

*Heidegger in poezija kot zaton govornice**

Velik del tega, čemur lahko v sodobni kritiki in estetiki rečemo imperializem označevalca – ta je izbruhnil s strukturalistično modo in se pri nekaterih predstavnikih poststrukturalizma (Lacanu, Derridaju) še pojavlja – se neupravičeno sklicuje na Heideggerja, saj je odvisen od omejevalne interpretacije njegove teorije o razmerju med bitjo in govorico. Prav pozornejše branje tega vidika Heideggrove misli, ki upošteva vlogo, priznано molku, lahko pomaga pri odkrivanju novih poti mišljenja v razmerah, ko se zdi, da se je imperializmu označevalca, tako kažejo nekatera znamenja, čas iztekel in se razkaja.

1. Poezija in utemeljitev: "Was bleibt aber, stiften die Dichter"

"A kar ostaja, utemeljijo pesniki": vemo, da je to Hölderlinov verz, ki ga je Heidegger obsežno komentiral v razpravi Hölderlin in bistvo poezije.¹ Imamo ga lahko za povzetek Heideggrove teze o utemeljitveni,

* Besedilo je tretje poglavje iz knjige *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1981.

¹ Prim. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1963, 3. izd., str. 31 in nasl.

otvoritveni naravi umetnosti in še posebno poezije kot besedne umetnosti. Besedilo, v katerem je ta Hölderlinov verz komentiran, sodi v ustvarjanje tako imenovanega "poznega Heideggra" (iz leta 1936), to je v tisto fazo njegove filozofije, v kateri je po svoje razvil razmerje bit-govorica.² To razmerje, ki se "spotikljivo" napoveduje na slavnih straneh *Pisma o humanizmu* (1946), v katerem Heidegger opredeljuje govorico kot "hišo biti" v dvojnem pomenu genitiva, kot subjekt in kot objekt, ima korenine v pojmovanju sveta, kot ga je izdelal v *Sein und Zeit*. V tem delu – v nasprotju z uveljavljenim mišljenjem, da je svet vsota objektov, ki so se srečali v izkustvu – izpostavlja tezo, da je svet "pred" posameznimi rečmi, ker je horizont napotil, znotraj katerega in samo tam se kaj lahko tematizira "kot nekaj", kot določeno bivanje. Pri natančnejši analizi se horizont-kontekst razkrije ne kot struktura povezav med rečmi, ampak kot sistem označevalcev. Da ima tubit že od nekdaj, ker obstaja, neki svet, ne pomeni, da je dejansko povezana z vsemi rečmi, ampak da je v tesnem razmerju s sistemom znakov in označevalcev; rečemo lahko, da že od nekdaj razpolaga z govorico. Biti pomeni za reči s tega vidika pripadati celoti napotil, ki je dana predvsem kot sistem označevalcev. Nadaljnje Heideggrovo razvijanje teme o govorici, to je celotna obdelava, ki doseže vrh v spisu o humanizmu in nato v *Unterwegs zur Sprache*, je strogo skladna s premisami, zapisanimi v *Sein und Zeit*: dogodek biti se daje v jeziku. Edina novost je, da je opuščen – če je sploh kdaj bil – vsakršen "humanistični" vidik; če je človek "vržen zasnitek" (*Sein und Zeit*), "je v zasnutku tisti, ki vrže, bit" (*Über den Humanismus*) in ne človek. Nasprotno: razmerje tubiti do govorice je kot značilna struktura vzajemne soodvisnosti (človek govori o jeziku, vendar je jezik tisti, ki "razpolaga" z njim, ker pogojuje in omejuje njegove izkustvene sposobnosti) "prostor" razumevanja razmerja človeka do biti, za katero je tudi značilna vzajemna soodvisnost. Ne gre samo za analogijo med tema razmerjema – človek-govorica, človek-bit – čeprav ni bit nič drugega kot svoje sebe dajanje v govorici; ali tudi: bit ni nič drugega kot sebe-dajanje govorice. Dogodek biti in govorice je en sam.

² Dovoljujem si o tem vprašanju spomniti na svoje delo *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1963.

Vendar ni vsako dejanje govornice enako tudi dogodek biti. Da je dogodek govornice tudi dogodek biti, se da reči, samo kadar imamo v mislih dogodek biti v Heideggrovem pomenu, kot razprtje odprtih, v katerih pride bivajoče do biti. Govorimo lahko o *dogodku* biti ali o *dogodku* resnice, ker je kontekst pomenov, znotraj katerih stvari v svojih napotilih *so*, to je nekaj, kar se zgodovinsko *daje* (es gibt). Pomenljivo je, da Heidegger od razprave *Izvir umetniškega dela* (1936) naprej, natisnjene v *Holzwege*, ne govori več o *enem* svetu – kot je še v *Sein und Zeit* – ampak o *nekem* svetu, meneč, da se o njem lahko govori tudi v množini. Zgodovinski svetovi so dejansko odprtine, dejanski in vsakič drugačni konteksti pomena, govornice, v katerih pridejo stvari v bit (in ne, tako kot, nasprotno, trdi oblika kantovstva, razširjena v vsej filozofiji dvajsetega stoletja, transcendentalen zaslon od "jaz mislim"). Bit ni – ampak se dogodi. Njen dogodek je ustanovitev zgodovinskih odprtih, rekli bi lahko temeljnih "potez" ali "meril" (o pravem in napačnem, o dobrem in slabem itn.), na temelju katerih je možno izkustvo zgodovinskega človeštva. Vendar če je tako, če bit ni, ampak se v tem smislu dogodi, bi se morali dati pokazati *otvoritveni dogodki*, ki pretrgajo kontinuiteto poprejšnjega sveta in utemeljujejo novega. Ti otvoritveni dogodki so dogodki govornice in njihov sedež je poezija.³

Tu ni mesto za razpravo o tem, ali in koliko pojmovanje poezije kot "otvoritvenega" dogodka kakega zgodovinskega sveta izraža romantično vznesenost; vendar bi temu lahko ugovarjali, češ da taka romantična vznesenost ni samo Heideggrova posebnost, saj so si sodobne estetike in poetike po navadi enotne in pesniškemu jeziku v primerjavi z vsakdanjim jezikom priznavajo radikalnejšo izvornost, tudi pri radikalno formalnih ali tudi strukturalnih vidikih. Kar pa je pri tem pomembno, je, da Heidegger s teorijo o ontološko utemeljitvenem dometu pesniške govornice prinaša postavko za osvoboditev odvisnosti poezije od reference, osvobaja jo podvrženosti povsem upodobitvenemu pojmovanju znaka, ki je prevladovalo v miselnosti metafizično-reprezentacijske tradicije. Od pojmovanja razmerja govornica-realnost kot razmerja upodobitve je v tradicionalni estetiki torej izhajala

³ M. Heidegger, *Erläuterungen ...*, cit., str. 38.

potreba po razvrščanju pesniške govorice glede na posamezen tip vsebine (na primer čustva) ali glede na posamezne, povsem formalne značilnosti (na primer verz). Poetike dvajsetega stoletja so se dokončno otesle teh vidikov; četudi so redkokdaj izrečno prevzele Heideggrovo ontološko pozicijo, pa so se gibale v smeri, ki predpostavlja zavrnitev upodobitvene odvisnosti govorice od reči. Prav z vidika te splošne usmeritve poetik dvajsetega stoletja, predvsem zgodovinskih avantgard, je Heideggrova zasluga, da je do kraja izpostavil ontološke temelje njihovih revolucij; pokazal je, katero pojmovanje biti mora "prevzeti", kdor se hoče zares izviti iz reprezentacijske miselnosti metafizike.

Dogodek biti je ustanovitev bistvenih potez kakega zgodovinskega sveta. Ta ustanovitev je ustanovitev govorice. In govorica se razpre in se v svoji esencialni nòvosti ustanovi v poeziji. "A kar ostaja, utemeljijo pesniki." Bit se najpoprej dogodi v pesniški govorici. To pomeni, da sveta ni nikoli mogoče srečati drugje kot v govorici. Ta teza je, na primer, povzeta v Gadamerjevi izjavi, zapisani v *Resnici in metodi* (tekst, v katerem bolj kot kje drugje živi Heideggrovo izročilo), ki se glasi: "Bit, ki jo lahko razumemo, je govorica" (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*).⁴ Dogodek biti je, skratka, *Überlieferung*, prenos ali iz-ročilo jezikovnih sporočil. Vendar se zdi, da je tako nemogoče uresničiti Husserlov program, iz katerega je izšel tudi Heidegger, in to je iti "k stvarjem samim". Sodobno mišljenje – vendar ne Gadamer – je Heideggrovo "enačenje" biti in govorice razlagalo kot potrditev nepremostljive "odsotnosti" biti, ki se vedno lahko daje samo kot *sled*. Potrditev odsotnosti in sledi se lahko zgodi bodisi iz ukoreninjenega notranjega hrepenenja po prisotnosti, kot je to pri Derridaju in Lacanu; ali pa z vidika simulakra, ki je popolnoma odvisen od nanašanja na izvirnik in od hrepenenja po njem (kot pri Deleuzu). Vendar pa je treba v obeh primerih tezo o "identičnosti" biti in govorice brati kot odstranitev vsakršne možnosti nanašanja na "izvorno" v prid takemu pojmovanju izkustva, ki se giblje samo na površjih, bodisi da se mu toži po izvirniku in

⁴ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, str. 542.

se čuti osiromašeno in odtujeno ali pa v vročici simulakra uživa svobodo, ki mu je s tem priznana.

Čeprav bi Heidegger lahko podpisal tezo, ki smo jo povzeli z Gadamerjevo izjavo, po kateri "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", pa se ne bi odrekel misli na možnost dostopa do izvirnega – torej možnosti, da nekako uresniči Husserlov program. Prav to mu sicer očita Derrida na nekaterih straneh predavanja o *La différence*.⁵ In v tem je izjemno pomembna razlika – tako na ravni splošne filozofije kot na ravni mišljenja poezije – med francoskim mišljenjem "diference" in Heideggrovimi stališči. Če je za Heideggra res, da "kar ostaja, utemeljijo pesniki", pa utemeljitev, ki jo poezija izpelje, ni v oblasti pesnikov.⁶ Res je, kot bomo videli, v Heideggrovem načinu razumevanja utemeljitve tudi značilna igra raztemeljitve; vendar ne kot dokončne odpovedi vsakršnemu možnemu razmerju z izvirnim. Pesniki utemeljijo to, kar ostaja, vendar so sami "utemeljeni". Utemeljitev je taka "ne samo v smislu, da je svobodni dar [pesnikov], ampak v smislu trdne utemeljitve človekovega bivanja v njegovem temelju".⁷

2. Izvorna beseda in molk

"Weil ein Wortklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann ..." ("Odzvanjanje izvirne besede lahko privre samo iz tišine.")⁸ Poezija odpira svet, razpira in utemeljuje to, kar traja, ker sama odgovarja na klic; njena otvoritvenost je torej soodvisna in v tem se Heidegger ne pusti omejiti ne na derridajevsko-lacanovsko filozofijo odsotnosti in ne na deleuzovsko o simulakru. Začetna otvoritvenost poezije ni ne ločitev, ki pušča za sabo

⁵ Sedaj objavljena v *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.

⁶ M. Heidegger, *Erläuterungen ...*, cit., str. 39.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid., str. 66.

béance, praznino, ki ni nikoli zapolnjena, niti čisto proizvajanje razlik s ponavljanjem izvirnika, ki ga ni in katerega odsotnosti niti čutiti ni več. Heidegger lahko govori o "echtes Wort", izvorni besedi, prav zato, ker se, po njegovem, ne daje samo negativna oblika dostopa do izvirnega. Interes filozofije odsotnosti je, da predvsem potrdi vzpostavitev naravo odsotnosti biti, vendar še z besedami metafizičnega opisa (bit je odsotnost); in interes filozofije simulakra je, da predvsem s pojmom ponavljanja različnega odstrani vsakršno nanašanje na izvirnik-izvor; nasprotno pa hoče Heidegger ostati zvest *razliki*. Dostop do izvirnega je zanj dostop do razlike. In izvornost je ta, ki v svoji razliki od bivajočega, preprosto-prisotnega v svetu, oblikuje horizont sveta, ga *be-stimmt*, določa, usklajuje, zamejuje in meri njegove sestavne razsežnosti. Zato, da bi se notranje razlike sveta razgrnile, da bi se svet dal – izražen zlasti v govorici – se mora nekako dati *drugo sveta*: bit kot drugo bivajočega, izvorno kot drugo zgolj prostorsko-časovne entitete, ali še *An-wesen-lassen* kot drugo preprostega *An-wesen*.⁹ Samo to sebe-dajanje drugega od bivajočega pravzaprav odreka čisti entiteti sveta njeno dokončnost in vsiljevanje kot edinega možnega stanja bivajočega. Bit v svoji razliki od bivajočega velja za začetek epoché, za konec soglasja k svetu, kakršen je, in torej tudi za začetek vsake možne spremembe. Če hoče bit veljati za začetek novega dogajanja, za možnost novih epohalnih otvoritev, se mora dati, biti mora dostopna, tudi če to ne pomeni, da se daje v prisotnosti. Svet, v katerem ima mišljenje lahko dostop k biti, ki sama ni mišljena kot entiteta, ampak kot to, po čemer bivajoče je, je *An-denken*, spominjanje.

An-denken je tisto mišljenje, ki pomni bit kot razliko, ki "misli razliko kot razliko";¹⁰ to je, ki misli bit kot to, kar se ne istoveti z bivajočim (in ki je lahko torej vedno pristojna izrekat i sodbe tudi o tem): z odpiranjem različnih razsežnosti sveta bivajoče razlikuje in razmešča. Na prvi pogled lahko *An-denken* imenujemo tudi kritično ali utopično mišljenje; to zbližuje

⁹ O razlikovanju med *Anwesen* in *Anwesen-lassen* glej *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, str.5 in nasl.

¹⁰ Prim. *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, str.37.

Heideggerja s tistimi tokovi sodobne filozofije, ki si lastijo kritično sposobnost razmišljanja in opisujejo sedanjo negativno usodo človeštva kot izgubo sposobnosti sklicevanja na instance, ki so drugačne od sedanjega stanja bivajočega (ta se v Heideggrovi terminologiji imenuje *Seinsvergessenheit*, pozaba biti).

Vendar pa kritična sposobnost mišljenja zahteva možnost nekakšnega dostopa do izvirnega. Ta možnost je razmerje, ki ga ohranja s tišino. "Odzvanjanje izvirne besede lahko pride samo iz tišine." Izvorna beseda je otvoritvena beseda, beseda, prek katere se dogodi resnica, namreč nova odprtina zgodovinskih horizontov. Beseda ni v razmerju s tišino samo zato, ker jo potrebuje kot osnovo, od katere se oddalji. Nasprotno, izvirno govorjenje pomeni biti v razmerju z drugim označevalca, z drugim govorice: zato je Heidegger drugje zapisal, da "izvorna poved" ni nič drugega kot "preprosto molčanje tišine".¹¹ Ta stroga Heideggrova izjava bi lahko postala "sprejemljivejša", če bi, na primer, pokazala na možno zvezo s Saussurovim ločevanjem med *langue* in *parole* in na vse spremembe, ki jih je to doživelo v sodobni estetiki in poetiki. Otvoritveno dejanje, ki povzroči preoblikovanje *določenega* koda, ne more izvirati iz čistega notranjega vzgiba koda samega. Na neki drugi ravni – in enako v vsakdanjih pogovorih – tudi splošno sprejeto pojmovanje revolucije v sodobni kulturi razkriva veliko pripravljenost mišljenja za priznanje, da lahko korenite spremembe nastanejo na pobudo zunaj-sistemskih dejavnikov (skrajno odtujen proletarijat, ki je zato lahko univerzalen razred). V tej luči je možnost izvirne besede, kakor jo je teoretsko opredelil Heidegger, enaka možnosti, da obstaja v zgodovini pravi dogodek, v nasprotju s tem, kar implicira trditev o preprosti prisotnosti, ki je vedno prevladovala v metafiziki (historicizem, ki je, kot je pokazal Ernst Bloch, močno "anamnestičen", pomeni njeno posodobljeno različico). Ta možnost zahteva, da se daje razmerje z *drugim*, in na tega drugega meri Heidegger s pojmom tišine.

¹¹ Prim. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, str.152. (*Na poti do govorice*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, str. 159/: Kdo bi zmogetl o molku preprosto molčati?/).

3. Bit-za-smrt in tišina

"Das Wesensverhältnis Zwischen Tod und Sprache blitzt auf, ist aber noch ungedacht" ("Bistveno razmerje med smrtjo in govorico zablisle, vendar ostane nemišljeno").¹² Razmerje med govorico in molkom je razumljivo, samo če se pri tem sklicujemo na dvojno funkcijo, utemeljitveno in raztemeljitveno, ki jo ima bit-za-smrt vse od *Sein und Zeit* naprej. Kot je znano, se v tem delu tubit vzpostavlja kot celota, to pomeni, da podeli zgodovinsko kontinuiteto svojemu lastnemu bivanju samo, ker se zasnuje za svojo lastno smrt. Gre za eno od najbolj zapletenih mest, tudi v terminološkem pogledu, v delu *Sein und Zeit*, kjer Heidegger očitno povzema prvine metafizične in religiozne tradicije. Heidegger definira smrt kot trajno možnost nemožnosti vsakršnih drugih možnosti tostran nje, ki vzpostavljajo izkustvo. Te možnosti se lahko povezujejo v *continuum*, v spremenljiv, kot zgodovina živeti kontekst, samo če niso absolutizirane, če, z drugimi besedami, tubit nobene izmed njih nima za edino in dokončno. To, kar omogoča, da nobena izmed posameznih možnosti ni absolutizirana – to bi povzročilo nepremostljivo pretrganost bivanja – je vnaprejšnja odločitev za smrt. Možnosti bivanja se razkrivajo in se živijo kot čiste možnosti, s tem ko so postavljene v razmerje s smrtjo; tubit lahko prehaja iz ene v drugo v nekem diskurzu in bivanje postane tkivo-tekst, kontinuiteta napotil, zaustavljanj in raztezanj. Sámó minevanje časa, ki je v *Sein und Zeit* povezano z zasnavljanjem tubiti in vrnitvijo v svojo lastno preteklost, je navsezadnje razprto samo s predhajanjem smrti.

Tako ugledamo "bistveno razmerje" med govorico in smrtjo, ki ga Heidegger razglša za še "nemišljeno". Svet se namreč v svojih bistvenih razsežnostih razpira v govorici. Po drugi strani pa se razsežnosti sveta izražajo predvsem z razgrnitvijo treh časovnih ekstaz – preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Vzemimo osnovni primer: ob vzorcu razmerja podoba-ozadje lahko mislimo vsako tematizacijo česa *kot nečesa*, to je vsako kazanje bivajočega na horizontu sveta: to razmerje ni predvsem prostorsko dejstvo,

¹² Ibid., str. 215; slov. prevod str. 228.

ampak časovno (tako kot Kant priznava večjo izvirnost času v primerjavi s prostorom). Svet se odpre samo kot ustanovitev govornice; vendar se po drugi strani govornica navsezadnje razgrne samo v času (in kot čas), ki se učasi z vnaprejšnjo odločitvijo za smrt.

Vnaprejšnja odločitev za smrt kot možne nemožnosti vseh možnosti tostran nje torej deluje kot *utemeljitev* govornice, časovnosti, horizonta sveta in bivanja kot zgodovinske kontinuitete. Ampak če se ta utemeljitev potrdi z nanašanjem na smrt, pomeni tudi, da se tubit vzpostavi kot nepretrgana celota samo z nanašanjem na bistveno diskontinuiteto. Tubit je lahko celota – to je biva kot tkivo dogodkov, besed, označevalcev – samo ker se odloči za izničenje same sebe. Zgodovina se lahko dogodi kot zgodovina samo zato, ker je povezana z ničem. O tem Heidegger govori na nekaj sklepnih straneh dela *Der Satz vom Grund*:¹³ načelo zadostnega razloga, ki nas poziva, da za vsako reč določimo vzrok, to je da svet izkustva vzpostavimo kot kontekst (vzrokov in učinkov, pa tudi vsakovrstnih napotil in pomenov), je tudi klic *Abgrund*, prepada, ki nam na osnovi kontinuitete bivanja pokaže nič in smrt. V osnovi vsake utemeljitve, tudi tiste, ki jo izvedejo pesniki, ki "utemeljijo, kar ostaja", je prepad raztemeljitve. Utemeljitelvena govornica pesnika dejansko utemelji, samo če in ker je v razmerju s svojim drugim, ki je tišina. Tišina ni samo zvočni horizont, ki ga beseda potrebuje, da odzvanja, to je, da se vzpostavi v svoji obstojnosti biti: je tudi brezdanji prepad, v katerem se izgovorjena beseda *izgubi*. Tišina deluje v razmerju do govornice tako kot smrt v razmerju do eksistence.

4. Tišina in sveto

"Das Heilige ist durch die Stille des Dichters hindurch in die Milde des mittelbaren und vermittelnden Wortes gewandt"¹⁴ ("Sveto se prek pesnikovega molka spremeni v blagost posredovane in posredovalne besede").

¹³ Prim. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, str. 184 in nasl.

¹⁴ ID., *Erläuterungen ...*, nav., str. 69.

Brezdanji prepad tišine, v katerem se beseda izgubi, pa se pri Heideggru brez dvoma razkriva prek imen. Na primer: v komentarju k Hölderlinovi pesmi *Wie wenn am Feiertage ...*, so to imena *physis*, Kaos in Sveto. V tem besedilu Sveto ne kaže na nekaj, kar bi imelo predvsem zvezo z božjim, kajti Sveto je tudi "nad bogovi" (EH, 58), ker je enovit horizont, na katerem se lahko pokažejo bogovi in smrtniki. V tem izvornem pomenu, ki je starejši od razlikovanja med smrtniki in božjimi, se Sveto lahko razkriva tudi z besedo "narava", *physis*, ali Kaos. Pravzaprav "je Kaos Sveto samo" (EH, 61). Imeni Kaos in *physis*, s katerima Heidegger v navedenem komentarju k Hölderlinu izraža pojem Svetega, bistveno opredeljujeta ta pojem, saj odpravljata vtis o splošno religioznem izidu njegovega pojmovanja poezije.

Narava v pomenu, kot ta pojem uporabljata Hölderlin in za njim Heidegger v svojem komentarju, pomeni prav toliko kot izvirni grški pojem *physis*, ki ga Heidegger bere v povezavi s pojmom *Wachstum*, rast; ne v pomenu "evolucije" ali v pomenu čiste zaporednosti dogodkov, postavljenih drug ob drugega. "*Physis* je pomikanje in porajanje, je odpiranje, ki se, porajajoč, hkrati vrača nazaj v svoj iz-vor (Hervorgang), in se tako zapre v to, kar kdaj pa kdaj daje vsaki prisotni reči njeno biti prisoten"; "*physis* je vase vračajoč se izvir".¹⁵ Zdi se, da je sklicevanje na neko časovnost, ki se ne pusti razumeti samo kot kronološko zaporedje ali kot dopolnitvi namenjen proces, tu predvsem v pomenu modela rasti. *Physis*, razumljena kot rast, je mišljena kot stvarni čas, tisti, ki že tudi sicer vodi razmišljanje v *Sein und Zeit*; tu je časovni horizont, v katerem se daje bivajoče, bistveno opredeljen z načinom, kako konkretni človeški subjekt – tubit – dejansko živi časovnost; opredeljujeta ga predvsem pojma *Sorge*, skrb, in *Be-findlichkeit*, razpoloženost ali čustvene razmere. Stvarni čas se ujema s horizontom in ne nazadnje z bitjo samo. Bit namreč ni podstat podobe, ampak je prej celota podoba-ozadje in izražanje te celote. Takšno izražanje je časovno: gre za učasovljenost, za katero že *Sein und Zeit* uporablja glagol *zeitigen*, ki prej kot učasovljenost v posebnem pomenu, katerega poudarja Heidegger, v splošni rabi pomeni priti do zrelosti, dozoreti. Ker je horizont

¹⁵ Ibid, str. 75.

in je izražanje podobe in ozadja, je bit čas, in še določneje, je rast, stvarni čas, "dozoreti".

Pojem rasti se ne le ne ujema z idejo o času kot čistem zaporedju, ampak tudi ne s tisto o času kot pomikanju proti končnemu stanju: tudi v tem primeru bi šlo za domnevo o sopostavljanju trenutkov, ki smo jih sprva imeli za ločene (*telos* da smisel procesu, samo če je mišljen kot "predhodnik" samega procesa). *Physis*, mišljena kot Sveto, ki se daje prek pesnikovega molka, je mišljena ob modelu stvarnega življenja. Tega ne moremo ne povezati s Heideggrovim vztrajanjem pri biti-za-smrt. Prek pesnikovega molka govori Sveto, ki je narava kot rast, kot stvarna časnost. Stvarna časnost, kot je videti predvsem iz *Sein und Zeit*, je močno zaznamovana z bitjo-za-smrt. Tako se izrisuje povezava med Svetim, *physis*, stvarnim časom, bitjo, bitjo-za-smrt, v luči katere moramo gledati tudi na vprašanje razmerja med govorico in molkom.

Preden pa se vrnemo k temu razmerju, naj še spomnimo, da je razen *physis* drugo ime, ki ga v tem besedilu Heidegger da Svetemu, Kaos. "Za vsako izkustvo, ki pozna samo to, kar je posredovano, se Kaos zdi odsotnost razločkov in torej čista in preprosta zmeda"; ampak, "Kaos mišljen na temelju *physis*, ostaja tista razprta odprtina, od katere naprej se odprto razpre tako, da vsakemu drugemu zagotovi njegovo določeno omejeno prisotnost".¹⁶ Če so tako Kaosu odvzete negativne in zmedo povzročujoče značilnosti, ki jih po splošnem prepričanju ima, pa vseeno ostajata nevarnost in tveganje za izkustvo, ki potrebuje posredovanje. Na straneh, ki jih tu komentiramo, Heidegger analizira tudi pesnikovo usodo kot tveganje, prav zato, ker je njegova vloga ta, da postavi svet artikuliranega izkustva, to je posredovanja, v razmerje z izvornim Kaosom, to je z razprto odprtostjo Svetega. Z vidika razmerja do Svetega kot Kaosa se poezija seveda kaže kot padajoče gibanje, ki posreduje in spreminja Sveto-Kaos v *Milde*, v blagost sporočene in sporočljive govorjene besede; vendar pa je vedno tudi rastoče gibanje, v katerem pesnik, srečujoč bit kot *physis* in stvarno

¹⁶ Ibid, str. 61.

časnost, srečuje svojo lastno bit-za-smrt, skrajno drugo, ki se mu daje kot nič in *molk*.

Dogodek besede nosi s seboj tveganje, kajti drugo govorice ni samo nemo ozadje, na katerem beseda odzvanja; tudi ne samo molk, ki zaznamuje premore in razlike med besedo in besedo; marveč je, gotovo, molk stvarne časovnosti, ki ima za svojo mejo in za svoj sestavni del smrt. *Physis* je torej resda narava v smislu, ki nima nič banalno "naturalističnega"; pa vendar – ker je bit mišljena s pojmom *physis* kot stvarna časovnost, odprta v smrt – je drugo govorice, to je molk pesnika, tudi nekakšen molk življenja živali. V Heideggrovi trditvi, da je "izvirna poved preprosto molk tišine", je tudi nekaj, kar se nanaša na živalskost. Sicer pa Heidegger v samem komentarju k pesmi *Wie wenn am Feiertage ...*, na katerega smo se večkrat sklicevali, iz nekega drugega Hölderlinovega besedila, iz *Die Titanen*, navaja izraz "die heilige Wildniss", "sveta divjina" (EH, 61); ki pomeni prav toliko kot Kaos, kot razprtje, ki omogoča z izkustvom določene razlike; ki pa gotovo tudi opredeljuje drugo govorice kot "divje" in tako meri na utemeljitev-raztemeljitev kulture v smeri "narave", pojmovane kot rast, ki se razkriva v stvarni časnosti, odprti za smrt.

5. Bit in zaton jezika

"Ein 'ist' ergibt sich, wo das Wort zerbricht" ("Je' se daje tam, kjer se razlomi beseda").¹⁷ Utemeljitev, ki jo poezija izvede na tem, "kar ostane", iz sveta kot izražanja razsežnosti izkustva, ki so razprte predvsem v govorici, se izpolni za ceno raztemeljitve, ki jo pesnik sproži in ki dodeli otvoritveno moč njegovi poeziji. Pesnik samo zato, ker tvega poraz *Ab-grund*, brezno Kaosa in molka, odpira in utemeljuje sistem označevalcev, ki vzpostavlja svet. Sodobna poezija je pogosto mislila, da se mora osvoboditi tega romantičnega in pozneje eksistencialističnega pojmovanja pesnjenja,

¹⁷ M. Heidegger, *Unterwegs ...*, cit., str. 216; slov. prev. str. 229.

in je iskala zasilno rešitev v zamisli o takem pesniškem jeziku, ki je – predvsem s formalističnimi idejami o samonanašanju in dvoumju – iz njega naredila eno izmed sredstev, s katerim si subjekt znova prisvaja govorico ter izstopa iz razpuščenosti in odtujenosti, s katerima se mu ta daje v vsakdanji plehkosti. S tem je bil otvoritveni pomen poezije postavljen v sprejemljivejšega, v katerem velja za neke vrste "jezikovno telovadbo"; z nekakšno abstraktno čistostjo opozarja na mehanizme jezika, skrite možnosti, omejitve in mu omogoča, da ga govorci bolje in zavestneje uporabljajo. To je podobno kot širjenje telovadbe med ljudstvom z namenom, da bi dobili bolj zdravo raso in večji delovni učinek. Samo da ima lahko, če ostanemo pri primeru telovadbe, opozarjanje ljudi na telo tudi sprevržen učinek in spodbuja nenadzorljive procese večanja senzualnosti in samoobčudovanja na splošno, posledica tega pa je večje zavračanje dela in družbenega reda.

V nekem smislu, ki je zelo od daleč podoben temu primeru, pri Heideggru poteka to, kar bi lahko imenovali "dialektika" utemeljevanja in raztemeljevanja. Bit seveda je *physis*, ki vzpostavlja časovni horizont, na katerem se izrisuje bivajoče, vendar je tudi *Kaos* svete *Wildniss*, ki izraža dokončno neutemeljivost vsakršne utemeljitve, tako da razpira možnost novih utemeljitev, a jih hkrati tudi vse zaznamuje z nepremostljivo naravo nič. Iz Heideggrovega zornega kota ni mogoče sprožiti ustanovitvene in utemeljitvene funkcije pesniškega jezika ter torej tudi ne njegove samonanašalnosti in vloge jezikovne telovadbe in vnovične prilastitve jezika, ne da bi se hkrati izpostavili srečanju z ničem in molkom, ki se na temelju zveze med stvarno časnostjo in bitjo-za-smrt, tako se nam zdi, lahko upravičeno razkrivata ne toliko kot neke vrste božanstvo, mišljeno na način negativne teleologije, ampak kot *drugo* kulture in torej kot narava, živalskost, *Wildniss*; ali tudi, če hočete, telo in čustvenost, pred vsakim odtujitvenim uravnavanjem, ki bi ga izvajalo "simbolno" v Lacanovem pomenu, in tostran njega.

To so "vsebine" pesniškega molka. Molk seveda pomeni tudi, da se mora poezija vrniti "v zvonjavo tišine, ki kot poved u-poteva plani četverja

sveta v njihovo bližino",¹⁸ to je plani sveta prvotno "četverjenega" v razmerja "zemlja in nebo, smrtniki in bogovi";¹⁹ pomeni pa tudi molk v običajnem pomenu besede. Poezija opravlja otvoritveno funkcijo, ki je lastna le njej sami, ne samo ker "utemelji, kar ostaja", ampak tudi ker "raztemeljuje" to utemeljitev s stvarnim razmerjem do nič, do drugega, kot *physis*, kot živalskost in kot tišina. Pesniška beseda se tako približuje svoji lastni biti, kolikor bolj se, tudi v dobesednem pomenu, približuje tišini.

S tega vidika lahko iz Heideggrovega zornega kota poezijo opredelimo kot *zaton govorice*: ne vzpostavitev položaja, ko ni več govorice, ampak nepretrgano, vedno obnavljajoče se prodiranje govorice k svojim končnim mejam, kjer potone v tišini. To je to, kar Nietzsche imenuje v liriki glasbeno in navsezadnje dionizično bistvo, v nasprotju z epiko kot apolinično poezijo kiparske dokončnosti. Povejmo še enkrat, zdi se, da so v teh težah odtisnjene sledi romantizirajoče drže; v resnici pa se pri branju brez vnaprejšnjega opozorila razkrivajo kot ustrezen opis izkustva poezije 20. stoletja. Razvodenevanje pesniške govorice, vsakovrstno eksperimentiranje, iskanje "ničte stopnje", ali nasprotno, tudi bohotenje označevalcev, ki se na nič več ne nanašajo in jih nič več ne potrjuje – naj gre torej za odstranitev metafore ali za njen zanos čistega simulakra – vsega tega ni mogoče ustrezno brati tako, da bi bilo pomenljivo za kritiko in estetiko ter produktivno za militantno poetiko, če vidimo v njih samo pojave ustvarjanja novih kodov: to je kot čiste in preproste temelje novih govoric, ki jim je treba opisati formalne značilnosti, njihove družbeno-kulturne povezave, njihove morebitne psihološke motivacije; vendar pa tudi vedno in predvsem kot dejstva *zatona govorice*, ki ga kaže povezati z vso to celoto pojavov – ti so opisljivi tudi s sociološkim in antropološkim besednjakom – in se jih da razkriti kot *zaton moderne subjektivitete*.

¹⁸ Ibid., str. 216; slov. prev. str. 229.

¹⁹ Prim. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, str. 171 n. (ital. prev. Mursia, Milano 1976, str. 115 n.).

"Ničta stopnja" pri Beckettu, kot ga bere Adorno, ni samo poseben položaj uboštva, "dürftige Zeit", časa, v katerem smo prisiljeni živeti "po Auschwitzu". "Omejevanje" pesniške govorice torej morda ni samo dejstvo osiromašenja in izgube, ki ju je treba povezati z vsemi pojavi kršitve človeškega v vedno bolj odtujeni in ustrahovalni družbi. To omejevanje, nasprotno, nemara zarisuje utopijo, v katero toneta moderna govorica in subjektiviteta. Po Heideggrovem mnenju je težko reči, ali sta zaton govorice in zaton subjekta značilna le za naš čas – za čas konca metafizike. Gotovo ni mogoče reči, da obstajata človekovo bistvo in bistvo govorice in poezije, ki vedno enako trajata nad zgodovino in njenimi menjjavami. Če torej rečemo, da je poezija kot bistvo zaton govorice, prepadanje besede v brezdanjost tišine (z vsemi napotili, ki jih prinaša stvarni časnosti, smrti, živalskosti), ne opisujemo večnega bistva poezije, a tudi ne samo način sebe-dajanja poezije v našem stoletju: govorimo o *Wesen*, bistvovanju poezije take, kot se nam danes daje, se nam danes dogaja, in to na edini način, na katerega poezija je, *west*. Zaton govorice se torej potrjuje v vsem našem izkustvu poezije; ne samo v sodobnem pesnikovanju, ampak tudi v našem doživljanju poezije preteklosti. Poezijo lahko doživljamo samo kot zaton govorice, in to na različne načine, ki jih gre določiti tudi v razmerju do sedanjih kritičskih metod. Poezijo lahko beremo, da pokažemo na prvo pot, kot zaton govorice, ker odlaga neizogibnost lacanovskega "simbolizma" v igri dezidentifikacije, ki dejansko zanikuje odtujitveno naravo imaginarnega in pozitivno napolnjuje umetnost, še posebno poezijo, z vsemi tistimi prevratniškimi značilnostmi, ki jih je hotel Platon izgnati, ko je pesnike zapodil iz svoje države.

Ne torej, kot se glasi Georgejev verz, ki ga Heidegger komentira v *Unterwegs zur Sprache* "Naj ne bo reči kjer zlomi se beseda",²⁰ ali bolje: tudi to, če že je beseda, in to pesniška beseda, ima vedno utemeljitveno funkcijo v primerjavi z vsako možnostjo "realnega" izkustva. A bolj temeljno: "Je" se daje tam, kjer se razlomi beseda." Tedve izjavi si ne nasprotujeta

²⁰ Verz je iztrgan iz Georgejeve pesmi, ki jo Heidegger komentira v celotnem spisu *Bistvo govorice* iz knjige *Unterwegs zur Sprache*, cit., str. 157 in nasl.; v slov. prev. na str. 162 in nasl.

kot dve izključujoči si tezi; sta dva pola gibanja utemeljitve-raztemeljitve, v katera je poezija v našem izkustvu vedno vpletena in zaradi katerih je bolj umetnost (izvira) govorice kot prvobitna umetnost (zatona v) tišine.

Prvedla Vera Troha