

PRIHAJAJOČI IN POSLEDNJI BOG PRI HÖLDERLINU IN HEIDEGGRU*

1. Priprava

191

V *Prispevkih k filozofiji*¹ Heidegger v *Stavkih o znanosti*² obravnava to, da in do katere mere zgovinska znanost [Historie] zgreši »edinstvenost enkratnega in preprostega«, ker ga v svojem primerjalnem postopku navezuje nazaj na nekaj »enakega«. Tako pravzaprav enači vsako »enkratno« z drugim »enkratnim«. Je historičnemu raziskovanju res bolj ali manj vseeno, ali je predmet, ki ga je treba raziskati, Hölderlinovo ali Klopstockovo delo? Da, znotraj histo-

* Gre za predclavo predavanja, ki ga je imel Peter Trawny 3. 10. 1999 v Meßkirchu na simpoziju Heideggrovega društva, naslovljenem *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde. Heidegger und Hölderlin – Poln zaslužnosti, a pesniško domuje človek na tej zemlji. Heidegger in Hölderlin*. Naslov je vzet iz »pesmi« *In lieblicher Bläue*, Vljubki modrini. Prim. *Novo revijo* 191/192/193, str. 132. Prevedel Niko Grafenauer.

¹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 65. zv. *Skupne izdaje*, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni 1989, 21994. § 76, str. 151. Stavek se v celoti glasi: »Alle ›Historie‹ nährt sich aus dem Vergleichen und dient der Ausweitung der Möglichkeiten des Vergleichens. Obzwar das Vergleichen es scheinbar auf die Unterschiede abgesehen hat, so werden doch für die Historie die *Unterscheide* nie zur entschiedenen Verschiedenheit und d.h. zur Einzigkeit des Einmaligen und Einfachen, angesichts dessen die Historie, fall sie jemals vor Solches bringen könnte, sich selbst als unzureichende erkennen müßte.«

² *Sätze über die Wissenschaft*, ibid., prim. *Phänomeno* 7–8, str. 137–148. Prevedel Valentin Kalan.

rične metode in perspektive je vseeno, ali raziskujemo delo pesnika, slikarja, filozofa ali politika.

Vseeno bi popolnoma zgrešili, če bi hoteli ovreči uspešnost historičnega dela, ki se prezentira v enormni institucionalni moči. Lahko pa opozorimo na preprosto stanje stvari: da še ni bilo pesnika, ki bi pesnil za literarno vedo, ne slikarja, ki bi slikal za umetnostne zgodovinarje. Zato Stefan George ves čas – a ne zaradi kakšne samo-stilizacije, ampak z modrim občutkom pesnika v službi svojih pesmi – opozarja, da od njega ne vodi nikakršna pot k znanosti.³ Zato je tudi Paul Celan pesem imenoval »sporočilo v steklenici, gotovo ne vedno v spodbudni veri vtženo v vodo, da ga bo kdaj in kje naplavilo na breg, morda celo na srčni breg«.⁴

192

Po Heideggru imamo v zgodovini kot ti, katerih prebivanje v najmanjših in tudi v največjih trenutkih izhaja iz zgodovine, opravka z vsakokratno »edinstvenostjo enkratnega in preprostega«. Ta misel med drugim pove, da medtem ko premišljamo zgodovinsko prebivanje, nikdar ne more biti vseeno, s katerim pesnikom ali mislecem se spoprijemamo. Vsako pristno pesnjenje ali mišljenje ima svojo vsakokratno zgodovinsko nujnost. Prikaže se na svojem natanko uglasenem [bestimmten] zgodovinskem kraju. Vsa Heideggrova predavanja, vsi spisi, ki se posvečajo Hölderlinovemu pesnjenju in na drug način tudi Nietzschejevemu mišljenju, pričajo, kako je imel mislec pesnjenje in mišljenje obeh za nujno in odločilno na poti zgodovine. Začudujoča misel, ki jo je ubesedil v *Prispevkih k filozofiji*, da »zgodovinsko določilo filozofije« kulminira »v pripoznavanju nujnosti«, da »ustvarimo posluš za Hölderlinovo besedo«, pomeni odmev tiste »odločitve«, namreč, »ali se«, po Heideggru, »BIT [Seyn]* do-končno odtegne ali pa bo ta odteg kot onemogočenje prva resnica in drugo začetje zgodovine«,⁵ potemtako »odločitev«, ali bo skrepenel miselni prostor metafizike v svoji do-

³ Prim. Edgar Salin, *Um Stefan George*, Godesberg 1948, str. 73. Salin citira Georgeja z besedami: »Von mir aus führt kein Weg zur Wissenschaft.« | »Od mene ne vodi nikakršna pot k znanosti.«

⁴ »Flaschenpost ... aufgegeben in den – gewiß nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht.« Paul Celan, *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. V: Der Meridian und andre Prosa*. Frankfurt ob Majni 1983, str. 39. – Prim. Stephan Krass, *Mnogo sva si zamolčala*, Nova Revija št. 202/203, str. 134. Prevedla Maša Kovač.

* Kot smo že večkrat omenili (prvič v *Phainomeni* 21–22, str. 320), Heidegger svojo rabo razločuje od metafizične, za kar rabi tradicionalno nemško besedo *Seyn* in njene izpeljanke, kar vsakič označujemo z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI: *Seyn* – BIT, *seynsgeschichtlich* – BITNOZGODOVINSKO.

⁵ »... geschichtliche Bestimmung der Philosophie ... in der Erkenntnis der Notwendigkeit ... Höl-

všitvi pri Heglu in Nietzscheju z vsemi svojimi življenjskosvetnimi konsekvencami ali pa se lahko dogodi »prevladanje metafizike«.

V svojem prispevku bi rad pustil historično zavest ob strani in dal prostor zgodovini. Rad bi pritrdil tako Hölderlinovemu pesništvu kakor tudi Heideggrovemu mišljenju – da je tu pesnjeno in mišljeno za nas – za dejanski in možni mi: da bog, ki ga ubesedujeta pesnik in mislec, ni historični fenomen, temveč odpira zgodovinsko poreklo in prihodnost. Morda se nahajamo v njunem prostoru.

Vse to nikakor ne pomeni, da ne bomo upoštevali filološkega bogastva razpoložljivih rezultatov raziskav. Tu bi morali natančneje razviti misel, zakaj ni potrebno, da sta védenje in institucionalna znanost venomer isto.

2.

Ob koncu uvoda v *Premiselek*,⁶ večje razprave, skupaj z drugimi je v sosedstvu s *Prispevki k filozofiji*, Heidegger namigne, da k zgódi resnice, tj. k »jasnini sebeskrivanja«, ki ji človek kot »tu-bit« pripada [innewohnt], nujno spada tudi »nekoč-na služba bogu, ki se še ni prikazal, je pa že bil oznanjen.«⁷ Ta bog je, kot pravi Heidegger v *Prispevkih k filozofiji*, pa ne le tam, »poslednji bog«. Ali Heidegger zato misli nase, ko pravi, da je ta bog že »oznanjen«? So *Prispevki k filozofiji* »oznanilo« »poslednjega boga«? Ne, niso. Četudi priznavamo, da ni nujno, da mora biti »oznanilo« javno, in s tem tudi, da so *Prispevki k filozofiji*, ki so res nastajali daleč od javnosti, morda kraj »oznanila«. Vendar moramo poudariti razliko med mišljenjem in pesnjenjem, na katero Heidegger neprestano opozarja. Mislec ničesar ne »oznanja«. Pusti si dati to pomenljivo, torej filozofske misli v eminentnem smislu.⁸ »Naznanilo prispetja novih bo-

193

derlins Wort das Gehör zu schaffen... ob... das Seyn sich endgültig entzieht oder ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird.«

⁶ Martin Heidegger, *Besinnung*, 66. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 1997, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

⁷ »Das Wahre ereignet sich nur in der Wahrheit, daß wir ihrer Wesung zugehören, die Gefahr der Verkehrung als die in ihr gewurzelte Wissen und das Verkehrte und seine losgelassene Macht nicht einlassen und nicht fürchten, inständig im Wagnis des Seyns, gehörig dem einmaligen Dienst des noch nicht erschienenen aber verkündeten Gottes.« Ibid., str. 12.

⁸ »Der Denker »verkündet« nichts. Er läßt sich das zu Bedenkende, also die im eminenten Sinne philosophischen Gedanken, geben.«

gov«, kakor pravi Heidegger v svojem prvem predavanju o *Hölderlinovih himnah Germanija in Ren*,⁹ je prihranjeno pesniku, in sicer pesniku Hölderlinu. Tako smemo domnevati: Hölderlin je »oznanjevalec« »boga, ki se še ni prikazal«. Če pa je ta »poslednji«, se pravi bog, ki ga premišlja Heidegger, *potlej je Hölderlin pesnik »poslednjega boga«*. Hölderlin bi bil potemtaka pesnik, ki je s pesnjenjem »oznanil poslednjega boga«, ki ga misli Heidegger.

Zaenkrat je to zgolj trditev. Da jo potrdimo, moramo upoštevati Hölderlinovo pesnjenje. Svojo trditev bi rad zasnoval na nujno fragmentarični interpretaciji elegije *Kruh in vino* in himne *Praznik miru*. Zadnjo, ki so jo našli šele leta 1954, je Heidegger poznal le kot zasnovo oz. osnutek. Ta je izšel v izdaji Norberta von Hellingratha z naslovom *Pomirjujoči, ki nikoli nisi veroval ...*¹⁰ Pokažemo lahko, da je Heidegger, ki čistopisa himne ni poznal, vnaprej zaslutil njen najbistvenejši motiv, njeno najpomembnejšo misel. Da smemo elegijo *Kruh in vino* in himno *Praznik miru* brati skupaj, lahko med drugim upravičimo s tem, da je njun nastanek časovno zelo blizu. Padel je v leti 1800 in 1801. Tudi literarna veda poudarja sovisje obeh pesnitev.¹¹

194 *Kruh in vino* je žalostinka, ki ubeseduje porajanje [Aufkommen] dalje bogov in prihod drugega, novega boga [k nam] [Zukunft]. Ta prihodnost izhaja iz notrine dveh bogov, ki zazvenita že v naslovu *Kruh in vino*. Bogova sta Dioniz in Jezus Kristus.

Začetek pesnitve, prva kitica, kaže porajanje noči. Ljudje se po *dnevni radosti* in privajenih opravkih pripravljajo k počitku. Zazvenita igra in premislek. Vendar *noč* ni le prostor, ki se kot mir in počitek ločuje od vsakdanje zaposlenosti. Način, kako *noč* je, njeno bistvovanje, je drugačen. Zato se druga kitica pričinja z besedami:

*Čudovita je milost vzvišene noči in prav nihče ne ve,
Kako in kaj se komu pripeti po njeni volji.*¹²

⁹ »Ankündigung der Ankunft der neuen Götter,« Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (zimski semester 1934/1935), 39. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 1980, 21989.

¹¹ Prim. Momme Mommsen, *Dionysos in der Dichtung Hölderlins mit besonderer Berücksichtigung der »Friedensfeier«*. V: GRM, Neue Folge, 1963, zv. XIII, 4. del, str. 345–379.

¹² »Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabenen und niemand / Weiß, von wannen und was einem geschieht von ihr.« V: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter (große) Hölderlin Ausgabe t. i. StA, izd. Friedrich Beißner, drugi zv., prvi del, *Pesnitve po letu 1800*, str. 90–95 in 118–120. Obe pesnitvi

Te besede so odločilne za razumevanje bistvovanja *noči*, ki jo Hölderlin upesnjuje. Kar *noč* prinaša, je *milost*, *Gunst*. Vsekakor gre za dar, ki nam bo v pomoč. *Milost* se nam vseeno odteguje toliko, kolikor *prav nihče*, kakor Hölderlin poudari, *še modrec* ne, dejansko ne dojame, kaj se v njej godi in da se sploh kaj godi. Za Hölderlina ostaja gotovo, da tako *želi najvišji bog, ki te neznansko ljubi*.¹³

Sklep o tem, kaj se v *noči* godi, daje šele sedma kitica. V njej Hölderlin upove, da je *noč* tisto prostorje, v katerem živijo bogovi *nad glavo v drugem svetu*.¹⁴ Pri tem elegično zazvene besede:

Toda prijatelj! prihajava prepozno.¹⁵

Dan bogov je mimo. *Znočilo* se je.

Vendarle smo že slišali, da je *noč milost*. To je toliko, kolikor nas obvaruje pred bolečo prisotnostjo bogov. Je namreč tako, kakor pesni Hölderlin v sedmi kitici: *Človek le kdaj pa kdaj vzdrži božansko polnost*.¹⁶ Pričujočnosti boga človek ni vedno dorasel. Potemtakem postane nujno, da se bog zadržuje [Zurückhaltung]. V prostorju, ki ga tako zadrževanje razpre, se zbudi spominjanje. Tako pravi:

*A mora nam [noč], da bi v oklevajočem hipu, da bi
V temi bilo za nas vsaj kaj oprijemljivega,
Privoščiti pozabo in sveto blaženo pijanost,
Privoščiti strujajočo besedo, ki je kakor zaljubljeni
Brez sna, in polnejšo čašo in drznejše življenje
In tudi sveti spomin, da v noči ostanemo budni*.¹⁷

navajamo po slovenskem prevodu Nika Grafenauerja iz zbirke *Lirika* (L), MK 1978, str. 57–65 in 69–76. StA 2, I, 92, v. 19–20; L 58.

¹³ »So bewegt sie die Welt und die hoffende Seele der Menschen, / Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet, denn so / Will es der oberste Gott, der sehr dich liebet, ...« StA 2, I, 90, v. 21 in 23; L 58.

¹⁴ »[...] Zwar leben die Götter, / Aber] über dem Haupt droben in anderer Welt.« StA 2, I, 93, v. 110; L 63.

¹⁵ »Aber Freund! wir kommen zu spät.« Ibid., v. 109.

¹⁶ »Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.« Ibid., v. 114.

¹⁷ »Aber sie muß uns auch, daß in der zaudernden Weile, / Daß im Finstern für uns einiges Haltbare sei, / Uns die Vergessenheit und das Heiligtum gönnen, / Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei, / Schlummerlos, und vollern Pokal und kühneres Leben, Heilig Gedächtniß auch, wachend zu bleiben bei Nacht.« StA 2, I, 91, v. 31–36; L 58.

V *noči*, ki je okarakterizirana tudi kot *temá*, *das Finstere*, mrak, sta nam dodeljena *pozaba in sveta blažena pijanost*, kar pove, da je *noč* razdobje, v katerem zbrano in slavnostno prestajamo daljo bogov oz. boga. Radi bi pozabili. Pri tem nam pomaga *sveta blažena pijanost, das Heiligtrunkene*. Vendar *pozaba*, ki se budi z njo, ni taka, ki preprosto odrine zgodovinsko stanje stvari, daljo bogov, kakor kaka priklicana omama. *Pozaba* odpodi žalost, kolikor je v odnosu s *sveto blaženo pijanostjo*. Pijanost, ki nam prinaša *pozabo*, je potemtakem božanska pijanost. *Sveta blažena pijanost* je dar boga, ki poleg drugega Boga uglaša elegijo, je dar *Dioniza*.¹⁸ Naslov prve verzije *Kruha in vina* se preprosto glasi *Bog vina, Der Weingott*. Celotno bistvo *Dioniza* zajamemo šele, ko premislimo, da je tudi bog *noči*. V Evripidovih *Bakhah*, tragediji, iz katere je Hölderlin prevedel prvi *Dionizov monolog*¹⁹ – Pentej, vladar Aten, vpraša boga, kdaj se dogajajo svečanosti, ki ga slavijo, ponoči ali podnevi. Bog odgovori, da običajno ponoči. Kajti tema skriva svečanost (*semnotes*, v. 485).²⁰ Bog, ki slavnostno varuje *noč* dalje bogov, je *Dioniz*.

V *noči* nam *Dioniz* prinese *sveto blaženo pijanost*, tako da je *deroči tok besede* tudi *sveti spomin*. Sicer ne moremo navesti nikakršnih razlogov za nastop *noči*. Vseeno se [nam] dajejo misli, ki se posvečajo zadevi, da je zdaj *noč*. Namenjene so k bogovom. Prikažejo se v *strujajoči besedi, im strömenden Wort*. Ta je predvsem last pesnikov. Bog jim očitno daje prednost. Besede povečujejo *Dioniza*; pomembne so, da prestanemo *noč*. V sedmi kitici elegije beremo:

[...] *Ta čas pa se mi večkrat zdi,*
Da se je bolje potopiti v sen, kot biti brez tovarišev,
Tako čakati; in kaj početi ves ta čas in govoriti,
Ne vem, in čemu pesniki v tem revnem času?
A ti to, praviš, kot sveti svečeniki vinskega boga,
*Ki so hodili od dežele do dežele v sveti noči.*²¹

¹⁸ Prim. Max L. Baeumler, *Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin*. V: Hölderlin-Jahrbuch 1973/1974. Izd. Bernhard Böschstein in Alfred Kellertat, Tübingen 1974, str. 97–118, pa tudi Bernhard Böschstein, *Frucht des Gewitters*. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution. Frankfurt ob Majni 1989.

¹⁹ Prim. StA 5, 41.

²⁰ Prim. Evripides, *Bakhe*, str. 40, v. 485–486, DZS 1960. Prevedel Anton Sovre.

²¹ »... Indessen dünkt mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen, / Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürtiger Zeit. / Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.« StA 2, 1, 94, v. 119–124; L 63.

Sicer je *noč* res *milost*. Vseeno v njej neizogibno nastane dvom, če jo sploh zmoremo prestat, pretrpeti. *Noč* je uborni, *revni čas*, v katerem pesniki v *strujajoči besedi* zasnujejo *sveti spomin*, a vseeno ostanejo osamljenci, preziranci. Wilhelm Heinse, ki ga povprašujemo po smislu pesnjenja v *revnem času*, pisec *Ardinghella*, ki mu je elegija posvečena, opogumlja pesnika.* Oba sta *sveta svečenika* Dioniza v *sveti noči*. V *revnem času noči* so pesniki, ti, ki nam obvarujejo odrešilno [das Heile], sami *sveti*. Ko ga ohranjamo v *spominu*, postane razdobje, v katerem se vse to godi, postane tudi *noč* sama *sveta*.

Noč je torej čas ubornosti, pa tudi *deroče besede*. Hkrati je čas mraka *ter drznejšega življenja*. V *noči* potemtakem zasledimo nekakšno [bestimmte] dvoznačnost. Četudi so bogovi daleč in jih v *noči* takorekoč ni, v njej niso popolnoma izničeni. *Noč* je *oklevajoči hip*, *zaudernde Weile*, *obotavljajoče se pomujanje* – kakor pesni Hölderlin – raztezni, na trenutke sijoči, brezkončni prehod od zatona k vzniku. Ker ta *okleva*, nastopi videz, da gre zgolj za zaton. A ni tako. Zato lahko Heidegger v svojem predavanju o Hölderlinovi himni *Spomin* zapiše: »Noč se godi [nachtet] kot noč, če je obenem sprejemanje zatona in priprava vznika ter tako bistveno obilje prehoda«. ²² Zgodovinsko to

* Wilhelm Johann Jakob Heinse (16. 2. 1746 – 22. 6. 1803), pisatelj, pesnik, umetnostni kritik. Študiral je pravo v Jeni in Erfurtu, kjer se je srečal z Christophom Martinom Wielandom in Johannom Wilhelmom Ludwigo Gleimom, ki je postal zaščitnik obeh mladih pesnikov. Heinse je bil najprej sodelavec časopisa *Thüringischer Zuschauer* (1770–1772), v tem času je napisal *Sinngedichte*, kasneje (v letih 1772–1774) je služboval kot domači učitelj. Takrat je začel pisati dnevnik, poln antiklerikalnih in liberalnih nazorov, ki jih zaradi finančne odvisnosti ni mogel javno izreči. Od leta 1774 je bil sodelavec Jacobijevega časopisa *Iris*. V spisu *Über einige Gemälde der Düsseldorfer Galerie* (1776–77), ki ga je objavljval *Theusche Merkur*, se je izkazal kot umetnostni kritik, ki zavrača idejo brezčasnega ideala, in je ob Rubensu razvil idejo originalne, historično nacionalne umetnosti. V letih 1780–1783 je potoval po Italiji, večinoma peš, in po vrnitvi postal knjižničar in dvorni svetnik nadškofa in volilnega kneza v Mainzu. Z romanom *Ardinghella und die glückseligen Inseln* (1787) je ustvaril t. i. *Künstlerroman*. Napisan je v prvi osebi kot roman v pismih. Glavni junak je pesnik, slikar in učenjak, ki je našel svoj ideal naravnega življenja na grških otokih; povzdiguje erotično in estetsko življenje, zavrača konvencije v umetnosti in življenju. V njegovem drugem romanu *Hildegard von Hohensthal* (1795–96) igra pomembno vlogo glasba. 1796. leta zaradi »političnih nemirov« s Hölderlinom in Susette Gontard potuje v Westfalijo. Hölderlin je himno *Renu* najprej posvetil njemu, spomnil se ga je tudi v poznejših pesnitvah, npr.: *An die Madonna, Vatikan, Griechenland*. Heinse je prevajal Petronija (*Satyricon*, 1773), Tassa (*Das befreite Jerusalem*, 1781) in Ariosta (*Roland der Wüthende ein Heldengedicht*, 1782–1783).

²² »Die Macht nachtset nur als Nacht, wenn sie Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs zugleich und so die Wesensfülle des Übergangs ist.« Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (zimski semester 1941/1942). Izd. Curd Ochwaldt, Frankfurt ob Majni 1982, 21992, str. 88.

pove, da *noč* metafizike ne more izničiti možnosti druge zgodovine, da se ta v njej ohranja. Heidegger tudi opozarja, da je bilo Hölderlinovo pesništvo možno tudi v »končnem stanju« metafizike.²³ Tudi in morda prav zato je v razdobju dalje boga nastanjeno Hölderlinovo pesnjenje, ki upesnjuje boga.

»Zaton«, v katerega vodi *noč*, je odvrčanje bogov od nas, ki ga upesnjuje sedma kitica. »Vznik« bi torej lahko razumeli kot povratek tistih, ki so odšli. Elegija si obeta tak »vznik«, ko v tretji kitici pravi:

*Zato! in se porogu rada roga vriskajoča blaznost,
Kadar znenada v sveti noči zgrabi pevce.
Zato na Istmos pridi! tja, kjer šumi odprto morje
Pod Parnasom in blišč snega obseva delfske stene,
V deželo pod Olimpom, tja na visočje Kiterona,
Tja pod borovce, tja pod grozde, od koder
Spodaj Teba in Ismenos šumita v Kadmovi deželi,
Od tam prihaja in tja kaže pot prihajajoči Bog.²⁴*

198

Vriskajoča blaznost pesnika se roga porogu tistih, ki zaničujejo pesnjenje. Pesnik nas kliče tja, kjer bog v *sveti noči znenada zgrabi pevce*, kjer se *vriskajoča blaznost, theia moira* ali *mania*, poloti pevcev. Kliče nas na tri svete gore antične Grčije: na Parnas, Olimp in Kitajron. Povedano drugače, kliče nas v Dionizovo domovino. Vendar nas pesnik ne kliče zato, da bi zapustili svoj kraj in se naselili v deželi Dioniza, saj pravi:

Od tam prihaja in tja kaže pot prihajajoči bog.

Kdo je – prihajajoči bog?

Za Grke je Dioniz popotnik, zanje je celo prispeli bog. Zdi se namreč, da je prišel v Grčijo iz Azije. Če gledamo tako, potem lahko govor o *prihajajočem*

²³ Martin Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*. V: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 57 isl.

²⁴ »Drum! und spotten des Spotts mag gern frohlockender Wahnsinn, / Wenn er in heiliger Nacht plötzlich die Sänger ergreift. / Drum an den Isthmos komm! dorthin, wo das offene Meer rauscht / Am Parnas und der Schne delphische Felsen umglänzt, / Dort ins Land des Olymps, dort auf die Höhe Cithärons, / Unter die Fichten dort, unter die Trauben, von wo / Thebe drunten und Ismenos rauscht im Lande des Kadmos, / Dorthin kommt und zurück deutet der kommende Gott.« StA 2, 1, 91, v. 47–54; L 59.

bogu interpretiramo kot razjasnenje božjosti Dioniza. Vendar tako popreproščeno pesem ne govori. Bog res prihaja *od tam* – torej vendarle iz Grčije. Tja, nazaj tja *kaže pot*. Ko takó »kaže«, potemtakem ne pride v Grčijo, ampak k nam, v *Germanijo*,²⁵ če tu zgolj spomimo na neko drugo Hölderlinovo himno. Bog *prihaja*. *Prihaja kot prihajajoči*. Torej še ni prišel. Bog se bliža.²⁶

Za raziskovalce Hölderlina v ožjem smislu nikoli ni bilo – kolikor zmorem videti – vprašljivo, ali je *prihajajoči bog* dejansko Dioniz. Gotovo je, da Dioniz – poleg Jezusa Kristusa – uglaša elegijo. Elegija opeva *boga vina*. Vendar v omenjenem sklepnem verzu tretje kitice naše elegije Hölderlin čisto preprosto govori o *prihajajočem bogu*. Možno je, da je bil za Grke to prav Dioniz. Potemtakem nam ni treba zanikati, da nosi *prihajajoči bog* bistvene poteze Dioniza. Pa mora zato biti z njim identičen? Je »prihod« [Kommen] res bistvena poteza Dioniza? Ali je mogoče, da se tu naznanja nek *drugi* [bog], ki ga moramo razumeti in ga obenem tudi ne smemo razumeti zgolj iz Dioniza, temveč tudi iz Jezusa Kristusa? Ali Hölderlin v elegiji *Kruh in vino* upesnjuje drugega, novega boga, ki Dioniza in Kristusa hkrati jemlje s sabo in ju pušča za seboj?

199

Namig za odgovor na ta vprašanja krije že reklo *prihajajoči bog*. Manfred Frank je o tem posrečeno dejal, da vsebuje »krščansko-zgodovinsko interpretacijo«.²⁷ Četudi so Grki izkušali Dioniza kot boga, ki je prišel k njim iz tujine, pa grško pesnjenje in mišljenje ne poznata časovnega oz. zgodovinskega privilegiranja prihodnosti, tj. prihoda. In obratno, že Jezusove *Pridige* in ne šele krščanstvo v svoji neoplatonistično-patristično-dogmatski tradiciji – s številnimi prilikami – oznanjajo odlikovano pripadnost človeka prihajajočemu [zum Kommenden]. V *Janezovem evangeliju*, o katerem Hölderlin pesni v svoji mogočni himni *Patmos*, se Bog res imenuje »prihajajoči« (*ho erchómenos*, 1. 4).²⁸ Ne potrebujemo nikakršne izdelane teorije poslednjih stvari, *eshato-*

²⁵Te konsekvence Jochen Schmid v svoji interpretaciji pesnitve ni upošteval. Prim. Jochen Schmidt, *Hölderlins Elegie »Brot und Wein«*. Die Entwicklung des Hymnischen Stils in der elegischen Dichtung. Berlin 1968, str. 62 isl. Šele v poznejših komentarjih elegije Schmidt dojame verz tako, kakor ga tolmačimo tu. Prim. Friedrich Hölderlin, *Gedichte*, izd. Jochen Schmidt. Frankfurt ob Majni 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker, 80), str. 73 isl.

²⁶»Der Gott »kommt«. Doch er »kommt« als ein »kommender«. Noch ist er folglich nicht angekommen. Der Gott ist in seinem Kommen.«

²⁷»[E]ine christliche – eine geschichtliche – Interpretation«.

²⁸Prim. 1, 15: »... Ta je bil, o katerem sem rekel: On, ki pride za menoj, je pred menoj, ker je bil prej ko jaz.«

logije, da podamo krščansko razmerje do časa prihodnosti. Temelji že v začetnem prikazanju Kristusa v svetu. Čas, ki ga oznanja Kristus, ni večnost v Platonovem smislu, ampak prihodnost, kar poudarja Heidegger, ko v zgodnjem predavanju pravi: »Krščansko izkušanje živi sam čas (>živeti< razumemo kot *verbum transitivum*)«. ²⁹ Kakor vemo iz *Biti in časa*, je »izvorni čas« »časnost«, ki se primarno časi iz prihodnosti. ³⁰ Zato prihajajoči bog ni le Dioniz, ampak hkrati in še celo natančneje Kristus. Ali – s tem ko v sebi nosi bistvene poteze obeh – ni več ne prvi ne drugi.

3.

Vnimo se k zvestejši razlagi *Kruha in vina*. Drugi bog, ki uglasuje elegijo, je Jezus Kristus. V šesti kitici Hölderlin pesni:

*Ali je tudi sam prišel in si nadel človeški videz,
Da tolažec dopolni in konča nebeško slavo?*³¹

200 Kristus za Hölderlina sklene božjo pričujočnost. Tako je Kristusova smrt začetek »zatona« v noč. Kristus je, kakor pravi Schelling v svojih *Predavanjih o filozofiji umetnosti* iz let 1802/1083 oz. 1804/1805, »tu zgolj zato, da potegne mejo – poslednji bog«. ³² Kot tak stoji za Hölderlina v isti vrsti z Dionizom in celo s Heraklejem. V *Prazniku miru* vseeno pravi, da je to, kar je bogovom njihovo najljubše. ³³ Po kasni himni je preprosto *Edini, Der Einzige*. Heidegger

²⁹ »Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (>leben< als verbum transitivum verstanden).« Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophische Grundlagen der mittelalterlicher Mystik. *Skupna izdaja*, 60. zv. Izd. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube. Frankfurt ob Majni 1995, str. 82.

³⁰ »[U]rsprüngliche Zeit ... Zeitlichkeit, die sich primär aus der Zukunft zeitigt.« *Sein und Zeit*, str. 427, *Bit in čas*, § 81, str. 575.

³¹ »Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.« *StA* 2, I, 93, v. 107/8; L 62.

³² ... »[B]loß da, um die Grenze zu machen – der letzte Gott.« Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*. Allgemeiner Teil. V: Schellings Werke, HBF. 3. Izd. Manfred Schrötter, München 1927 (= Münchner Jubiläumsdruck), str. 452.

³³ »Wo aber bei Gesang gastfreundlich untereinander / In Chören gegenwärtig, eine heilige Zahl / Die Seligen in jeglicher Weise / Beisammen sind, und ihr Geliebtestes auch, / An dem sie hängen, nicht fehlt; denn darum rief ich / Zum Gastmahl, ...« *Kleine Stuttgarter Ausgabe [KSA]*, 3. zv., str. 430.

je izrekel misel, da Kristus, ki ga pesni Hölderlin, ni več po meri cerkvene dogmatike. Dejansko Hölderlinovo upesnjevanje – kolikor vsebuje krščanskost in odlikovanost prihodnosti – ni več ortodoksno krščansko. Sicer tudi elegija *Kruh in vino* upesnjuje Kristusa. Ko to počne, izraša iz nje neki drug Kristus.

V žalostinki *Kruh in vino* Hölderlin upesnjuje skupnost Dioniza in Kristusa. Odločilno mesto pravi:

*Kruh je plod zemlje, a je blagoslavljen s svetlobo,
In od grmečega boga izvira radost vina.*³⁴

Dioniz sam je *radost vina*, sin *grmečega boga* Zevsa, *nevihtni plod*, kakor pravi zgodnejša himna *Kot če na praznik*.³⁵ Telesni Kristus je *kruh, plod zemlje*. Zdi se, da to nedvomno drži. Vendar skupnosti obeh bogov ne mislimo dovolj strogo, če Hölderlina razumemo tako, kakor da želi ubesediti nekakšno sestavljenje Dioniza in Kristusa. Bistvena skupnost obeh je globlje utemeljena.

[Zato] navedimo še enkrat verze, ki smo jih citirali:

*Kruh je plod zemlje, a je blagoslavljen s svetlobo,
In od grmečega boga izvira radost vina.*

Kruh je Kristusovo telo. Obenem je tudi dar bogov plodnosti, Dioniza in Demetre. *Vino* ni le dar Dioniza, ampak tudi Kristusova kri. Tudi božje učlovečenje, to, da je, kakor pesni Hölderlin, prevzel *človeški videz*, ni pridržano zgolj Kristusu.³⁶ V Evripidovi drami *Bakhe*, ki smo jo že omenili, Dioniz v svojem prvem monologu dvakrat navaja, da je božjo podobo zamenjal s človeškim telesom (v. 4–54).³⁷ Bistvena skupnost Dioniza in Kristusa je potemtakem v tem, da se eden tako rekoč prepozna v drugem, ali povedano strože:

³⁴ »Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet, / Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.« StA 2, 1, 94, v. 137/8; L 64.

³⁵ »So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar / Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haus / Und die göttlichgetroffene gebar, / Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.« StA 2, 1, 119, v. 50–53; L 79. Prim. tudi Heideggrovo razjasnjevanje te himne v *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. zv. *Skupne izdaje*, str. 49–77. Besedilo je dostopno tudi v slovenskem prevodu – *Literatura*, št. 103/104 (2000), str. 74–102, prevedel ga je Vid Snoj.

³⁶ »Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.« StA 2, 1, 93, v. 107/8; L 62.

³⁷ V slovenskem prevodu Antona Sovreta na str. 23–24.

da je prvi [tudi] drugi. V elegiji *Kruh in vino* Hölderlin upesnjuje notrino Dioniza in Jezusa Kristusa. S tem postane tudi očitnejše, kako Hölderlin želi, da razumemo naslov. Dionizu in Jezusu Kristusu ne moremo vsakokrat pripisati zgolj enega od obeh, ali *kruha* ali *vina*. Oba sta bržkone hkrati eno in drugo, eden in drugi.³⁸

Poslednje veliko znamenje te notrine se izpričuje v tem, da je Hölderlin pesnitev *Kruh in vino*, ki je nastala ob prelomu stoletja, okoli konca leta 1803 še enkrat predelal. Na raznih mestih je vnašal spremembe, največkrat med vrstice že obstoječe verzije. Tako se zadnja kitica verzije iz let 1800/1801 glasi:

[...] *toliko se dogodi,*
In ne zaleže nič, zakaj brez src smo, sence, vse dokler
Ne bo naš oče Eter, prepoznan, pripadel vsakomur in vsem.
Toda dotlej se kakor baklonosec Najvišjega
*Sin, Sirijec, spušča navzdol med sence.*³⁹

202 Kdo je *oče Eter*, puščamo za zdaj ob strani. Verzi poimenujejo neko razdobje. *Brez src smo, sence*. To pa smo, vse dokler se nekaj ne zgodi. Nekoč, v prihodnje, bomo premagali svojo brezsrčnost. Do takrat (*dotlej*) se *baklonosec*, neki bog, ... *spušča navzdol med sence*. *Baklonosca* je Beda Allemann enoznačno prepoznal kot Dioniza. *Pyrphóros* je v grškem pesnjenju pogosto ime za Dioniza. Tudi opozorilo, da je *Najvišjega Sin*, bi lahko napotovalo na Dioniza, ki je pogosto imenovan *Dios pais*. In na koncu pride Allemann celo do sklepa, da je v drami *Bakhe* govora o *Syrias kapnós* (144. v.), o sirijskem kadilu.⁴⁰ Zdi se torej, da poslednja kitica *Kruha in vina* še enkrat slavi prihajajočo epifanijo Dioniza.

Tej Allemannovi interpretaciji oporekamo.⁴¹ Zadnja kitica elegije ne odstopa od vodilnega motiva, ki ugaša celotno pesnitev, po katerem sta Dioniz in Kristus tako notrišnje povezana med sabo, da prehajata drug v drugega. Bakla

³⁸ »Beide sind vielmehr je beides zugleich.«

³⁹ »... aber so vieles geschieht, / Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser / Vater Aether erkannt jeden und allen gehört. / Aber indessen kommt als Fackelschwinger des Höchsten / Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.« StA 2, 1, 95, v. 153–156; L 65.

⁴⁰ V slovenskem prevodu prim. str. 28.

⁴¹ Tako tudi Friedrich Beißner, *Hölderlins Götter*, Berlin, Köln u. Mainz 1969, str. 33. Prim. tudi Jochen Schmidt, *Hölderlins Elegie »Brot und Wein«*, ibid., str. 160.

in svetloba, sínovstvo in sirijsko poreklo niso zgolj izpričanja dionizičnega bistva. Prav tako, če ne še jasneje, se navezujejo na Kristusa.

Med verze zadnje kitice *Kruha in vina*, ki smo jih citirali, je Hölderlin približno tri leta kasneje zapisal:

*Duh ne domuje
V začetku, ob izviru. Domovina ga razjeda.
Duh ljubi kolonijo in hrabro pozabo.
Kopnečega razveseljujejo naši cvetovi
in sence naših gozdov. Oduševalca
bi namreč skorajda sežgalo.⁴²*

Stavki krožijo okrog razmerja med *domovino* in *kolonijo*. Zdi se, kakor da Hölderlin pravi, da *kolonija* rešuje duha, ki v *domovini* skorajda poide, tj., v *domovini* skorajda docela propade. *Naši cvetovi, sence naših gozdov, Germanija* torej, so *oduševalca* obvarovali pred izginotjem. *Duh* je prišel k nam, v svojo *kolonijo*, ko je *hrabro* pozabil svojo *domovino*. Tako se zdi. Po drugi strani pa nikakor ne moremo izključiti, da *domovinsko* razjedanje, trganje in použivanje ne uglaša zgolj *začetka* gibanja *duha*, ampak namiguje tudi na njegov konec. Razjedajoča *domovina* bi tako uglašala celotno pot *duha*.

203

Seveda smo opazili, da verzi, vpisani med vrstice zadnje kitice *Kruha in vina*, ki smo jih navedli, ne govore več o Dionizu in Kristusu. Govore preprosto o *duhu*, *duh* pa ni nihče drug kakor bog, ki je postal brezimen. Vanj se je preobrazila notrina Dioniza in Kristusa. Kako pa moramo razumeti to, da je ta *duh* že tu, medtem ko *prihajajoči bog* najdeva svoje bistvo v tem, da je šele na poti – o tem bomo razmišljali kdaj drugič.

4.

Himna *Praznik miru* – ohranili so se prozni osnutek in dve ali tri verzije, Heidegger jo je do odkritja čistopisa poznal le v *eni* podobi, pod naslovom

⁴² »...nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quelle. Ihn zehret die Heimath. / Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist. / Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder / Den Verschmachtet. Fast wär der Beseeler Verbrandt.« StA 2, 2, 608.

*Pomirjujoči, ki nikoli nisi veroval ...*⁴³ upesnjuje bližino praznika, ki sklepa zgodovino. Ubesečuje, kakor pravi Hölderlin, *večer časa*. Pesnik nas vabi k temu prazniku na *večer časa*. Vabi *ljube goste, večne mladeniče*. K *večnim mladeničem*, bogovom, spadata tako Dioniz kot tudi Jezus Kristus, ki ga Hölderlin pred prvim povzdigne s tem, da mu posveti celotno četrto kitico. Poleg tega je [Jezus Kristus] *der Götter »Geliebtestes«, njihovo najljubše*. Za celotno himno je odločilna podoba, ki jo je Hölderlin ob objavi himne v dobršni meri izločil. Gre za *kneza svečanosti*,⁴⁴ novega boga, ki ni ne Dioniz ne Kristus – je nov, drug bog.

Tega boga imenujeta druga in deveta kitica. Odločilno je, da Hölderlin ne slavi njegovega prispetja, ki se je že zgodilo, ampak njegov prihod [Kommen]. Pravi:

*In že s temnečim se očesom mislim,
Po resnem dnevnem delu nasmehljan,
Da bom uzrl njega samega, kneza svečanosti.*⁴⁵

Potemtakem ne moremo izključiti: *knez svečanosti je prihajajoči bog*.

204 O drugačnosti tega boga nam poroča predhodni osnutek himne – torej tisti osnutek pesnitve, ki ga je Heidegger poznal pod naslovom *Pomirjujoči, ki nikoli nisi veroval ...* Tam beremo:

*Dobro si vedel, pa nisi bil poslan živeti, temveč umreti,
Kot bog bogov si vse večji, a tudi tvoje polje
mora biti neko drugo.*⁴⁶

Za kar je prvonagovorjeni, Kristus, vedel, je *znamenje dovršitve časa*. Vendar je bila njegova naloga s smrtjo spraviti človeka z bogom. Naslednja verzja poudarjata neki drug lik. Zdaj ni več govor o Jezusu Kristusu, ampak o *nekom drugem*. Prikaže se neki drug bog. Njegova božjost je v tem, da je *bog bogov*.

⁴³ Versöhnender, der du nimmergeglaubt... StA 2, 1, 130–137.

⁴⁴ »Fürst des Fests«. Prim. Peter Szondi, *Interpretationsprobleme Hölderlin »Friedersfeier«*. V: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Studienausgabe der Vorlesungen, 5. zv. Izd. Jean Bollack in Helen Stierlin. Frankfurt ob Majni 1975. str. 324–403.

⁴⁵ »Und dämmernden Auges denk ich schon, / Vom ersten Tagwerk lächelnd, / Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.« KSA 3, 427; L 70.

⁴⁶ »Wohl wußtest du es, aber nicht zu leben, zu sterben warst du gesandt, / Und immer größer, denn sein Feld, wie der Götter Gott / Er selbst, muß einer der anderen auch seyn.« StA 2, 1, 132, v. 72–74; Hellmuth IV, 165.

O tem bogu pravi, da je vse večji, tudi njegovo polje. Te zagonetne besede postanejo razumljivejše, ko si ogledamo začetek sedme kitice *Praznika miru*:

*Zakaj že zdavnaj je bil prevelik za gospodarja časa
In daleč se je širilo njegovo polje; a ga je kdaj izčrpalo?*⁴⁷

Ta, ki je bil prevelik za gospodarja časa, je bog bogov.⁴⁸ Vseeno je, kako daleč se je širilo njegovo polje – ker je bilo tako prostrano, ga je nekoč izčrpalo, tj., zdolgočasilo ga je. To polje je zgodovina časa sama. Z vznikom boga bogov se torej godi globoka preobrazba zgodovine same.

Kako se ta preobrazba godi, je Hölderlin upesnil takole:

[...] *Tako mineva
Naglo vse nebeško; a ne zaman;
Kajti prizanesljivo, ves čas vedoč za mero, se dotakne
Samo za hip človeških bivališč
Kak bog, nenadejano, in ne ve se kdaj?*

*A zanj ne vedo, vseeno se ga spominjajo, sprašujejo,
kdo da je bil. Ko gre čas mimo, ga poznajo.*⁴⁹

205

V smislu krščanske misli božje *oikonomía*, modrega gospodarjenja oz. odrešiteljstva boga, bog ves čas pozna mero tega, kar sme od ljudi pričakovati. Dejansko najdemo pri Hölderlinu verze, ki napotujejo na misel, ki je bila v švabskem pietizmu skrajno pričujoča.⁵⁰ Drugače gre res za to, da Hölderlin ta *teologoumenon* naveže na podobo boga bogov, na kneza svečanosti. Da se bog

⁴⁷ »Denn längst war der zum Herrn der Zeit zu groß / Und weit aus reichte sein Feld, wann hats ihn aber erschöpft?« KSA 3, 429; L 73.

⁴⁸ »[D]er Götter Gott«. Prim. tudi Walter Bröcker, *Hölderlins Friedensfeier entstehungsgeschichtlich erklärt*, Frankfurt ob Majni 1960, str. 30.

⁴⁹ »So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht; / Und des Maßes allzeit kundig rührt mit schonender Hand / Die Wohnungen der Menschen / Ein Gott an, einen Augenblick nur / Und sie wissen es nicht, doch lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen. / Wenn aber eine Zeit vorbei ist, kennen sie es.« (Hellingrath IV, 341; prim. L 72)

⁵⁰ Prim. Jochen Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen*, »Friedensfeier« ~ »Der Einzige« ~ »Patmos«, Darmstadt 1990. str. 190 isl. in 257 isl. Zdi se preveč dlakocepsko, da bi požugali izjemni Schmidtovi študiji. Vseeno bi rad opozoril, da pri upesnjevanju »kneza svečanosti« in »drugega boga« obstajajo razlike med *Praznikom miru* in omenjenima himnama, ki bi jih Schmidt lahko bolj poudaril.

dotakne človekovih *prebivališč*, označi njegov prihod [Kommen], umešča začetke *vznika iz noči*, začetek zgodovinske preobrazbe. Lahko zaslutimo njegov prihod, ker se je napovedal s *prizanesljivo roko*. Tolmačenje potrdi čistopis himne *Praznik miru*. Druga kitica *prihajajočega boga, boga bogov, kneza svečanosti* nagovarja z *Vsepoznani, Allbekannter*. Če *knez svečanosti* po naši razlagi šele prihaja, kako je lahko *Vsepoznani*? Na to vprašanje lahko odgovorimo dvakrat. Prvič: *knez svečanosti* je kot *prihajajoči bog* vase prevzel bistvene poteze bivših bogov. Tako prinaša-naprej bistvo Dioniza in Kristusa. S tem ostaja zvest svojemu zgodovinskemu poreklu, svojima predhodnikoma. Za to poreklo vemo, nam je znano. Drugič: to, kar vsi poznajo, ni nujno tudi nekaj, za kar vsi od začetka vedo. Nasprotno. *Vsepoznani* prihaja, vendar *ljudje tega ne vedo*. Zato mora *miniti čas*, da prepoznajo prihod [Kommen] boga v predhodnem znamenju njegovega nevideznega dotika *prebivališč*. Oba odgovora sta pravzaprav en odgovor. Zgodovina, ki jo vsi poznamo, v kateri vsi tičimo, nas nagovarja tako, da nas z *begom bogov* še čaka prihod drugega, boga, ki kliče bogove nazaj.

206 Tako Hölderlin upesnjuje (in »oznanja«) vztrajanje v *oklevajočem hipu, obojavljajočem se pomujanju*, v *noči daleč od bogov*, čakanje na prihod brezimnega,⁵¹ ne pa tudi brez-zgodovinskega »drugega boga«.⁵²

5.

Heidegger upesnjevanja *prihajajočega boga* ni upošteval zgolj historično, razumel in tolmačil ga je kot edinstveno zgodovinsko izročilo. Heideggrova razlaganja Hölderlina so mogočen gradbeni kamen znotraj zgodovine, ki jo Heidegger misli kot »zgodovino biti«. S tem ko Heidegger razlaga Hölderlina,

⁵¹ Prim. tudi Beißner, *Hölderlins Götter*, ibid., str. 37.: »Imena novega boga, ki si ga okliče oduhovljena človeška skupnost, ni mogoče izdati, ker ga še ni. Pisec ne ustanavlja in noče ustanavljati kake religije. Je pa njegov poklic, da pripravi polje za prihajajoče, žive bogove. In bog, čigar epifanijo sluti *Praznik miru*, ne prihaja iz mitološkega učbenika.«

⁵² Prim. tudi Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Skupna izdaja, 65. zv., str. 140: »In der Grunderfahrung, daß der Mensch als Gründer des Da-seins gebraucht wird von der Gottheit des anderen Gottes, bahnt sich die Vorbereitung der Überwindung des Nihilismus an. Aber das Unumgänglichste und Schwerste in dieser Überwindung ist das Wissen vom Nihilismus. / Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muß als das Wesen erkennen die Seinverlassenheit.«

* Prim. *Phainomeno* 29–30, str. 31–83.

prejme mislec od pesnika uvid, brez katerega si Heideggrove bitnozgodovinske obravnave *poslednjega boga* ne moremo misliti, in tudi obratno, v Heideggrovo bitnozgodovinsko razlago Hölderlinovih pesnitev se nujno prelivajo miselni elementi. Zato Heideggerovo mišljenje *poslednjega boga* ni zgolj nekakšna odslíkava Hölderlinovega pesnjenja.

Zatorej ne mislimo le zbirati dokazov o bistvenosti Hölderlinovega pesnjenja *prihajajočega boga* za Heideggrovo mišljenje *poslednjega boga*. Lahko bi tudi raziskovali, kako in kje Heidegger govori o *bogu bogov* in zamolklo namiguje na Hölderlinove besede iz osnutka himne *Praznik miru*. Pa tudi če bi vse to našli – bi bilo brez pomena.⁵² Verjetno je bolje, da premotrimo bitnozgodovinsko dimenzijo *poslednjega boga* z ozirom na Hölderlinovo pesnjenje *prihajajočega boga*. Jasno pa je tudi, da s tem *ne moremo* zajeti celotnega horizonta bitnozgodovinske pomembnosti boga.⁵³

V *Prispevkih k filozofiji* v daljšem odlomku beremo: »Ali se bo ta klic skrajnega namiga [gre za klic obrata v dogodju, ki se daje [zuspielt] kot namig poslednjega boga], naskritejša zgoda, še kdaj javno [offen] dogodil ali pa bo nuja obmolnila [...] in tudi, če se ta klic dogodeva – ga bomo še zaznali, če bo vskok v pre-bivanje in tako iz resnice njegovega obrata, postal zgodovina – v tem se bo odločila prihodnost človeka.«⁵⁴ Z mišljenjem *poslednjega boga* se torej odloči vprašanje, ali bo človek zapustil prostor moči metafizike, ki se doviši v »mahinaciji«, v popolnem opolnomočenju bivajočega, ali pa bo obtícal v tem, kakor pravi Heidegger, »neskončnem >in-tako-naprej< najbolj puste ubežnosti«. ⁵⁵

⁵² Prim. Susanne Ziegler: Heidegger, *Hölderlin und die Aletheia*, Berlin, 1991.

⁵³ To sta nedavno dosegli predvsem dve razpravi. Prim. Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie' (Vom Ereignis), München 1998; in Christian Müller, *Der Tod als Wandlungsmittel*. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und Letztem Gott in Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie', ki bo izšla v kratkem.

⁵⁴ »Ob dieser Zuruf des äußersten Winkens [das ist derjenige Zuruf der Kehre im Ereignis, der sich als das Winken des letzten Gottes zuspielt], die verborgenste Ereignung, je noch offen geschieht oder ob die Not verstummt [...] und ob, wenn der Zuruf geschieht, er dann noch vernommen wird, ob der Einsprung in das Da-sein und damit aus dessen Wahrheit die Kehre noch Geschichte wird, darin entscheidet sich die Zukunft des Menschen«. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Skupna izdaja, 65. zv., Frankfurt ob Majni 1989, 1994, str. 408.

⁵⁵ »... endlosen Unsweter des ödesten Flüchtigen.« Ibid., str. 409.

Poslednjega boga, ali kot Heidegger tudi reče drugje, *boga bogov* potemtakem potrebujemo, da se nam dogodi »prevladanje metafizike«, »prevladanje« področja moči »mahinacije«, da prestojimo *noč*.⁵⁶ Ne glede na to, koliko »BIT« rabi »dogodje« *poslednjega boga*, prav toliko »rabi« tudi ta v »dogodju« zveneči »obrat«, »BIT«. V »dogodju« domuje poslednji bog.⁵⁶

Zato smemo trditi, da gre v zmisljenju na [Andenken] *poslednjega boga* za to, da vztrajamo in prestojimo *noč*. O njej je Heidegger rekel, da je »obenem sprejemanje zatona in priprava vznika in tako bistvovanjsko obilje prehoda«.⁵⁷ V *Premisleku* o tem še zapiše: »Skrajno začetje v sebi zapira in zato uklepa nagloblji zaton. V njem vstane poslednji bog. Ker je ta, ki je najredkeje tu, mu pripada najdaljši čas priprave in nezamisljiva nenadnost njegove bližine.«⁵⁸ Hölderlin v elegiji *Kruh in vino* pravi, da znočitev in *noč* prinašata uborni, revni čas. V njem so bogovi daleč. Vendar, slišali smo že, da *noč* ni izničenje razmerja med bogom in človekom. *Najvišji bog, ki te neznasko ljubi, želi, da je noč*. Tako je *noč milost* ali *bistvovanjsko obilje*, v kateri se znajde in najde *poslednji bog*. V *Prispevkih* Heidegger zapiše: »Zaton, pot-navzdol, mišljena v bistvenem smislu, je pot k zamolčani pripravi prihodnjega, trenutja in mesta, na katerem bo prišlo do odločitve o prihodu ali izostajanju bogov. Zaton je čisto prvi začetek.«⁵⁹ V »poti-navzdol« se zbira tudi »odločitev« o zgodovini. S tega »mesta« zbira se nam bliža *poslednji bog*.

Božji na-poti [Unterwegs des Gottes] je, če sledimo Hölderlinovi pesnitvi, v kateri nevidezni dotik *prebivališč* sprva ostaja neizkušen – šele *ko mine nekaj časa*, se ga ovemo – »mimohod«. To pomeni, da je čas božje bližine končen in enkratni. Potemtakem se, kakor pravijo *Prispevki*, *poslednji bog* odpravlja na svoj »prvi mimohod«.⁶⁰ Ta »mimohod poslednjega boga« ustanavlja čas, v

* Prim. 67. zv. *Skupne izdaje*, 1. del in *Phainomeno* 29–30, str. 85–110.

⁵⁶ »Denn im ›Ereignis‹ ist der ›letzte Gott‹ heimisch.«

⁵⁷ »[D]ie Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs zugleich und so die Wesensfülle des Übergangs.«

⁵⁸ »Der höchste Anfang verschließt in sich und fängt daher an den tiefsten Untergang. In diesem erstet der letzte Gott. Weil Er der Seltenste ist, gehört ihm die längste Zeit der Vorbereitung und die unvordenkliche Plötzlichkeit seiner Nähe.« Martin Heidegger, *Besinnung*, *Skupna izdaja*, 66. zv., izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni 1997, str. 253.

⁵⁹ »Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter Fällt.« *Beiträge zur Philosophie*, 65. zv. *Skupne izdaje*, str. 397.

⁶⁰ Ibid., str. 412: »Die Verweigerung nötigt das Dasein zu ihm selbst als Gründung der Stätte des ersten Vorbeigangs als des sich verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann eressen wer-

katerem se bog lahko nujno sooči s svojim »pre-bivanjem«, »Da-sein«. Zato je tudi možno, da bog in človek zamudita svoje srečanje. Prav ta možni izostanek srečanja zaostri »odločitev«, ki zadeva zgodovino samo.

Bistvo »odločitve« o zgodovini dojamemo nezadostno, če domnevamo, da gre Heideggru le za določno usmeritev te »odločitve«, za določno izoblikovanje »prihodnjega«. Heideggru ne gre za to, da bi verjetno slabo prihodnost popboljšal. V »odločitvi« o zgodovini gre bržkone za možnost prihodnosti sploh. Da je z vprašanjem »prevladanja metafizike« na kocki tudi prihodnost sploh, pojasnjuje razmišljanje, ki sledi.

Heidegger je prostorje dovršitve metafizike pogosto določal z dvema imenoma: gre za imeni Hegel in Nietzsche. Medtem ko Hegel označuje »pričetek« dovršitve, je Nietzschejevo mišljenje do neke mere način dovršitev dovršitve. Oba misleca obelodanjata filozofijo časa, v kateri prihodnost kot taka izgine. Hegel razume gibanje »pojma«, ki je že od začetka sam gibanje »absoluta«, kot postopno godečo se »odpravo« časa. Za Hegla je prihodnost bodisi to, česar še nismo spravili v pojme, ali pa je, kot v okviru njegove filozofije religije, zgolj »predstava«. S tem ko »duh« zmore zajeti, premeriti, »pojmiti« sebe samega, je »absolutni duh«. Tako je »duh« dosegel, da je v sebi popričujočil vse, kar je vredno, da ga pojмимо. Ob koncu njegovega gibanja skozi zgodovino končno nastane »absolutna pričujočnost«. Poleg tega Hegel v svojih *Predavanjih o filozofiji religije* pokaže, da je ta »absolutna pričujočnost« popolna polnina, *pléroma* boga. Kjer bog v celoti in docela zapolnjuje čas, je zgrešeno govoriti o prihodnosti, ki nas še čaka. – Zato je za Hegla konseventno, da v Jezusovi pridigi, ki govori o bližini *basileia theou*, prihajajočega Božjega kraljestva [Gottesherrschaft], črta to »predstavo«, ki je zaostala za »pojmom«. Ko »duh« v absolutni pričujočnosti pride k sebi samemu, nikakor ne pade v nekakšno negibnost. Po Heglu je »duhu«, ki je prišel k sebi samemu, lasten gibalni karakter »kroženja«. Tako je svoj sistem določil kot »krog krogov«. Že Schelling je v svoji filozofiji *Vekov sveta** iz leta 1811 pa tudi v svoji pozni *Filozofiji razodetja* oponiral tej v sebi krožeči pričujočnosti, brez-prihodnosti v Heglovem sistemu, ki jo prepoznavamo in izkušamo kot brez-prihodnost v svetu.

den, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich volziehen muß.«

*Prim. *Izbrani spisi*, SM 1986.

Ta filozofski dogodek, da je času ob pričetju dovršitve metafizike odvzeta prihodnost, se ponovi ob koncu dovršitve. Ena od pglavitnih misli pozne Nietzschejeve filozofije je »večni povratek enakega«. Gre za, kakor pravi Nietzsche, »vzgojno misel«. ⁶¹ Prenesejo jo le najmočnejši – da se namreč vse večno in eksaktno ponavlja. Ekstrakt takega izbora in vzgoje je *Übermensch*, »nadčlovek«. Po Nietzscheju temelji v »novi koncepciji sveta«. Iz nje izhaja in ji ustreza spoznanje, da »svet [živi] od sebe samega: njegovi ekskrementi so njegova hrana«. ⁶² S tem se za Nietzscheja znivelira razlika med naravo in zgodovino. Cilji narave, ki se spiralno dvigajo v eno krožeče sovisje, so tako identični s časom zgodovine, ki s tem izgine. Svet je večno trajajoča cirkulacija Istega. Razlika s Heglovim dojetjem časa pa je vsekakor v tem, da je v času »večnega povratka enakega« smrt Boga postala dejanskost.

Iz vladavine »večnosti«, na kateri gradi platonistično utemeljena metafizika skupaj s platoniziranim krščanstvom, izhaja brezprihodnost časa. Krog in krogla sta figuri, ki že od pričetja določata formulo poteka metafizično uglasenega časa. V tem primeru smemo Parmenida, ki *eon* primerja z dobro zaokroženo kroglo, z *eukyklos ogrkos sphaîres*, gledati kot predhodnika Nietzscheja, ki misli bit kot »večni povratek enakega«. Nova »koncepcija sveta«, ki za Nietzscheja vznika, dejansko nosi v sebi pečat kroga in ponavljanja. Nietzsche je v »stroju« videl možnosti udejanjenja te »koncepcije«. ⁶³ V dejanskosti oz. praksi »mahinacije« je krožna ponovljivost bivajočega dosegla svojo dovršitev. V *Prispevkih* Heidegger zapiše: »Kaj meni mahinacija? To, kar je spuščeno v lastno uklenjenost. Za kakšne okove gre? Shema prehodne preračunljive pojavnosti, s katero vse tlačimo po enaki meri ...« ⁶⁴ Tako zbijanje-skupaj

⁶¹ »[D]er »züchtende Gedanke«, (11/250).

⁶² »[Die Welt] lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung.«

⁶³ Prim. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* [Človeško, preveč človeško, 2. zv., *Nietzsches Werke*, prvi del, 3. zv., Stuttgart 1923, 317. str.: »Die Maschine als Lehrerin. – Die Maschine lehrt durch sich selber als das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, die Aktionen, wo jeder nur eines zu thun hat: sie giebt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus vielen eine Maschine, und aus jedem einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist: den Nutzen der Centralisation zu lehren.« – »Stroj kot učitelj – stroj skozi sebe samega uči medsebojnega prežemanja človeških množic, akcij, pri katerih mora vsak storiti zgolj eno. [Stroj] daje vzorec partijske organiziranosti in bojevanja. Ne uči pa individualnega samopoveličevanja: iz mnogih napravi en stroj, iz vsakega posameznika orodje za en cilj. Njegov najsplošnejši učinek je, da nas nauči uporabnosti centralizacije.« Prim. *Phainomeno* 27–28, str. 93. op. 48.

⁶⁴ »Was meint Machenschaft? Das in die eigene Fesselung Losgelassene. Welche Fesseln? Das Schema der durchgängigen berechenbaren Erklärbarkeit, wodurch jegliches mit jedem gleichmäßig zusammenrückt [...]« *Beiträge zur Philosophie, Skupna izdaja*, 65. zv., str. 132.

ustreza času v sebi krožeče metafizike. Postane »okovje«, v katerem bivajoče postane shematično. Ali se bivajoče zmore osvoboditi iz tega »okova« časa brez prihodnosti, »večnosti«, to je vprašanje »prevladanja metafizike«.

Pred horizontom takšne izgube prihodnosti, ki je v sebi izguba zgodovine, se je Heideggru zastavila naloga, da premisli možnost prihodnosti sploh. Tu mu je brez dvoma pomagal Hölderlin, njegova »temeljna drža« v pesnjenju, ki, kakor pravi Heidegger, za razliko od Heglovega mišljenja »ni več metafizična«. ⁶⁵ Pomoč, ki bi jo Heidegger lahko prejel od Hölderlina, je upesnjevanje *prihajajočega boga*.

Samo sebe goltajočo cirkulacijo »mahinacije« lahko prekine edinole vzgib, ki se ji približuje od zunaj. Od notranjega – če si tu smemo dovoliti razlikovanje med zunaj in znotraj – iz notranjega prostora krožnega gibanja ne more nastati nikakršna preobrazba. Kar pa se bliža našemu metafizično urejenemu svetovnemu prostoru, je *prihod poslednjega boga*. Ta »prihod« je po Heideggru »najprihajajočnejše od prihajajočega«. ⁶⁶ »Najprihajajočnejše od prihajajočega« prinaša brezprihodnostni »mahinaciji« možnost druge, drugačne prihodnosti, možnost »najvišjega začetja«, ki je v sebi »najgloblji zaton«. Tako Heidegger zapiše v zasnutku za spis *Koinon*: »Edinole prihod zmore začetno izpolniti bistvo boštva. Bogovi v prihodu utemelje temelj najgloblje zgodovine, so glasniki poslednjega boga, njegovo poslednje pa je njegov prihod. Ničesar ne prinaša, razen sebe samega; a tudi tedaj le kot najprihajajočnejši prihajajočega. Pred sabo nosi to, kar prihaja k nam, svojo igro-časa-prostora v BITI, ki čaka, da jo bog, ko pride, zapolni in v svojem prihodu pride.« ⁶⁷ »Poslednji

⁶⁵ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (zimski semester 1941/1942), *Skupna izdaja*, 52. zv., izd. Curt Ochwald, Frankfurt ob Majni 1982, 21992, str. 99: »...Alles ist Übergang« [hat] für Hegel und Hölderlin einen grundverschiedenen Sinn; die Verschiedenheit betrifft nicht nur zwei metaphysische Grundstellungen, vielmehr unterscheidet sie so, daß Hegels Grundstellung noch metaphysisch, diejenige Hölderlins nicht mehr metaphysisch ist. Vor der rechten Einsicht in diese Zusammenhänge, die nichts mit historischem Vergleichen zu tun hat, hängt die künftige Aneignung der Dichtung Hölderlins ab.«

⁶⁶ Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, *Skupna izdaja*, 69. zv. Izd. Peter Trawny, Frankfurt ob Majni 1998, str. 97: »Das Kommendste des Kommenden ist das *Kommen des letzten Gottes*, dem die Geschichte das Seiende im Ganzen für ein weitestes Zu-lassen seiner Entscheidung zu-führt.«

⁶⁷ »Denn allein das Kommen vermag das Wesen der Gottschaft anfänglich zu erfüllen. Die Götter im Kommen ergründen den Grund der tiefsten Geschichte und sind die Vorboten des letzten Gottes, dessen Leztest sein Kommen. Er bringt nichts, es sei den sich selbst; aber auch dann nur als den Kommendsten des Kommenden. Sich selbst voraus trägt er die Zu-Kunft, seinen Zeit-Spiel-Raum im Seyn, der selbst wartet, daß der Gott, kommend, ihn erfüllt und im Kommen komme.« Ibid., str. 211.

bog« je »najprihajajočnejši prihajajočega«, ker se v njem najbolj božansko zgošča [verdichtet] nujnost prihodnosti, nujnost preloma »absolutne pričujočnosti«, ki golta samo sebe. Pred njo prihajajo bogovi, ki kot »glasniki« lahko pridejo le, s tem ko *poslednji bog* kot »najprihajajočnejši« »pred samim samo nosi prihodnost.«

»Mimohod poslednjega boga« je tako njegov *prihod*. Uglša ga *oklevajoči trenutek*, *obotavljajoče se pomujanje*, ki ga upesnjuje Hölderlin v *Kruhu in vinu*. »Prihodu« je lasten karakter »obotavljajoče se odpovedi«. V »prihodu« se daje »odpoved« kot »najvišje plemenitje [Adel] podarjanja«, kot »temeljna poteza sebeskrivanja. *Njegova* razodetost tvori izvorno bistvo resnice BITI.« »Prihod« zato na sebi vzdržuje »odpoved«, ker se polno upričujočenje, ugotovljivo prispetje še zadržuje. Tāk kraj odigravanja »prihoda« bi lahko bila »bližina«. Kar prihaja, ni tu; vendarle je blizu. Kar je »blizu«, se obenem kaže in skriva. Zato po Heideggru »poslušnost prihodu« ne sme potekati v tej smeri, da »prihod«, ta »še-ne« boga, izkušamo kot deficit. Tak pogled na zadevo bi v bistvenem temeljil v metafizičnem dojemanju časa, po katerem pričujoče ali prisotno uveljavlja svojo prednost pred prihodnjim ali izostajajočim.

212

»Pot k molčečni pripravi prihajajočega« je pot v »bližino poslednjega boga«. V njej se odpira prihodnost v globini končnih, odtegujočih se in podarjajočih se možnosti. Tako torej Hölderlin v svoji himni *Praznik miru* ne upesnjuje upričujočevanja bogov in *kneza svečanosti*, temveč njihovo »bližino«. Vendar zgođe »bližine«, ali kakor nekje pravi Heidegger, »bližajoče bližine«⁶⁸ ne smemo napačno razumeti in domnevati, da iz nje prihaja zahteva, da bi prihod iz pri sebi zadržujoče se »bližine« končno lahko postal prispetje. Kajti »bližina«, ki ne bi vsebovala možnosti, da iz nje pride do stika, ne bi bila bližina. V tem smislu pesni Hölderlin:

[...] *in prej ne bo*
K počitku legel naš človeški rod,
Dokler se boste vsi, ki ste prerokovani,
Vsi vi nesmrtniki,

⁶⁸ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, str. 16: »Dieses Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie enthält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.«

*S pripovedjo o svojem nebu
Mudili v naši hiši.*

*Nalahno dihajoče sape
Vas že naznanjajo,
[...]⁶⁹*

Prevedel⁷⁰ Aleš Košar

⁶⁹ »... und eher legt / Sich schlafen unser Geschlecht nicht, / Bis ihr Verheißenen all, / All ihr Unsterblichen, uns / Von eurem Himmel zu sagen, / Da seid in unserem Hause. // Leichtatmende Lüfte / Verkünden euch schon, ...« KSA 3, 430–431.

⁷⁰ Biografske opombe povzemam iz: *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, (19., völlig bearbeitete Auflage), Mannheim 1984–1994; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers grosses Personenlexikon*, Mannheim 1968; *The New Encyclopaedia Britannica*, 15. izdaja, Chicago /.../ Toronto, 1992, 1998.
