

Dennis J. Schmidt

O POEZIJI, FILOZOFIJI IN POLITIČNEM

Čemu hermenevtika?

Naslov pričujočega eseja odzvanja naslov enega najznamenitejših Heideggrovih tekstov o jeziku, njegovega *Wozu Dichter?* (*Čemu pesniki?*) iz leta 1946. Če naj še nadalje umestim svoj naslov v tradicijo, naj omenim, da je naslov Heideggrovega teksta sam citat verza iz Hölderlinove elegije *Kruh in vino*, ki se glasi *čemu pesniki v ubožnem času?* Te odzvene je vredno omeniti, ker gre pri temi omenjenega Heideggrovega teksta, navdahnjeni z vprašanjem, ki ga zastavi Hölderlin v svoji pesnitvi, za vprašanje izvirne sorodnosti med umetniško prakso in političnim udejstvovanjem, za katero gre tudi meni v pričujočem eseju. Že Kantova analiza estetske izkušnje pritegne jezik – pa četudi ne neposredno – v središče vprašanja o pomenu estetske izkušnje za etično udejstvovanje. Heideggrovo delo tematizira to izkušnjo jezika, na vprašanje etičnega udejstvovanja pa jo prav tako navezuje le posredno.

193

Neposredno po drugi svetovni vojni se Heidegger loti zamisli o bistveni zvezi med jezikom in zgodovino ter možnosti, da je ta zveza izhodišče za miselno zajetje pogojev skupnosti, našega skupnega življenja v času. Če smo natančnejši, Heideggrova misel o specifičnem odnosu med delovanjem jezika v pesmi in »ubožnim časom« implicira, da ta odnos odpira obzorje, znotraj katerega je mogoče misliti nekaj takega kot ne-metafizično koncepcijo skupnosti. Priznati je treba, da gre za nenavadno trditev: jezik v pesnitvi naj bi imel nekaj izvirnega

povedati o vprašanju političnega udejstvovanja in še več – o tem naj bi imel povedati nekaj, kar nas lahko pelje korak dlje v razmisleku o političnem. Skrita predpostavka je tu dvojna. Prvič, predpostavljeno je, da okvir, v katerem se je skupnost mislila na Zahodu že od njegovega začetka – okvir, ki ga določa metafizika, utemeljena na pojmu »ideje« skupnosti – ne zdrži več; da se je izčrpal v svoji trenutni zgodovinski krizi. Drugič, predpostavljeno je, da bi nam nove poti za nagovarjanje zagonetk življenja v skupnosti nemara lahko odprlo prav novo razumevanje sorodnosti poetskega in političnega. Gre za predlog, ki pri Heideggru ni nov in ki je imel pri njem vedno pretresljiv učinek (pomislimo le na primer na njegovo pripombo v seminarju iz leta 1942 o Hölderlinovi *Der Ister*, o Sofoklu kot resničnem mislecu grškega *polis*¹). Toda četudi bo Heidegger še pogosto nakazal politično obetavnost razmisleka o izkušnji jezika, te sorodnosti med jezikom in skupnostjo nikoli ne bo kakor koli zadovoljivo razvil in vprašanje političnosti bo postala Ahilova peta za vsakogar, ki bo želel napasti in odsloviti Heideggrovo misel v celoti.

194 Za Gadamerja je po drugi strani ta tema postala ena osrednjih zanimanj njegovega življenjskega dela in sam verjamem, da bomo nekega dne spoznali, da je bil eden Gadamerjevih glavnih doprinosov k filozofiji prav ta, da je sledil obetu političnega uvida, ki izhaja iz ponovnega premisleka o jeziku, in odprl njegove produktivne možnosti. In res se s to temo spoprijema že eno prvih Gadamerjevih objavljenih del. Govorim o njegovem eseju *Platon in pesniki* (1934), ki je bil spisan v prvih mesecih nemškega nacizma in ki svoje nasprotovanje omenjenemu gibanju izkazuje ne le s specifično obdelavo politične teme, temveč tudi s svojim, po Goetheju povzetem epigramu: »*Kdor filozofira, se spoprijema s formami in tipi reprezentacije sveta, ki ga obdaja, zato pri Platonovih dialogih ne gre vedno zgolj za neko poanto, marveč tudi proti njej.*«² Namen Gadamerjevega eseja je prevpraševanje realnih standardov, ki so gibalo Platonove kritike poezije. Njegov odgovor – ki ga v njegovi najsplošnejši obliki najavlja trditev, da »*smisel te kritike poezije dejansko določa izključno njen kontekst: pojavi se v tekstu o državi*«³ – odpira teme, ki se bodo sčasoma pokazale kot vodilne teme Gadamerjeve kariere: tradicija in kultura, teorija in praksa, jezik in meje. Ta odgovor nas bo oskrbel tudi z resničnim uvidom v

¹ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'* GA 53, Klostermann, Frankfurt ob Majni 1993, str. 106–7.

² Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 187.

³ Ibid., str. 193.

naravo razmisleka o nenavadnem odnosu med poetskim jezikom in pojmom skupnosti. To je torej eden esejev, preko katerega lahko začnemo razumevati primernost Habermasove opredelitve Gadamerjeve misli kot »urbanizacije heideggerjanskih provinc«. ⁴ Ta opredelitev zveni tako ustrezno, ker je tako v tem kot v drugih esejih Gadamerjev edinstveni razpoznavni znak prav razvitje tega, kar ostaja manko Heideggrovega lastnega dela – namreč stvarne in učinkovite moči jezika na delu v kulturi in v politični praksi.

V opazkah, ki sledijo, je moj namen obnoviti problem odnosa med poezijo in političnim v luči razmisleka o tej temi, ki vznika iz Gadamerjeve hermenevtike. Če sem natančnejši, rad bi se vprašal, če Gadamerjevi uvidi kaj prispevajo k razrešitvi uganke, s katero se soočamo znotraj t. i. postmoderne koncepcije političnega udejstvovanja: kako naj govorimo o mandatih in možnostih politične prakse v političnem svetu, ki ni dojet kot konstituiran v skladu z meščansko iluzijo svobodnih in enakih pravnih subjektov, rojenih s pravicami, ki so prej podeljene kot pridobljene. Verjamem, da gre za vprašanje, ki ga je vredno postaviti, ker je govoriti o dilemah političnega življenja precej manj frustrirajoče ter manj nagnjeno k stabilizaciji in solidnosti kot pa pogled na svet, konstituiran na podlagi predpostavk, utemeljenih na zamisli subjekta, ki je ni mogoče nikoli povsem priznati. Zato bom sledil liniji, ki jo odpira Gadamerjevo branje Platonovih koncepcij odnosa med poezijo in državo. Raje kot s kakršno koli koncepcijo subjekta bom začel z jezikom kot z osnovnim elementom vsega političnega, kot z realno in fenomenalno snovjo vsakega polisa. Svoje pripombe začenjam s predpostavko, da živimo v svetu, ki je – z besedami Hanne Arendt – »preraščen z / .../ vmesnostjo, ki se sestoji iz besed in dejanj in svoj nastanek dolguje izključno temu, da delujemo in govorimo neposredno med sabo«. ⁵ Govoriti gre torej o tej »vmesnosti«, tej prvotni skupnosti naše prepustnosti, na površju katere lahko začasno vzniknemo kot subjekti. Prva poanta, ki bi jo rad utemeljil je, da – kot je pokazal Gadamerjev razmislek o odnosu med poezijo in političnim – pojem subjekta ne zdrži kot *izhodišče* za razmislek o politični praksi. Toda to seveda pomeni, da jezik razumemo kot izvirnejši od vsakega možnega subjekta in kot to, iz česar subjekt sam pride v bivanje.

* * *

⁴ Jürgen Habermas, *Das Erbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, str. 13.

⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1959, str. 183.

Zamisel, da bi se moč jezika vzela kot izhodišče za politično refleksijo, je razmeroma nova. Gre za zamisel, ki je precej skladna z drugimi pomisleki zadnjega časa, kot na primer, da sta pojma »subjektivnosti« in »intersubjektivnosti« problematična za kakršno koli razumevanje političnega življenja. Foucault je to jasno izrazil, ko je dejal, da je »jaz govorim« v nasprotju z »jaz mislim«. »Mislim« je vodil k nedvomni gotovosti »jaza« in njegovega obstoja. »Govorim« po drugi strani ta obstoj oddalji, razprši, izbriše in pusti, da se pojavi le njegovo prazno mesto. Misel o misli ... nas je naučila, da nas misel vodi v najglobljo notranjost. Govor o govoru nas, po poti literature in nemara še po drugih poteh, vodi k zunanosti, v kateri govoreči subjekt izginja. Brez dvoma je zato zahodna misel potrebovala toliko časa, preden je lahko mislila bit jezika: kot da bi slutila nevarnost, ki jo razgaljena izkušnja jezika predstavlja za samoumevnost tistega »jaz mislim«. ⁶

196

Gre za to, da se jezik – mnogoterih slovníc, spontanega dosega, slabe samo-artikulacije – upira vsakršnemu ponotranjenju s strani subjekta. Jezik je, kot pravi Foucault, »ponovitev tega, kar nenehno mrmra zunaj«. ⁷ Razmislek o jeziku nam pokaže, da ta ni podložen subjektu, za katerega se imamo, ampak, da smo mi podložni njemu. ⁸ Sedimo v pregibih naše slovnice. To hoče povedati Heidegger, ko pravi, da »človek govori kolikor se odziva na jezik in ta jezik govori«. ⁹ To je tudi Gadamerjeva poanta, ko, z rahlo spremenjenim poudarkom, pravi, da je »bit, ki jo lahko razumemo, jezik«. ¹⁰

Heideggrove izjave o jeziku so karseda daljnosežne pri razumevanju jezika kot zadeve te »vmesnosti«, ki vzpostavlja polis in možnosti udejstvovanja v tem polisu. Toda četudi razmeroma neposredno obravnava ontološke možnosti tega vmesnega sveta jezika, se vztrajno in s precej truda izogiba razpravljanju o njegovih političnih in praktičnih možnostih. Gadamerjev doprinos kot tudi njegova prednost pred Heideggrom leži prav v sprejemanju tega izziva.

⁶ Michel Foucault, *The Thought From the Outside*, prevedel Brian Masumi, MIT Press, Cambridge, Mass 1987, str. 13.

⁷ Ibid., str. 25.

⁸ V izvirniku gre tu seveda za besedno igro med dvema pomenoma besede »subject« v angleščini, navdihnjeno s Foucaultovo uporabo besede »sujet« v francoščini. Oboje namreč pomeni tako »subjekt« kot »podložnik«. (Op. prev.)

⁹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, str. 33.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, GW 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1990, str. 478.

* * *

Toda tako Gadamer kot Heidegger vztrajata, da se moramo, če naj vprašanje o jeziku pokaže svoj lastni odnos do političnega udejstvovanja, obrniti k jeziku v njegovem predeminentnem smislu; k jeziku, ki se posluša in govori s sabo v trenutku svoje največje zgoščenosti – namreč k jeziku v pesmi. Če sledimo tako nakazani smeri, se kmalu znajdemo pred neobičajno in vznemirljivo temo Gadamerjevega članka o Platonu: pred zvezo med poezijo in političnim. Ta tema se seveda ne tiče niti političnega pesništva niti pesnjenja o politiki, pa tudi politike pesništva ne; tiče pa se *pomena politične prakse, lastne zmožnosti same poezije*. To pomeni, da moramo izhodišče za razpravo o političnem iskati v tisti potezi jezika, ki omogoča nastanek poezije.

Čim pa to tako postavimo, je treba priznati, da se zdi vprašanje o zvezi poezije in političnega nekako izsiljeno. Res, le čemu pesniki v ubožnem času? Vse skupaj se zazdi nesmiselno, ko slišimo pesnika Canettija v dnevniku neznanega pesnika prebrati izjavo iz leta 1939: »*Vsega je konec. Če bi bil pravi pesnik, bi lahko preprečil vojno.*«¹¹ Heideggrova odločitev, da se v medvojnem obdobju svojega umika iz aktivnega političnega življenja namesto zadevam zakona in odpornišva ter pravice in države posveti pesništvu, in to posebej pesništvu Hölderlina, »pesnika pesništva«, se zdi višek filozofske arogance. Znamenito je Adornovo vprašanje, če je še mogoče pisati poezijo po Auschwitzu. In vendar prav na to možnost stavi teza o politični moči pesniškega jezika, teza, za katero se zavzema Gadamer v svojem spisu o Platonu in pesnikih in za katero sam menim, da je vredna temeljite pozornosti.

Da bi lahko začeli dojemati pomen te teze in da bi jo lahko vzeli resno, moramo najprej prepoznati, da je tu na delu nek korenito nov smisel odnosa med jezikom, mislijo in dejanjem – smisel, ki se v temelju razlikuje od tradicionalnega dojemanja tega odnosa. Iz tega sledi: dokler mislimo v okviru takega dojemanja mesta jezika in misli pri vprašanju prakse – dokler se, na primer, poslužujemo metafizične disjunkcije med teorijo in prakso, diskurzom in dejanji, disjunkcije, ki jo sam jezik premešča – ne bomo mogli dojeti smisla teh na videz ekscentričnih in neodgovornih izjav, ki poeziji priznavajo resnično politično moč. Še več, dokler mislimo v omenjenem okvirju, ne bomo nikoli mogli docela razumeti, zakaj je taisti okvir botroval sicer nerazložljivemu dogajanju, tako

¹¹ Elias Canetti, *Der Beruf des Dichters*, Hanser Verlag, München 1976, str. 5.

pogostemu v času represije, namreč preganjanju in zapiranju umetnikov in literarnih osebnosti kot državnih sovražnikov. S čimer je, kot je dejal Borges, cenzura postala mati metafore.

* * *

Zamisel, da naj bi pesniki predstavljali nevarnost za državo, je tako stara kot tudi redno potrjena s strani zgodovine (Václav Havel, pesnik, ki je vodil državo, je omembe vredna in pomembna izjema¹²). Kot poudarja Gadamer, je zgodovinsko odločilni tekst za razumevanje tega pojava Platonova *Država*. V tej meditaciji o bistvu političnega udejstvovanja se Platon, četudi nekoliko obotavljajoče, opredeljuje v »*prastarem sporu med filozofi in pesniki*«. ¹³ Platon sam poudarja, da zgolj vstopa v spor, ki je že v njegovem času »prastar« in natančno opredeljen, saj lahko že pri Heraklitu beremo, da »*si Homer zasluži, da se ga nažene iz mesta in se ga pošteno namlati s palico*« (Fr. A42) in da se »*če poslušamo svet pesnikov glede neznanih zadev, sklicujemo na avtoritete, ki se jim ni moč zaupati*«. (Fr. A23)

- 198** Gre za nenavaden spor, ki se vrti predvsem okoli vzorcev etičnega diskurza in ohranjanja tradicije. Gre pa tudi za spor pred vstopom discipliniranosti v tovrstne razprave in se kot tak prenaša v stvar razprave med disciplinami, ki jih je izoblikovala akademija. Skratka, spor, kakršnega nasledi Platon, je bolj stvar temperamenta kot disciplin; na koncu je še najbolj stvar jezika samega. Toda Platon se ne zadovolji zgolj s tem, da bi ta spor nasledil: premesti ga in zviša njegove zastavke. Odločilni doprinos Platona k temu sporu je, da pokaže, kako gre dejansko za spor o odnosu med zmožnostmi jezika in politično akcijo. Najpomembnejše opazke glede tega spora poda takoj zatem, ko nekatere, toda ne vse pesnike spremi do mestnega obzidja (kjer se Sokratova zgodba v *Državi* začne). Ta izgon pesnikov ni zgolj ekstremno dejanje, doma zgolj v ironiji *Države*: spomnimo se še strožjih standardov cenzure in kaznovanja, ki jih Platon v *Zakonih* uvede za tiste pesnike, ki ostajajo v polis, a ne sledijo v zadostni meri vodilom države. Težava s pesniki je, trdi Platon, da se s stališča resnice (*aletheia*) in moralnosti (*dike*) kažejo kot neodgovorni prevaranti. Ultimativno je ta napetost med pesnikom in polisom zvedena na pesnikovo otročje obravnavanje jezika. Če smo natančnejši: pesnik pristopa do tiste razsežnosti

¹² Prim. Václav Havel, *Living in Truth*, ur. Jam Vladislav, Faber and Faber, London 1986.

¹³ Prim. Platon, *Država*, prevedel Jože Košar, Založba Mihelač, Ljubljana, str. 307.

jezika, ki je v odnosu z iracionalno platjo duše, in se z njo igra (omeniti je treba zgovorno izbiro besede: Platon tu govori o *alolon*, o neizgovorljivem). Če Platona prevedemo v Freudov jezik: pesniki, ki se ukvarjajo z zgolj-možnim, onesposobijo našo zmožnost za soočenje z dejanskim in njegovimi realnimi načeli ter tako pačijo ekonomijo človeške psihe. Ko odraščamo in postavljamo vse odgovornejši, sčasoma prerastemo potrebo po takem igranju z možnostmi in spoznamo, da če se takih zgodbic (*mythoi*) oklepamo predolgo ali jih jemljemo preveč resno, to lahko vodi k vzreji nezdravega uma in duše.

Toda Platon je še določnejši glede tveganj, ki jih s seboj prinaša poetska uporaba jezika. To postane jasno, ko razsežnost jezika, s katero se igra pesnik, opiše kot mimetično razsežnost, in četudi priznava, da take mimetične dejavnosti ne dopušča le jezik – obravnavani so tudi slikarstvo, glasba in ples – predstavlja največjo grožnjo prav mimetična razsežnost jezika, saj se njena uporaba, bolj kot v primeru drugih mimetskih umetnosti, zakriva in podvaja ter pri tem deli to, kar bi bilo treba uskladiti. Kot opazi Gadamer: »*Po drugi strani, kdor res le oponaša ali imitira drugega, ni več zares on sam: izraža se v tuji obliki. Toda če drugega zgolj imitira, potem ni več niti on sam niti drugi. Imitacija predpostavlja samorazcep.*«¹⁴ Neka razlika cepi to, kar mora biti za Platona opredeljeno kot identiteta. Toda ta mimetična moč jezika predstavlja nevarnost, ker jo bodo – preprosto zato, ker gre za jezik, povzeli vsi in sčasoma se bo ta razlika, to protislovje vtkalo v vso skupnost, ki jo ta jezik opredeljuje. Platon bi rad zagotovil, da se te skušnjavaške varljivosti jezika ne bi podce-njevalo. Celo ko se zdi, da Platon razveljavi svojo prvotno sodbo in nekatere pesnike spusti nazaj v državo, teh nikoli ne spusti z verig – prepovedano jim je spreminjati to, kar je po pravici zasebno, v javno, saj prav taka gesta vcepi protislovje med mesto in dušo. Še več – kmalu izvemo, da pravi jezik resnice filozofija. Ne le, da ni mimetična, ampak je eksplicitno *anti-mimetična*. Pomenljivo v vidu tradicije, ki bo sledila, je, da gre pri tem Platonova skrb politični stabilnosti, nadzoru in zagotavljanju oblasti. Izgon pesnikov, poklicnih mimetikov, je za Platona stvar *dike* in *aletheia*, stvar nujnosti, da stvari ostanejo na svojem mestu. To je nujnost umeščanja, nujnost iskanja obče nujnosti, ki bo lahko vse povzela vase in spravila v red.

Omeniti je treba ironijo, ki je pri tem na delu. Na primer, da bodo v Šparti kot morastem uresničenju te države, knjige, kot je *Država* prepovedane, ker s

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 205.

pomočjo lastne mimetične moči razkrivajo dialektični značaj dialoga. Omembe vredno je tudi dejstvo, da nikjer v *Državi* ne pride do eksplicitne obravnave mimezisa idej kot filozofiji lastne oblike diskurza. Lahko bi celo rekli, da ves platonski korpus preganja to vprašanje: vprašanje diegeze in mimezis, pisanja in govora. Znana je problematičnost zapisa za Platona, znano je, da njegov učitelj in junak njegovih dialogov ni ničesar zapisal in zapis celo odklanjal, da ga ne bi besede izdale, in da se Platon sam nikoli ne pojavi v dialogih in nikoli ne spregovori s svojim glasom, toda običajno je zanemarjena zveza te problematike zapisa in govorjene besede z drugimi temami, ki jih obravnava, zlasti z njegovo obravnavo političnega. Za Platona je pisava sama – ne le določen tip pisanja, ampak samo dejanje zapisa – le mimezis govora. Kot vsaka mimezis tudi zapis v samem svojem bistvu skriva neko prevaro in neko zakrivanje. Nadvse problematično pri zapisu je, da ni živ in da v svoji togi nespremenljivosti briše govor, ki je njegov izvor. Skriva lastno resnico in resnico, o kateri govori. Ali če povemo z nazornejšimi Heideggrovimi besedami: »Zapis zlahka uduši krike.«¹⁵

200

Toda bistvena politična poanta gre v prid varnosti in nadzora, stabilnosti in popolnosti polisa, ki jih, če sledimo Platonu, vse lahko spodkoplje odnos do jezika, ki ga goji določena vrsta poezije. Tu ne gre le za trditev, da je pesništvo moč izrabit v nevarne namene in da lahko pesniki manipulirajo s kulturo, marveč da je sama možnost poezije nevarna za ideale in varnost vsake države. Stabilen polis se mora varovati razmer, v katerih taka mimetična aktivnost lahko uspeva, in razmer, ki jih ta aktivnost sama redi. Medtem ko je filozofvladar strokovnjak, tisti, ki premore večšino (*techne*) za zagotavljanje trdnih sidrišč vedenja in delovanja, je pesnik, po drugi strani, zmožen tem sidriščem zmakniti njihovo neomajnost z gojenjem odnosa do jezika, ki je v sebi razcepljen.

Nenavadna trditev je, da v prisotnosti takega govora med dušo in mestom ni mogoče doseči soglasja. Aristotelu, ki se sicer s Platonom v pesništvu ne more meriti, se je taka trditev zdela preprosto neutemeljena. Zanj – in zato je Aristotel za liberalno zahodno misel taka tolažba – družba izvajalce mimezis ne le lahko tolerira, ampak ima od njih tudi pozitiven doprinos. Toda Aristotel lahko to trdi

¹⁵ Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1954, str. 20. Za Heideggrov opis pomembnosti razmerja med zapisom in govorom v zgodovini grške misli glej Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1966, str. 49.

le v taki meri, kolikor, kljub svoji simpatiji do poezije, zmanjšuje politično izvirnost in učinkovitost pesniškega govora. Zanj je »*bistvo pesnika v posne-manju in sicer v posne-manju dejanj*«. ¹⁶ Pesniški govor se na kulturo odziva in je ne oblikuje ter ni tako izviren in radikalen, kot to meni Platon. Še več – zakrivanje in podvajanje, ki ju je Platon videl kot torišča za razdiralno silo poezije, sta za Aristotela le dokaz nezrelosti pesništva in ne njegove zrele grožnje. Pesniško podvajanje je podobno otrokovemu, ki se »le igra« gasilca ali filozofa. Pesnik se enostavno igra in tako uteleša nižjo razvojno stopnjo govora. Pesništvo je kot vsaka igra del izobraževalnega procesa, del materiala vsake kulture. V pesništvu se ne skriva nobena nevarnost za kulturo ali filozofijo, ker je za Aristotela – prav tako kot za Hegla – pesništvo enostavno nekaj preseženega. Izkušnja jezika, iz katere vznikaja, je tista, ki tu igra vlogo izvirnosti.

Platon in Aristotel nista v sporu glede vpliva poezije na kulturo. Oba dobro vesta, da je dolgo pred filozofskim razmislekom o pogumu Homer naučil Grke, da je pogum nalik Ahilu. To bo zatrdil Heidegger, govoreč o »*moči poezije v obstoju ljudstva*«. ¹⁷ Tako Platon kot Aristotel vesta to, kar je Hegel tako dobro povedal, ko je priznal, da »*Minervina sova poleti šele, ko pade mrak*«, ¹⁸ namreč, da je filozofski razmislek vedno naknaden, medtem ko pesniški govor teži k snovanju predse in je tako v boju za naslov oblikovalca zavesti v prednosti glede na filozofiranje. Nobeden od njiju ne pripada scela svojemu času. Toda šele s Heglom bo postalo jasno, da je ta disjunkcija, to nepripadanje-zgolj-trenutku tisto, ki določa odnos tako poezije kot filozofije do časa in zgodovine, in da ta leži v korenu njunega prastarega spora. Spor med poezijo in filozofijo je delno utemeljen v različnem odnosu do zgodovine, ki določa vsako od njiju. Hegel bo tudi prvi pokazal, kako je ta različen odnos do zgodovine odločujoč za to, kako vsaka od njiju dojema odgovor na moralno zahtevo živeti v lastnem času. Imperativa poezije in filozofije sta obrnjena v diametralno nasprotnih smereh. Kljub temu sta že dolgo pred Heglom tako Platon kot Aristotel vedela, da bo imela poezija vedno vpliv na vse čase, in strinjala sta se v tem, da je ta vpliv, vsaj potencialno, revolucionaren. Razhajala pa sta se glede vprašanja, ali naj ta vpliv filozofija vzvratno nadzoruje in uravnoteži. Oba sta bolj ali manj

¹⁶ Aristoteles, *O pesniški umetnosti*, prevedel Kajetan Gantar, Študentska založba, Ljubljana, 1451b.

¹⁷ Martin Heidegger, *Hölderlin Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'?* GA. 39, Klostermann, Frankfurt ob Majni, str. 20.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Surhkamp, Frankfurt 1970, str. 28.

gojila prepričanje, da naj bi bil jezik usmerjen k potrjevanju ali dopolnitvi neke predobstoječe vsebine; toda kot poudarja Gadamer, je za razliko od Aristotela Platon menil tudi, da je mimetična razsežnost govora zmožna tako ustvarjati kot spreminjati to, kar imenuje in tako izstopiti iz uravnoveženega in udomačenega sveta idej. Platon je skratka slutil ali se vsaj odzval na nenevadno negrški uvid, *da se jezik lahko odvija tudi na ozadju ničā.*

Zato trdi, da pesnik nagovarja tisto stran duše, ki je *alogon*; to je, pesnik se ne meni za meje logosa, ki določajo obseg zamisljivega in obvladljivega v polisu. V tem smislu je Platonovo dožemanje moči pesniškega jezika – zlasti pa njegovega pomena za značaj politične skupnosti – blizu tistemu, ki ga gojita Heidegger in Gadamer. Toda v nasprotju s sprejemanjem tega elementa poetičnega jezika gre pri Platonovem izgonu pesnikov za poskus ukrotiti grožnjo, ki jo ta predstavlja za metafiziko skupnosti, in vzpostaviti jezik metafizike – če smo določnejši, jezik koncepta – kot vladajoči jezik v popolnem polisu.

* * *

202 Tudi Nietzsche je doumel tako globino kot radikalnost poetičnih praks in se zavedal njihove moči pri oblikovanju skupnosti. Zato je moral sprevrniti hierarhijo, ki je pri Heglu in Aristotelu določala razmerje med poezijo in filozofijo. »*Umetnost imamo, da ne propademo ob resnici.*«¹⁹ Volja do resnice zatira. Umetnost osvobaja. Prvi je imel oko za politično moč mimetičnih dejavnosti in umetniško izkušnjo jezika Kant. Njegova tretja kritika je estetski moči prepustila vladavino na področju, neodvisnem od filozofskega koncepta. Tako Hegel kot Schelling bosta poskušala nadaljevati po poti Kantovega izjemnega uvida. Toda Nietzsche bo tisti, ki bo tej poanti nazadnje utrl pot, odločilno za nadaljnji razvoj tega vprašanja pri Heidegru.

Toda čeprav Nietzsche pri upoštevanju vse globine in radikalnosti pomena pesniškega jezika za to zadevo naredi velik korak naprej, ga dva faktorja omejujeta pri interpretaciji poetičnega vzgiba kot najvišjega izraza volje do moči. Prvič, jezik v vseh svojih oblikah je za Nietzscheja izveden: glasba nazadnje premaga in poniža poezijo ter domet besede. Jezik se ne dotika neposredno temeljno izvirnega, temveč je izveden iz glasbe, tonov, gest, ritma in pogleda.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 460.

Mimetična aktivnost je zmožnost prisluhniti temelju sveta, ne prebrati ga, in tako ima za Nietzscheja glasba prednost pred poezijo kot lokus vznikanja prave narave skupnosti. Drugi faktor, ki omejuje Nietzschejevo dojetje razmerja med poezijo in političnim, je dejstvo, da gre pri tem mimetičnem elementu, ki ga v borbi med Dionizom in Apolonom ni moč ukrotiti, za nastajanje ultimativnega *subjekta* metafizike: čiste volje do moči.

Gre za čisto razgrinjanje volje na ozadju ničā, čisto samopostavljanje in zmogostavljanje volje v obzorju subjektovega nadzora. To vstavljanje subjekta v revolucionarni moment poetskega dogodka popači njegov obet in nazadnje postane politična ranljivost Nietzschejeve misli. Za to prikrito sklicevanje na subjekt gre tudi pri nevarnosti, ki ji je podlegel Heidegger v nagovoru *Samopostavitev Nemške univerze* in ki jo je pozneje priznaval, ko je večkrat pripomnil, da je »podlegel Nietzscheju«.

* * *

To je razlika med Gadamerjem in Heideggrom: za razliko od Heideggra je Gadamerja o mimetskih zmožnostih umetnosti poučil Platon, ne Nietzsche, zato Gadamer v zadevo ne pripelje tudi latentne sile subjekta kot Heidegger. Toda nazadnje bosta tako Heidegger kot Gadamer najodločilnejšo poanto našla pri Hölderlinu, za katerega umetnost ni preobrazba realnega z močjo volje, temveč naša zmožnost, da »pohajkujemo izpod zamisljivega«.²⁰ Z drugimi besedami, za Hölderlina je poezija nastop tega, česar se je skušal ubraniti Platon in za kar v polisu ni bilo prostora. Na sledi temu Hölderlinovemu uvidu sta tako Gadamer kot Heidegger nazadnje presegla tako Platona kot Nietzscheja v dometu, ki ga je imelo Platonovo razumevanje jezika kot odvijajočega se na ozadju ničā in ki ga je Heidegger opisal kot »*lupina Negibnosti*«.²¹

Če na kratko povzamem, hermenevtični pristop k naravi pesniškega jezika stavi na to, da se jezik kot tak bori proti domeni reprezentacije, toda izstop iz te domene postane viden šele z opustitvijo predpostavke subjekta. Še več, to postane jasno vidno v specifičnem ponavljanju in refleksivnosti pesniškega jezika tako v odnosu do sebe kot do svojega ponavljanja v kulturi. Tak pesniški jezik, nas kar naprej opominja Gadamer, ni proizvod subjekta, temveč odgovor

²⁰ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. II, Hanser Verlag, 1992, str. 370.

²¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, Pfullingen 1959, str. 215.

na nekaj, kar mu predhaja, v času, ko smo še prežeti z govorom in dejanjem – preden sta okamenela zunaj nas in nas strdila v subjekte. Gre za – tako trdi – jezik, ki nas »razkriva« in ne jezik, ki je naše orodje sporazumevanja.

* * *

Gadamerjevo zgodnje delo o Platonu in pesnikih poudarja Platonovo slutnjo politične grožnje v zmožnostih pesniškega jezika. Razpoke, ki jih ta razkriva in *hexis*, ki ga goji, nas vodijo stran od ravnotežja države. Ta grožnja je ovrednotena napram imperativom stabilnega polis: imperativom umeščanja, univerzaliziranja in tehnologiziranja (gonilno vprašanje Platonovega opusa je, nenazadnje, vprašanje tehnike vedenja²²). Pesnik ne pristaja na te omejitve jezika, na legitimnost trenutnega stanja in tradicije, ki ga vzdržuje. Platon bi se gotovo strinjal s Hölderlinovim mnenjem, da je »*jezik najnevarnejše blago*«, toda ker je bil idealen polis zanj varno in uravnoteženo mesto, se prav tako gotovo ne bi strinjal z neko drugo Hölderlinovo sodbo, namreč, da je poezija »*najnedolžnejši vseh poklicev*«.

204 Gadmerjeva intenca v *Platonu in pesnikih* je raziskati skriti, »*nevarni*« značaj pesniškega jezika. Njegova poanta zveni neverjetno podobno Adornovemu opažanju trideset let pozneje, ko pravi, da je »*Globoki proces, ki je stvar vsake umetnine, je pokopan pod nespravljalivostjo njenih aspektov; mišljen naj bo kot ideja umetnosti, kot podoba sprave*.«²³ Poanta je preprosta: umetniška dela, mimetska dejanja kot spominki minulega in napovedi še ne prisotnega, v življenje polisa uvajajo utopično in s tem tudi kritično razsežnost. Umetnost, ki je zmožna izreči neizrekljivo, je medij negativnega, družbena antiteza družbe, in umetnost preživi izključno skozi to antitezo. Ponovno z Adornovimi besedami: »*umetnost ne le, da zastopa boljšo prakso od te, ki trenutno vlada; je tudi kritika prakse kot prevlade tega, kar se brutalno ohranja v meglici kajstva*.«²⁴ Mimetska dejavnost, le eno ime za logiko poetskega dogodka, tipa za še ne strjenimi in premeščenimi potenciali neke dobe. Ko odpira možno in zastopa

²² To je tudi vprašanje, ki mu lahko sledimo v najbolj platonskem Heideggrovem tekstu, v *Rektorskem govoru*, kjer vprašanje po razmerju univerze do scientizacije znanja uvede navedek iz Ajshila: »*technē d'anagches athenestera machro*.« Glej Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität*, Klostermann, Frankfurt 1983, str. 11. Glej tudi Dennis J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks*, Indiana University Press, Bloomington 2001, šesto poglavje.

²³ Theodor Adorno, *Aesthetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, str. 81.

²⁴ *Ibid.*, str. 17.

to, kar je še v fragmentih, mimetska dejavnost deluje kot opomin na možnosti integriranega življenja in realne oškodovanosti vsakega življenja v sedanjosti. Njen značaj je utopičen in zato revolucionaren.

Občutek za politično moč jezika, ki ga zasledimo pri Gadamerju in Heideggru, se zlahka zlije s tem občutkom utopičnega potenciala, ki je značilen za Adorna in druge predstavnike kritične teorije. Toda v hermenevtični koncepciji jezika vznikaja nekaj, kar bi težko našli pri kakem kritičnem teoretiku, namreč v temelju *anarhični* potencial jezika, zmožnost jezika, da poteka izven meja zamisljivega in se odtrga celo od samega sebe. Jezik pesmi, tako v zapisu kot v govoru, ne pristaja na oklepanje sedanjosti. Kot pravi Heidegger, »*pripravljen je preklicati stare bogove*«. Pripravljenost na ta preklic in sočasno osnovanje novega darujeta pesniku jezik in sta hkrati to, kar pesnikov jezik daruje. Poezija govori iz tega zadrževanja med upom in spominom, zadržanja, ki ga je Heidegger poimenoval »*sveto žalovanje*«²⁵ in čigar hermenevtika nas lahko odnese iz sedanjega stanja polisa. Duh poezije, ki se pojí pri tem zadržujočem čakanju, je opomin tega avtentičnega zadržanja, ki naj spremlja vsako razmerje do polisa.

* * *

205

Seveda gre še za več kot to. Jasno je, da je jezik osnovna sestavina skupnosti. Kot je nakazal Gadamer, gre za eno redkih človeških zmožnosti, ki se razrašča z deljenjem in souporabo. Lastnina, hrana in druge materialne dobrine s souporabo pojemajo, jezik, ljubezen, prijateljstvo in vednost poraščajo.²⁶ »Vmesnost«²⁶ polisa, kamor se umešča praksa, določa neprestana napetost med to neizbežno porabo in rastjo in mnogotera dialektika snovnega in nesnovnega, presežka in umanjkanja. Jezik, pisan z malo začetnico – ne jezik kot nek prostor univerzalizacije, temveč kot to, kar Bahtin imenuje »*heteroglosija*«²⁶ jezikov – oblikuje, artikulira in vleče meje vsakega polisa. Je ena zmožnosti, ki polis omogočajo odprtost in ustvarjalno rast. Toda, kot nas opominja Gadamer, za to je potrebno razumevanje jezika, ki se začne s spoznanjem, da je jezik najšibkejši prav v artikulaciji samega sebe. Ko pridejo te zmožnosti na dan in se jezik govori sam, kot v pesmi, je razgaljena tudi majavost filozofskega dikurza o polis, ki mu vladata gramatika in enoznačni jezik idealov, varnosti, samo-

²⁵ Martin Heidegger, *Hölderlin Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘* GA. 39, Klostermann, Frankfurt am Main, str. 87.

²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Lob der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, str. 45.

ohranitve in uravnoveženosti. Odgovornost in mobilnost žive polis odkrijemo šele, ko je jezik rešen okovov naših predpostavk o njem in o samih sebi. Imenovanje represivnega, tj. okamenelih ostankov vsakega polisa, imenovanje stvari z njihovimi praviimi in mogočimi imeni, razkrivanje njihove prave narave, diskurzivno spodmikanje njihove navidezne stalnosti – to je progresivni potencial vsega govora. Bit jezika, ki jo najbolj razkriva in sprošča prav pesniški jezik, ta potencial izkazuje, tako da kot del formativne in fenomenalne snovi tiste »vmesnosti«, v kateri potekajo zmožnosti prakse, *bit jezika naredi nezamisljiv sam koncept polisa kot stabilnega mesta, ki bi lahko rabilo kot varen dom avtonomnih subjektov*. Na koncu koncev se zveza pesniškega jezika z mestom, odkoder naj bi se mislilo pravo naravo političnega udejstvovanja, izkaže kot mogočen opomin na nujnost, da vsaka skupnost spozna, da se mora, če naj bo živa in odzivna do svojih virov, tako odpreti tako različnosti kot tudi anarhičnemu potencialu lastnih temeljev.

206

Zaključil bi rad še z dvema poantama, ki terjata pozornost. Pri prvi gre za neko skrb. In sicer za skrb, da je treba ne glede na to, koliko hvalevrednega lahko povemo o potencialu političnega življenja, ugledanega skozi razmislek o značaju pesniškega jezika, priznati, da poezija ni nikoli kaj prida zalegla v so- očenjih z realnim nasiljem in z bedo človeške degradacije. Omejitve razumevanja zaznamujejo vsak teoretski, nematerialni odziv na krivico in prav najboljši odzivi te vrste se zavedajo lastnih omejitev in jih ne poskušajo prekoračiti. Toda priznanje te meje ne izniči lekcije poetskega in njenega pomena. Največji up bomo vedno iskali prav v razumevanju področja, ki ga odpira to vprašanje. Pomniti moramo, da nesamokritična strateška akcija, neobveščena in nepremeščena akcija brez zadržka ne zaleže kaj dosti, če je ne spremlja razumevanje.

Druga poanta je, da smo v trenutnem zgodovinskem trenutku šele komaj načeli vprašanje zveze med poetskim in političnim; vprašanje, ki je, kot nas opomni Gadamer, obsedalo Platona, a smo ga mi izgubili. Izgubili smo del sposobnosti odpreti se realni moči jezika, zlasti v točki njene največje zgostitve, ki je poezija. Pravi pomen poezije je treba še defetizirati in ga prevprašati na novo v luči njegovega specifičnega podvajanja in produkcije. Da bi lahko nadaljevali ta razmislek, nam ne bi škodilo večkrat pomisliti na Gadamerjev uvid, da *»pesnik uporablja sebe kot orodje lastnega ustvarjanja podob: kolikor govori,*

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie*, GW V, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, str. 202.

tudi oblikuje stvari. Toda, kar je tu oblikovano, je prej kot oblika stvari človek sam, ki se izraža v svojem obstoju in se spoznava v svojih dejanjih.«²⁷ Četudi bi bilo treba vprašanje poezije zastaviti na novo in četudi nam ostaja soočenje z vprašanjem njene učinkovitosti v političnem udejstvovanju, lahko brez skrbi zatrdimo, da poezija pač počne nekaj več kot to, da svetu le dodaja objekte kontemplacije in ugodja. Nasprotno, poetska dejavnost nas opominja, da vsak diskurz nateza meje našega sveta, da vsak govor svet nevarno preoblikuje in da v vprašanju političnega udejstvovanja nihče ni nosilec edinstvene avtoritete. In nazadnje – kar je ponovno lekcija Gadamerjevih uvidov v nevarnosti avtoritete – da v tej razpravi ni izvedencev in zato je prisluhniti prav tako važno kot govoriti.

Mika nas postaviti nasprotno vprašanje od Adornovega, namreč: ali bo po Auschwitzu sploh še zadoščalo kaj manj od poezije?

Prevedel Izar Lunaček