

## KAJ PA JEZIK IN ČAS?

Kot je znano, je Heidegger v *Pismu o humanizmu* podal kritično samo-refleksijo, da je prvi poskus postavitve vprašanja biti v *Biti in času* spodletel, ker mišljenje »s pomočjo jezika metafizike ni prišlo skozi«.<sup>1</sup> Že v *Uvodu v Bit in čas* sicer najdemo premisleka vredno Heideggrovo pripombo, da za dojetje bivajočega v njegovi biti, ki je nekaj drugega kot »pripovedno poročati o bivajočem«, »najčešče ne manjkajo samo besede, ampak predvsem 'slovnica'«. <sup>2</sup>Morda ta pripomba že napoveduje, da z jezikom metafizike ni mogoče priti skozi skrivalnice vprašanja biti. Z ozirom na načrt *Biti in časa*, ki predvideva interpretacijo smisla biti iz horizonta časa, bi torej lahko nadalje domnevali, da nam manjkajo besede oziroma slovnica za časovne (ekstatično-horizontalne) sheme, v katerih je misljiva in izrekljiva bit. Vendar pa ni povsem jasno, ali je problem zgolj jezik metafizike ali jezik sploh, ki je že v osnovi metafizirajoč. A novega jezika si pač tam, kjer že govorimo neki jezik, ne moremo preprosto izmisliti, kar kaže tudi na svojevrstno prepletenost jezikovnega in časovnega oz. zgodovinskega izkustva.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 325.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 52.

---

Morda tu ni odveč podati neko Husserlovo opazko iz *Fenomenologije no-tranje zavesti časa*, ki iz različnih fenomenoloških perspektiv vendarle meri v podobno smer kot navedena Heideggrova pripomba iz *Uvoda v Biti in čas*: »Čas konstituirajoči fenomeni so torej evidentno principialno drugačne predmetnosti kot to v času konstituirano. Niso nikakršni individualni objekti oz. procesi in ni jim mogoče smiselno pripisovati predikatov le-teh. Torej se o njih ne da izrekati smiselno (in v istem pomenu), da so zdaj in da so bili prej, da si časovno sledijo drug za drugim ali da so istočasno drug za drugim in tako dalje. Lahko pa rečemo in tudi moramo reči, da določena pojavna kontinuiteta, namreč taka, ki je faza čas konstituirajočega toka, pripada nekemu zdaju, namreč takemu, ki jo konstituira, in pripada nekemu 'pred tem', namreč takemu, ki je (ne moremo reči: je bil) konstitutiven za ta »pred tem«. Toda ali ni tok neko 'drug za drugim', ali nima vendarle nekega 'zdaj', neke aktualne faze in neke kontinuitete preteklosti, zdaj zavestne v retencijah. Ne moremo reči nič drugega kot: Ta tok je nekaj, kar po konstituciji imenujemo tako, toda ni nič časno 'objektivnega'. Je absolutna subjektivnost in ima absolutno lastnost nečesa opisljivega v podobi 'toka', izvirajočega v neki aktualni točki, praznovni točki, 'zdaj', in tako dalje. V doživljanju aktualnosti imamo praznovno točko in kontinuiteto momentov odmevanja. Za vse to nam manjkajo imena.«<sup>3</sup>

184

Navedeni citat najprej kaže, da Husserlovega spraševanja po subjektiviteti subjekta nikakor ni mogoče zvajati na pozicije novoveškega subjektivizma, ki izključuje konstitucijsko problematiko. To velja omeniti prevsem zato, da bi lažje razumeli Heideggrovo dvojno pozicijo v *Biti in času*, ko po eni strani svojo koncepcijo tubiti zoperstavlja novoveškemu subjektu, po drugi strani pa naj bi iz analitike tubiti ravno izšla »prava« razlaga subjektivitete subjekta. Slednje prizadevanje je prav gotovo povezano s Husserlovo transcendentno-fenomenološko dediščino, ki jo Heidegger v obdobju *Biti in časa* dojema še pozitivno. Seveda pa se pri njem z izpostavitvijo subjektivitete subjekta šele pripravlja odskok v tu-bit, ki ga docela uresniči šele na bitnozgodovinski ravni mišljenja iz tridesetih let, ko se za Husserlovo fenomenološko dediščino vsaj na prvi pogled izgubi vsaka sled.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hua X, Haag 1966, str. 74.

---

Pomembno je, da tako v konstitucijskih problemih subjektivitete subjekta pri Husserlu kakor v Heideggrovem eksistencialnem zasnutku tubiti nastopita kot bistvena konstituensa *jezik in čas* ter njuna medsebojna povezanost. Oba tu naletita na tako rekoč brezizhodne težave. Heidegger v realiziranem delu *Biti in časa* sicer nima toliko problemov z jezikovno posredljivostjo časovnih struktur kot s časovnostjo, v kateri se primarno časi govor kot eksistencialni konstituens jezika. Problem stopi izrecno na dan v § 68d *Biti in časa* z naslovom *Časovnost govora*, ki je že dolgo kamen spotike med Heideggrovimi interpreti. Najprej seveda že zaradi svoje kratkosti, ki sama kaže na odloženo nalogo ontološke eksplikacije jezika.<sup>4</sup> F. W. von Herrmann v svojem delu *Subjekt und Dasein* iz leta 1974 sicer dokaj prepričljivo zavrne očitke, ki se pojavljajo v zvezi z omenjenim § 68d *Biti in časa*,<sup>5</sup> pogrešamo pa vztrajanje pri pojasnitvi odnosa med časovnostjo in govorom oziroma časom in jezikom, ki pri Heideggru tu umanjka.

Pri izpostavitvi *časovnosti govora* je problematična že Heideggrova uvodna ugotovitev, da se govor kot eksistencialni konstituens jezika ne časi primarno v kaki ekstazi časa, tako kot se, recimo, počutje v bivšosti ali razumevanje v prihodnosti: »Polno, po razumevanju, počutju in zapadanju konstituirano razklenjenost 'tu'-ja artikulira govor. Zato se govor primarno ne časi v kaki določeni ekstazi.«<sup>6</sup> Lahko torej rečemo, da govor pripada celoti časa? A vendar kot jezik hkrati že vedno odpada od nje, s tem ko se govoreča tubit prepušča svetu (zapadanju). Heidegger namreč pristavi: »Ker pa se govor faktično večinoma izreka v jeziku in najprej govori na način priskrbujoč-ogovarjajočega nagovarjanja 'okolnega sveta', ima upričujočevanje vsekar prednostno konstitutivno funkcijo.«<sup>7</sup> Iz povedanega bi lahko sklepali, da

<sup>4</sup> Ta je naznačena v sklepu 34. § *Biti in časa*, ki obravnava fenomen govora kot eksistencialnega konstituensa jezika: »Filozofsko raziskovanje se mora enkrat že odločiti za vprašanje, kateri bitni način sploh pripada jeziku ... Pričujoča interpretacija jezika naj bi le nakazala ontološki 'kraj' za ta fenomen znotraj bitnega ustroja tubiti in predvsem pripravila nadaljnje analize« (*Bit in čas*, str. 232).

<sup>5</sup> Predvsem Otta Pöggelerja v *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, str. 209–210, in Günterja Wohlfarta, *Der Augenblick – Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg/München 1982, str. 113–142.

<sup>6</sup> *Bit in čas*, str. 473.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 473.

---

je jezik, kolikor ima isto primarno časovno ekstazo kot zapadanje, nekako bistveno soudeležen pri le-tem.<sup>8</sup> To pa nikakor ni brez zveze s poglavitno nalogo *Biti in časa*, da vprašanje biti iztrgamo iz pozabe, v katero je »po« jeziku in »skozi« čas zašlo.

Zadeva z razmerjem med govorom oz. jezikom in časom se namreč še zaostri s temeljno Heideggrovo predpostavko, podano v *Uvodu k Biti in času*, da je bit že pri Grkih primarno dojeta iz pričujočnosti kot prisotnost: »Preprosto dojemanje navzočega v njegovi čisti navzočnosti, ki ga je že Parmenides vzel za vodilo razlage biti – ima temporalno strukturo čistega 'pričujočevanja' nečesa. Bivajoče, ki se v njem kaže kot bivajoče in ki je razumljeno kot samolastno bivajoče, dobi svojo razlago torej iz ozira na – pričujočnost, se pravi, zapopadeno je kot prisotnost (*ousia*).«<sup>9</sup>

Razmerje med govorom in časovnostjo oz. med jezikom in časom – mero-dajno posega v sam poskus prvotne Heideggrove zastavitve vprašanja po smislu biti, ki, kot je znano, ni bila izpeljana po načrtu. Ali morda prav zaradi nerazčiščenega odnosa med govorom/jezikom in časovnostjo/časom? Če upoštevamo, da naj bi bila tematika nenapisanega tretjega razdelka prvega dela *Biti in časa* hermenevtična logika, potem je ta domneva vse-kakor pravilna. Potrjuje pa jo tudi mesto iz § 68d o časovnosti govora: »Ker pa je govor vselej ogovarjanje bivajočega, četudi ne primarno in predvsem v smislu teoretičnega izrekanja, lahko z analizo časovne konstitucije govora in eksplikacijo časovnih karakterjev jezikovnih tvorb pričnemo šele takrat, ko je že razvit problem načelne sovisnosti biti in resnice iz problematike časovnosti. Tedaj je mogoče obmejiti tudi ontološki smisel tega 'je', ki sta ga vnanja stavčna teorija in teorija sodb zmaličili v 'kopulo'.«<sup>10</sup> Tu bi Heideggro seveda lahko povprašali, mar odstrtje sovisnosti med bitjo in resnico po svoje že ne predpostavlja razgrnitve odnosa med časovnostjo in govorom oz. časom in jezikom. Mar ne gre tu za neko svojevrstno sopredpostavlanje,

<sup>8</sup> Pri tem morda ni nepomembno, da eksplikacija časovnosti govora v § 64c sledi eksplikaciji časovnosti zapadanja, medtem ko je v petem poglavju pri izpostavitvi v-bitu eksplikacija zapa-danja podana po eksplikaciji govora.

<sup>9</sup> *Bit in čas*, str. 49/50.

<sup>10</sup> Prav tam, str. 474.

---

---

ki ga je treba fenomenološko zadržati in vzdržati? In Heidegger ga nemara obdrži v eni edinstveni besedi svojega mišljenja biti – Ereignis (dogodje).

Kljub temu da je naloga eksplikacije časovnosti govora v *Biti in času* odložena, pa je izkustvo sopripadnosti časa in jezika vseeno položeno v *Bit in čas*, in sicer na način »vložene zgodbe«. Če je namreč na »čisti« eksistencialno-ontološki ravni sopripadnost govora in časovnosti treba nemara iskati šele na skrajnem, tesnobo vzbujajočem robu *molka in trenutka*, potem se na predontološki ravni ta sopripadnost že javlja v elementu pripovedovanja *neke zgodbe*. Zgodba je, kakor pove beseda sama, to, kar se zgodi, in hkrati to, o čemer in kar se pripoveduje. Za *Bit in čas* pa je slejkoprej pomenljivo, da tubiti človeka v nekem trenutku svoje eksistencialne samorazlage izpove zgodbo o sami sebi. Ta pripoved, znana kot *Bajka o skrbi*, služi kot »izpričanost eksistencialne interpretacije tubiti kot skrbi v predontološki samorazlagi tubiti«. <sup>11</sup> Njena dokazovalna moč je sicer, kot pripominja Heidegger, »zgolj zgodovinska«. <sup>12</sup> Torej pravzaprav noče ničesar dokazovati, razen zgodovinskosti tubiti same: »Če je tubiti v temelju svoje biti 'zgodovinska', tedaj neka izjava, ki prihaja iz njene zgodovinskosti in se vrača vanjo ter je vrh tega *pred* vsako znanostjo, dobi posebno, seveda nikoli čisto ontološko težo.« <sup>13</sup> Na osnovi neke zgodbe zgodbe je tubiti zgodovinska, to se pravi: po jeziku sama sebi posredovana skozi čas.

187

Zgodba ima sicer po Heideggru posebno zgodovinsko težo, nima pa ontološke. Zgodba je sicer ključna za ontološki nastavek, za ontološki sestavek pa vseeno ostaja nekaj zgolj naključnega. Lahko bi rekli, da se Heidegger tu obnaša povsem platonsko, za kar v *Biti in času* obstajajo tudi dokazi. Dokaz je, recimo, tole citirano mesto iz Platonovega *Sofista* 242c: »Prvi korak v razumevanju problema biti je: *ne mython tina diegesthai*, 'ne pripovedovati zgodb', tj. ne določati bivajočega kot bivajočega v njegovem poreklu z zvanjem na kako drugo bivajoče, kakor bi imela bit karakter nekega možnega bivajočega.« <sup>14</sup> Ob tem citatu se lahko vprašamo, kaj potem išče *Bajka o*

<sup>11</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>12</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 272.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 24.

---

---

*skrbi* v eksistencialni analitiki? In kaj je z miti v Platonovih dialogih? Mar ne igrajo tudi tam ključne in vendar zgolj naključne vloge? Citirano mesto iz Platonovega *Sofista* je v najtesnejši povezavi z drugim bolj znanim mestom, ki ga Heidegger prevzema kot moto k *Biti in času*: »Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«<sup>15</sup> Eleatski gost hoče reči, nekoč smo verjeli zgodbam, ki so jih stari, med drugim tudi »oče« Parmenid pripovedovali o biti: »Kaže se mi, da nam sleherni izmed njih razpreda nekakšen mit (*mythón tina*), kakor da smo otroci. Eden pripoveduje, da so bitja tri (*tría tà ónta*), da pa se nekako nekatera izmed njih včasih bojujejo med seboj, potem pa, ko včasih postajajo celo prijateljska, nastopajo poroke in rojstva in vzgoja potomcev; drugi našteje dvoje bitij, vlažno in suho ali toplo in hladno, ki jih običajno naseljuje skupaj in jih poroča. Pri nas eleatska skupina (*éthnos*), ki se je začela s Ksenofanom ali celo prej, tako razčlenjuje svoje zgodbe (*dieksérchetai tois mythois*), da je tisto, kar imenujemo vse, dejansko eno (*henos ónton ton pántón*). Kasneje pa so nekatere jonske in sicilske Muze prišle do zamisli, da je najbolj nemajno, če se oboje prepleta, tako da govorijo, kako je bivajoče (bit) tako množstvo kot tudi enotnost (*to on polla te kai hen*), skupaj pa ga držita sovraštvo in ljubezen (*echtrai de kai pliliai*) ...<sup>16</sup> Zgodovina zgodb o biti se nadaljuje, lahko bi se nadaljevala v neskončnost. Je ta nedoločnost kriva za Platonovo in Heideggrovo (vsaj zgodnje) distanciranje od pripovedovanja zgodb o biti, čeprav se oba kljub temu rada zateketa k njim? Takšno »zatekanje k zgodbam« (zakaj ne kar »zapadanjc«!) se pri obeh kaže tudi v poseganju po etimoloških konstrukcijah, ki oblikujejo že pravo fenomenologijo zgodbe. V njih namreč morda še najznačilneje izstopi pripovedni, narativni »kot«, ki ga Heidegger ne v *Biti in času* ne kasneje ne pojasnjuje posebej. Je hermenevtika naracije torej nekaj, kar eksistencialna analitika in kasneje mišljenje biti lahko zanemarita? Če upoštevamo Heideggrovo zanimanje za čisto pesniško pripoved, je precej jasno, da ne.

V novejšem času se je hermenevtike naracije lotil Paul Ricoeur v treh delih svojega *Temps et récit* (Paris, 1983–85), vendar pa podrobnejšo analizo

<sup>15</sup> Prav tam, str. 17, Sofist 244a.

<sup>16</sup> Platon, *Sofist* 242c–e, Ljubljana 1980, prev. V. Kalan, str. 148/149.

---

---

razmerja med jezikom in časom tudi pri njem pogrešamo. Njegove raziskave sicer bolj ali manj jasno kažejo, da je mesto te sopripadnosti jezika in časa treba iskati prav v pripovedovanju zgodbe. Mar filozofija s tem ne zdrsnje s svojega terena? Toda mar ni za fenomenologijo kot znanost o predznanstvenem življenju značilno prav to drsenje? Kje se giblje Heidegger ko, recimo, v *Uvodu k Biti in času* skuša določiti predprijem fenomena? Mar ni to odlikovana predznanstvena, predontološka, predfenomenološka ali kar predfilozofska raven? Mar bi v ta kontekst ne sodila tudi hermenevtika zgodbe, če naj pokaže sopripadnost jezika in časa? Ta sopripadnost se morda zdi marginalen problem, vendar pa se po jeziku in skozi čas tubit le posreduje sama sebi in tako (z)najde v svoji zgodbi. V tem smislu je *zgodbenost* posredovalna eksistencialna forma medčloveškega izkustva sploh, ki omogoča, da se govoreči in pogovarjajoči se srečujejo v zgodovinskem času in prostoru, tudi s tistim, kar samo sicer ne govori in se ne pogovarja med sabo.<sup>17</sup> Pripovedovanje zgodb nas zbližuje s svetom. To zbliževanje obeležuje »začudenje«, »čudežnost« in »občudovanje«. Aristotel meni (Met. 983a), da lahko že ljubitelje zgodb jemljemo za ljubitelje modrosti, ki se sama prične s čudenjem, saj je zgodba (*mythos*) sestavljena iz prizorov čud (*ek thaumaston*), ki se jim čudimo. V *Poetiki* bo Aristotel zgodbo (*mythos*) spet skušal iz sestavljivosti, in sicer bo zgodbo tu (1450a) opredelil kot sestav izvršenih dejanj.<sup>18</sup> Zdi se, da je prav ta zmožnost sestavljivosti izkustva to, s čimer zgodba vznemirja našo čud. Formalno naznačeno lahko to zmožnost sestavljivosti naznačimo z neko kot-strukturo. V primerjavi s fenomenološko kot-strukturo izjavljanja na ravni jezika in hermenevtično kot-strukturo razlaganja na ravni časa bi kot-struktura zgodbenosti v sebi povezovala obe ravni. V kontekstu te povezave se nam odpira tudi nov pogled na »smisel 'je', ki sta ga vnanja stavčna teorija in teorija sodb zmaličili v 'kopulo'«. <sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> O tem: Klaus Held, *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, v *Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, str. 13–39, pos. str. 18–19.

<sup>18</sup> Glej. o tem: Valentin Kalan, *Mitos kot način prisotnosti forme v pesniški umetnosti*, Anthropos, Ljubljana 1991, str. 68–82.

<sup>19</sup> »Tudi tehnika je bajka, Sage, preneseno sporočilo ... Dovršeni nihilizem nas tako kot Heideggrov Ab-grund kliče k pravljičnemu izkustvu resničnosti, ki je tudi naša edina možnost svobode.« (Gianni Vattimo, *Konec moderne*, Ljubljana 1997, prev. S. Kutoš, str. 32.)

---

---

Kaj naj bi pravzaprav bilo to zmaličenje in kaj je predpostavka zanj? Morda prav razločitev jezikovnosti in časovnosti iz enotno-enoteče kot-strukture zgodbenosti, ki opredeljuje prehod iz *mythosa* k *logosu*, torej sam zgodovinski nastop filozofije? Medtem ko bo Heidegger vsaj od *Prispevkov za filozofijo* (1936–38) najprej možnost drugega začetka mišljenja biti povezoval s prvim začetkom filozofije, pa vprašanje slednjega v *Biti in času* skorajda ni omenjeno. Seganje po izvornosti filozofije ne seže k samemu izvoru filozofije. Če pa sežemo po tem izvoru, postane nedosegljiva izvornost filozofije. Tako pri zgodnjem Heideggru iz obdobja *Biti in časa* zasledimo silovit zagon v samolastno možnost filozofije, medtem ko bo pozni Heidegger pripoznal njeno nemožnost in potrebo po začetku nekega drugačnega mišljenja, lahko bi tudi rekli neke druge zgodbe o biti, kolikor zares vzamemo to, kar sam imenuje »Sage«, (pri)poved, v sopoimenovanju »Ereignisa«, dogodja.<sup>20</sup>