine kot edinega pravega filozofskega jezika. Toda z novim vekom se v Evropi polagoma začne obdobje nacionalnih filozofij — francoske z Descartesom, angleške z Baconom, nemške z Leibnizom. Njihov nastanek gre z roko v roki z nastankom nacionalnih držav in družb. Ne da bi seveda v vsaki teh filozofij že na začetku in zmeraj znova tudi pozneje ne bilo dovolj močnih teženj preseči nacionalni temelj in preiti v območje zares univerzalnega mišljenja. Toda ob tem ni mogoče mimo znamenj, da so vse te filozofije do današnjega časa zaznamovane z izrazitimi lastnostmi pa tudi potrebami socialnopolitičnih struktur, iz katerih so nastajale. To velja še prav posebej za nemško filozofijo od Kanta do Husserla. In seveda vse do Heideggerja, saj je le preveč jasno, da ostaja tudi njegovo mišljenje kljub še tako jasni težnji k novemu filozofskemu univerzalizmu v važnih stvareh tipično nemško.

Pomislimo samo na kult grštva in na strastni protisubjektivizem, ki sta Heideggerjevemu mišljenju tako zelo bistvena, pa se že pojasni, v čem je njegov izrazito nemški značaj. Da sta obe sestavini med sabo najtesneje povezani, morda ni jasno na prvi pogled; pač pa vsaj to, da obe enako močno segata v nemško duhovno izročilo. Kult grštva ima za Nemce od Winckelmannna pa vse do Gottfrieda Bennja pomen, ki mu podobnega ne najdemo v nobeni drugi evropski kulturi. Dotaknil se je celó Marxa, čeprav se je ravno Marxu z naslonitvijo na francosko in angleško filozofijo posrečilo prodreti najdlje iz nemške tradicije v mednarodni prostor in s tem zagotoviti marksizmu univerzalne učinke. Resda je kult grštva Hölderlinu pomenil nekaj drugega kot Goetheju in Schillerju; Nietzscheju se je kazal drugače kot Heglu ali Friedrichu Schleglu; in tudi pri Heideggerju je končno dobil prav poseben značaj. Toda kult grštva je vendarle vsem enako pomenil predvsem rešitev iz značilne nemške dileme, segajoče ne le v vrhnjo plast, ampak prav v

podzavest nemških socialnopolitičnih struktur. Za katero dilemo gre, lahko zaslutimo ob dejstvu, da je kult grštva že od nekdaj poganjal iz krogov luteranstva ali vsaj luteransko vzgojenega izobraženstva. Dilema, iz katere nastaja nemški kult grštva že od Winckelmanna naprej, sega v osrčje luteranstva, pravzaprav k samemu Lutru. Ne da bi jo ta svojevoljno iznašel — pač pa tako, da ji je s svojim religioznim doživljajem prvi dal zavesten izraz in jo s tem napravil dejansko učinkovito.

To pa je dilema med subjektivizmom in protisubjektivizmom. Luter je v mejah svoje religioznosti prvi jasno opredelil izrazito nemško različico subjektivizma, ki se bistveno razločuje od francoske, prvič izpovedane z Descartesom, ali angleške, započete z Baconom. V francoski se kaže volja subjekta, da bi zgolj racionalno in logično obvladal stvarnost pred sabo, angleška pomeni voljo, usmerjeno v praktično obvladovanje stvarnega sveta; nemška različica pa se že pri Lutru kaže kot volja subjekta priti v območje absolutnega prek neposrednega stika z njim in brez zunanjih, subjektu nadrejenih posrednikov. Lutru se vernikov položaj kaže kot čista subjektivnost subjekta, ki sama in brez pomoči cerkvene organizacije stopa pred Boga. Subjektivizem, ki izhaja iz Lutra in se nato nadaljuje v nemško kulturo do današnjih dni, je subjektivna volja do absolutnega.

Toda v Lutru ima svoj izvir tudi druga, na videz nasprotna težnja nemške filozofije — njen protisubjektivizem. Potem ko je Luter postavil človeka v položaj čiste subjektivnosti, naravnane v absolutnost, ga je hkrati že tudi brez obrambe prepustil nasilju strastnega protisubjektivizma. Lutrov vernik se sicer znajde pred Bogom osvobojen vseh zunanjih posrednikov, toda v svoji volji doseči absolutno ne more storiti ničesar sam iz sebe; popolnoma je odvisen od Boga, od njegove milosti in od vere, ki jo ta milost daje; vernikova lastna dela so sama na sebi brez pomena in smisla. Z drugimi besedami povedano — človekova subjektivnost se je znašla iz oči v oči s subjektivnostjo »super-ega«, ki jo ne le presega, ampak jo dejansko nosi v sebi, jo sprejema vase in s tem na videz odpravlja. Subjektivizem se sprevrača v protisubjektivizem tako, da nad subjektivnostjo konkretnega »ega« konstruira subjektivnost »super-ega«, da bi se v nji odrešil in se presegel. Tako se iz posebne forme subjektivizma poraja posebna vrsta protisubjektivizma — pa ne le pri Lutru, ampak pozneje v zmeraj novih različicah pri Kantu, Fichteju, Schellingu, Heglu ali Nietzscheju. Naj se absolutno, v katerem bo subjekt odrešen subjektivnosti, pri teh filozofih imenuje še tako različno — enkrat transcendentalna zavest ali absolutni subjekt, drugič absolutni duh ali pa volja do moči — zmeraj gre pač za konstrukcijo »super-ega«, ki naj preseže posameznikov »ego« in ga povzame vase. In tako se v osrčju nemške filozofije ohranja od Lutra podedovana radikalna dilema subjektivizma in protisubjektivizma, dilema, ki iz filozofije sega ne le v nemško kulturo, ampak tudi v politiko, saj bi brez nje komajda lahko doumeti nastanek in razmah hitlerjanstva. O tem je Karl Barth ne brez razloga dejal, da je »zli sèn nemškega pogana, pokristjanjenega najprej v luteranski podobi«.

Od tod je videti pravi smisel kulta, ki ga nemška kultura že dvesto in več let s takšno vnemo posveča grštvu. Grštvo ji pomeni idealni svet,

kjer ni več subjektivizma, ki jo na skrivnem muči, pa tudi ne potrebe po protisubjektivizmu, ki jo neprestano obhaja. Ali pa se nemški kult grštva svojemu idealu lahko sploh kdaj zares in dokončno približa? Primeri Friedricha Schlegla, Hölderlina in Nietzscheja dovolj zgovorno pričajo, kako se grkomanija prav pogosto konča s polomom, iz katerega sledi ali vrnitev h krščanstvu ali pa brezupna razklanost. Tragični patos nemškega subjektivizma in protisubjektivizma se v kultu grštva ne more niti pomiriti niti odrešiti, pa čeprav si teži domišljijo z zmeraj novimi podobami grškega sveta — od winckelmannovsko klasicistične do nietzschejansko predsokratične, ki ji je bilo usojeno, da jo je tudi Heidegger sprejel v svoj miselni sestav.

Tudi Heideggerju je grštvo idealni svet, v katerem ni sledu o sporu subjektivizma in protisubjektivizma, pa tudi ne sledu o razmerju subjekt-objekt, iz katerega usodni spor izvira. Ali se je Heideggerju prodor v območje grškega duha posrečil kaj bolje od podobnih poizkusov njegovih predhodnikov? Pod na videz mirno površino naivno idiličnih opisov grškega sveta, ki je Heideggerju sinonim za »bogove in državo, svetišče in tragedijo, tekmo in filozofijo«, čutimo skrivno napetost, ki priča, da se v njegovem mišljenju značilni nemški spor med subjektivizmom in protisubjektivizmom ni polegel. Prav narobe, iz njega dobiva to mišljenje ne le izjemni zagon, ampak tudi vnaprej začrtano smer in okvir. Nosi ga značilno nemški protisubjektivizem, ta pa se sproti in še zmeraj poraja iz subjektivizma, kakršnega je prvi opredelil Luter v tezah za heidelberško disputacijo. Heideggerjev protisubjektivizem je seveda ne le strasten, ampak tudi dokončen, saj mu gre za nič več in nič manj kot za odpravo razmerja subjekt-objekt iz človeškega življenja. Ali se ne bo s tem — kot pravi na koncu spisa *Doba podobe sveta* (*Die Zeit des Weltbildes* v knjigi Holzwege, 1950) — odprla ljudem »bit sama, ki se je bo človek polastil takrat, ko bo sebe kot subjekt presegel, se pravi, ko bivajočega ne bo več predstavljal kot objekt«? Toda ko si ogledamo Heideggerjev protisubjektivizem natančneje, sprevidimo kaj kmalu, da je samo delen, povrh tega pa še obrnjen v napačno smer. V mislih ima samo subjektivizem v podobi francoskega racionalizma in angleškega empirizma, kot da sta tadva kriva evropske, predvsem pa nemške nesreče v dobi industrijske civilizacije. Prav to pa je najtrdnejši dokaz, da ostaja sam trdno zakoreninjen v subjektivizmu, ki je že od Lutrovega boja zoper »vlačugarski razum« in teološki pomen »dobrih del« naravnani zoper racionalizem in praktični aktivizem, ki sta postala vzmet angleški in francoski filozofiji. Nasprotovanje subjektivizmu je ponavadi znamenje, da neki vrsti subjektivizma nasprotuješ v imenu druge. Prav to je skrivni smisel Heideggerjevega boja zoper francosko in angleško filozofsko izročilo.

V njegovi filozofiji »biti« se razločno oglašata subjektivizem in protisubjektivizem, ki skozi večstoletno izročilo nemškega filozofiranja segata nazaj v Lutrovo teologijo. Pravzaprav sta tako zelo jasna, da že kar vsiljivo spominjata na temeljno shemo Lutrovega religioznega vzorca. Tudi Heidegger postavlja človeka v položaj vernika, ki mora najti pot k absolutnemu brez pomoči zunanjih posrednikov, med katere spadata predvsem razum in logika. Pred obličjem zastirajoče se »biti« ostaja

subjekt sam s svojo subjektivnostjo, oropan vsakršne opore in zunanje pomoči. Predvsem seveda oropan pomoči »dobrih del«, se pravi svoje dejavnosti in v stvarnost naravnane aktivizma. Namesto tega se mora odpreti »biti«, da ga bo presijala s svojo navzočnostjo. Pa ne iz njegove lastne volje, ampak iz milosti, ki je pogoj za vero. Kot pri Lutru je tudi v Heideggerjevem mišljenju pogoj za doseg absolutnega milost in ne volja, vera in ne dejanje. Tudi Heideggerjeva »bit« je konstrukcija »super-ega«, ki se ji mora konkretni subjekt podvreči, da se bo rešil svoje subjektivnosti. Odnos subjekt-objekt se v tako pojmovanem razmerju med človekom in »bitjo« ne samo ohranja, ampak celo stopnjuje v značilno, do skrajnih napetosti zradikalizirano razmerje med subjektivizmom in protisubjektivizmom, v razmerje brez mere in ravnotežja.

III

Heideggerjevo mišljenje ne samo da ni zapustilo območje subjektivizma, ampak je ostalo celó izrazito metafizično in nacionalno. Ali po vsem tem sploh zasluži ime »resnične« filozofije v tistem visokem pomenu, o katerem govori Heidegger sam? Ali ne bi prav od tod morali sklepati, da je postalo na Slovenskem tako zelo modno prav zato, ker postane po Heideggerjevih besedah modna samo »neresnična« filozofska misel?

Čeprav še tako vabljiva, je takšna domneva vendarle brez prave teže, saj o tem, kaj je »resnična« filozofija, si mnenja nikoli ne bodo enotna. Pa tudi sicer bi z njo delali Heideggerju krivico. O pomenu kake filozofije navsezadnje vendarle ne more odločati odmev, ki ga je zbudila, naj bo še tako velik ali še tako majhen. Pač pa je veliko verjetnejša misel, da moramo Heideggerjev odmev pri Slovencih razlagati predvsem iz tistega, kar imenuje Heidegger ustrezanje filozofije »dnevnim potrebam«. Izraz se zdi nadvse primeren, saj že na prvi pogled ni videti, da bi Heideggerjevo mišljenje ustrezalo kaki globlji, z večstoletnim razvojem izpričani potrebi slovenske kulture. Nikakršnih znamenj ni, da smo se Slovenci kadarkoli poskušali trdneje zakoreniniti v območju metafizičnih idej, v religioznosti panteizma ali pa v vidikih zgodovinskega monizma, ki so za Heideggerjevo mišljenje tako zelo važni. Pa ne zato, ker smo bili za vse to že po naravi nenadarjeni, ampak ker smo živeli iz drugih socialnopolitičnih struktur; te so terjale od nas drugačno duhovno naravnost v svet. Svoje lastne metafizike si nismo nikoli ustvarili, tujo smo sprejemali samó trpno ali pa brez pozornosti za njene zares bistvene razsežnosti, o čemer govorijo dejstva o tem, kako so naši pesniki in pisatelji sprejemali Schellingovo, Schopenhauerjevo ali Nietzschejevo filozofijo. Do pravega panteizma nismo nikoli prišli, razen morda s Čopom, o katerem s te strani ne vemo kaj prida, in seveda z Župančičem, kjer je bolj pesniško sijajen kot filozofsko domišljen; pa še pri teh dveh je bil neizrazit in kratkotrajen. Sicer je pa na naše duhovno življenje že od razsvetljencev naprej vplivala predvsem izrazito skeptična in agnostična, na evropski racionalizem, empirizem in vsaj deloma tudi na materializem oprta, vsemu metafizičnemu in spekulativnemu nasprotna

tradicijsa; Prešeren ji je dal izvorno romantično in slovensko podobo, nato jo je pa s svojo mogočno prepričevalnostjo vtisnil tako močno v temelje naše liberalne, demokratične in nazadnje k socializmu naravnane kulture, da je niti Cankarjev spiritualizem ni mogel bistveno spremeniti, ampak jo je kvečjemu po svoje dopolnil. In tako se je zgodilo, da je pač še danes naš pravi življenjski credo. Da tudi zgodovinski monizem za nas ni mogel imeti pravega pomena, se razume samo po sebi, saj si svoje narodne usode z njim zares nismo mogli razložiti, razen morda v izrazito pluralistični Herderjevi različici. Zato tudi domneva, da ima naše stoletno prizadevanje k narodni samobitnosti, socialni neodvisnosti, politični varnosti in kulturni izvornosti kaj dosti skupnega z eshatološkimi programi židovstva ali krščanstva, če že ne kar z mesijanskimi idejami velikih narodov, ni kaj drugega kot lahkoten publicističen domislek.

Kaj naj šele rečemo o kultu grštva, ki ima za Heideggerjevo mišljenje tako velik pomen? Na to plat Slovenci nismo imeli nikoli kaj prida posluha; zlasti nam je bil od nekdaj tuj kult grštva v svoji nemški podobi, najbrž iz preprostega razloga, ker nam je ostajala nedoumljiva dilema subjektivizma in protisubjektivizma, ki se je s takšno močjo razživela v nemškem socialnem in duhovnem prostoru, nato pa iz sebe rodila tudi nemško grkomanijo. Da nam je bil iz Lutra rojeni problem posameznikove subjektivnosti in presegajočega jo »super-ega« že na začetku nedostopen, kaže primer naših protestantov; luteranstva niso prevzeli v pristni Lutrovi, ampak kvečjemu v prilagojeni melanchthonovski ali pa flakcijski podobi. Ali ni s tem povedano, da je subjektivizem na Slovenskem dobival že od vsega začetka svojo lastno vsebino in obliko?

Po vsem tem ni mogoče mimo ugotovitve, da se Heideggerjev vpliv pri nas zares ne more nasloniti na trdna oporišča, ki bi segala prav v notranjost naše kulture. O tem pričajo po svoje dela in nedela naših heideggerjancev. V svoji akademsko šolski in formalno epigonski podobi se resda poskušajo ukvarjati z vsemi temami, ki jih predpisuje Heideggerjevo mišljenje, vendar jim opravilo ne gre preveč spretno od rok. Ko pa pogledamo bolj živi in ustvarjalni del našega heideggerjanstva, na mah sprevidimo, da se skorajda ne ukvarja z idejami, ki dajejo Heideggerjevemu mišljenju globljo razsežnost — s kultom grštva, panteizmom, zgodovinskim monizmom ali pa na »super-ego« naravnanim protisubjektivizmom. Zdi se, kot da vse to na Slovenskem ne more najti pravega odmeva, naj se še tako trudimo, da bi naučeno in priučeno obnavljali vsebino ali pa samo obliko Heideggerjevega mišljenja. Razlog je seveda drugačna struktura slovenske kulture; ta je takšna, da se zares bistvenim razsežnostim nemškega misleca odmika in zapira.

Od tod je pa samo še korak do spoznanja, da se heideggerjanstvo na Slovenskem ni zakoreninilo zato, ker bi ustreglo nekaterim globljim vidikom našega duhovnega razvoja, ampak kvečjemu, ker je prišlo prav nekaterim »dnevnim potrebam« naše kulture, če naj uporabimo nekoliko podcenjujoči Heideggerjev izraz. Če izvzamemo seveda potrebo po katodskem strokovnjaštvu in filozofskem formalizmu, ki je tudi v našem heideggerjanstvu po svoje navzoča, bomo dnevne potrebe, za katere gre, morali poiskati v krogu generacij in skupin, ki ta čas ustvarjajo slovensko kulturo, nato pa iz njihovega socialnega in moralnega položaja

izluščiti prvine, zaradi katerih jim heideggerjanstvo tako zelo prija. Pri tem nas mora zanimati ne samo, ali so te dnevne potrebe Heideggerjevi filozofiji »tuje« in ali morda ustrezajo njenim skrivnim nameram, ampak tudi način, kako lahko Heideggerjevo mišljenje ustreže če že ne globljim, pa vsaj začasnim potrebam našega kulturnega položaja.

Da je prva teh potreb odpor do eksistencializma, kakršnega smo spoznali pred leti, in želja premagati njegovo dediščino, se nam je razločno odkrilo že kar na začetku razmišljanja o pojavih, ki spremljajo razmah heideggerjanstva na Slovenskem. Ne eno ne drugo ni tuje Heideggerjevemu mišljenju, saj se je po letu 1933 razvijalo iz izrazitega hotenja premagati svoja lastna eksistencialistična izhodišča iz obdobja knjige *Bit in čas*. Toda problem se v vsem svojem obsegu izkaže šele, ko premislimo, kakšna je bila pravzaprav socialna in moralna vsebina eksistencializma leta 1930 pri Heideggerju, leta 1940 pri Sartru in leta 1960 na Slovenskem. Podobnosti so prav presenetljive, saj že za Heideggerja lahko ugotovimo, da mu je prvotna filozofska misel rasla iz razsula vseh veljavnih metafizičnih norm, pa tudi iz razočaranja nad socialnim in političnim redom poveljne meščanske Nemčije, nato pa iz volje, da bo iz takšnega razsula vendarle našel možnost za človekovo »odločenost« k dejanju in zgodovinskemu aktivizmu; Sartre se je v enakem položaju znašel proti koncu tridesetih let, svojo zamisel o možnosti ali celo nujnosti človekovega delovanja na temelju neodtujljive človeške svobode je našel iz poloma meščanske Francije in začetkov odporiškega gibanja; slovenska eksistencialistična generacija iz leta 1960 je pa iz razočaranja nad dogmami in prakso poveljnega desetletja, pa tudi iz razsula vseh, do tedaj na Slovenskem ustaljenih meščanskih vrednot iskala poti za možnost svobodnega, pa čeprav v skrajnem nihilizmu osnovanega aktivizma. Prav to je pa breme, ki se ga je že naslednja, to pot heideggerjanska generacija poskušala odkrižati, saj je bila globoko razočarana ne le nad sadovi takšnega aktivizma, ampak tudi nad njegovimi možnostmi ali upi za prihodnost. In tako ji je postalo sumljivo že kar samo načelo voluntaristične dejavnosti, iz katerega se je zdelo, da aktivistična strast eksistencializma izvira. Zvezda vodnica na poti iz razočaranja nad vsakršnim aktivizmom ji je postalo pozno Heideggerjevo mišljenje; in to po pravici, saj je prav Heidegger takoj po letu 1933 doživel razočaranje nad možnostmi in upi zgodovinske dejavnosti v hitlerjanski Nemčiji, nato pa iz razočaranja prešel v odločen obrat v stran od vsakršnega aktivizma, temelječega v voluntarističnem subjektivizmu. Resda se je pri tem znašel iz oči v oči predvsem s francoskim racionalizmom in angleškim empirizmom, ne da bi se zavedal, kako zelo njegovo lastno mišljenje še zmeraj korenini v težnji nemškega subjektivizma k absolutnemu in v protisubjektivizmu, izvirajočem iz te težnje. Toda videz njegovega filozofiranja je vsekakor tak, da je zlahka postalo opora tistim kulturnim skupinam na Slovenskem, ki se jim je zdelo, da morajo z eksistencializmom vred izruvat iz našega mišljenja tudi vsakršno sled voluntarističnega subjektivizma, da bi nazadnje prišli v pravo sozvočje z »bitjo«.

O tem, kaj pravzaprav takšno sozvočje otipljivega pomeni, si slovenski heideggerjanci seveda niso popolnoma na jasnem, najbrž pa tudi ne

edini. Tega je deloma kriv Heidegger sam s svojim dvoumnim nihanjem med vzvišeno odmaknjenostjo in pa zelo očitnim poseganjem v javna polemična dogajanja. Ta dvoumnost se v slovenskem heideggerjanstvu še stopnjuje hkrati s provincializacijo Heideggerjevega mišljenja. Sklicujoč se na Heideggerjevo misel iz spisa *Mirnodušnost* (Gelassenheit, 1959), češ da je pasivnost samó nasprotje aktivnosti, ne pa rešitev iz nje, se slovenski heideggerjanci vendarle vneto udeležujejo kulturnega »pogona«, za katerega ima Heidegger same slabe besede, saj vidi v njem samo še brezumno gonjo popredmetenega sveta, ki se trudi s proizvajanjem svojih lastnih struktur. Dejanskih posledic Heideggerjev klic zoper aktivizem na Slovenskem pravzaprav nima. Ko pa iščemo razloge za takšno nemoč, ne moremo mimo najvažnejšega, ki sega prav v strukturo slovenske kulturne zavesti. Ne samo da se slovenski subjektivizem v marsičem razločuje od angleškega ali francoskega in še bolj seveda od nemškega, ki mu pripada Heideggerjevo mišljenje, ampak je rodil iz sebe tudi posebno vrsto aktivizma. Spoznamo jo že v delovanju naših protestantov, razsvetlencev in romantikov, zaznamovala pa je tudi slovenski prispevek k ideji revolucije in socializma. Njena glavna posebnost je pač ta, da ji ne gre niti zgolj za racionalno in praktično obvladanje stvarnosti po zgledu francoskega racionalizma ali angleškega empirizma, in še manj za gospostvo nad svetom, o katerem je na značilno nemški način sanjaril Nietzsche; v vseh svojih dejanjih je zaznamovana z romantičnim in hkrati realističnim bojem za obstanek malega naroda, z bojem, ki našo socialno in duhovno strukturo določa precej globlje, kot si včasih mislimo. Takšna je narava našega subjektivizma, takšna je aktivnost, ki iz nje poteka. Kako naj bi se ji torej v imenu Heideggerjevega mišljenja odpovedali, ne da bi sploh nehali biti? Prek te mejne črte tudi slovensko heideggerjanstvo ne more.

Druga dnevna potreba, ki ji poskušajo ustreči s posnemanjem Heideggerjevega mišljenja, je nedvomno potreba po kritiki moderne industrijske civilizacije. Tej potrebi je posvečen dobršen del Heideggerjevega filozofiranja. Resda ne ravno najizvirnejši, saj Heidegger v tej smeri ne pove ničesar takega, kar ne bi na svoj način povedali že številni sociologi, kulturni analitiki in moralisti. Novo je pač samo to, da je dal kritikam na račun industrijske civilizacije globljo povezavo z enotnega filozofskega vidika, pa tudi zunanje privlačen sijaj. To je bilo dovolj, da se je slovensko heideggerjanstvo prav te teme oprijelo s posebno vnemo in da iz nje najpogosteje črpa navdih. S tem si v našem kulturnem življenju resda ni pridobilo kake posebne vloge, saj se je kvečjemu uvrstilo med druge kulturne smeri, ki jih navdaja tesnoba nad rastjo industrijske civilizacije v svetu in tudi pri nas; teh smeri pa je na Slovenskem že tako ali tako dovolj, saj popolnoma naravno sledijo iz naše kulturne tradicije, ki jo industrijska civilizacija tako kot katerokoli drugo zares kulturno tradicijo globlje ogroža. In tako se slovensko heideggerjanstvo pravo po tej poti — toda najbrž samo po tej — globlje vrašča v strukturo naše kulturne zavesti, da bi prek nje našlo stik z živo socialno in duhovno problematiko slovenstva.

Priznajmo seveda, da s pomočjo Heideggerjevega mišljenja v naše kritično razmerje do industrijske civilizacije ne prinaša zares izvirnih

sestavin, saj bolj ali manj mehanično ponavlja misli, ki jih je glede na posebni nemški položaj izrekel Heidegger že sredi tridesetih let, nato pa jih v povojnem zahodnonemškem ozračju poglobil in utrdil. Toda problem industrijske civilizacije na Slovenskem ima nedvomno poleg obče evropske še čisto svoje vidike, ki jih lahko ponazori tale zgodovinska primerjava: po 8. stoletju, ko smo morali Slovenci sprejeti krščanstvo in smo nato za dolgo ostali njegov trpni objekt, smo se znova znašli v položaju, ko moramo z industrijsko civilizacijo sprejeti nov, to pot še bolj univerzalen in neizprosni življenjski red, za katerega se znova zdi, da ga res do kraja lahko mojstrijo samo veliki narodi, mali so pa kvečjemu njegovi pasivni sprejemniki. Ali bomo tudi zdaj za dolgo ostali samo trpni objekti nove civilizacije? Ali pa nas bo z nasilnostjo, ki je krščanstvo nekoč ni imelo, morda celo razosebila in v dosedanji podobi zbrisala s površja zemlje?

Teh in podobnih vprašanj slovensko heideggerjanstvo ne more spregledati niti jim najti novih vidikov. Morda so prav zato dokaz, da slovenska pot v območje zares univerzalne filozofije ne vodi prek posnemanja drugih nacionalnih filozofij, ampak predvsem prek razmišljanja o naših lastnih filozofskih vprašanjih. Šele iz zakoreninjenosti v značilnih strukturah slovenske kulture in družbe se nam bo morda odprla izvirnejša pot v zares univerzalno filozofijo evropskih ali celo svetovnih razsežnosti.