

jacques Derrida

O^UHU.

HEIDEGGER IN VPRAŠANJE



ANALECTA

194245

Jacques Derrida

O DUHU
Heidegger in vprašanje

Jacques Derrida

O DUHU

Heidegger in vprašanje



1979

O DUHU HEIDEGGER IN VPRAŠANJE
Jacques Derrida

DE L'ÉVÉNEMENT HEIDEGGER ET LA QUESTION
© Éditions Galilée, 1987

Jacques Derrida

Jacques Derrida

O DUHU

Heidegger in vprašanje

Geoffrey Bennington

Urednik: Miroslav Župan

Prevod: Miroslav Župan

Priloge: Miroslav Župan

978-961-90244-7-8

ANALICTA
Nizozemska in univerzitetna založba, Ljubljana

J. Heidegger, M.
J. Derrida

DERRIDA, Jacques

O duhu : Heidegger in vprašanje / Jacques Derrida ; prevod Miroslav Župan. - Ljubljana : Društvo za teorijo postmodernizma, 1999. - (Zbirka Analicta) (ISBN 978-961-90244-7-8)

Prevod dela Du l'événement

ISBN 961-90244-7-8



Ljubljana 1999

100371018

0

Jacques Derrida
O DUHU. HEIDEGGER IN VPRAŠANJE

Izvirnik:
DE L'ESPRIT. HEIDEGGER ET LA QUESTION
© Éditions Galilée, 1987

Prevod: Uroš Grilc
Uredila: Alenka Zupančič

25 -11- 1999

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Heidegger M.
1 Derrida J.

DERRIDA, Jacques

O duhu : Heidegger in vprašanje / Jacques Derrida : [prevod Uroš Grilc]. - Ljubljana : Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1999. - (Zbirka Analecta) (Problemi, ISSN 0555-2419 ; letn. 37, 5-6)

Prevod dela: De l'esprit

ISBN 961-90244-7-8

100571648

a

KAZALO

Jacques Derrida

<i>O duhu. Heidegger in vprašanje</i>	7
Geoffrey Bennington, <i>Duhov duh navdihne duha</i>	137
Uroš Grilc, <i>Od reprezentacije k prikazni</i>	151
Imensko kazalo	185
Derridajeva dela o Heideggru	188

Jacques Derrida
KAVALE
ODGORNJIM HEIDEGGERJEM IN VPRAŠANJE

Prevajalec:
DE L'ESPRIT HEIDEGGER ET LA QUESTION
© Editions Galilée, 1987

1	Jacques Derrida
15	Qu'est-ce que l'Esprit ?
17	Georges Bataille, l'Esprit et la question
18	Levinas, l'Esprit et la question
19	Heidegger, l'Esprit et la question
20	Conclusion

25-11-1989

CIP - Katalogski zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1 Heidegger M.
1 Derrida J.

DEJAVNA, knjige

O njem: Heidegger in vprašanje / Jacques Derrida / Igmar Kolman
Göbl. - Ljubljana : Društvo za avtoritativno posredovanje, 1991.
(Društvo Avtoritativno Posredovanje, ISBN 9535-2410-2, str. 37, 5-3)

Prevajal je: De l'Esprit

Predavanje je bilo podano 14. marca 1987, v okviru kolokvija, ki ga je v Parizu organiziral Collège International de Philosophie: »Heidegger: odprta vprašanja« (objavljeno pri Osiris, Pariz 1988). Kot je razvidno, so bile opombe dodane naknadno. Pod naslovom *De l'esprit. Heidegger et la question* izšlo leta 1987 pri pariški založbi Galilée.

I

Govoril bom o prikazni, ki se vrača,¹ o plamenu in o pepelu.²

Ter o tem, kaj za Heideggera pomeni *izogniti se*.

Kaj pomeni *izogniti se*? Heidegger večkrat uporabi utečeno besedo *vermeiden*: izogniti se, ubežati, izmuzniti se. Kaj bi utegnilo to pomeniti, kadar gre za »duha« [*l'«esprit»*] ali za »duhovno« [*le «spirituel»*]? Naj se takoj izrazim bolj natančno: ne za duha ali za duhovno, temveč za *Geist*, *geistig*, *geistlich*, kajti navedeno vprašanje bo skoz in skoz vprašanje jezika. Je možno prevesti te nemške besede? Ali povedno drugače: se jim je mogoče izogniti?

Sein und Zeit (1927): kaj tedaj pove Heidegger? Napoveduje in predpisuje. *Opozarja*: izogibati (*vermeiden*) se bomo morali določenemu številu terminov. Med njimi je tudi beseda duh (*Geist*). Več kot petindvajset let pozneje, v letu 1953 – in ni nepomembno katerega četrt

1. [*Le revenant*: duh, ki se vrača, strah; oseba, ki se vrne po določeni odsotnosti ipd.]

2. [*Les cendres*: tudi v pomenu posmrtnih ostankov, upepelitve.]

stoletja kasneje –, Heidegger v zajetnem tekstu, ki ga je posvetil Traklu, ugotavlja, da se je Trakl vselej dosledno izogibal (ponovno *vermeiden*) besedi *geistig*. In Heidegger to očitno odobrava, misli skupaj z njim. Toda tokrat ne gre več za izogibanje besedi *Geist*, prav tako ne za izogibanje besedi *geistlich*, temveč besedi *geistig*.

Kako razmejiti razliko in kaj se je zgodilo? Kaj je s tem vmesnim-časom? Kako pojasniti, da je Heidegger med tema dvema signaloma *opozorila* (»izogibati«, »izogibati se rabi«) petindvajset let pogosto, redno, opazno, če že ne opaženo uporabljal celotni omenjeni besednjak, vključno s pridevnikom *geistig*? In da je pogosto razpravljal ne samo o besedi »duh«, temveč – ko je tu pa tam podlegel vznesenemu tonu – celo v imenu duha?

Se mu ni uspelo izogniti tistemu, čemur bi se bil moral izogniti? Tistemu, v zvezi s čimer se je nekako zaobljubil, da se mu bo izogibal? Se mu je pozabil izogniti? Ali pa so, kot utegnemo domnevati, stvari bolj zavite in prepletene na neki drugi način?

Tu bi se lahko spustili v pisanje poglavja, ki je bilo izbrano za neko drugo knjigo. Lahko si zamislim njegov naslov: *Kako ne govoriti*.³ Kaj pomeni »izogibati se«, še zlasti pri Heideggru? Kajti to ni nujno izogibanje ali zanikanje. Ti dve kategoriji sta nezadostni v meri, v kateri diskurz, ki ju ponavadi aktivira, denimo psihoanalitični diskurz, ne upošteva ekonomije *vermeiden* na tistih mestih, na katerih se ta ekonomija izpostavlja vprašanju biti. Rečemo lahko najmanj to, da smo precej daleč od takšnega upoštevanja. In vse, kar bi rad danes poskušal, je, da se mu približam. Merim predvsem na vse tiste modalnosti tega »izogniti«, ki navajajo na nekaj, kar je povedano, ne da bi bilo povedano, kar je zapisano, ne da bi bilo zapisano, na rabo besed, ne da bi jih uporabili: denimo med narekovaji, izpod ne negativnega

3. Gre za naslov poglavja (»Comment ne pas parler«) v knjigi, ki je istočasno kot pričujoča *De l'esprit* izšla pri založbi Galilée: *Psyché. Invention de l'autre* (delni slovenski prevod: »Kako ne govoriti«, *Phainomena* 3, Ljubljana 1994, št. 9-10, str. 159-170). Cf. tudi »Désistance«, prav tako povzeto v *Psyché*.

prečrtanja v obliki križa (*kreuzweise Durchstreichung*) oziroma tudi v stavkih, kakršen je naslednji: »Če bi že pisal teologijo, k čemur me včasih mika, potem v njej besede 'bit' ne bi bilo,« ipd.⁴ Vendar vemo, da je Heidegger v času, ko je to izrekel, že odstranil omenjeno besedo, ob tem pa dopustil, da nastopa izpod prečrtanja, kar ga je – in to že zdavnaj – morda potisnilo na pot tiste teologije, za katero pravi, da jo je zgolj nameraval napisati, ki pa jo je vendarle napisal s tem, ko je zatrdil, da ni tako, da sam vsekakor ne razvija teologije in da bi moral zapreti svoj miselni ateljé, če bi ga nekoč nagovorila vera.⁵ Mar s tem, ko to izreče, ne izrazi tega, da bi to lahko storil? In da je čisto mogoče on edini, ki bi to lahko storil?

Naslov, ki se mi je vsilil za pričujoče predavanje, je nekatere izmed vas nemara presenetil ali šokiral, pa naj ste ali niste prepoznali navedbo – tokrat brez parodije – neke škandalozne knjige, ki je bila sprva anonimna in sežgana.⁶

4. Odgovor študentom univerze v Zürichu (1951) (slov. prev.: »Züriški seminar«, *Phainomena* 3, št. 9-10, str. 96-107, str. 105). Seminar, ki sta ga leta 1980 v reviji *Počsje*, št. 13, v francoščino prevedla in predstavila F. Fédier in D. Saadatian. Odlomek, ki ga navajam in h kateremu se vračam v »Comment ne pas parler« (*op. cit.*), je istega leta prav tako prevedel Jean Greisch v zborniku *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Pariz 1980, str. 334.

5. »Znotraj mišljenja bi ne moglo biti dovršeno prav nič, kar utegne pripravljati ali prispevati k opredelitvi tistega, kar se odvija v veri in usmiljenju. Če bi me vera nagovorila na tak način, potem bi zaprl svoj ateljé. Znotraj dimenzije vere seveda še naprej mislimo; toda mišljenje kot takšno nima več naloge.« »Poročilo s predavanja na Evangeličanski akademiji v Hofgeismarju«, december 1953, fr. prev. J. Greisch, v: *Heidegger et la question de Dieu*, str. 335.

6. Ker bo to celotno razpravo objemal ogenj, naj na kratko opozorim na Helvétiusovo knjigo z naslovom *De l'esprit*, ki je bila 10. februarja 1759 na ukaz pariškega parlamenta sežgana pred velikimi stopnicami Sodne palače, in sicer po tem, ko ji je Kralj odrekel odobranje in ko je papež Clément XIII. prepovedal njeno branje v kateremkoli jeziku. Znan je drugi, bolj ali manj iskreni avtorjev preklic. Citiral bom nekaj vrstic, ki niso brez povezave – čeravno precej posredne – s tistim, kar nas tukaj zanima: »... nisem imel namena napadati niti narave duše niti njenega izvora niti njene duhovnosti, kakor je bilo možno, tako sem prepričan, naslutiti na večih mestih tega dela: nisem nameraval napasti nobene izmed resnic krščanstva, ki ga iskreno učim v vsej strogosti njegovih dogem in njegove morale ter v zvezi s katerim sem ponosen, da mu podrejam vse svoje

Ta naslov je videti danes po svoji gramatiki in svoji leksiki anahronističen, kakor da bi nas znova popeljal v obdobje, ko se je sistematične razprave še pisalo po modelu latinskih kompozicij ciceronskega stila, *De spiritu*, v obdobje, ko je tisto, kar imenujemo francoski materializem XVIII. stoletja oziroma francoski spiritualizem kasnejših stoletij, priskrbelo osnovno za najlepše kanone naše šolske retorike. Anahronistična forma, namreč ta »retro«, ki ga vpelje *De l'esprit*, je videti še bolj neobičajna v okoliščinah pričujočega kolokvija, in sicer hkrati zavoljo stilističnih (v ničemer ne spominja na heideggrovski način) in, če se lahko tako izrazim, semantičnih razlogov: duh, tako je vsaj videti, ni neka velika Heideggrova beseda. To ni njegova téma. Skratka, znal se ji je izogniti. In kdo bi si drznil domnevati, da pri njem obstaja ta – materialistična ali spiritualistična – metafizika, ki je predstavljala zlate čase in močne trenutke francoske tradicije, prav tiste tradicije, ki je za vselej zaznamovala naše filozofske institucije?

Ker je ta domneva videti absurdna, ker nosi na sebi nekaj nevzdržnega, morda pa tudi zato, ker gre v smeri najbolj zaskrbljujočih mest Heideggrove poti, njegovih razprav in njegove zgodovine, se ob nekem delu, ki ga je kljub temu od njegove prve pa vse do njegove zadnje

misli, vsa svoja mnenja in vse zmožnosti svoje biti, v prepričanju, da vse tisto, kar ni skladno z njegovim duhom, ne more biti skladno z resnico.»

Vemo tudi, da se Rousseau ni strinjal niti s Helvétiusom niti z njegovimi preganjalci. Ponovno nastopa ogenj: »Minilo je nekaj let, ko sem ob prvem izidu slavne knjige (*De l'esprit*) sklenil, da bom napadel njena načela, ki sem jih imel za nevarna. Tega sem se lotil ravno tedaj, ko sem izvedel, da je bil avtor preganjan. Takoj sem vrgel svoje papirje v ogenj, sodeč, da nobena dolžnost ne more dovoliti nizkotnosti, tega, da se združimo z množico z namenom, da človeka zasujemo s častjo zatiranja. Ko se je vse pomirilo, sem imel priložnost v drugih spisih izpovedati svoje občutje o taisti témi. Toda to sem povedal na način, da nisem poimenoval niti avtorja niti knjige.« (*Lettres de la Montagne*, 1764.)

O duhu – v ogenj s tem: ker bi bil to lahko podnaslov te opombe, se spomnimo heretikov Svobodnega Duha. Avtorica *Mirouer des simples âmes*, Marguerite de Porette, je bila sežgana leta 1310. Sežgani so bili tudi *Ranterjevi* (Haranguerjevi) spisi, proti katerim so v XVII. stoletju v Angliji povzdignili enake obtožbe, kot nekaj stoletij poprej proti Svobodnemu Duhu. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, fr. prev., Payot, Pariz 1983, str. 158.

besede moč namagnetiti prav s to domnevo, izogibamo temu, da bi govoril o duhu.

Mar ni pomenljivo, da je ta téma, duh, v zvezi s katero bi želel v nadaljevanju pokazati, da zaseda neko glavno in samoumevno mesto na tej miselni poti, izključena iz dediščine? V celotni družini heideggrovcev, pri ortodoksih ali heretikih, neo-heideggrovcih ali para-heideggrovcih, učencih ali poznavalcih, nihče noče več te besede. Nihče nikoli ne govori o duhu pri Heidegggru. Še bolje: celo specializirane anti-heideggrovce ne zanima ta tematika duha, ne zanima jih niti toliko, da bi jo oblatili. Zakaj? Kaj se dogaja? Čemu se na ta način izogibamo? Čemu to sito v dediščini in ta diskriminacija? Zakaj v samem zavračanju dediščine ta *Geist* ne zaseda mesta, ki bi ga znova postavilo ob bok velikim témam in velikim besedam, kot so bit, *Dasein*, čas, svet, zgodovina, ontološka diferenca, *Ereignis* ipd.?

Za označitev – puščajoč jo pri tem odprto, saj je sam nimam namena obravnavati – francoske dimenzije, francosko-nemških analov, v katere *umeščamo* Heidegggra tokom pričujočega kolokvija, ki je bil tudi neka *Erörterung*, ki v pogledu tega mesta ohranja »odprta vprašanja«, bi se bilo bržkone potrebno izpostaviti tveganjem klasičnega akademizma. Seveda je *De l'esprit* francoski naslov, in sicer vse preveč francoski, da bi lahko pojasnil *geistige* ali *geistliche* tega *Geist*. A morebiti ga bomo bolje slišali prav v nemščini. Vsekakor bomo morebiti vsaj pozornejši na njegovo germanščino, če ga pustimo, da odzvanja v nekem tujem jeziku, s čimer preizkusimo njegov prevod, ali bolje, če preizkusimo njegovo upiranje prevajanju. In če enakemu preizkusu podvržemo naš jezik.

Ta nujnost ostaja postranska. Bistvene utemeljitve mojega namena ne bom zaupal uvodu ali predgovoru. Kljub temu predlagam *tri* predhodne argumente.

Najprej gre za nujnost te bistvene *eksplikacije*, za prerekanja med jeziki, nemščino *in* Rimom, nemščino *in* latinščino oziroma nemščino *in* grščino, *Übersetzung* kot *Auseinandersetzung* med *pneumo*, *spiritusom*

in *Geist*. Slednjega v določenem trenutku ni možno več prevesti v prva dva. »Povej mi, kaj meniš o prevajanju, in povem ti, kdo si,« pravi Heidegger v zvezi s Sofoklejevo *Antigono*.⁷ V tem naslovu, *De l'esprit*, ta franko-latinski *de* [o] naznačuje tudi to, da bi rad v klasični formi poizvedovanja, celo disertacije, začel z obravnavanjem *duha* [*traiter de l'esprit*], pojma in besede, terminov *Geist*, *geistig*, *geistlich* pri Heideggru. Pričel bom s potrpežljivim sledenjem potem, funkcijam, formacijam in urejenim transformacijam, predpostavkam in smerem [*destinations*]. To preleminarno delo še ni bilo sistematično podvzeto, kolikor vem, se ga bržkone še ni niti naslutilo. Takšna tišina ni nepomembna. Ne izhaja zgolj iz tega dejstva, da čeprav je leksika duha pri Heideggru masivnejša, kot ponavadi menimo, pa Heidegger iz nje ni nikoli naredil naslova ali glavne teme, daljšega in kontinuiranega premisleka, knjige, seminarja, celo predavanja ne. Pa vendar bom poskušal pokazati, da na ta način ostaja v Heideggrovem sklicevanju na *Geist* nepreizprašan ne toliko udar [*coup de force*], temveč ravno sila [*force*] sama v svoji najbolj iz-redni manifestaciji. Neka iz-redna avtoriteta se v *njegovem nemškem jeziku* vrača k temu motivu duha oziroma duhovnega. Videti je, da se ta motiv natanko v tisti meri, v kateri ne nastopa vsem na očem, odteguje vsaki destrukciji ali dekonstrukciji, kakor da bi ne pripadal zgodovini ali ontologiji – in prav to bo problem.

Po drugi plati, in to je drugi argument, se ta motiv praviloma vpisuje v kontekste z izrazito politično vsebino, vpisuje se v momente, v katerih mišljenje bolj kot kdajkoli dopušča, da ga zaposluje tisto, kar imenujemo zgodovina, jezik, narod, *Geschlecht*, grščina ali nemščina. Heidegger v letih 1933-1935 izčrpno črpa iz te leksike, ki je nimamo pravice imenovati niti spiritualistična niti spiritualna – naj si drznem

7. »Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist.« Takoj zatem gre za prevod – ki je sam »*deinón*« – tega *deinón*: »*furchtbar*«, »*gewaltig*«, »*ungewöhnlich*« in – na način, ki je po Heideggrovih besedah manj »*korekten*«, a »*resničnejši*«, »*unheimlich*«. (»Die Bedeutung des *deinon*«, v *Hölderlins Hymne »Der Ister*«, Gesamtausgabe, Vittorio Klosterman, Frankfurt na Majni, zvezek 53, str. 74 in sq.) Navajam ta odlomek, ker enigma tega *deinón* zaznamuje vse tekste, ki se jim bomo morali približati.

reči spiritualna? –, predvsem v *Rektorskem govoru, Uvodu v metafiziko*, na neki drugi način pa nato v *Nietzscheju*. Toda v dvajsetih letih, ki sledijo, in z izjemo ene premene, ki jo bom poskušal analizirati, prav ta leksika namagnetni denimo seminarje ali spise o Schellingu, Hölderlinu in predvsem Traklu. V njih celo dobi tematsko vrednost, ki ni brez kakršnekoli novosti.

Tako naposled nastopi moj tretji preleminarni argument: če mišljenje *Geist* in mišljenje razlike med *geistig* in *geistlich* ni niti tematsko niti netematsko, če njegova modalnost zahteva neko drugo kategorijo, potem se to mišljenje ne vpisuje zgolj v kontekste izrazito politične vsebine, kot sem to pravkar rekel na hitro in na nekoliko konvencionalen način. Morda odloča o samem smislu političnega kot takega. Vsekakor bi to mišljenje umestilo mesto takšne diskusije, če bi bila le-ta možna. Od tod njegov še ne dovolj opazen privilegij glede tistega, kar imenujemo vprašanja političnega ali politike, ki dandanes poraja toliko razprav v zvezi s Heideggrom – v Franciji na nedvomno prenovljen način, za kar je zaslužen predvsem Lacoue-Labarthe – tam, kjer se omenjena vprašanja prepletajo z velikimi vprašanji biti in resnice, zgodovine, tega *Ereignis*, mišljenja ali nemišljenega oziroma – to vselej raje povem v množini – Heideggrovih mišljenj oziroma nemišljenj.

II

Naj še enkrat spomnim na podnaslov pričujočega kolokvija, *odprta vprašanja*. Preden zares pričnem, se mi zdi potrebno spregovoriti nekaj besed o tem, kaj so danes zame *odprta vprašanja: odprta vprašanja*, ki jih je odprl Heidegger in ki zadevajo Heidegggra. To mi bo omogočilo opisati ekonomijo oziroma strategijo, ki sta mi – v določenem trenutku mojih branj, v trenutku, ki zame nedvomno pomeni največje oklevanje in najresnejšo zadrego – vsilili izbiro današnje teme. Teh nekaj opažanj, naj bodo še tako preliminarna, bo morebiti osvetlilo pot, ki bo sledila.

To pozornost do *Geist*, ki me je nedavno tega vodila v določenih branjih Hegla,¹ danes zahteva neka raziskava, ki jo že nekaj let izvajam na seminarju o filozofski nacionalnosti in filozofskem nacionalizmu. Določeni Heideggrovi teksti tu pogosto tvorijo preizkus sam. So pa tudi na preizkušnji, še zlasti tedaj, ko gre za jezik in mesto. Ob tem, ko sem

1. »Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel« (1968), v *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972. *Glas*, Galilée, Pariz 1974, ima za svojo najbolj izrecno témo besedo in pojem *Geist* pri Heglu.

nadaljeval delo, katerega kratki predgovor sem objavil pod naslovom »*Geschlecht*. Seksualna razlika, ontološka razlika«,² sem poskušal v tekstu o Traku, ki nosi naslov *Unterwegs zur Sprache*, slediti sledi in zastavkom tega *Geschlecht*, tej grozljivo polisemični besedi, ki je skorajda neprevedljiva (rasa, pokolenje, izvor rodu, generacija, spol). Toda v omenjenem tekstu naletimo na razloček, ki bi ga Heidegger rad naredil za odločilnega, na razloček med *geistig* in *geistlich*, nato pa na nenavadno delitev znotraj besede *geistlich*. Seveda se nameravam vrniti k temu razločku in tej delitvi, ki na tej stopnji heideggrovske poti organizirata mišljenje tega *Geschlecht*.

Po drugi plati pa se mi je zdelo, še vedno v okviru istega seminarja, da neko karseda potrpežljivo branje *Timaja*, zlasti branje tega, kar je v njem povezano s *chóra*, problematizira interpretacijo, ki jo Heidegger v zvezi z njo poda v *Uvodu v metafiziko*.³ Na tem primeru bi se lahko sedaj razvila in se vzajemno artikulirala druga vprašanja. Nanašajo se na splošno interpretacijo zgodovine onto-teologije oziroma tistega, kar bom imenoval – z besedo, ki bi jo Heidegger zavrnil, ki pa jo sam uporabljam zavoljo začasne lagodnosti – *aksiomatika* te *Destruktion* [*l'axiomatique de la Destruktion*] in epohalne sheme na splošno. Toda raba omenjene besede, *aksiomatika*, postane dvomljiva šele z vidika same te epohalne sheme. Potemtakem si nam ni treba vnaprej prepovedati tistega, česar proskripcijo predpiše Heidegger. Zakaj ne spraševati, ne da bi slabili to predpisovanje in to proskripcijo?

Preteklo leto, ko sem se pripravljal na neki drugi kolokvij o Heideggeru na univerzi v Essexu (organiziral ga je David Krell, ki se danes nahaja med nami, prav tako ste na njem sodelovali nekateri izmed vas), sem imel na Yaleu neke vrste zasebni seminar z ameriškimi prijatelji.⁴

2. »*Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique*« (1983), povzeto v *Psyché*, str. 395-414; slovenski prevod v: *Problemi 4-5*, Ljubljana 1995, str. 209-227.

3. [Cf. *Khóra*, Galilée, Pariz 1993.]

4. Thomas Keenan, Thomas Levin, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. Tukaj bi jim rad izrekel svojo zahvalo. Ta knjiga je posvečena njim, kakor tudi Alexandru Garcia Düttmannu kot spomin na »Schellinga«.

Ko sem odgovarjal na njihova vprašanja oziroma sugestije, sem poskušal definirati tisto, kar se *mi* je zdelo odloženo, negotovo, še vedno v gibanju in potemtakem, vsaj zame, tisto *prihajajoče* [à venir] v Heideggrovem tekstu. Razlikoval sem med štirimi vodilnimi nitmi, a sem se na koncu tega srečanja, ki sem ga torej povzel v Essexu, moral vprašati: kaj povezuje skupaj te štiri niti? Kaj jih prepleta? Kaj je vozal tega *Geflecht*? Če seveda sploh obstaja kak vozal, en sam in enostaven vozal, kar pa ni nikoli gotovo – prav v tem je zadnje oziroma vselej predzadnje vprašanje.

To je torej hipoteza, ki bi jo rad danes podvrjel preizkusu s tem, da vam jo predložim. Slediti sledem heideggrovskega duhovnega bi morda pomenilo približati se ne središčni točki tega vozla, prepričan sem, da slednji nima takšne točke, temveč tistemu, kar združuje odpor vozla v njegovi najekonomičnejši torziji. Na koncu bom pojasnil, zakaj se mora tisto, kar previdno podajam kot hipotezo, nujno potrditi. Takorekoč vnaprej za to hipotezo vem, da je resnična. Njena verifikacija se mi zdi v enaki meri paradokсна in usodna. Tu gre pri Heideggru za resnico resnice, za resnico, katere tautologije ni potrebno šele odkriti ali izumiti. Pripada temu onstran in možnosti vsakega vprašanja, samemu nevprašljivemu vsakega vprašanja. *Geist* lahko to prepletanje zbere zgolj v meri, v kateri je za Heideggra, in to bomo preverili, drugo ime za Eno in za to *Versammlung*, eno izmed imen za zbirko in zbiranje.

Prva izmed štirih niti vodi naravnost k *vprašanju*, k vprašanju vprašanja, k navidez absolutnemu ter dolgo neizprašanemu privilegiju tega *Fragen*, forme, bistva in v zadnji instanci bistveno vprašajnske dignitete mišljenja oziroma miselne poti. Kot bomo videli, obstaja precej momentov, ko Heidegger diferencira moduse tega *spraševati* [*du questionner*], *vpraševati* [*du demander*] ali *preizpraševati* [*de l'interroger*], pri čemer analizira samo refleksivno ponovitev takšnega ali drugačnega vprašanja: »Zakaj zakaj?«. Vendar pa se mi zdi, da *skoraj* nikoli ne preneha identificirati tistega, kar je na mišljenju najvišje in najboljše, z vprašanjem, z odločitvijo, klicem ali čuvanjem vprašanja, s to »pieteto«

mišljenja.⁵ Ali je ta odločitev, ta klic ali to čuvanje že vprašanje? Je to še vedno vprašanje? Kaj je s to »pieteto«? In zakaj *skoraj* nikoli? Tu moramo biti potrpežljivi. Hotel sem torej razumeti, do katere točke je ostal ta privilegij spraševanja sam zavarovan. Zavarovan, ne pred nekim vprašanjem ali pred mišljenjem nemišljenega, ki zopet napotuje na heideggrovsko določitev ne-mišljenega (edino in edinstveno mišljenje za vsakega *velikega* misleca, in torej *neko* ne-mišljeno, ki je tudi *sámo enostavno* in ki je *un-gedacht*⁶ zgolj v tisti meri, v kateri je *un-gedacht* na negativni način,⁷ torej še vedno mišljenje, kot ga zaznamujejo intonacija, akcentuacija, poudarjanje in ti modusi izogibanja oziroma neizogibanja, o katerih sem pravkar govoril). Potemtakem ni zavarovano pred vprašanjem, temveč pred nečim drugim. Vendar pa bom poskušal pokazati, da je *Geist* morda ime, ki ga Heidegger onstran vsakega drugega imena daje tej neizprašani možnosti vprašanja.

Druga nit privede, še zlasti ob obsežnem vprašanju tehnike, do naslednje tipične in eksemplarne izjave: bistvo tehnike ni tehnično. Vsaj po eni izmed svojih plati ostaja ta matrična izjava tradicionalno filozofska. Ta izjava ohranja možnost sprašujočega mišljenja, ki je vselej mišljenje bistva, v zavetju pred vsako izvorno in bistveno kontaminacijo s strani tehnike. Potemtakem je tedaj šlo za analiziranje te želje po strogi nekontaminaciji, od tod naprej pa morebiti za upoštevanje nujnosti, lahko bi rekli fatalnosti *kontaminacije*, beseda se mi zdi pomembna, fatalnosti stika, ki mišljenje oziroma govor na izvoren način umaže s tehniko. Šlo

5. »Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens«: »Kajti spraševanje je pieteta mišljenja.« To je zadnji stavek iz *Die Frage nach der Technik*, 1953, v *Vorträge und Aufsätze*. Nekoliko prej je Heidegger na določen način opredelil, kaj razume z besedo »pieteta« (*fromm*). Ko umetnost ni imela drugega imena kot *téchne*, o njej zapiše: »Bila je hkrati edinstveno in večkratno razkritje (*einziges, vielfältiges Entbergen*). Bila je pietetna (*fromm*), *prómos* [ki prihaja v prvi vrsti, na začetju], se pravi dovzetna za moč in čuvanje resnice (*fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit*).« (*Ibid.*, str. 38.)

6. [Igra na francosko »un« kot »en«: ena-misel.]

7. »Nemišljeno v mišljenju ni manko, ki pripada mišljenju. Ne-mišljeno je vsakokrat takšno zgolj kolikor je Ne-mišljeno.« *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954. Na tej točki cf. »Désistance«, v *Psyché*, str. 615 in sq.

je torej za kontaminacijo mišljenja bistva s strani tehnike, za kontaminacijo pojmljivega bistva tehnike s strani tehnike – in celo za kontaminacijo vprašanja tehnike s strani tehnike, saj ima privilegij vprašanja že in vselej nekaj opraviti s to nezvedljivostjo tehnike. Zlahka si zamislimo, da konsekvence te nujnosti ni moč omejiti. Vendar pa *Geist*, kot bom poskušal izpostaviti, poimenuje tudi tisto, kar poskuša Heidegger rešiti pred vsako slabitvijo (*Entmachtung*). Morda je prav to – onstran tistega, kar je treba rešiti – tisto, kar rešuje (*rettet*). Vendar pa se tisto, kar rešuje, ne bi pustilo rešiti pred to kontaminacijo. Stvari se bodo tu odvijale v razliki med *Geistigkeit* in določeno (nekrščansko) *Geistlichkeit* tega *Geist*, čigar čistost hoče Heidegger rešiti, čistost, ki je notranja duhu, medtem ko priznava, da je Zlo (*das Böse*) duhovno (*geistlich*).

Tretja nit vodi nazaj k tistemu, kar me že dolgo preganja, k vselej živemu sumu, pa naj zadeva Heideggra ali pa koga drugega. Gre za diskurz o živalskosti in za aksiomatiko, izrecno ali neizrecno, ki ga usmerja. Že od nekdanj sem se večkrat skliceval na to témo.⁸ Tri leta je od tega, ko sem skozi omenjeno delo na *Geschlecht* in na predavanju, ki ga nekateri izmed vas poznate,⁹ podal podrobno analizo heideggrovskega diskurza o roki povsod tam, kjer se le-ta razvije, pa naj gre, tematsko gledano, za odlomek iz *Was heisst Denken?* (opica poseduje organe za prijemanje, vendar pa »ima« zgoj človek roko; ali bolje: roka – in ne *roke* – razpolaga z bistvom človeka) ali, deset let prej, za seminar o Parmenidu, ki se vnovič loteva razmišljanja glede *prâgma*, *prâxis*, *prâgmata*. Le-ti se predstavljajo kot *vorhandene* ali *zuhandene*, se pravi v okviru domene roke (*im Bereich der Hand*).¹⁰ Ta problem še

8. Nedvomno pred *Glas*, ki ima to za eno izmed svojih tém; cf. str. 35, 163 in passim. Cf. tudi *La carte postale. De Socrate à Freud* (Flammarion, Pariz 1980), str. 502, in *Psyché*, str. 411.

9. Seminar, ki se je odvijal v Parizu, ter predavanje, podano na kolokviju na univerzi Loyola (Chicago), ki je bilo nato objavljeno v angleščini: »*Geschlecht II: Heidegger's Hand*«, v *Deconstruction and Philosophy*, ured. John Sallis, University of Chicago Press, Chicago 1987. Francoska verzija tega predavanja je bila istočasno objavljena v *Psyché*.

10. Martin Heidegger, *Parmenides*, Gesamtausgabe, zvezek 54, str. 118 in sq.

vedno zadeva razmerja med živaljo in tehniko. Zdi se mi, da se to odvija predvsem skozi neko sila problematično nasprotje med *dati* in *vzeti*. To nasprotje organizira omenjeni odlomek iz *Was heisst Denken?*: usmerja razmerja med prijemanjem in umom (*vernehmen*, *Vernunft*), razmerja med govorom in roko, izven vsake tehnične mehanizacije in vsakega pisalnega stroja določa bistvo pisave kot rokopisa (*Handschrift*). Interpretacija roke kot nasprotja med človeškim *Dasein* in živaljo na tematski ali netematski način obvladuje najbolj kontinuirani Heideggrov diskurz, in sicer od ponavljanja vprašanja po smislu biti dalje, obvladuje destrukcijo onto-teologije, najprej pa eksistencialno analitiko, ki prerazporeja meje med *Dasein*, *Vorhandensein* in *Zuhandensein*. Zdi se mi, da Heideggrov diskurz vsakokrat, ko gre za vprašanje roke in vprašanje živali, toda teh tém ni moč omejiti, podleže retoriki, ki je toliko bolj neovrgljiva in avtoritarna, kolikor mora prikriti neko zagato. Aksiome najglobjega, poudarjam, najglobjega metafizičnega humanizma pušča torej nedotaknjene in zavarovane v nejasnosti. To je še zlasti očitno v *Die Grundbegriffe der Metaphysik*,¹¹ ob vodilnih tezah, h katerim se bom vrnil nekoliko kasneje: kamen je brez sveta (*weltlos*), žival je uboga na svetu (*weltarm*), človek je tvorec sveta (*weltbildend*). Poskušal sem torej sprostiti implikacije teh tez, njihovo težavno in neprikrito aporetičnost oziroma njihov neskončno pripravljalni značaj. Zakaj Heidegger predočuje tovrstne trditve kot »teze«, česar skoraj nikoli ne počne nikjer drugje, in sicer zavoljo bistvenih razlogov? Ali te »teze« ne zadevajo vseh pojmov, ki so vpleteni vanje, začevši s pojmom življenja in sveta? Že tu opazimo, da so te težave povezane s težavami glede *Fragen* (žival tega ni resnično sposobna), s težavo glede tehnike in naposled s težavo glede duha: kaj je z razmerjem med duhom in humanostjo, duhom in življenjem, duhom in živalskostjo?

Naposled *četrta nit* vodi – preko mišljenja *epohalnosti*, v njem samem in skozi njegovo udejanjenje – k tistemu, kar bom nekoliko provokativno poimenoval prikrita teleologija ali narativni red. Vztrajal sem

11. Gesamtausgabe, zvezek 29/30, § § 44 in sq.

na primerih te *chore*, odklanjanja določenih mišljenj, denimo Spinozinega v zvezi z Načelom uma ipd. Toda še enkrat bomo videli, da se lahko epohalna diskriminacija razvršča okoli razlike – recimo ji intraduhovna – med platonistično-krščansko, metafizično ali onto-teološko določitvijo duhovnega (*geistig*) in nekim drugim mišljenjem duhovnega, kakršno se izreka denimo v *Gespräch* s Traklom: gre za *geistliche*, tokrat odtegnjeno, kot *bi že!* Heidegger, njegovemu krščanskemu ali eklezialnemu pomenu.

Tu nekje sem se torej nahajal, ko sem izbral, da bom govoril o duhu. To sem storil z neko negativno gotovostjo in z neko hipotezo: z gotovostjo glede tega, da nisem povsem razumel, kaj konec koncev usmerja Heideggrov *duhovni* idiom, ter s hipotezo, da bi nas več jasnosti, morebiti dvoumne jasnosti plamena, približalo vozlu nekaterih nemišljenosti, prepletu teh štirih niti.

Samoumevno je, da obstaja tveganje, da so te nemišljenosti moje in izključno moje. Še huje, še bolj trpko hudo pa bi bilo, če te nemišljenosti ne bi *podale* ničesar. »Bolj je neko mišljenje izvorno,« pravi Heidegger, »bogatejše postaja njegovo Ne-mišljeno. Nemišljeno je najvišji dar (*Geschenk*), ki ga lahko da neko mišljenje.«¹²

12. *Was heisst Denken?*

III

Kolikor vem, se Heidegger nikoli ni vprašal: »Kaj je duh?«. Vsaj ne na način, ne v formi in skozi razvijanja, ki jih nameni vprašanjem, kot so: »Zakaj je nekaj in ne raje nič?«, »Kaj je bit?«, »Kaj je tehnika?«, »Kaj imenujemo misliti?« ipd. Iz duha tudi ni naredil enega izmed tistih velikih polov, ki jih je metafizika zoperstavljala biti, v nekakšni zamejitvi (*Beschränkung*) biti, kot jo zahteva *Uvod v metafiziko*: bit in postajanje, bit in pojav, bit in mišljenje, bit in dolžnost ali bit in vrednost. Prav tako ni duha več zoperstavljal naravi, niti na dialektičen način ne, skladno z najmočnejšimi in najvztrajnejšimi metafizičnimi zahtevami.

Kaj se imenuje duh? Kaj poimenuje duh? *Was heisst der Geist?* To bi lahko bil naslov knjige, ki je Heidegger ni napisal. Kadar se nanašajo na duha, imajo Heideggrove izjave le *poredkoma* formo definicije bistva. Poredkoma, se pravi le izjemoma, in nas zanimajo te, sicer precej različne in med seboj celo nasprotujoče si izjeme. Heidegger bo samostalnik (*Geist*) ali pridevnik (*geistig*, *geistlich*) najpogosteje zapisoval v naslednjih povezavah: bodisi v povezavi s pojmi ali filozofemi, ki pripadajo

dekonstruktibilni ontologiji, najpogosteje znotraj razdobja med Descartesom in Heglom, bodisi znotraj trditev, ki se jih bom še vedno tvegati poimenovati aksiomske, aksiološke ali aksio-poetične; duhovno torej ne pripada več redu teh metafizičnih oziroma onto-teoloških pomenov. Videti je, da duh onstran dekonstrukcije ne označuje toliko vrednosti, temveč prej sam izvor vsake dekonstrukcije in možnost vsakega vrednotenja.

Kaj torej Heidegger imenuje duh, *Geist*?

V *Sein und Zeit* gre sprva za besedo, katere pomen ostaja pogreznjen v nekakšno ontološko nejasnost. Heidegger opozarja na to in v zvezi s tem terja kar največjo možno budnost. Omenjena beseda napotuje na serijo pomenov, ki imajo neko skupno potezo: zoperstaviti se stvari, metafizični definiciji stvarskosti, predvsem pa postvaritvi subjekta, postvaritvi subjektivitete subjekta v njegovi kartezijanski predpostavki. Gre za serijo duše, zavesti, duha in osebe. Duh ni stvar in duh ni telo. Seveda mora prav iz te *subjektivne* določitve duha neka razmejitev (*Abgrenzung*) razviti, lahko bi rekli osvoboditi eksistencialno analitiko *Dasein*. Slednji je naložena naloga, da pripravi filozofsko obravnavo vprašanja »kaj je človek?«. Opozoriti je treba, da eksistencialna analitika *Dasein* predhodi (*liegt vor*, to je podčrtal Heidegger) vsaki biologiji, vsaki antropologiji in vsaki psihologiji. Lahko bi rekli, da predhodi vsaki *pneumatologiji*, ki je to drugo ime, s katerim Hegel poimenuje *racionalno psihologijo*, ki jo sicer tudi kritizira kot »abstraktno metafiziko razuma«.¹

-
1. *Uvod v Filozofijo duha v Enciklopediji filozofskih znanosti v orisu*, § 378. V istem uvodu Hegel bistvo duha definira kot *svoboda* in kot *zmožnost* – v njegovi formalni določenosti –, da se prenese *neskončno trpljenje*. Menim, da sem dolžan citirati ta paragraf, da bi tako anticipiral tisto, kar bo kasneje v povezavi s Heideggrom povedano glede duha, svobode in zla: »Zato je bistvo duha formalno *svoboda*, absolutna negativnost pojma kot identiteta s seboj. Skladno s to formalno določitvijo *lahko* pojem izpelje abstrakcijo od vsega zunanjega in od svoje lastne zunanosti, celo od svojega obstoja; pojem lahko prenese negacijo svoje posamične neposrednosti, svojega neskončnega *trpljenja*, tj. lahko se afirmativno ohranja znotraj te negacije in je zase identičen. Ta možnost je na sebi sami abstraktna občost duha, občost, ki-je-za-njo-samo.« (§ 382.)

— Eksistencialna analitika mora še prav posebej zaznamovati svojo distanco do dveh poskusov, tudi dveh skušnjav, kajti lahko bi se znašli v nevarnosti, da vidimo neko genealogijo tam, kjer bi šlo prej za neki skok, prelom, v vsakem primeru za neko radikalno problematizacijo.

Po eni strani bi se motili – to bi bilo *irreführend* –, če bi kartezijanski *cogito* razumeli kot dober zgodovinski primer, kot eksemplarični precedens, ki odpre pot eksistencialni analitiki. Slednja zastavlja ontološko vprašanje o *sum*, ki *naj bi* ga Descartes pustil povsem nepreizprašanega oziroma popolnoma neopredeljenega (*völlig unerörtert*).² Treba bi bilo določiti bit tega *sum*, da bi se nato definiral modus biti njegovih *cogitationes*. Če tako kot Descartes izhajamo iz neposredno danih *ega* in subjekta, potem zgrešimo fenomenalnost *Dasein*.³ Obtožba zadeva tudi fenomenologijo duha, potihoma pa tudi transcendentalno fenomenologijo ter husserlovski *cogito*. Če je nismo podvrgli ontološki razjasnitvi, potem je ideja subjekta še naprej udeležena na *nastavku* (*Ansatz*) *subjectuma* oziroma nekega *hypokeímenon*, torej neke substance ali substrata, ne glede na to, da se zgolj na ontični ravni zoperstavljamo tistemu, kar bi lahko imenovali »*Seelensubstanz*«, psihičnemu substancializmu ali vsaki reifikaciji zavesti (*Verdinglichung des Bewußtseins*).⁴ Kajti da bi ovrgli postvarjenje ali substancializacijo – v obdobju *Sein und Zeit* je to utečena gesta –, moramo pojasniti še ontološko poreklo tistega, kar razumemo s »stvarjo«, realnostjo ali stvarskostjo (*Dinglichkeit*). Če nismo pojasnili ontološkega porekla stvarskosti in *a fortiori* substancialnosti, bo vse tisto, na kar »pozitivno« (*positiv*) merimo, ko govorimo o nepostvarjeni biti (*dem nichtverdinglichten Sein*) subjekta, duše, zavesti, duha, osebe ipd., ostalo ontološko problematično. Tej seriji je Heidegger že dodal *jaz* in um. Samoumevno je, da spada nezavedno v isti sklop. Do tega je prišlo nekoliko prej, v § 6, ki nosi naslov »Naloga destrukcije (*Destruktion*) zgodovine ontologije«.⁵

2. Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 1997, § 10, str. 75.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. Še posebej *ibid.*, str. 45.

Geist torej spada v serijo ne-stvari, spada k tistemu, kar poskušamo na splošno zoperstaviti stvari. Je tisto, kar se na noben način ne pusti postvariti. Toda kolikor bit tistega, kar razumemo s stvarjo, ni ontološko pojasnjena – in pojasnili je niso niti Descartes niti Husserl niti kdorkoli drug, ki je zagovarjal stališče, da naj se ne postvari subjekta, duše, zavesti, duha, osebe –, toliko ostajajo ti pojmi še naprej problematični oziroma dogmatični. Takšni ostajajo vsaj s stališča eksistencialne analitike *Da-sein*. Vse te besede in potemtakem tudi beseda duh lahko seveda označujejo področja fenomenalnosti, ki bi jih neka fenomenologija lahko raziskala. Toda na ta način jih lahko uporabimo le, če smo indiferentni do vsakega vprašanja o biti sleherne izmed teh bivajočnosti.

Omenjeni termini in pojmi torej nimajo nikakršne upravičenosti v analitiki *Dasein*, ki poskuša opredeliti bivajoče, ki smo mi sami. Heidegger tedaj razglasi, da se jim bo izogibal (*vermeiden*). Videti je, da je za to, da bi povedali, kaj smo in kdo smo, neizogibno *izogniti se* vsem pojmom iz *subjektivne* oziroma *subjektalne* serije: še posebej pojmu duh (*ibid.*, str. 76).

Kdo smo potemtakem mi? Ne pozabimo, da smo tu določeni najprej in edino iz odprtja k *vprašanju biti*. Četudi bi nam morala biti za to dana bit, pa se ne nahajamo na tej točki in vemo o »nas« zgolj to, da gre za moč ali bolje za možnost spraševanja, za izkustvo spraševanja.

Pravkar smo govorili o vprašanju. Toda natanko to bivajoče, ki smo mi, ta »mi«, ki na začetku eksistencialne analitike ne sme imeti drugega imena kot *Da-sein*, je kot eksemplarno bivajoče za vprašanje biti izbrano pravzaprav le iz *izkustva vprašanja*, iz možnosti *Fragen*, kakršna se vpisuje v mrežo *Gefragte*, biti, *Erfragte*, smisla biti, *Befragte der Seinsfrage*, namreč bivajočega, ki smo mi sami in ki tako postaja eksemplarno ali privilegirano bivajoče za *branje* – to je Heideggrova beseda – smisla biti. Izhodišče eksistencialne analitike se utemeljuje najprej in izključno iz možnosti, izkustva, strukture in modifikacij, ki jih določa *Fragen*. Takšna je eksemplarnost bivajočega, ki smo *mi*, eksemplarnost *nas samih* v tej diskurzivni situaciji *Mitsein*, v kateri lahko nam samim in drugim

rečemo *mi*. Ta eksemplarnost lahko postane ali ostane problematična. Toda to ne sme prikriti še bolj neopazne problematičnosti, ki pa morebiti celo ravno ni več neka *problematicnost*. Ne bi je bilo mogoče opredeliti kot vprašanje ali kot problem. Kajti oklepa se tega izhodišča v refleksiji vprašanja (bolje bi bilo reči tega *Fragen*) in njenih strukturnih komponent. Kako *preizprašati* – ne da bi ga *a priori* in krožno potrdili – ta vpis v strukturo *Fragen*, iz katere bo *Dasein* istočasno s svojim privilegijem (*Vorrang*) prejelo tudi svoje prvo, minimalno in najbolj gotovo določilo? Četudi predpostavimo, da je Heidegger ustrezno opisal to strukturo (kar sicer ni gotovo, a to puščam zaenkrat ob strani), potem bi sleherni dvom glede legitimnosti ali aksiomatske nujnosti takšnega izhodišča v refleksiji o zmožnosti-spraševanja ne pustil nedotaknjene niti načela niti reda in konec koncev niti namere eksistencialne analitike: povedano s tremi besedami iz *Sein und Zeit*. Proti Heideggru bi se sedaj obrnilo tisto, kar trdi on sam: naj bo analiza še tako provizorična, vselej in že zahteva zagotovilo pravega izhodišča.⁶

Na tem izhodišču v možnosti *Fragen* ne vztrajam le spričo na začetku naznačenih razlogov. Nekaj let kasneje, ko reference na duha ne bodo več vključene v diskurz te *Destruktion* in v analitiko *Dasein*, ko se Heidegger ne bo več izogibal besedama *Geist* in *geistig*, ampak ju bo prej *slavil*, bo duh sam definiran s to manifestacijo in s to močjo vprašanja. Potemtakem skozi moč vprašanja, v *imenu katerega* se je Heidegger v *Sein und Zeit* taistima besedama izogibal. Ko torej zatrjuje, da se jim moramo izogibati, Heidegger upravičeno poudari, da tega ne počne iz kaprice, trmoglavosti ali skrbi za terminološko posebnost.⁷ Termini iz te serije, duh, v enaki meri pa tudi duša ali *psyché*, zavest, *ego*, um, subjekt – Heidegger jim doda še življenje in človeka –, preprečujejo vsako spraševanje o biti *Dasein*. Vsi so zavezani, taisto bi veljalo tudi za nezavedno, kartezijski poziciji *subjectuma*. In tudi ko navdihujejo sodobnost gostobesednih razprav o ne-postvarjenju ali ne-reifikaciji

6. *Ibid.*, § 9, str. 72.

7. *Ibid.*, § 10, str. 76.

subjekta, ti termini zaznamujejo, še posebej termina življenje ali človek, neko nezanimanje, indiferentnost, neko pomenljivo »odsotnost potrebe« (*Bedürfnislosigkeit*) po vprašanju biti bivajočega, ki smo mi sami.

Vsakokrat, ko v tem kontekstu in v tej seriji naletimo na besedo »duh«, bi tako po Heideggru v njej morali prepoznati isto indiferentnost: ne le do vprašanja biti na splošno, ampak tudi do vprašanja bivajočega, ki smo mi, točneje, do te *Jemeinigkeit*, te vsakokrat-moje-biti tega *Dasein*, ki sprva ne napotuje na *jaz* ali na *ego* in ki je utemeljila prvo – previdno, naposled pa odklonilno – sklicevanje na Descartesa. Biti-moje naredi iz *Dasein* nekaj povsem drugega kot primer ali zgled za rod biti kot *Vorhandene*. Kaj je v resnici značilno za *Vorhandensein*? Pravzaprav natanko dejstvo indiferentnosti do svoje lastne biti, do tistega, kar pravzaprav je. Ta indiferentnost ločuje *Vorhandensein* od *Dasein*, ki poseduje skrb za svojo bit. V resnici bivajočemu kot *Vorhandene* njegova bit celo ni indiferentna (*gleichgültig*). Ne moremo brez antropomorfizma trditi, da je kamen indiferenten do svoje biti. Ni niti indiferenten niti neindiferenten (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger se na tej točki (§ 9) in skladno s temi kategorijami ne vpraša, kaj povedano pomeni za žival. Brez dvoma bi tu naletel na kar nekaj težav, a k temu se še vrnemo. V nasprotju s tem je glede *Dasein* smiselno trditi, da je lahko indiferentno do vprašanja svoje biti, in sicer zato, ker do njega ni indiferentno, ker *lahko* tudi *ni* indiferentno do tega vprašanja. Njegova indiferentnost je tu zgolj modalizacija njegove ne-indiferentnosti. Zanj, čigar biti-moj lahko v diskurzu nastopa zgolj preko sklicevanja na osebne zaimke (*jaz sem, ti si*), je indiferentnost (tokrat *Indifferenz* in ne *Gleichgültigkeit*) še vedno način nanašanja na svojo lastno bit ali način zanimanja zanjo, način, kako ni indiferentno do nje. Ta zadnja indiferentnost (*Indifferenz*) do njegove lastne biti je vse prej kot indiferentnost kamna ali mize. Označuje vsakdanjost *Dasein*, tisto, kar ga povsem veže na povprečnost, na tisto *Durchschnittlichkeit*, ki je Heidegger noče razgaliti kot negativni fenomen. Indiferentnost v tem primeru »ni nič«, ampak je »pozitivni fenomenalni karakter« (*ibid.*, str. 72).

Pred nami so torej trije tipi indiferentnosti. Prvič, obstaja absolutna indiferentnost *vorhandene* bivajočega: kamen se nahaja celo tostran razlike med indiferentnostjo in njenim nasprotjem. Sledi indiferentnost (*Indifferenz*) kot pozitivni fenomen tega *Dasein*. Tretjič pa obstaja še tista indiferentnost, ki v zgodovini metafizike, denimo od Descartesa dalje, izraža to neverjetno *Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein... zu fragen*, ta manko potrebe po spraševanju o biti. V prvi vrsti pa manko potrebe po spraševanju o svoji lastni biti, o biti bivajočega, ki smo mi. Ta zadnja indiferentnost deluje paralizirajoče tako za premislek stvarskosti stvari (*res, substantia*) kot tudi za premislek subjekta (*hypokeímenon*). Skozi to indiferentnost se oklepamo pojmov, kot so duh, duša, zavest, oseba. Toda med zadnjima dvema manifestacijama indiferentnosti obstaja neka analogija, celo nekakšen skupen pogoj možnosti. Nujno vodita do omejitve vprašanja biti, do interpretiranja »kdo« tega *Dasein* kot nečesa, kar nepretrgoma traja v substancialni identiteti tipa *Vorhandensein* ali subjekta kot *Vorhandensein*. Zato lahko poslej še tako oporekamo substancialnosti duše, postvarjenju zavesti ali objektiviteti osebe, kljub temu še naprej ontološko določamo ta »kdo« kot subjekt, ki vztraja v formi *Vorhandenheit*. Ta substancialna subjektiviteta in ta *Vorhandensein* torej še naprej aficirata samega »duha«, ki se ga sedaj pripisuje subjektu. Kaj je torej korenina te interpretacije, ki iz »kdo« naredi neko nepretrgoma trajajočo subsistenco? To je vulgarni pojem časa. Pojmu duha se je torej treba *izogibati* toliko, kolikor je utemeljen na takšni interpretaciji časa. Heidegger ga podvrže *Destruktion* v toku te razmejitve (*Umgrenzung*) analitike tubiti. Trditi, da je bistvo tubiti »eksistenca« v pomenu, ki ji ga tedaj daje Heidegger, pomeni trditi tudi to, da »'substancia' človeka ni duh kot sinteza duše in telesa, ampak *eksistenca*«. ⁸

Mimogrede pripomnimo, da ta pojem indiferentnosti v ničemer ne omogoča umestiti živali. Žival, Heidegger to prizna drugje, brez dvoma ni *Vorhandene*. Žival torej nima absolutne indiferentnosti kamna, toda navzlic temu nikoli ni udeležena na sprašujočem »mi«, ki je izhodišče

8. *Ibid.*, § 25, str. 169.

analitike *Dasein*. Žival ni *Dasein*. Ali je indiferentna ali neindiferentna in v katerem smislu?

Descartes potemtakem ni presegel srednjeveške ontologije. Slednja je obtičala pri razločku med *ens creatum* in *ens infinitum* ali *increatedum* ter ni preizprašala biti tega *ens*. Za renesanso ali sodobnost filozofske misli velja, da je zgolj »zasaditev usodnega predsodka«, ki je zavrl nastop ontološke analitike in tematike *Gemüt*.⁹ Videti je, da se na horizontu, če ne že v programu te celotne dekonstrukcije (*Destruktion*) duha, nakazuje naloga, katere usodi ali nadaljnjemu postajanju bi bilo potrebno slediti v Heideggrovem delu: »tematska ontološka analitika *Gemüt*« (*ibid.*). Ali obstaja francoski ekvivalent za to zadnjo besedo? Dobesedna beseda? Ne vidim je. Če bi moralo biti *Sein und Zeit* nekega dne prevedeno, ne vem, kateri termin bi bil najmanj neustrezen. Boehm in de Waelhens sta izvrstno uvidela, da se je potrebno izogibati vsem francoskim besedam, ki bi prevajalca utegnile spraviti v skušnjava ali pa bi ga celo takoj zavedle na napačno pot: duh, duša, srce. Zategadelj sta si omislila nenavadno strategijo, nenavadno pribežališče: ponovno privzetje latinske in kartezijske besede *mens*, kar ne le da ne *prevaja*, temveč v program ponovno vpeljuje natanko tisto, čemur bi se bilo potrebno izogniti. Če nič drugega, umetni ovinek preko *mens* vsaj naznačuje neko težavo. Izmuzne se najhujši zmedi. Kakšna bi bila najhujša zmeda? Prav prevod *Gemüt* z »duh« v tistem trenutku, ko Heidegger natanko v tem kontekstu predpiše izogibanje (*vermeiden*) tej besedi. Prav v to smer se prenagli Martineau-Vezinov prevod, ki kot da bi hotel vse pomešati.

Ista raz-mejitev prav tako meri na »znanosti o duhu«, na zgodovino kot znanost o duhu ali psihologijo kot znanost o duhu (*geisteswissenschaftliche Psychologie*) ter na celotni pojmovni aparat, ki se organizira okoli *psyché* in okoli življenja pri Diltheyu, Bergsonu, v filozofskih personalizmih ali antropologijah. Heidegger izpostavi razlike. Toda v

9. *Ibid.*, § 6, str. 48.

IV

☐ Moramo tu ponovno zapreti *Sein und Zeit*? Mar številna razvijanja, ki so posvečena dediščini kartezijanske sadike, nič ne prispevajo k navedenim premisam? Je mar to zadnja beseda te knjige glede téme duha?

☐ Da in ne.

☐ Da, kolikor se ne bo *nikoli* podvomilo v premise in dekonstrukcijo. Niti v *Sein und Zeit* niti kasneje.

☐ Ne, kajti retorična strategija se premesti, ko je že storjen prvi korak v smeri te analitike *Gemüt*. Od *Sein und Zeit* dalje Heidegger vrednost in besedo »duh« ponovno privzame preprosto *med narekovaji*. Tako jo sprejme, ne da bi jo sprejel, se ji izogne, ne da bi se ji še naprej izogibal. Nedvomno to neizogibanje sedaj predpostavlja neko predhodno razmejitev in jo bo še naprej ohranjalo. Ne prihaja v protislovje z nujnostjo izogibanja (*vermeiden*), temveč omenjeno nujnost potrjuje in obnavlja, kar bo vselej počelo. Ne oziraje se na to se skupaj z besedo, četudi obdano z narekovaji, nekaj od duha, nedvomno pa tisto, kar kaže

v smeri *Gemüt*, odtegne kartezijsko-heglovski metafiziki subjektete [*la subjectité*]. Nekaj, kar beseda »duh« še vedno poimenuje med narekovaji, se na ta način pusti rešiti. Duh se vrne. Beseda »duh« pričinja ponovno postajati sprejemljiva. Katarza narekovajev jo osvobodi njenih vulgarnih, *uneigentlich*, z eno besedo latinsko-kartezijskih znamenj. Na drugem koncu iste knjige se tedaj pričinja dolgotrajno delo reapropriacije, ki se bo pomešalo, to bi rad pokazal, z re-germanizacijo.

Tokrat gre za prostor in čas.

Kar zadeva najprej prostor, Heidegger prične s tem – *to je le nek prvi čas* –, da se kratkomalo izogne tradicionalnemu pojmu duha. *Dasein* ni duhovna notranjost, iz katere bi bilo potrebno izpeljati sekundarnost nekega postati-prostor. *Dasein* ima svoje lastno biti-v-prostoru (*ein eigenes »im-Raum-sein«*). Toda slednje je možno zgolj na temelju njegovega biti-v-svetu na splošno. Ne smemo reči, da je bit-v-svetu (*das In-Sein in einer Welt*) neka duhovna lastnost (*eine geistige Eigenschaft*). Ne smemo reči, da je človekova prostorskost značilna zgolj za njegovo telo. Če bi rekli to, potem bi se znašli v nejasnem problemu nekega biti-skupaj, v formi *Vorhandensein*, telesne stvari (*Körperding*) in duhovne stvari (*Geistding*). Nejasnost stvari bi ostala nedotaknjena. Popustili bi naivnemu mnenju (*naïve Meinung*), po katerem bi bil človek kot duhovna stvar zgolj *naknadno* (*nachträglich*) transponiran, transferiran, prestavljen (*versetzt*) v nek prostor.¹

Toda v nekem *drugem času* ista logika tokrat vsili zatekanje k narekovajem. Beseda »duh« se vrne, nič več se je ne zavrača in se ji izogiba, ampak se jo uporablja v njenem dekonstruiranem smislu za označitev nečesa drugega, kar spominja nanjo in z ozirom na kar je kot metafizični fantom, duh nekega drugega duha. Vidimo, da se med narekovaji oziroma preko rešetk narekovajev naznačuje neki dvojnik duha. Natančneje, duh, razpoznaven v svoji komajda berljivi črki, postane nekaj takšnega kot spektralna, a že berljiva silhueta drugega duha. Spektralnost bi bila

1. *Bit in čas*, § 12, str. 89.

v enaki meri akcidenca duha in akcidenca *Geist*, stvari in besede. Heidegger bo preko besede kartezijanske metafizike ali subjektivne sadike s tem, ko jo preči kot indeks, ki kaže onstran njega samega, med narekovaji poimenoval, se pravi – negativno, posredno, tiho – *zapisal* nekaj, kar gotovo ni tisto, kar je stari diskurz imenoval »duh«, *vsekakor* in *predvsem* pa ne tisto, kar je imel za *nasprotje duha*: prostorsko stvar, zunanost, telo, neživo ipd. Gre torej za označitev tega, da se prostorskost ne *priključi* duhovnemu *Dasein*, ki bi preko telesa naknadno padlo v prostor. Nasprotno, ker *Dasein* ni neka *vorhandene* stvar, je prostorsko, toda povsem drugače prostorsko od tistega, čemur pravimo fizikalne in razsežne stvari. Se pravi, *ker je Dasein »duhovno«* (tokrat seveda med narekovaji), je prostorsko in zato ostaja njegova prostorskost izvirna. Zaradi te »duhovnosti« in, Heidegger to sam poudari, *edino zaradi* takšne »duhovnosti« je *Dasein* prostorska bit. V prvi vrsti moramo biti pozorni na te neme znake, na narekovaje in na poudarke:

»Prostorskosti *Dasein* tudi ne smemo razlagati kot nepopolnost, ki se drži eksistence zaradi fatalne 'povezanosti duha s telesom'. *Dasein* prav zato, ker je 'duhovno' ('*geistig*'), *in le zato (und nur deshalb)*, zmore biti prostorsko na način, ki je za razsežno telesno stvar bistveno nemogoč.«²

Kasneje v knjigi narekovaji utrdijo isto budnost glede besede »duh«, le da tokrat ne gre več za prostor, ampak za čas. Vendarle pa navkljub analogiji z logičnim ali retoričnim gibanjem zastavek ni simetričen. Razvijanja sedaj pripadajo resnični tematiki duha, natančneje, heglovski interpretaciji razmerij med duhom in časom (§ 82). Če se, kot pravi Hegel, »zgodovina, ki je po svojem bistvu zgodovina duha, odvija 'v času'«, če torej »razvoj zgodovine pade (*fällt*) v čas«, kako lahko duh na ta način pade v čas, v to čisto čutno, v to »nečutno čutno« (*das unsinnliche Sinnliche*)? Da bi bil takšen padec možen, mora Hegel na določen način interpretirati bistvo časa in bistvo duha. O tej dvojni interpretaciji

2. *Ibid.*, § 82, str. 498.

Heidegger pravi, da je noče kritizirati (*kritisieren*) oziroma je obravnavati na način, kot da kratkomalo ne bi bila po njegovem okusu. Argumentacija postane tedaj zavita in bi zahtevala dolgo analizo. Kaj mora razkriti? Da ideja padca duha v čas predpostavlja vulgarni pojem časa. Prav »nasproti« (*gegen*) temu heglovskemu pojmu časa, nasproti temu vulgarnemu pojmu oziroma na njegovi osnovi se vzdiguje avtentična, lastna, nevulgarna časovnost, tista, ki tvori transcendentalni horizont vprašanja biti v *Sein und Zeit*. Kajti Heidegger trdi, da Heglov pojem časa reprezentira ali prezentira (*darstellt*) »najradikalnejšo, a premalo upoštevano pojmovno izoblikovanje vulgarnega razumetja časa«. ³

Če duh »pade« v čas, ki je sam določen kot negacija negacije, se mora tudi sam prezentirati kot negacija negacije. Bistvo duha je pojem, namreč forma mišljenja, ko mišljenje misli samo sebe, je to *sámo*-zapo- padanje (*das sich Begreifen*) kot dojetje ne-jaza (als Erfassen des Nicht-Ich), povedano drugače, dojetje te razlike. V čistem pojmu, v bistvu duha torej obstaja razlikovanje razlike (*ein Unterscheiden des Unterschieds*).⁴ Prav to daje bistvu duha formalno apofantično določitev, ki je bila zahtevana, določitev negacije negacije. In prav v tem je logična formalizacija kartezijanskega *cogita*, se pravi zavesti kot *cogito me cogitare rem*, prav v tem je dojetje samega sebe kot dojetje ne-jaza. Epoha kartezijanskega *cogita* še naprej določa, predpisuje in obvladuje heglovsko določitev duha. Zahteva enako dekonstrukcijo. In mar ni prav Hegel Descartesa slavil kot Krištofa Kolumba filozofske sodobnosti?

Če obstaja istovetnost formalne strukture med duhom in časom, negacija negacije namreč, potem je potrebno pojasniti, zakaj je videti, da eden »pade« v drugega. V njuni formalni abstrakciji sta duh in čas zunaj, sta povnanjena, odtujena (*entäussert*), in od tod izhaja njuna sorodnost (*Verwandtschaft*). Toda Hegel čas vselej dojema vulgarno, kot »čas nive- liranega sveta«, katerega poreklo ostaja prikrito. Čas še vedno razlaga kot *Vorhandenes*, kot bivajoče, ki se nahaja pred in *en face* duha, ki je

3. *Ibid.*, § 82, str. 577.

4. [Primerjaj *ibid.*, str. 582.]

sam razumljen v smislu subjektete. Čas, tubit pojma, in potemtakem tubit bistva duha, naj bi bil *tu pred*⁵ duhom, vpricho duha, zunaj njega in kot njegov *adversus* (*steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*). Zavezani moramo biti tej vulgarni interpretaciji, če naj o duhu rečemo, da »pade v čas«, v čas, ki je tu *pred* njim, kot da bi mu bil zunanji, postavljen nasproti (*gegenüber*), prisoten na način kakega predmeta [*un ob-jet*]. Toda kaj pomenita ta padec in to udejanjenje (*Verwirklichung*) duha v času, ki mu ostaja tuj ali zunanji tudi tedaj, ko ima nad njim moč? Hegel naj bi o tem ne povedal ničesar, to naj bi pustil povsem nejasno. Nadalje naj ne bi postavil vprašanja, ali ni bistvena konstitucija duha *kot* negacije negacije omogočena ravno na temelju neke izvirne in nevulgarne temporalizacije.

Natanko v trenutku, ko prične z razlago te izvirne časovnosti, Heidegger naposled vzame nase besedo »duh«, dvakrat, *a obakrat med narekovaji*. Pravkar smo rekli, da ti narekovaji, četudi so bili z njimi analogni, niso bili preprosto simetrični narekovajem, ki so v analizi prostorski tega *Dasein* obdajali besedo »geistig«. To izhaja iz očitnega privilegija časa. Skladno z izrecnim projektom *Sein und Zeit* vemo, da tvori čas transcendentalni horizont eksistencialne analitike, horizont vprašanja smisla biti in slehernega vprašanja, ki se v tem kontekstu navezuje nanj.

Gre torej za dva stavka, in obakrat stoji med narekovaji »*Der 'Geist'*«. Pred nami je prvi stavek na koncu istega § 82 (*ibid.*, str. 586):

»'Duh' ne pade šele v čas, temveč *eksistira* (*existiert*, podčrtano) kot izvirno *časenje* (*Zeitigung*, podčrtano) časovnosti. Ta časi svetni čas, v horizontu katerega se 'zgodovina' [tudi med narekovaji, podčrtal J.D.] more pojaviti kot znotrajčasno dogajanje.«

Ko se tako še naprej poigrava z narekovaji, bo Heidegger sedaj premestil padec. *Fallen* ne bo več *Fallen* duha v čas, temveč zapadanje,

5. [Devant: »pred« je tu seveda prostorski in ne časovni.]

sestop ali degradacija izvorne temporalizacije v nivelirano, neavtentično, nelastno časovnost, v časovnost, kot jo predstavlja vulgarna interpretacija kartezijano-heglovstva: kot *Vorhandenes*. Prav gotovo med narekovaji obstaja neki »duh«, toda slednji ne pade v čas. Prav gotovo med narekovaji obstaja neki »padec«, toda slednji povzroči padanje časa v drugo [*à l'autre*], ne upam si reči padanje od časa do časa ali padanja tu in tam [*à autre*].⁶ Ne povzroči padanja *duha* v čas. Pač pa časa v čas, časa v drugo. In če »duh« – med narekovaji – postaja temporalizacija sama, potem bi morali prav tako govoriti o padcu duha v drugost. V stavku, ki ga bom prebral, »*Fallen*« med narekovaji (citiranje Hegla) napotuje na *Verfallen*, kot se ga brez narekovajev zapisuje v analitiki *Dasein*:

»'Duh' (*Der 'Geist'*) ne pade v čas, temveč: faktična eksistenca (*die faktische Existenz*) kot zapadajoča (*als verfallende*) 'pada' ('fällt') iz (ali od, *aus*; podčrtano) izvorne, lastne časovnosti (avtentične: *ursprüngliche, eigentliche Zeitlichkeit*). To 'padanje' pa ima samo svojo eksistencialno možnost v nekem k časovnosti spadajočemu modusu njenega časenja.«⁷

Z eno besedo, z dvema besedama, z eno ali dvema besedama, duh ne pade v čas, kot trdi Hegel. V nekem drugem smislu in z narekovaji, ki se vsiljujejo, je duh po svojem bistvu temporalizacija. Če padec obstaja, tako meni tudi Heidegger, je to zaradi temeljnih razlogov, natanko tistih, ki za *Sein und Zeit* oblikujejo sam horizont vprašanja biti: obstaja zapadanje enega časa v drugost. To ni niti zlo niti naključje, to ni naključno zlo. Toda izza ali med narekovaji že opažamo tega duha, ki ni nič drugega kot čas. Duh skratka napotuje na čas, na gibanje temporalizacije, on sam in ne po naključju, ne kakor od zunaj dopušča, da ga aficira nekaj takega kot je to zapadanje ali *Verfallen*. Tega se bomo morali spomniti dosti kasneje, ko bo Heidegger vztrajal na duhovnem bistvu zla. Toda tedaj bo šlo za *Geistlichkeit* in ne več za *Geistigkeit*. Ta duhovnost bo

6. [Neprevedljiva besedna igra med frazami, ki obenem referirajo na dobesedni pomen: »*tomber d'un temps à l'autre*«, »*de temps en temps*« in »*de temps à autre*«.]

7. *Ibid.*

določala semantično vrednost besede *geistlich*, ki jo bo Heidegger hotel celo dekristjanizirati, medtem ko ta beseda običajno spada v eklesiastični kod. Prehoditi bo treba še zelo dolgo pot.

Še vedno smo v letih 1926-1927. Besede »duh«, navkljub njeni diskretni turbulenci in navkljub tej razdvojitvi, za katero se že zdi, da duha aficira s prikaznijo, ki preganja misli,⁸ te besede »duh« Heidegger ne vzame nase, ampak jo komajda začasno sprejme. Vsekakor to ponujeno gostoljubje ni brez pridržka. Tudi ko jo sprejme, se beseda nahaja na pragu oziroma je zadržana na meji, napadena je z diskriminirajočimi znaki oziroma je s proceduro narekovajev zadržana na distanci. Skozi te zvijače zapisa gre seveda za isto besedo, toda tudi za neko drugo. Da bi opisali to situacijo, se za hip iz lagodja in provizorično oprimo na razlikovanje, ki ga predlaga *speech act theory*, na razlikovanje med *rabo* [usage] in *omembo* [mention]. To bi Heideggru ne bilo povšeči, toda morda gre tudi za preizkus meja takšnega razlikovanja. Heidegger je sprva uporabljal besedo »duh«. Bolj natančno, najprej jo je uporabljal negativno, omenjal jo je kot tisto besedo, ki naj bi se je več ne posluževali. Njeno možno *rabo* je omenjal kot tisto, ki bi jo bilo treba izključili. Nato, gre za drugi čas, se je je posluževal, toda skupaj z narekovaji, na način, kot če bi še naprej omenjal diskurz drugega, kot če bi citiral ali si izposodil besedo, ki bi jo hotel drugače uporabiti. Najpomembnejši pa je stavek, znotraj katerega se dogaja to subtilno, v resnici nerazvozljivo prepletanje »rabe« in »omembe«. Stavek transformira in premešča pojem. S svojimi narekovaji, a tudi z diskurzivnim kontekstom, ki določa te narekovaje, stavek zahteva drugo besedo, drugo oznako, vsaj kolikor ne spreminja iste besede, iste oznake, in se na drugo ne sklicuje znotraj istega.

8. [Un spectre obsédante.]

V

To je zakon narekovajev. Na straži sta dva po dva: na meji ali pred vrati, v vsakem primeru sta to nadzornika na pragu, ta mesta pa so vselej dramatična. Dispozitiv je pripraven za teatralizacijo, a tudi za halucinacijo odra in njegove mašinerije: dva para klešč držita obešeno nekakšno tapeto, tančico ali zastor. Ne zagrnen, pač pa deloma razprt. Obstaja čas te odložitve, šest let, suspenz gledalca in napetost, ki sledi najavni špici. Nato pa odprava narekovajev naenkrat – v enem in ne v treh korakih – zaznamuje dvig zastora. Presenetljivi obrat [*coup de théâtre*] od odprtja dalje: tu na oder stopi sam duh, vsaj kolikor še ne delegira svoje prikazni, ali povedano drugače, svojega *Geist*.

Šest let kasneje, leta 1933, dejansko nastopi »Rektorski govor«: dvig zastora je tudi spektakel akademske slovesnosti, blišč uprizoritve ob praznovanju izginotja narekovajev. Duh je za kulisami čakal na svojo uro. Tako se sedaj pojavi. Se prezentira. Duh *sam*, duh v svojem duhu in v svoji črki, *Geist* se potrdi [*s'affirme*] brez narekovajev. Potrdi se skozi samopotrpitev nemške univerze. Vname se [*s'enflamme*] potrditev

duha. Pravim *vname se*: ne samo za to, da bi poudaril patos *Rektorskega govora* v trenutku, ko slavi duha, ne samo zaradi tega, ker utegne sklicevanje na plamen [*la flamme*] osvetliti strašljivi moment, ki pravkar razporeja svoje prikazni okoli tega gledališča, temveč zato, ker bo Heidegger dvajset let kasneje, natanko dvajset let kasneje o *Geist*, brez katerega bi ne bilo možno misliti Zla, povedal, da *sprva* ni niti *pneûma* niti *spiritus*, s čimer nas napelje k sklepu, da se *Geist* ne sliši nič bolj v Grčiji filozofov kot v Grčiji Evangelijev, če naj sploh ne govorimo o rimski gluhosti: *Geist* je plamen. To pa bi bilo torej možno povedati in potemtakem misliti zgolj v nemščini.

Kako pojasniti to vnetje [*inflammation*] in to nenadno inflacijo [*inflation*] tega *Geist*? *Sein und Zeit* je bilo zvita preudarnost, neizprosna ekonomija pisave, ki je deklaracijo zadržala v disciplini karseda budnih znamenj. Kako bo Heidegger sedaj prišel do zgovorne gorečnosti ter včasih nekoliko poučnega slovesnega razglasa, ki je posvečen samopotrditvi nemške univerze? Kakšen je skok iz enega v drugo? Kaj se v prehodu od enega do drugega vendarle potrjuje in nadaljuje?

Vsako izmed besed iz naslova, *die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, preči, prečka, osvetli, določa (*bestimmt*), reči hočem hkrati definira in vnaprej izbere, kliče duh. Samopotrditev bi bila, kot prvo, nemogoča, ne bi je bilo mogoče slišati, ne bi bila to, kar je, če ne bi spadala v red duha, če ne bi sama spadala k redu duha, če ne bi bila sam red duha. Francoska beseda »*ordre*« [red] naj bi hkrati označevala vrednost poveljevanja, *ductusa* ali vodenja, označevala naj bi *Führung* ter vrednost poslanstva: poslano, dani red. Samopotrditev *hoče* biti (poudariti je treba to hotenje) potrditev duha preko *Führung*. Slednja je seveda duhovno vodenje, toda *Führer*, vodnik – v tem primeru Rektor – trdi, da lahko vodi le, če njega samega vodi neizprosnost ukaza, strogost [*la rigueur*], celo *usmerjevalna* rigidnost [*la rigidité*] nekega poslanstva (*Auftrag*). Le-ta je tudi in že duhovna. Kot vodena od vodnika do vodnika bi bila samopotrditev nemške univerze možna šele preko tistih, ki vodijo s tem, da so sami vodeni, preko usmerjevalcev, ki jih usmerja potrditev te duhovne poslanosti. Kasneje bomo morali prepoznati prehod med to

potrditvijo in določenim mišljenjem pristajanja na, angažiranja v formi odgovora, odgovorne pritrditve, soglasja ali pristanka (*Zusage*), nekakšnega govora, ki je dan v povračilo. Pred vsakim vprašanjem in za to, da bi sámo vprašanje postalo možno.

Nemški značaj te univerze ni sekundarni ali kontingentni predikat ter se ne ločuje od te potrditve duha. Kot najvišja instanca tako ustanovljene institucije, te »visoke šole« (*hohe Schule*), ki je iz višine vodena k visokemu, se lahko duh zgolj samopotrdi. In kot bomo razumeli, se to zgodi v gibanju avtentifikacije oziroma identifikacije, ki *hočeta biti v pravem pomenu nemški*.

Že na samem začetku *Rektorskega govora* Heidegger sam podčrta pridevnik »duhovni« (*geistig*). Tako postavi prvi akcent. Sam ga bom poudarjal ob branju francoskega prevoda Gérarda Granela: ne zgolj zato, ker je to prva beseda, ki jo poudari Heidegger, temveč zato, ker je ta pridevnik, *geistig*, beseda, ki bo dvajset let kasneje zoperstavljena besedi *geistlich*. Slednja naj bi ne imela več nič niti platonistično-metafizičnega niti krščansko-metafizičnega, medtem ko ostaja *geistig*, kot bo tedaj Heidegger povedal v svojem imenu in ne v komentarju k Traklu, ujeta v metafizična-platonistična-krščanska nasprotja med tu-doli in tamdoli, med nizkim in visokim, med čutnim in inteligibilnim. Kljub temu pa se v *Rektorskem govoru Geistigkeit*, na katero se sklicuje Heidegger, že zoperstavlja »krščansko-teološki razlagi sveta, ki je sledila« (*Die nachkommende christlich-theologische Weltdeutung*).¹ Toda *Geistlichkeit* še ne obstaja. Gre tu za preprosto terminološko inkoherentnost, za verbalno prilagoditev, ki terjá določen čas? V določeni meri nedvomno, vendar pa ne verjamem, da se stvari s tem izčrpajo.

Oglejmo si torej prvi odlomek iz *Rektorskega govora*, odpravo narekovavej, ki jo prinaša s seboj, dvig zastora ob prvem dejanju, nastopno

1. [*L'auto-affirmation de l'université allemande*], fr. prev. Gérard Granel, T.E.R., Pariz 1982, dvojezična izdaja. Sklicujemo se na slovenski prevod, objavljen pod naslovom »Samopotrditvev nemške univerze«, v zborniku: *Primer Heidegger. Besede, dejstva, misli*, Krtina, Ljubljana 1999, str. 11.]

slavljenje duha: sprevod, akademska procesija, duh je na začetju in najvišje, kajti vodi celo tiste, ki vodijo. Hodi spredaj, vnaprej opozarja in podaja nadaljnjo usmeritev – temu *spiritus rector* (čigar ukazi so nam danes bolj znani) in tistim, ki mu sledijo:

»Prevzem rektorata pomeni obveznost *duhovnega* vodenja te visoke šole (*die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule*). Privrženost učiteljev in učencev se prebujata in krepi zgolj iz resničnega in skupnega koreninjenja v bistvu nemške univerze. To bistvo pa pridobi na jasnosti, ugledu in moči šole, ko bodo najprej in ob vsakem času vodje [*Führer*: raje bi rekel 'vodnik' [*guide*] kot 'vodja' [*guideur*], saj je slednje precej redka beseda, morda celo neologizem, in tvega pozabo, da se *Führer* v nemščini sicer uporablja zelo pogosto] sami vodeni – vodeni od neizprososti tiste duhovne naloge (*jenes geistigen Auftrags*), ki usodo nemškega naroda sili k obeležju svoje zgodovine.«²

Ta zadnji stavek govori torej o obeležju (*Gepräge*), ki je zaznamovano v usodi nemškega naroda. Gre za tipološki, celo onto-tipološki motiv, bi dejal Lacoue-Labarthe. Njegovo vračanje v *Rektorskemu govoru* mora biti analizirano retrospektivno v luči pisma Jüngerju (*Zur Seinsfrage*) in v luči tistega, kar se v njem navezuje na sodobno dovršitev subjektete. Ne da bi se lahko poglobil v ta problem, naj zgolj naznačim, da je figura odtisa tukaj praviloma in po svojem bistvu povezana s figuro sile. Heidegger pravi včasih *Prägekraft*³ ali *prägende Kraft*.⁴ Vendar pa bo sila prav tako praviloma, a tudi po svojem bistvu, povezana z duhom, takšnim, ki se ga odslej slavi brez narekovajev.

Kolikor mi je znano, Heidegger v osrednjem delu *Rektorskega govora* prvič (kasneje pa le še dvakrat, v tekstih o Schellingu in Traklu) predlaga definicijo duha. Ta definicija nastopa prav v definicijski formi: S je P. In brez najmanjšega možnega dvoma jo Heidegger vzame nase [*la prend à son compte*]. Ne omenja več diskurza drugega. Ne govori več o duhu

2. *Ibid.*, str. 9.

3. *Samopotrđitev nemške univerze*, str. 9.

4. *Ibid.*, str. 15.

po Descartesu, Heglu ali poznem Schellingu oziroma Hölderlinu, to predikativno določitev naveže na serijo nazivov, katerih pomembnosti mi ni potrebno posebej poudarjati. Da bi lahko pripravil branje te definicije, bom imenoval štiri.

1. Najprej *spraševanje, Fragen*, ki tukaj manifestira – in *se samo* manifestira – kot volja, volja do védenja in volja do bistva. Pred samo definicijo duha, ki to voljo znova potrdi, je bila slednja poprej potrjena v *Rektorskem govoru*:

»Volja do bistva nemške univerze je volja do znanosti kot volja do zgodovinske duhovne naloge nemškega naroda (*Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) kot naroda, ki ve za samega sebe v svoji državi. Znanost in nemška usoda morata *obenem* dobiti moč (*Macht*) v volji do bistva.«⁵

2. Nato *svet*, osrednja téma *Sein und Zeit*. Tako kot zahteva tega *Fragen*, svet kaže na globoko kontinuiteto med *Sein und Zeit* in *Rektorskim govorom*.

3. Nato je tu, vselej povezana s silo, téma *zemlje-in-krvi*: »*erd- und bluthaften Kräfte als Macht...*«

4. Naposled in predvsem, še vedno kot bistvena in notranja kontinuiteta z *Sein und Zeit, Entschlossenheit: odločenost* [*la résolution*], odločnost, odločitev, ki sama omogoči odprtje k *Eigentlichkeit*, avtentični lástnosti tega *Dasein*.

Oglejmo si sedaj ta glavni razdelek z naštetimi štirimi določitvami duha:

»Če hočemo bistvo znanosti v smislu *sprašujočega* (fragenden), *nezaščite-nega vztrajanja sredi negotovosti bivajočega v celoti*, potem bo ta volja do bistva ustvarila našemu narodu njegov svet najbolj notranje in najbolj skrajne nevarnosti, tj. njegov pravi *duhovni svet* (*seine wahrhaft geistige Welt: geistig* je podčrtano). Kajti 'duh' ni niti prazna bistrournost niti

5. *Ibid.*, str. 10.

nezavezujoče duhovičenje [*Spiel des Witzes*: ta razloček med duhom in duhovito besedo [*mot d'esprit*], *Geist* in *Witz*, omenja Kant v *Antropologiji*, ko ugotavlja, da se je neka poteza francoskega duha pokazala v tem, da ima francoski jezik za označitev *Witz* in *Geist* na voljo le eno besedo, besedo 'esprit'], niti brezmejna živahnost razumske analize ali celo svetovni um, temveč je duh prvobitno uglašena, razumna odločenost za bistvo biti [*ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*]. *Duhovni svet* (*geistige Welt*, podčrtano) naroda ni nadgradnja kulture, kakor tudi ne arzenal uporabnih znanj in vrednot, ampak je sila, ki prihaja iz najglobljega ohranjanja njegovih moči, ki koreninijo v zemlji in krvi naroda, je moč, ki lahko najbolj notranje vzburi (*Macht der innersten Erregung*) in najširše pretrse njegovo tubit (*Dasein*). Samo duhovni svet (*Eine geistige Welt allein*) zagotavlja narodu veličino. Primora namreč k temu, da nenehno odločanje med voljo do veličine in dopuščanjem propada (*des Verfalls*) postaja zakon, ki vzpostavlja korak za pohod, ki ga je naš narod začel na poti v svojo prihodnjo zgodovino.«⁶

Slavljenje pravzaprav in v dobesednem pomenu ustreza *poveličevanju* [*une exaltation*] duhovnega. Gre za neko povzdignjenje. Tu ni prisoten zgolj karizmatični ton, proklamacija ali deklamacija. Pač pa poveličevanje, znotraj katerega se deklarira in se postavlja tisto najvišje. Kot vselej se *profundus* in *altus* združita v najvišjem: v najvišjem od tistega, kar vodi duhovne vodnike iz *die hohe Schule* ter globino sil zemlje in krvi. Kajti natanko v njih je duhovni svet. V tem poveličevanju je jasno vsaj to, da duh tu nima več smisla metafizične subjektete. V tem oziru tu ne prihaja do nobenega protislovja z *Sein und Zeit*. Duh ne pripada subjekteti, vsaj po svoji psihični ali egološki formi ne, saj ni gotovo, ali masivni voluntarizem *Rektorskega govora* ne ostaja ujet v tako imenovano epoho subjektete.

Zdi pa se, da je jasno tudi nekaj drugega: v nekem smislu, ki *bi bil* kajpak *rad* neheglovski, je zgodovinskost neposredno in po svojem bistvu opredeljena kot duhovna. Kar pa velja za zgodovino, velja tudi za svet. Heidegger večkrat z vezajem povezuje pridevnika *geistig* in *geschichtlich*:

6. *Ibid.*, str. 12-13.

geistig-geschichtlich je *Dasein*,⁷ *geschichtlich-geistig* je svet.⁸ To pove-zovanje se bo nadaljevalo tudi dve leti kasneje, v *Uvodu v metafiziko*. A tudi še v *Rektorskem govoru*, in da bi lahko sledil tej sledi vprašanja in njegovega privilegija, bom vseskozi vztrajal na tej točki: zveza, vezaj med duhom in zgodovino igra zelo pomenljivo vlogo v odlomku, ki iz *Fragen* naredi samo označitev duha. Vprašanje je vprašanje *o duhu* ali pa ni vprašanje:

»Ta izvorni pojem znanosti nas ne zavezuje samo k 'stvarskosti' ('*Sachlichkeit*'), ampak najprej k bistvenosti in preprostosti spraševanja (*des Fragens*) sredi zgodovinsko-duhovnega sveta naroda (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes*). Dejansko je šele od tod mogoče resnično utemeljiti stvarskost, to pomeni, najti njeno posebnost in meje.«⁹

Samopotrđitev nemške univerze: rekli smo, da vsako besedo iz naslova preči povečujoče slavljenje tega duha. Pravkar smo videli, kako sila njegovega odtisa zaznamuje samopotrđitev, ki *obenem* označuje nemško-bit naroda in njegovega sveta, tj. njegovo univerzo kot voljo do védenja in voljo do bistva. Treba je le še potrđiti, da se enak duhovni odtis vpisuje v akademsko organizacijo, v zakonodajo fakultet in oddelkov, v skupnost (*Gemeinschaft*) učiteljev in učencev:

»Fakulteta je fakulteta le, če se razvija v zmožnost bogastva duhovne zakonodaje (*geistiger Gesetzgebung*), ki korenini v bistvu njene znanosti, da bi lahko oblikovala moči bivanja (*Mächte des Daseins*), ki jo ogrožajo, in jih usmerila v *en* duhovni svet naroda (*die eine geistige Welt des Volkes*).«¹⁰

Z ozirom na to, kar se tu narekuje in priporoča v zvezi z *duhom*, zahteva *Rektorski govor najmanj* tri branja, tri ovrednotenja, ali bolje, tri protokole interpretacije.

7. *Ibid.*, str. 14.

8. *Ibid.*

9. *Samopotrđitev nemške univerze*, str. 14.

10. *Ibid.*, str. 15.

1. Kolikor sopodpiše označitev duha, se avtor obravnavanega govora kot takega ne more izmakniti nobeni odgovornosti.

Njegov govor je najprej govor o odgovoru in odgovornosti. O odgovornosti, ki je vzeta nase v pravem pomenu besede in je celo zahtevana vpričo različnih instanc. Le-te so medsebojno tesno povezane v meri, v kateri se združujejo z duhom. Duh zapiše njihov vezaj, vezaj med svetom, zgodovino, narodom, voljo do bistva, voljo do védenja, eksistenco *Dasein* v izkustvu spraševanja.

2. A vendar se ta odgovornost izvaja skladno z neko strategijo. Strategija lahko kot zavita ali, če nič drugega, kot dvojna vselej prihrani neko dodatno presenečenje tistemu, ki je prepričan, da jo obvladuje.

Heidegger po eni plati na ta način najbolj pomirljivo in najbolj vzvišeno *duhovno* legitimnost pripisuje vsemu tistemu, v kar se spušča, in vsem tistim, pred katerimi se zavezuje, vsemu tistemu, kar na ta način zagotavlja in kar posveča takšni visokosti. Lahko bi rekli, da poduhovlja nacional-socializem. In lahko bi mu očitali, kot bo kasneje sam očital Nietzscheju, da je duh maščevanja poveličal v »najbolj poduhovljen duh maščevanja« (*ein höchst vergeistigter Geist der Rache*).¹¹

Vendar pa je po drugi strani s tem, da je tvegal poduhovljenje nacizma morda nameraval nacizem bodisi zveličati bodisi ga rešiti s tem, da ga

11. Martin Heidegger, »Kdo je Nietzschejev Zarathustra?«, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1990, str. 117; slov. prev. v: *Phainomena* 3, 1994, str. 6-26, str. 22. To seveda ni niti »očitek« niti ovržba. Heidegger se tega vselej brani. Nikoli niti ne kritizira niti ne spodbija. To bi bila »malenkostnost« (*Kleingeisterei*). Povedano natančno pojasni za odlomkom, ki sem ga pravkar citiral (*ibid.*, str. 117; slov. prev. str. 22), in po vprašanju, ki ga v njem zastavlja. Najprej Nietzscheju pripiše zaslugo, da je »metafizično« premislil maščevanje – katerega dimenzija sprva ni »moralna« ali »psihološka« (*ibid.*, str. 108; slov. prev. str. 15). Nato oriše ta moment, ki pripelje do meje nietzschejanskega mišljenja kot dovršitve metafizike, in to na tistem mestu, na katerem se v Nietzschejevi misli pojavi nekaj, česar ta ne more več misliti. Gre prav za duh maščevanja (*Geist der Rache*), ki bi ga brčkone ne odstranil (pač pa samo »najvišje poduhovil«) ta govor o odtisu (*Aufprägen*), o katerem razpravlja Nietzsche: »*Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht.*« (*ibid.*, str. 117; slov. prev. str. 21.)

je zaznamoval s to potrditvijo (duhovnost, znanost, spraševanje ipd.). To obenem pojasni Heideggrov angažma in prekinja neko pripadnost. *Videti je*, da omenjeni govor ne pripada več enostavno »ideološkemu« polju, znotraj katerega se je skladno z natanko neduhovno interpretacijo »zemlje in krvi« sklicevalo na temačne sile, na sile, ki naj bi same ne bile duhovne, temveč naravne, biološke in rasne.

3. Iz vsega tega sledi, da je sila, h kateri poziva Heidegger, ko govori o usodi Zahoda, »duhovna sila« (*geistige Kraft*). To tematiko duha in Zahoda bomo ponovno našli drugje, četudi premeščeno, in sicer v tekstu o Traklu.

Kakšna je cena te strategije? Zakaj se ta strategija usodno obrača proti svoji »tému« [*sujet*], če smemo tako reči in kot je v tem primeru pravzaprav na mestu reči? Ker biologizma, naturalizma in rasizma ne moremo razločiti v njegovi genetični formi, se mu lahko *zoperstavimo* zgolj s tem, da duh znova vpišemo v opozicionalno določitev in ob tem iz njega vnovič naredimo neko unilateralnost *subjektete*, pa četudi v voluntaristični formi. Prisila tega programa ostaja zelo močna, vlada večini diskurzov, ki se danes in ki se bodo še dolgo zoperstavljali rasizmu, totalitarizmu, nacizmu, fašizmu ipd., ter to počno v imenu duha, celo v imenu svobode duha,¹² v imenu aksiomatike – denimo aksiomatike demokracije ali »človekovih pravic« –, ki, posredno ali neposredno, napotuje na to metafiziko subjektete. Vse pasti demarkacijske strategije spadajo v taisti program, kakršnokoli mesto že zasedemo v njem. Izbiramo lahko zgolj med grozljivimi kontaminacijami, ki jih nakazuje. A četudi vse soudeleženi niso ekvivalentne, so *nezvedljive*. Vselej se postavlja vprašanje, katera izmed teh soudeleženi je najmanj nevarna, neizogibnosti in resnosti tega vprašanja ne bi mogli preceniti, toda zadevno vprašanje ne bo nikoli razpustilo nezvedljivosti omenjenega

12. Ta svoboda duha vselej vnaša tveganje, ki ga je dosledno opredelil Heglov tekst, ki smo ga citirali maloprej v opombi na strani 24: tveganje zgolj formalne svobode in abstraktne univerzalnosti.

dejstva. To »dejstvo« seveda ni kratkomalo neko dejstvo. Najprej in vsaj zato, ker še ni *dejstvo*, ker to še ni povsem: v zvezi s tem, kar mora v njem od pogubnih preteklosti šele nastopiti, bolj kot kdajkoli poziva k odgovornosti povsem novega »mišljenja« in »dejanja«. To bi morali poskušati vsaj opisati, če že ne poimenovati, in na tem mestu pričeti z njegovim analiziranjem.

V *Rektorskem govoru* to tveganje ni zgolj navzoče. Če je njegov program videti diaboličen, potem je temu vzrok to, da – *ne da bi bilo v tem karkoli naključnega* – kapitalizira najslabše, namreč dva zla hkrati: poroštvo nacizmu in gesto, ki je še vedno metafizična. Izza zvijske narekovavej, glede katerih nikoli ne razpolagamo s pravo mero (vselej jih je preveč ali premalo), se to dvoumje drži tudi tega, da *Geist* vselej preganja njegov *Geist*: povedano drugače, tako v francoščini kot v nemščini, duh, fantom vselej preseneti s tem, da se vrne in govori iz trebuha drugega. Metafizika se vselej vrača, razumem jo v smislu prikazni [*revenant*], *Geist* pa je najfatalnejša figura tega vračanja prikazni [*revenance*]. *Geist* je najfatalnejša figura dvojnika, ki ga ne moremo nikoli ločiti od enostavnega.

Mar ni to, čemur se Heidegger naposled ne more nikoli izogniti (*vermeiden*), oziroma to neizogibno samo prav ta dvojniki duha, *Geist* kot *Geist* od *Geist*, duh kot duh duha, ki vselej prihaja skupaj s svojim dvojnikom? Duh je svoj dvojniki.

Naj to dvoumnost interpretiramo tako ali drugače, za Heideggerja je vpisana v duha. Je iz duha.¹³ To bo povedal tedaj, ko bo v tekstu o Traklu govoril o duhovnem zlu. Toda na neki drugi način to zabeleži že na začetku *Uvoda v metafiziko*, dve leti po *Rektorskem govoru*.

Na enak način kot *Rektorski govor* – navkljub teatralnosti, dvigu zastora oziroma odpravi narekovavej – znova lansira in potrdi tisto bistveno iz *Sein und Zeit, Einführung* (1935) ponavlja zaklinjanje duha, ki je lansirano tudi v *Rektorskem govoru*. Ga znova lansira, ga pojasnjuje, ga razgrinja, utemelji, precizira in ga obda še z novimi svarili.

13. [*Elle est de l'esprit.*]

Kajpada retorika ni več niti retorika neke razprave, kot v *Sein und Zeit*, niti retorika inavguralnega in emfatičnega govora, kot v *Rektoratsrede*. Gre za govor, ki uči, in ta govor hkrati participira na dveh zvrsteh. Pojma duha, ki je bil dekonstruiran v *Sein und Zeit*, ne rehabilitira nič bolj, kot je to storil leta 1933. Toda še vedno prihaja do tega, da pot *Destruktion* v imenu duha – v imenu tistega, ki v odločenosti vodi k vprašanju, k volji do védenja in volji do bistva – zaklinja drugega duha, njegovega slabega dvojnika, fantoma subjektete.

Se ta dvojnost meša z dvoumnostjo ali ambivalentnostjo, ki jo Heidegger izpostavlja povsem na začetku *Uvoda v metafiziko*, ko govori o *Zweideutigkeit*, v kateri se nahaja »vsak bistveni lik duha«?¹⁴ Bolj je neka figura duha singularna, bolj smo v skušnjavi, da se glede nje zmotimo, bodisi skozi primerjavo bodisi skozi pomešanje. Filozofija pa je ena izmed bistvenih form duha: neodvisna, kreativna, redka med možnostmi in nujnostmi človeškega *Dasein* v njegovi zgodovinskosti. Prav spričo njene bistvene redkosti, singularnost za seboj vselej potegne zmote, tako kot *Zweideutigkeit* potegne za seboj *Missdeutung*. Prva zgrešena interpretacija je v tem, da najprej zahtevamo, še dandanes zelo dobro poznamo ta program, da filozofija temu *Dasein* in epohi nekega naroda priskrbi temelje kulture, nato pa se filozofijo očrni v trenutku, ko le-ta s tega vidika ne služi ničemur in v ničemer ne služi kulturi. Drugi poskus, druga zmota: ta figura duha, filozofija, mora vsemu priskrbeti vsaj sistem, sinopsis, sliko sveta (*Weltbild*), karto sveta (*Weltkarte*), nekakšen kompas za univerzalno orientacijo. Če filozofija ne more utemeljiti kulture, potem naj vsaj omili in olajša tehnično-praktično funkcioniranje kulturnih dejavnosti ter prav tako pomiri znanost s tem, da jo razbremeni epistemološke refleksije o njenih predpostavkah, njenih pojmih in njenih temeljnih načelih (*Grundbegriffe, Grundsätze*). Kaj se pričakuje od filozofije? Od nje se pričakuje, da bo funkcionar temeljnega.

14. »Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit.« (Martin Heidegger, *Uvod v metafiziko*, str. 7; sledimo tudi paginaciji slovenskega prevoda (Slovenska matica, Ljubljana 1995), str. 10.)

Heidegger ugotavlja (in kdo mu bo oporekal?), da te zmote, ki so danes žive bolj kot kdajkoli prej, gojijo profesorji filozofije.

Samo-potrditev oziroma samo-prezentacija duha: vse, kar na ta način najavlja *Rektorski govor*, je preimenovano v *Einführung...* Od naslova in imena *Einführung...* dalje, bi lahko rekli. Naznačitev vprašanja je tu neposredno povezana z naznačitvijo tako imenovane *duhovne Führung*. *Einführung...* se pričinja s premislekom vprašanja, ali točneje, z *uvajanjem v vprašanje*, s tistim, kar uvaja, inducira in vodi v notranjost vprašanja, *Hineinführen in das Fragen der Grundfrage*.¹⁵

Spraševanje obstaja zgolj v *izkustvu* vprašanja. Vprašanja niso reči, tako kot voda, kamen, čevlji, obleka ali knjige. *Hineinführen* v vprašanje ne vodi – ni indukcija *nečesa*, temveč vodi, popelje k izkustvu, obuditvi ali produkciji vprašanja. Ker pa nič ne sme diktirati vprašanja, niti mu predhoditi v njegovi *svobodi*, je *Führen* že sprašujoče. To *Führen* prehiteta, je že sprašujoče pre-hitevanje vprašanja (*ein fragendes Vorangehen*), pred-spraševanje, *ein Vor-fragen*. Če tako vprašanju v njegovi svobodi ne predhodi nič, celo uvajanje v spraševanje ne, potem je duh duhovnega vodenja (*geistige Führung*), o katerem lepo govorita tako *Rektorski govor* kot tudi *Uvod v metafiziko*, možno skoz in skoz interpretirati kot možnost spraševanja. Odgovarja na to možnost in ji ustreza. Vsaj kolikor mu slednja že ne odgovarja ali ustreza v vezeh in obveznostih oziroma povezavah takšnega ustrežanja, kakor tudi v izpolnjevanju te so-odgovornosti. Ta diskurz o duhu je tudi diskurz o svobodi duha.

Ker duhovnemu *ductusu* nič ne predhodi, ostaja sámo nevodeno ter tako prelomi krog prazne refleksije, ki je v njegovi fundamentalni formi ogrožala vprašanje biti: »Zakaj sploh je bivajoče in ne raje nič?«¹⁶ To je bil prvi stavek knjige. Refleksivna mašinerija je tvegala, da ga znotraj vprašanja o vprašanju sprevrča v nedogled: zakaj zakaj itd.? Heidegger raje govori o skoku (*Sprung*) vprašanja. Skok pripelje do vznika, sprosti izvorni vznik (*Ursprung*), ne da bi bilo ob tem potrebno vprašanje uvesti

15. *Uvod v metafiziko*, str. 15; slov. prev. str. 20.

16. *Uvod v metafiziko*, slov. prev. str. 1.

s čim drugim kot že sprašujočim vodenjem: *prav to je duh sam*. Duh prebujaja, ali bolje – prej¹⁷ – se prebujaja iz *Vor-fragen* te *Führung*. Tej moči prebujenja v njeni svobodi in njeni odločenosti (*Entschlossenheit*) ne predhodi nič. Tisto, kar prihaja *pred* in *prej*, tisto, kar pred vsem (*vor*) predhodi in sprašuje, je duh, svoboda duha. Kot *Führer* duh hodi ali prihaja po poti, prej, poprej, pred vsako politiko, vsako psihagogijo, vsako pedagogiko.

Odkrito je namreč potrebno precizirati: v trenutku, ko Heidegger tvega, da postavi to tematiko *Führung* v službo določene politike, je videti, da vnaprej prelomi s takšno službo. Ta svobodni prevodnik v svoji duhovni svobodi ne sme dopustiti nobenega posnemanja, v njem se ne sme prepoznati nobenega sledenja, nobenega posnemovalca, nobene *Gefolgschaft*, nobene agregacije učencev oziroma privržencev. Na Stranko lahko seveda navežemo tisto, kar Heidegger pove – z namenom, da bi jih izključil – o Šoli kot sholastiki, tehničnem vajeništvu oziroma poklicnem usposabljanju. Nedvomno bomo težko razumeli, kaj utegne pomeniti *Führung*, ki poziva, zahteva in narekuje¹⁸ brez vsakršnega sledenja, ubogljivosti in poslušnosti. Naj je še tako duhovno, mora voditi, bi ugovarjali. Seveda, bi na to porekel Heidegger, a če povedano le stežka razumemo, potem to pomeni, da ostajamo ujeti v logiko razuma in da ne dosegamo te svobode poslušanja, te zvestobe ali modalnosti sledenja, ki ni v ničemer povezano s posnemovalskostjo *Gefolgschaft*. Morda. Preostane, da če se to spraševanje po drugi strani nič bolj ne reducira na svoje diskurzivne modalnosti oziroma na spraševalne izjave, potem skoz in skoz, se pravi po svojem bistvu, pripada volji in volji kot volji do védenja. »*Fragen ist Wissen-wollen.*«¹⁹

V vsem tem se *Einführung...* navezuje na *Rektorski govor* in tudi na tematiko odločenosti (*Entschlossenheit*). Že v *Sein und Zeit* igra slednja neko odločilno vlogo, v resnici igra vlogo same odločitve. Paragraf, ki

17. [Plutôt – plus tôt.]

18. [Qui mande, demande ou commande.]

19. *Ibid.*, str. 16; slov. prev. str. 21.

spraševanje definira kot voljo do védenja, tudi poudarja, da je hotenje sámo neka odločena bit (*Entschlossenheit*). Če *Einführung...* vsaj na videz, z na videz manj emfatičnim tonom, zaznamuje začetek političnega umika z ozirom na *Rektorski govor*, pa v resnici predlaga nekakšno *geo-politično* diagnozo, katere vsi viri in vse reference s svojimi že preizkušenimi pojmi napotujejo na duha, na duhovno zgodovinskost: *duhovna* sta padec ali dekadenca (*Verfall*), *duhovna* je tudi moč.

Gre torej za geopolitiko: tu so poimenovane Evropa, Rusija in Amerika, kar brez dvoma še vedno pomeni zgolj Evropa. Toda dimenzija ostaja v pravem pomenu besede geopolitična. Mišljenje sveta se določa kot mišljenje Zemlje ali planeta.

Heidegger torej odkriva nek »duhovni propad« (*geistige Verfall*). Narodi bodo vsak čas izgubili svoje poslednje »duhovne moči«. Ta zadnji izraz nastopa precej pogosto. *Verfall* duha je mogoče misliti zgolj v njegovi navezavi na usodo biti. Če je videti, da je izkustvo duha znotraj spraševanja sorazmerno z »nevarnostjo«, potem je nemški narod, »naš narod«, ta »metafizični narod« (*das metaphysische Volk*) *par excellence* hkrati najbolj duhoven (to Heidegger natančneje pojasni kasneje, ko razpravlja o jeziku) in najbolj izpostavljen nevarnosti. Kajti »naš nemški narod« je uklešččen²⁰ v sredi (*in die Mitte*) med svojima evropskima sosedoma, Rusijo in Ameriko.²¹ Na njega pade »velika odločitev« (*die grosse Entscheidung*), odločitev, ki bo vključevala usodo Evrope in razvoj »novih zgodovinskih duhovnih sil iz sredine« (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*) (*ibid.*). Poudarek, *emphasis*: beseda »duhovno« je še vedno *poudarjena* hkrati za to, da bi zaznamovala, da se tu nahaja fundamentalna določitev razmerja do biti, in da bi zavrgla politiko, ki bi ne bila politika *duha*. Zahteva se novi začetek. Zahteva ga vprašanje: »*Wie steht es um das Sein?*«, kako je z bitjo? In ta začetek, ki

20. *Ibid.*, str. 29; slov. prev. str. 39.

21. Že dolgo je mogoče zasledovati odpor do Amerike, do njene »psevdo-filozofije« in njene »patentirane psihologije«. Nedvomno doseže višek leta 1941. Cf. *Grundbegriffe*, Gesamtausgabe, zvezek 51.

VI

Kaj imenujemo svet? Kaj je svet, če se omrači na takšen način? Odgovor: »Svet je vedno *duhovni svet*.« (*Ibid.*)

Beseda *geistig* je še enkrat poudarjena. Nedavno tega je bila izključena, »izogibana«, nekoliko kasneje pod budnim očesom približana na najkrajšo možno razdaljo, zatrta, primorana k narekovajem, sedaj pa postane naduta, izpričana, zaklinjana, poveličevana in nedvomno stopi na začetje vseh poudarjenih besed.

Takoj zatem Heidegger pristavi naslednji stavek: »*Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*,« žival nima sveta, tudi okolja ne (*ibid.*). To ima naslednjo neizogibno konsekvenco: žival nima duha, kajti pravkar smo prebrali, da je celotni svet duhoven. Živalskost ni *iz duha*. Iz te trditve bi morali potegniti vse konsekvence, ki bi se vsiljevale z ozirom na opredelitev človeka kot *animal rationale*. Tega tu ne moremo storiti. Nič bolj nimamo na voljo časa za razvitje analize, ki bi jo narekovala ta interpretacija živalskosti. Omejujem se na najbolj nepogrešljivo shemo. Ne da bi se prenegljeno navezali na tisto, kar je v tej trditvi lahko

dogmatsko po svoji formi in tradicionalno, skoraj bi rekel – a zmotno – kartezijsko po svoji vsebini, lahko najprej opazimo naslednji paradoks: videti je, da prihaja ta interpretacija, vsaj na prvi pogled, v izrecno protislovje s tremi tezami, ki jih je Heidegger dolgo razvijal oziroma jih problematiziral, a jih ni ovrgel, temveč jih je, nasprotno, predstavil na predavanjih zimskega semestra iz let 1929-1930 v Freiburgu kot odgovor na vprašanje »Kaj je svet?«.

Navedel bom te tri teze. 1. Kamen je brez sveta (*weltlos*). 2. Žival je uboga na svetu (*weltarm*). 3. Človek je tvorec sveta, če lahko na ta način prevedemo *weltbildend*.

Navedene teze ne le pripravijo vprašanje »kaj je svet?«. Odgovoriti morajo tudi na določeno življenjsko vprašanje: kako je lahko bistvo življenja dosegljivo in opredeljivo? Biološka in zoološka znanost predpostavljata pristop k bistvu živalskega živega bitja, vendar tega pristopa ne odpreta. Vsaj to Heidegger zatrdi z neko klasično gesto, pri čemer regionalna védenja podredi regionalnim ontologijam, le-te pa fundamentalni ontologiji, nato pa v povezavi s tem izključi vse logike *circulus vitiosus* in dialektike.¹ Te teze so torej predočene kot »metafizične« in ne kot znanstvene.² Pristop k tej *metafizični* dimenziji v pozitivnem smislu, v katerem jo je tedaj razumel Heidegger, je zaprt tako za znanosti kot tudi za filozofske antropologije, kakršna je denimo Schelerjeva. Znanosti in antropologije morajo kot take predpostavljati, ne da bi ga lahko predočile, živalski oziroma človeški svet, ki ga naredijo za svoj predmet.

Kaj pomeni »*weltarm*«? Kaj pomeni to ubog na svetu?³ Tu ne moremo zadovoljivo ovrednotiti Heideggrove potrpežljive, trudapolne, težavne in včasih aporetične analize. Beseda uboštvo (*Armut*) bi utegnila, a to je le začetni videz, vključevati dve predpostavki ali dve hipotezi. Po eni plati predpostavko in hipotezo *stopenjske razlike*, po kateri bi se

1. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, zvezek 29/30, str. 276.

2. *Ibid.*, str. 277.

3. [*Cette pauvreté en monde*; kadar nastopa samostojno, besedo *pauvrété* prevajamo z »uboštvo«.]

revščina ločevala od bogastva (*Reichtum*). Žival bi bila uboga na svetu, človek bi bil bogat na svetu, torej na duhu, kajti svet je duhoven; manj duha za žival, več duha za človeka. Po drugi plati, če je žival uboga na svetu, mora vendarle imeti *svet* in potemtakem *duha*, za razliko od kamna, ki je brez sveta: *weltlos*. Heidegger kratkomalo zavrže prvo hipotezo, ne glede na težave, ki jih ta vključuje glede nadaljnje ohranitve te, tu tako nenavadne besede »uboštvo«. Razlika med uboštvom in bogastvom, o kateri govori, ni stopenjska razlika. Kajti svet živali spričo bistvene razlike – če je potemtakem žival uboga na svetu, torej na duhu, potem vendarle lahko govorimo o svetu živali ter zategadelj o duhovnem svetu – ni vrsta ali stopnja človeškega sveta.⁴ To ubošstvo ni revščina, ni malo sveta. Nedvomno ima smisel privacije (*Entbehrung*), smisel manka: nedvomno, žival nima dovolj sveta. Toda ta manko ni vrednoten kot kvantitativno razmerje do bivajočnosti sveta. Žival nima najmanjšega razmerja do bivajočega, nima niti najbolj omejenega pristopa k bivajočem, ima neko *drugo* razmerje. To razmerje bomo opredelili nekoliko kasneje. A že sedaj se težave zgoščajo okoli dveh vrednosti, katerih »logika« je nezdružljiva, okoli vrednosti manka in alteritete. Manko sveta za žival ni neki čisti nič, vendar pa se ga znotraj nekega heterogenega reda, denimo reda človeka, ne sme po homogeni stopenjski lestvici povezovati s kako polnostjo ali ne-mankom. Kaj torej utemelji ta pojem manka ali privacije, ko živalski svet ni več neka vrsta človeškega sveta? Kajti če je živali svet odtegnjen [*privé*], če torej po ostri formuli iz *Uvoda v metafiziko* (str. 45) »žival nima sveta«, potem mora biti njeno biti-prikrajšano, njeno ne-imeti sveta po eni strani povsem različno od biti kamna – ki nima sveta, ki pa ni zanj prikrajšan –, po drugi strani pa različno od človekovega imeti-svet.

Seveda hoče ta analiza prelomiti s stopenjsko razliko. Upošteva strukturno razliko in se pri tem izogiba antropocentrizmu. Vendar ostaja zaprisežena temu, da vnovič vpelje mero človeka po prav tisti poti, po kateri jo je poskušala odtegniti, namreč preko tega pomena manka

4. *Ibid.*, str. 294.

oziroma privacije. Ta pomen je antropocentričen oziroma se vsaj navezuje na sprašujoči *mi* tega *Dasein*. Privacija lahko kot taka nastopi in privzame smisel zgolj iz nekega neživalskega sveta in z *našega* zornega kota. Mar za povrhu vsega ne moremo povsem legitimno reči, da ima imeti-svet tudi za človeka pomen nekakšne *unheimliche* privacije sveta in da si obe vrednosti ne nasprotujeta?

Povzemimo. Če žival nima sveta, če torej nima duhovnega sveta, če ni iz duha, potem ima to ne-imeti-sveta (*Nichthaben von Welt*) pomen, ki se radikalno razlikuje od ne-imeti-sveta kamna, ki je sam brez sveta (*weltlos*), vendar pa naj bi zanj ravno ne bil prikrajšan. Tudi žival nima sveta, ker je zanj prikrajšana, vendar pa njena privacija pomeni, da je njeno ne-imeti sveta nek modus imetja in celo določeno razmerje s tem imeti-svet. *Brez iz brez-sveta* nima enakega smisla, ne izreka enake negativnosti za žival in za kamen. Enkrat gre za privacijo, drugič za čisto in enostavno odsotnost. Žival ima svet po modusu tega ne-imeti oziroma obratno, prikrajšana je za svet, ker *lahko* ima svet. Heidegger govori o »uboštvu« (ali privaciji) kot formi tega *ne-imeti v moči-imeti* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*).⁵ Ta zmožnost, ta moč ali ta potencialnost nedvomno nimajo smisla aristotelovske *dýnamis*. To ni virtualnost, ki jo usmerja nek *télos*. Toda kako se izogniti vrnitvi te sheme?

Žival *ima in nima* sveta. Heidegger priznava, da je trditev videti protislovna in logično nemogoča.⁶ Toda »metafizika in bistvenost«, dodaja, »imata neko drugo logiko od logike človekovega zdravega razuma«. Heidegger si iz razlogov, ki smo jih spoznali, v resnici pa iz nezaupanja v heglovski Um, teh protislovij razuma ne prizadeva razrešiti izhajajoč iz spekulativne in dialektične zmožnosti absolutne racionalnosti. (Tu in predvsem v zvezi s problemom živalskosti bi bilo potrebno razdelati vprašanje Heideggrovega razmerja do Hegla. Ko so razlike enkrat pripoznane in zaostrene, se lahko znova označijo vznemirljive

5. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, § 50, str. 307.

6. *Ibid.*, str. 293.

sorodnosti.) Logično nasprotje med dvema trditvama (žival ima in nima sveta) bi pomenilo zgolj to, da še nismo dovolj pojasnili pojma sveta – pojma, ki ga tu jemljemo za vodilno nit, saj ni nič drugega kot vodilna nit *duha*. Prav duhovnost, Heidegger vztraja na tem, je ime za tisto, brez česar ni sveta. Potrebno je torej priti do premisleka tega vozla, ki prepleta obe trditvi: žival nima sveta, žival ima svet. Ter potemtakem žival ima in nima duha.

Pravkar smo trdili, da bi moralo uboštvo zaznamovati kvalitativno, strukturno in nekvantitativno razliko. S kamnom je razlika jasna. Kamen nima dostopa do bivajočega, nima izkustva. Žival ima dostop do bivajočega, vendar – in prav po tem se razlikuje od človeka – nima dostopa do bivajočega *kot takega*. Ta privacija (*Entbehrung*) ni privacija (*Privation*), ki jo Heidegger v *Sein und Zeit*⁷ obravnava znotraj strukture tega »kot«, tega »nečesa kot nečesa« (*die Struktur des Etwas als Etwas*). Ta struktura »razumetja sveta« (*Weltverstehen*) lahko ali mora omogočiti neko predpredikativno in predverbalno razlago (*Auslegung*). Ne meša se s tem »kot« izjave. Izkustvo »privacije«, ki ga v tem kontekstu opisuje Heidegger, ni nič bolj izvorno od izkustva »razumevajočega videnja«. Nasprotno, predpostavlja ga in izhaja iz njega. To, kar tu velja za *Dasein*, pa ne velja za žival, vendar pa ostaja zamaknjena analogija teh dveh trditev problematična. Žival ima lahko svet, ker pristopa k bivajočemu, a je prikrajšana za svet, ker ne pristopa k bivajočemu *kot takemu* in k bivajočemu v njegovi biti. Delovna čebela, pravi Heidegger, pozna cvet, njegovo barvo in vonj, ne pozna pa cvetnega prašnika *kot* prašnika, ne pozna korenin, števila prašnikov ipd. Kuščar, katerega domovanje na skali in soncu Heidegger na široko opisuje (in tedaj koprnimo po Pongeu), se ne nanaša na skalo in sonce *kot taka*, ne nanaša se nanju kot na tisto, glede česar je ravno mogoče postaviti vprašanja in podati odgovore. A kljub temu, naj se lahko še tako malo poistovetimo s kuščarjem, vemo, da ima neko razmerje s soncem – a tudi s kamnom, ki sam nima nobenega razmerja, niti razmerja do sonca niti razmerja do kuščarja.

7. *Bit in čas*, § 32, str. 209.

Tu razkrijmo neko potezo, ki ni zgolj zabavna. Zdi se mi pomenljiva in pri njej bi se morali zadržati, če bi nam to dopuščal čas. Kot vemo, Heidegger v *Zur Seinsfrage*, kakšnih petindvajset let kasneje, predlaga, da besedo »bit« zapišemo kot prečrtano v obliki križa (*kreuzweise Durchstreichung*). Ta križ ni tvoril niti negativnega znaka niti kratkomalo kakega znaka, temveč bi moral izpostaviti *Geviert*, četverstvo kot natančno »igro sveta«, zbrano na svojem mestu (*Ort*), na presečišču križa. Mesto je za Heideggerja vselej mesto zbiranja (*Versammlung*). Ta igra sveta, ki jo na ta način izpostavi prečrtano »biti«, je v predavanju *Das Ding* (1950) dešifrirana kot postajanje-svet sveta, *das Welten von Welt*, svet, ki je toliko, kolikor (se) svetuje ali sveti (*Die Welt ist, indem sie weltet*). Tip in nujnost te formulacije sta znani. V tem primeru pomeni, da sveta ne moremo izpeljati ali ga misliti iz česa drugega kot zgolj iz njega samega. Tu, petindvajset let prej, pa najdemo drugi predlog za prečrtanje (*Durchstreichung*). Že zadeva svet in določeno razmerje do biti bivajočega. Heidegger piše:

»Ko pravimo, da je kuščar zleknjen na skali, moramo prečrtati (*durchstreichen*) besedo 'skala', s čimer naj bi nedvoumno naznačili, da je tisto, na čemer je kuščar zleknjen, njemu *nekako* (*irgendwie*; podčrtal M.H.) dano, a ne poznano [ali prepoznano] *kot* (*als*; podčrtal M.H.) skala. Prečrtanje ne pomeni zgolj: razumljeno je nekaj drugega in kot nekaj drugega, temveč: to sploh ni dostopno *kot bivajoče* (*überhaupt nicht als Seiendes zugänglich*).«⁸

Gre torej za prečrtanje imena, tukaj imena skale, ki naj bi označilo možnost imenovanja skale same, skale *kot take* in skale, ki je dosegljiva v svoji biti skale. Prečrtanje bi v *naši* govorici, na ta način bi se izognili besedi, zaznamovalo to nesposobnost živali, da bi imenovala. Toda žival je najprej nesposobnost odpreti se temu *kot takemu* stvari. To, o čemer ima kuščar izkustvo, ni skala *kot taka*. Zato mora biti ime skale prečrtano v trenutku, ko hočemo označiti tisto, na čemer je kuščar zleknjen. Na drugem mestu in kasneje bo Heidegger v nekem drugem tekstu, ki ga

8. *Das Ding*, str. 291-292.

citira Michel Haar,⁹ povedal: »Preskok od živali, ki živi, k človeku, ki govori, je tako velik, če ne še večji, kot preskok od kamna brez življenja k živemu bitju.« Ta nesposobnost imenovanja ni sprva ali kratkomalo jezikovna, temveč izhaja iz v pravem pomenu besede *fenomenološke* nemožnosti, da se izreče fenomen, katerega fenomenalnost kot taka, katerega to *kot tako* samo bi se za žival ne pojavilo in ne bi razkrilo biti bivajočega. V govorici *Sein und Zeit* (§ 31) bi rekli, da gre za privacijo tega *Weltverstehen* in ne za privacijo *znotraj Weltverstehen*. Tu bi prečrtanje imena pomenilo nedostop k bivajočemu kot takemu. Naj se zapiše ali se sploh ne zapiše (kajti Heidegger s tem, ko prečrta, dopušča, da se prebere tisto, kar je prečrtal, in tu celo pove, da »bi morali« prečrtati, a sam tega ne stori, kot da bi prečrtal prečrtanje, se izognil izognjenju, se mu izognil, ne da bi se mu izognil), vse se odvija tako, kot da bi bilo za žival, ki ji manjka dostop k bivajočemu kot takemu, slednje, bit bivajočega, vnaprej prečrtano, toda prečrtano z absolutnim prečrtanjem, prečrtanjem privacije. Lahko torej govorimo o prečrtanju, saj obstaja privacija tistega, kar bi torej moralo biti ali bi lahko bilo dosegljivo. V zvezi s kamnom ni govora ne o privaciji ne o prečrtanju. Toda – to ponavljam z namenom, da bi hkrati poudaril subtilnost analize in težavnost, ki jo nakazuje navedena terminološka dvoumnost – treba je razlikovati med privacijo (*Entbehrung*) za žival in privacijo (*Privation*) v razumevanju sveta za *Dasein*. Po drugi strani pa ima spričo enigmatškega razcepa, ki prečrta prečrtanje, ta *Durchstreichung*, o kateri je tu govora, smisel, ki se radikalno razlikuje od smisla, ki zastira besedo »bit« v *Zur Seinsfrage*. Kaj nakazuje to živalsko prečrtanje, če se lahko tako izrazimo? Kaj sploh nakazuje beseda »prečrtanje«, ki jo pripisujemo subjektu živalskega »sveta« in ki bi morala po svoji logiki doseči vse besede takoj, ko le-te izrečejo nekaj o svetu? Prečrtanje poudarja otopelost (*Benommenheit*) živali. Heidegger v zvezi s tem poda podroben opis, vendar pa, tako se mi zdi, se ta opis znajde v zagati. Videti je, da otopelost zapre dostop k bivajočemu kot takemu. V resnici ga sploh ne

9. Michel Haar, *Le chant de la terre*, Cahiers de l'Herne, Pariz 1987, str. 70.

zapre, ker zaprtje predpostavlja odprtje oziroma aperturo, neko *Offenbarkeit*, do katere žival sploh nima dostopa. Treba bi bilo prečrtati tudi besedo zaprtje. Ne moremo reči, da je žival zaprta za bivajoče. Zaprta je za samo odprtje bivajočega.¹⁰ Ne pristopa k razliki med odprtim in zaprtim.

Naj te teze ostanejo še tako problematične in celo aporetične – tako za nas kot tudi za Heideggerja, ki, kot je videti, to priznava, denimo na koncu § 63 –, pa njihovo strategijo in njihovo aksiomatiko odlikuje izjemna konstantnost. Vselej gre za to, da se označi absolutno mejo med živim bitjem in človeškim *Dasein*, da se distancira ne le od vsakega biologizma in vsake filozofije življenja (ter od tod od vsake politične ideologije, ki bi se lahko pri njima bolj ali manj neposredno napajala), temveč tudi, kot utemeljeno ugotavlja Michel Haar, v razmerju do rilkejske tematike, v kateri se povezuje odprtje in živalskost. Če naj ob tem sploh ne govorimo o Nietzscheju, toda k njemu se bomo vrnila nekoliko kasneje.

Nedvomno je potrebno vse do podrobnosti priznati moč in načelno nujnost teh analiz, ki prelomijo z antropomorfizmom, biologizmom in njegovimi političnimi učinki, pri tem pa primerno upoštevajo fenomenalno, subtilno, a odločilno strukturo tega »kot tako«. Zdi pa se mi, da se vendarle zaustavijo pred ključnimi težavami. Lahko bi pokazali, da se vse zopet vrača k tistemu, kar pomeni beseda »duh«, k semantiki, ki usmerja rabo tega termina. Če je svet vselej duhovni svet, kot Heidegger skoz in skoz ponavlja v *Uvodu v metafiziko*; če, kot Heidegger priznava na koncu teh analiz, tri teze, predvsem pa srednja, ostajajo problematične toliko časa, dokler ni pojasnjen pojem sveta, potem ostaja nejasen tudi sam duhovni značaj sveta. A ne pozabimo, da se je beseda »duh« osvobodila, če se lahko tako izrazimo, svojih narekovajev in je morala popeljati onstran epohe kartezijansko-heglovske subjektete ravno v povezavi z analizo sveta ter kot bistveni predikat sveta. Tako da bi bilo treba to, kar se za žival trdi o svetu, reči tudi o duhu: žival je uboga na duhu, ima

10. Cf. denimo *Bit in čas*, str. 361.

duh, a nima duha, to ne-imeti pa je modus njenega moči-imeti duha. In po drugi plati, če privativno uboštvo po eni strani zaznamuje zarezo ali heterogenost med neživim in živim bitjem, po drugi pa med živaljo in človeškim *Dasein*, potem preostane, da se sama negativnost, katere usedlino prepoznavamo znotraj tega diskurza o privaciji, ne more izogniti določeni antropocentrični, celo humanistični teleologiji. Tu je navzoča shema, ki jo lahko določitev človeškosti človeka iz *Dasein* nedvomno modificira, premesti, odstrani, ne more pa je uničiti.

Ko govorim o teleologiji, Heideggru ne pripisujem pojma napredka, razumljenega evolucionistično, ne pripisujem mu pojma nekega dolgega razvoja, ki naj bi živalsko življenje usmerjal proti človeškemu svetu po neki lestvici biti. Toda besedi uboštvo in privacija implicirata hierarhizacijo in evaluacijo, pa naj se temu hočemo ali nočemo izogniti. Izraz »ubog na svetu« ali »brez sveta«, kot tudi fenomenologija, ki ga podpira, vključuje neko aksiologijo, ki je utemeljena ne le na ontologiji, temveč tudi na možnosti *onto-logike* kot take, na ontološki razliki, na pristopu k biti bivajočega, nato na prečrtanju prečrtanja, namreč odprtju k igri sveta, najprej pa na odprtju k svetu človeka kot *weltbildend*. Nimam namena kritizirati te humanistične teleologije. Nedvomno je nujneje opozoriti, da slednja, navkljub vsem nameravam zanikanjem in izogibanjem, *vse do danes* (v Heideggrovem času in okoliščinah, a to se danes ni spremenilo niti za ped) ostaja tista cena, ki jo je potrebno plačati v etično-politični odpovedi biologizmu, rasizmu, naturalizmu ipd. Če analiziram to »logiko«, aporije ali meje, aksiološke predpostavke ali odločitve, predvsem pa inverzije in kontaminacije, v katere se je, kot vidimo, ta teleologija zapletla, potem to počnem zato, da bi izpostavil in nato formaliziral grozljive mehanizme tega programa in vse dvojne prisile, ki ga strukturirajo. Je to usodnost? Lahko temu uideemo? K temu ne navaja noben znak, niti znotraj »heideggrovskih« niti znotraj »anti-heideggrovskih« diskurzov. Lahko transformiramo ta program? Tega ne vem. Vsekakor se mu ne bomo izognili z eno samo potezo in ne da bi ga prepoznavali vse do njegovih najbolj zvutih zvijač in najsubtilnejših vzgibov.

Kateri so simptomi, ki jih v Heideggrovemu tekstu dopušča sedaj razbrati ta situacija? Če predlagana analiza jasno poudari, da žival ni v človeškem svetu po modusu *Vorhandenheit*,¹¹ in sicer nič bolj, kot ni bivajoče nasploh za žival po modusu *Vorhandenheit*, potem sedaj ne vemo več, katera modalnost biti je rezervirana za žival – zanjó sámó in za nas, za človeško *Dasein*. Ne obstaja živalsko *Dasein*, kajti *Dasein* se odlikuje po pristopu k temu »kot takemu« bivajočega in h korelativni možnosti spraševanja. Jasno je, da je žival lahko na roparskem pohodu, da lahko preračunava, da lahko okleva, sledi ali preiskuje neko sled, vendar pa bi ne znala spraševati v pravem pomenu besede. Prav tako se žival lahko poslužuje reči, jih celo naredi za svoje pripomočke, vendar pa bi ne znala pristopiti k *téchne*. Naj mi bo dovoljeno mimogrede pripomniti, da se tri izmed mojih vodilnih niti prepletajo v tem vozlu: *vprašanje, žival, tehnika*.¹²

Toda ker po drugi plati žival, ki ni *Dasein*, za nas tudi ni niti *Vorhandensein* niti *Zuhandensein*, ker ni resno obravnavana izvirna možnost nekega *Mitsein* z živaljo, o slednji ne moremo misliti ali govoriti niti v

11. *Ibid.*, str. 402.

12. Če žival ne more, v pravem pomenu besede, spraševati onstran svojih vitalnih interesov, ali *Dasein* lahko sprašuje v pravem pomenu besede in z vso doslednostjo? Mar ni moč pokazati, da vprašanje zgolj odloži [différer], skladno z nedvomno najbolj naddoločenimi modusi (v razliki in razliki razlike), iskanje in poizvedbo, s čimer zgolj odvrne živi interes, alteracije, najbolj diskontinuirana mutacija pa tako ostaja zgolj neki ovinec? Videti je, da lahko zgolj bit-za-smrt kot *taka* suspendira in osvobodi vprašanje v njegovi ukoreninjenosti v življenje. Nedvomno bi Heidegger rekel prav to. Kasneje bo poudaril, da naj bi žival ne imela izkustva (*erfahren*) »smrti kot smrti«. Zato naj bi žival ne znala govoriti (*Unterwegs zur Sprache*, str. 215; slov. prev.: Slovenska Matica, Ljubljana 1995, str. 228). Toda ali ima *Dasein* izkustvo o smrti kot *taki*, tudi če pride do njega s pomočjo anticipacije? Kaj naj bi to pomenilo? Kaj je bit-za-smrt? Kaj je smrt za *Dasein*, ki ni nikoli definiran na *bistveni* način kot neko živo bitje? Tu ne gre za zoperstavljanje smrti življenju, temveč za to, da se vprašamo, katero semantično vsebino lahko podelimo smrti v nekem diskurzu, za katerega ostajata razmerje do smrti in izkustvo smrti brez razmerja do življenja živega bitja. (Problem življenja je na tem kolokviju obravnaval Didier Franck. Cf. tudi moj »*Geschlecht*. Seksualna diferena, ontološka diferena«, v: *Psyché*, str. 411; slov. prev.: str. 224. [Primerjaj Derridajevo kasnejšo podrobno analizo biti-k-smrti v njegovi knjigi *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Galilée, Pariz 1996.]

eksistencialnih niti v kategorialnih terminih, če povzamemo par pojmov, ki strukturira eksistencialno analitiko *Sein und Zeit*. Mar tedaj ne moremo reči, da celotno dekonstrukcijo ontologije, kakor je podvzeta v *Sein und Zeit* in kolikor na neki način v eksistencialni analitiki zavrača kartezijsko-heglovski *spiritus*, tukaj v njenem redu, njeni vpeljavi reda in njenem pojmovnem dispozitivu ogroža tisto, kar tako nejasno še vedno imenuje žival? Ali bolje, mar ni omenjena dekonstrukcija kompromitirana s strani teze o živalskosti, ki predpostavlja – to je nezvedljiva in po mojem prepričanju dogmatična hipoteza teze –, da obstaja neka stvar, neko področje, nek model homogenega bivajočega, ki ga imenujemo živalskost na splošno, ki bi mu ustrezal katerikoli primer. V tem je torej teza, ki ostaja po svojem središčnem značaju, kot ga v vsej jasnosti poudarja Heidegger (Žival med kamnom in človekom), skrajno teleološka in tradicionalna, če že ne kar dialektična.

Te težave – takšen je vsaj predlog, ki ga dajem v razpravo – niso v Heideggrovem diskurzu nikoli izginile. Na celoto njegove misli pritiskajo s konsekvencami neke nevarne hipoteke. Slednja pa je najbolj zgoščena v nejasnosti tega, kar Heidegger imenuje duh.

VII

Toda ali lahko glede tistega, kar tukaj navdihuje oziroma vodi Heidegger, razlikujemo med nejasnostjo [*l'obscurité*] pojma ali besede *Geist* ter nejasnostjo duha samega? Ali lahko skladno s tem razlikujemo med nejasnostjo pojma sveta in nejasnostjo, celo omračitvijo [*assombrissement*] samega sveta (*Weltverdüsterung*), če je svet vselej »svet duha«? Morda bi bilo tukaj bolje, če govorimo o *omračitvi* kakor pa o *zamračitvi* [*obscurcissement*]. Ta zadnja beseda, ki jo je za francoski prevod izbral Gilbert Kahn, tvega, da ostane preveč intelektualna in da v kartezijanskem ali valéryjskem slogu namiguje na tisto, kar lahko aficira jasnost ideje. Natanko zato, ker gre za svet (*Weltverdüsterung*) in ne za idejo ali celo um; natanko zato, ker ta diskurz o duhovni *Führung* v *globini* bolj romantičnega patosa s svojim sklicevanjem na temelje (*Gründen*) in »globine« (*Tiefe*) vendarle ne daje »pravil za usmerjanje duha« (*ad directionem ingenii*), mu beseda omračitev morebiti bolje pritiče.

Vprašanje je, predvsem v tej obliki, videti neizogibno. Kajti v odlomku iz *Einführung...*, iz katerega smo pravkar izhajali, je Heidegger

razmišljal predvsem o omračitvi sveta samega in potemtakem o omračitvi duha. Če pojem sveta in pojem duha, ki sta nerazdružljiva, ostajata nejasna, mar ni temu vzrok, da sta svet in duh sama – zgodovinsko – omračena? Omračena za človeka in ne za žival? Obstaja neka *Entmachtung* duha. Ustreza tej omračitvi sveta. Slabi duha s tem, da ga prikrajša za njegovo oblast ali njegovo moč (*Macht*), za njegovo vladavino. Odslej bom *Entmachtung* prevajal s slabitvijo [*destitution*], saj duh skozi njo izgubi neko *oblast*, ki ni »naravna«. Takšna izguba nima nič opraviti z vračanjem k živalski otopelosti. Natanko v trenutku, ko pričinja Heidegger pojasnjevati to slabitev duha, v maloprej citiranemu odlomku razglasi, da »žival nima sveta«:

»Kaj pomeni 'svet', če govorimo o omračitvi sveta? Svet je vedno *duhovni svet* (*geistige Welt*). Žival nima sveta, tudi okolja ne. Omračitev sveta vključuje v sebi *slabljenje* (*Entmachtung*) duha, njegov razkroj, iztrošitev, potlačenje in sprevrčanje (*Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Missdeutung*). Mi poskušamo to slabljenje duha pojasniti (*verdeutlichen*) predvsem v *enem* pogledu, in sicer v *tistem* skoz sprevrčanje duha. Povedali smo: Evropa leži v kleščah med Rusijo in Ameriko, ki sta metafizično isto, namreč glede na njuno svetovno naravo [glede na značilnost njunega sveta ali bolje, glede na njun svetovni značaj, *Weltcharakter*] in razmerje do duha (*Verhältnis zum Geist*). Položaj Evrope je toliko bolj zagoneten, ker prihaja slabljenje duha iz nje same in – četudi je bil pripravljan že z marsičem zgodnejšim – se dokončno določi z njenim lastnim duhovnim položajem (*aus seiner eigenen geistigen Lage*) v prvi polovici 19. stoletja. Pri nas v Nemčiji se je približno takrat godilo to, kar radi in kratko označujemo kot 'zlom (*Zusammenbruch*) nemškega idealizma'. Ta formula je hkrati ščit, za katerim se skriva in prikriva brezduhovnost, ki je že napočila (*die schon anbrechende Geistlosigkeit*), razpustitev duhovnih moči (*die Auflösung der geistigen Mächte*), zavračanje vsakršnega izvornega spraševanja (*alles ursprünglichen Fragens*) po temeljih (*Gründen*) in naših vezanostih nanje. Ni se namreč zlomil nemški idealizem, temveč doba (*Zeitalter*) ni bila več dovolj krepka (*stark*), da bi ostala dorasla veličini, širini in izvornosti (*Ursprünglichkeit*) tega duhovnega sveta, se pravi, da bi ga lahko resnično uresničevala (*verwirklichen*); to pa vselej pomeni nekaj drugega kot golo uporabljanje stavkov in uvidov ('stališče': *Einsichten*). *Dasein* je začelo drseti v svet, ki je bil brez tiste globine (*Tiefe*), iz katere vsakokrat pride in se k

človeku vrača bistveno, ga na ta način sili k odličnosti in mu dopusti delovati v skladu z rangom. Vse stvari so prišle na isto raven... Prevladujoča dimenzija je postala dimenzija razširjenosti in števila.«¹

Ta diskurz o slabitvi duha zahteva nekaj načelnih pripomb.

1. To ni diskurz o *krizi*. Nedvomno Heidegger poziva k zgodovinski *odločitvi*, ki predpostavlja izkustvo *krínein*. Nedvomno mu gre tudi za prebuditev Evrope in filozofije k njuni odgovornosti pred nalogo vprašanja in izvirnega vprašanja po temeljih. Nedvomno najprej podvomi v določeno tehno-znanstveno objektivnost potlačanja ali pozabe vprašanja. Nedvomno se tudi Husserl sprašuje: »Kakšna je značilnost evropske duhovne podobe (*die geistige Gestalt Europas*)?«² Pa vendar ostaja

-
1. *Uvod v metafiziko*, str. 34-35; slov. prev. str. 45-46.
 2. Edmund Husserl, *Križa evropskega človeštva in filozofija*, Husserliana, zvezek VI, str. 318 in ff; slov. prev.: Znamenja, Maribor 1989, str. 9. Ta podoba Evrope je »duhovna« zgozlj v meri, v kateri Evropi ne pripisujemo več neke geografske ali teritorialne zamejenosti. Naziv Evropa pomeni »enotnost nekega duhovnega življenja, delovanja, ustvarjanja« (*ibid.*). Je možno to »duhovno« opredelitev evropske človeškosti uskladiti z izključitvijo »Eskimov ali Indijancev sejemskih menažerij ali Ciganov, ki se neprestano selijo po Evropi« (*ibid.*)? Takoj zatem, ko je Husserl zastavil vprašanje »Kakšna je značilnost evropske duhovne podobe?«, dejansko dodaja: »*Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die daurend in Europa herumvagabundieren.*« Retencija angleških dominionov v »duhovno« Evropo bi dovolj bizarno pričala – s komičnimi odtenki, na katere aludira ta ponesrečeni odlomek – o filozofski nedoslednosti, katere resnost se meri skladno z dvema dimenzijama: 1. Da bi rešili angleške dominione, njihovo moč in kulturo, ki jo predstavljajo, bi bilo torej potrebno ločevati denimo med dobrimi in slabimi Indijanci. To ni preveč »logično« niti znotraj »spiritualistične« niti znotraj »rasistične« logike. 2. Ta tekst je bil obelodanjen leta 1935 na Dunaju!

Zakaj je potrebno danes omenjati ta odlomek in ga citirati? Razlogov za to je več. 1. Na primeru diskurza, ki ga na splošno nimamo za najslabšega, velja poudariti, da se je sklicevanje na duha, na *svobodo* duha in na duha kot *evropskega* duha lahko ter se je vselej lahko povezovalo z različnimi politikami, ki so jim hoteli ta diskurz zoperstaviti. To sklicevanje na duha, kot tudi na Evropo, za Husserlovo, kakor tudi za Heideggrovo mišljenje ni več zunanji in naključni okrasek. Igra glavno in organizirajočo vlogo v transcendentalni teleologiji uma kot evropocentričnem humanizmu. Vprašanje živili

heideggrovski diskurz o slabitvi duha in o odgovornosti Evrope – navkljub nenaključnim analogijam in navkljub sočasnosti (1935) – radikalno heterogen glede na *Krizo evropskih znanosti in transcendentalno fenomenologijo* oziroma *Krizo evropskega človeštva in filozofijo*. Lahko bi šli celo še dlje: s Husserlovim sklicevanjem na transcendentalno subjektivnost, ki ostaja znotraj kartezijanske tradicije, četudi gre za to, da se to tradicijo včasih vzdigne proti Descartesu, bi ta razprava o krizi tvorila ravno enega izmed simptomov slabitve. In če obstaja neka »slabost« epohe glede tega, da se pojasni domnevni »zlom nemškega idealizma«, o katerem smo pravkar govorili, potem bi ta slabost deloma izhajala iz kartezijanske dediščine, kot je bila interpretirana v *Sein und Zeit*, iz tega ne-spraševanja o biti, ki predpostavlja metafiziko subjektivitete, zlasti pri Heglu, a tudi pri Husserlu.

ni nikoli zelo daleč: »A kakor predstavlja človek, celo *Papuanec* [moj poudarek, J.D.], novo stopnjo živalskosti, namreč v odnosu do živali, tako predstavlja novo stopnjo človeštva in njegovega uma filozofski um.« (*Ibid.*, str. 29; citirano v mojem *Introduction k L'origine de la géométrie*, PUF, Pariz 1962, str. 162, na katerega si dovoljujem tu napotiti.) »Nova stopnja« je očitno stopnja evropske človeškosti. Le-ta je (bi morala biti) zaprečena s *telosom* transcendentalne fenomenologije, v enaki meri pa bi morala biti, za Heideggra, zaprečena tudi z odgovornostjo izvornega spraševanja o biti, onstran transcendentalne subjektivnosti in *animal rationale*. 2. Večkrat se povsem upravičeno zoperstavlja Husserlu in Heideggra, ne le glede njunega mišljenja, temveč tudi glede njune politične zgodovine. Četudi Heidegger spodbija dejstva ali pričevanja, se ga pogosto obtožuje, da je sodeloval pri preganjanju, katerega žrtev je bil Husserl. Ni pa moč iti vsaj mimo dejstva, in sicer onstran vsakega možnega spodbijanja, da je izbrisal (tokrat ne prečrtal, temveč izbrisal) posvetilo *Sein und Zeit* Husserlu, da bi bila knjiga ponatisnjena, z gesto, ki rekonstituira izbrisanje kot neizbrisljivo, manjvredno in odvrtno prečrtanje. Na tem mestu ne moremo razpravljati o teh problemih in teh dejstvih v vsej njihovi razsežnosti. Toda dobro je, da v tem neskončnem procesu, ki ga nenehno bogatijo nova pričevanja, *ne obstaja preveč* pomanjkljivosti ali nepravilnosti. Glede duha in Evrope, to je namreč tukaj naša edina tema, pa ne smemo pozabiti tistega, kar so določene »žrtve« zapisale in mislile. In to vselej v imenu duha. Ali bi se Heidegger podpisal pod tisto, kar je Husserl povedal o Ciganih? Ali bi »ne-arijce« vrgel iz Evrope, kot je to storil tisti, ki je vendarle sam zase vedel, da je »nearijec«, Husserl? In če je odgovor »ne«, po vsej verjetnosti »ne«, ali je gotovo, da je to iz drugih razlogov, kot so razlogi, ki so ga oddaljili od transcendentalnega idealizma? Je to, kar je Heidegger storil ali zapisal slabo? V čem je slabo? V tem je morda vprašanje *duha*.

Brez dvoma bi Heidegger odkril isto kartezijsko dediščino v *La crise de l'esprit* (1919), v tej drugi razpravi med obema vojnoma, v kateri se je Valéry v nekem povsem drugačnem stilu spraševal, ali lahko govorimo o neki »degradaciji« v zgodovini »duha« [*génie*] ali »evropske Psyché«. Tu znova ne moremo ignorirati skupnega žarišča, okoli katerega so se v letih med 1919 in 1930 razprave o nemiru bodisi stikale bodisi so težile k njemu: okoli istih besed (Evropa, Duh), če že ne v isti govorici. Toda popačili bi perspektivo in zgrešili najbolj ostro razliko, če bi selekcionirali določene analogije – vznemirljive in pomenljive, dasiravno lokalne – med vsemi temi diskurzi, denimo pod pretvezo, da bi se Heidegger lahko podpisal pod takšno ali drugačno formulacijo. Valéry se tako sprašuje: »Morajo biti fenomen izkoriščanja zemeljske oble, fenomen izenačenja tehnik in demokratični fenomen, ki predvidijo *deminutio captis* Evrope, dojeti kot absolutne odločitve usode? Ali razpolagamo s kako svobodo *nasproti* tej grozeči zaroti stvari?«³

3. *Variété*, str. 32. Primerjalna analiza navedenih treh diskurzov, Valéryjevega, Husserlovega in Heideggrovega, o krizi ali slabitvi duha kot duha Evrope, bi spravila na plan neko posebno konfiguracijo, paradigmatične poteze, ki se izmenjujejo na urejen način. Videti je, da je Valéry včasih bližje Husserlu, včasih bližje Heideggru, včasih pa spet daleč od obeh. Govori o »izgubljeni iluziji evropske kulture« (*ibid.*, str. 16). Na začetku omenja pepel in prikazni, ki se vračajo na zemljo. »Vemo, da je celotna navidezna Zemlja ustvarjena iz pepela in da pepel pomeni nekaj. Preko globine zgodovine opazujemo fantome velikanskih ladij, ki so napolnjene z bogastvom in duhom.« (*ibid.*, str. 11-12.) Nekoliko naprej najdemo znameniti odlomek o »velikanski terasi Elsinore, ki se razteza od Basla do Kölna, ki se dotika peska Nieuporta, močvirij Somme, krede Šampanje in granita Alzacije«, vseh tistih mest, od koder »evropski Hamlet opazuje milijone prikazni [*spectres*]« (to je bilo že leta 1919). Valéry nato evropskega Hamleta razlikuje od njegovega dvojnika, »intelektualnega Hamleta«, ki »razmišlja o življenju in smrti resnic. Vsi predmeti naših kontroverz so zanj fantomi« in »ne ve več, kaj storiti z vsemi temi lobanjami« (Leonardo, Leibniz, Kant, Hegel, Marx): »-Nasvidenje, fantomi! Svet vas več ne potrebuje. Tudi mene ne. Svet, ki je z imenom napredka krstil svojo težnjo k fatalni natančnosti, poskuša prednosti smrti združiti z dobrobitmi življenja. Še vedno vlada določena zmeda, a le še nekaj časa, in vse se bo pojasnilo; naposled bomo videli, kako se bo pojavil čudež neke živalske družbe, neko popolno in dovršeno mravljišče.« (*ibid.*, str. 20-22.) Leta 1932 Valéry v *La politique de l'esprit-notre souverain bien* predloži definicijo, ki je po svojem bistvu precej klasična, celo neo-heglovska, predlaga negativno-dialektično definicijo duha kot tistega, kar v bistvu »pravi vselej

2. Če *Entmachtung* zaobljubi duha nemoči ali nezmožnosti, če ga prikrajša za njegovo moč in za živec njegove avtoritete (prevod Gilberta Kahna govori o »energaciji« duha), kaj to pomeni z ozirom na silo [*la force*]? Da duh je neka sila in ni neka sila, da ima in nima moči [*pouvoir*]. Če bi bil sam na sebi sila, če bi bil sila sama, potem bi je ne izgubil in bi

ne«, najprej pa pravi to samemu sebi. Valéry o tej definiciji pove, da ni »metafizična«, pod čemer – karseda metafizično – razume fizično, ekonomsko, energetsko moč transformacije in opozicije: »Toda za sedaj moram dopolniti ta seznam nereda in to kompozicijo kaosa, tako da vam predstavim tistega, ki ga ta seznam konstatira in ga hrani, tistega, ki ga ne more niti prenašati niti zanikati, tistega, ki se po svojem bistu nenehno deli nasproti samemu sebi. Gre za duha. Z imenom duh nikakor ne razumem neke metafizične entitete [tu Valéry postavi nevidne narekovaje]; s tem razumem, povsem enostavno, neko moč transformiranja, ki jo lahko izoliramo [...], upoštevajoč določene modifikacije [...], ki jih lahko pripišemo zgolj nekemu delovanju, ki se precej razlikuje od delovanja naravnih energij; kajti, v nasprotju z njimi, je to delovanje v tem, da vzajemno zoperstavi te energije, ki so nam dane, oziroma da jih spoji. To nasprotje oziroma ta prisila je takšna, da iz nje izhaja bodisi pridobitev na času bodisi prihranek naših lastnih sil bodisi povečanje moči, preciznosti, svobode ali trajanja za naše življenje.« (*Variété III*, str. 216-217.) Negativna ekonomija duha, ki ni nič drugega kot izvor njegove svobode, duhu zoperstavlja življenje in iz zavesti naredi nekega »duha duha«. Toda ta duh ostaja vselej duh človeka. Slednji »torej deluje proti naravi, njegovo delovanje pa spada k delovanjem, ki duha zoperstavijo življenju [...]. Dosegel je različne stopnje samozavedanja, te zavesti, ki – s tem, ko se oddalji z momenti vsega tistega, kar je – povzroči, da se lahko oddalji tudi od svoje lastne osebnosti; jaz lahko včasih svojo lastno osebo obravnava kot skorajda tuj objekt. Človek se lahko opazuje (ali verjame, da se lahko opazuje); lahko se kritizira, lahko se prisili k nečemu; v tem je neka izvirna kreacija, poskus, da se ustvari tisto, kar bi si sam drznil imenovati duh duha.« (*Ibid.*, str. 220-221.) Res pa je, da je to nasprotje med duhom in življenjem včasih dojeto kot enostavni fenomen, celo kot nek videz: »Tako je videti, da duh sovraži in se izogiba samemu procesu temeljnega organskega življenja [...] Od tod se duh zoperstavlja ravnanju življenjske mašine [...], razvije [...] temeljni zakon [...] čutnosti.« (*Ibid.*, str. 222-223).

Pod blestečo singularnostjo aforizma ali valéryjskega duha prepoznavamo te globoke nespremenljivke, ta ponavljanja, ki jih njen avtor ravno kot naravo zoperstavlja duhu. Filozofemi izhajajo iz enakega programa in enake kombinatorike, naj sta Heglova, Husserlova in Heideggrova. Gre zgolj za enostavno razločitev ali permutacijo potez. Denimo: 1. Če se zoperstavlja naravi in življenju, potem je duh zgodovina in »na splošno srečna ljudstva nimajo duha. Nimajo kake velike potrebe po duhu.« (*Ibid.*, str. 237.) 2. Evropa se ne definira skozi geografijo ali empirično zgodovino: »Oprostite mi, če dajem navedenima besedama Evropa in Evropejci nekoliko večji pomen od geografskega, nekoliko večji pomen od zgodovinskega, a pomen, ki je na neki način funkcionalen.« (*Variété*, str. 41.) Ta druga beseda bi v tej veliki in mitični evropski diskusiji izzvala ugovore drugih

Entmachtung ne obstajala. Če pa ne bi bil to, če ne bi bil ta sila ali ta moč, potem bi ga *Entmachtung* ne aficirala na bistveni način oziroma bi ne bila *Entmachtung duha*. Ne moremo torej trditi ne enega ne drugega, trditi moramo tako eno kot drugo, kar podvaja vsakega izmed pojmov: svet, sila, duh. Struktura vsakega izmed teh pojmov je zaznamovana z razmerjem do svojega dvojnika: gre za razmerje preganjanja [*hantise*]. Gre za preganjanje, ki se ne pusti niti analizirati niti razstaviti niti razkrojiti v enostavnost percepcije. In ker obstaja dvojniki, je možna *Entmachtung*. Zgolj možna, kajti fantom ne eksistira in se ne daje nobeni percepciji. Toda ta možnost zadostuje za to, da postane zavoljo nje slabitev duha *a priori* usodna. Ali gre pri tem, ko o duhu ali duhovnem svetu trdimo, da ima in nima sile – od tod preganjanje in dvojniki –, zgolj za protislovne izjave? Mar gre za to protislovje razuma, pri katerem se mišljenje ne sme zaustaviti, kot je Heidegger trdil za témo živali, ki ima in nima sveta, duha, vprašanja? Bi fantom izpuhtel pred mišljenjem kot utvara razuma ali celo uma?

3. Heidegger trdi prav to, trdi, da je slabitev neko gibanje, ki je *lastno* duhu, da izhaja iz njegove notranjosti. Toda ta notranjost mora vključevati tudi spektralno dvojnost, imanentno zunanost ali notranjo eksteriornost, nekakšnega zlobnega duha, ki v monolog duha vstopa zato, da bi ga preganjal. Ga ventrilokvira in ga tako zaobljubi nekakšni

udeležencev, predvsem Nemcev: ta funkcionalizem je preveč »objektivističen«, »mehanicističen«, »kartezijanski« ipd., preveč je naturalističen in hkrati preveč tehnicističen. 3. Kriza kot slabitev duha: »Kaj je torej ta duh? V čem se ga lahko v aktualnem stanju sveta dotaknemo, ga prizadenemo, ga oskrunemo ali ponižamo? Od kod izhaja to veliko usmiljenje do stvari duha, ta obup, ta tesnoba ljudi duha?« (*Ibid.*, str. 34. Cf. tudi *La liberté de l'esprit*, 1939.) Natanko to se sprašujejo vsi na tem umišljenem simpoziju, na tej nevidni univerzi, na kateri se že več kot dvajset let srečujejo veliki evropski duhovi. Širijo novico o isti občudovanje izzivajoči tesnobi, o kateri razpravljajo oziroma jo prevajajo: kaj se nam *torej* dogaja? Kaj se *torej* dogaja z Evropo? Kaj se bo *torej* zgodilo z Duhom? Od kod izhaja to, kar se nam dogaja? Je to še vedno *iz duha*? In če naj končamo s pepelom: »Spoznanje, ki je vse pogoltnilo in ki ne ve več, kaj storiti, opazuje ta kupček pepela in ta pramen dima, v katerega je spremenilo tako kozmos kot cigareto« (*Cahiers*, XXVI. del, str. 26).

samo-preganjalski deidentifikaciji. Nekoliko kasneje v taistem odlomku Heidegger sicer omenja demonično. Seveda ne gre za Descartesovega Zlobnega Duha [*le Malin Génie*] (v nemščini za *böse Geist*). Hiperbolična hipoteza Zlobnega Duha *nasprotno* popusti natanko pred tistim, kar pri Heideggru figurira kot zlo, kot tisto, kar v vseh oblikah njegove slabitve preganja duha: gotovost *cogita* v poziciji *subjectuma* in zatorej odsotnost izvirnega spraševanja, znanstveni metodologizem, niveliranje, prevlada kvantitativnega, ekstenzije in števila, kar so po svojem tipu vse »kartezijanski« motivi. Vse, kar se prilega laži in destrukciji, je zlo in je tisto tuje: v duhu tuje duhu. Ko Heidegger imenuje demonično,⁴ med oklepaji na kratko precizira: v smislu uničevalno zlobnega (*im Sinne des zerstörerisch Bösartigen*). Duhovno bistvo zla. Nekatero Heideggrove formule so tu dobesedno schellingovske. Znova jih bomo našli v tekstu o Traklu, ki v svojem osrčju vključuje mišljenje zla kot mučenja duha. »Duhovna noč« ali »duhovna omračitev« (*geistliche*) (Traklov izraz, ki bi ga Heidegger rad v enaki meri odtegnil tako metafiziki *Geistigkeit* kakor tudi krščanski vrednosti *Geistlichkeit* – beseda, ki se tako znajde sama podvojena) nista brez globoke povezave s tistim, kar Heidegger dvajset strani poprej pove o omračitvi sveta in duha. Na enak način *Entmachtung* duha v *Uvodu v metafiziko* ni brez povezave z razstavitvijo človeka, ali bolje, kot bomo videli, z »*verwesende Geschlecht*«, s Traklovim *O des Menschen verweste Gestalt*, kar bo Heidegger interpretiral v *Unterwegs zur Sprache*.

Slabitev duha je tako slabitev *sebe*, je neka demisija. Vendar pa je potrebno, da duha aficira in cepi neka drugost duha, ki pa je vendarle on sam. Heidegger tega ne pove, vsaj ne v tej obliki, dasiravno je primoran implicirati vrnitev tega dvojnika tedaj, ko govori o demoničnem.

4. Demisija duha proizvaja in *se* proizvaja kot *Umdeutung* in *Missdeutung*: hkrati kot razlika ali interpretativna mutacija ter kot zgrešena interpretacija smisla duha, duha samega. Tu ne bomo mogli slediti nekaj

4. *Einführung...*, str. 35; slov. prev. str. 47.

stranem, ki analizirajo štiri velike tipe teh *Um-* in *Missdeutungen*. Kljub temu bi to analizo zaslužila vsaka beseda.

a) Najprej obstaja demisija duha znotraj inteligence (*Intelligenz*), razuma (*Verständigkeit*), računa (*Berechnung*), množične porazdelitve (*massenhafte Verteilung*), vladavine literatov in estotov, vladavine tistega, kar je »zgolj-duhovno« (*das Nur-Geistreiche*: v smislu dobrega duha, v smislu tega »imeti-duh«). Ta domnevno intelektualna kultura duha tako kaže zgolj simulakrum in manko duha. Samoumevno je, da naj bi forma trditev, ki sem jih pravkar podal (paradoksi, diskurzivna protislovja – in torej struktura preganjanja), v Heideggrovih očeh izdajala isto demisijo duha pred preračunljivo avtoriteto razuma. Moram precizirati, da bi se sam ne podpisal pod to diagnozo? Ne da bi predlagal neko drugo diagnozo, tu zgolj pričenjам oziroma poskušam pričeti s premislekom – ne bom rekel s spraševanjem – aksiomatike te diagnoze, statusa tistega, kar ta aksiomatika na še vedno povsem heglovski način in celo imperativno predpisuje razumu, celo »pieteti« spraševanja. K temu se vrnemo nekoliko kasneje.

b) Nato obstaja instrumentalizacija duha. Tako kot Bergson, vsaj na tej točki (vemo, da ga je Heidegger bral precej več, kot je razvidno iz njegovih tekstov), Heidegger na tem mestu inteligenco (*Intelligenz*), to falsifikacijo duha, povezuje z instrumentom (*Werkzeug*) in instrumentalizacijo. Marksizem je v tem razdelku omenjen dvakrat: transformacija duha v nadgrajeni in nemočni intelekt, oziroma, simetrično s tem, če se lahko tako izrazimo, organizacija ljudstva kot življenjske mase ali rase. Navedimo nekaj vrstic, ki bodo pojasnile ton tega nauka. Obravnavajo kult telesa tako v Rusiji kot v Nemčiji. Če se ne motim, se to dogaja leto pred spominskimi Olimpijskimi igrami v Berlinu (znova grško-nemška os in povzdvigovanje k »bogu stadiona«), med katerimi *Führer* ni hotel seči v roke Jessyju Owenu, črnskemu tekaču:

»Celotna resnična moč in lepota telesa, vsa gotovost in drznost meča (*Kühnheit des Schwertes*), pa tudi vsa pristnost (*Echtheit*) in iznajdljivost razuma

namreč temelji v duhu, svoje povzdignjenje (*Erhöhung*) ali propad (*Verfall*) najde zgolj v vsakokratni moči ali nemoči duha (*Macht und Ohnmacht des Geistes*).«⁵

c) Ko duhovni svet odpove pred instrumentom, postane kultura ali civilizacija (*Kultur*). Da bi to pojasnil, Heidegger citira svoje nastopno predavanje iz leta 1929 (*Kaj je metafizika?*). Izvzame odlomek, v katerem razlikuje med slabo enotnostjo univerze, tehnično ali administrativno enotnostjo, ki je enotnost le po imenu, ter *resnično* duhovno enotnostjo. Zgolj slednja je resnična *enotnost*, saj je *lastno* duha natanko v tem, da poenoti. Ko zariše to, kar manjka univerzi, Heidegger glede duha poda definicijo, ki se, tako se mi zdi, v njegovem delu ne bo več spremenila: »*eine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht*«, duhovna moč, ki na izvorni način združuje in angažira, predpisuje, zavezuje.

d) Četrta forma demisije: sklicevanje na duha lahko postane téma kulturne propagande ali političnega manevra še zlasti tedaj, ko ruski komunizem spremeni taktiko in se, po tem, ko se je boril proti njemu, opre na duha. Heideggrov argument je videti tukaj strahotno dvoumen: *mutatis mutandis*, kaj je z njegovo lastno taktiko – in ta taktika je tudi politična –, ko se ta spremeni in iz dekonstrukcije duha postane njegova slavitev?

Zatem, ko je razkril to četrto napačno interpretiranje, Heidegger znova definira duha, tokrat tako, da citira *Rektorski govor*. A kaj postane tedaj v tem citatu spektakularno? Vendar dovolj diskretno spektakularno, da se ni temu nikoli posvetilo pozornosti?⁶ Nema igra narekovajev. Kajti z vso resnostjo bomo obravnavali tisto, kar se odigrava v tej igri. Še

5. *Ibid.*, str. 36; slov. prev. str. 48.

6. Beda Allemann denimo piše: »*Duh* je ena izmed tistih besed, ki jih Heidegger od *Biti in časa* dalje uporablja le pod narekovaji. To je ena izmed fundamentalnih besed absolutne Metafizike.« (*Hölderlin et Heidegger*, fr. prev. F. Fédier, PUF, Pariz 1959, str. 219.) Res je ravno nasprotno in tega ne bomo prenehali dokazovati. Takoj od *Sein und Zeit* dalje Heidegger *duha* ni več zapisoval pod narekovaji. Kot bomo videli kaj kmalu, pride celo do tega, da *naknadno* izbriše narekovaje, ki so še navzoči v predhodni publikaciji, v *Rektorskem govoru*.

vedno nas zanima ta dramaturgija – ki je tudi neka pragmatika – bralnih znamenj, ta zastavek tipografskih marionet, to obračanje, rokodelski in tako agilen rokopolis. Roka računa karseda hitro. V tišini tajno snuje [*machine*], domavno brez mehanizma [*machine*], trenutno izmenjavanje nekega *fort/da*, nenadno pojavitev, nato izginotje teh malih afoničnih form, ki vse izrekajo in spreminjajo skladno s tem, da jih postavimo na plano ali jih skrijemo. In ko jih pospravimo – po tem, ko smo jih dali na ogled –, lahko govorimo o represiji, odstranitvi, kdo drug bi dejal o zanikanju, če potegnemo neko *vzporednico*. Operacija je *vodena* [*conduite*] v pravem pomenu, vodena z roko nekega učitelja [*maître*]. Naj opozorim, da se v nemščini »narekovajem« reče *Anführungsstriche* ali *Anführungszeichen*. *Anführen*, voditi, prevzeti vodstvo, a tudi prevarati, se norčevati iz nekoga ali koga naplahtati.

Kaj je tu spektakularno? Nedvomno naslednje: ob tej edinstveni priložnosti se odstranitev, ne upamo si reči cenzura narekovajev izvaja v citatu iz nekega že objavljenega teksta. Gre za tekst istega avtorja, katerega edina objavljena verzija vključuje narekovaje, prav tiste, ki jih je citat – istega avtorja s strani istega avtorja – naenkrat preskočil. V definiciji duha, ki jo predloži *Rektorski govor*, so narekovaji še ostali, že tu pa so imeli zelo posebno mesto. Izginili so v citatu, ki ga dve leti kasneje navaja *Uvod v metafiziko*.

To je edina sprememba, na katero pa Heidegger ne opozori. Kljub temu navaja stran iz *Rektorskega govora*, iz katerega je pravkar citiral. Treba je torej biti silno radoveden, da se opazi revizijo, ki je tako zamolčana. Izvaja se, bržkone z lucidnostjo nepazljivosti, kot izbrisanje obžalovanja z drugim obžalovanjem: nevidno prečrtanje, komajda opazno prečrtanje tistega, kar že – kot to vsakokrat storijo narekovaji – začrta uglajeno gibanje prečrtanja. Pred nami je torej definicija duha (odprite narekovaje za citat, odpravite narekovaje okoli *Geist* v tako »aktualiziranemu« citatu).

»Kajti duh [v *Rektorskem govoru* med narekovaji] ni niti prazna bistrournost niti nezavezujoče duhovičenje, niti brezmejna živahnost razumske

analize ali celo svetovni um, temveč je duh [tu so bili v *Rektorskem govoru* narekovaji že preskočeni] prvobitno uglašena, razumna odločenost [ali določeno odprtje: *Entschlossenheit*] za bistvo biti.«⁷

Kako obuditi duha? Kako ga iz *demisije* pripeljati do odgovornosti? Tako, da ga opozorimo na skrb za vprašanje biti in v istem gibanju, ki se odvija znotraj njega, na vnaprejšnje privzetje poslanstva (*Sendung*), neke *misije*, zgodovinske misije *našega naroda* kot sredine Zahoda:

»Duh je opolnomočenje moči bivajočega kot takega v celoti (*die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen*). Kjer vlada duh (*herrscht*), postaja bivajoče kot tako bolj in bolj bivajočno (*seiender*). Zato je spraševanje po bivajočem kot takem v celoti, spraševanje vprašanja biti, eden od bistvenih temeljnih pogojev obuditve duha (*Erweckung des Geistes*), s tem pa tudi izvornega sveta zgodovinske tubiti in obrzdanje nevarnosti omračitve sveta, s tem pa tudi prevzetje zgodovinskega poslanstva (*geschichtliche Sendung*) našega naroda, kolikor je ta narod zahodna sredina.«⁸

Obuditev duha, reapropriacija njegovih moči torej še enkrat poteka prek odgovornosti spraševanja, kakršno je poverjeno, predpisano in usojeno »našemu narodu«. To, da se taisto poglavje v svojem sklepu pričinja z usodo jezika (*Schicksal der Sprache*), na katerem se utemeljuje razmerje (*Bezug*) nekega naroda do biti, lepo pokaže, da so vse te odgovornosti prepletene, odgovornost našega naroda, odgovornost vprašanja biti in odgovornost našega jezika. Na začetku poglavja o gramatiki besede »bit« pa je še vedno *duhovna* kvaliteta tista, ki definira absolutni privilegij nemškega jezika.

Zakaj ta neizmerljivi privilegij nekega jezika? In zakaj se ta privilegij določa z ozirom na duha? Katera bi bila njegova »logika«, če lahko znotraj regije, v kateri se odloča o izvornosti govornice in jezika, še naprej govorimo o logiki?

7. *Uvod v metafiziko*, str. 37-38; slov. prev. str. 50. Citiram prevod Gérarda Granela, ker sem ga že prej citiral v zvezi z istim odlomkom. Precej se razlikuje od prevoda Gilberta Kahna v *Uvodu v metafiziko*. Kajpada se razlika ne navezuje na igro narekovajev.

8. *Ibid.*, str. 38; slov. prev. str. 50.

»Logika«, ki utemeljuje takšen privilegij, je nenavadna, seveda edinstvena, a tudi neovrgljiva in poverjena nekakšni paradoksnosti, katere formalnost bi zaslužila dolga razvijanja. Skladno z razpoloženjem bi zahtevala najbolj resne ali pa najbolj zabavne obravnave. (V tem mi je Heidegger pri srcu. Ko pomislim nanj, ko ga prebiram, sem hkrati dovtopen za ti dve vibraciji. Stvari so vselej strahotno nevarne in noro smešne, zagotovo resne in nekoliko komične.) V znanem odlomku, ki sem ga citiral, bom podčrtal dve potezi, na kateri morda nismo bili pozorni v tisti meri, v kateri bi bilo to potrebno:

»To, da je oblikovanje (*Ausbildung*) zahodne gramatike izšlo iz grškega razmišljanja (*Besinnung*) o grškem jeziku, daje temu procesu njegov celotni pomen. Ta jezik je namreč (gledano v smislu možnosti mišljenja) poleg nemškega (*neben der deutschen*) najmočnejši (*die mächtigste*) in najduhovnejši (*geistigste*).«⁹

Poudariti je treba dve potezi in dve izrazito singularni *disimetriji*.

1. Prva disimetrija spravlja iz ravnotežja razmerje med grščino in nemščino na eni ter vsemi jeziki sveta na drugi strani. Heidegger nima le namena poudariti, da vseskozi mislimo v jeziku in da mora kdorkoli, ki hoče to zatrditi, to storiti v svojem jeziku, pri čemer bi se niti ne mogel niti smel nastaniti v nekakšni metajezikovni nevtralnosti. In dejansko, pod ta teorem se moramo podpisati v svojem jeziku. Takšna signatura ni nikoli individualna. Skozi jezik vključuje nek narod ali neko skupnost. Ne, takšna trditev, ki bi utegnila ustrezati nekakšnemu jezikovno-kulturnemu in antropološkemu relativizmu – vse skupnosti mislijo in vse mislijo na enak način v svojem jeziku –, ne ustreza Heideggrovemu mišljenju. Ne ustreza [*correspond*], bi dejal Heidegger, *mišljenju*, kolikor je to izključno v *navezi* [*correspond*] z bitjo in kolikor lahko ustreza [*correspondre*] biti zgolj skladno s singularnim dogodkom nekega jezika,

9. *Ibid.*, str. 43; slov. prev. str. 58.

ki je sposoben tega, da imenuje, kliče bit, oziroma je sposoben tega, da se razumeva, ali bolje, da se sliši, kako je poklican s strani biti.

Heidegger povsod implicira, da je privilegirana povezava nemščine in grščine tu absolutna v oziru mišljenja, vprašanja biti in zatorej duha. Toda v pogovoru v *Spieglu* to pove na mirno aroganten način, morda nekoliko naivno, hkrati nastrojeno in razoroženo, sam pa bi v »našem« jeziku rekel, da to pove brez pretiranega duha.¹⁰ Pred takšnimi stavki bi človeka mikalo postaviti klicaj, ki je v mojem primeru precej latinski: o duhu, hudiča! (K hudiču in dvojniku v osrčju *Geist* se bomo vrnili nekoliko kasneje.)

Pred nami je torej neki Heidegger v trenutku, ko se predenj postavi mikrofona oziroma *Spiegel*.

»Mislim na posebno notranje sorodstvo nemškega jezika z jezikom Grkov in njihovim mišljenjem. To mi danes zmerom znova pritrjujejo Francozi. Ko začnejo misliti, govorijo nemško: zagotavljajo, da s svojim jezikom ne pridejo skozi.«¹¹

Zamislimo si prizor teh zaupljivosti oziroma predvsem prizor te »pritrditve«. Nedvomno ga ni izumil Heidegger: »oni« se gredo pritoževati nad svojim jezikom učitelju in, kakor lahko predpostavimo, pritožujejo se v jeziku učitelja. Ta izjava po svojem nedoumljivem jedru ni nujno brez vsake resnice, postati utegne celo nek truizem, kolikor sprejememo fundamentalno aksiomatiko, po kateri smisla *Geist*, *Denken*, *Sein* in nekaterih drugih besed ni moč prevesti in jih je zategadelj moč misliti zgolj v nemščini, pa četudi smo Francozi. Kaj lahko v nemščini izrekamo in mislimo drugega? Toda dogmatsko zagotovilo, zaostreno z nevljudnim tonom trditve, ki je v pravem pomenu napadalna tako v tistem, kar

10. [Sans beaucoup d'esprit.]

11. Martin Heidegger v intervjuju za »Der Spiegel«. Odgovori in vprašanja o zgodovini in politiki, september 1966, objavljeno posthumno, 31. maja 1976, pod naslovom »Reši nas lahko samo še kak bog«, v *Spiegel*, št. 23, str. 193-219; slov. prev.: *Nova revija* 7, št. 73/74, Ljubljana 1988, str. 614-626, str. 624.

izreka, kot v tistem, kar razkriva, bi že samo zbudilo dvom v svojo utemeljenost. Nespoštljivost niti ni izzivalna, pač pa drema v tautologiji. Fichte je v svojih *Govorih nemškemu ljudstvu* povedal analogne reči v imenu iste »logike«: tisti, ki misli in torej hoče »duhovnost« v njeni »svo-bodi« in njenem »večnem napredku«, ta je Nемеc, ta je naš (*ist unseres Geschlechts*), pa naj bo rojen kjerkoli in naj govori katerikoli jezik. In obratno, tisti, ki ne misli in noče takšne »duhovnosti«, četudi je rojeni Nемеc in na videz govori nemško, četudi ima tako imenovano jezikovno kompetenco Nemca, je »nenемеc in nam je tuj« (*undeutsch und fremd für uns*), in želeti je, da se docela loči od nas.¹²

2. Kljub temu ta prelom z relativizmom ni evropo-centrizem. To bi lahko pokazali na več načinov. Eden izmed njih bi bil v opozorilu, da to ni evropo-centrizem zavljo tega prvega prevrednotenja: to je *centro-evropo-centrizem*. Kajti neka druga disimetrija bo nekoč in natanko na mestu tega *Geist* presekala grško-nemško os. Dvajset let kasneje bo Heidegger pravzaprav zatrjeval, da grški jezik nima besede, s katero bi izrekel in torej prevedel ta *Geist*: vsaj neko določeno *Geistlichkeit*, če že ne *Geistigkeit* tega *Geist*. Grški jezik, se pravi tako jezik filozofije kot tudi jezik Evangelijev. Kajti če je videti, da Heidegger v branju Schellinga in s Schellingovega zornega kota priznava, da *Geist*, ki vsekakor nikoli ni bil *spiritus*, poimenuje bržkone isto reč kot *pneûma*,¹³ pa v svojem *Gespräch s Traklom* trdi, da *Geist* in *geistlich* pri Traklu *najprej* izrekata plamen in ne dih ali pnevmatični navdih. Pridevnik *geistlich* naj bi tedaj izgubil celo konotacijo krščanskega spiritualizma, ki ga ponavadi postavlja nasproti sekularnemu oziroma nasproti metafizični *Geistigkeit*. *Geist* te *Geistlichkeit* bi bil pojmljiv zgolj v našem jeziku.

Tako lahko zgolj eden izmed obeh vzajemno povezanih jezikov, grščine in nemščine, ki imata skupno največje duhovno bogastvo, poimenuje tisto, kar imata in sta skupno *par excellence*, namreč duh. Poimenovati

12. Sedmi govor, str. 121.

13. *Schellings Abhandlung*, str. 154.

pa pomeni dati v premislek. Nemščina je torej edini jezik, ki naposled lahko poimenuje to maksimalno in superlativno (*geistigste*) odličnost, ki jo z grščino deli pravzaprav le *do določene točke*. V zadnji instanci je nemščina edini jezik, v katerem pride duh sam do tega, da se poimenuje. V zadnji instanci in na zadnjem mestu, kajti ta razmik med *Geist* in *pneumo* bo zaznamovan šele leta 1953, v trenutku, ko bo tudi zaznamovana razlika med *geistig* in *geistlich*, nato pa znotraj *geistlich* razlika med tradicionalnim krščanskim smislom in izvirnejšim smislom. Toda leta 1935 je v *Uvodu v metafiziko* tisto skupno grščine in nemščine še vedno največja *Geistigkeit*, tista *Geistigkeit*, ki bo leta 1953 definirana in v resnici razkrita kot platonistična dediščina.

Tu nas znova ne sme presenetiti nasilje disimetrije. Meji tudi na truizem oziroma tautologijo. Trditi, kot še v *Uvodu v metafiziko* trdi Heidegger, da je privilegij, ki si ga delita grščina in nemščina, privilegij tega *Geist*, že pomeni, da se prekinja delitev in da se že drugič poudarja disimetrijo. Grka ne moremo vprašati po njegovi privolitvi. Če bi jo dal, potem bi jo vsekakor dal v svojem jeziku. Rekel bi: da, dejansko *pneûma*, naša dva jezika sta z vidika možnosti mišljenja (*noein?*) najbolj pnevmatična ali pnevmatološka. Morda bi se poslužil tudi drugih besed, vendar pa bi ne umanjala zahteva po predpravicu grščine, ki bi to edina lahko izrekla in mislila. Verjetneje pa je, da lahko po logiki tega umišljenega truizma¹⁴ stavimo, da Grk upravičeno ne bi niti za hip pomislil

14. Nekoliko prej smo namignili, da je vse to, navkljub resnosti zastavkov, videti »nekoliko komično«. Ostati občutljiv za to komično, znati se smejeti tudi pred takšnim ali drugačnim manevriranjem, to bi utegnila postati neka (če hočete etična in politična) dolžnost in neka možnost [*chance*], in to navkljub domnevi, da je toliko nemških filozofov, od Kanta do Hegla, na ta *Witz*, *wit* ali (»francoski«) *l'esprit* obesilo možnosti [*chances*] duha. V tej ubranosti evropskih jezikov že slišimo grščino, nemščino, latinščino in francoščino. A razrahljajmo tu tisto, kar se morda nahaja preblizu evropskega *centra*, ujeto, stisnjeno [*comprimé*] v »klešče«, zatrto [*opprimé*], celo potlačeno [*réprimé*] v »sredini«. Toda, če naj zajamemo sapo in nekoliko zadihamo, ali ne gre za to, da je na mestu *ekscentričnost*? V njegovem jeziku bom opozoril na angleškega duha, o katerem govori Matthew Arnold. Tisti, ki ste prebrali *Friendship's Garland*, se boste spomnili »...the great doctrine of 'Geist'« in tega, kako v 1. pismu »I

na to, da bi nemščino povezal s to zahtevo. Niti za hip, niti začasno, kot to počne Heidegger še leta 1935.

introduce Arminius and 'Geist' to the British public». Tu je nekaj odlomkov, ki naj bi spodbudili k branju ali k ponovnemu branju nekoga, ki že v prejšnjem stoletju brez dvoma ni bil gluha za določeno neprevedljivost tega *Geist*. Vsekakor je znal pustiti *Geist* nedotaknjena v njegovem jeziku: »'Liberalism and despotism'! cried the Prussian; 'let us go beyond these forms and words. What unites and separates people now is *Geist*. (...) There you will find that in Berlin we oppose 'Geist', – *intelligence*, as you or the French might say, – to 'Ungeist'. The victory of 'Geist' over 'Ungeist' we think the great matter in the world. (...) We North-Germans have worked for 'Geist' in our way (...) in your middle class 'Ungeist' is rampant; and as for your aristocracy, you know 'Geist' is forbidden by nature to flourish in an aristocracy. (...) What has won this Austrian battle for Prussia is 'Geist' (...) I will give you this piece of advice, with which I take my leave: 'Get Geist'. 'Thank God, this d--d professor (to speak as Lord Palmerston) is now gone back to his own *Intelligenz-Staat*. I half hope there may next come a smashing defeat of the Proussians before Vienna, and make my ghostly friend laugh on the wrong side of his mouth.'« Povedano se zelo navezuje na *Culture and Anarchy*, kajti teh dvanajst fiktivnih pisem je bilo leta 1871 zbranih v knjigo. Arnold je zelo užival v vlogi urednika in v pisanju opomb: »I think it is more self-important and *bête* if I put Ed. after every note. It is rather fun making the notes.« To je bilo pismo njegovemu uredniku: *bête* je tu zapisano v kurzivi, ker je napisano v francoščini, tako kot je, iz enakih razlogov, v Kantovi *Antropologiji* (primerjaj zgoraj) v kurzivi zapisan *esprit*. To sem imel namen poudariti. Ter to, da prihaja ta fabula o *Geist* iz ust nekega duha, nekega »fantomskega prijatelja«, tega »ghostly friend«, ki bi ga radi pripravili do smeha, dvoumno upanje (»half hope«), »on the wrong side of his mouth«.

By the way, *Get Geist* je komajda prevedljivo in ne zgolj zavoljo *Geist*, temveč zavoljo *Get*. V temelju neprevedljivo, gre za nevidno globino tega *Get*, ki hkrati izreka *imetje*, *postajanje in bit*. *Get Geist*: 1. Imejte, naučite se pridobiti, doseči, dobiti ali zaobseči (nekaj tega) *Geist*. 2. Bodite ali postanite, naučite se, da *vi-sami* postanete *Geist*. *Geist* tedaj funkcionira kot atribut (postanite »duh«, kot bi rekli »get mad«, »get drunk«, »get married«, »get lost«, »get sick«, »get well« ali »get better«) in kot samostalniki (»get religion«: spreobrnite se), na kratko, *vi sami postanite ali imejte duha samega*. Ali upornosti te neprevedljivosti, ali istosti v razmerju do sebe, v sebi, nekega *Geist*, ki je to, kar ima, ki postaja to, kar ima ali bo moral biti, ne vidimo – z duhovito domisljico [*trait d'esprit*] ali iz rokava – tako premeščene na drugo stran, na levo stran, proti *prvi besedi*, namreč *glagolu* iz babilonskega stavka: *Get Geist?* Duh izhaja iz performativne in povsem izhodiščne moči teh dveh besed: ukaz, zahteva, prošnja, želja, nasvet, povelje, predpis. Nobena ugotovitev ne predhodi temu pečatu duha, nobena zgodovina ne bi mogla predhoditi tej izredni duhoviti domisljici. Kultura in anarhija. Na začetku – ni začetka. Duh se apostrofira v *tem glagolu*, se naslavlja in *se* izreka, si to reče, naj si to reče in naj bo to jasno: na začetku bo bilo [*il y aura eu*] – fantom predprihodnjega časa [*fantôme du futur antérieur*] – *Get Geist: de l'esprit*.

VIII

Kot je znano, je v prav v teh letih strategija interpretacije zadevala tudi Nietzscheja. Morala bi ga odtegniti vsaki biologiistični, zoologiistični ali vitalistični prisvojitvi. Ta strategija interpretacije je tudi neka politika. Skrajna dvoumnost te geste je, da reši mišljenje s tem, da ga izgubi. V njem opazi neko metafiziko, zadnjo metafiziko, in njej se podreja vse pomene nietzschejanskega teksta. Kot pri Heglu, bi šlo tudi tu še vedno za metafiziko absolutne subjektete. Toda nepogojena subjekteta tu ni več subjekteta hotenja, ki *ve sama zase*, namreč subjekteta duha, temveč absolutna subjekteta telesa, impulzov in afektov: nepogojena subjekteta volje do moči. Tako se razceplja zgodovina sodobne metafizike, ki bistvo človeka opredeljuje kot *animal rationale*. Dva simetrična bregova nepogojene subjektete: racionalnost kot duh na eni strani, živalskost kot telo na drugi:

»Nepogojeno bistvo subjektete tega dejstva se nujno razvija kot *brutalitas* te *bestialitas*. [...] *Homo est brutum bestiale*.«¹

1. Martin Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), Gesamtausgabe, zvezek 6, str. 200.

Toda tisto stvar, ki jo Nietzsche imenuje »svetlolasa žival«, bi morali metafizično premisliti na način, da se ne bi pre naglili v smeri filozofije življenja, v smeri vitalizma ali biologizma, na način, da oznake »vitalno« ali »biološko« ne bi pripisali celoti bivajočega. Potrebno bi bilo storiti nasprotno, kar je istočasno nekaj povsem drugega: preinterpretirati vitalno izhajajoč iz volje do moči. Slednja »nikakor ni niti 'vitalno' niti 'duhovno', v nasprotju s tem pa sta 'vitalno' (živo') in 'duhovno', kot tisto, kar spada k bivajočemu, določena skozi bit v smislu Volje do moči«. ²

Na enak način se mišljenje rase (*Rasengedanke*) interpretira na metafizični in ne na biološki način. ³ Ali Heidegger, ko tako sprevrže pomen določila, razbremeni ali zaostri to »mišljenje rase«? Je metafizika rase hujša ali boljša od naturalizma oziroma biologizma rase? Tudi vprašanje glede te še vedno dvoumne strategije pustimo zaenkrat ob strani.

Nietzsche naj bi torej ne podal neke filozofije življenja oziroma darwinistične razlage racionalnosti, torej duha v heglovskem smislu, te druge plati razumske živali. Heidegger se vendarle obrne proti tistim, za katere naj bi bil duh po Nietzscheju »nasprotnik duše', tj. življenja« (*»Geist als Widersacher der Seele«, d.h. des Lebens*). ⁴ Ne, Nietzsche ne tají duha, ga ne zanika in se mu ne izogiba. Duh ni nasprotnik (*Widersacher*), temveč izvidnik (*Schrittmacher*), za seboj potegne in še enkrat vodi dušo, ki ji utira pot. Ko se zoperstavlja duši, se pravi življenju, ko to počne z vso možno neizprosnošjo, je to v prid in ne na škodo življenja.

Duh/duša/življenje, pneúma/psyché, zóe ali bíos, spiritus/anima/vita, Geist/Seele/Leben, to so trikotniki in kvadrati, znotraj katerih se neprevidno pretvarjamo, da prepoznavamo stabilna semantična določila, nato pa zamejujemo ali hodimo okoli prepadov tistega, kar naivno imenujemo prevod. Kasneje se bomo vprašali, kaj bi utegnilo pomeniti odprtje teh kotov. Najprej pa se bomo vprašali, kaj se dogaja med duhom in *psyché*.

2. *Ibid.*, str. 300.

3. *Ibid.*, str. 309.

4. *Ibid.*, str. 581.

Razmerje duha do duše bi umestilo žarišče, če se lahko tako izrazimo, *Predavanj* iz leta 1942, ki so zbrana pod naslovom »Bistvo pesnika kot pol-boga«, zlasti v poglavju, ki je posvečeno »duhu, ki utemeljuje na zgodovinski način« (*Der geschichtlich gründende Geist*).⁵ Gre za pojasnitev določenih Hölderlinovih verzov, ki jih je leta 1933 objavil Beissner:

»nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.«

Ne bom tvegala in se spustila v prevajanje teh nekaj verzov, predvsem ne prvih dveh, v katerih sintaksa, položaj in intonacija tega »*nicht*« že dolgo tvorijo zastavek neke razprave, v katero se nam tu morda ni treba po vsej sili spustiti.

»Kdo je 'duh'?«, sprašuje Heidegger.⁶ Kdo je duh, ki »*zu Hauss ist.../nicht im Anfang, nicht an der Quell...*«?

Pojasni nam, da ima v tem obdobju beseda »duh« nek enoznačni pomen, četudi ni razvit v polni meri. Hölderlin ta bistveni pomen dolguje Heglovemu in Schellingovemu mišljenju. Toda motili bi se, če bi od tod potegnili sklep, da si je Hölderlin *izposodil* metafizični pojem duha z namenom, da bi ga tu ali tam privzel v pesništvo. Kot prvo si nek pesnik, sploh pa ne pesnik Hölderlinovega ranga, ne *izposoja* in ne *privzema* nečesa takšnega, kot je »pojem«. Poleg tega ga njegova pesniška *Auseinandersetzung* z metafizičnim mišljenjem privede do tega, da slednjega odslovi, da ga »odpravi« v samem tem razmerju. Če nemška metafizika lahko opredeli njegovo besedo *Geist*, pa ta beseda zato še ni identična s to metafiziko, se ne reducira na tisto, kar ta metafizika v svojih pojmih in skladno z nekim sistemskim modusom misli o subjektivnem

5. Hölderlins hymne »Der Ister« (1942), Gesamtausgabe, zvezek 53, str. 156 in ff.

6. *Ibid.*, str. 157.

ali objektivnem duhu.⁷ Za te metafizične sisteme je *Geist* tisto absolutno nepogojeno, ki določa in združuje vse bivajoče. Kot duh je torej »*gemeinsame Geist*«, duh združevanja (prej kot skupni duh). Kolikor združuje, je duh v svojem metafizičnem pojmu *par excellence* mišljenje, je to misliti sámo (*Denken*). Duh v pravem pomenu (*eigentlich*) oziroma resnično duh je v tisti meri, v kateri skozi to, da misli bistveno, združuje – to stori s tem, da *se misli sam*, s čimer se nahaja pri sebi, *poleg samega sebe* (*zu Hauss*). Njegove misli mu ne le pripadajo, so – to je Hölderlinov verz – misli duha, ki združuje v skupnost:

»*des gemeinsamen Geistes Gedanken sind*«.

V tem ne bi smeli brati metafizične trditve, »ki je zablodila« v neko pesem. Himna na pesniški način razglablja o duhu kot tistem, kar je; to, kar je, pa vsakemu bivajočemu določa poslanost ali usodo njegove biti. Ta določitev ali ta misija se izreka vzdolž verige *Geschick*, *Schickliche*, *Schicksal*, *Geschichte*, katere neprevedljivost ni tuja dejstvu, da je jezik, v katerem se ta veriga razvija, sam prav *lastno mesto*, celo nenadomestljivi idiom te določitvene misije, te poslanosti zgodovine same. Ker ima človek privilegirano razmerje z bivajočim kot takim, mu njegovo odprtje k tistemu, kar mu je poslano – podeljeno, usojeno –, poverja neko bistveno *Geschichtlichkeit*. Slednja mu omogoča, da je in da ima neko zgodovino.

Predpostavimo, da ta interpretacija duha – tisto, kar *združuje* ali v čemer se tisto združujoče združuje – dejansko ni neka metafizična trditev, *ki je zablodila* v pesem. V tem primeru bo treba vzeti resno vsaj dve evidentnosti. Po eni plati je heideggrovska formulacija v zvezi s povedanim ista, pa naj gre, deset let kasneje, za duha v Traklovem delu, ki

7. »Po nauku novoveškega idealizma je delo duha postavljanje (*das Setzen*). Ker je duh zapopaden kot subjekt in s tem predstavljen (*vorgestellt*) v shemi subjekt-objekt, mora postavljanje (*thesis*) biti *synthesis* med subjektom in njegovimi objekti.« (*Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, str. 248 (Gesamtausgabe, zvezek 12); sledimo slovenskemu prevodu: *Na poti do govornice*, str. 263.

ga hoče prav tako odtegniti pnevmatologiji ali metafizični in krščanski duhovnosti, ali pa za, nekaj let pred temi predavanji o Hölderlinu, za predavanja o Schellingu (*Razprava iz leta 1809 o bistvu človeške svobode*). Ta predavanja izpostavljajo »poenotujoče« bistvo duha, ki je »izvorno poenotujoča enotnost« (*ursprünglich einigende Einheit*).⁸

Glede te enotnosti Heidegger tedaj zapiše: »Kot enotnost je duh πνεῦμα.« (*Als solche Einheit ist der Geist πνεῦμα*)

Kar tedaj imenuje *das Wehen* (beseda, ki izreka piš [*le soufflé*], a ni nikoli daleč od trpljenja [*la souffrance*] ali vzdihovanja [*soupir*], od zadihane *spiratio* duha oziroma od *spiratio*, ki duha spravlja ob sapo), je zgolj dih [*le soufflé*] (*Hauch*) ali aspiracija tistega, kar v pravem pomenu besede poenotuje na najizvirnejši način: ljubezen. Toda za Schellinga duh ni tako visoko kot ljubezen, katere zgolj dih je. Duh manifestira dih ljubezni, ljubezen v njeni respiraciji. Duha je lažje poimenovati – in dejansko izreče Besedo – kot ljubezen, ki »je bila prisotna« (*da war*), če se lahko tako izrazimo, še preden se ločita temelj in obstoječe. Kako označiti ljubezen? Kako imenovati to Zelo-Visoko tistega, ki je nad duhom in ki na ta način giblje duha, ga vdihne ali ga izdihne? Kako ga označiti (*bezeichnen*), sprašuje Schelling:

»Kajti celo duh še ni tisto Najvišje; je zgolj duh, tj. dih ljubezni. Toda ljubezen je tisto Najvišje. Duh je tisto, kar je bilo prisotno še preden sta obstajala temelj in obstoječe (kot ločena), vendarle pa še ni bil prisoten kot ljubezen, a... a kako ga označiti? (Str. 405-406).«⁹

»Tu 'beseda' (*das Wort*) opušča tudi misleca«, sedaj ugotavlja Heidegger. »Tu«: na tem mestu, na katerem gre za to, da se izpove ljubezen, tisto Najvišje, edinstveni in poenotujoči izvor govorice, ali povedano drugače, diha. »Tudi« misleca, kajti beseda, izrek (*das Wort*) je torej moment diha oziroma duha, ki mu beseda na določeni točki umanjka.

8. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling* (1941), Gesamtausgabe, zvezek 49, str. 154.

9. *Ibid.*

Kajti kot govorica se ne more obrniti ali se dvigniti, da bi poimenovala tisto, kar jo – pred njo ali višje od nje – spravlja v pogon: svoj izvor, ljubezen. Kar glede neskončne želje v Bogu, glede ločitve, nostalgije (*Sehnsucht*) in glede zla, katerega možnost izhaja iz tega, da se *Geist* lahko razcepi v človeku (in ne v Bogu),¹⁰ tu pove Schelling in kar sedaj komentira Heidegger, vse to pušča berljive sledi v branjih Trakla. Najprej pa v branjih Hölderlina, h kateremu se bom na kratko vrnil.

Da duh utemelji zgodovino in da ostaja za človeka poslanost neka prihodnost, prihod neke prihodnosti ali pri-hodnost nekega prihoda, prav o tem kot pesnik razmišlja Hölderlin. In ko mu v usta polagamo to francosko besedo – precej sem govoril o duhu [*l'esprit*] kot o *prikazni*, *ki se vrača* [*un revenant*] –, bi Heidegger tu v neki drugi govorici odvrnil, da je potrebno prikazovanje prikazni [*la revenance*] misliti izhajajoč iz mišljenja, ki mora vselej šele priti iz prihoda. Iz mišljenja v njem, mišljenja prihajajočega, prihajajočega v samem njegovem prihajanju, mora prikazovanje prikazni samo šele priti. To misli Hölderlin, o tem ima izkustvo in to izkustvo čuva kot pesnik. Biti pesnik (*dichten*) v tem smislu pomeni biti zaobljubljen temu izkustvu in temu čuvanju. Kolikor utemeljuje na zgodovinski način, duh najde svoje mesto oziroma ima svoje mesto najprej v pesniku, v duši (*Seele*) pesnika. Duša je tu sinonim, neka »druga beseda« za »*Mut*« ali »*Gemüt*«. *Gemüt* ni duh, temveč *Gemüt* pesnika sprejme duha, ga začasno vzame pod streho, v njem da povod za dobro-došlico [*la bien-venue*] duha, tega *Geist* – ki prihaja ali ki se kot prikazen prikazuje [*venant ou revenant*] v njem.

»Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist muss daher zuerst seine Stätte finden im 'Mut' des Dichters. Das andere Wort für das 'Gemüt' ist 'Seele'.«
(*Ibid.*, str. 160.)

V *Sein und Zeit* smo prebrali, da metafiziki subjektete manjka natanko prava interpretacija tega *Gemüt*. Nedvomno ji hoče Heidegger iti tu

10. *Ibid.*, str. 169.

naproti s tem, ko prisluhne Hölderlinu.¹¹ Duša ni načelo življenja za živali in rastline, temveč bistvo tega *Gemüt*, ki v sebi sprejema misli duha:

»Das gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters.«

Misli duha prebivajo v duši pesnika, v tej duši so doma, so domače, *heimisch*. Pesnik prej daje dušo kot pa življenje. Je *Beseeler*, ne animator ali pobudnik, temveč tisti, ki vdihne dušo. Duši daje njen prostor, naredi jo za vladarja v tistem, kar je. Ko izreče to, kar je, dopusti, da se to pojavi v svoji *Begeisterung*. *Begeisterung* pesnika, njegova strast, njegov entuzijazem, ne drznem si reči njegova »inspiracija« (videti je, da tako kot »animator«, tudi tu še vedno izdaja latinska beseda), odpira to upovedovanje [*dire*] duha: »*Dichten*« ist das Sagen der Gedanken des Geistes: *Dichten ist dichtender Geist*.

Prostor predavanja ne dopušča, da bi se lotili analize branja, ki ga za naslednji verz predlaga Heidegger:

»nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.«

Potrebno bi bilo razumeti Adorna in Beda Allemanna, ki sta spodbijala to branje. Prav tako bi bilo potrebno upoštevati subtilno pozornost, ki jo Heidegger namenja tej *Betonung* (kot v *Der Satz vom Grund*), različnim možnostim označitve tonalnega poudarka, denimo tonalnega poudarka tega *nicht* v verzu, ki sem ga pravkar citiral.¹² Moram se zadovoljiti s tem, da v tem branju izoliram besede ali motive, ki bi nas utegnili

11. Morda tudi v nepretrganem branju Mojstra Eckarta. Slednji denimo zapiše: »Toda Avguštín pove, da je v višjem delu duše, ki se imenuje *mens* ali *gemüte*, Bog istočasno kot bit duše ustvaril neko moč (*craft*), ki so jo učitelji poimenovali zbirališče (*sloz*) ali skrinjica (*schrin*) duhovnih form ali formalnih podob ['idej'].« *Renovamini... spiritu mentis vestrae*. Cf. tudi *Psyché*, str. 583 in ff.

12. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling*, str. 161.

voditi pri prepoznavanju neke poti. To gibanje sledi nekakšni meji. Od tedaj se dotika dveh robov meje in naredi delitev [*partage*] za *takorekoč* nemožno. Gre za mejo med metafizičnim mišljenjem duha, iz katerega izhajajo sistematični filozofemi Hegla, Schellinga, a tudi – v določeni dimenziji njegovega upovedovanja – Hölderlina in, po drugi strani, drugi strani delitve, tema dvema *Dichter*, ki sta taisti Hölderlin, taisti, a drugi, ter Trakl.

Besede ali motivi, ki bi nas utegnili voditi na tej poti, so sprva ravno besede in motivi, ki govorijo o *motiv*u, *gibanju* in *poti*. Vselej gre za neko mišljenje, ne za mišljenje kroga, temveč za mišljenje vrnitve, obrata te *Rückkehr* k temu pri sebi (*Heimat, heimisch, »nemlich zu Hauss«*). K bistvu duha spada, da je na pravi način (*eigentlich*) zgolj, če je pri samem sebi. Zgolj tako se *der gemeinsame Geist* združuje. Ta želja po združevanju ali povezovanju vanj umesti hrepenenje, to *Sehnsucht*, glede katere nas predavanje o Schellingu opozori, da nima termin *Sucht* etimološko nič opraviti z *suchen* raziskovanja, temveč z bolečino, *siech*, boleznijo, epidemijo. Ta bolečina se vpisuje v željo ter tako kot želja sama nosi v sebi neko motiviranost, neko *»nasprotno gibanje«* (*gegenwendige Bewegtheit*): iziti iz sebe in se vrniti vase.¹³ Bolečina te *Sehnsucht*, ki spodbuja k izstopu iz sebe zato, da bi se vrnila vase, oziroma k temu, da se vrne vase zato, da bi izstopila iz sebe, je bistvo duha, o katerem govori Hölderlin kot pesnik. »V duhu«, pravi Heidegger, »vlada hrepenenje po njegovem lastnem bistvu.«¹⁴ Od tedaj dalje, na začetku te ekspropriacije-reappropriacije, v tej *ex-apropriaciji*, ni duh nikoli pri sebi. Heidegger iz tovrstne izvorne raz-lastitve interpretira naslednje:

»Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.«

»Duh ljubi kolonijo in pogumno pozabo.«

13. *Ibid.*, str. 150.

14. Gesamtausgabe, zvezek 53, str. 163.

Potrebno bi bilo analizirati nek drug motiv. Tu ga lahko zgolj umestim na isto pot. To bi bil motiv *ognja*. Preči motiv vrnitve, Heidegger pa ga interpretira skozi izkustvo Nemcev, in sicer med prvim verzom *Der Ister*, ki pravi ognju »pridi«, »pridi zdaj!«, nagovor [*apostrophe*], ki s tem, ko vnese ogenj v tisto, kar prihaja, v prihod ali prihodnost tistega, kar prihaja, sam, namreč nagovor, prihaja iz ognja, ki ga kliče in ki ga v resnici zaneti iz nekega obrata, ki ga je nagovor vselej že zanetil in ki v pesniku izzove oganj:

»Jetzt komme, Feuer!«

»Zdaj pridi, ogenj!«

in med tem pismom Böllendorfu (4 XII, 1801), ki govori o »ognju neba«, ki je za Grke izvorno naraven toliko, kolikor je za nas naravna jasnost *Darstellung*.

Hölderlina se je dotaknil Bog luči [*le Dieu de la lumière*]. »Hölderlin je«, pravi Heidegger, »na poti vrnitve (*auf der Rückkehr*) iz pohoda k ognju (*von der Wanderung zum 'Feuer'*)«. ¹⁵

V tej zasnovi končne kitice za *Kruh in vino*, zadnji od petih verzov, ki jih tu navaja Heidegger, navaja konzumiranje, opekline, požar, celo kremiranje ali upepelitev tega *Beseeler*, tistega, ki je oduševalec, tistega, ki nosi dušo, ali povedano drugače, ki prinaša dar duha. Hölderlin, ta *Beseeler*, je konzumiran v ognju, je pred tem, da postane pepel:

»Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.« ¹⁶

»Naše rože razveseljujejo in sence naših gozdov
ginevajočih. Skorajda bi bil sežgan oduševalec.«

15. Gesamtausgabe, zvezek 53, str. 170.

16. *Ibid.*, str. 166.

Zakaj sem na ta način filtriral ta branja Nietzscheja, Schellinga in Hölderlina? Zakaj sem pustil, da gre skozi rešeto le ta ogenj duha? Moja hipoteza je, da lahko pričnemo v tem prepoznavati – v njeni dvoumnosti¹⁷ ali sami njeni nedoločnosti – mejno pot ali delitev, ki bi morala po Heideggru potekati med grško ali krščansko, celo onto-teološko določitvijo *pneume* ali *spiritusa*, ter mišljenjem tega *Geist*, ki bi bilo drugo in izvirnejše. Ker se ga polasti nemški idiom, naj bi dal *Geist* bolje, preje [*plutôt, plus tôt*] misliti plamen.

17. Resnica narekovajev; ta dvoumnost se zgošča v interpretaciji narekovajev, s katerimi Nietzsche obda besedo »resnica« (cf. Martin Heidegger, *Nietzsche*, I. del, str. 511 in ff).

IX

Kaj je duh?

Videti je, da se vse odvija tako, kot da Heidegger od leta 1933 dalje – zatem, ko je naposled odpravil narekovaje, od tega datuma dalje pričinja govoriti *o duhu* [de l'esprit] in v imenu *duha* – ni prenehal preizpraševati biti tega *Geist*.

Kaj je duh? Zadnji odgovor, leta 1953: ogenj, plamen, požar, *conflagratio*.

Dvajset let kasneje, in kakšna leta so to!

Toda o »letu« (*Jahr*) bomo govorili natanko zato, da bi se približali temu, kaj včasih pomeni »kasneje« [*plus tard*]. Tisto, kar prihaja zelo pozno, najpozneje, lahko tudi približa izvor, da bi bolje *vračalo* k izvoru pred izvorom, ki je zgodnejši od začetka.

Gespräch s Traklom,¹ ta kolokucija teh dveh *Denker* in *Dichter*, osupne odgovor. *Gespräch* med mislecem in pesnikom ne pomeni niti

1. *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953), v *Unterwegs zur Sprache*, str. 35 in ff; slov. prev. str. 30 in ff.

pogovora, kot se to včasih prevaja, niti dialoga niti izmenjave niti diskusije, še manj komunikacijo. Govor dveh, ki govorita, jezik, ki govori *med* njima, se cepi in združuje skladno z zakonom, modusom, ureditvijo, rodnom, ki lahko svoje ime prejmejo zgolj iz *natanko tistega*, kar je tu izrečeno, z jezikom oziroma govorom tega *Gespräch*. Jezik govori v govorici. V njej govori o samem sebi, na sebe samega se nanaša s tem, da se odlaga. Tu ne beremo nekega *Gespräch* med Heideggrom in Traklom *glede teme duha*. *Gespräch* bo definiran kot določen modus govora zgolj iz tistega, kar se izreka o duhu, o bistvu tega *Geist*, kakršen se cepi in združuje v *conflagratio*.

Kaj je duh?

Odgovor se zapisuje v stavkih, ki prevajajo določene Traklove pesniške izjave v formo, ki bi ji rekli ontološka, če bi bila ontologija še vedno dominantna vladavina teh tekstov.

»*Doch was ist der Geist?*«, dejansko sprašuje Heidegger. Kaj je duh? Odgovor: »*Der Geist ist das Flammende...*« (*ibid.*, str. 59; slov. prev. str. 58). Kasneje pravi: »*Der Geist ist Flamme.*« (*Ibid.*, str. 62; slov. prev. str. 61.)

Kako prevajati? Je duh tisto, kar razgoreva? Ali bolje, je tisto, kar *se* razgoreva s tem, da podžge, da podtakne ogenj *samemu sebi*? Duh je plamen. Plamen, ki razgoreva ali *se* razgoreva: hkrati oboje, eno in drugo, eno drugo. *Conflagratio* obeh v samem *conflagratio*.

Poskusimo približati naš jezik temu objemu. Objemu *duha* [de *l'esprit*] v tem dvojnem genitivu, skozi katerega duh aficira, *se* aficira in *se znajde* aficiran z ognjem. Duh *se vname*² in *daje* ogenj, recimo duh *raz-goreva*,³ v eni ali dveh besedah, v glagolu in samostalniku hkrati. Tisto, kar se hkrati jemlje in se daje, je ogenj. Ogenj duha. Ne pozabimo,

2. [Prendre *feu*: v sintagmi, ki pomeni »vneti se«, Derrida poudari »prendre«, »vzeti«, »sprejeti« ipd.]

3. [En-flamme: istozvočje z »en flamm(es)«, »v plamenih«, ki jo poudarja tudi nadaljevanje stavka; *en-flamme* označuje hkrati razgorevanje, razplamtevanje in »biti v plamenih«.]

kaj je Heidegger povedal nekoliko poprej in kar bomo znova prebrali: duh daje dušo (*psyché*), ne vrača je zgolj v smrti.

Kako *razumeti* to duh *raz-goreva*? Ne: kaj naj to pomeni? Temveč, kako to odzvanja in odmeva? Kaj je s konsonanco, petjem, slavospevom in himno v tem *Gespräch* s pesnikom? Da bi odprli to vprašanje, je morda potrebno misliti to samo, tiste same, o katerih Heidegger pove: »Njihovo petje je pesnjenje« (*Ihr Singen ist das Dichten*). Ob tem, ko znova lansira vprašanje, doda naslednje: kako? Koliko? Kaj to pomeni, kaj pomeni pesniško upovedovanje? Kaj tako imenujemo? Kaj (se) tako imenuje? »*Inwiefern? Was heisst Dichten?*«⁴

4. *Ibid.*, str. 70; slov. prev. str. 71. Neizbežna pot naj bi tu vodila od govora k upovedovanju [*dire*] (*Sagen*), od upovedovanja k poetičnemu upovedovanju (*Dichten*), od slednjega k petju (*Singen, Gesang*), k sozvočju ubranosti (*Einklang*), od slednjega k himni in torej k *slavospěvu*. Tu ne namigujem niti na kak posledični red niti na nujnost tega, da se od enega pomena *znova vzdignemo* k drugemu. Gre zgolj za naznačitev neke problematike, v katero se tu ne morem poglobiti (to poskušam drugje, v »Comment ne pas parler«, v *Psyché*, str. 570 in ff) in znotraj katere so te označitve za Heideggro videti nerazdružljive. Himna presega onto-loško, teoretsko ali konstativno izjavo. Poziva k slavospěvu, poje slavospěv onstran tistega, kar je, morebiti celo onstran, k temu se bomo vrnili kasneje, te forme »pietete« mišljenja, ki jo je Heidegger nekoč imenoval vprašanje, spraševanje (*Fragen*). Heidegger v pričujočem tekstu celotno svojo interpretacijo v njenih odločilnih momentih zaupa mestu in poslušanju nekega tona, neke besede, ki vnaša *Grundton*, in to je podčrtana (*betont*) beseda: »eno«, *Ein* v »*Ein Geschlecht...*« (*Dieses betonte »Ein Geschlecht« birgt den Grundton*) (*Unterwegs zur Sprache*, str. 78; slov. prev. str. 80). Nepretrgoma poziva k poslušanju tistega, kar izreka pesem, kolikor to poje v nekem *Gesang*. Včasih se to besedo prevaja s *himna*, vendar Heidegger vztraja tudi na vrednosti združevanja. Trdi, da je *Gesang* hkrati (*in einem*) »*Lied*, tragedija in ep« (*ibid.*, str. 65; slov. prev. str. 65). Nekaj let kasneje Heidegger znova precizira to vez med spevom (*Lied*) in himno (dejanje časti, slavitve, *laudare*, dejanje petja slavospěva). Slavospěv se vselej poje. V zvezi z *Das Lied* Stefana Georgeja pove naslednje: »Upovedovanje je snujoče, skladajoče, ljubeče; tiho vriskajoče priklanjanje, vzklika-joče čaščenje (*ein jubelndes Verehren*), slavljenje (*ein Preisen*), hvaljenje (*ein Loben*): *laudare*. *Laudes* se glasi latinsko ime za slavospěve (*Laudes laudet der lateinische Name für die Lieder*). Upovedovati slavospěve se pravi: peti (*Lieder sagen heisst: singen*). Spěv (*der Gesang*) je zbir upovedovanja v slavospěv (*die Versammlung des Sagens in das Lied*).« (Razdelek »*Das Wort*« (1958), v *Unterwegs zur Sprache*, str. 229; slov. prev. str. 242. V isti knjigi primerjaj tudi razdelek »*Der Weg zur Sprache*« (1959), tokrat v povezavi s Hölderlinom, *Gespräch* in *Gesang*, str. 266; slov. prev. str. 284.)

V tem *Gespräch* ne bomo odločili, ali je mislec govoril v svojem imenu ali v korespondenci s Traklom. Vpričo tovrstnih izjav ne bomo odločili, če morajo vidni ali nevidni narekovaji ter celo še subtilnejša znamenja odložiti določitev neke *enostavne* odgovornosti. Da bi o tem odločili, bi bilo potrebno prej temeljito premisliti tisto, kar Heidegger na začetku pove o dvojnem in dvojno naslovljenem govoru, o *Gespräch* in *Zwiesprache* med mislecem in pesnikom. Potrebno bi bilo prav tako premisliti razliko, a tudi recipročnost (*Wechselbezug*) med *Erörterung* (okolščine, mišljenje mesta, *Ort*) in *Erläuterung* (pojasnjujoče branje, »pojasnitev«) nekega *Gedicht*, razliko med *Gedicht* in temi *Dichtungen* ipd. Tako kot teh besed ne morem prevesti brez dolgih protokolov, se bom zavoljo pomanjkanja časa moral držati naslednje okorne trditve, glede katere sem prepričan, da je skorajda ni mogoče spodbijati: izjave, kot je tista, ki sem jo pravkar navedel in prevedel z duh *raz-goreva*, so očitno *Heideggrove* izjave [de *Heidegger*]. Niso njegove, niso produkt subjekta Martin Heidegger, temveč so to izjave, pod katere se podpisuje brez najmanjšega vidnega oklevanja. Po eni plati te izjave zoperstavlja vsemu tistemu, čemur se v tistem trenutku sam zoperstavlja in kar tvori zadovoljivo določujoči kontekst. Po drugi plati te izjave podpre z razpravo, za katero lahko rečemo vsaj to, da ne vsebuje niti sence zadržka. Nikakor torej ni dopustno teh izjav, danih v ontološki formi, zvesti na »komentarje«. Heideggru ni nič bolj tuje kot komentar v običajnem smislu, če predpostavimo, da ta beseda sploh ima neki drugi smisel in da pojem te besede lahko pretendira k nekakšni strogosti. Heideggrovske izjave tu nedvomno dopuščajo, da jih *nosijo*, *vodijo*, *inicirajo* Traklovi verzi, za katere je videti, da jim one same vendarle *predhodijo* ali *jih potegnejo za seboj*, jih *vodijo*. Celu *učinkujejo nanje*. Toda *Gespräch* govori natanko o tem odhodu in prihodu skladno z dvojnim gibanjem (*ducere/agere*), o tej dvojni usmerjenosti. Leto, duh, ogenj bo prav to, vrnitev nekega odhoda-prihoda.⁵ Kljub temu bomo *do določene točke in vsaj provizorično* poskušali razločiti tisto, kar se vrne k Heideggru.

5. [Un revenir d'allé-venue.]

Kar pove o plamenu in duhu, je moč seveda inicirati s Traklovimi verzi. Z verzi, ki jih Heidegger izolira in izbere na diskreten, a dejaven način. Duh in plamen se denimo združita v zadnji pesmi, *Grodek*, ki poimenuje »*Die heisse Flamme des Geistes*«, »vroči plamen duha« (*ibid.*, str. 65; slov. prev. str. 65), ali na začetku pesmi *An Luzifer*: »*Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut.*« »Duhu posodi svoj plamen, tleča otožnost.« (*Ibid.*, str. 61; slov. prev. str. 60.)

Vprašanje torej ne zadeva tega, kdo govori o tem »duhu, ki raz-goreva« – vsak na svoj način o njem govorita oba –, temveč zadeva pripoznanje tega, da Heidegger sam govori *o duhu* zato, da bi *umestil* nek takšen govor, ga hkrati pojasnil in ga znova postavil na njegovo mesto – če sploh ima takšno mesto in če naj mu bo le-to absolutno lastno.

Heidegger nima namena dekonstruirati smisla *Geist*, tokrat tistega *Geist*, o katerem kot pesnik govori Trakl, oziroma ga znova vpisati v metafiziko ali celo v krščansko teologijo. V nasprotju s tem hoče Heidegger pokazati, da Traklovo *Gedicht* (njegovo pesniško delo, če že ne njegove pesmi) ni zgolj prekoračilo meja onto-teologije: daje nam misliti prekoračitev [*franchissement*], ki je tudi neka osvoboditev [*un affranchissement*]. Medtem ko je, kot smo pravkar videli, ta osvoboditev pri Hölderlinu še dvoznačna, je pri Traklu *enoznačna*. Dejansko Heidegger ni nikoli tako zelo poskušal rešiti pesniške enoznačnosti, kot to stori v naslednjem odlomku, s citiranjem katerega se moram zadovoljiti: »Enkratna strogost bistveno večznačne Traklove govornice je v nekem višjem smislu tako enoznačna (*eindeutig*), da neskončno prekaša tudi vsako tehnično eksaktnost znanstveno-enoznačnih pojmov.«⁶

Zdi se mi, da je ta *Erörterung* Traklovega *Gedicht* eden izmed najbogatejših Heideggrovih tekstov: subtilen, naddeterminiran in bolj kot kdajkoli neprevedljiv tekst. In seveda eden izmed najbolj problematičnih. Z nasiljem, ki ga ne morem niti prikriti niti ga vzeti nase, bom moral iz njega izvleči prikazen [*le spectre*], ki ustreza imenom in atributom duha

6. *Ibid.*, str. 71; slov. prev. str. 77.

(*Geist, geistig, geistlich*). Medtem ko se, po drugi plati, v ta tekst še naprej poglobljam z neko še spodobnejšo potrpežljivostjo, upam, da bom nekoč, onstran tega, kar mi danes dopušča pričujoče predavanje, popravil krivico, ki sem jo zagrešil nad tem tekstom, s tem, da bom analiziral tudi njegovo gesto, njegov modus oziroma njegov status (če ga sploh ima), njegov odnos do filozofskega diskurza, do hermenevtike ali pesništva, a tudi tisto, kar omenjeni tekst pove o *Geschlecht*, o besedi *Geschlecht*, pa tudi o mestu (*Ort*) in živalskosti. Zaenkrat bom sledil zgolj poti duha.

Videti je, da se Heidegger najprej opre na besedo *geistlich*, ki jo sreča v *Verklärter Herbst, Blaženi jeseni*. V trenutku tega nenaključnega srečanja in od prvih strani dalje so bile sprejete odločilne določitve, ki se avtorizirajo že iz *hochdeutsch* idioma. Videti je, da v tem *Gespräch* vse odpre in pusti voditi interpretaciji nekega verza iz *Frühling der Seele* (*Pomlad duše*):

»Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.«

»Duša je nekaj tujega na Zemlji.«

Heidegger takoj izključi vsako »platonistično« slišanje tega. To, da je duša »nekaj tujega«, ne pomeni, da jo moramo obravnavati kot ujetnico, izgnano, padlo v zemeljsko tu-doli, padlo v telo, ki je izročeno korupciji (*Verwesen*) tistega, ki mu manjka biti in ki resnično ni. Tako nam Heidegger predlaga spremembo smeri⁷ znotraj interpretacije. Ta sprememba smeri je usmerjena proti platonizmu, preobrniti hoče prav smer *sámo*, usmeritev oziroma orientacijo v gibanju duše. Ta preobrat smeri – in smisla smeri [*du sens de sens*] – poteka najprej skozi poslušanje jezika. Nemškega jezika, Heidegger je najprej repatriiral besedo *fremd* s tem, da jo je znova povezal z njenim »althochdeutsch« izvorom, s tem *fram*, ki, kot pravi, »pravzaprav pomeni« (*bedeutet eigentlich*):

7. [*Un changement de sens*: tako »sprememba smisla«, kot tudi »sprememba smeri«.]

biti na poti (*unterwegs nach*) drugam in naprej (*anderswohin vorwärts*), prej v smislu določitve (*Bestimmung*) kot v smislu blodenja. Nato pa potegne sklep, da se duša, daleč od tega, da bi bila kot kak odpadek pregnana na Zemljo, nahaja na poti k Zemlji: *Die Seele sucht die Erde erst, flieht sie nicht*, duša Zemljo šele išče, ne beži od nje.⁸ Duša je tuja, ker še ne prebiva na Zemlji – nekako tako, kot je tuja beseda »fremd«, ker njen pomen še ne prebiva, ker ne prebiva več na svojem lastnem »althochdeutsch« mestu.

Skozi eno izmed teh metonimij, ki tvorijo vsa čudesa te poti, Heidegger torej duši pripiše (*ein Fremdes* iz neke druge pesmi, *Sebastian im Traum*) zaton, h kateremu kliče brinjevka. Nato ta zaton (*Untergang*) razlikuje od vsake katastrofe oziroma od vsakega izbrisa v nekem *Verfall*. Toda beseda »duhovno« (*geistlich*) pripada isti kitici kot verz »duša je nekaj tujega na Zemlji«:

»... Geistlich dämmert
Bläue über dem verhaunenen Wald...«

Modrina neba torej temni (*dämmert*) *geistlich*, duhovno. V Traklovem delu ta beseda, *geistlich*, pogosto nastopa. Heidegger sedaj napove, da jo bo potrebno premisliti. In dejansko bo to ena izmed glavnih, če že ne najbolj razpoznavnih niti v tem vozlišču. Modrina temni »duhovno«, *geistlich*. Toda ta somrak, ta *Dämmerung*, ki ne pomeni niti nekega zatona (*Untergang*) niti zahajanja, spada k neki bistveni naravi (*wesentlichen Wesens*).⁹ Kaj bi po Heideggerju to dokazovalo? Pač neko drugo Traklovo pesem, ki je naslovljena prav z *Geistliche Dämmerung*, katere zadnji verz govori o »duhovni noči« (*die geistliche Nacht*). Iz tega somraka oziroma iz te duhovne noči se določa duhovnost leta (*das Geistliche der Jahre*), o kateri govori neka druga pesem, *Unterwegs*. Kaj je leto? Leto, *das Jahr*, je beseda indo-evropskega izvora. V meri, v

8. *Ibid.*, str. 47; slov. prev. str. 35.

9. *Ibid.*

kateri izraža potek ali pot sonca, naj bi poudarjala tudi hojo (*ier, ienai, gehen*). To *Gehen*, to prehajanje dneva ali leta, jutra ali večera, ki vzhaja ali zahaja (*Gehen, Aufgang, Untergang*). Trakl torej tu opredeli z besedo *das Geistliche*. Kolikor sta *geistlich*, toliko somrak oziroma noč ne označujeta negativnosti zatona, temveč tisto, kar varuje leto ali prikriva to pot sonca.¹⁰ Duhoven je potek leta, ta revolucionarni odhod-prihod tistega, kar gre (*geht*).

To duhovno potovanje naj bi omogočilo, da se interpretira razkroj ali korupcijo (*Verwesen*) človeške forme, o kateri govori *Siebengesang des Todes* (*O des Menschen verweste Gestalt*). Vendar pa od tod tudi vodi interpretacijo tega drugega udarca (*Schlag*), ki zadane *Geschlecht*, tj. hkrati človeško vrsto in spolno razliko. Ta drugi zamah preoblikuje enostavno dualnost razlike (*Zwiefache*) s tem, da vanjo odtisne agoniistični razdor (*Zwietracht*). Tu ne gre za zgodovino duha v heglovskem ali neoheglovskem smislu, temveč za duhovnost leta: tistega, kar gre (*geht, gehen, ienai, Jahr*), a gre na način, da se prej [*plutôt*] kot prikazen vrača k jutru, k sistemu prej [*plus tôt*]. Če naj na neprimeren način prehitimo določeno formalizacijo, potem povejmo, da hoče Heidegger naposled znova pokazati, kako sta jutro in noč *te* duhovnosti v tako razumljenem Traklovem *Gedicht* izvirnejša od vzhajanja in zahajanja sonca, Vzhoda in Zahoda, izvora in propada, ki sta na delu v prevladujoči interpretaciji, tj. v metafizično-krščanski interpretaciji. To jutro in ta noč bi bila izvirnejša od vsake onto-teološke zgodovine, od vsake zgodovine in vsake duhovnosti, ki je razumljena znotraj metafizično-platonističnega ali krščanskega sveta.

Kaj torej pomeni to dopolnilo izvornosti? Ali ima kakršnokoli določljivo vsebino? To bi lahko bila ena izmed oblik vprašanja, v smeri katerega gremo. A tudi prvi znak v smeri tistega, kar predhodi ali presega samo spraševanje.

Geschlecht je propadel (*verfallene*). Njegovo propadanje bi ne bilo ne platonistično ne krščansko. Propadel je, ker je izgubil svoj pravi

10. *Ibid.*

zamah (*den rechten Schlag*). Tako bi se nahajal na poti k pravemu zamahu te enostavne razlike, na poti k blagosti enostavne dualnosti (*die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*) z namenom, da bi dualnost (*Zwiefache*) osvobodil razdora (*Zwietracht*). Duša na poti, na poti vrnitve k temu pravemu zamahu, sledi nečemu tujemu (*ein Fremdes*), tujcu (*Fremdling*).

Kdo je ta tujec? Heidegger sledi njegovemu koraku v Traklovi pesmi. Tujec, drugi (*ener* »v stari nemščini«),¹¹ oni (*Jener*), ta doli, ta z drugega brega, tujec je tisti, ki se pogreza v noč duhovnega somraka. Zato odhaja, se ločuje [*se sépare*], pravi zbogom, se umika, pre-minja [*dé-cède*]. Je *der Abgeschiedene*. Običajno ta beseda izreka samoto ali smrt (pokojnik, preminuli). Toda tu, ne da bi se odtegnila smrti, se znajde zaznamovana predvsem z ločitvijo, s čimer se oddaljuje proti nekemu drugemu vzhodu (*Aufgang*). Brez dvoma je tujec mrtev in je mrtvec, ki se ločuje v tisti meri, v kateri je tudi blaznež: *der Wahnsinnige*, beseda, ki jo hoče Heidegger tu ponovno obuditi v njenem utečenem pomenu. Dejansko opozarja, da *wana* »pomeni« *ohne*, »brez«, in da *Sinnan* »izvorno pomeni« (*bedeutet ursprünglich*): potovati, stremeti k nekemu mestu, usmeriti se nekam. Smisel [*le sens*] je vselej smer [*le sens*] neke poti (*sent* in *set* v indo-evropejščini): tujec, tisti, ki je pre-minil, ni kratkomalo niti mrtev niti blazen, je na poti k nekemu drugam. Na ta način bi bilo potrebno razumeti tudi naslednji Traklov zapis: *Der Wahnsinnige ist gestorben* (Blaznež je umrl) ali *Man begräbt den Fremden* (Pokopavajo tujca).

Običajni prevod bi povedal, da je ta tujec mrtev, blazen in pokopan. Njegov korak ga kot neko *prikazen*, *ki se vrača*, ponese v noč, ponese ga k najzgodnejši jutranji zori tistega, kar še ni rojeno, k neporojenemu (*das Ungeborene*), Artaud bi nemara rekel k *ne-rojenemu*.¹²

»Prikazen, ki se vrača« [*revenant*], ni Heideggrova beseda in brez dvoma mu ne bi bilo vseč, da se mu jo vsiljuje, in sicer zaradi negativnih konotacij, metafizičnih ali parapsiholoških, ki si jih prizadeva z vso vnemo razgaliti. Kljub temu je ne bom izbrisal zavoljo duha, zavoljo

11. *Ibid.*, str. 50 in ff; slov. prev. str. 46 in ff.

12. [*L'in-né*: tudi vrojeno.]

vseh podvojitv duha, ki nas še čakajo, predvsem pa zavoljo vsega tistega, za kar se mi je zdelo, da je v Traklovem tekstu, tistem, ki sem ga nekako poskušal brati, to besedo zahtevalo. A toliko bolj je ne bom izbrisal zaradi zvestobe tistemu, kar v samem Heideggrovem tekstu razumeva odhajanje in prihajanje te smrti kot *vračanje* [re-venir] noči k zori ter naposled kot vračanje [*le revenir*] duha. Da bi razumeli to vračanje [*re-venance*], ki gre v smeri zgodnejšega jutra, da bi razumeli, da konec tega »*verwesenden Geschlechtes*«, vrste v razkranjanju, *predhodi začetku*, da smrt prihaja pred rojstvom in »kasneje« pred »prej«, je potrebno pristopiti natanko k *izvirnejšemu* bistvu časa. Potrebno se je vrniti »pred« to interpretacijo časa, ki, vsaj od Aristotla dalje, vlada naši predstavi. Videti je, da konec kot konec tega *verwesenden Geschlechtes* predhodi začetku (*Anbeginn*) neporojene vrste (*des ungeborenen Geschlechtes*). Toda ta začetek, to zgodnejše zgodnje (*die frühere Frühe*) je že razkrilo, preseгло, v resnici prehitelo (*überholt*) konec. Prav v tem pra-izvoru je bilo ohranjeno izvorno bistvo časa (*das ursprüngliche Wesen der Zeit*). Če ne razumemo, kako lahko konec predhodi začetku, potem tega ne razumemo zato, ker je to izvorno bistvo skrito pod tančico. Še vedno smo ujetniki aristotelovske *predstave* časa: sukcesivnost je dimenzija za kvantitativni ali kvalitativni račun trajanja. To dimenzijo je moč predstaviti bodisi na mehanični bodisi na dinamični način bodisi v povezavi s cepitvijo atoma.¹³

Po dolgotrajnem potovanju se bomo iz mišljenja izvirnejšega bivanja časa še enkrat odprli k mišljenju, ki je bolj prikladno duhu. Kajti vpričo vseh pomenov, ki smo jih pravkar prepoznali ali premestili in ki vsi določajo to *Abgeschiedenheit* Tujca, se Heideggru sedaj vsiljuje naslednje vprašanje: če pesnik govori o somraku, noči, tujčevem létu, njegovi stezi, njegovem odhodu, na kratko o njegovem pre-minutju (*Abgeschiedenheit*), čeprav so vsi *duhovni*, kaj tedaj pomeni ta beseda, beseda *geistlich*?

13. *Ibid.*, str. 57; slov. prev. str. 55.

Heidegger ugotavlja, da se površnemu poslušalcu zdi, da se Trakl omejuje na običajni pomen besede, na njen krščanski pomen in celo na pomen eklezialne sakralnosti. Zdi se, da določeni Traklovi verzi celo opogumljajo to interpretacijo. Vendar po Heideggru drugi verzi jasno povedo, da klerikalni pomen ne prevladuje. Prevladujoči smisel teži bolj k temu »prej« nečesa, kar je že dolgo mrtvo. Gibanje k tej *Frühe*, ki je več kot jutranja, k tej začetnosti, ki je več kot pomladna, k tej *Frühe*, ki prihaja celo pred prvim časom pomladi (*Frühling*), pred načelom tega *primum tempus*, na pred-večer. Ta *Frühe* na neki način bdi nad samo mladostjo in prav ona že obljublja pesem *Frühling der Seele* (*Pomlad duše*).

Vztrajati je treba na obljubi. Beseda *versprechen* (obljubiti) izreka to posebno *Frühe*, ki jo obljublja (*verspricht*) pesem, naslovljena s *Frühling der Seele*. Toda znova jo najdemo tudi ob zaključku, dvajset strani kasneje, ko Heidegger govori o Zahodu (*Abendland* ter *Abendländisches Lied* sta naslova dveh drugih pesmi). Ko se navezuje na pesem, ki nosi naslov *Herbstseele* (*Jesenska duša*), razlikuje med Zahodom, ki ga daje v premislek Trakl, in Zahodom platonistično-krščanske Evrope. O tem Zahodu zapiše tisto, kar velja tudi za arhi- ali predvzhodno *Frühe*, ter znova izpostavi obljubo: »Ta zahodna dežela je starejša, namreč *früher*, zgodnejša [začetnejša, a tu ne ustreza nobena beseda] in zato obetavnejša (*versprechender*) kot platonistično-krščanski Zahod, sploh pa kot tisto, kar si predstavljamo za evropsko.«¹⁴

Versprechender: tisti, ki obljublja več, ne zato, ker bi bil boljši obljubovalec, ne zato, ker bi obljubil več, ker bi obljubil več stvari, temveč tisti, ki obljublja bolje, bolj lastno obljubi, bližje bistvu avtentične objube.

Ta objuba ne postavlja ničesar, ne obljublja [*ne pro-met pas*], ne postavlja vnaprej [*ne met pas en avant*], ona govori. Ta *Sprache verspricht*,

14. *Ibid.*, str. 77; slov. prev. str. 80. Glede Valéryjeve »La crise de l'esprit« (1919) cf. »Terre et ciel de Hölderlin«, v *Approches de Hölderlin*, Gallimard, Pariz 1973; fr. prev. F. Fédier, str. 231. Glede vsega, o čemer tu razpravljamo, cf. v tem zadnjem delu str. 55-58, 66, 73-78, 83-87, 107-120, 154-157, 211, 229 in passim.

bi lahko rekli, rekel pa bi (Heidegger tega ne pove na tak način), da se v odprtju te *Sprache* križata govor tega *Dichter* in govor tega *Denker* v njunem *Gespräch* oziroma njunem *Zwiesprache*. Kajpada se lahko obljuba tega *Versprechen* spridi, se prikrije ali zablodi. Natanko o tem zlu obljube razmišlja Heidegger, ko govori o evropskem platonistično-krščanskem Zahodu in o *Verwesen* človeškosti, ali bolje, o *Verwesen* tega *Geschlecht*. Ta *Verwesen* je tudi korupcija tega *Versprechen*, usodna korupcija, ki se tej *Sprache* ne zgodi kot kako naključje.

Paul de Man je v nekem drugem kontekstu,¹⁵ ob tem, ko je hlinil, da se poigrava – ne da bi se poigraval – z znamenito Heideggrovo formulo (*Die Sprache spricht*), zapisal: *Die Sprache verspricht*. Z njo se ni poigraval, saj je igra na delu v samem jeziku. To formulo je nekoč preciziral kot *Die Sprache verspricht sich*: jezik ali govor obljubljata, se obljubljata, a tudi prelamljata obljubo, se odvezujeta ali se pokvarita, jezik iztiri ali znori, takoj in bistveno se korumpira, se spridi. Od trenutka, ko spregovori, ne more, da ne bi obljubljal, je obljuba, toda ne more je ne preločiti – in to izhaja iz strukture obljube kot iz dogodka, ki ga ona vendarle osnuje. *Verwesen* je *Versprechen*. Ko sem to izrekel, sem morda brez najmanjšega dvoma (kako biti glede tega gotov?) zapustil red komentarja, če kaj takega sploh obstaja. Bi se Heidegger podpisal pod interpretacijo, ki bi iz tega *Versprechen* naredila nekaj drugega kot modalnost ali modifikacijo *Sprache*? V njej, v obljubi bi bolj, bi prej videl sam nastop, v dobrem in slabem, *danega govora*. Preostane, da se razišče, ali ta *Versprechen* ni obljuba, ki s tem, ko odpira vsak govor, omogoča sámo vprašanje in mu torej predhodi, ne da bi mu pripadala: disimetrija afirmacije, nekega *da* pred vsakim nasprotjem med *da* in *ne*. Klic biti,

15. Paul de Man, *Allegories of Reading*, Yale University Press, New Haven 1979, poglavje 11, *Promises (Social Contract)*, str. 277. Francoski prevod bo v kratkem izšel pri založbi Galilée [izšel je leta 1989]. Te probleme obravnavam in določena Heideggrova sklicevanja na obljubo (cf. denimo *Was heisst Denken?*, str. 83) citiram v *Mémoires – for Paul de Man*, Columbia University Press, New Haven 1986, 3. poglavje, *Acts, The meaning of a given word*. Francoska verzija bo v kratkem izšla pri založbi Galilée [izšla je leta 1988].

na katerega že odgovarja vsako vprašanje, ta obljuba se je že zgodila povsod tam, kjer prihaja govorica. Slednja vselej, *pred vsakim vprašanjem*¹⁶ in v vprašanju samem napotuje na obljubo. To bi bila tudi neka obljuba *duha*.

16. Torej pred vsakim vprašanjem. Natanko na tem mestu se zamaje »vprašanje vprašanja«, ki nas vznemirja od začetka te poti. To vprašanje se zamaje v trenutku, ko samo ni več vprašanje. Ne odtegne se neskončni legitimnosti spraševanja, temveč se pogrezne v spomin na govorico, v spomin na izkustvo od njega samega »starejše« govorice, ki je vselej predhodna in predpostavljena, ki je dovolj stara, da ni bila nikoli prisotna v nekem »izkustvu« ali »aktu govorice« – v običajnem pomenu teh besed. Ta moment – ki ni moment – je *poudarjen* v Heideggrovem tekstu. Predvsem tedaj, ko govori o obljubi in seveda o »*es gibt*«, vsaj implicitno, dobesedno in eksplicitno pa v *Das Wesen der Sprache*, v *Unterwegs zur Sprache*, zlasti na strani 174 in ff (slov. prev. str. 179 in ff). Ko se sprašuje po bistvu govora, se lahko izhaja zgolj iz vprašaja (*Fragezeichen*). Kaj je bistvo govora? Bistvo (*das Wesen*)? Govora (*der Sprache*)? Shematizirajmo. V trenutku, ko postavimo poslednje vprašanje, se pravi ko sprašujemo po (*Anfragen*) možnosti vsakega vprašanja, namreč po govoru, se moramo nujno že nahajati v elementu govora. Nujno je, da govor že govori za nas – da nas je na neki način ogovoril in nagovoril (*muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein*). *Anfrage* in *Nachfrage* predpostavljata ta avans, to ustrezljivo naslovitev (*Zuspruch*) govora. Slednji je že tu, je vnaprej (*im voraus*) v trenutku, ko se lahko postavi kot vprašanje. S tem presega vprašanje. Ta avans pred vsako pogodbo je nekakšna obljuba ali izvorna povezanost, h kateri smo morali na neki način že privoliti, že reči *da*, dati poročstvo ne oziraje se na to, kakšna utegne biti negativnost ali problematičnost razprave, ki lahko sledi od tod. Heidegger to obljubo, ta odgovor, ki se *a priori* proizvede v formi privolitve, ta angažma besede pred besedo, to besedo, ki jo da beseda in ki jo da besedi, praviloma imenuje *Zusage*. In prav v imenu te *Zusage* znova postavi pod vprašaj, če se še lahko tako izrazimo, zadnjo avtoriteto, domnevno zadnjo instanco vprašujoče držbe. Besede *Zusage* ne bom prevajal, ker združuje pomene, ki jih bomo na splošno ločevali, pomene obljube in privolitve ali soglašanja, izvorne prepustitve tistemu, kar se daje v sami obljubi: »Kaj izkusimo (*Was erfahren wir*), če to v zadostni meri premislimo (*bedenken*)? Da pristno obnašanje mišljenja (*die eigentliche Gebärde des Denkens*) [beseda *Gebärde*, kretnja in pripravljenost, je na drugem mestu sama predmet premisleka, *ibid.*, str. 22; slov. prev. str. 22] ni spraševanje (*Fragen*), marveč – poslušanje *Zusage* tistega, kar naj bi bilo zajeto v vprašanje.« (*Ibid.*, str. 175; slov. prev. str. 180.)

Vprašanje torej ni zadnja beseda v govorici. V prvi vrsti zato, ker ni prva beseda. Pred besedo v vsakem primeru obstaja ta beseda, ki je včasih brez besede in ki jo imenujemo »da«. Nekakšen pred-izvorni zastavek [*gage*], ki predhodi vsakemu drugemu angažiranju [*engagement*] v govorici ali dejanju. Toda to, da ta beseda predhodi govorici, ne pomeni, da ji je tuja. Zastavek angažira [*Le gage engage*] v jeziku – in torej vselej

Ko obljublja bolje, ko se usklajuje s tistim, kar je po svojem bistvu najbolj obljuba v najboljši obljubi, tedaj torej tisto, kar je *versprechender*, naznači pred-bedenje: nakaže tisto, kar se je na neki način že zgodilo celo pred tistim, kar v naši Evropi imenujemo izvor ali prvi čas pomladi. Da neka obljuba naznačuje ali pozdravlja tisto, kar se je zgodilo »pred«

v *nekem* jeziku. Na ta način je zastavljeno [*gag*] samo vprašanje, kar pa ne pomeni, da je vprašanje skozi zastavek te *Zusage* zavezano ali prisiljeno k oziroma reducirano na tišino, prav nasprotno. Karkoli počne, vnaprej odgovarja na ta zastavek in iz tega zastavka. Skozenj je angažirano v odgovornost, ki je samo ni izbralo in ki ji določa celo njeno svobodo. Zastavek je bil dan pred vsakim drugim dogodkom. V sami svoji predhodnosti je to kljub temu neki *dogodek*, toda dogodek, katerega spomin prehitava vsako spominjanje, nanj pa nas veže neko verovanje, ki kljubuje vsaki pripovedi. Takšnega zastavka ni možno na noben način prečrtati. Ni vrnitve nazaj.

Po tem, ko je opozoril, da je bilo v zgodovini našega mišljenja spraševanje poteza (*Zug*), ki daje mišljenju mero, kajti slednje je bilo sprva utemeljitveno, vselej je iskalo temelj in korenino, se Heidegger vrne k eni izmed svojih predhodnih izjav. Ne zato, da bi jo kratkoma postavil pod vprašaj, še manj da bi jo spodbijal, temveč zato, da bi jo znova vpisal v gibanje, ki jo presega: »Na koncu predavanja z naslovom *Vprašanje tehnike* je bilo pred časom rečeno: 'Kajti spraševanje (*Fragen*) je pieteta (*Frömmigkeit*) mišljenja.' « Pietetno (*fromm*) je tu razumljeno v starem pomenu »pohlevnega« (*fügsam*), namreč pohlevnega tistemu, kar ima mišljenje za premisliti. K provokativnim izkustvom mišljenja spada, da slednje včasih ne vzame dovolj v ozir opažanj, do katerih je samo pravkar prišlo, to pa zato, ker jih ne izmeri v zadostni meri, da bi jim lahko prišlo do konca. To velja tudi za citirani stavek: »Spraševanje je pieteta mišljenja.« (*Ibid.*, str. 175-176; slov. prev. str. 181.)

Od tod bo celotno predavanje *Das Wesen der Sprache* podrejeno temu mišljenju *Zusage*. Razumemo, da se Heidegger sedaj brani nadaljevati z nekim umetnim in formalnim, »praznim« »preobratom« (*retournement*) (*Umkehrung*). Vendar je potrebno priznati, da mora mišljenje afirmacije, ki predhodi vsakemu vprašanju in je mišljenju bolj lastno od vsakega vprašanja, imeti neomejeni učinek – ki ga ni moč lokalizirati in ki je brez možnih omejitev – na *quasi*-celoto svoje predhodne mišljenjske poti. To ni neka *Umkehrung*, vendar pa je nekaj drugega od obrata (*un tournant*) (*Kehre*). Obrat še vedno pripada vprašanju. Heidegger to izrecno pove. Ta korak transformira ali deformira, kakorkoli že hočemo, celotno pokrajino v meri, v kateri se je le-ta konstituirala *vpričo* neizprosne *zakona* najradikalnejšega spraševanja. Če naj se omejim le na nekaj namigov, opozarjam, da je bilo izhodišče analitike *Dasein* – torej projekt samega *Sein und Zeit* – določeno z odprtjem tega *Dasein* k vprašanju; in da je celotna *Destruktion* ontologije merila, zlasti v post-kartezijanski sodobnosti, na nezadostno spraševanje po biti subjekta ipd. Izgledati utegne, da ta retrospektivni prevrat [*bouleversement*] diktira neki novi *red*. Lahko bi denimo rekli: sedaj je potrebno vse začeti znova tako, da se

tem *poprej*, v tem je stil časovnosti ali historialnosti, v tem je nastop dogodka, *Ereignis* ali *Geschehen*, ki ga je treba premisliti, da bi se lahko približali duhovnemu, temu *Geistliche*, ki je prikrito pod krščansko ali platonistično predstavo. V resnici ta »je treba« [il faut] tega »treba je premisliti« usklajuje svojo modalnost z modalnostjo obljube. Mišljenje

vzame za izhodišče angažma [*l'en-gage*] te *Zusage*, da bi tako konstruirali nek povsem drugi diskurz, odprli neko povsem novo pot mišljenja, prešli k neki novi *Kehre*, če že ne k neki *Umkehrung*, ter odstranili, kar je sila dvoumna gesta, ostanek te *Aufklärung*, ki je še spala v privilegiju vprašanja. Ne da bi verjeli, da je odslej možno ne upoštevati tega globokega prevrata, pa dejansko kljub temu ne moremo vzeti resno imperativa takšnega ponovnega začetka. Iz več razlogov.

1. V prvi vrsti bi to pomenilo, da čisto nič ne razumemo glede ireverzibilne nujnosti neke poti, ki po ozkih in nevarnih odsekih, proti katerim vodi mišljenje, kasneje dopušča, da se v nekem trenutku drugače ugleda njeno edinstveno preteklost (utor, pot jezika in pisave), ki vanj vpiše vse ostalo, vštevši zadevni prehod, prehod onstran vprašanja. Četudi se lahko sedaj vrnemo k njenim korakom, in sicer natanko zaradi odkritja tega prehoda, vrnitev ne pomeni novega izhodišča, ne pomeni izhodišča iz nekega novega principa ali kake ničte stopnje.

2. Novo izhodišče ne bi bilo zgolj nemožno, temveč ne bi imelo najmanjšega smisla za mišljenje, ki se ni nikoli podredilo zakonu sistema in je iz systemskega v filozofiji celo naredilo eno izmed svojih tém in eno izmed svojih najbolj eksplisitnih vprašanj.

3. Red, na katerega se opira Heideggrova miselna pot, ni bil nikoli »red vzrokov«. Tisto, kar pri Descartesu podpira takšen red, tukaj denimo zahteva vprašanja, o katerih smo razpravljali.

To so razlogi, da se ne prične znova tedaj, ko je prepozno, vselej prepozno. Strukturo tega zastavka je namreč možno prevesti takole: »Je že prepozno, vselej je prepozno.« Ko enkrat dojamemo te razloge, ta retrospektiva lahko oziroma v resnici *mora* voditi – namesto tega, da vse diskvalificira ali vse prične znova – k neki drugi strategiji in k neki drugi stratigrafiji. Heideggrovo potovanje preči, konstituira ali pušča za seboj določene plasti, ki so bile doslej slabo opazne, manj izrazite, včasih skorajda neopazne, in sicer tudi zanj, tudi za Martina Heidegggra. Te plasti v svoji redkosti, svoji krhkosti ali celo svoji diskretnosti, naknadno izgledajo markantne v meri, v kateri prestrukturirajo nek prostor. To pa storijo le tako, da predpišejo toliko novih nalog tako za mišljenje kot za branje. Še posebno, ker gre v primeru, s katerim se ukvarjamo, natanko za sam izvor odgovornosti. To je precej več in nekaj drugega kot primer [*un exemple*]. Od tod lahko v celoti Heideggrovega dela – *pred* vprašanjem zastavka te *Zusage* v govoru, *pred* vprašanjem *angažiranja*, *preden* je postavljen pod vprašaj privilegij vprašanja, *pred*, če hočete nek datum, letom 1958 – iščemo napotila in znake, ki omogočajo, da vnaprej in v njegovi nujnosti umestimo tako odkriti prehod. Ti znaki in ta napotila obstajajo, sedaj smo bolj pripravljeni na to, da jih prepoznamo, jih interpretiramo in jih znova

je zvestoba tej obljubi. Kar pomeni, da je mišljenje zgolj tisto, kar mora biti, če posluša – če hkrati razume in uboga.

Pravkar smo videli, zakaj ta raba besede *geistlich* ne sme biti krščanska. In zakaj, navkljub temu, da je pogosto vzbujal vtis, Trakl ali vsaj Traklovo *Gedicht* po svojem bistvu ni *smelo* biti krščansko. Heidegger

zapišemo. To pa ni koristno zgolj za *branje* Heideggerja in za to, da služi kaki hermenevtični ali filološki pieteti. To vnovično branje onstran vselej nepogrešljive eksegeze zarisuje drugo topologijo za nove naloge za tisto, kar mora šele umestiti razmerja med heideggrovskim mišljenjem in drugimi mesti mišljenja – ali angažiranja –, mesta, ki si jih predstavljamo kot regije, ki pa to niso (etika ali politika, a tudi in še filozofija, znanost, vse znanosti, na neposreden način pa ti nestabilni in neumestljivi diskurzi, kot so lingvistika, pesništvo, pragmatika, psihoanaliza ipd.).

Kateri bi utegnili biti, retrospektivno gledano, ti znaki in ta napolitila? V opombi, kakršna je pričujoča, lahko nekatere izmed njih zgolj naznačim, in sicer na kar najbolj suhoparen način.

A. Vse, kar v *Sein und Zeit* (§§ 58, 59, 60) zadeva smisel »klica« (*Rufsinn*) in zanesljivosti [*immutabilität*] (prej kot odgovornosti ali krivde), »*Schuldigsein*« pred vsako »moralno zavestjo«.

B. Vse, kar v *Sein und Zeit* in v *Uvodu v metafiziko* zadeva *Entschlossenheit* in možnost privzeta (*Übernehmen*) poslanosti (*Sendung*) (*Uvod v metafiziko*, str. 38; slov. prev. str. 50) ter potemtakem izvirnega spraševanja, ki ga ta poslanost nalaga. Sāmo spraševanje nujno predpostavlja odprtje k nalogi vprašanja, odgovornost in odločenost z ozirom na vprašanje. Z njim se ne mešajo. Vprašanje ni odpravljeno, temveč je podprto *s strani* te druge pietete, ki je z njim ohranjena in nanj navezana.

C. Vse, kar v *Izvoru umetniškega dela* zadeva *Verlässlichkeit*, določeno izvorno »vzdržljivost« (dovoljujem si napolititi na *La Vérité en peinture*, Flammarion, Pariz 1979, str. 398 in ff).

D. Vse, kar zadeva ta »da« in »ne«, katerih upovedovanje (*Sagen*) ni najprej neka logična ali propozicijska izjava (*Aussagen*) – v tistem odlomku iz *Schellinga*, ki sicer vzporedno obravnava afirmacijo in negacijo (*Gesamtausgabe*, zvezek 42, str. 143).

E. Vse, kar zadeva obljubo (*Versprechen* ali *Verheissen*), denimo v *Was heisst Denken?* (primerjaj zgoraj, str. 108, opomba).

A ker me je moja namera angažirala k privilegiranju modalnosti »izogibanja« (*vermeiden*), predvsem tihe dramaturgije pragmatičnih znakov (denimo narekovaji ali prečrtanje), prihajam do tega tretjega primera prečrtanja: prečrtanja vprašaja. Heidegger je najprej zatrjeval, da je vprašaj za *Das Wesen?* ali za *der Sprache?* omilil tisto, kar bi neka razprava o bistvu govora utegnila v svojem naslovu imeti pretencioznega ali pa domačega. Toda zatem, ko je ugotovil, da je bilo zaupljivo poslušanje te *Zusage* sama gesta mišljenja, njegov domet ali njegovo najbolj lastno obnašanje (*Gebärde*), sklepa na nujnost, na določeno nujnost (ki je ne gre mešati z dogmatsko gotovostjo), da se

tu zapiše nevidne narekovaje v rabi *iste* besede. Slednjo na ta način razceplja neka notranja razlika. Kar zadeva pridevnik *geistig*, ki ga je, kot smo videli, vendarle pogosto uporabljal brez narekovajev in ga je od leta 1933 dalje redno vzemal nase, pa ga je tu na brutalen način odstranil, ne da bi vpeljal drugo obliko postopka. S tem, kar lahko spominja na

znova prečrtajo vprašaji (*die Fragezeichen wieder streichen*) (*Na poti do govornice*, str. 180; slov. prev. str. 187).

[Za hip si oddahnimo z namenom, da bi si zamislili, kakšen bi bil videti heideggrovski korpus v trenutku, ko bi na njem z vso zahtevano pozornostjo in konsekventnostjo izvršili operacije, ki jih je sam predpisal v tem ali onem trenutku: »izogibati se« besedi »duh«, to besedo vsaj postaviti med narekovaje, nato prečrtati vsa imena, ki se nanašajo na svet vsakokrat, ko je govora o nečem, kar, kot denimo žival, ni *Dasein* ter torej nima sveta ali ga ima le malo, nato povsod prečrtati besedo »bit« s križem, potem brez križa prečrtati vse vprašaje, ko gre za govornico, se pravi posredno za vse ipd. Zamislimo si površino teksta, izročenelega glodajočemu, prežvekujočemu in tihemu pohlepu takšne živali-stroja, njeni neumestljivi »logiki«. Slednja bi ne bila kratkomalo »brez duha«, bila bi figura zla. Perverzno branje Heideggra. Konec premora.]

Kolikor je mišljenje – v tej posebni okoliščini, ki ga navezuje na nek takšen zastavek – neko »poslušanje« (*Hören*) in neko pustiti-se-reči (*Sich-sagenlassen*), ne pa spraševanje (*kein Fragen*), potem »moramo«, pravi Heidegger, »prečrtati tudi vprašaj« (*ibid.*). To pa ne pomeni, dodaja, da se vračamo k običajni obliki naslova. To ni več mogoče. To »pustiti-se-reči«, ki sili k prečrtanju vprašaja, ni pasivna pohlevnost, še manj neko slišali-smo [*out-dire*]. Toda nič bolj ni to negativna dejavnost, ki deluje tako, da vse podvrže prečrtajočemu zanikanju. Se podpisuje. Pred nami, pred vsem, izpod in iznad vpisuje vprašanje, negacijo ali zanikanje, jih brez mere angažira v korespondenco z jezikom ali govorom (*Sprache*). Slednji mora najprej rotiti, se naslavljati, se zaupati, se poveriti, se nam naložiti oziroma to že storiti (*muss sich Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben*) (*ibid.*). Ta že je tukaj bistvenega pomena, saj pove nekaj bistvenega o tem govoru in o tem, kar k njemu angažira. V trenutku, ko se ta govor prezentno zaupa ali naslavlja na nas, je to že storil, ta preteklost pa se nikoli ne vrne, nikoli se znova ne popisoti, vselej napotuje ne nek starejši dogodek, ki nas je vnaprej angažiral v ta podpis angažiranja. To je hrbtna stran te predhodne naslovitve (*Zuspruch*). Heidegger dvakrat zapiše naslednji stavek, za katerega je videti, da onemogoča prevajanje: *Die Sprache west als dieser Zuspruch*. (*ibid.*) Francoski prevajalec v razmaku nekaj vrstic predloži dve različni formulaciji: 1. »*La parole se déploie en tant que cette parole adressée.*« [Govor se razgrinja kot ta naslovljeni govor.] 2. »*La parole se déploie en tant que cette adresse.*« [Govor se razgrinja kot ta naslovljenost.] (Franc. prev. str. 165. [Slovenski prevod: »Govornica bistvuje kot ta prigovor.« (*Na poti do govornice*, str. 181; slov. prev. str. 187.)]) Oba prevoda sta pravilna, četudi jima je usojeno, da sta nepopolna in da se zaman poskušata izpopolniti. Naslovitev je

neko flagrantno nedoslednost, Heidegger postopa tako, kot da ni dvajset let slavil *Geistigkeit* tega *Geist*. To besedo, v imenu katere, in iz kakšne vzvišenosti, je razgaljal vse forme »slabitve duha«, sedaj vpisuje v masivno in grobo tipizirano formo metafizično-platonistične tradicije, tiste, ki naj bi bila odgovorna ali simptomatična za *Verwesen* tega *Geschlecht*: za korupcijo človeške vrste v njeni seksualni razliki. Tako v tej besedi *prepoznava* celotni platonizem. Na tem mestu je bolje citirati odlomek, v katerem se znova pojavi *vermeiden*, kretnja *izogibanja*, ki sem jo omenil na začetku. Odmeva kot zapoznani odmev iste besede, uporabljene četrto stoletja poprej v *Sein und Zeit*. Toda poslej nek prepad razširja ta odmev. Heidegger je pravkar ugotovil, da *geistlich* nima krščanskega pomena. Sedaj se navidez sprašuje, zakaj je Trakl rekel *geistliche* in ne *geistige Dämmerung* ali *geistige Nacht*. Poglejmo:

tu hkrati smer, relacija, *quasi* nagovor razmerja do (*zu*) in vsebina tistega, kar je naslovljeno s *pohlevnostjo* [prévenance] (to je eden izmed utečenih pomenov tega *Zuspruch*: pomoč, tolažba, prigovarjanje), v pohlevnosti, ki vselej predhodi temu klicu, ki se naslavlja na nas. Ne le v govoru (*Sprache*), ampak tudi v jeziku (*Sprache*), angažma v enaki meri angažira v jezik in v govor. Govor je angažiran v jeziku. Kar se tukaj »razgrinja« (*west*), je bistvo (*Wesen*) *Sprache*. Vsaka govornica o *Wesen* mora znova bistvovati na drugačen način iz tistega, kar se zapisuje takole: »*Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*« (*ibid.*). Obe točki brišeta kopulo in izpolnjujeta nalogo prečrtanja. Prečrtanja biti, tega *Sein* in tega *ist*, ne tega *Wesen*. Namesto tega prečrtanja ali teh dveh točk bi kopula »je« na tem mestu znova vnesla zmedo in znova lansirala vprašanje tam, kjer se slednje pusti prekoračiti.

Mišljenje *Ereignis* se meri po tej privolitvi, ki odgovarja na – angažira v – naslovljenost. Lastno človeka se tako dogaja zgolj kot ta odgovor oziroma kot ta odgovornost. To vsaj počne in to počne zgolj, ko človek privoli, soglaša, se odzove na naslovitev, ki se je naslovila nanj, se pravi na *svojo* naslovitev, na naslovitev, ki postane v pravem pomenu njegova šele kot ta odgovor. Potem, ko je v tem kontekstu navedel *Ereignis*, Heidegger opozori, da *Zusage* ni blodenje v praznini. »Saj je že zadela (*Sie hat schon getroffen*). Koga drugega, če ne človeka? *Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.*« (*ibid.*, str. 196; slov. prev. str. 206.)

Med kolokvijem v Essexu, na katerega sem se maloprej skliceval, me je Françoise Dastur opozorila na ta odlomek iz *Unterwegs zur Sprache*, ki natanko preči vprašanje. To opombo posvečam njej kot poročilo zahvale.

»Zakaj se izogiba (*vermeidet er*) besedi 'geistig'? Ker 'Geistige' poimenuje nasprotje s snovnim (*Stofflichen*). To dvojje predstavlja (*stellt... vor*) različnost dveh področij ter poimenuje, platonsko-zahodno povedano, prepad (*Kluft*) med nadčutnim (*noetón*) in čutnim (*aisthetón*).

To tako razumljeno duhovno (*Das so verstandende Geistige*), ki je vmes postalo racionalno, intelektualno in ideološko, z nasprotjem vred spada k svetovnemu naziranju (*Weltansicht*) tega 'verwesende Geschlecht', trohnečega *Geschlecht*.«¹⁷

Degradiranje duhovnega na »racionalno«, »intelektualno« oziroma »ideološko« je natanko tisto, kar je Heidegger leta 1935 obsojal. S tega zornega kota je kontinuiteta te teme videti neizpodbitna. Toda leta 1935 je govoril v imenu *Geistigkeit* in ne v imenu *Geistlichkeit*, vsekakor ne v imenu te (nekrščanske) *Geistlichkeit*. Govoril je v imenu tistega, kar je v naslednjem trenutku opredelil kot platonistični izvor zgrešene razlage in degradiranja duha. O tem je vsaj govoril *na dobessedni način* [littérement], saj se je vseskozi posluževal besede »geistig«, vendar pa ima tu razloček med črko [*la lettre*] in nečim drugim (denimo duhom) natanko in izključno platonistično-metafizično pertinentnost.

To so torej *negativni* pristopi k bistvu duha. V njegovem najlastnejšem bistvu, pristop h kateremu omogočita pesnik in mislec, *Geist ni niti* krščanska *Geistlichkeit niti* platonistično-metafizična *Geistigkeit*.

Kaj je potemtakem *Geist*? Kaj je? Da bi na to vprašanje odgovoril na afirmativni način in še vedno ob poslušanju Trakla, Heidegger omeni plamen.

Duh *raz-goreva*, kako to razumeti?

To ni neka figura in to ni neka metafora. Vsekakor bi Heidegger spodbijal sleherno retorizirajoče branje.¹⁸ Retorične pojme bi lahko tu uskladili le v primeru, če bi si poprej zagotovili nek pravi pomen ene ali druge izmed teh besed, besede duh in besede plamen, in sicer v tem ali

17. *Na poti do govorice*, str. 59; slov. prev. str. 58.

18. Dovoljujem si napotiti na »La mythologie blanche« (1971), v *Marges de la philosophie*, Minuit, Pariz 1972, ter na »Le retrait de la métaphore« (1978), v *Psyché*.

onem določenem jeziku, v tem ali onem tekstu, v tem ali onem stavku. Od tega smo še daleč, vse pa se vrača k tej težavi.

Ker Heideggeru tu ne morem slediti v vseh njegovih korakih, bom zgolj z nekaj *potezami* [traits] označil branje, ki bi ga rad predlagal. Zakaj ravno potezami? Ker bo motiv poteze zarezal [*inciser*], če se smem tako izraziti, v notranjost plamena. Šlo pa bo za nekaj povsem drugega z ozirom na tisto, kar v francoščini imenujemo *un trait d'esprit*.¹⁹

1. *Prva poteza*. V odlomku, ki sem ga pravkar citiral, Heidegger ne zavrača kratkomalo določitve duha kot *spiritus* in *pneûma*, prej jo izpepljuje, z ozirom na plamen potrdi odvisnost od piša, vetra, dihanja, vdiha, izdiha in vzdih. Ravno zato, ker je *Geist* plamen, obstajata *pneûma* in *spiritus*. Toda duh ni *najprej* oziroma ni izvorno *pneûma* ali *spiritus*.

2. *Druga poteza*. Videti je, da je v tem gibanju zatekanje k nemškemu jeziku nezvedljivo. Videti je, da to gibanje postavlja semantiko tega *Geist* v odvisnost od »izvornega pomena« (*ursprüngliche Bedeutung*), poverjenega nemškemu idiomu *gheis*.

3. *Tretja poteza*. V afirmativni določitvi duha – *duh raz-goreva* – že prebiva notranja možnost najslabšega. Zlo ima svoj izvor v duhu samem. Porodi se iz duha, vendar natanko iz duha, ki ni metafizično-platonistična *Geistigkeit*. Zlo ne spada na stran materije ali materialne čutnosti, ki jo običajno zoperstavljamo duhu. Zlo je duhovno, je tudi *Geist*, od tod ta druga notranja dvojnost, ki iz duha naredi zlobnega fantoma drugega. V odlomku, ki ga bom prebral, ta dvojnost aficira vse do mišljenja pepela, te beline pepela, ki spada h konzumirani, konzumirajoči usodi, k *conflagratio* plamena, ki objema samega sebe. Je pepel Dobro ali Zlo plamena?

Preden izoliram druge poteze, naj najprej prevedem nekaj vrstic:

19. [Duhoviti domislek, domislica; dobesedno: poteza duha.]

»Toda kaj je duh? V svoji zadnji pesnitvi, *Grodek*, govori Trakl o 'vročem plamenu duha' (*heissen Flamme des Geistes*) (201). Duh je tisto plamteče (*das Flammende*: duh kot plamen) in šele kot to plamteče je morda nekaj, kar veje (kar je nek piš, *ein Wehendes*). Trakl duha ne razume najprej kot pneumo, torej spiritualno (*nicht spirituell*: to je ena izmed zelo redkih priložnosti, ko Heidegger uporabi to besedo), temveč kot plamen, ki razgoreva [ali se razgoreva, *entflammt*: lastno duha je ta avto-afektivna spontanost, ki ne potrebuje nikakršne zunanosti za to, da bi privzela ogenj ali dala ogenj, da bi ekstatično izšla iz sebe; kot bomo videli, si bit omenjeno lastno daje iz sebe: duh kot plamen – sam privzema in daje ogenj, v dobrem in slabem, ker se aficira tudi z zlom in ker je prehod iz sebe], podi [ali preganja, *auffragt*], zaprepašča [odlaga ali spravlja v strah, transportira ali transponira, deportira: *entsetzt*, beseda, neka celotna semantika, ki v tem tekstu igra pomembno vlogo in se bo kmalu znova pojavila v etimološki izpeljavi 'Geist'] in spravlja iz sebe (*ausser Fassung bringt*). Plamtenje je vzžarevajoče svetenje. Tisto plamteče je iz-sebje (*das Ausser-sich*), ki svetli in pušča vzžareti, ki pa vendar (*indessen auch*) lahko tudi razjeda in vse razje v belino pepela (*in das Weisse der Asche verzehren kann*).

'Plamen je najbledejšega brat,' je rečeno v pesnitvi *Verwandlung des Bösen* (*Preobrazba zlega*) (129). Trakl zre 'duha' iz tistega bistva, ki je imenovano v izvornem pomenu (*in der ursprünglichen Bedeutung*) besede 'Geist': kajti *gheis* pove: razsrjen (*aufgebracht*), zaprepaden [ali transponiran, deportiran: znova *entsetzt*-menim, da je to najbolj določujoči predikat], ves iz sebe (*ausser sich*).²⁰

20. *Na poti do govorice*, str. 59-60; slov. prev. 58-59.

X

Tu ni ne mesto ne trenutek, prepozno je, da bi obudili etimološke vojne, niti, kar bi tako pogosto predstavljalo mojo skušnjavo, vse fantome, ki so na delu izza kulis tega »alkimističnega gledališča«, kot bi dejal Artaud. Eden izmed fantomov, ki nas med temi filozofi alkimije najbolj preganjajo, bi bil še vedno Hegel, ki je, kot sem poskušal pokazati drugje,¹ umestil prehod od filozofije narave k filozofiji duha v ta

1. *Glas*, Galilée, Pariz 1974, predvsem str. 14, 20, 22, 31, 70, 106, 262-263. Ker gre za kontinuiteto neke tradicije na tistih mestih, na katerih se križajo tematike ognja, žarišča, čuvanja in naroda, je na mestu, da citiramo tudi Hegla: »V zgodovini filozofije bomo videli, da je v drugih evropskih deželah, kjer sta se gorečno in s spoštovanjem razvili znanost in formiranje inteligence, filozofija, z izjemo njenega imena, izginila in izgubila celo svoj spomin in samo svoje pojmovanje, vendar pa se kot posebnost (Eigentümlichkeit) ohranja v nemškem narodu. Od narave smo prejeli višji poklic (den höheren Beruf), da smo čuvaji tega svetega ognja (die Bewahrer dieses heiligen Feuers), tako kot je eumolpidska družina v Atenah čuvala elevzinske misterije in kot so bili prebivalci otočja Samotrake zadolženi za ohranjanje ter skrb za neki vzvišeni kult, kot si je nekdam svetovni duh (der Weltgeist) pridržal židovski narod [za] višjo zavest, da bi se kot neki novi duh dvignil iz njegovega miljéja.« (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke,

požar, iz katerega se kot sublimni odtok neke fermentacije iznad razpadajočih mrtvecev vzdiguje oziroma se zopet vzdiguje *Geist* – plin –, da bi se ponotranjil v *Aufhebung*.

Zapustimo torej etimologijo in fantome – toda ali ne gre pri tem za isto vprašanje? – in se za nekaj časa zadržimo pri notranji logiki tega diskurza, natančneje, pri načinu, na katerega se konstituira ta notranjost, ali bolje, to *družinsko* ponotranjenje, ta udomačenost na mestu, na katerem je videti mišljenje duha najbolj idiomatsko, ko plamen tega *Geist*, v dobrem in slabem, gori zgolj v žarišču enega samega jezika. Nekaj malega sem o tem povedal pravkar, ko sem izpostavil dvojno disimetrijo, ki je določala grško-nemški par. Kaj se je v tem oziru pravkar določneje izrazilo? Na videz imamo pred seboj trikotnik jezikov, grščino (*pneûma*), latinščino (*spiritus*) in nemščino (*Geist*). Heidegger ne izključi obsežne semantike piša, dihanja ali navdiha, ki se je odražala v grščini ali latinščini. Zanj sta slednji le manj izvorni.² Toda to dopolnilo izvornosti, ki

zvezek 18, Suhrkamp, Frankfurt na Maini 1971, str. 12.) Razprava se je pričela s predčenjem, *tudi on* [lui aussi], »vseh moči duha«, »svetovnega duha«, »čiste duhovnosti«. Na tej točki, na robu te začetne naslovitve na univerzo, se Hegel sklicuje na »brezbarvnega fantoma« (*schale Gespenst*), ki se zoperstavlja resnemu in višji potrebi pruske inteligence. O interpretaciji židovstva pri Heglu primerjaj prav tako *Glas*, str. 43-105 ter *passim*. O tem, kar »povezuje s Heideggrovim fantomom«, oziroma o tem, kar se lahko denimo po telefonu zgodi »z Martinovim *ghost* ali *Geist*«, primerjaj *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Pariz 1980, str. 25-26.

2. Po eni strani bi bilo to, na določeni točki in na tradicionalen način, mogoče navezati na zadržke, ki jih je Hegel formuliral z ozirom na *pneumatologijo* (cf. str. 24 zgoraj). Toda po drugi strani bi lahko prav tako spodbijali razloček med *pneumo* in plamenom ali plinom in ognjem, katerega pomen bi bil naznačen zgolj v besedi *Geist*. Stvari so kajpada bolj zapletene. Najprej moramo opozoriti, da Aristotel v *O dihanju* (XV, 478 a 15) govori o »duševnem ognju«. Vsekakor drži, da *psychê* ni *pneûma*: Aristotel navezuje *pneumo* bolj na ogenj in na sončno toploto, na paro in plin, ki sta njegova naravna učinka. Toda poleg obsežnega problema, ki ga tu odpira določitev *phýsis*, je *pneumo* težko povsem ločiti od toplote in ognja, četudi ostaja njen vir prav tako »naraven« kot sonce. Tu napotujem na podrobne analize Héléne Ioannidi, »Qu'est-ce que le psychique?«, v: *Philosophia*, št. 15-16, Atene 1985-1986, str. 286 in ff. V tem članku lahko v zvezi z razmerjem med spermo in dušo denimo preberemo naslednje: »Živalska toplota ne izhaja iz ognja, temveč iz *pneume*, toplega zraka, plina. Narava *pneume* je analogna astralnemu elementu, 'ogjenj ne zaplodi nobene živali in očitno je, da se nobena

ga pripiše nemščini, je smiselno in je lahko izrečeno zgolj znotraj jezikovno-zgodovinskega trikotnika ali triade ter zgolj, če priznamo nekakšno *zgodovino smisla* »stvari« *pneûma-spiritus-Geist*, ki je hkrati evropska in ki skozi tako interpretirani *Geist* vodi onstran ali tostran zahodne Evrope v njeni običajni predstavi.

Če bi kdo Heideggru očital, da se ni zanimal za druge jezike, kaj bi slednji lahko porekel na to? Najprej morda naslednje: tisto, kar misli v svojem jeziku – in ne misli se zunaj nekega jezika –, se nahaja v tem znotraj-prevajalskem trikotniku. *Geist* bi imel izvirnejši pomen od *pneume* in *spiritusa*, vendar bi se zgodovinsko nahajal v razmerju prevajanja, tako kot v *tem* prostoru domuje nemški mislec, in sicer zgolj na tem trikotnem mestu, *zunaj katerega* lahko seveda naletimo na vsakovrstne, vsaj prav toliko dostojanstvene pomene, ki bi sami potegnili za seboj vabljive analogije, a katerih prevod s *pneûma*, *spiritus* ali *Geist* bi za tako asimilirane jezike pričal o zlonamerni in naposled grobi lahkomiselnosti.

Ne bom razpravljaj o zelo izraziti »logiki« tega odgovora, če bi se lahko zgodovinski trikotnik na legitimen način zaprl. Vendar pa je videti, da se zapre le z dejanjem neke grobe izključitve [*forclusion*]. »Izključitev« je tu beseda, ki je sprejeta v različne kode (pravne ali psihoanalitične), da bi nekoliko prehitro in preveč odločno povedala nekaj o tem *izogibanju*, ki ga poskušamo tukaj karseda previdno premisliti. Ta »izključitev« je sama na sebi nedvomno videti pomenljiva, pomenljiva po svoji vsebini, vendar pa me v zvezi z njo na neki način zanima zgolj njena simptomatična vrednost in pa to, da bi z njo podkrepil neko

bit ne izoblikuje v materiji kot ogenj, pa naj je ta materija vlažna ali suha. Nasprotno, sončna toplota ima moč, da zaplodi prav tako kot živalska toplota, ne le tista, ki se manifestira skozi spermo, a če se proizvede kaka druga naravna usedlina, sama nič manj ne poseduje nekega vitalnega načela.⁷ Ker ga oddaja samec, je duševno načelo vsebovano v seminalnem telesu, ki ga izloča samec. Duševno načelo zajema hkrati to, kar je neločljivo od telesa, in to, neke vrste božansko stvar, um, od katerega je odvisno.« (*Ibid.*, str. 294; avtorica v opombi dodaja: »S tem terminom [*pneûma*], v opombi pove P. Louis, Aristotel seveda razume paro, plin, zrak, tekočino.«)

utemeljeno vprašanje: kaj »zgodovinsko« utemeljuje zaprtje tega trikotnika? Mar ta trikotnik od samega začetka in skozi samo svojo strukturo ne ostaja odprt za tisto, kar sta grščina in nato latinščina *moralis* iz *Svetega pisma* prevesti s *pneûma* in *spiritus*, namreč za hebrejsko *ruah*?

Glede zadnjih dimenzij navedenega vprašanja podajmo najprej neko pojasnilo: vprašanje ne zadeva toliko *zgodovinskega* izogibanja, kot sem to pravkar prenehal predlagati, temveč zadeva bolj samo določitev zgodovinskosti na splošno iz meja, ki bi jih postavilo takšno izogibanje. Tisto, kar Heidegger imenuje *Geschichte*, z vsemi pomeni, ki jih veže nanjo, bi se razvijalo kot nastop [*l'avènement*] in kot samo instituiranje tega trikotnika.

Ker tu ne morem obuditi izjemno obsežnega korpusa preroških tekstov in njihovih prevodov, ker lahko zgolj opozorim na tisto, kar omogoča brati neko celo židovsko misel kot neizčrpno mišljenje *ognja*,³ ker iz *Evangelijev* ne bom citiral indicev neke pneumatologije, ki se nahaja v razmerju neizbrisljivega prevoda z *ruah*, se bom sklical zgolj na pavlovski razloček med *pneûma* in *psyché* iz prvega Pisma Korinčanom (II, 14). Ker ustreza razločku med *ruah* in *néphéçh*, spada, če je že ne odpira, v teološko-filozofsko tradicijo, v kateri Heidegger še vedno interpretira razmerja med *Geist* in *Seele*.⁴

4. Reference bi bile tu ponovno preštevilne in nedvomno nekoristne. Kljub temu precizirajmo, da Pavel ločuje med »dušnim človekom« (*psychikòs anthròpòs*) – to prevajajo tudi z »*animalis homo*« ali »naravni človek« – in »duhovnim človekom« (*pneumatikòs, spiritualis*). Prvi ne sprejema tistega, kar prihaja od duha Boga (*tò tou pneûmatos tou theou*). Sveti duh, ki je kot *pneûma* lahko tudi prišepnjeni govor. Matej: »... kajti niste vi tisti, ki boste govorili; duh vašega očeta (*tò pneûma tou patròs*) bo govoril v vas.« (10, 20). *Pneûma (spiritus)* je lahko sveta (*hágion, sanctus*) ali nečista (*akathartòn, immundus*) (cf. denimo Matej, XII, 43; Marko, I, 26; III, 11 ipd.).

Kolikor vem, se Heidegger enkrat samkrat, v nekem drugem kontekstu, sklicuje na svetega duha (*pneûma hágion*). Toda ogenj ni zelo daleč. Gre za *glòssa, lingua, langue, language*, to družino besed, ki po drugi strani, kot vemo, tako otežkoča prevajanje termina *Sprache*, ki hkrati pomeni govor, govorico in jezik. Heidegger ugotavlja, da s tega zornega kota »*Die Sprache ist die Zunge*«, govor – jezik – je jezik; in navaja Luthrov prevod *Vulgate*: »... 'In povsod (*zerteilt*) so se jim prikazali jeziki (*Zungen*) kot iz ognja (*wie von Feuer*)... in začeli so pridigati z drugimi jeziki (*mit anderen Zungen*)'.

Se je potem, ko je ta ogromni problem enkrat naznačen, možno vprašati o legitimnosti zgodovinske zapore govora, znotraj katere Heidegger ponavlja in poskuša preseči evropski potek od Vzhoda na Zahod? Če ne upoštevamo, da med drugimi potezami, denimo tistimi, ki iz te *ruah* včasih naredijo »svetega duha« (*ruah haqqodecht, ruah qodech*), lahko tudi *ruah*, tako kot *Geist*, v sebi nosi zlo. Postane lahko *ruah raa*, zlobni duh. Heidegger v imenu avtentične *Geistigkeit* razmeji ne le takšno ali drugačno napačno interpretacijo *Geistigkeit*, kot je to počel v letih 1933-1935, temveč razmeji celotni evropski in krščansko-metafizični diskurz, ki se oklepa besede *geistig*, namesto da bi premislil *geistliche* v pomenu, ki naj bi ga tej besedi dajal Trakl. Torej je prav Heideggerova lastna strategija iz leta 1935, ki jo je v celoti določala še vedno omejena raba besede *geistig*, hkrati sama pod udarom, je vključena, kompromitirana in celo dekonstruirana s to novo razmejitvijo.

V tem trenutku Heidegger zaklene ali nasilno zapre Evropejca v idiome, ki so vendarle *inkorporirali* prevod vsaj enega jezika in ene zgodovinskosti, ki ni tu nikoli imenovana in mišljena ter ki se morda dejansko ne bi več podrejala zgodovinski epohalnosti in zgodovini biti. Katero bi bilo torej najprimernejše mesto za vprašanja, ki jih tu naznačujemo? Morda bi bilo to mesto, ki ga sam Heidegger umesti onstran zgodovine ali epohalnosti biti: določeno mišljenje *Ereignis*.

Sklicevanje na *ruah raa*, na zlobnega duha, me privede do druge izmed potez, za katero se mi zdi, da jo je potrebno podčrtati. Duh – ki *raz-goreva* – bistvuje (*west*), pravi Heidegger, skladno z možnostjo blagega (*des Sanften*) in uničevalnega (*des Zerstörerischen*). Lahko bi rekli, da belina pepela tu ponazarja to destrukcijo, ki je skladna z radikalnim zlom. Zlo in zlobnost sta duhovna (*geistlich*) in ne zgolj čutna ali materialna, v skladu z enostavnim metafizičnim nasprotjem do tistega, kar je *geistig*. Heidegger tu skladno s formulami, ki so včasih dobesedno

Kljub temu pa to govorjenje (*Reden*) ni mišljeno kot gola jezična spretnost (*Zugfertigkeit*), temveč ga izpolnjuje *pneûma hágion*, sveti dih (*vom heiligen Hauch*). = (*Unterwegs zur Sprache*, str. 203; slov. prev. str. 214.)

schellingovske, vztraja na poti, ki jo je utrl v *Razpravi iz leta 1809 o bistvu človeške svobode* in v *Predavanjih*, ki jih je leta 1936 posvetil tej razpravi. Zakaj lahko ta kontinuiteta hkrati izgleda naravna in takšna, da poraja vprašanja? Ker je videti, da »schellingovske« formule, ki podpirajo to interpretacijo Trakla, če sledimo *Predavanjem* samega Heideggerja, pripadajo tej metafiziki zla in volje, ki jo mora sedaj prej zamejiti kot vzeti nase. Povrhu tega je Heidegger leta 1936 tudi poskušal to schellingovsko mišljenje zla, naj je bilo še tako metafizično ali ker je imelo avtentičnost neke velike metafizike, odtegniti čistemu krščanskemu prostoru.⁵ Toda v zamotani topologiji teh premeščanj razločki ne morejo biti nikoli tako enostavni. Določene formule iz eseja o Traklu natanko s to gesto koraka onstran krščanstva spominjajo na *Predavanja* o Schellingu. Toda taiste formule potrjujejo neko metafiziko zla, metafiziko volje, tj. tudi to metafiziko *humanitas* in *animalitas*, ki smo jo prepoznali v nauku iz istih let (*Uvod v metafiziko*, 1935), ki pa je Heidegger, kot je videti, nikoli ni preklical.⁶ Izmed toliko drugih možnih primerov,

-
5. Po tem, ko je uvidel, da se je »v filozofiji povsem nemogoče z enim samim skokom vrniti h grški filozofiji, kakor tudi z dekretom ukiniti krščanstvo, kakršno je vstopilo v zahodno zgodovino in skladno s tem v filozofijo«, po tem, ko je preciziral, da je bil začetek filozofije »veličasten«, ker je »moral odpraviti svojega najmočnejšega nasprotnika, mitično na splošno, še zlasti azijsko«, Heidegger dodaja: »Nedvomno je Schelling, izhajajoč iz razprave o svobodi, vse bolj poudarjal pozitivnost krščanstva; toda ko to porečemo, nismo še prav nič odločili v zvezi z bistvom in pomenom njegovega metafizičnega mišljenja, ki s tem še ni razumljeno in celo ostaja nepojmljivo. ...s to interpretacijo [zla kot greha] se bistvo zla jasneje izpostavlja, dasiravno v neki povsem določeni smeri. Toda zlo se ne zvede na greh in se ne pusti pojmiti izključno kot greh. Kolikor se naša interpretacija navezuje na resnično temeljno metafizično vprašanje, na vprašanje biti, potem zla ne preizprašujemo skozi figuro zla, temveč ga poskušamo umestiti skozi optiko bistva in resnice biti. Prav od tod pride na posreden način od tega, da etični horizont ne zadošča za dojemanje zla in da, še več, etika in morala v nasprotju s tem merita zgolj na formiranje zakonov, da bi določila držo, ki jo je treba zavzeti napram zlu, v smislu zmage nad njim, v smislu odklonitve ali zmanjšanja zla.« (*Schelling: Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1936), Gesamtausgabe, zvezek 42, str. 175.)
6. Niti tedaj, ko se, denimo v *Pismu o humanizmu*, taiste teze okrepijo, da bi se zoperstavile »metafiziki«, metafiziki volje ali metafiziki, ki »misli človeka iz *animalitas* in ne misli k njegovi *humanitas*«. »Človekovo telo je nekaj bistveno drugega kot kak živalski

je to edini primer, izbral pa sem ga zavoľjo bliŹine. V zvezi z *Meta-morfozo Zlobe*, in sicer takoj zatem, ko je izpostavil »izvorni pomen« besede *Geist*, Heidegger zapiše:

»Tako razumljeni duh bistvuje (*west*) v moŹnosti blagega in uniĉevalnega. Blago nikakor ne pobije (*schlägt keineswegs nieder*) iz-sebja razgorevajoĉega (*des Entflammenden*), marveĉ ga drŹi zbranega (*versammelt*) v miru prijateljskega. Uniĉevalno prihaja iz razbrzdanega, ki se izkrivlja (*verzehrt*) v lastnem razvnananju in tako Źene zlobno (*das Bösertige betreibt*). Zlo je zmeraj zlo nekega duha. Zlo in njegova zlost nista tisto ĉutno, snovno. Nista pa tudi zgolj 'duhovnostne' narave ('*geistiger*' *Natur*). Zlo je duhovno (*geistlich*)...«⁷

V svojem *Schellingu* pa je zapisal:

»... Źival ne more nikoli biti 'zlobna', ĉetudi se vĉasih izrazimo s tem terminom. Kajti k zlobnosti spada duh (*Denn zur Bosheit gehört Geist*). Źival ne more nikoli izstopiti iz lastne enotnosti na doloĉeni stopnji, ki je po naravi njena. Ceľo tedaj, ko je Źival 'zvita', 'hudobna', ostaja ta hudobnost omejena na povsem doloĉeno polje, in ko se manifestira, je to vselej v okoliŹinah, ki so prav tako zelo doloĉene; tedaj vstopa v igro na samodejen naĉin. Nasprotno pa je ĉlovek tista bit, ki lahko preobrne elemente, ki sestavljajo njegovo bistvo, in ki lahko preobrne povezanost biti (*die Seynsfuge*) svojega *Dasein* v brezobliĉno (*ins Ungefüge*). [...] ĉloveku je torej prihranjen dvomljivi privilegij tega, da pade niŹje od Źivali, medtem ko Źival ni sposobna tega preobrata (*Verkehrung*) naĉel. [...] Temelj za torej poĉiva v manifestaciji pravolje (*Urwillen*) prve osnove.«⁸

Umestimo naposled Źe *zadnjo potezo, potezo samo, RiŹ*. Ta beseda zarisuje tudi razliko. Pogosto se vraĉa, da bi spregovorila o odtegnitvi,

organizem. Biologistiĉne zmote Źe ne premagamo s tem, da pritaknemo ĉlovekovi telesnosti (*dem Leiblichen*) duŹo in duŹi duha in duhu to eksistencialno ter glasneje kot doslej pridigamo spoŹtovanje duha...« (*»Pismo o humanizmu«*, slov. prev. v: Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, Cankarjeva zaloŹba, Ljubljana 1967, str. 192.)

7. *Na poti do govorice*, str. 60; slov. prev. str. 59.

8. *Gesamtausgabe*, zvezek 42, str. 173-174.

skozi katero se duh navezuje sam nase in se cepi v taisti notranji usodnosti, ki omogoča zlo, pri čemer ga vanj na neki način vpiše neposredno s plamenom. Lahko bi govorili o ognjeni pisavi. Slednja ni neko naključje. Ne nastopi naknadno in kot za nameček plamena luči. Plamen piše, piše samega sebe, vseskozi neposredno ob plamenu. Poteza tega *conflagratio*, duha, ki raz-goreva, zarisuje pot, utira pot:

»Duh utira pot (*bricht er Bahn*), jo svetli in spravlja nanjo, kolikor njegovo bistvo počiva v razgorevanju (*in Entflammen*). Kot plamen je duh vihar (*Sturm*), ki 'naskakuje nebo' (*'den Himmel stürmt'*) in 'lovi Boga' (*'Gott erjagt'*) (187). Duh žene (*jagt*) dušo na pot (*in das Unterwegs*)...«⁹

Utiranje te poteze (sled [*trace*], atrakcija [*attraction*], kontrakcija [*contraction*]) na ta način in najprej naveže duha na dušo. Duh vrže in žene dušo na pot, na pot, ki jo je odprl njegov ogenj, in to je to biti-napoti (*Unterwegs*) migracije, a tudi prehitavanja, precipitacije ali anticipacije (*wo sich ein Vorauswandern begibt*) skladno s to temporalnostjo, ki povzroči, da se konec pojavi pred začetkom. Tako duh transponira, prestavlja in deportira na tuje (*versetzt in das Fremde*), transportira dušo. Tako je znova potrjeno: »*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.*« Ta deportacija je dar. »Duh je to, kar obdarja z dušo« (*Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt*) (*ibid.*). Zato je duh tudi »*Beseeler*«, če znova uporabimo hölderlinsko formulo. Obratno pa duša varuje (*hütet*) duha, ga »hrani«, in sicer na tako bistveni način, da lahko domnevamo, dodaja Heidegger, da bi brez duše ne bilo duha. Varovanje in hranjenje znova, v smislu neke tradicije, poudarjata ženskost duše. Tu se duša znajde nerazdružljivo spojena, in ob tem ne bomo obujali gramatike spolov, z nekim moškim duhom, ki privlači, lovi, preganja, postavlja na pot in zaznamuje s svojo potezo – povrhu vsega z neko potezo plamena.¹⁰

9. *Unterwegs zur Sprache*, str. 60; slov. prev. str. 59.

10. Primerjaj tisto, kar smo zgoraj (str. 44-45) povedali o visokosti, usmeritvi in pokončnosti. Da bi se še enkrat izognili vsaki enostavni in enostranski označitvi, bi lahko citirali tudi Emmanuela Lévinasa: »Problem v vsaki izmed alinej, ki jih v tem trenutku

Duša mora kot osamljena in potujoča sprejeti težo svoje usode (*Geschick*). Potrebno je, da se zbere v Eno, da ponese in se ponese k bistvu, ki ji je določeno, migracija – a ne blodenje. Ponesti se mora duhu *nasproti, naproti (dem Geist entgegen)*. Gorečnost tega *Gemüt*, plamen ali ognjevita melanholija mora soglašati z duhom oziroma se mu prilagoditi:

»*Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut.*«

Glede na ta plamen in njegovo bolečino je duša *velika*:

»O Schmerz, du flammendes Anschauen
Der grossen Seele! (Das Gewitter (183).)«

Pred nami je torej *poteza*, delitev ali samo nasprotstvo znotraj bolečine, kajti bolečina ima na sebi sami, kot lastno, bistvo nasprotstva (*Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwendiges Wesen*). V potezi (*Riß*) plamena bolečina zmaga nad dušo, jo raztrga ali iztrga:

»'Flammend' reißt der Schmerz fort,« pravi Heidegger ob tem, ko komentira *Das Gewitter*, »Nevihto«. *Sein Fortriß zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmens und Jagens ein...* Prevod je težaven. Tako kot to pogosto počnem, ga bom raje parafraziral – in beseda *Fuge* se upira bolj kot katerakoli druga: poteza, ki prevlada, vpisuje potujočo dušo v uskladitev, pravično uglasitev vihranja in lovljenja, ki bi, naskakujoč nebo (*den Himmel stürmend*), rado ujelo Boga (*Gott erjagen*

komentiramo, je v tem, kako človeškost moških in žensk uskladiti s hipotezo o neki moški spiritualnosti, pri čemer bi žensko ne bilo njen korelat, temveč njena posledica, pri čemer se ženska specifičnost ali razlika med spoloma, ki jo naznačuje, ne bi takoj umestila na višino opozicij, ki so konstitutivne za Duha. Drzno vprašanje: kako lahko iz prioritete moškega izhaja enakost spolov?« (»Et Dieu créa la femme«, v *Du sacré au saint*, Minuit, Pariz 1977, str. 141.) Ta odlomek sem citiral in interpretiral v »En ce moment même dans cet ouvrage me voici«, v *Psyché. Invention de l'autre*, str. 195. Omenjena interpretacija se dotika tudi vprašanj narekovavej (str. 191 in passim), pepela (str. 184-202) in psihizma (str. 166) pri Lévinasu.

möchte). Preko vseh njenih modifikacij (*Riß, Fortriß, Rückriß*, a tudi *Zug, Bezug, Grundzug, ziehen*), poteza [*le trait*] oziroma odtegnitev [*le retrait*] tistega, kar *ima potezo*, vpisuje zlo. Poteza vrezuje bolečino v bistvo *samorazmerja duha*, ki se na ta način združuje in se cepi. Duh prav v bolečini daje dušo. A duša ga sama nosi. V duši torej vlada fundamentalna poteza (*Grundzug*) bolečine. To je njeno bistvo. In to je bistvo Dobrega. Skladno z isto fundamentalno potezo je Dobro Dobro zgolj v bolečini. Slednja prevlada (*fortreißt*), prevlada na pravi način (*eigentlich*) v odtegnitvi svoje pretresljive poteze (*als zurückkreißender Riß*).

Dvojno pomenljiva poteza. Ta podvojena poteza, ki je sama dvojni zaznamek in se neposredno dotika duha, je duh, v katerem se vpisuje, zarisuje, se odtegne ali se znova zariše. Pripada plamenu, ki ga prav ona deli. In bistveno je sorodna z zamahom, udarom, odtisom (*Schlag*), iz katerega Heidegger v svojem jeziku interpretira ta *Geschlecht*, v njegovem pravem udaru, nato pa v slabem zamahu, ki ga odloži ali korumpira kot *verwesende Geschlecht*, katerega dualnost je zaobljubljena razdoru (*Zwietracht*). Zamah, pravičen, a tudi slab, drugovrstno, bič, prekletstvo (to so Heideggrove besede), ki zadanejo človeški *Geschlecht*, so zamahi duha. Besednjak pogosto še vedno izgleda schellingovski.¹¹ En sam citat: »Pa vendar, kdo varuje to neizmerno bolečino, da neti vroči plamen duha? Kar je od udara tega duha (*Was vom Schlage dieses Geistes ist*), pripada temu, kar spravlja na pot. Kar je od udara tega duha, se imenuje 'geistlich.'«¹²

Po drugi strani pa Heidegger razlike ali dualnosti, ki jo vpisuje poteza ali celo udarec, ne misli kot nekega *razcepa*. Gre za razmerje duha do samega sebe kot *zbiranje*. Poteza zbira. Beseda *Versammlung* (zbiranje) preči, obvladuje in naddoloča celotni ta premislek. Zbira vse tisto, kar je zbiranje: mesto (*Ort*), poslovljenost (*Abgeschiedenheit*), dušo, ki jo

11. Primerjaj denimo tisto, kar je povedano o razdoru (*Zwietracht*), o »'razložku', kolikor zadane (značilnost)«, in o preobratu kot »Umschlag«, v *Schelling, Gesamtausgabe*, zvezek 42, str. 215-217.

12. *Na poti do govornice*, str. 66; slov. prev. str. 66.

tisto samotno ponese proti »edinstvenemu« in jo zbira v Eno (*in das Eine*),¹³ *Gemüt* in naposled sámo eno (*Ein*) tega *Ein Geschlecht*, to Eno, ki naj bi bila v Traklovem delu edina podčrtana beseda. Heidegger trdi, da to Eno ni identiteta, indiferentnost ali seksualna enoličnost, temveč najzgodnejše jutro, h kateremu bo svoj korak usmeril Tujec. Toda Heidegger to *Versammlung*, to zbiranje v Eno, poimenuje tudi *Geist*, to stori v formulah, ki tudi tu pogosto spominjajo na Schellinga. Ločitev tistega, kar ima svoje izhodišče v poslovljenosti, ni v samem svojem obsegu nič drugega kot duh, »*der Geist und das Versammelnde*«: duh in kot tak tisto zbirajoče.¹⁴

Zelo pozno je in nimam vas namena zadrževati vse do jutra.

Če skrajno shematiziramo, potem morda tu opazimo *dve* miselni poti. Križata se v Heideggrovem koraku. Brez kritiziranja, celo ne da bi postavil vprašanja, ki bi dajala videz zaključka, bom v zelo pičlem opisu teh dveh poti izpostavil tisto, kar nam lahko še kaj pove, tako vsaj mislim, tako o *naših* korakih, kakor tudi o določenem križišču *naših* poti. O nekem *mi*, ki morda ni *dan*.

Ena izmed poti, sledimo ji lahko v branju Trakla, bi znova vodila do duhovnosti neke obljube, ki bi bila, ne da bi prihajala v nasprotje z njo, tuja krščanstvu, celo tuja izvoru krščanstva (temu lahko damo nekaj imen), še radikalneje tuja platonistični metafiziki in njeni celotni konsekvenci, tuja določeni evropski opredelitvi vzhodno-zahodne poti. Najzgodnejše te *Frühe*, v svoji najboljši obljudi, bi bilo v resnici neko *drugo* rojstvo in neko *drugo* bistvo, *heterogeno izvoru* vseh zavez, vseh obljub, vseh dogodkov, vseh zakonov in določitev, ki so sam naš spomin. *Heterogeno izvoru* [hétérogène à l'origine]: to se hkrati, in naenkrat, razume v treh pomenih: 1. heterogeno že od izvora dalje, izvorno heterogeno; 2. heterogeno v razmerju do tistega, kar se imenuje izvor, drugo od izvora in nezvedljivo nanj; 3. heterogeno *in* ali *kot* na izvoru, heterogeno izvoru (1 in 2), ker je heteorgeno na izvoru izvora. Heterogeno,

13. *Ibid.*, str. 61; slov. prev. str. 60.

14. *Ibid.*, str. 66; slov. prev. str. 67.

ker je to in četudi je to na izvoru. »Ker« in »čeprav« hkrati, v tem je logika napetosti, ki pretresa celotno to mišljenje. Krog, ki se preko smrti, somraka in Zahoda vrača k najizvirnejšemu, tisti krog, v katerega nas kliče *Gespräch* med Heideggrom in Traklom, bi bil nekaj povsem drugega od analognih krogov ali preobratov, iz katerih smo podedovali mišljenje, in sicer od tistega dalje, kar imenujemo *Zaveze*, pa vse do Hegla ali Marxa ter nekaterih sodobnikov. Odtlej bi bile naslednje besede, »krog«, »smrt«, »somrak« in »Zahod«, paleonimi. Zadostovali bi že nujni narekovaji, in že bi bile odložene v neki pisavi ali branju, ki nas mora voditi onstran. Mikalo me je, da bi rekel onstran te steze, ker je po eni strani videti, da *več* oziroma *bolje* obljublja, zveliča ali rešuje, saj kliče neko povsem drugo stvar. Naznanja na bolj provokativen, pretresljiv in iruptiven način. Toda po drugi strani, vsaj glede tega, kar jo daje na preizkus v branju Trakla, ta steza izgleda manj uporabna, morda izgleda celo kot neuporabnost sama. Vse do podrobnosti tistega, kar si bom drznil imenovati razlaga teksta, vsekakor pojasnitev (*Erläuterung*, ki jo Heidegger ločuje od *Erörterung*), se mi zdijo geste, s katerimi se poskuša Trakla iztrgati krščanskemu mišljenju, težavne, nasilne, včasih kratkotalo karikirajoče, skratka premalo prepričljive. To bom poskušal pojasniti drugje. Heidegger se lahko nameni dekristjanizirati Traklovo *Gedicht* le skozi sklicevanje na zelo konvencionalno in doksično silhueto krščanstva. Tisto, kar je *heterogeno izvoru*, bi bilo sedaj – toda to ni nič – zgolj izvor krščanstva: duh krščanstva ali bistvo krščanstva.

Zamislimo si sedaj nek prizor med Heideggrom in določenimi krščanskimi teologi, morda najbolj zahtevnimi, najbolj potrpežljivimi in najbolj nepotrpežljivimi. Do takšnega srečanja je – vsaj kar zadeva njegov program ali tip – seveda prišlo. Vsekakor je videti, da je njegova »logika« predpisana. V resnici bi šlo za neko posebno *izmenjavo*. Pod tem razumimo, da se lahko mesta znotraj nje včasih izmenjujejo na način, ki vzbuja pozornost. In ker od začetka pričujočega predavanja dalje govorimo zgolj o »prevodu« teh mišljenj in diskurzov v tisto, kar ponavadi imenujemo »dogodki« »zgodovine« in »politike« (na toliko nejasnih besed dajem narekovaje), potem bi bilo treba »prevesti« tudi tisto, kar

lahko v njeni najradikalnejši možnosti implicira neka takšna izmenjava mest. Tako imenovani »prevod« je videti hkrati nepogrešljiv in trenutno nemožen. Kliče torej iz povsem drugih protokolov, iz tistih, v oziru katerih sem predlagal to branje. Očitno je to, na kar tu merimo, zgolj abstraktno. Gre za pretekle, sedanje in prihodnje »dogodke«, za kompozicijo sil in diskurzov, za katere je videti, da se spuščajo v neko neusmiljeno vojno (denimo od leta 1933 pa vse do danes). Gre za nek program in kombinatnost, katere moč ostaja nedoumljiva. Ne pušča v nedolžnosti nobenega izmed diskurzov, ki bi utegnili na ta način izmenjevati svojo moč. Ne pušča čistega mesta za nobeno arbitrarno instanco. Nacizem se ni porodil v puščavi. To dobro vemo, a na to je treba vselej opozarjati. In četudi je, daleč od puščave, v tišini evropskega gozda pognal kot goba, se je to zgodilo v senci velikih dreves, v zavetju njihove tišine oziroma njihove indiferentnosti, a na istih tleh. Ne bom naredil seznama teh dreves, ki v Evropi naseljujejo ogromen črni gozd, in ne bom prešteval njihovih vrst. Njihova prezentacija se iz bistvenih razlogov upira prostoru seznama. V njihovi natrpani taksonomiji bi te vrste nosile imena religij, filozofij, političnih režimov, ekonomskih struktur, religioznih ali akademskih institucij. Na kratko, nosile bi imena tistega, kar tako zmedeno imenujemo kultura ali svet duha.

Ti prvi, ki sem jih torej poimenoval teologi, ter vsi tisti, ki bi jih lahko ti teologi predstavljali, bi Heideggru rekli: »Toda tisto, kar imenujete praznovni duh in za kar bi radi, da je tuje krščanstvu, je ravno tisto najbolj bistveno krščanstva. Tako kot vi, bi tudi mi radi natanko to obudili izpod teologemov, filozofemov ali utečenih predstav. Zahvaljujemo se vam za tisto, kar pravite, upravičeno vam priznavamo tisto, kar ste omogočili razumeti in misliti – in kar mi dejansko priznavamo. Natanko to smo sami od nekdaj iskali. In ko govorite o obljubi, temu *Versprechen*, o nekem najzgodnejšem zgodnjem onstran začetka in konca zgodovine, tostran in onstran tako Vzhoda kot Zahoda, ali veste, kako zelo ste nam tedaj blizu? Še bolj ste nam blizu, ko govorite o padcu (*Verfall*) in prekletstvu (*Fluch*). Še bolj, ko govorite o duhovnem zlu. Še bolj, ko na sledi Traklovemu verzu –

'Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen:
O Mensch!'

– navajate ta govor Boga, njegovo *Sprechen* – mika nas, da bi to približali temu *Versprechen*, o katerem je pravkar tekla beseda –, ko ga usklajujete z *Zusprechen* ali *Zuspruch* (ukaz, tolažba, prigovarjanje),¹⁵ ki nas kliče k *Entsprechung*, k ustrežanju. Še bolj, ko govorite o prihodnjem vstajenju tega *Menschenschlag* iz zgodnosti (*in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der Frühe*)¹⁶ ali o rešitvi in zamahu, ki rešuje (*rettet*); ter ko, predvsem ob preciziranju, da ta poslanost ali ta pošiljka udarjenega zamaha (*das Geschick des Schlages*) z razliko zadane (specificirati skozi ločitev: *verschlägt*) ta *Menschengeschlecht*, tj. ga rešuje (*d.h. rettet*),¹⁷ pravite, da je to 'tj.', ta spoj zamaha in rešitve v praznovnem ter še vedno prihodnjem dogodku neka himna – recimo slavospev –, ki jo poje pesnik, ne pa zgodbe, ki jih pripovedujejo zgodovinarji. Ko poveste vse to, mi, ki bi bili radi avtentični kristjani, menimo, da sežete do bistva tistega, kar hočemo mi v naši veri misliti, obuditi, obnoviti, pa čeprav moramo to početi proti tem utečenim predstavam, s katerimi hočete za vsako ceno povezati krščanstvo (ki ga po drugi strani tako dobro poznate), proti določenim teologemom ali onto-teološkim filozofemom. Poveste tisto, kar je moč povedati najradikalneje, če si danes kristjan. Na tej točki, predvsem ko govorite o Bogu, odtegnitvi, plamenu in ognjeni pisavi v obljubi, v skladu z obljubo vrnitve k deželi pred-pra-izvornosti, ni gotovo, ali ne bi prejeli nekega analognega odgovora in podobnega odmeva od mojega prijatelja in sovernika, mesijanskega žida. Nisem prepričan, da bi se musliman ali kdo drug ne pridružil koncertu ali himni. Priključili bi se vsi tisti, ki so v religijah in filozofijah govorili o *ruah*, *pneumi*, *spiritusu* in kajpak o *Geist*.«

Ker tu sprašujem in odgovarjam, si zamišljam Heideggrov odgovor. Rekonstruiramo ga lahko iz programa tipičnih strategij, ki nam ga je

15. *Ibid.*, str. 79; slov. prev. str. 82.

16. *Ibid.*, str. 67; slov. prev. str. 67.

17. *Ibid.*, str. 80; slov. prev. str. 83.

zapustil: »Toda s tem, ko trdim, da Traklovo *Gedicht* – in vse tisto, kar povem skupaj z njim – ni ne metafizično ne krščansko, se ne zoperstavljam ničemur, predvsem ne krščanstvu, niti vsem diskurzom padca, prekletstva, obljube, zveličanja, vstajenja niti diskurzoma o *pneûma* in *spiritus*, sploh pa ne, nanj sem pozabil, diskurzu o *ruah*. Poskušam zgolj na skromen in diskreten način premisliti tisto, iz *česar* je vse navedeno možno. Ker je bilo od nekaj prikrito, to (to iz *česar*...) še ni tisto, kar ga omogoča. To 'iz *česar*', ta *Frûhe*, ki je več kot izvorna, še ni pojmljiva in bo pojmljiva šele v prihodnje. Nek krog žene to *Frûhe* od pred-večera pa vse do jutra, ki še ni nastopilo, ta krog pa ni – še ne ali ni več – krog evropskih metafizik, eshatologij, mesijanizmov ali vsakovrstnih apokaliptizmov. Nisem trdil, da je bil plamen nekaj drugega od pneumatološkega ali duhovnega piša, trdil sem, da izhajajoč iz plamena mislimo *pneumo* in *spiritus* ali, če še vedno vztrajate, *ruah* ipd. Trdil sem enostavno tole: *Gesit* ni najprej to, ono, ali še ono.«

Ta Heideggrov umik, na katerega v njegovem tekstu kažejo redni, tipični in ponavljajoči se znaki, je ena izmed obeh poti, na križišču katerih sem pravkar govoril in ki še vedno tvegata, križišče pač ni neka nevtralna beseda, da obudita prečrtanje v obliki križa, ki se ga naprti biti ali Bogu.¹⁸ Heideggrov umik bi bil na tem križišču eden izmed dveh korakov, bil bi bolj korak k tistemu »prej«. Vodi k temu, da iz tega silnega ponavljanja naredimo umik ali napredovanje k izvornejšemu, pred-pra-izvornemu, ki misli *le še* – in torej bolje¹⁹ – na to, da *ne* misli na nič več, vsekakor na nič drugega, na nobeno drugo vsebino razen na tisto, ki je tam, pa četudi je to obljuba prihodnosti v izročilu metafizike ali tradicij – denimo religije –, širše v tem svetu, o katerem je Heidegger leta 1935 trdil, da je vselej duhovni svet. Toda če v zvezi s tem Heideggro ugovarjamo ali očitamo, če mu porečemo, da to ponavljanje ne dodaja, ne izumi ali ne odkrije ničesar, da ne stori nič drugega kakor podvoji v

18. Cf. »Comment ne pas parler«, v *Psyché*.

19. [*Qui ne pense plus – et donc mieux*; v prevodu se izgubi povezava med *plus* (več) in *mieux* (bolje).]

prazno, in sicer z izkustvom, ki je pravzaprav izkustvo resnice kot spomina in izkustvo spomina kot obljube, dogodek neke obljube, do katere je že prišlo, bi Heidegger, tako si zamišljam, odgovoril:

– V tistem, kar imenujete pot ponavljanja, ki ničesar ne dodaja (toda zakaj hočete dodajati? Se vam zdi, da to ne zadošča, da ne zadošča to, kar imamo v spominu, v breznu našega spomina?), mišljenje te prihodnje *Frühe* – ob tem, ko na ta način napreduje k možnosti tistega, za kar ste prepričani, da ste prepoznali – poteka k tistemu, kar je povsem drugo od tistega, za kar ste prepričani, da ste prepoznali. To dejansko ni neka nova vsebina. Toda pristop k mišljenju, pristop, ki razmišlja o *možnosti* pneumato-duhovnih metafizik ali religij, odpira k nečemu povsem drugemu od tistega, kar omogoča možnost. Odpira k tistemu, kar ostaja *heterogeno izvoru*. Kar predstavljate kot enostavni ontološki in transcendentni odgovor, je nekaj povsem drugega. Ne da bi nasprotoval tistemu, česar najzgodnejšo možnost poskušam premisliti, ne da bi se sploh posluževal kakih drugih besed od tradicionalnih besed, sem pot nekega ponavljanja, ki križa pot povsem drugega. Povsem drugo se naznačuje v najbolj rigoroznem ponavljanju. Slednje je tudi najbolj vrtoglavo in nedoumljivo.

– Da, drži, bi tedaj odgovorili njegovi sogovorniki, prav to trdimo sami, na istem križišču poti, in te poti bi bile na enak način, a drugače krožne: na to povsem drugo se sklicujemo v spominu na neko obljubo ali v obljubi nekega spomina. To je resnica tistega, kar smo vselej trdili, kar smo imeli namen trditi, kar smo poskušali narediti za razumljivo. Žal nas razumete bolje, kot si mislite ali kot bi radi pokazali. Kakorkoli že, na naši strani odslej ni več nesporazuma in zadošča, da se še naprej pogovarjamo, da ne prekinemo te *Zwiesprache* med pesnikom in vami, se pravi tudi med vami in nami. Zadostuje, da ne prekinemo kolokvija celo tedaj, ko je že zelo pozno. Duh, ki bdi in se ob tem vrača, bo vselej poskrbel za ostalo. Preko plamena ali pepela, a neizogibno kot tisto povsem drugo.

Geoffrey Bennington

DUHOV DUH NAVDIHNE DUHA

»...v določenem trenutku mojih branj, v trenutku, ki zame nedvomno pomeni največje oklevanje in najresnejšo zadrego...« (*O duhu*, str. 15.)

De l'esprit se mi zdi ena izmed najbolj nenavadnih, najbolj enigmatičnih Derridajevih knjig.¹ Morda je temu deloma tako, ker sem sodeloval pri njenem prevajanju – pri tej nenavadni mešanici citiranja in prikazovanja [*ghosting*], rabe in omenjanja, podpisovanja in brisanja signature nekoga, kar pomeni, da je zame tudi *Resnica v slikarstvu* prav tako nenavadna knjiga.² *De l'esprit* je nenavadna, vsaj v prvem hipu, ne zavoljo stvari, ki so pripeljale do tega, da so nekateri imeli za nenavadni deli *Signéponge* ali *Glas* (ali celo *Resnico v slikarstvu*) – tu ni nobene »hektične besedne igre«³ –, ne *enostavno* zavoljo relativne odsotnosti tovrstnih stvari (komentatorji so »hektično besedno igro« in podobno zelo napihili in napačno razumeli, pa naj bo iz simpatije ali iz sovražnosti), poleg tega pa od Derridaja seveda nismo nevajeni precej umirjenih opisnih tekstov, celo – ali celo posebno – v zadnjem času. Nenavadnosti knjige ne moremo pojasniti na takšen način, in v resnici bodo navkljub nenavadnosti številni njeni momenti in poudarki videti čudno domači: morda najočitneje, a

1. To je malenkostno predelana in razširjena verzija predavanja, podanega na konferenci v Warwicku. Nisem poskušal minimalizirati oralnega in neformalnega značaja tega teksta. Večina opomb je bila podanih tudi v izvornem govoru. [Prevedeno po: Geoffrey Bennington, »Spirit's Spirit Spirits Spirit«, povzeto v: Geoffrey Bennington, *Legislations. The Politics of Deconstruction*, Verso, London/New York 1994, str. 196-206.]
2. [Bennington je namreč tudi angleški prevajalec Derridajeve *La vérité en peinture*.]
3. Strogo vzeto te igre ni bilo niti v *Signéponge* niti v *Glas*, toda bralec bo vedel, na kaj merim.

pri tem bo še vedno uspela nekatere škandalizirati, vztrajnost, da se največje vprašanje, kar si ga lahko zamislimo, naveže na navidez droben tekstualni detajl, denimo na narekovaje, ki obdajajo besedo »duh«.

Morebiti pa ima nenavadnost seveda opraviti s tem, da gre za Derridajev najdaljši Heideggru posvečeni objavljeni komentar. Hipoteza bi bila tedaj v tem, da ker je po vsej verjetnosti bližji Heideggru kot kate-remukoli drugemu mislecu, morda dovolj blizu, da ga lahko razume kot ga ni razumel nihče drug, da je na neki način njegov dvojnik ali njegova prikazen [*ghost*], *naravnost proti njemu*, Derrida neizbežno postane nekoliko nenavaden ali vsaj bolj nenavaden kot običajno v trenutku, ko piše o Heideggru, tako da se v teh okoliščinah intimnega in nasilnega podvajanja, ki sceno Derridajevega pisanja o Heideggru ločuje od scene njegovega pisanja o komerkoli drugem, zgodi nekaj nedoločenega ali neodločenega oziroma bi se to utegnilo vselej zgoditi, in nenadoma postane nejasno, kaj točno se dogaja. Kaj točno Derrida pravi ali pod kaj se podpisuje v *De l'esprit*? Kaj govori v svojem lastnem imenu, po svojem lastnem prepričanju, kaj dela po svoje? Kje se konča komentar k Heideggru in kje se prične Derridajevo mnenje?

Kaj natančno se dogaja v *De l'esprit*? Ena izmed nenavadnosti eseja, kolikor ga primerjamo s številnimi drugimi Derridajevimi esei, je morda v tem, da se toliko stvari odvija tako jasno. Celo površno branje knjige bo razkrilo, da poskuša Derrida pokazati vsaj naslednje:

1. Da je »duh« pri Heideggru od začetka do konca persistentna téma ali motiv, ter da je videti, da so jo sistematično spregledali oziroma potlačili tako Heideggrovi zagovorniki kot tudi njegovi nasprotniki;

2. Da to ni zgolj nevtravno dopolnilo k védenju, ki ga morebiti posedujemo ali mislimo, da ga posedujemo, védenju o tem, kaj so Heideggrove persistentne téme: katerokoli relacijo téma ali motiv duha vzdržuje z drugimi, bolj domačimi ali prepoznavnimi témami ali motivi, ta relacija ne more biti relacija enostavnega dodatka k seznamu, temveč mora zmotiti formacijo tega seznama;

3. Da če je videti nesporno, da ta téma duha ni nepovezana z vprašanjem Heideggrovega Nacizma, potem moramo biti previdni, da ne bi kratkomalo sprejeli tega, da je »spiritualistični« Nacizem boljši od biologičnega, a tudi previdni, da ga na hitro ne razglasimo za, denimo, vzrok tega Nacizma, kolikor si Heidegger to témo ali motiv deli z mislecema, kot sta Husserl ali Valéry, ki ju ni možno obravnavati kot simpatizerja Nacistov, dejansko pa si ju deli s humanizmom nasploh;

4. Da ta téma ali motiv *Geist* v nekem smislu izgleda pri Heideggru izrazitejša od téme ali motiva *vprašanja* ter je zanj videti, da poimenuje tisto, čemur Derrida pravi »neizprašana možnost vprašanja« ter celo sam vir dekonstrukcije.

Izkaže se, da je na osnovi tega precej pristranskega seznama težje organizirati obravnavo *De l'esprit* kot obravnavo večine drugih Derridajevih del. Lahko bi tvegali hipotezo, da »običajna« struktura Derridajevga eseja (ali vsaj struktura »filozofskega« teksta) vključuje lokacijo vzdolž branja teksta, ki ga najbolj očitno in dejavno spodbudi tekst sam⁴ (to »branje« – za vsak tekst nujno predlaga vsaj eno branje samega sebe – običajno temelji na predpostavkah ali stališčih, ki se vsaj deloma opirajo ali temeljijo na tisti kompleksni konfiguraciji, ki jo Derrida imenuje »metafizika prezence«), potemtakem lokacijo vzdolž teh očitno nekompatibilnih elementov, za katero lahko pokažemo, da infiltrira, spodkopava, se izmuzne ipd. temu »prvemu« branju, za katerega lahko nato pokažemo, da je bilo vselej skrivoma odvisno od teh drugih elementov, ki pa si jih vendarle tudi sistematično podreja, jih obtožuje, marginalizira

4. In ne zgolj branje, kot de Man zmotno misli v svojem zgodnjem eseju o *O gramatologiji* [»Retorika slepote: Derridajevo branje Rousseauja«, slov. prev. v: Paul de Man, *Slepota in uvid*, Literarno umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1997, str. 105-141], ki je po naključju postalo prevladujoče v tradiciji zavajajočega komentarja, niti, kot zmotno misli Barbara Johnson v svojem eseju o Derridaju in Lacanu [»Referenčni okvir: Poe, Lacan, Derrida«, slov. prev. v zborniku *Ukradeni Poe*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 84-123], nekakšno »standardno branje« drugorazrednega študenta, ki ga učitelj lahko ali bi ga lahko nato korigiral.

ali jih poskuša izključiti. Ker so hkrati primarni in sekundarni, centralni in marginalni, krucialni in trivialni, ti elementi, na katere se osredotoča Derrida, zasedejo pozicijo, ki jo je vse bolj modno, kolikor sledimo Gaschéju (ki pa v tem vendarle sledi Derridaju samem), imenovati »quasi-transcendentalna«, kjer naj bi bil izključen, marginaliziran ali sekundariziran element sedaj istočasno pogoj možnosti in nemožnosti sistema, ki je zgrajen na prvem, očitnem in »uradnem« branju. *Quasi-transcendentalno* zato postane tisto, kar tekst pove, ne da bi povedal, kar misli, ne da bi mislil, pod kar se podpiše, ne da bi se podpisal. In ena izmed najbolj vznemirljivih potez *quasi-transcendentalnega*, ki jo poskušajo zajeti te prenagljene formulacije, je v tem, da se *quasi-transcendentalno* upira vsaki enostavni določitvi: logike dopolnilnosti ni utemeljil ali se pod njo podpisal niti kratkomalo Rousseau niti kratkomalo Derrida (ki jo je v celoti našel pri Rousseauju, ki pa ga zato prav gotovo ne predoči kot neumnega, da bi bil sam videti inteligentnejši, kot je zmotno menila Gillian Rose:⁵ moj vtis je prej v tem, da Derrida takorekoč vse avtorje, ki jih bere, predoči kot strašljivo pametne, skrivnostno pametne) – in ta težava določitve (in zato datiranja) nauka ali prepričanja očitno pojasnjuje, zakaj dekonstrukcija zmoti vsako enostavno zgodovino filozofije ali idej, ki bi morala denimo vedeti, *kdaj* je bila logika dopolnilnosti mišljena ali izumljena (sredi osemnajstega stoletja Rousseau ali v drugi polovici dvajsetega stoletja Derrida – to sta za zgodovino idej povsem različni stvari), vendar pa ne more poznati nič takšnega, kajti dopolnilnost kot natanko svoj pogoj (ne)možnosti presega in predhodi datiranju.

Seveda je nekaj takšnega zaslediti v *De l'esprit*. Ko denimo v IV. poglavju povzema štiri niti svojih »uvodnih vprašanj« glede Heideggra, Derrida izpostavi Heideggrovo trditev, da »bistvo tehnike ni tehnično«, in začrta branje, ki bo pokazalo, kako to »očitno« branje določa izvorna »kontami-

5. V *Dialectic of Nihilism*, Blackwell, Oxford 1984. Branje Derridaja, ki ga predlaga Roseova, sem poskušal spodbijati v tekstu »L'Arroseur arrosé(é)«, povzeto v *Legislations*, V. poglavje.

nacija« s strani *téchne* vsake misli in jezika ter zato vsakršnega bistva, vključno z bistvom same *téchne* – in to bi se skladalo z Gaschéjevim predlogom glede enega izmed načinov razumevanja razlike med Heideggrom in Derridajem, da namreč prvi še vedno misli bistva (červavno na zapleten način), drugi pa misli *quasi*-transcendentalno kot kompleksno enotnost možnosti in nemožnosti, ki sem jo pravkar orisal.

Vendar je videti, da naš problem in občutek nenavadnosti izhaja iz težave, ki je vpeta v transferiranje te domače – četudi daleč od enostavno razkrite – konfiguracije na način, na katerega se Derrida loteva teme ali motiva »duha« samega. Tu je zgradba videti drugačna, in ta zgradba najde odmev ali prikazen [*ghost*] ne denimo v branju Rousseauja, temveč v branju Lacana v »Le facteur de la vérité«⁶ ali Foucaulta v »Cogito et Histoire de la folie«⁷. Tu je operacija videti takorekoč obrnjena: namesto branja, proti očitnim oziroma jasno podanim metafizičnim témam, ki je drugje spodkopavajoča moč, Derrida nasproti ne- ali proti-metafizičnim témam ali motivom (pri Lacanu denimo poudarek na označevalcu, razcepju subjekta, alienaciji subjekta v diskurzu Drugega in tako dalje) bere druge tekstualne detajle, ki potrjujejo vezanost na metafiziko, ki so jo najočitnejše trditve ali poudarki navidez zavračali. Vsaj na prvi pogled je videti (kakor je, *mutatis mutandis* videti, da prav to počne v dveh zgodnjih branjih Heidegggra, v »Les fins de l'homme« in »Ousia et grammé«⁸), kot da Derrida nekaj takšnega počne v *De l'esprit*,⁹ ko pokaže, kako Heideggrova zahteva po »Destruktion« zgodovine metafizike (in

6. [Odlomki so v slovenščino prevedeni pod naslovom »Poštar resnice« v zborniku *Ukradeni Poe*, str. 48-83.]

7. [Slovenski prevod, »Cogito in zgodovina norosti«, je najti v zborniku *Dvom in norost. Foucault. Derrida*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 12-50.]

8. [Oba teksta sta v slovenščino prevedena v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994.]

9. Navkljub dejstvu, da se je na knjigo, tako menim, v Franciji povečini gledalo kot na poskus *obrambe* Heidegggra za vsako ceno, tako kot se je na Derridajevo pisanje v Združenih državah povečini gledalo kot na poskus *obrambe* de Mana ali celo kot poskus, da se opere celotno »afero«: zagotovo je Derrida v obeh primerih bolj brezkompromisen, bolj pozoren in kritičen kot takorekoč kdorkoli drug.

v tej knjigi Derrida ta termin konsistentno prevaja z »dekonstrukcija«, pri tem znova prikazuje, kot da je bila »dekonstrukcija« zgolj prevod nemškega termina, vendar neposredno zatem vsakokrat med oklepaji vztrajno pristavlja nemško besedo, tako da do neke mere ne povzema oziroma se ne podpisuje povsem pod vrednost »dekonstrukcije« v teh kontekstih, ali točneje, da vsaj ne zagovarja povsem njene identitete z »dekonstrukcijo«, ki jo prakticira on sam, Derrida, oziroma jo vsaj poimenuje v drugih kontekstih, ter je videti, da se pod njo podpisuje, jo sprejema kot svojo, navkljub pogostim zadržkom glede besede in njenih peripetij), kako ta *Destruction* dejansko nenadoma zaustavi dekonstruiranje vrednosti *Geist*, ki bi potem preganjala navidezno ne-metafizični tekst s pošastjo metafizičnega ostanka, ki je v Heideggrovem mišljenju nezadostno obdelan, ta metafizični ostanek Heideggro vse preveč olajša, da je katastrofalno zgrešeno razumel Nacizem ter ga kasneje privede do nekaterih nespametnih ugotovitev o, denimo, primatu oziroma prioritnosti ali odličnosti nemškega jezika v filozofiji.

Eden izmed razlogov, zakaj je ta tip obrnjene zgradbe občutljiveje obravnavati kot prvega, leži v tem, da zelo spominja na zgradbo *kritike*, glede česar je Derrida večkrat vztrajal, da dekonstrukcija ni kritika. Medtem ko so denimo branja Platona, Rousseauja, Kanta, Hegla ali Saussura na splošno in precej očitno – napačnim razumevanjem zgodnjih komentatorjev navkljub – slavila in afirmirala svoje predmete, ki se bralcu v teh tekstih razodevajo v kompleksnih testamentarnih virih (videti je, da je to še stopnjevano v branjih Mallarméja, Blanchota, Pongea ali Celana, ki bi morda morali tvoriti tretjo kategorijo v tem poskusu, v tej provizorični in zgolj hevristični tipologiji), pa je vsaj na različnih točkah ta druga zgradba videti, recimo temu, neobičajna v splošnejšem Derridajevem pisanju. »To je zmotno«. Lacan trdi, da je pismo nedeljivo, in v tem se moti; Foucault trdi, da so Descartesove *Meditacije* v nekem fundamentalnem smislu uglašene z interniranjem norosti, in v tem se moti; Searle trdi, da je pojmovanje, da mora pojem imeti ostre meje, pozitivistična logična ideja, in v tem se moti.

Lahko isto trdimo za *De l'esprit*? Ena izmed potez bolj »kritičnega« branja navidez smelo določa signature: tovrstno branje mora biti zmožno tega, da trditev, ki je zmotna, z zanesljivostjo pripiše osebi, ki je v zmoti. Videti je, da v rousseaujevskem tipu branja ni povsem jasno tako – takšno branje očitno temelji na korpusu tekstov, ki so posvečeni Rousseauju ali kdorkoli bi to že utegnil biti, vendar pa preko eksplicitnih vprašanj, kot je denimo vprašanje, kaj konstituira korpus ali neko *œuvre* (denimo v *O gramatologiji* in »La Pharmacie de Platon«), izčrpajo kompleksno pol-glasno serijo propozicij, ki jih nikakor ni možno atribuirati nekomu in pod katere naposled ni podpisan niti Derrida niti enostavno Rousseau. V *De l'esprit* se kažejo znaki te potrebe po določitvi: Derrida denimo v zgodnjem orisu argumenta, podanega v I. poglavju, pravi, da »Heidegger... ugotavlja, da se je Trakl vselej dosledno izogibal... besedi *geistig*. In Heidegger to očitno odobrava, misli skupaj z njim« (*O duhu*, str. 8); ta trditev je nato ponovljena v V. poglavju: v *Rektorsrede* Heidegger pretresa besedo *geistig*, ki »bo dvajset let kasneje zoperstavljena besedi *geistlich*. Slednja naj bi ne imela več nič niti platonistično-metafizičnega niti krščansko-metafizičnega, medtem ko ostaja *geistig*, kot bo tedaj Heidegger povedal v *svojem imenu in ne v komentarju* [podčrtal G.B.] k Traklu, ujeta v metafizična-platonistična-krščanska nasprotja med tu-doli in tam-doli, med nizkim in visokim, med čutnim in inteligibilnim.« (*Ibid.*, str. 43.) Še vedno v V. poglavju Derrida opisuje definicijo duha, ki je podana v *Rektorsrede*, ter pove naslednje:

»Kolikor mi je znano, Heidegger v osrednjem delu *Rektorskega govora* prvič... predlaga definicijo duha. Ta definicija nastopa prav v definicijski formi: S je P. In brez najmanjšega možnega dvoma jo Heidegger vzame nase [*la prend à son compte*]. Ne omenja več diskurza drugega. Ne govori več o duhu po Descartesu, Heglu ali poznem Schellingu oziroma Hölderlinu...« (*Ibid.*, str. 44-45.)

Vsaj dva odlomka drugje v knjigi zapleteta te prepričljive določitve. Prvi od njiju nastopa ob koncu IV. poglavja, ki je orisal kasnejšo nestalnost termina *Geist* v *Sein und Zeit*, po Heideggrovem predhodnem opozorilu,

da naj se tega termina ne uporablja, da naj se mu izogiba: Heidegger se vrne h *Geist* med narekovaji, »ga ne vzame nase« (znova *prendre à son compte*, in sicer navkljub ugotovitvi nekaj strani poprej, da v teh kasnejših rabah iz *Sein und Zeit* Heidegger «naposled vzame nase (*prend enfin à son compte*) besedo 'duh', dvakrat, *a obakrat med narekovaji*,« *ibid.*, str. 37); citiranje je pri tem način, da nekaj povzemamo, ne da bi povzeli, seveda pa bi bila prisotnost ali odsotnost narekovajev na splošno zelo grob kriterij tega, kaj pomeni podpisati se pod nekaj ali vzeti za svoje).¹⁰ To spodbudi »provizorično« rabo ali rabo »iz prikladnosti« razločka raba/omemba kot načina opisa te situacije. Prvič, pravi Derrida, Heidegger uporablja besedo duh, toda na negativen način, v resnici jo raje omenja kot besedo, rabi katere bi se morali izogibati; nato jo *dejansko* uporabi, »jo vzame nase« (znova *à son compte*), toda med narekovaji, s čimer naznači nekakšno citiranje ali izposojjo iz diskurza nekoga drugega. Toda kljub temu ravno ta druga »raba«, ki je prav tako »omemba« (in sicer precej komplicirana raba (ali omemba)), razločka raba/omemba precej natančno, tako je videti, opisuje nekakšno zapleteno prekrivanje signatur, za katerega sem trdil, da izpostavlja Derridajev lastni »standard«, paleonimično bralno prakso Rousseauja, Platona itd., z igro prečrtanja in narekovajev, ki jo to implicira, kot je v resnici še enkrat na kratko omenjeno na koncu *De l'esprit* (str. 133) – nato ta druga raba-omemba, ki je tu predstavljena kot prva raven »dolgotrajnega dela reappropriacije, ki se bo pomešalo, to bi rad pokazal, z re-germanizacijo« (*ibid.*, str. 34), zgodbe, ki jo Derrida prične pripovedovati v telesu knjige.

10. Tu je na delu pravi derridajevski paradoks, da naj bi namreč podpisati se pod nekaj kot pod lastno nekoga kot brezprimerno idiomatsko vključevalo, da se ime nekoga postavi pod nekaj nedoumljivega in neprepoznavnega, tako samemu sebi kot tudi drugim. Ta nujna nedoumljivost tega, kar nekdo najbolj genuino podpisuje (ostalo je na neki način citiranje), je tisto, kar figuro pisca navezuje na figuro zakonodajalca, ki, kolikor dejansko predpisuje zakone, nujno predloži zakon, ki je nedoumljiv ne zgolj njegovim verjetnim subjektom, temveč tudi samemu zakonodajalcu. Navezujoč se na Rousseauja sem dvakrat poskušal analizirati to strukturo, in sicer v *Sententiousness and the Novel* (Cambridge University Press, Cambridge 1985) in v *Dudding: des noms de Rousseau* (Galilée, Pariz 1991).

Naj ne obnovim te zgodbe, temveč nekoliko podrobneje sledim temu *à son compte*, temu »vzetju nase« ali »vzetju za svoje«, na katerega smo tako pogosto naleteli na teh straneh. Kaj se zgodi, če naposled ujamemo trenutek, »petindvajset let kasneje«, in sicer v tekstu o Traklu, ko Heidegger hvali Trakla, ker se je izogibal besedi *geistig* in je raje izbral besedo *geistlich*? Doslej v IX. poglavju, in na prvi pogled je videti, da morajo biti tako te zaupne odločitve, kot tudi signatura, kakor tudi tisti, čigar račun mora biti glede rabe ali omembe besede »duh« kreditiran ali obremenjen – videti je, kot da se mora vse naštetu zaustaviti:

»V tem *Gespräch* ne bomo odločili, ali je mislec govoril v svojem imenu ali v korespondenci s Traklom. Vpričo tovrstnih izjav [denimo izjave, ki pravi 'Duh je plamen'] ne bomo odločili, če morajo vidni ali nevidni narekovaji ter celo še subtilnejša znamenja odložiti določitev neke *enostavne* odgovornosti. Da bi o tem odločili, bi bilo potrebno prej temeljito premisliti tisto, kar Heidegger na začetku pove o dvojnem in dvojno naslovljenem govoru, o *Gespräch* in *Zwiesprache* med mislecem in pesnikom. Potrebno bi bilo prav tako premisliti razliko, a tudi recipročnost (*Wechselbezug*) med *Erörterung* (okoliščine, mišljenje mesta, *Ort*) in *Erläuterung* (pojasnjujoče branje, 'pojasnitev') nekega *Gedicht*, razliko med *Gedicht* in temi *Dichtungen* ipd.« (*Ibid.*, str. 100.)

Toda sedaj nekaj nenadoma zarezhe v ta navidez neskončni zaplet podpisovanja in citiranja, rabe in omenjanja, zatrdjevanja in poročanja:

»Tako kot teh besed ne morem prevesti brez dolgih protokolov, se bom zavoljo pomanjkanja časa moral držati naslednje okorne trditve, glede katere sem prepričan, da je skorajda ni mogoče spodbijati: izjave, kot je tista, ki sem jo pravkar navedel in prevedel z *duh raz-goreva*, so očitno *Heideggrove* izjave. Niso njegove, niso produkt subjekta Martin Heidegger, temveč so to izjave, pod katere se podpisuje brez najmanjšega vidnega oklevanja. ... Nikakor torej ni dopustno teh izjav, danih v ontološki formi, zvesti na 'komentarje'. Heideggru ni nič bolj tuje kot komentar v običajnem smislu...« (*Ibid.*)

Tako tukaj, v kontekstu, kjer sta negotovost in posrednost videti na višku, kjer je distribucija rab in omemb videti od vsega najtežja, kjer

odločitev odlagamo vse do odložitve odgovornosti, kjer navidez ne moremo določiti niti tega, da je vprašanje »kdo podpisuje?« nedoločeno, Derrida očitno še vedno ne okleva glede tega, da bi omenjeno trditev, da je duh plamen, pripisal Heideggru, ne seveda kot nekaj, kar je Heidegger izumil, temveč kot nekaj, pod kar se on vendarle podpisuje, pod kar postavlja svoje ime. To je neposredno opredeljeno kasneje, a vendar: seveda, pravi Derrida, Traklovi verzi so spodbudili oziroma vpeljali takšne Heideggrove izjave, toda verzi, ki jih citira Heidegger, so seveda določeni s tistim, kar trdi Heidegger sam – to prihajanje in odhajanje je sama struktura tega *Gespräch*. Toda Derrida prej pravi, da bo vsaj poskušal »do določene točke in provizorično« razločiti tisto, kar pripada Heideggru, kar prihaja zopet k Heideggru ali nazaj k njemu (*ce qui revient à Heidegger*, morda tisto, kar se vrača k njemu, da bi ga preganjalo), nato pa takoj doda, da resnično *ne* gre za to... (bojim se, da moram na tem mestu spremeniti prevod, ker ni povsem ustrezen; to je drugi razlog, zakaj knjige, ki jih je nekdo prevedel, le-temu izgledajo čudne in se vračajo, da bi preganjale prevajalca):

»Vprašanje torej ne zadeva tega, kdo govori o tem 'duhu, ki raz-goreva' – vsak na svoj način o njem govorita oba –, temveč zadeva priznanje tega, da Heidegger sam govori o duhu zato, da bi umestil nek takšen govor, ga hkrati pojasnil in ga znova postavil na njegovo mesto – če sploh ima takšno mesto in če naj mu bo le-to absolutno lastno.« (*Ibid.*, str. 101.)

Jasno je, da je za Derridaja vitalnega pomena, da uspe Heidegger podati nekatere določitve glede Heideggrove odgovornosti – če že ne na naiven način, s sprejetjem tega, da je Heidegger v vsakem neposrednem in tradicionalnem pomenu *avtor* tega, kar pravi, pa vsaj v pomenu (ki je edini dekonstrukcijski pomen, ki se ga lahko povleče iz avtorstva), da signira, se podpisuje pod določene trditve in jim celo pripne signaturo. Zgodba, ki jo pripoveduje *De l'esprit*, je zgodba, v kateri začetna gesta izogibanja duhu počasi postaja neka apropiacija, začetno prikazovanje duha besede se skozi rabo strašljivih narekovajev vrne, da bi na koncu ali vse do konca preganjalo Heideggra.

Na začetku sem dejal, da je to videti bolj kot nekakšna struktura, ki naznanja bolj »kritična« Derridajeva branja takšnih avtorjev, kot sta Foucault in Lacan. Navkljub temu, da ti avtorji bolj ali manj agresivno zahtevajo nasprotno, Derrida pri njih identificirane elemente obravnava na način, da izpostavi ostajajočo nemišljeno navezanost na metafiziko, ki dejansko kontaminira celoto njihove misli. Smo tu obtičali z »Geist« pri Heideggru? To je morda najbolj očiten način branja knjige – Heideggru ni uspelo v njegovi lastni »dekonstrukciji« metafizike, ni mu uspelo vsaj v tej meri, da ni uspel dekonstruirati omenjene vrednosti tega *Geist*. Vsekakor na ta način bere *De l'esprit* Lyotard v svoji drobni knjižici *Heidegger et »les juifs«*. Precej prepričljivo takole strne knjigo:

»Jacques Derrida je posvetil sredstva najbolj skrupulozne dekonstrukcije temu, da se je osredotočil na usodo *Geist*, *geistig* in *geistlich* v Heideggrovem tekstu, tako filozofskem kot političnem. Dokaz je tu zaslepljujoč, kajti rektorjeva dejavnost ni nič drugega kot védenje v dejanju misleca, toda to seveda pomeni dati si dopolnilo duha, da bi našli njegovo dejansko mesto in naslov... Duh, regija, ki je odtegnjena dekonstrukcijski anamnezi, slepa bela pega, ki avtorizira politiko, ki jo edino dopušča eksistencialno-ontološko mišljenje.«¹¹

To Lyotardu dopušča postaviti trditev, da kakršnakoli že je v tem oziru odličnost Derridajevega dela, se le-to preprosto prišteva k zavezujoči in sorodstveni kontinuiteti na točki, na kateri je Heidegger zastal, pri čemer Derrida uvidi, da sam Heidegger ni uspel dekonstruirati dovolj daleč (s tem, ko je pustil to vrednost duha nepreizprašano), tako pa sam prijazno opravlja delo namesto njega. Lyotard lahko nato zatrdi, da je s tem vse v redu, da pa resnične Heideggrove »napake« (tj. njegovega povojnega molka o taboriščih smrti) ni mogoče pojasniti s pomočjo teh dekonstrukcijskih smernic. Po njem se na to vprašanje, ki ga Lyotard povezuje z obravnavanjem »židov« kot primarno potlačenega dogodka v Zahodni kulturi, dekonstrukcija sploh ne more nasloviti in je zato še

11. Jean-François Lyotard, *Heidegger et »les juifs«*, Galilée, Pariz 1988, str. 119.

bolj splošno obsojena (kot je bila leta 1974 v *Économie libidinale* in, vsaj implicitno, leta 1980 v Cerisyju),¹² da je pobožna in nihilistična.

Tu ne morem rekonstruirati Lyotardovih argumentov v meri, v kateri bi si ti to zaslužili. V bistvu hoče Lyotard začrtati radikalno distinkcijo med še vedno »grškim« Heideggrom (ki še vedno misli Bit) in »židovskim« mišljenjem (mišljenjem zakona), ki ga Heidegger, in do določene mere Derrida, ne moreta misliti, navkljub vsem videzom očitno »židovske« pozornosti, usmerjene na pozabljanje, izogibanje, zaplet izvora in podobno.

Toda po odlomkih iz *De l'esprit*, ki sem jih maloprej citiral, Derrida stori korak naprej (in Lyotard tega sploh ne omenja) k zamisli, da za Heidegggra nekaj *predhodi* vprašanju, za katerega je sicer drugje v njegovem delu videti, da je najvišja digniteta mišljenja. Ena izmed največjih nenavadnosti *De l'esprit* je v tem, da je ta očitno vitalna poanta podrobneje razložena v ogromni, preko vseh meja obsežni opombi, nenavadnost pa še bolj bije v oči spričo dejstva, da knjiga eksplicitno zatrjuje, da so bile vse opombe dodane *po tem*, ko je bil tekst leta 1987 podan na konferenci, čeprav je bil na material za to krucialno opombo Derrida očitno opozorjen že na *prejšnji* konferenci v Essexu, poleg tega pa je v opombi izpostavljeno, da je zanjo kot za opombo izjemnega pomena, da je predmet nekega posvetila. Ena izmed reči, ki jih predoči ta opomba, je »perverzno« branje Heidegggra, ki je bilo dejavno natanko na vseh Heideggrovih priporočilih glede prečrtanja, izogibanja terminom in tako dalje; lahko bi se čudili temu, v kolikšni meri je perverzno, če si *De l'esprit* zamišljamo brez te opombe, če si ga zamišljamo zgolj v obliki, kot so ga slišali njegovi prvi naslovniki. Tisto nekaj, kar pri Heidegggu predhodi vprašanju (vprašanju Biti), ni ravno Zakon v Lyotardovem pomenu, temveč nekaj takšnega kot *obljuba*, glede katere bi Derrida prav gotovo zatrdil, da v enaki meri predhodi tako Zakonu kot Biti.

12. Cf. *Économie libidinale*, Minuit, Pariz 1974, str. 305; »Discussions ou: phraser »après Auschwitz«, v P. Lacoue-Labarthe in J.-L. Nancy (ured.), *Les Fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida*, Galilée, Pariz 1981, str. 283-310 (str. 284).

Kasneje, in Lyotard o tem spet molči, Derrida lokalizira »odklonitev« (beseda, ki jo uporablja tudi Lyotard v svojem opisu svoje hipotetične primarne potlačitve »Židov« v zahodnem mišljenju) v Heideggrovi grobi trigonometriji vprašanja jezika Duha v navezavi na grški, nemški in latinski jezik, ter sprašuje: »Mar ta trikotnik od samega začetka in skozi sámo svojo strukturo ne ostaja odprt za tisto, kar sta grščina in nato latinščina *morali* iz *Biblije* prevesti s *pneûma* in *spiritus*, namreč za hebrejsko *ruah*?« (O duhu, str. 122.)

Poanta je tukaj v tem, da če Heidegger *geistliche* pri Traklu usmerja proti tistemu, kar *naj bi bilo* stičišče s samo židovsko tradicijo, glede katere Lyotard trdi, da je Heidegger (in do določene mere tudi Derrida) ravno ne more misliti, potem bi bil po eni plati Heideggrov tekst odprtje k dekonstrukciji *vseh* njegovih zgodnjih misli (ali nemisli) glede *Geist*, toda po drugi plati bi ta tekst z nasilno zgodovinsko razmejitevjo grščine, latinščine in nemščine kot arene, znotraj katere naj bi se o tem odločilo, istočasno odklanjal sleherni dostop k tej »drugi« tradiciji. Toda ob tem, ko Derrida dopušča to odprtje (ki se seveda precej razlikuje od nekakšne radikalne difference, ki ji je Lyotard vselej sledil), ko dopušča tekstualne vire, ki jih zasledimo pri Heideggro – skozi nenavadni umišljeni dialog, ki zaključuje knjigo in v katerem Derrida straši –, citira »omembe«, uporablja in zlorablja diskurz vseh domnevnih sogovornikov, na križišču katerih lokacija pra-izvornega ni več ontološko ali transcendentalno iskanje – s tem, ko dopušča, da odprtje premakne in zaplete vse tisto, kar spominja na nasprotje, ki sem ga orisal med dvema vrstama teksta pri Derridaju, ki tu *afirmira* vnovično vpisani *Geist* kot *Geist*-ovo prikazen, kot vrnitev istega kot drugega, kot ponavljanje kot alteriteto, ki znova podvaja, tako tukaj kot kjerkoli drugje, kot hkrati »têmo« dekonstrukcijskega pisanja in njegov »stil«, njegove rabe, ki so že uporabljene kot omembe, pri čemer torej *vselej* zapisuje svojo lastno prikazen. In prav to bo torej dekonstrukcija vselej govorila po svoji presoji, po svojem prepričanju, v lastnem imenu, to je sama dekonstrukcijska signatura: DUHOV DUH NAVDIHNE DUHA: duhov duh (ali prikazen straši ali) navdihne (»uradno« metafizično vrednost) duha (in zato vse metafizične

vrednosti prikazni), ki je bil zato vselej že tudi svoje lastno alterirajoče ponavljanje, svoja lastna prikazen, zategadelj drugo ime za nujno nenavadni, podvajajoči, preganjajoči in neizbežno neskončno iznajdljivi vir same dekonstrukcije, njena drugost.

Uroš Grile

OD REPREZENTACIJE K PRIKAZNI

Bralec Derridajevega *De l'esprit* je takoj na začetku soočen z nečim, kar bi lahko imenovali preračunano presenečenje. Derrida napove, da bo namesto skozi eno izmed velikih tém fundamentalne ontologije Heidegggra bral skozi perspektivo nekega docela partikularnega ali celo kar bizarnega momenta. Slednje ne velja toliko za pojem *Geist*, kot za poudarek na narekovajih, ki ga obdajajo in ki jih Heidegger v določenem trenutku opusti. *De l'esprit* je rekonstrukcija te opustitve.

Predvidljivo spektakularna izbira začetka, bomo porekli ob tem prvem vtisu, nato pa nadaljevali, da se skladno s to prvo gesto nemara lahko nadejamo bolj ali manj spretne dekonstrukcijske gimnastike po kompleksnem in obsežnem polju mišljenja, ki ga je odprl Martin Heidegger. Toda ambicija *De l'esprit* seže dosti dlje. Ne le, da je bila knjiga v določenem trenutku ključna za Derridajev horizont (primerjaj, kaj o tem pove Derrida na str. 15) in da gre za knjigo, ki je bila dolgo pričakovana; *De l'esprit* je predvsem knjiga, ki iz omenjenega partikularnega vprašanja narekovajev okoli duha neverjetno koncizno prodira v temeljno konceptualno zasnovo fundamentalne ontologije.¹ Ko je partikularnost

1. Od prvega pa vse do zadnjega poglavja Derrida témo duha sistematično in izčrpno razčlenjuje na štiri vodilne niti, pri čemer je duh ena izmed teh niti, ki je hkrati njihovo vozlišče (vprašanje, tehnika, živalskost, duh). To pletivo se v nekem trenutku prekomerno razplete. V zadnjem, desetem poglavju, zlasti na sklepnih straneh umišljenega religioznega dialoga, je skorajda nasilno lansiran poudarek o nedokončanosti dela, se pravi tisto nujno odprte heideggrovske misli, ki pri Derridaju ostaja vselej na delu. A ta nedokončanost ne implicira molka; nasprotno, razumemo jo lahko v dveh smereh: *najprej* kot nedokončanost, ki napotuje na Derridajeva zgodnja razmišljanja o Heidegggu

utemeljena, se sama izbriše. Nenazadnje pa bralec *De l'esprit* ne more mimo dejstva, da drži v rokah najvplivnejšo in največkrat citirano knjigo, kar jih je bilo kdajkoli napisanih o velikem nemškem mislecu.

V nadaljevanju me bo zanimal moment, ki iz duha naredi prikazen oziroma duha duha. Če je duh svoj dvojnik, če je *Geist* najfatalnejša figura vračanja prikazni (cf. zgoraj, str. 50), potem je ta dvojnost nujno vpisana v samo enostavnost, se pravi v duha. Reprezentacija mora spremljati prezentacijo, od samega začetka jo mora že podvajati. Razumeti duha duha torej predpostavlja, da razumemo status *reprezentacije*. *De l'esprit* sicer ni prva Derridajeva knjiga o duhu,² tudi ne o duhu kot prikazni,³ vendar se z njo sprosti polje »logike spektralnosti«, »logike prikazni«, za katero Derrida pove, da je »*de facto* dekonstrukcijska logika.«⁴ Ta sprostitev najočitneje rezultira v zdaj že sloviti Derridajevi knjigi o Marxu.⁵ Tudi o Benjaminovem eseju *Zur kritik der Gewalt* bo Derrida

(v *Marges de la philosophie* – zlasti glede vprašanja časa, ki je inherentno vprašanju duha in ga je Derrida razdelal v spisu »Ousia in grammé« –, pa tudi v sočasno z *De l'esprit* objavljenemu delu *Psyché. Invention de l'autre* – zlasti »Comment ne pas parler. Dénégations« in »Désistance«); nato pa kot nedokončanost, ki bo zahtevala nove premisleke, ne le odpiranje novih tém, temveč tudi iskanje drugačnega diskurza, ki bi bolje povzegal Heideggrovo misel. To drugo nadaljevanje se kaže v Derridajevih knjigah po letu 1987: *Apories, Politiques de l'amitié, Échographies, La contre-allée...*

2. Mera vsake razprave o duhu je kajpada Heglov duh, ki mu je Derrida posvetil obsežno delo, *Glas*, Galilée, Pariz 1974. Tudi v *De l'esprit* je ta mera več kot očitna.
3. Omeniti je potrebno sicer razpršene, a izčrpne Derridajeve refleksije o *Das Unheimliche* v *La dissémination*, Seuil, Pariz 1972, str. 300 ff.
4. V knjigi, ki sta jo napisala skupaj z Bernardom Stieglerjem, *Échographies. De la télévision. Entretiens filmés*, Galilée in INA, Pariz 1990, str. 131. Eno ključnih poglavij knjige nosi naslov »Spektografije«, iz katerega bom citiral naslednje prikljanje heideggrovskega *Geist*: »Lahko bi rekli, da ko Heidegger govori o *Geist*..., prikazen (kar tudi pomeni *Geist*) ni nikoli zelo daleč, da je v tekstih, kot so teksti, ki jih je Heidegger v *Unterwegs zur Sprache* posvetil Traklu, fantom tu.« (*Ibid.*, str. 147.) Naj še omenim, da nosi eden izmed najbolj znanih filmov o Derridaju naslov *Ghostdance*, o katerem tudi teče beseda v omenjeni knjigi (str. 127 ff). V ta sklop se vklaplja tudi razprava o fantomskem učinku fotografije, ki ga je izpostavil Barthes (*ibid.*).
5. *Spectres de Marx*, Galilée, Pariz 1993. Cf. tudi *Marx en jeu*, ki so jo objavili Jacques Derrida, Marc Guillaume in Jean-Pierre Vincent (Descartes & Cie, Pariz 1997, str. 23 ff), v kateri je vprašanje prikazni pri Marxu navezано na najbolj spektralno intenzivnost, gledališče.

povedal, da pripoveduje zgodbo o fantomih.⁶ Spisek se tu ne izčrpa, saj so reference na fantome, prikazni in spektralnost razpršene po celotnem Derridajevem delu pred in po *De l'esprit*.

Ker vidi Derrida – tako kot Wittgenstein – možnost za postavitev vprašanja reprezentacije edinole v govorici kot sistemu reprezentacije, je jasno, zakaj je vprašanje *reprezentacije* oziroma vprašanje ponovitve/reprodukcije prezenca od samega začetka zaposlovalo dekonstrukcijo. Da pa ne bi prehitro podlegli videzu stroge regionalnosti obravnavanega vprašanja, moramo v zvezi z njim omeniti napetost do transcendentalnosti. Ko Derrida poudarja, da je potrebno vedno znova afirmirati transcendentalni tip vprašanja, a se hkrati vprašati tudi po zgodovini in mejah tistega, kar imenujemo »transcendentalno«, izpostavi operacijo, ki je nujno vzporedna preizprašanju transcendentalnega polja: »Predvsem pa bi bilo potrebno vzeti nase bistveno možnost tega 'kot da', ki iz *možnih* fikcionalnosti, fantazmatskosti in spektralnosti aficira vsako govornico in vsako izkustvo.«⁷ Je transcendentalno za dekonstrukcijo zgolj neka spektralnost? To bi bilo naivno. Operacija dekonstrukcije, skrajno poenostavljeno rečeno, je v tem, da se na pogoje možnosti hkrati zre kot na pogoje nemožnosti, da se poišče pravila in nujnost nemožnosti, ki strukturira možno. Ali drugače, pogoj nemožnosti je tisti, ki kot prikazen preganja pogoj možnosti.⁸ Ne le, da z vstopom reprezentacije v jezik

6. V *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Pariz 1994, str. 105. V tem delu o Benjaminovem eseju *Zur Kritik der Gewalt* stori Derrida pomenljivi korak naprej. Kritika *Entartung* parlamentarizma, kritika njegove nemoči glede kontroliranja policijskega nasilja, ki ga s tem nadomesti, je v resnici izoblikovanje arho-teleološke-eshatološke perspektive, »ki dešifrira zgodovino prava kot izroditev (*Verfall*) od izvora dalje« (ibid., str. 111). In iz korespondence med Heideggrom in Schmittom ter med Schmittom in Benjaminom Derrida potegne analogijo med tremi misleci, med tremi miselnimi potmi, ki se križajo v »duhu revolucije« in se ujemajo v kritiki nasilja na osnovi filozofije zgodovine.

7. V tekstu »Comme si c'était possible, 'within such limits' ...«, v *Derrida with his replies*, posebni, Derridaju posvečeni številki *Revue internationale de philosophie*, št. 3, PUF, Pariz 1998, str. 510.

8. Ta logika pogojev možnosti, ki so hkrati pogoji nemožnosti, je jedro številnih dekonstrukcijskih »objektov«: daru, izuma, dogodka, opravičila, pričanja, prijateljstva, obljube,

vanj vstopata tudi zlo in korupcija; ta vstop je nekakšna izvorna prekontaminacija, ki skoz in skoz spremlja jezik. Možnost aficiranja ne izraža morebitnosti. Spektralnost je, kot bomo videli, nujnost, pravilo, celo zakon, zato je njena možnost nujno dopolnilo vsaki konstituciji govornice in izkustva. In najočitnejša prikazen, ki preganja govor in se vrača kot njegov duh, je pisava. Pisava je reprezentacija jezika kot govora, njena hipomnezičnost vključuje možnost zmote, ki jo živi *lógos* zlahka reducira. A čeprav je pisava mrtva in nema tvorba, lahko in v določenih primerih celo mora nadomestiti govor. S to substitucijo mrtvo stopa na mesto živega. Prav zaradi te sposobnosti pisave, da lebdi med mrtvim in živim, da s smrtjo reprezentira življenje, prav zaradi te svoje fantomske zmožnosti – hkrati zmožnosti, da se daje kot fantom in da proizvaja fantome – je bila pisava obsojana. Pisava pa je zgolj eksemplarni primer reprezentacije na splošno. In prav ta vzporednica med reprezentacijo in zlom, ta igra med živim in mrtvim tvori skelet prikazni. Kajti fantom (*phantom, spectre, Geist, Gespenst, ghost*) ohranja vez s *phainesthai*, je vidno, toda nevidno vidno, spada na področje fenomenalnosti, a le kot noč, ki jo proizvede to polje. Ker pa se fantom in pisava kot fantomska tvorba lahko reproducirata v odsotnosti vira in torej v naši odsotnosti, ker je to njuna »nujna možnost«, sta nosilca najradikalnejše odsotnosti, smrti. Njuna grozljivost, njuno *das Unheimliche* je, da sta znanilca smrti. Nista enostavna odsotnost, saj temeljita na vseskoznem preseganju meje med vidnim in nevidnim, sta nemogoči trenutek sovpadanja obojega, nemogoči »zdaj«, ki velja tako za fenomenalnost kot za nefenomenalnost. Ali drugače, fantom, duh duha je anticipirana sled prihodnjega izginotja prisotnosti, vira ali avtorja. Njuna nedomačnost je ravno v tem, da smrt prikažeta kot neverjetno blizu nam samim.

gostoljubja, arhiva, izkustva smrti ipd. Da bi se neka *možnost* – od Aristotelove *dýnamis* in Kantovega transcendentalizma do Husserlove refleksije le-tega – udejanjila kot možnost, se mora predočiti kot prihod nemožnega. Zato so pogoji možnosti in nemožnosti skupni, medtem ko dekonstrukcijo lahko opredelimo kot pulzijo, ki vztrajno poskuša rekonstruirati zakon te spektralne kontaminacije.

To reprezentativno razmerje odlikuje dosledna asimetričnost, preko njega vpričnost fantoma sovpada z vpričnostjo zakona: prikazen ni le nekaj vračajočega se, ki se razkriva našemu pogledu, marveč nas navda z občutkom gledanosti, opazovanosti in nadzorovanosti, ki ne obljublja nobene recipročnosti ali srečanja pogledov (*Échographie*, str. 135). Z določeno časovno distanco – po navideznem izčrpanju svoje zgodnje teme, pisave – Derrida takole zgosti premise, na katerih dekonstrukcija utemeljuje reprezentacijo:

»Govorica, vsaka govorica bi bila reprezentativna, sistem reprezentantov, toda reprezentirana vsebina, reprezentirano te reprezentacije (pomen, stvar ipd.) bi bila *prezenca* in ne reprezentacija. Reprezentirano (reprezentirana vsebina) bi ne imelo strukture reprezentacije, reprezentativne strukture reprezentanta. Govorica bi bila sistem reprezentantov ali tudi označevalcev, nadomestkov, ki nadomeščajo tisto, kar izrekajo, označujejo ali reprezentirajo, dvoumna raznovrstnost reprezentantov pa bi ne aficirala enotnosti, identitete, celo zadnje enostavnosti reprezentiranega ne.«⁹

Po Derridaju se vprašanje reprezentacije vpisuje med tista nemogoča vprašanja, ki vselej prehitvajo refleksijo na način prekontaminacije. Vanj pa je vpeta še neka druga težava. Vsa zgodovinska tematiziranja reprezentacije so prežeta z določenim vrednostnim nabojem, ki dopušča, da se težavnosti opredelitve jedra ali zadnjega temelja reprezentacije izognemo in reprezentaciji pripišemo atribut naključne pritikline, od tod pa zla ali negativnosti. S tem se predvsem zagotovi čistost in vnaprejšnjo nedotakljivost prezentiranega ter nezavezujočo sekundarnost reprezentacije. Skladno s to logiko »izposojenega kotlička« je zgodba o pisavi zgodba o vnaprejšnji etično-teoretični odločitvi glede grafičnega dopolnila *logosa*. Tematsko je Derridajev interes po določitvi reprezentacije torej utemeljen. Ko je govor določen kot reprezentant misli, je

9. Jacques Derrida, »Envoi«; predavanje na konferenci v Strasbourgu leta 1980, ki je imelo za svojo temo vprašanje »reprezentacije«; povzeto v *Psyché. Invention de l'autre*, Galilée, Pariz 1987, str. 116-117.

vse tisto, kar reprezentira nasebno prisotnost živega govora – od Platono-vega *Faidrosa* dalje do »ženevskega kroga«, Rousseauja in Saussurja, medtem ko šele Husserl opusti to shemo –, opredeljeno kot reprezentant reprezentanta, označevalec označevalca, ne le kot dvojnik dvojnika, temveč kot podvajajoča in kontaminirajoča moč, ki najeda sleherni entiteti. Ne sama reprezentacija, pač pa njena podvojena odsotnost, njena zmožnost duplikacije in neobvladljive produkcije fantomskih tvorb je deležna ostre obsodbe in zavračanja. Čeprav prepričanje, da je reprezentacija zlo, v zadnji instanci ni bilo utemeljeno, se je to ovrednotenje uspelo odeti v plašč legitimnosti. Skozi zgodovino filozofije je ta konverzija aporetičnosti v pravilo zagotavljala konsistentnost nasebne in samozadostne prezenze. Vprašanje, ki ga je po Derridaju nujno postaviti, se bo nanašalo na implikacije in morebitna tveganja, ki spremljajo recepcijo tako ovrednotene reprezentacije, in to na precej heterogenih področjih, od estetike, gnoseologije in metafizike do, nikakor nenazadnje, politične reprezentacije. Vprašanje bo spodbudilo tudi določeno subverzijo, namreč premislek možnosti, ali ni omenjena notranja duplikacija na neki način nujno vpisana v strukturo reprezentacije. Ali ni reprezentacija vselej tisto, kar se lahko podvaja iz same sebe ter skozi samo sebe?

Tri reprezentacije

Brž ko omenjeno etično-teoretično odločitev iztrgamo njeni samo-evidentni samopostavitvi, je edini možni odgovor na zastavljeno vprašanje pritrdilni. Etično-teoretična odločitev namreč implicira, da je neki odgovor na vprašanje »kaj je reprezentacija« nujno in vedno že anticipiran. Zato Derrida slikovito pravi, da je moment reprezentacije »že svoje lastno preseženje« (»Envoi«, str. 124), kajti reprezentacija je vselej več kot ona sama in je vselej *pred* svojim pripoznanjem. Medtem ko Heidegger analogno prehitevanje izpostavlja ob vprašanju biti, se v spisu

»Die Zeit des Weltbildes«¹⁰ izrecno loteva desedimentiranja pomenov *repraesentatio* in *Vorstellung* ter poskuša znotraj »usode biti« locirati »dobo reprezentacije«. Dobra štiri desetletja kasneje Derrida komentira te Heideggrove izpeljave, dasiravno se s tem vprašanjem sooča že dosti prej. A preden si ogledamo Heideggrov zastavek, se zdi nujno, da znotraj formalno najbolj dovršenega tematiziranja vprašanja *Vorstellung*, transcendentalne fenomenologije, izpostavimo Derridajevo refleksijo te problematike. Tudi Husserl je vprašanje reprezentacije kakopak obravnaval znotraj horizonta govornice, vendar govornice v njeni od mundanosti prečiščeni, ekspresivni formi samotnega monologa. Bržkone odločilni segment argumenta v *Glasi in fenomenu* Derrida črpa natanko iz Husserlovih bistvenih razlikovanj – najprej razlikovanja med sfero indikativnosti (nefiksiranost pomena v *Anzeichen*) in ekspresije (popolna determinacija pomena v *Ausdruck*) –, vpeljanih v *Logische Untersuchungen*. Dekonstrukcija namreč prav iz te distinkcije zadržano izpelje svoj minimalni preboj.

Na kratko, Husserl poskuša preko niza redukcij priti do čiste sfere *Bedeutungen*, komunikacije, ki ne proizvede nikakršnega preostanka, do sklopa govorne produkcije in njene popolne recepcije. Osnova na tej poti je premik od mundane sfere v sfero reprezentativnosti, skozenj bo Husserl utemeljeval status tega *einsamen Seelenleben*, samotnega življenja duše oziroma notranjega monologa, pogovora duše s samo seboj: tu niso v rabi dejanske besede, temveč le še reprezentirane (*vorgestellt*) besede. V notranjem monologu naj bi bila beseda zgolj reprezentirana, njen kraj domovanja je imaginacija, umišljanje, medtem ko empirična plat besede ni več potrebna. In v tem je že prva minimalna, a odločilna razlika, na katero opozori Derrida: »imago« besede ni isto kot imaginirana beseda, gre za dve radikalno heterogeni ravni. Z drugimi

10. Spis datira v leto 1938 in je povzet v *Holzwege*, Gesamtausgabe, zvezek 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Maini 1977. Če smo prej omenili tudi politični pomen reprezentacije, potem je Heideggrova obravnava v določeni meri prav gotovo zaznamovana tudi z njim: nahajamo se v letu 1938, nekaj let za tem, ko se je Heidegger umaknil iz politične scene!

besedami, Husserlu ne zadošča razlika med obstoječo besedo in percepcijo ali fenomenom besede, ker je v fenomen ali percepcijo že vpisana eksistenca besede. S to implikacijo pa je konec tisti hip, ko pridemo do imaginacije: »Imaginacija ne implicira eksistence besede, niti na način intencionalnega smisla ne.«¹¹ Skupaj z nezahtevanjem eksistence besede se imaginacija besede odlikuje tudi z gotovostjo in samozadostnostjo, kajti subjektivno doživetje je osamljeno kot sfera gotovosti in absolutne eksistence. Skladno s tem Husserl v *Idejah* navaja, da je ravno imaginacija življenjski element fenomenologije. Za Husserla torej fantazijskih predstav in imaginacijskih vsebin ne gre mešati z imaginarnimi objekti. Razlika namreč zadeva zavest, toda motili bi se, če bi v tem videli stavo na psihologijo imaginacije, saj Husserl ločuje tudi med *setzende-* in *Phantasie-Vergegenwärtigung*. Šele v tej distinkciji se po Derridaju odraža resnična izvirnost fenomenološkega podvzetja. Husserl vpelje absolutno heterogenost med percepcijo (*Gegenwärtigung*, originalna prezentacija) in reprezentacijo (*Vergegenwärtigung*, reprezentativna reprodukcija, prezentifikacija). V to drugo spadajo spomin, podoba in znak.

Zakaj je dosledno vztrajanje na tej heterogenosti tako pomembno? Kratkotermalno zato, ker fenomenologija postulira obstoj čiste in originalne prezentacije. Derrida se s tem postulatoma sooči zelo kritično in ga naveže na predfenomenološko tradicijo. Sprašuje se, ali morda téma čiste prezentacije, originalne percepcije in polne prezenze ne skriva v sebi tihe vezi med fenomenologijo in klasično psihologijo, ali ni omenjena téma skupna predpostavka obeh. Ali še drznejše, ali ni ta téma nemara njun skupni metafizični temelj? Na tem spodvitju se artikulira dekonstrukcijska intervencija, ki pa, tega ni možno spregledati, preči strukturo reprezentativnosti:

»Ko trdimo, da *percepcije* ni ali da to, čemur pravimo percepcija, ni originalno in da se na neki način vse 'začenja' z 're-prezentacijo' (to stališče je

11. Jacques Derrida, *Glas in fenomen. Uvod v problematiko znaka v Husserlovi fenomenologiji*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1988, str. 50.

seveda mogoče zagovarjati edinole, če črtamo ta zadnja koncepta: pomeni namreč, da ni 'začetka' in da 're-prezentacija', o kateri govorimo, ni modifikacija, ki bi jo 're-' nanesel na nekakšno originarno prezentacijo), ko razliko 'znaka' ponovno vpeljujemo v jedro 'originarnega', nam pri tem ne gre za to, da bi se vrnili tostran transcendentalne fenomenologije, bodisi k 'empirizmu' bodisi h 'kantovski' kritiki pretenzije po originarni intuiciji. S tem smo določili glavno intenco – in daljnji horizont – pričujočega eseja.« (*Glas in fenomen*, str. 52.)

Derridajeva naloga je torej začrtana, njeni obrisi so jasno predočeni; in bolj ko se bo poglobljal v Husserlove *wesentliche Unterschiedungen*, bolj se bo jasnila celotna podoba dekonstrukcije. Kajti Derrida izrecno opozori, da dekonstrukcija ni niti empirizem niti kantovska kritika, temveč bo ostala vpeta v fenomenologijo. Seveda bo ta vpetost kasneje privzela zelo specifično obliko in vsebino, kar pomeni, da ne bo neproblematično pritrjevanje.

Doslej podani razložki so pripravljali teren, ki bi Husserlu omogočil utemeljiti notranji monolog v njegovi čisto ekspresivni, se pravi neindikativni naravi. Niti umišljenih reprezentacij niti umišljenih vsebin ne smemo mešati z umišljenimi objekti. A če fenomenalnost doživetja ne pripada realnosti, potem notranji monolog odlikuje določena irealnost. Ta irealnost bi morala zagotoviti čistost ekspresivne zasnovanosti tega monologa, tako pa bi potrdila možnost obstoja ekspresije brez indikativnosti. Toda, kot bomo videli, omenjena irealnost ni enostavna struktura.

Odločilna točka, v kateri se zgoščajo vse težave, je razlika med dejansko komunikacijo (prežeto z indikativnostjo) in reprezentirano komunikacijo (ki se odvija v notranjem monologu), v kateri prihaja zgolj do samo-predstave subjekta, ki govori. V notranjem monologu si govoreči subjekt ničesar ne sporoča, temveč si le predstavlja samega sebe kot govorečega subjekta. Vprašanje reprezentacije je pri tem postavljeno v ospredje, še več, omenjeno vprašanje se na tej točki neizbežno sooča z nujno notranjo diferenciacijo. A reprezentacija ni enoznačna struktura, sestavlja jo triptih pomensko različnih operacij, serija idealnosti-reprodukcije-substitucije:

»Reprezentacija v splošnem pomenu *Vorstellung*, a tudi v pomenu re-reprezentacije kot ponovitve ali reprodukcije prezentacije, kot *Vergegenwärtigung*, ki modificira *Präsentation* ali *Gegenwärtigung*; nazadnje v smislu reprezentanta, ki nadomešča, ki stoji na kraju neke druge *Vorstellung* (*Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter*).« (*Ibid.*, str. 55.)

Pot do notranjega monologa vodi skozi posebno vrsto reprezentacije, skozi domišljjsko reprezentacijo, skozi tisto, čemur pravi Husserl *Vergegenwärtigung* in kar opredeli kot nevtralizirajočo operacijo. Kar zadeva dejansko govorico in komunikacijo v splošnem velja, da je reprezentacija zgolj njena naključna pritiklina, ki lahko aficira govor, a nanj vendarle nima bistvenega vpliva. Ločnica med notranjim monologom in dejansko komunikacijo seveda mora biti rigorozna, sicer pade utemeljitev ekspresivnosti kot čiste reprezentativnosti. Kot protiutež temu naj reprezentacija ne bi bila konstitutivna za dejansko govorico. V to prepričanje bo Derrida podvomil že iz preprostega razloga, ker je reprezentacijo in realnost v govorici težko ločevati, tako da razmerje pridajanja prve drugi ni vselej enoznačno utemeljivo. Toda ta dvom Derrida postavlja izhajajoč iz zapore, ki mu jo priskrbi prav Husserlovo mišljenje. Husserl, po eni strani globoko vpet v tradicionalne sheme, je te sheme premislil do njihovega skrajnega roba, tako pa podal tudi nastavke, ki niso več zvedljivi na koren tradicionalnosti, v tem primeru napajajoče se pri običajni, hierarhizirajoči izkušnji prezenca in njene re-reprezentacije.¹² Naj spomnimo, da je poglavitna Husserlova namera v tem, da reducira indikativnost iz avtoafektivne zasnovanosti notranjega govora, da bi tako ohranil njeno čistost.

12. Ta točka, v kateri se zgošča in eksplicira notranja napetost zagat neke teorije, v kateri se pokažejo »protislovja, ki so konstitutivna za filozofski diskurz na splošno«, šele omogoči operacijo dekonstrukcije oziroma jo morebiti celo predoči kot imperativno (Rodolphe Gasché, »Dekonstrukcija kot kritika«, slov. prev. v zborniku *Pisava in transcendentalno*, Problemi 1-2, Ljubljana 1998, str. 142). Ta točka je pri Derridaju vezana na domet etično-teoretičnih odločitev glede privilegija prisotnosti, zato njihovo preseženje zahteva minimalni korak preko branega teksta. Smo skratka pred tem, da dekonstrukcija spregovori v svoji govorici, a ne pričakujmo, da bo ta prehod kakorkoli prelomen. Prelomnost ni združljiva z dekonstrukcijo.

A že pri prvem, najbolj evidentnem pomenu reprezentacije se zaplete. *Vorstellung* je samo mesto idealnosti, najprej je to neko idealno in imaginarno milje. Kot rečeno, mora Husserl to mesto dosledno in ekskluzivno pridržati za notranji monolog ter ga poistovetiti z njim, sicer vnaprej pade obravnavana bistvena ločnica. Toda Derrida sedaj opozori, da je znak sam vselej nekaj idealnega, v nasprotnem ne more biti znak. Znak se ponavlja, gre skozi številne takšne ali drugačne modifikacije, toda znak je le, če skozi svoja prekontekstualiziranja ali celo deformiranja ostaja isti. Istost znaka se torej skozi ponavljanje ne le ohranja, temveč se skozenj pravzaprav šele konstituira. Zato struktura znaka po Derridaju odraža strukturo reprezentacije v vseh treh pomenih: znak je idealnost-reprodukcija-substitucija obenem in v enem. Zato je tudi dejanska govornica v svoji biti vselej zgolj reaktiviranje vseh treh pomenov reprezentacije. Vsled tega idealnost ni izključna domena notranjega monologa, kar implicira, da je tudi dejanska govornica deležna idealnosti in imaginarnosti. Vzporedno s tem se mora zastaviti vprašanje, koliko je idealnost notranjega monologa nekaj dejanskega.¹³ Indikativnost, sfera znaka na splošno je torej izpostavila zaplet med idealnim in dejanskim. Vsekakor na začetku zastavljeni horizont na ta način izgubi svojo samoumevno enoznačnost. Kako sedaj naprej?

Videti je, da Husserlovega bistvenega razlikovanja ne moremo utemeljiti z njim samim. Dekonstrukcija se bo zato poskušala prebiti v polje, ki šele omogoča začrtanje omenjene razlike. To polje se nam je že nakazalo, ne z znakom samim, ampak s strukturiranostjo njegove strukture. Derrida poudari, da v vsakem diskurzu »že od vsega začetka delujem s strukturo in v strukturi ponavljanja, katere element je lahko zgolj reprezentativen« (*Glas in fenomen*, str. 56). V vsakem diskurzu, dejanskem ali imaginarnem, indikativnem ali ekspresivnem, če ju lahko še naprej tako imenujemo. Diskurzivnost, pomenjanje, komunikacija torej implicirajo originarno vpetost v »nedoločno reprezentativnost« (*ibid.*). Meja

13. Primerjaj *Gasché*, str. 143-144.

med prezenco in reprezentacijo, med ponavljanjem in ponovljenim se iznenada zabriše. Zabriše se tudi ločnica med enostavno in nasebno prezenco ter deriviranostjo znaka oziroma sekundarnostjo ponavljanja. Toda pretres seže še dlje, aficira cel sklop razlik:

»Hkrati z razliko med realno prezenco in prezenco v reprezentaciji kot *Vorstellung* govoricna tako v isto dekonstrukcijo potegne cel sistem razlik: med reprezentiranim in reprezentirajočim nasploh, med označencem in označevalcem, enostavno prezenco in njeno reprodukcijo, prezentacijo kot *Vorstellung* in reprezentacijo kot *Vergegenwärtigung*; re-prezentacija namreč reprezentira prezentacijo (*Präsentation*) kot *Vorstellung*.« (Ibid., str. 58.)

Je ta pretres dovolj radikalen in silovit, da razruši uveljavljeno in skozi zgodovino samoumevno sprejemano hierarhijo med prezenco in ponavljanjem? Derrida je v to prepričan:

»Tako moramo – v nasprotju s Husserlovo izrecno intenco – *Vorstellung* sámo kot tako postaviti v odvisnost od možnosti ponavljanja, najpreprostejšo *Vorstellung*, prezentacijo (*Gegenwärtigung*), pa v odvisnost od možnosti re-prezentacije (*Vergegenwärtigung*). Prezenco-prezenta deriviramo iz ponavljanja, ne pa narobe. Proti izrecni Husserlovi intenci, a vendar upošteva, kakor se bo nemara pokazalo v nadaljevanju, tisto, kar implicira njegov opis gibanja temporalizacije in razmerja do drugega.« (Ibid.)

Ponavljanje moramo torej odslej misliti kot nekaj izvornega, znak moramo misliti pred prisotnostjo. Znak in reprezentacija nista več nekaj deriviranega, nista več modifikaciji prezence, temveč sta izvorni in nederivirani. Tradicionalni pojem znaka ne vzdrži več. A izvornost ponavljanja ni enostavna, temveč diferencirana pozicija, tako da mora pripoznanju vselejšnje vnaprejšnje vpetosti v strukturo ponavljanja slediti pripoznanje retroaktivne narave te vpetosti in konstitucije, ki sledi iz nje. Po Gaschéju dekonstrukcija pri tem izpelje dve gibanji; *preobratu* tradicionalne hierarhije med pojmovnimi nasprotji sledi *reinskripcija* na novo privilegirane terminu: »Takšno operacijo omogoči dejstvo,

da vse pojmovne diade, ki so konstitutivne za diskurz filozofije, konstituirajo 'nek disimetrični in hierarhizirajoči prostor, ki ga prečijo sile, v njegovi zaporu pa deluje zunanost, ki jo zatira' (*La dissémination*, str. 11).« (*Gasché*, str. 145.) Gasché poudarja, da dekonstruirani termin ni zgolj negativna podoba radikalne drugosti, temveč je rezultat vnovičnega vpisa te negativne podobe v imanentnost dekonstruirane diade ali sistema. Dekonstrukcija je uspešna, kadar uspe izpostaviti delo zunanosti znotraj sistema, ki to zunanost deklarira in izključuje kot zunanost. Zato ne gre spregledati poudarjene zadolženosti dekonstrukcije horizontu transcendentalne fenomenologije, ki je izpričana tudi na tej točki izkristaliziranja dekonstrukcijske pozicije. In celo tedaj, ko Derrida zapiše stavek »Absolutna idealnost je korelat možnosti neskončnega ponavljanja« (*Glas in fenomen*, str. 59), ko svojo poanto popelje do skrajnega roba, vez s fenomenologijo ostaja. Toda to ostajanje dekonstrukcija vse-skozi postavlja pod vprašaj in vedno znova določa njegovo mesto. To ostajanje torej zahteva kritično premostritev.

Kolikor Husserl misli bit kot idealnost, toliko se njegova pozicija ujema z določitvijo biti kot prezenca. Po Derridaju je temu tako iz dveh razlogov. Prvi je v tem, da je za Husserla idealnost vselej idealnost čistega pred-meta, ki je prezenten pred aktom ponovitve, kajti *Vorstellung* je v prvi vrsti splošna forma prezenca. Drugi razlog je v tem, da zgolj časovnost, ki jo določa *lebendige Gegenwart*, zgolj »zdaj« kot izvorna točka zagotavlja čistost idealnosti, »odprtost v ponavljanje istega v neskončnost« (*ibid.*). Bit je v fenomenologiji bodisi prezenca bodisi modifikacija prezenca. Toda bit najde svojo normo, svojo najvišjo formo v razmerju do prezenca prezenta, pot do nje pa vodi preko fenomenoloških redukcij mundanosti. Tako je dano zagotovilo glede preseganja empirične eksistence in mundanosti, najprej seveda svoje lastne. Pot onkraj empirične eksistence je odprta, a odprta za ceno tega, da se v tej odprtosti nakazuje razmerje do smrti kot radikalne odsotnosti ali izginotja. Prav razmerje do smrti je bistveno za možnost znaka in reprezentacije, ki sta način preseganja in obvladovanja odsotnosti. Tako struktura ponavljanja aficira sleherni akt pomenjanja, vključno z notranjim monologom, kajti če hoče

subjekt spregovoriti, si mora »to predstavljati z reprezentacijo; ta reprezentacija ni akcidenca« (*ibid.*, str. 63). Ali drugače, trenutek, ko subjekt prisluhne lastnemu glasu kot lastni misli, je po Derridaju v zadnji instanci pojmljiv zgolj skozi neko alteriteto, neko radikalno drugost, ki jo v *Logische Untersuchungen* vnaša indikacija. Subjekt se konstituira kot subjekt šele, ko se sooči in vzame nase svojo lastno drugost. Avto-afektivnost sklopa razumeti-slišati-se-govoriti je tako zaprečena z motnjo, ki pa je v resnici pogoj njene možnosti: ta motnja, to pretrganje naravne vezi med zvokom in mislijo implicira pozabo in izgubo pomena, njegovo drsenje proti ne-smislu ali brez-smiselnosti. Drugo ime te motnje je *pisava*, ki je reprezentativnost *par excellence*. Skratka, naj bo še tako modificirana, reprezentacija je vpisana v temelj diskurza, »diskurz je kar reprezentacija sebe«, beremo v *Glasi in fenomenu* (str. 63). Med diskurzom in reprezentacijo torej vlada nezvedljivo razmerje izvorne enotnosti.

To dekonstrukcijsko interpretacijo sedaj osvetlimo neposredno iz bistvenega razlikovanja. Kot smo videli, razlika med fenomenologijo in dekonstrukcijo ni »bistvena«, ni nekaj v oči bijočega, temveč je prej minimalna notranja razlika, ki povrhu vsega terja zelo previdno umešitev. Tisto, kar naredi znak za ekspresijo, je po Husserlu nenadomestljiva bližina z mislečim subjektom, je nerazvozljivi in nedotakljivi vozal aktov misli, govora, slišanja in razumevanja, ki ga Derrida prevede s sintagmo *s'entendre-parler*. Tudi priznanje, da obstaja *Verflechtung*, preplet med ekspresijo in indikacijo, za Husserla ne pomeni posebne težave. Ta preplet je evidentno na delu v vsaki dejanski komunikaciji, saj govorec izrečeno ekspresijo sogovornikov sprejme kot napotilo, kot *Kundgabe*, ki se utegne oddaljiti od pomenske intence govorca. A s tem vloga ekspresije v notranjem monologu ni okrnjena, nasprotno, omenjeni preplet je le naključna kontaminacija, ki jo lahko eliminiramo, seveda pa je čistost ekspresije neposredno odvisna od te eliminacije. In natanko na točki te kontaminacije Derrida zagrabi pojem znaka: preplet ekspresivne in indikativne funkcije znaka ni naključen, je bistven. Kontaminacija je izvorna. Preplet obeh funkcij je za Derridaja pogoj pokaza reči,

njegova konsekvenca pa je v tem, da nobena ekspresija ne more povsem izključiti možnosti zmote: ko je izgovorjena, ko je ekspresija uprstorjena, se njen pomen lahko loči od vira, učinkuje ločeno od govorca. Bernet takole razčleni ta Derridajev poseg:

»Po Derridaju definicija ekspresije temelji na dvojni ideji *prezence*: samoprezenci govorečega subjekta in prezenci intencionalnega objekta tej misli. Ekspresivni znak se prilagaja zahtevam te dvojne prezence: kolikor more se približuje pomenu mišljenja, ki ga izraža, in anticipira intuitivno prezenco intencionalnega objekta tega mišljenja.«¹⁴

Ekspresijo tako odlikuje idealnost, domena ekspresije je domena idealizacije. Ne implikacija, temveč predpostavka te notranje vezi z idealnostjo je dominacija govora nad pisavo oziroma prezence nad reprezentacijo: »konkretna prezenca znaka v empirični realnosti (*token*) je zgolj partikularna reprezentacija idealne in nespremenljive forme znaka (*type*)« (*ibid.*, str. 273). Bernet nadalje izpostavi ključni Derridajev korak, ki na mestu, kjer Husserl ohranja bistveno razlikovanje, vpeljuje dve figuri reprezentacije. Ločevanje med ekspresijo in indikacijo namreč dobi svoj odsev, svojo »dopolnilno figuro« v ločevanju med *Urimpression* in *Retention*. Pra-vtis bi bil na strani ekspresije, retencija pa na strani indikacije, se pravi tega diferenciranega ponavljanja, ki konstituira idealni objekt s tem, da ga izgubi (*ibid.*, str. 290). Ali drugače, retencija je primer indikativne reprezentacije, ki po Derridaju parazitira na vsaki ekspresivni prezentaciji misli. Vez med pravtisom in retencijo je tako dojeta skozi nujnost zatekanja k alteriteti indikativne reprezentacije v jedru prezentacije, ki si jo priskrbi sam subjekt (*ibid.*).

Derrida se zaveda, da je s paradoksnostjo sintagmo originarnega ponavljanja oziroma primordialne strukture ponavljanja presežen utečeni terminološki in konceptualni okvir, znotraj katerega se je umeščalo reprezentacijo. Do tega uvida je Derrida prišel že v »Introduction«, kjer

14. Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Pariz 1994, str. 273.

v nekem trenutku možnosti inkarniranja v grafijo ni bilo mogoče več obdržati znotraj okvira faktičnosti, se pravi nečesa zunanjega idealni objektivnosti: pisava je *sine qua non* pogoj notranje dovršitve idealnosti.¹⁵ Ta *re-* v reprezentaciji zato sedaj ne izreka le ponovitve ali podvojitve, ki bi se dodala predhodno obstoječi in enostavni prezenci. Ta *re-*vpeljuje povsem novo razmerje med prezenco in njeno reprezentacijo; star hierarhični red se ireverzibilno zamaje. A čeprav je izvorno ponavljanje predočeno kot izvirnejše od same fenomenološke izvornosti (*Glas in fenomen*, str. 73), to ponavljanje ni niti fundamentalna struktura niti izvor v običajnem pomenu besede. Bistvo tako razumljenega ponavljanja je v tem, da njegova struktura ni več zvedljiva na prisotnost, izvorno ponavljanje ni modifikacija prezence, temveč omogoči prisotnost skozi to, da jo naredi za nemožno: ponavljanje je hkrati pogoj možnosti in nemožnosti prisotnosti. Tako se prisotnost ne utemeljuje iz neprisotnosti ali odsotnosti, temveč iz praartikulacije ali prasinteze prisotnosti in odsotnosti, iz točke, ki obe šele omogoča. Ponavljanja zato nikakor ne gre istovetiti z odsotnostjo ali igro odsotnosti. A tu se dekonstrukcijska zgodba šele dobro pričinja.¹⁶ Logika, ki ji sledi primordialna struktura ponavljanja, je *logika dopolnila*, ki jo bo Derrida podrobneje razvil v *O gramatologiji*, njeno bistveno potezo pa lepo formulira že v *Glasi in fenomenu*:¹⁷ neka možnost z zamudo proizvede tisto, čemur naj bi se dodala. Tako moramo sedaj razumeti razmerje med ponavljanjem in prisotnostjo, tako je sedaj opredeljena tudi vloga *re-* v reprezentaciji. Linearnost, sukcesivnost in enostavna hierarhija tega razmerja so nepovratno izgubljene. Preostane, da njegov zaplet, slepo pego ali spodletelost mislimo kot njegovo bistvo.

15. Jacques Derrida, »Introduction« k: Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Pariz 1962, str. 85 ff.

16. Ukvarjanje z Austinovimi performativnimi dejanji v tekstu »Signatura dogodek kontekst« (1971) in njemu sledeča debata s Searlom, povzeta v *Limited Inc.* (Galilée, Pariz 1991), sta deli, ki nadalje razdeljujeta strukturo ponavljanja kot iterabilnosti. Podrobno analizirata mehanizem, po katerem je ponavljanje zavezano drugosti, alteriteti, in preko katerega iterabilnost konstituira vsako identiteto.

17. *Ibid.*, str. 95; cf. tudi *O gramatologiji*, str. 178-179.

Pred-stava bivajočega

Kakšen bo rezultat, če Derrida sedaj isti problem obravnava iz povsem drugih izhodišč in iz povsem drugačne teoretske orientiranosti? To se zgodi ob branju Heideggrovega teksta »Die Zeit des Weltbildes«. Preskok od Husserla k Heideggeru bi morebiti lahko obravnavali z vidika kontinuitete, se pravi priznavanja sorodstva s Husserlovo koncepcijo znaka in pomena.¹⁸ Heidegger se namreč odkrito opira in povzema Husserlovo pomenoslovje in znakovslovje v 17. (Napotilo in znak) in § 34 (Tu-bit in govor. Jezik) *Biti in časa* (Slovenska matica, Ljubljana 1997, str. 116 in 232), sklicuje pa se na I., IV. in VI. *Logično raziskavo* ter na § 10 in § 123. *Idej za čisto fenomenologijo in fenomenološko filozofijo* (Slovenska matica, Ljubljana 1997), kjer Husserl izhaja iz formalne ontologije, tj. eidetske znanosti o predmetu nasploh. V Marburških predavanjih iz leta 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, str. 263) Heidegger potrdi to filiacijo, ponovno izpriča zavezanost omenjeni husserlovski tematiki, ki si jo bomo zato na kratko ogledali.

Po analizi »svetnosti«, *Weltlichkeit*, in »priprave«, *Zeug*, preide Heidegger v § 17. *Biti in časa* k obravnavi fenomena »napotila«, *Verweisung*. »Priprava« je priskrbela izhodišče tej obravnavi, sedaj pa najdemo eksemplarni primer priprave kot napotila v pomenski mnogoterosti znaka: »biti-znak za... je lahko sam formaliziran v neko *univerzalno vrsto odnosa* tako, da struktura znaka sama ponuja neko ontološko vodilo za 'karakteristiko' vsega bivajočega sploh« (*Bit in čas*, str. 116). V tem je torej širši interes obravnave znakovnosti. Vendar opazimo, da se Heidegger omejuje zgolj na določitev razlike med znakom in napotilom, ne zanima ga mnogovrstnost znakov (kljub temu na str. 117 poda diferenciacijo znakovnih elementov in nakaže, kje se bo morala gibati morebitna prihodnja obravnava), temveč se osredotoča izključno na določitev

18. Te teme se loteva Jacques Taminiaux v tekstu »'Voix' et 'phénomène' dans l'ontologie fondamentale de Heidegger«, v *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, št. 2, PUF, Pariz 1990, str. 395-408.

ontološke strukture znaka. To prizadevanje ga privede do razlikovanja med napotilom kot »koristnostjo za« (»ontološko-kategorialna določenost priprave«) in napotilom kot »kazanjem« (»ontična konkrekcija »čemu« neke koristnosti«, do postavitve načelne razlike med kazanjem in napotovanjem, hkrati pa tudi do razlikovanja med znakom in kazanim. Kazanje tako temelji v strukturi priprave sploh, v nekem »zato da«, toda to še ni znak. Znak pa tudi ni kratkomalo priprava, temveč nasploh ni ontična priročnost, temveč je spričo svoje vpetosti v svetno skoz in skoz najbližje priročno, po tej plati pa ključ do razumevanja sveta: »uporaba znakov ostaja povsem znotraj neke 'neposredne' biti-v-svetu« (*ibid.*, str. 122). Sfera napotovanja se torej notranje diferencira na docela heterogena področja. Napotilo je ontološki fundament znaka in konstituira priročnost sámo, kar implicira, da je priročno v ontološkem odnosu do *Weltlichkeit* ter da ima priročno značaj napotitve in namembnosti.

Vidimo torej, da Heideggra v *Biti in času* zanima reprezentativna funkcija znaka le v meri, v kateri gre za »pri čem« (namembnost, »čemu« (koristnost) in »za-kaj« (rabnost). Ker pa mu je husserlovsko znakovlje priskrbelo razdelano podlago, lahko tematiko napotila legitimno prevede v besednjak fundamentalne ontologije; tako *Anzeichen* postane *Verweisung*. Ta problematika bo zanj ponovno postala aktualna enajst let kasneje, le da bo tokrat poudarek drugje; vprašanje reprezentacije kot reprezentacije Heidegger neposredno zastavlja v spisu »Die Zeit des Weltbildes«. Izhodišče je obravnava zveze med znanostjo in novodobnim bistvom metafizike, ki se zaključi s klasifikatorno shemo, obeležujočo občo naravo tedanjega časa. Heidegger izhaja iz tega, da je znanost ena ključnih pridobitev novega časa, kajti tehnika strojev je istovetna z bistvom novodobne metafizike. Metafizika je temelj vseh pojavnosti in zato tudi moment diferenciranja pojavov v nekem času. Po *znanosti* in *tehniki* je za Heideggra tretji moment *kultura*: »Ker postane umetniško delo predmet doživetja, skladno s tem umetnost velja kot izraz življenja ljudi.« (*Holzwege*, str. 75.) Četrti moment, nadaljuje Heidegger, človekovemu *življenju* podeli višjo vrednost s tem, da se ga dojame *kot kulturo*. Zadnji, peti novodobni pojav, pa je *razboženje*, neodločenost glede Boga.

Sledi vprašanje, katero pojmovanje bivajočega in bistva utemelji bistvo tedanje znanosti. To Heideggerja navede k preizprašanju pojma spoznanja ter k poskusu opredelitve spoznanja in znanosti kot raziskovanja. Slednje se na bivajoče nanaša z ozirom na to, kako in do kolikšne mere je bivajoče na razpolago predstavljanju [*Vorstellen*]. Soočeni smo z določenim preračunavanjem, ki je usmerjeno bodisi naprej (narava) bodisi nazaj (zgodovina):

»Narava in zgodovina postaneta predmet pojasnjujočega predstavljanja [*erklärenden Vorstellens*]. Slednje računa na naravo in računa z zgodovino. Zgolj tisto, kar skladno s tem postane predmet, je oziroma velja kot bivajoče. Do znanosti kot raziskovanja bo prišlo šele tedaj, ko bo bit bivajočega iskana v takšni predmetnosti.« (*Holzwege*, str. 87.)

Popredmetenje bivajočega se torej dovrši v pred-stavljanju, v aktu tega *Vor-stellen*. Po Heideggerju je bivajoče s tem, ko postane predmetnost predstavljanja, predočeno, in ker s tem postane del računa, je človek lahko gotov o bivajočem. Do tega dognanja pride šele Descartes, ki je uspel dokazati realnost zunanjega sveta s tem, da je bivajoče opredelil kot predmetnost predstavljanja, resnico pa kot gotovost predstavljanja. Zato tudi znanost kot raziskovanje postane možna šele na temelju tako razumljene resnice (*ibid.*). In čeprav je novodobna metafizika, vključno z Nietzschejem, našla temelj v tem zasuku v razmerju predstavljanja, po Heideggerju ravno aktualna razprava med subjektivizmom in objektivizmom kaže, da tu ne more biti govora o čistem rezu glede na tradicijo. Grški svet se je namreč na bivajoče nanašal kot na prisotno, hkrati pa ni poznal razmerja do bivajočega kot podobe ali reprezentacije. Kljub temu je *subjectum* zgolj prevod grškega *hypokeímenon*, tega *Vor-liegende*, ki je osnova, na sebi vse zbirajoči temelj (*ibid.*, str. 88). Razlika je v tem, da opisani metafizični pojem subjekta še ne zadeva niti človeka niti jaza (*ibid.*). O subjektu namreč lahko govorimo šele tisti hip, ko pride do premika v dojemanju bivajočega v celoti, ko to dojemanje nastopi v luči odvisnosti od novega razumevanja tistega, kar naj bi izrazil termin

Weltbild. Povedano drugače, Heidegger na tem mestu vpelje preobrat, po katerem *Weltbild* ne pomeni zgolj podobe ali slike sveta, temveč predvsem pomeni, da je svet dojet kot podoba, kot *Bild*. Skozenj se izoblikuje novo razmerje človeka do bivajočega in do sebe samega: »Bit bivajočega bo iskana in najdena v predstavljenosti bivajočega.« (*Ibid.*, str. 90.)

Šele skozi to retrospektivno perspektivo postane možna trditev, da tudi grški svet poseduje svoje pojmovanje »subjektivnosti«. Z njima ne razpolaga iz sebe samega, ampak skozi novodobno *Weltbild*. Grški človek je *Vernehmer* bivajočega, je dobesedno tisti, ki »prisluhne« bivajočemu. Ne gre za to, da je bistvo človeka pri Grkih uzrto s strani bivajočega; ne glede na težo uvida, da grški svet ni *Bild* v novoveškem pomenu, grški človek prebiva v odprtosti bivajočega.

»Da bi grški človek izpolnil svoje bistvo, mora zbirati (*légein*) in rešiti (*sózein*), prestreči in ohraniti tisto samoodpirajoče v njegovi odprtosti ter ostati izpostavljen (*aletheiein*) vsaki razcepljajoči se zmedi.« (*Ibid.*, str. 91.)

Pozornost velja predvsem funkciji glagola *légein*, ki sicer pomeni govoriti, imenovati, šteti, opisovati ipd., ki pa ga Heidegger interpretira kot »*sammeln*«, dejavnost zbiranja. Natanko zato, ker se človek nahaja v odprtosti bivajočega, ker je zaznamovan z razcepom bivajočega, je človek tisti, ki zbira in rešuje samoodpirajoče. Vsekakor omenjeni zametki »grškega pojmovanja« subjektivnosti oziroma reprezentacije, ki nam dajo naslutiti, kaj bi morda bil »grški« subjekt ali reprezentacija, zastrejo možnost enoznačnega pogleda na nekatere prej navedene ločnice. Iz novodobno razumljenega *Weltbild* postane po Heideggru možno govoriti o srednjeveškem in antičnem *Weltbild*. Zavzame stališče, da zgodovina tega *Weltbild* ni linearna, temveč je *Weltbild* tipična novodobna kategorija, ki šele za nazaj omogoči reaktiviranje svojih nastavkov. Iz novodobnega *Weltbild* postane možno antično in srednjeveško *Weltbild*. Naslednja konsekvence, inherentna nastopu *Weltbild*, je v tem, da šele na točki, ko je svet dojet kot *Bild*, nastopi možnost sistema; ali

drugače, k bistvu *Bild* spada sistem, pravi Heidegger, sistem pa pomeni enotnost predmetnega bivajočega (*ibid.*, str. 100). Dokler je bivajoče podrejeno denimo Bogu, dotlej sistem ni možen. Zato tudi pojem subjekta ne more brez sistema. In zato je operacija, skozi katero svet postane *Bild*, istovetna z operacijo, po kateri človek postane subjekt. Stališče človeka je ob tem predočeno kot *Weltanschauung* ali *Lebensanschauung*. Toda natanko novodobno pojmovanje sveta kot podobe reaktivira vse pomene *representatio*.

Kaj je pravzaprav bistvo predstavljalivosti, kaj sploh je *Vorstellen*? Prvi izmed njegovih zametkov so po Heideggru Platonove ideje: *eidos* še ne pomeni opredelitve bivajočega kot podobe ali *Bild*, a je prvi predpogoj pojmovanja sveta kot reprezentacije. Drugi zamelek je najti v srednjem veku, ki se na bivajoče nanaša kot na *ens creatum*, kajti celotno bivajoče tu pripada redu kreiranega. A tako v antiki kot v srednjem veku bivajoče ni objekt, ki bi bil kratkomalo dan na razpolago človeku. Kot rečeno, se po Heideggru to zgodi šele v kartezijsko-heglovski epohi *subjectuma*. Tu bivajoče postane »bivajoče v reprezentaciji« in Heidegger bo analiziral to *Vorgestelltheit des Seinenden*, ki temelji na grškemu svetu tujemu pomenu reprezentacije.

Opisani zametki in njihovo retroaktivno pripoznanje omilijo zgodovinski rez, skladno s tem pa Heidegger poudarja, da novoveško stališče navkljub zasuku perspektive ne pomeni nekaj docela novega v zvezi s položajem človeka v odprtosti bivajočega, zato pa tudi ni v odkriti koliziji s srednjeveškim in grškim pojmovanjem. Odločilni moment je po Heideggru v tem, da si v novem veku človek postavlja ta položaj kot nekaj, kar je sam ustvaril. Povedano drugače, od Descartesa dalje človek sam določa, kakšno razmerje do bivajočega bo zavzel, sam postavlja omejeno razmerje in se sam umešča vanj. To je novum, v katerem pa ni mogoče spregledati sedimentov tradicije. Ti sedimenti so ključ do obrata, ki bo botroval rojstvu subjekta.

»Natanko zato, ker v pojmu *subjectuma* še odzvanja grško bistvo biti, *hypokeisthai* tega *hypokeimenon*, in sicer v formi nespoznanega in neprašljivega

postalega prisotnega (namreč stalno obstoječega (*Vorliegenden*)), je iz njega potrebno razbrati bistvo premene temeljnega metafizičnega stališča. («*Ibid.*, str. 106.)

Nastop reprezentacije je potemtakem nemogoče locirati zgolj v eno dobo. Učinke reprezentacije so predočili že Grki, hkrati pa ti učinki pogojujejo »pravi« nastop novodobnega pojma reprezentacije. Tako je po Heideggru tudi Descartesovo bivajoče še vedno *sub-jectum*, *hypokeîmenon*, *Vor-liegende*.¹⁹ Heidegger po drugi strani ugotavlja, da čeravno grški človek ni subjekt, ker bit dojema kot prisotnost in resnico kot razkritost, se v tej razkritosti odvíja *phantasia*. Kar z drugimi besedami pomeni, da so že v grškem mišljenju navzoči in delujoči zametki umišljanja, *imaginatio* oziroma *Einbildungskraft*. Slednje v novem veku postane velika, v nemški klasični filozofiji pa bržkone celo odločilna téma.

»Vendarle pa človek kot predstavljajoči subjekt fantazira, tj. se giblje v imaginatio, kolikor njegovo predstavljanje oblikuje bivajoče kot predmetno v svetu kot podobi.« (»*Die Zeit des Weltbildes*«, str. 106.)

Heidegger kot značilno potezo novodobnosti ne izpostavi same navzočnosti reprezentacije, temveč njeno dominantnost: vse prisotno je do-jeto v formi reprezentacije, ki postane temeljna kategorija tudi za izkustvo. V tem oziru je izkustvo po svojem bistvu reprezentacionalno ali subjektivno. Na ta način služi reprezentacija novodobnemu diskurzu za oporo pri opisu modifikacij subjekta ter pri opisu njegovega razmerja do objekta. Reprezentacija namreč nastopa le skozi in le za subjekta. Heidegger to potrdi z naslednjo definicijo novodobnega pojmovanja reprezentacije:

»Predstavljati [*Vorstellen*] pomeni tu naslednje: predročno kot nasproti stoječe prinesiti predse, navezati nase, na predstavljajoče [*Vorstellenden*]

19. *Ibid.* Po Bernetu je to Heideggrovo stališče zastrlo določene poteze Husserlove transcendentalne zavesti, predvsem pa prikrilo precej tega, kar *Dasein* dolguje pojmu transcendentalnega življenja. Cf. *La vie du sujet*, str. 2 ff.

ter ga v tem oziru zopet prisiliti k sebi kot odločilnem področju. Kjer pride do tega, se človek preko bivajočega umesti v podobo [*Bild*]. S tem pa, ko se človek tako umesti v podobo, se sam umesti v sceno, tj. v odprto okolje splošnih in odprtih predstavljajočih [*Vorgestellten*]. S tem se človek sam umesti kot scena, v kateri se bivajoče odslej predstavlja [*vorstellen*], prezentira [*präsentieren*], tj. mora biti podoba. Človek je reprezentant [*der Repräsentant*] bivajočega v smislu predmetnega.« (*Ibid.*, str. 91.)

Od Descartesa dalje pomeni *Vorstellen*, nadaljuje Heidegger, od sebe nekaj postaviti predse in to postavljeno kot takšno zavarovati. Do tega zavarovanja pride na način preračunavanja, *Berechnen*, ki je edini garant za gotovost glede predstavljenega. Kasneje bomo videli, da bo to usodno vplivalo na pojmovanje bivajočega.

Morda je tu na mestu, da naredimo še en ovinek. Vprašanja predstavljanja se v povezavi z začetkom znanosti Heidegger dotakne tudi v nekem drugem tekstu, v »Hegels Begriff der Erfahrung«,²⁰

Po Heideggru Heglova kritika izkustva privede do filozofije kot nepogojenega védenja znotraj védenja o samogotovosti, pri čemer je bistvo filozofije doseženo skozi nepogojeno samoovédenje znanosti. Filozofija je znanost ne zato, ker si izposoja in udejanja zgled neke druge znanosti, temveč zato, ker ostaja filozofija in ker vztraja na nalogi, da zre bivajoče kot bivajoče. Toda Heidegger tokrat ključnega premika v tem pojmovanju ne pripiše Descartesu, temveč Leibnizu, saj se šele po njem »bivajoče pojavlja za mišljenje na način, da je vsako *ens qua ens* neko *ens cogitans* ter v tem smislu subjekt« (*ibid.*, str. 132). Znanost oziroma filozofijo kot absolutno spoznanje tvori refleksija subjektivitete subjekta kot odnosa med subjektom in objektom, tvori jo védenje o sebstvu kot samogotovost o tem odnosu.

»Subjekt biva v predstavljačem odnosu do objekta. Toda kot ta odnos je že predstavljači odnos do sebe. Predstavljanje prezentira objekt s tem, da ga reprezentira subjektu, v čigar reprezentaciji [*Repräsentation*] se

20. Iz leta 1950; povzeto v *Holzwege*, str. 115-208.

subjekt sam prezentira kot tak. Prezentacija [*Präsentation*] je temeljna poteza védenja v pomenu samozavedanja subjekta. Prezentacija je bistveni način prezenca (*parousia*). Kot takšna, tj. kot prisotnost [*Anwesen*], je bit bivajočega na način subjekta.« (*Ibid.*, str. 132-133.)

Subjektiviteta je vase reflektirani odnos med subjektom in objektom, zato zanjo lahko rečemo, da je prezenca na način reprezentacije. Predstavljanje je namreč prezentacija skozi reprezentacijo. Točka, ko postane prezentacija takorekoč neločljiva od reprezentacije, je potemtakem natanko mesto subjekta, ki je nemogoče presečišče obojega. To ni brez konsekvenc za do sedaj uveljavljeno pozicijo bivajočega. *Tò ón* je *hé ón* zgolj kolikor nastopa v okviru oziroma na način nepogojenega samoovédanja, predočenje takšnega bivajočega pa je v ekskluzivni domeni filozofije. Skladno s tem je resnica ujemanje predstavljanja in bivajočega. Temu Heidegger kasneje doda, da imajo vsi momenti absolutnosti značaj reprezentacije (cf. *ibid.*, str. 136).

Tako kot v »Die Zeit des Weltbildes«, Heidegger tudi v tem spisu obravnava konstituiranje »vidnega«, od česar je odvisen precejšnji del nadaljnjih izpeljav. Védenje je namreč zanj vpogled v nekaj, to pa implicira, da je videnje pojmovano kot *Vor-sich-haben* in kot *Vorstellen*. Slednje je motrenje opaženega, vendar ne spada niti k *Anschauung* niti k *Denken*. Ta izhodišča Heideggru omogočijo, da nazorno ponazori obrat k *umišljanju*, ki daje ključni pečat celotni razpravi o reprezentaciji. Umišljanje je izum novega veka in nastopa kot mašilo, ki zapolnjuje brezno med percepcijo in refleksijo. Toda moč »vidnega« je povsem poverjena predstavljanju: le-to vnaprej zbira v nekem že videnem, v *coagitat*, znotraj tega zbiranja (*légein*) pa prebiva tisto opaženo: *conscientia* je zbiranje v prisotnosti na način prezenca reprezentiranega. Na ta način *Vorstellens* oblikuje reprezentacijo, podobo, *das Bild*, ter je *Einbildung* (*ibid.*, str. 145).

Razpršena pošiljka

Na tej točki se lahko obrnemo k Derridajevemu branju Heideggra. Derrida je prepričan, da je citirana Heideggrova definicija predstavljanja v več ozirih odločilna. Najprej po terminološki plati. Videti je namreč, in pri Heideggru smo našli potrdilo za to, da je koren vseh izpeljank *Vorstellen* in *Bild* latinski koren *repraesentatio*. Vsaj kar zadeva Heideggrov horizont, je legitimnost omenjenega enačaja zagotovljena, kar pomeni, da je govorjenje o predstavi, predstavljanju, podobi in reprezentaciji govorjenje o enem in istem.

Derrida na opisano razmejitev naslovi naslednje vprašanje: lahko sprejemamo kot gotovo, da nemška *Vorstellung* docela zaobjame vrednost latinske *repraesentatio*? Mar ni vrednost tega *Vorstellen* prej skladna s *praesentatio*? Kajti če slednje pomeni dejstvo ponavzočenja, postavitve predse, to pred-metenje, potem *re-* v *praesentatio* poudarja moment vračanja v prisotno, vračanja prisotnosti oziroma njeno ponovitev. Po Derridaju je namreč vrednost *ponavljjanja* ali *vrnitve* precej bližje vrednosti reprezentacije. V francoščini cepitev na oba pomena lepo izraža sintagma »rendre présent«, ki pomeni tako dopustiti ali omogočiti prezentiranje, kakor tudi povzročiti ali omogočiti vrnitev v prezentacijo, restituiranje poprisotenja (»Envoi«, str. 120 ff). Problem reprezentacije je zato problem divergence omenjenega razcepa. Toda vprašanje reprezentacije seže precej preko tega ozko začrtanega izhodiščnega polja, saj je po Heideggru usodno za celotno kartezijansko-heglovsko epoho *subjectuma*.

V reprezentaciji se namreč prezentacija tistega, kar se prezentira, vrača kot dvojnik, kopija reči, ki je odslej na voljo »skozi, za in v subjektu«, ne da bi bila ta prezentacija odvisna od subjekta (*ibid.*). Reprezentacija je zgolj »afekcija subjekta v formi razmerja do objekta, ki je v njem navzoč kot kopija, vendar zgolj v meri, kolikor je poprej konstituiran svet kot vidno« (*ibid.*, str. 123). Takšno prisotno potemtakem subjektu ni kratkomalo na razpolago, čeprav je navzoče za njega in

pred njim. Toda v reprezentaciji za subjekta leži možnost prevoda *repraesentatio* z *Vorstellung*, kolikor slednja označuje gesto postavitve predse, razpoložljivosti.²¹ Heideggrov poseg v to prevajanje torej ni kratkomalo zavržen, nasprotno, je radikaliziran.

A kaj je najbolj razpoložljivo in ponavljivo? Kot smo videli že pri Husserlu, je najprikladnejša za reproduktivno spontanost duha idealnost ideje v duhu. Najprikladnejša je zato, ker je avtoafektivna.

»Zgolj dajanje na razpolago omogoča človeškemu subjektu reprezentacijo, in ravno to dajanje na razpolago konstituira subjekt kot subjekt. Subjekt je tisti, ki si lahko, oziroma tisti, ki misli, da si lahko daje reprezentacije, da lahko razpolaga z njimi... si daje reprezentante (denimo politične) ali tudi, sem se bom še vrnil, se sam daje kot reprezentacija ali reprezentant.«
(*Ibid.*, str. 121.)

Ta avtoafektivna dimenzija reprezentacije, ki pride do izraza v glagolski obliki *se représenter, sich vorstellen*, je ključna za pojem reprezentacije

21. A tudi prevod in pomen francoske *représentation* sta vse prej kot enoznačna. Kot poroča Derrida (*ibid.*, str. 109), se je s člankom iz leta 1901 v razpravo o tej temi vključil Bergson, ki je predlagal, da ostane *représentation* prihranjena za ideje in podobe, ki jih zaznamuje predhodno opravljeno delo duha, se pravi za podobe, ki duhu niso prezentirane prvič. Tistemu »prvič« bi namreč bolj ustrežal termin *présentation*. Skladno s tem se Bergson sprašuje, ali ni vloga prefixa *re-* v *représentation* prej označiti nasprotje med subjektom in objektom, kot pa vrednost enostavne duplikacije. Od tod sklepa, da bi veljalo namesto besede *représentation* vpeljati besedo *présentation*. Temu je ugovarjal M. Abauzit, menič, da *re-* kaže na reduplikacijo, saj je duplikacija zgolj odsev objekta v duhu, ki obstaja na sebi. Za pričujočo razpravo je zelo pomemben prispevek Lacheliera, po katerem je termin *représentation* postal filozofski šele tedaj, ko se je z njim poskušalo prevesti nemško *Vorstellung*, točneje, ko se prvo naredi za kalk druge. Po njem *re-* zaznamuje nepopolno ponovitev prvobitne prisotnosti. Od tod predlaga opustitev filozofske rabe termina *représentation* in njegovo zamenjavo – vselej, kadar je to možno – z glagolsko obliko *se représenter*. Kljub temu ne more sprejeti Bergsonovega predloga glede popolne opustitve termina *représentation* in njegove nadomestive s *présentation*, ker ima po njegovem zadnji termin v francoščini povsem druge konotacije. Od tod so njegovi sklepi pomenljivi v vsaj dveh ozirih. Prvič svari pred germanizacijo, ki, drugič, vdira skozi filozofsko rabo jezika. Obenem se sprašuje, ali ni tudi nemška *Vorstellung* sama kontaminirana s strani filozofske rabe.

kot take. Moč tega *re-* iz reprezentacije namreč razkriva avtoafektivno zmožnost, ki potencira tako ponavljanje kot vračanje. Še več, zlo se reprezentaciji pripisuje prav zavoljo njene zmožnosti avtoaficiranja, zmožnosti, da se sama daje in si daje (druge) reprezentacije, kar sovpada z grožnjo, da se odtrga od reprezentiranega. Tu trčimo ob situacijo, s katero je zaznamovana pisava. Medtem ko fonični označevalec še ohranja določeno vez z označencem, je grafični označevalec kot čisti označevalec podvojitvev označevalca. Ker reprezentira foničnega označevalca, je označevalec označevalca. Skozi to podvojitvev se sprosti možnost produkcije označevalcev, ki nujno vključuje možnost odtrganja označevalne verige od označenca. Plat označevalcev se tako samodejno členi naprej.

V čem potemtakem Derrida vidi ključni Heideggrov prispevek k tematiziranju reprezentacije? V tem, da Heideggru ne gre več za to, da »si reprezentiramo bistvo reprezentacije (*Vorgestelltheit*). Bistvo reprezentacije ni reprezentacija, ni reprezentabilno, ne obstaja reprezentacija reprezentacije, *Vorgestelltheit* ni zgolj neka *Vorstellung*.« (Ibid., str. 125.) Heideggrov premik v obravnavi reprezentacije je najprej v tem, da postane reprezentacija *de facto* model za vsako mišljenje subjekta v vseh segmentih njegovega razmerja do objekta.

»Subjekt v svojem bistvu ni definiran zgolj kot mesto in umestitev svojih reprezentacij. Tudi sam je kot subjekt in v svoji strukturi *subjectuma* dojet kot reprezentant. Človek, ki je najprej in predvsem definiran kot subjekt, kot bivajoči subjekt, je sam skoz in skoz interpretiran skladno s strukturo reprezentacije.« (Ibid.)

Subjekt torej ni zgolj reprezentiran, temveč je sam reprezentant oziroma označevalec, se pravi da je vpet v verigo označevalcev. Kot smo videli, je za Heideggra človek na ta način umeščen med reprezentirano, poleg tega pa je tudi reprezentant bivajočega, kolikor je to predmetno. Naj še enkrat poudarimo, v čem je po Heideggru odločilni moment konstitucije subjekta: s tem, ko postane svet *Bild* (podoba,

reprezentacija), postane človek subjekt. Ta proces z vso silovitostjo vzporedno učinkuje na položaj znanosti na splošno. Tako so po Heideggru zgodovina kot nauk o človeštvu, antropologija in humanizem možni šele na točki, ko je *Welt* dojet kot *Bild* («Die Zeit des Weltbildes«, str. 93). Konsekvence tega procesa reprezentativnosti dosežejo tudi človekov temeljni odnos do bivajočega, ki je sedaj opredeljen kot *Weltanschauung* oziroma, od 19. stoletja dalje, kot *Lebensanschauung* (*ibid.*).

Heidegger vse to razbira iz same zasnove filozofije kot take. S tem, ko novi vek dojame svet kot *Bild*, sprejme še nekaj drugega, namreč sistem. K bistvu *Bild* spada sistem, razumljen kot iz »zasnove predmetnosti bivajočega razpirajoča se enotnost zgradbe v pred-stavljenem kot takem« (*ibid.*, str. 100). Tako v antiki kot v srednjem veku sistem ni možen – pri čemer po Heideggru sistema ne gre mešati s sistematičnostjo –, medtem ko v novem veku vlada sistem oziroma vrednosti, ki jih le-ta obsega.

Naj povzamemo. Vprašanje reprezentacije se členi skozi številne teme ter potegne za seboj prenekatero minimalne premike znotraj konceptualizacije posameznih pojmov, a se zato v nobeni točki ne izteče v enostavno prekinitev s tradicijo. Čeravno kot vprašanje ne obstaja od nekdanj, se je nanj že od nekdanj odgovarjalo. Od nekdanj se je namreč motrilo učinke logike reprezentacije. Tudi subjekt je eden izmed teh učinkov. Kot reprezentant je uveržen v reprezentacije. Derrida vidi v tem določeno ujemanje z Lacanovim subjektom, pri čemer opozori na Lacanov prevod Freudovega *Repräsentant* z označevalec. Omenjeni subjekt je »reduciran na formulo matrice označevalnih kombinacij«, subjekt je tisto, »kar označevalec reprezentira za drugi označevalec«. Kajti kot »strukturiran skozi reprezentacijo je reprezentirani subjekt tudi reprezentativni subjekt. Je reprezentant bivajočega in torej tudi objekt, *Gegenstand*« («Envoi«, str. 126). S tem postane subjekt v prvi vrsti preračunljivi subjekt, ker le tako postane možna »anticipirana gotovost tistega, kar je treba reprezentirati« (*ibid.*, str. 125). Ta segment preračunljivosti je poudaril Heidegger, saj mora *Vorstellen* zavarovati natanko tisto, kar predstavljajoči subjekt postavlja predse. In po njem

je to zavarovanje ravno *Berechnen*, preračunavanje. *Berechenbarkeit*, preračunljivost, je zadnja garancija za vseskožno in vnaprejšnjo gotovost glede predstavljenega (»Die Zeit des Weltbildes«, str. 108 ff). Odtlej je človek tisti, ki daje mero za vse mere, kar z drugimi besedami povedano pomeni, da je edina svoboda svoboda subjekta.

Tako smo prišli do razpotja. Po Heideggru je bilo pojmovanje subjekta grškemu svetu povsem tuje, saj se je celo *phantasia* nanašala zgolj na prisotnost bivajočega. A vendar: grški »človek je kot nekdo, ki prisluhne bivajočemu«, je *Vernehmer des Seienden* (»Die Zeit des Weltbildes«, str. 91). Nasprotno pa se tematika umišljanja (*imaginatio* pri Descartesu, Leibnizu, Condillacu, Rousseauju itd., *Einbildungskraft* v nemški klasični filozofiji), naj bo produktivno ali pa reproduktivno, razvije šele kasneje, v »epohi reprezentacije in človeka kot reprezentiranega«. Heidegger bi rad pokazal, da se človek skozi *Vorstellen* ali novodobno reprezentacijo trudi ponovno povrniti si bivajoče. S tem, da si daje podobo bivajočega, si ustvari ideje o njem. A kot smo videli, človek pri Heideggru ni zgolj imetnik reprezentacij, ampak tudi sam reprezentira. Potemtakem se natanko na tem mestu izvrši prehod od reprezentacije kot ideje ali objektivne realnosti k reprezentaciji kot delegaciji, k možnosti vzajemne substitucije istovetnih subjektov, pri čemer velja, da bolj ko je mogoče te subjekte popredmetiti, bolj jih je možno medsebojno nadomeščati (*ibid.*, str. 127).

Derridajevo vprašanje je sedaj naslednje. Ali je znotraj filozofske rabe besede *représentation* predpostavljeno neko čvrsto semantično jedro oziroma središče, ki obvladuje vse modifikacije omenjene rabe? To vprašanje se vrača k nemožnosti vprašanja reprezentacije, ki smo jo omenili na začetku:

»Ta interpretacija reprezentacije bi predpostavljala reprezentacionalno preinterpretacijo reprezentacije, še vedno bi bila reprezentacija reprezentacije. Mar ni ta poenotujoča, zbirajoča in derivacionistična predpostavka pri Heideggru na delu že v najizrazitejših in najnujnejših premestitvah? Mar ni indic za slednje v tem, da pri Heideggru epoha reprezentacije ali

Vorstellung nastopa kot epoha v usodi [*le destin*] ali zbrani pošiljki [*l'envoi rassemble*] (*Geschick*) biti?« (*Ibid.*, str. 134.)

S tem se Derrida neposredno naveže na svoja zgodnja tematiziranja fundamentalne ontologije, ki jih je zbral v *Marges de la philosophie*.²² Pošiljka biti se namreč najprej kaže kot *Anwesenheit*. Epoha reprezentacije biti mora pripadati tej izvorni pošiljki kot prisotnosti. Ob tem Derrida poudari, da *Geschick* pri Heideggru nima forme *telosa* niti gotovosti – slednje zadeva tako kartezijsko gotovost, kot tudi znano lacanovsko tezo, da pismo vselej prispe na svoj naslov.²³ Tokrat Derridajeva poanta leži drugje. Neposredno se navezuje na naslednje Heideggrovo stališče:

»Bivajoče ni več prisotno (*Anwesende*), temveč tisto, kar je nasproti postavljeno, pred-metno šele v predstavljanju. Pred-stavljanje je pred-hodno obvladujoče po-pred-metenje. Predstavljanje na ta način vse skupaj prižene v enotnost tako predmetnega. Predstavljanje je *coagitatio*.« (»*Die Zeit des Weltbildes*«, str. 108.)

Heideggrova interpretacija *légein* kot »*sammeln*« naposled razodene ključni zametek grške »subjektivnosti«. Takšno *légein* je na tej točki potrebno navezati na težnjo po poenotenju, zbiranju, ki je navzoča v *Geschick*. Zato je prevod *das Geschick* z *l'envoi*, s pošiljko, možen, ker poveže *schicken*, poslati, in *Schicksal*, usodo. Povod za to, da Derrida izbere *l'envoi* in interpretacijo, ki iz tega sledi, je v tem, da je za *Geschick* bistveno, da

22. Vsi ključni teksti so prevedeni v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krtina, Ljubljana 1994.

23. Glede »poštnega diskurza«, obravnavanega s psihoanalitičnega zornega kota, napotujemo na *La carte postale. De Socrate à Freud*, Flammarion, Pariz 1980. Tu nas bo zanimalo izključno mesto »poštarja« v fundamentalni ontologiji, mesto tega *Geschick*. Drugačen, celovit pristop k vprašanju »poštnega komuniciranja«, je predstavljen v knjigi *La contre-allée* (La Quinzaine Littéraire-Louis Vuitton, Pariz 1999). Gre za delo, ki sta ga Derrida in Catherine Malabou zasnovala na osnovi izbora Derridajevih tekstov na témo potovanja in telekomunikacije ter njihove prezentacije s strani Malaboujeve v »*L'écartement des voies*«, po drugi strani pa Derridajevih pisem, poslanih Malaboujevi s petnajstih potovanj od maja 1997 do maja 1998.

»se daje pošiljka, ki se zbira sama s seboj; to zbiranje je pogoj, je biti-skupaj tistega, kar se daje misliti, da bi se epohalna figura – tu figura reprezentacije – v svojem obrisu *odtrgala* in se po svojem ritmu razvrščala v enotnosti namenjenosti, ali bolje, usojenosti biti« (»Envoi«, str. 135).

Pri tem je ključno, da to biti-skupaj ni niti totaliteta niti sistem niti identiteta. Če je torej epoha reprezentacije podrejena »izvorni pošiljki biti kot *Anwesenheit*« (*ibid.*), se slednja znotraj istega, tj. znotraj tega biti-skupaj, prevede najprej v prisotnost, nato pa v reprezentacijo, in šele na ta način je izpostavljena njena avtoafektivna zasnova. Zbira in dogaja se v okviru same sebe, in sicer v prisotnosti. Kontinuiteta skladno s tem odlikuje tudi samo zgodovinsko izkustvo *Anwesenheit*, saj se vsak razcep v mišljenju povzame v *légein*, s čimer je rešena nedeljivost *Geschick*. In če mišljenje biti po Heideggru ni ločljivo od mišljenja poti, od mišljenja *Bahn* ali *Weg*, potem je *Geschick* tudi neka *Be-wegung* (*La contre-allée*, str. 128 ff). V tej perspektivi Derrida na *Geschick* odkriva nekatere tradicionalne poteze. Smisel biti se na njeni poti nikoli ne izgubi, bit vselej pride do svoje resnice. V »Času in biti« je denimo opazna igra med *geben*, *schicken* in *reichen*. *Be-wegung* biti je zato potrebno radikalizirati, kajti »pot, po kateri se bit razdaja, ni neka odiseja. Bistvuje skladno z epohami *Zeitalter*, ki periodizirajo njeno razdajanje.« (*Ibid.*, str. 131.) Zato je Derridaju *Anwesenheit* osnova za Heideggrovo ločevanje epoh. Toda epoha reprezentacije med njimi vendarle zaseda prav posebno mesto:

»Ker to ni le ena izmed epoh in ker se po svojem privilegiju *detašira* na čisto posamični modus, mar potemtakem ne bomo poskusili reči, da se sama odtrga, pošilja, odpošilja ter pri tem nadomešča tisto, kar se v njej prikriva, odlaga, pridržuje, povzroča uskočenje in umik, namreč *Anwesenheit* ali samo prisotnost?« (»Envoi«, str. 136.)

Derrida se sedaj sprašuje, ali ni Heidegger razmerja med grško epoho in epoho reprezentacije še vedno interpretiral skladno z reprezentativnim modusom, kot da bi »dvojica *Anwesenheit/repraesentatio* diktirala zakon svoje lastne interpretacije« (*ibid.*). Nato problematizira to Heideggrovo

perspektivo. Če je namreč reprezentacija obstajala, potem jo je morala v njenem biti-skupaj, v njenem *Geschick* izvorno ogrožati deljivost, nek nezvedljivi razkol, z eno besedo, neka diseminacija. Ta diseminacija implicira, da si od pojava reprezentacije dalje njen pomen na noben način ne more zagotoviti trdne opore. Potemtakem je Heideggrovo epohalno branje od vsega začetka problematično. Po Derridaju je torej nujno izpostaviti

»razliko reprezentacije, razliko, ki bi se več ne podrejala razliki *Anwesenheit* ali prisotnosti oziroma razliki *kot* prisotnosti, razliko, ki bi več ne reprezentirala istega ali samorazmerja v usodi biti, razliko, ki bi ne bila repatriirana v *samopošiljki*, razliko kot pošiljko, ki *bi ne bila* ena in ki bi ne bila *ena samopošiljka*. Pač pa pošiljka drugega, drugih.« (*Ibid.*, str. 137.)

To razliko, to diseminacijo in to deljivost je sedaj potrebno misliti ne le kot tisto na začetku, marveč kot zakon – kot zakon, ki strukturira reprezentacijo. Zahteva, ki Derridaju dopušča zapisati provokativno trditev: »na začetku je bila pošta« kot mesto vseh transferjev in korespondenc (*La contre-allée*, str. 149). Toda če je na začetku pošta, potem se nič ne začne. S tem stopamo na pot premisleka meja reprezentacije, kar pa, povedano z drugimi besedami, pomeni, da je potrebno znotraj reprezentabilnosti umestiti *nereprezentabilno*. Sem Derrida ne vključuje le nemožnosti ali manka reprezentacije, temveč tudi obsodbo in prepoved, v kateri se ubrano prepozna celotna tradicija. Ta prepoved je namreč konstitutivni del reprezentacije, s tem pa tudi mimetike, vsake najpreprostejše prezentacije ter celo slehernega poimenovanja. Videz nefenomenalnosti, inherentne reprezentabilnemu, je zgolj učinek te prepovedi. Velja dodati, da ima tako dojeto nereprezentabilno strukturo drugosti. Vse to se zgošča v pisavi, tej edini dekonstrukcijski témi, ki pa ni ena téma.

Tu se Derridajev premislek problema reprezentacije počasi zaključuje. Zaključuje se s tem, da odpira paleto novih vprašanj. Gotovo reprezentacije ni moč več misliti znotraj linearne, nedeljive ali pravilne forme,

v katero se umešča tudi Heideggrova *Geschick des Seins*. Gotovo forma reprezentacije za dekonstrukcijo obstaja le kot diskontinuirana in odprta proti svojemu onstran, proti nereprezentabilnemu.²⁴ Zato v trenutku, ko stopimo onstran zapore reprezentacije, še ne pademo v brezno nepojmljivega, temveč moramo sprejeti nujnost nekakšnega pred-ontološkega *Geschick*, ki se na nobeni točki ne opira na svojo polno združitev ali združitev v prisotnosti, temveč se, paradokсно, združi šele s tem, da se razcepi, se razlikuje, diferira. Ob vsem tem »izvorno ni pošiljka nečesa, kar mu predhodi, ne bivajočega ne subjekta« (*ibid.*, str. 141). Ta predontološka pošiljka pošilja tako, da napotuje nazaj, pošilja iz drugosti, ki je v njej, a ni njena. Enako velja za reprezentacijo nasploh. Reprezentacija ima strukturo diseminacije, ki vselej deluje retroaktivno, tj. ki praznovno učinkuje na prezentacijo in jo skozi spodjedanje njune domnevne hierarhičnosti šele konstituira. Konstituira jo s tem, da jo ogrozi. Vsled tega Heidegger dobe reprezentacije ni reducirjal zgolj na novi vek, ampak je

24. Kot smo pri Derridaju vajeni, je odpiranje novih tematskih sklepov vselej ali celo najprej neka regresija. Tudi na tej točki je potrebno omeniti zgodnjo refleksijo problema reprezentacije, namreč branje Artauda v tekstu »Gledališče krutosti in zapora predstave« (1966) (slov. prev. v zborniku *Prisotnost, predstavljanje, teatralnost*, Maska, Ljubljana 1966, str. 82-103). Z gledališčem krutosti skuša Artaud predstavo popeljati do njene meje, do nereprezentabilnega izvora reprezentacije, ter izpeljati obrat, po katerem je nereprezentacija izvorna reprezentacija. To pomeni, da predstava ne bo več ponovitev ali re-representacija sedanosti, ki bi obstajala nekje zunaj, ločeno in pred svojo reprezentacijo. Predstava s tem preneha biti površina, ki se gledalcem ponuja kot prezentirana sedanost. To operacijo na meji predstave po Derrida imenoval zapora predstave. Ključna naloga gledališča krutosti je torej v tem, da izbriše ponavljanje, kajti ponavljanje prikrajša za moči, življenje in prisotnost. Da je to nemogoča naloga, velja po Derridaju v prvi vrsti za gledališče: »Nikjer ni grožnja ponavljanja tako dobro organizirana kot prav v gledališču. Nikjer nismo tako blizu odra kot izvora ponavljanja, tako blizu prvobitnega ponavljanja, kjer bi šlo za to, da ga zabrišemo z ločitvijo tako od njega samega kot od njegovega dvojnika.« (*Ibid.*, str. 98-99.) Čista prisotnost brez razlike in aktivna pozaba akta gledališča krutosti pa se vendarle lahko dovrši zgolj v predstavi, se pravi mora biti začeta, kot je »vselej začeti izvor«. Tudi gledališče krutosti se mora naposled začeti s ponavljanjem. Prav v tem, da se kar najbolj približa meji možnosti in nemožnosti čistega gledališča je po Derridaju ključni Artaudov prispevek, saj tako omogoči misliti izvor gledališča.

izpostavil, da ta doba prihaja naknadno, z zamudo. Le da je ta zamuda izvorna: »Vse se začenja z napotilom, se pravi, se ne začenja,« pravi Derrida (*ibid.*). Toda na začetku nikoli ne stoji eno samo napotilo, na začetku je vedno množstvo napotil, množstvo sledi.

»Ta deljivost pošiljke ali ta razlika je pogoj za to, da pošiljka obstaja, eventuelno pošiljka biti, razdeljevanje ali dar biti in časa, prisotnega in reprezentacije. Ta napotila sledi ali te sledi napotil nimajo strukture reprezentantov ali reprezentacij, niti označevalcev niti simbolov, niti metafor niti metonimij ipd. Toda kolikor ta napotila napotujejo od drugega in na drugo, te sledi razlike niso izvorni in transcendentalni pogoji, iz katerih poskuša filozofija tradicionalno izpeljati učinke, celo poddoločila epoh, toliko ne moremo reči, da v njih *vzrnikne* denimo reprezentativna (ali označevalna, simbolna ipd.) struktura. Iz teh napotil ne bo moč periodizirati ali izpeljati neke epohe reprezentacije.« (*Ibid.*, str. 142.)

Minimalni Derridajev korak preko Heideggrovega tematiziranja je potemtakem v tem, da pokaže, da pogoj tega napotevanju napotil ni trdna in gotova opora, zbiranje ali identifikacija, da njegov pogoj nista niti brezno ali manko, temveč diseminacija, operacija napotevanja in členitve označevalne verige. Ker pa Derrida v isti sapi dodaja, da je manj pomembno, če lahko to trdimo brez ali nasproti Heideggro, je jasno, da konsekvence te trditve merijo preko fundamentalne ontologije in da zadevajo pozicijo dekonstrukcije nasploh. Načenjajo strukturiranost samega pomena in resnice. Če je pri Heideggro pošiljka ohranjala formo samopošiljke in je bila tako na varnem pred deljivostjo, potem je Derridajeva pošiljka poslana na negotovo pot: na pot, *envoyage*, ki obstaja le, kolikor se sama briše in izgublja. Toda operacijska trojica *retrait-trait-retracement* je kljub temu zgolj nadaljevanje Heideggrove poti. Polisemičnost odtegnitve in diseminirana pluralnost napotovanja sta pogoja, da pošiljka sploh doseže naslovnika. Izvor pošiljke je razumljen kot odtegnitev izvornosti, možnost izgube je njena temeljna možnost, ki jo šele konstituira kot pošiljko. Preostane, da se vzame nase to pogojenost ter se jo v njeni aporetičnosti misli kot zakon, kot nujno možnost.

IMENSKO KAZALO

- Abauzit, M. 176
Adorno, Theodor W. 93
Alleman, Beda 78, 93
Antigona 12
Aristotel 106, 120, 121, 154
Arminius, Hermann Armenszon 85
Arnold, Matthew 84, 85
Artaud, Antonine 105, 119, 183
Austin, John L. 166
Avguštin, Avrelij 93
- Barthes, Roland 152
Beissner 89
Benjamin, Walter 152, 153
Bennington, Geoffrey 137-150
Bergson, Henri 30, 77, 176
Bernet, Rudolf 165
Blanchot, Maurice 142
Boehm 30
Böllendorf 9
- Celan, Paul Antschel 142
Ciceron, Marcus Tullius 10
Clément, XIII. 9
Cohn, Norman 10
Condillac, Étienne Bonnot de 179
Darwin, Charles 88
- Dastur, Françoise 114
Descartes, René 24-31, 45, 72, 76, 111, 142, 143, 169, 171-173, 179
kartezijanstvo 27, 34-39, 58, 64, 67, 69, 73, 75, 110, 171, 175
Dilthey, Wilhelm 30
Düttman, Alexander Garcia 16
- Eckart, Mojster 93
- Fédier, F. 9, 78, 107
Fichte, Johann Gottlieb 83
Foucault, Michel 141, 142, 147
Franck, Didier 66
Freud, Sigmund 19, 120, 178, 180
- Gasché, Rodolphe 140, 160-161, 163
George, Stefan 99
Granel, Gérard 43, 80
Greisch, Jean 9
Guillame, Marc 152
- Haar, Michel 63, 64
Hamlet 73
Haranguer 10
Hegel, Georg W.F. 15, 24, 35-38, 45, 49, 60, 72, 73, 84, 87, 89, 94, 119, 120, 130, 142, 143, 173

- heglovstvo* 34, 38, 46, 64, 67, 77, 88,
 104, 171, 175
 Hélietius, Claude Adrien 9, 10
 Hölderlin, Friedrich 12, 13, 45, 78,
 89-96, 99, 101, 107, 126, 143
 Husserl, Edmund 25, 26, 31, 71-74,
 139, 154, 156-168

 Ioannidi, Hélène 120

 Johnson, Barbara 139
 Jünger, Ernst 44

 Kahn, Gilbert 69, 74, 80
 Kant, Immanuel 46, 73, 84, 85, 142,
 154
 Keenan, Thomas 16
 Kolumb, Krištof 36
 Krell, David 16

 Lacan, Jacques 139, 141, 142, 147,
 178, 180
 Lacheliere 176
 Lacoue-Labarthe, Philippe 13, 44,
 148, 148
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 73, 173,
 179
 Leonardo, da Vinci 73
 Levin, Thomas 16
 Lévinas, Emmanuel 126, 127
 Louis, P. 121
 Luther, Martin 122
 Lyotard, Jean-François 147-149

 Malabou, Catherine 180
 Mallarmé, Stéphane 142
 Man, Paul de 108, 139, 141

 Marko 122
 Martineau-Vezin 30
 Marx, Karl 73, 76, 130, 152
 Matej 122

 Nancy, Jean-Luc 148
 Nietzsche, Friedrich 13, 48, 64, 87,
 88, 96, 169

 Owen, Jessy 77

 Palmerston, Lord 85
 Pavel 122
 Parmenid 19
 Pepper, Thomas 16
 Platon 142-144, 156, 171
platonizem 21, 43, 84, 102, 104, 107,
 108, 111, 114-116, 129
 Poe, Edgar Allan 139
 Ponge, Francis 61, 142
 Porette, Marguerite de 10

 Ranter 10
 Rilke, Rainer Maria 64
 Rose, Gillian 140
 Rousseau, Jean-Jacques 10, 140-144,
 156, 179
 Saattjian, D. 9
 Sallis, John 19
 Saussure, Ferdinand de 142, 156
 Scheler, Max 31, 58
 Schelling, Friedrich W.J. 13, 16, 44,
 45, 76, 83, 89, 91-94, 112, 124,
 125, 128, 129
 Schmitt, Carl 153
 Searle, John R. 142, 166
 Sofokles 12

- Sokrat 19, 120, 180
 Spinoza, Baruch de 21
 Stiegler, Bernard 152
- Taminiaux, Jacques 167
 Trakl, Georg 8, 13, 21, 43, 44, 49, 50,
 76, 83, 90, 92, 94, 97-117, 123, 124,
 129-133, 143, 145, 146, 149, 152
- Valéry, Paul 69, 73-75, 107, 139
 Vincent, Jean-Pierre, 152
- Waelhens, de 30
 Warminski, Andrzej 16
 Wittgenstein, Ludwig 153
- Zaratustra 48

DERRIDAJEVA DELA O HEIDEGGRU

O gramatologiji (1967), Analecta, Ljubljana 1998:

–I. poglavje I. dela.

L'écriture et la différence, Seuil, Pariz 1967:

–»Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas«.

Marges de la philosophie, Minuit, Pariz 1972; naslednji teksti so v slovenščino prevedeni v: Jacques Derrida, *Izbrani spisi*, Krt, Ljubljana 1994):

–»Razlika«

–»Ousía in grammé«

–»Fines hominis«

–»Dopolnilo kopule«.

Éperons. Les styles de Nietzsche, Flammarion, Pariz 1978.

La vérité en peinture, Flammarion, Pariz 1978.

O duhu. Heidegger in vprašanje (1987), Problemi 5-6, Ljubljana 1999.

Psyché. Invention de l'autre, Galilée, Pariz 1987:

–»Le retrait de la métaphore«

–»Envoi«

–»*Geschlecht*: seksualna diferenca, ontološka diferenca« (slov. prev.: *Problemi 4-5*, Ljubljana 1995).

- »La main de Heidegger (*Geschlecht II*)«
- »Comment ne pas parler. *Dénégations*«
- »Désistance«
- »Število da-jev« (slov. prev.: *Problemi 3*, Ljubljana 1995).

Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais, Flammarion, Pariz 1990.

Donner le temps, Galilée, Pariz 1991.

Points de suspension, Galilée, Pariz 1992; dva teksta, »Heidegger, pekel filozofov« in »Kako položiti račune?«, sta v slovenščino prevedena v zborniku: *Primer Heidegger. Besede, dejstva, misli*, Krt, Ljubljana 1999.

Politiques de l'amitié, Galilée, Pariz 1994.

Apories. Mourir – s'attendre aux »limites de la vérité«, Galilée, Pariz 1996.

Échographies. De la télévision, Galilée in INA, Pariz 1996.

Donner la mort, Galilée, Pariz 1999.

PROBLEMI 5-6/1999, letnik XXXVII

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen Dolar, Tomaž Erzar, Zoran Kanduč, Peter Klepec Kršič, Zdravko Kobe, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršič Klepec, Stojan Pelko, Renata Salecl, Marjan Šimenc, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek.

Vloga Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavna in odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Tajnik uredništva: Uroš Grile

Naslov uredništva: Komenskega 11, Ljubljana (s pripisom »za Probleme«),
telefon: 041 755-050

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: »za Probleme«

Davčna številka: 26158353

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Komenskega 11, Ljubljana

Oblikovanje: AOOA

Stavek: Klemen Ulčakar

Tisk: Cicero

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1999: 5250,00 SIT

Cena te številke: 2.700,00 SIT. V ceno je vračunan DDV.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

NARODNA IN UNIVERZITETNA
KNJIŽNICA

C00155 *



00000223659

Uredništvo: Vera Golob, Ivanka (Nataša) Erjavc, Zvezdana Kramar, Peter
Klapanec, Katarina, Zdravko Kolar, Gorenč Klavžar, Jozica Kovač, Dragana Kovač,
Klapanec, Sonja Kovač, Klemenčič, Marjan Lapanja, Duša Pevčnik, Alenka
Zupančič, Slavoj Žižek

Vsega tega vsebova enotna izdava oblik upravlja.

Glavna in odgovorna urednica: Sonja Kovač, Alenka Zupančič

Večjak uredništva: Vera Golob

Naslov uredništva: Krombkega 11, Ljubljana (v prijavi via Poštarnica),
telefon: 01 753 020

Elektronski svetilnik: 070 4299, elektronski via Poštarnica

Družina Svetilnik: 20151007

Udeleženi: Družba za normalno polnjenje, Krombkega 11, Ljubljana
Udeleženi: BODA

Svevski: Gorenč Klavžar

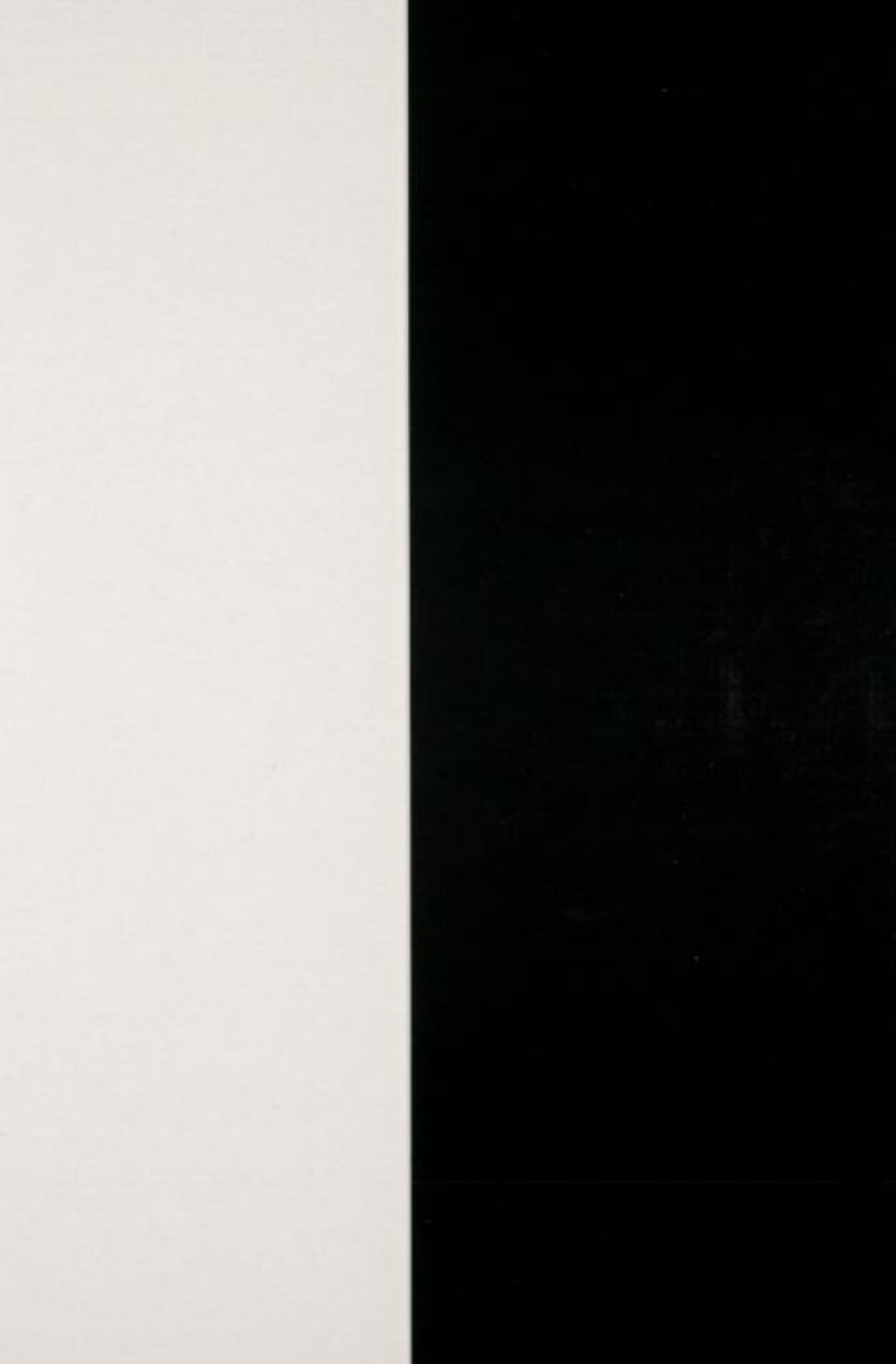
Tisk: Črna

Nabljeda: 1000 izvodov

Naslovljena via lista: 2009: 223000 011

Cena za izdajatelja: 2,2400 EUR, v ceni je vključeno DDV

Revija delovno podpira Ministrstvo za kulturo.



"Govoril bom o prikazni, ki se vrača, o plamenu in o pepelu." To so prve besede nekega predavanja o Heideggru. Poskuša začrtati novo pot: noče biti niti "notranji" komentar niti obtožnica, ki temelji na "zunanjih" dokumentih, pa naj ostajata v svojih mejah še tako nujna.

Znova gre za nacizem - za tisto, kar je treba premisliti o nacizmu na splošno in o Heidegrovem nacizmu. Gre pa tudi za "politike duha", za deklaracije o "križi duha" in o "svobodi duha", ki se jih je poskušalo in se jih še danes poskuša zoperstaviti nečloveškemu (nacizmu, fašizmu, totalitarizmu, materializmu, nihilizmu ipd.). Toda Heidegger prav izhajajoč iz *Rektorskega govora* (1933) povzdiguje himno duhu. Šest let poprej se je Heidegger odločil, da se bo "izogibal" tej besedi, nato jo je obdal z narekovaji. Kaj se je zgodilo? Zakaj tega nismo nikoli opazili? Invokacija duha je, tako je še dandanes, hotela biti premislek o usodi Evrope. Tako je odzvanjal govor velikih evropskih "duhov", govor Valéryja, Husserla ali drugih - katerih "politika" je manj nedolžna, kot se to pogosto misli.

V osrčju njihove tradicije, evropskih filozofij, moral in religij se cepijo njihovi diskurzi, in ti se izmenjujejo s Heidegrovim diskurzom, ko le-ta navaja duha. Kaj storiti s to *cepitvijo* in s to *izmenjavo*? Ju lahko prekinemo? Ju moramo prekiniti? Tu gre za Dobro ali Zlo, za Razsvetljenje ali Plamen, za duha v njegovem jeziku ognja: *Geist* je Plamen, pravi Heidegger.

Pričujoča knjiga ima dve žarišči. Če Heidegger leta 1933 slavi duha, čeprav se je hotel doslej "izogibati" tej besedi, ta *prva infleksija* nima forme "obrata" (*Kehre*), ki fascinira komentatorje. A zato ni nič manj odločilna. Kasneje neka *druga infleksija* premesti privilegij vprašanja vse do te mere, da se ga obravnava kot "pieteto mišljenja". Vprašanje vprašanja ostaja odloženo, odvzema se poroštvo za neko privolitev, ki mu mora predhoditi. *Da*, poroštvo, angažma ali nemogoča stava pred breznom. Kaj se zgodi, ko to postane "etika" ali "politika"? Čemu, komu pravimo *da*?

ISBN 961-90244-7-8

ISSN 0555-2419



9 789619 024478



9 770555 241012