

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Samo Kostanjevec

**Friedrich Hölderlin, Georg Trakl in Federico García
Lorca v luči razmišljanj Martina Heideggra**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Samo Kostanjevec

Mentor: red. prof. dr. Aleš Debeljak

**Friedrich Hölderlin, Georg Trakl in Federico García
Lorca v luči razmišljanj Martina Heideggra**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2009

Ivanu Urbančiču
s spoštovanjem

Friedrich Hölderlin, Georg Trakl in Federico García Lorca v luči razmišljanj Martina Heideggra

Na mišljenje Martina Heideggra, enega največjih mislecev 20. stoletja, sta najprej vplivali predvsem fenomenologija Edmunda Husserla in hermenevtika, vendar je kmalu oporo za svoja nadaljnja razmišljanja našel predvsem v mislecih iz začetka zgodovine filozofije, predvsem pri Heraklitu in Parmenidu. Najbolj mišljenja vredna se mu je prigovorila filozofija sama, da bi šele s poskusom razumevanja njenega bistva razumel tudi bistvo današnje sodobnosti. V najbolj zrelem obdobju ustvarjanja so Heideggrovi glavni sogovorniki postali pesniki, predvsem se je naslonil na pesništvo Friedricha Hölderlina in Geroga Trakla. Njegove misli se nam dodatno osvetlijo tudi ob branju pesmi in misli španskega pesnika Federica Garcíe Lorce.

Skozi branje zapuščine teh treh pesnikov s pomočjo razmišljanj Martina Heideggra se nam je razkrilo, da je prav vprašanje po bistvu mišljenja in pesnjenja, ki je tako zelo zaposlovalo tudi Heideggra, eden glavnih temeljev za razumevanje problemov današnjega časa, zaznamovanega z razglasitvami konca filozofije, umetnosti, zgodovine, človeka, avtorja ...

Ključne besede: Heidegger, Hölderlin, Trakl, Lorca, pesništvo

Friedrich Hölderlin, Georg Trakl and Federico Garcia Lorca in the light of thought by Martin Heidegger

The thought of Martin Heidegger, one of the greatest thinkers of the 20th century, was firstly influenced by phenomenologist Edmund Husserl and hermeneutics, but he soon found a foundation for his further thought in the thinkers from the beginning of philosophy, mostly with Heraclites and Parmenides. He deemed the philosophy itself to be worth of most thought, since only by understanding the essence of the philosophy you can understand the essence of the modern times. During his most mature period Heidegger's main partners in dialogue became poets, and he greatly leaned upon the poetry of Friedrich Hölderlin and Georg Trakl. His thoughts can be illuminated even further with the reading poems and thoughts of the Spanish poet Federico Garcia Lorca.

Through reading of the legacy left behind by these three poets and with the help of thought by Martin Heidegger it becomes clear that one of the key elements for understanding today's problems, with the calls about the end of the philosophy, art, history, the author, etc, is the question about the essence of thought and writing poetry, which engaged Heidegger so much during his mature period.

Key words: Heidegger, Hölderlin, Trakl, Lorca, poetry

KAZALO

1 UVOD	6
2 MISELNA POT MARTINA HEIDEGGROVA	7
2.1 Fenomenologija	7
2.2 Hermenevtika	8
2.3 Razgovor z misleci začetka	10
2.4 Bistvo metafizike iz mišljenja začetka	14
2.5 Bistvo pesništva iz mišljenja začetka	16
3 PESNIK PESNIKA: FRIEDRICH HÖLDERLIN	19
3.1 Pesništvo in hrup »nepesniških govoric«	19
3.2 Umetnost, tehnika, govorica in bistvo domovanja	20
3.3 Nevarnost in rešilno	23
4 GEORG TRAKL IN PRETRESLJIV ZATON RAZKROJENEGA RODU	27
4.1 Šibkost »pravičnega«	27
4.2 Prelom z Aristotelovo predstavo časa	38
5 FEDERICO GARCÍA LORCA IN VPRŠANJE PO TRAGIČNOSTI	44
5.1 Bistvo »nedosegljivosti«	44
5.2 Smo imuni pred maščevanjem?	51
6 SKLEP – NA KONCU JE PESEM	54
7 LITERATURA	55

1 UVOD

Kaj je to mišljenje? Kaj je to pesništvo, zakaj pesniška govorica? Si morda mišljenje in pesništvo pripadata, in če si, kako si pripadata? Še več ali ni tako, da so takšna vprašanja danes in odgovori nanj še posebej potrebni? V 20. stoletju se je vse to vprašal nemški mislec Martin Heidegger (1889–1976). Prav tako na nek drug način ta vprašanja zaslutimo v pesmih nekaterih pesnikov, tudi v pesmih Friedricha Hölderlina (1770–1843) in Georga Trakla (1887–1914), dveh mojstrov besede iz nemško govorečega prostora, ki sta postala morda najpomembnejša Heideggrova sogovornika. Mislec je iskal pomoč pesnikov. Zakaj mišljenje potrebuje pesništvo?

Vseh teh vprašanj se bom lotil tudi sam. Moj glavni cilj bo osvetliti pesništvo Friedricha Hölderlina, Georga Trakla in Federica Garcíje Lorce (1898–1936) s pomočjo razmišljanj Martina Heideggra. Da bom lažje izpostavil pomen pesništva, ki je zaznamovalo mišljenje Martina Heideggra, bom najprej na kratko osvetlil njegovo miselno pot. Predvsem bom izpostavil vpliv Edmunda Husserla in hermenevtike na njegovo mišljenje ter pokazal pomen Heideggrovega razgovora z misleci začetka filozofije, nato pa počasi prešel k njegovim razmišljanjem o Friedrichu Hölderlinu, o umetnosti, še posebej pesništvu. Prav vprašanje po pesništvu in tudi po mišljenju bo ves čas ostajalo glavno vodilo skozi vso diplomsko nalogo, tudi ko se bom nato lotil razgovora s pesniško zapuščino Georga Trakla ter poskušal zastavit drugačno razumevanje časa. Kot zadnjega bom izpostavil španskega pesnika Federica Garcíjo Lorco ter se podal na pot razumevanja tragičnega bistva človeka.

Ves čas bom imel pred očmi tudi vprašanje sodobnosti. Končni cilj bo pokazati na pomen mišljenja Martina Heideggra in izpostavljenih pesnikov, za sodobni čas, ki ga zaznamujejo konci filozofije, zgodovine, umetnosti, človeka ... predvsem pa nastopaštvo vladajoče tehnike.

2 MISELNA POT MARTINA HEIDEGGRA

2.1 Fenomenologija

Heidegger se je že zgodaj lotil zapletenih vprašanj, ki so obremenjevale mislece takratnega časa. Že v gimnazijskih letih mu je prišla v roko disertacija Franza Brentana *O mnogoterem pomenu bivajočega pri Aristotelu* (1862). Vse bolj ga je začelo pritegovati vprašanje po enostavnem mnogoternega v biti, ki ga je nato pognalo na številne nove poti mišljenja. Te so ga pripeljale do ponovnega odprtja vprašanja po biti, ki mu je sledilo znamenito delo *Biti in čas*. Glavni temelj njegovih razmišljanj je takrat postala ugotovitev, da biti, ki vedno prihaja z bivajočim, nikakor ne moremo opredeliti kot nekaj bivajočega, ampak je vedno zgolj bit bivajočega ali kot zapiše v *Biti in času*: »Biti ni mogoče opredeliti tako, da ji pripišemo bivajoče. Biti ni mogoče z definicijo izvesti iz višjih pojmov in ne prikazati z nižjimi. Toda ali iz tega izhaja, da »bit« ni več problematična? Še malo ne; iz tega lahko sklepamo le: »bit« ni nekaj takega kakor bivajoče« (Heidegger 2005, 21).

V zgodnjem obdobju je nanj močno vplival tudi Edmund Husserl (1859–1938), oče fenomenologije, ki velja za eno izmed najpomembnejših tokov v filozofiji 20. stoletja. Tako Heideggerja kot Husserla je zaznamoval velik odpor do takrat priljubljene naravoslovno usmerjene psihologije, predvsem pa sta si bila podobna v tem, da ju je zanimala »svetlost sveta«, torej bivajoče in kako se nam to bivajoče kaže. Sploh Husserla je zanimal predvsem »svet življenja«, resnično doživeto izkustvo sveta. Husserl je pozival, da se je potrebno ozreti k svetu, k stvarjem samim, ter pojave zapopasti v njihovem specifičnem bistvu. Bistveni lik predmeta je Husserl imenoval intencionalni predmet. Fenomeni, po katerih je fenomenologija tudi dobila ime, so bili za Husserla takšne »bistvene danosti«, katerih opis na osnovi intencionalnosti zavesti je hkrati njihova edina možna opravičitev. Izjemen pomen je Husserl videl v kontinuumu odslikav, v katerih se kak predmet »prikazuje«. Husserl je stavil na »razvidnost«. Želel je zasnovati »strogo znanost«, ki bi nas rešila, kot je pravil, krize evropskega bivanja in propada Evrope (glej Husserl v Urbančič, 2004: 68). Toda ali ni tako, da se »razvidnost« rado sprevrže tudi v »razvidene« ugovore? Tudi Heidegger je kaj kmalu zelo podvomil v Husserlovo »strogo znanost«. Problematika prikazovanja stvari oz. bivajočega ni nič drugega kot vprašanje po biti, to prikazovanje pa je bilo za Heideggerja vedno že samo po sebi skrivnost in ga ne more zaobjeti nobena »znanost«.

Husserl je naletel na oviro, ki je ni znal preiti, čeprav je to poskušal z vračanjem k razsvetljenjskemu izročilu, stavil je na um ali kot je dejal: »Križa evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi svojemu lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu, propad v sovraštvo do duha in v barbarstvo ali prerojenje Evrope iz duha filozofije s heroizmom uma, ki dokončno premaga naturalizem« (Husserl v Urbančič 2004, 68). Še več, da bi sploh lahko našel temelje za svoj veliki »rešitveni« projekt se je bil prisiljen vrniti k apodoktični razvidnosti samozavesti, ki jo je Descartes v znamenitem razmišljanju o dvomu odlikoval kot neomajni temelj vsakršne gotovosti, s čimer se je zapletel v nerešljivo brezpotje samokonstitucije samozavesti in njene časovnosti, ki je pred nerešljive težave postavljalo že Avguštinovo analizo časa in, ki je nato nerešljivo ostalo dolga stoletja, razrešil pa ga torej ni niti Husserl! Pozneje se bo pokazalo skozi Heideggrovo mišljenje zgodovine biti, da je ta problem vgrajen že v samo bistvo metafizike.

2.2 Hermenevtika

Na nek način je bil na prelomu iz 19. v 20. stoletje veliko bližje rešitvi tega problema Wilhem Dilthey (1833–1911), ki velja za enega od ustanoviteljev današnje hermenevtike in ki je prav tako močno vplival na Martina Heideggra.

Hermenevtika sicer izvira iz starogrškega jezika in tako kot pogosto druge starogrške besede, ki so vstopile v naš znanstveni jezik, pokriva tudi naziv *hermenevtika* zelo različne ravni refleksije. Kot nam razloži Hans Georg Gadamer, Heideggrov učenec in pomemben zagovornik hermenevtičnega mišljenja, »hermenevtika pomeni v prvi vrsti prakso neke veščine. To naznanja tvorba besede, ki ji je potrebno pridati »*techne*«. Veščina ali umetnost, s katero je tu opraviti, zadeva oznanjanje, tolmačenje, pojasnjevanje in razlaganje ter seveda vključuje kot svojo podlago umetnost razumevanja. Slednja je potrebna povsod, kjer smisel nečesa ni zaprt na nedvoumen način« (Gadamer 1999, 9). V poznejšem grštvu se razvije čisti kognitivni smisel besed *hermeneia* in *hermeneus* ter lahko pomeni »učeno pojasnilo«. Je namreč umetnost, ki žanje občudojoče priznanje, ker zmora razumeti in predstaviti nekaj, kar je zaprto – tuj govor ali celo neizrečeno prepričanje nekoga drugega. Pozneje jo prevzame tudi teologija, ko hermenevtika postane tudi umetnost prave razlage *Svetega pisma*.¹

¹ Slovenski filozof Dean Komel, sicer zelo dober poznavalec Heideggrovega mišljenja in hermenevtike, v svojem delu *Uvod v filozofsko hermenevtiko* celo zapiše: »Skozi celoten srednji in novi vek, pa vse do danes je poglavitno spodbudo za razvijanje hermenevtike predstavljala eksegeza *Svetega pisma* kot ključnega teksta zahodne kulture. Pogoj za to pa je seveda, da se *Sveto pismo* sploh razklepa kot tekst, tj. smiselno tkanje, ki se ne odplete v enem branju, temveč se razpleta v zmeraj drugačna branja in v vedno različne prevode. V tem smislu

Zanimanje za metodo razlage je bilo veliko tudi v obdobju razsvetljenstva in romantike, predvsem na področju prava, filologije, zgodovinopisja, teologij, literarnih študij in filozofije. Z razmišljanji Heglovega sodobnika Friedricha Schleiermacherja (1768–1849) je hermenevtika prvič začela dobivati tudi že »univerzalni aspekt«. Schleiermacher je namreč opozoril, da se vsak akt razumevanja kaže v prepletenosti gramatičnih in psiholoških aspektov, zaradi česar se razlagalec nahaja v neodpravljivi napetosti med živo individualnostjo govorjenja in občestjo jezika. Čeprav je Schleiermacher v temeljih svojih razmišljanj ostal ujet še v novoveške spoznavne okvire, so njegove razprave o problemih hermenevtike vendarle aktualne še danes, saj si je kot prvi prizadeval oblikovati občo hermenevtiko kot teorijo razumevanja. Znana je tudi njegova zahteva, da mora razlagalec bolje razumeti tekst od njegovega avtorja, čemur je tudi sledil že omenjeni Wilhelm Dilthey. Diltheyeva razmišljanja so šla celo tako daleč, da je hermenevtiko postavil kot metodološko podlago duhoslovnih znanosti ter tako raziskovanje dvignil tudi na historiografsko raven. Šele hermenevtična metoda je lahko bila po njegovem primerna za razumevanje zgodovine, umetnosti, itd., zaradi česar je ne nazadnje sprožil tudi splošni antropološki problem. Menil je namreč, da lahko šele zgodovina pove, kdo je človek. »Na točki tega »antropološkega« obrata se Dilthey približa Marxu, Nietzscheju, Freudu, Kierkegaardu, Brenatanu, ki so v drugi polovici 19. st. vsak na svoj način spravili na dan krizo samopojmovanja človeka in tako tudi vplivali na oblikovanje filozofske hermenevtike v 20. st.« (Komel 2002, 12).

Na nek način bi lahko dejali, da je tisto najpomembnejše, kar je manjkalo Husserlu, da bi se lahko rešil brezpotja samokonstitucije samozavesti in njene časovnosti, prav hermenevtika, ki pa jo je Husserl zavračal. Diltheya je obtoževal historičnega relativizma. Na drugi strani je Heidegger prav v hermenevtiki videl možnost pojasnitev in rešitve Husserlovih težav in sploh problema »svetlosti sveta«, ki nas določa in ki se torej dogaja zgodovinsko, kar je nekako nakazal že Dilthey. Vse bolj mu je postajalo jasno, da je prav zgodovinskost imanentna tudi »znanstveni« filozofiji sami. Diltheyev poskus hermenevtične utemeljitve duhoslovnih znanosti se je posledično »pri Heideggru zaokrenil v smer hermenevtičnega zasnovanja filozofije same in naposled doprinesel k uvidu, da znotraj filozofije ni več kaj začenjati in da je pristni kraj mišljenja treba določiti *onkraj filozofije*« (Komel 2007b, 51).

Vendar je vse to sledilo postopoma. Heidegger najprej začel leta 1919 razvijati hermenevtiko fakticitete oziroma analitiko eksistence, ki je vrhunec dosegla v delu *Bit in čas*. V rabo je vpeljal pojem »tubit« (nem. *Dasein*) za bivajoče, ki smo mi sami in ki v svoji biti razume bit.

bi lahko govorili o naddoločenosti Zahoda s tekstovnostjo, ki zajema tako grško kot židovsko-krščansko tradicijo ter njun splet; prav posebej očitna pa postaja v dobi informacijske tehnologije« (Komel 2002, 10).

Želel je pokazati, da človek ni zgolj bivajoče med bivajočim, pač pa da razume tako lastno bit kot tudi bit bivajočega, ki ni on sam. Zadržal je še torej temeljno strukturo hermenevtike kot večščino razumevanja. Na podlagi splošnega predrazumevanja svoje biti kot eksistence tubiti je razvil celotno strukturo eksistence v njenih eksistencialih. Tako je tudi razjasnil določeno razumevanje eksistence tubiti človeka. Toda zakaj sploh potreba po razumevanju eksistence tubiti človeka oziroma ali ni tako, da vprašanje biti napotuje tudi že vprašanju po nas samih? To, da je človek vprašljiv svoji tubiti, ima že tudi samo svoj izvor in ta se lahko dogodi le iz »dogodja« (nem. *Ereignis*). Ali ni tako, da hermenevtika pravzaprav odkriva problem dogajanja možnosti razumevanja, ki se zgodovinsko zakriva in, da je vprašanje po biti pravzaprav razkritje njenega izvora, ki pritiče koncu filozofije?

2.3 Razgovor z misleci začetka

Ko se je Heidegger z »obratom« (nem. *Kehre*) lastnega mišljenja kmalu po izidu *Biti in časa* začel oddaljevati od tega dela, je spoznal nujo, da spregovori z misleci začetka filozofije. Prisluhnjimo njegovi ugotovitvi, ki nam bo pomagala pri nadaljnjem odkrivanju njegove miselne poti. Nekje jo Heidegger poda na naslednji način: »Bit ne more biti. Če bi bila, ne bi ostala več bit, marveč bi bila bivajoče. Toda ali mislec, ki je prvi mislil bit, Parmenid, ne pravi (6. fragment) **esti gar enai**, »je namreč bit« – »prisostvuje namreč prisostvovanje«? Če pa pomislimo, da v **einai**, prisostvovanju, pravzaprav govori **aletheia**, odstiranje, tedaj v **estin** poudarjeno, s strani **einai** izrečeno prisostvovanje pomeni: **pustiti prisostvovanje**. Bit – lastnostno: podarjajoča prisotnost« (Heidegger 1993, 28).

Ob branju tega citata se nam postavita predvsem dve vprašanji. Kaj pomeni *aletheia* in seveda zakaj sploh nuja po vpogledu v začetek. Pravzaprav gre za nekaj, kar si pripada.

Zakaj bit ne more biti? Zato, ker bit ni nič druga kot prisostvovanje prisotnega. Zgolj prisotno lahko prisostvuje v svoji prisotnosti, ne more biti prisostvovanja brez prisotnega, prisotno se dogoduje. Vprašajmo se sedaj kako, prisotno prisostvuje, kako se dogoduje? Prisostvovanje je dogodevanje razkrivanja bivajočega. Bit je razkrivanje in na drugi strani je skrivanje. Vprašanje po biti, ki se razkriva kot vprašanje filozofije iz njenega konca, nas pripelje nazaj k starim Grkom, ki so resnico še dojemali kot razkrivanje (*aletheia*) in skrivanje bivajočega. V predavanju *Aletheia (Heraklit šestnajsti fragment)* Heidegger stopi v pogovor s Heraklitom (ok. 550 pr. n. št.–ok. 475 pr. n. št.), mislecem začetka filozofije, ki se v šestnajstem fragmentu sprašuje:

Tò mé dýnón pote rôs án tis láthoi;

Wie kann einer sich bergen von dem, was nimmer untergeht ? (Prev. Diels Kranz)

Kako se kdo lahko krije pred tem, kar nikoli ne ponikne?

(Heraklit v Heidegger 2002, 277)

Beseda, h kateri se vzpenja Heraklitovo vprašanje, se imenuje *láthoi*. Korenu *lath-* pripada še en druga starogrška beseda. Glasi se *epilnthánesthai*. »Pravilno jo prevajamo s »pozabiti«. Zaradi te leksikalne pravilnosti se zdi, da smo vse pojasnili. Obnašamo se tako, kakor da je pozaba najjasnejša stvar na svetu. (...) Vendar kaj pravi »pozabiti«? Moderni človek, ki vse zastavi tako, da lahko karseda hitro pozablja, bi vendarle moral vedeti, kaj je pozabljanje. A tega ne ve. Pozabil je bistvo pozabljanja...« (Heidegger 2002, 282).

Bistvo pozabljanja se po Heideggru navezuje na besedo *létho*, ki pomeni ostajam skrit. »Grki so pozabo, *léthe*, iskušali kot usojenost skrivanja« (Heidegger 2002, 283). Vprašanje Heraklita daje misliti »nikdar neponiknjenje«. »Grško mišljeno gre za nikdar-priti v skritje« (Heidegger 2002, 188). Nekje drugje Heraklit vpraša: *pôs án tis lánthoi* (Kako naj bi sploh kdo lahko ostal skrit?). Heraklit med drugi še pravi: *Phýsis krýptesthai phileî* (Bistvo reči se rado skriva). Pri čemer je treba prevod misliti, kot vznikanje iz sebeskrivanja podarja nagnjenje k sebeskrivanju. »Narava« (*phýsis*) je Grkom pomenila pravzaprav vznikanje (seberaskrivanje) in je bila temeljno povezana s skrivanjem (*krýptesthai*), njuna bližina je *phileî*. »Seberaskrivanje ljubi sebeskrivanje« (Heidegger 2002, 289). »Nikdar-priti v skritje je ohranjajoče se vznikanje iz sebeskrivanja« (Heidegger 2002, 296).

Podobno misli nekaj let kasneje tudi Parmenid (ok. 540 pr. n. št.–ok. 470 pr. n. št.), ki v tretjem fragmentu pravi:

tò gàr autò noeîn te kai eînai

Denn dasselbe ist Denken und Sein

Isto je namreč bit in mišljenje.
(Parmenid v Heidegger 2002, 245)

Najdemo lahko tudi Parmenidovo pojasnitev tega reka. Poglejmo si osmi fragment od štiriintridesete do enainštiridesete vrstice, prevod v slovenščino bi se glasil: »Isto je mišljenje in misel, da >je< je, kajti brez bivajočega, v katerem je kot izgovorjeno, ne moreš najti mišljenja. Saj ni ničesar in ne bo tudi ničesar drugega zunaj bivajočega, saj ga je nanj vendar vezala Moira, da mora biti celo in nepremično. Zato bo vse le golo ime, kar so si tako določili smrtniki, prepričani, da je resnično: 'postajanje', kot tudi 'minevanje', 'bit' kot tudi 'nebit' in 'menjavo kraja' in 'premeno sijoče barve'« (Parmenid v Heidegger 2002, 246)

Parmenid podobno kot Heraklit misli razkrivanje. A že na drugačen način, približuje se vprašanju po biti. Heidegger tudi s pomočjo Parmenida ugotovi: »Zbir, ki vlada v biti, edini vse bivajoče, nastane iz mišljenja zbira neizogiben in vse trdovratnejši videz, da bit (bivajočega) ni le enaka bivajočemu v celoti, temveč da je kot to enako, obenem tudi še to, kar edini, daje celo to najbivajočnejše. Predstavljanju vse postane bivajoče« (Heidegger 2002, 256).

Skozi te zapletene misli in zapleteno mrežo starogrškega jezika se nam je razkril izvor filozofije, ki je bil odločilno povezan z gršim pojmovem *aletheie* (razkrivanjem) in biti. *Aletheia* je bila boginja, in to posebna boginja, ki je slehernemu prisostvovanju porekovala svetlobo, v kateri se lahko prisotno prikazuje. *Aletheia* je poklicala mislece začetka filozofije, kar je tudi pomenil začetek filozofije. Začetek se je oglašal kot vprašanje po razkrivanju, po biti. *Aletheia* se je na drugačen način ponovno razkrila na koncu začetka, ob koncu filozofije, ob koncu vseh koncev. Razkrila se je, ker je odšla v pozabo, a nas je vendarle ves čas temeljno določala in razkrila se ni samo mislecu, zdi se, da na svoj način še prej pesniku. Pesnitev *Mnemozina (tretja verzija)* Friedricha Hölderlina, ki je tako rad pogledoval k starim Grrkom, se glasi:

Zreli so, v ogenj potopljeni, skuhani
Plodovi in preskušeni na zemlji in zakon je,
Da vse ponikne kakor kače,
(Hölderlin 1978, 103)

Kar se razkriva dozori in nato ponikne, in to je zakon. To so stari zakoni zemlje. Pozneje se ista pesnitev nadaljuje:

Zakaj nepredvidljivo
Kakor konji se ravnajo ujeti
Elementi in stari
Zakoni zemlje...
(Hölderlin 1978, 104)

Razkrivanje je nepredvidljivo, ker o njem ne odloča človek, ampak se mu to dogoduje. Razkrije in bistvuje lahko le tisto, za kar je pravi čas. Hölderlinovi verzi iz motiva kroga Titanov, ki jih lahko najdemo na koncu Heideggrovega dela *Uvod v metafiziko*, se glasijo:

črti namreč
snujoči bog
nečasno rast.
(Hölderlin v Heidegger 1995c, 206)

Vprašanje filozofije, ki se je dogodilo iz razglašanja njenega konca in konca umetnosti, zgodovine itd. nas je pripeljalo pred razkritje njenega izvira, ki se zgodil iz nagovora vprašanja po neskritosti (*Aletheia*) in na nek način tudi že po biti. Ali ni tako, da šele iz razumevanja začetka lahko razumemo tudi konec in da nas šele to razumevanje lahko napotuje naprej? Ali ni to celo neko novo, drugačno razumevanje časa? K temu vprašanju se bom vrnil predvsem v poglavju, ki bo namenjeno Georgu Traklu in Heideggrovim razmišljanjem o njegovem pesništvu. Trakl je namreč že pred drugo svetovno vojno pesnil prav iz nagovora tega (drugačnega) časa. Pesnik je ponovno prehitel misleca.

Tiha jesen, duh gozda; zlat oblak
gre po sledi samotnega, črna vnukova senca.
Kanec v kamniti sobi; pod staro cipreso
so nočne podobe solz nabrane v izvir;
zlato oko začetka, temna potrpežljivost konca.²
(Trakl 2000, 107)

² Leise ist der Herbst, der Geist des Waldes; goldene Wolke
Folkt dem Einsamen, der schwarze Schatte des Enkels.
Neige in steinernem Zimmer; unter alten Zypressen
Sind der Tränen nächtliche Bilder zum Quell versammelt;
Godelnes Auge des Anbeginns, dunkle Gedult des Endes.

2.4 Bistvo metafizike iz mišljenja začetka

Mišljenje filozofije iz vprašanja po biti nam lahko odpre tudi nov horizont razumevanja celotne filozofije. Ugotovimo lahko, da je prav pozaba izvornega mišljenja biti, pognala na pot metafiziko, katere glavni cilj je bil iskanje bivajočnosti bivajočega. Heidegger je velik premik pri pojmovanju resnice našel že pri Platonu. Že Platon je namreč postavil *idéa* nad *aletheío*. *Idéa* je bila za Platona vladarka, ki zagotavlja neskritost in obenem doumevanje (neskritega). Bistvo resnice se pri njem ni več dogajalo kot bistvo neskritosti. Od sedaj je bilo potrebno pravo gledanje (*orthótēs*). Preko njega naj bi tudi prišli do pravega videnja in spoznavanja ter do najvišje ideje. »Resnica postane *orthótēs*, pravilnost doumevanja in izjavljanja« (Heidegger 1991, 23). Še vedno pa ostaja pomembna tudi *aletheía*, saj se preko neskritega vrši doumevanje (neskritega). Na tem mestu pridemo do dvoumnosti, ki nam bo pomagala razumeti celotno zgodovino metafizike, še posebej pa, zakaj se je dovršila. Od Platona dalje se namreč *idéa* več ne podreja neskritosti, ampak »sijanje (samokazanje) določa, kaj se znotraj njegovega bistva in v edinstvenem povratnem odnosu do njega samega še sme imenovati neskritost« (Heidegger 1991, 25). Pozneje to še odločneje pride do izraza pri Aristotelu, ki pravi: »Napačno in resnično namreč ni v stvareh (samih) ... ampak v razumu« (Aristotel v Heidegger 1991, 24). Izjava je od takrat dalje resnična, samo če se prilikuje stvarnemu stanju, kolikor je *homoiōsis*. »Ta določitev bistva resnice ne vsebuje več nobenega sklicevanja na *aletheía* v smislu neskritosti, temveč je obratno *aletheía*, kot nasprotje *pseūdus*, t.p. napačnega v smislu nepravilnega, mišljena kot pravilnost. Od zdaj naprej postane obeležje bistva resnice kot pravilnosti izjavljajočega predstavljanja merodajno za vse zahodno mišljenje« (Heidegger 1991, 26). Tako je na primer pri Akvinskem mesto bistva resnice v razumu. Resnica je pri njem *homoiōsis (adequatio)* in nikakor ni več *aletheía*. Tudi Descartes pozneje o resnici pravi: »Resnica ali napačnost v pristnem smislu ne more obstajati nikjer drugje kot v razumu« (Descartes v Heidegger 1991, 24). Vse to pa dobi skrajni odmev pri Nietzscheju: »Resnica je vrsta zmote, brez katere bi določena vrsta živih bitij ne mogla živeti. Naposled odloča vrednota za življenje« (Nietzsche v Heidegger 1991, 24). Filozofija (onto-teologija) od Platona dalje je bila obsedena z iskanjem prave resnice, prave ideje. Iskala jo je iz neskritosti, a jo je neskritost sama vedno spodjedala in jo spodjedla. Dogajalo se ni nič druga kot nekakšno kroženje biti in bivajočega, dokler ni ta *raznos* pripeljal do dovršitve metafizike. Ta dovršitev se kaže tudi pri Nietzscheju, za katerega je resnica zgolj še nepravilnost mišljenja. Nič čudnega ni, da se danes postmodernistični teoretiki zgledujejo po Nietzschejevih razmišljanjih. Tako kot za Nietzscheja, je tudi za njih prevelik napor misliti

današnje stanje dovršitve metafizike (nihilizma) iz njenega izvora. To, da smo obupali nad iskanjem prave resnice, kot bivajočnosti bivajočega, kar tako ali tako ni bilo nič drugega kot *ponujena domača naloga učitelja Platona*, še ne pomeni, da je potrebno »neskritost« relativizirati, ker je včasih skrbela za določanje te »vrhovne resnice«. Še več, relativiziranje resnice, kot nam jo na primer ponuja znani postmodernistični teoretik Francois Lyotard, nujno vodi v popolno razčlovečenje človeka. Človek je tisti, pri katerem se oglašča, kar želi v neskritost. Človeku pripada, da odgovarja temu nagovoru in ta nagovor ni nič *neresnega*.³

Šele konec zgodovine, filozofije, umetnosti, konec vseh koncev, ki temeljno pritiče naši sodobnosti, nagovarja kot tisto mišljenja vredno. Tega ne moremo kar odmisлити kot nekaj neresnega. Mišljenje sodobnosti se ne more kar končati. Mišljenja ne moremo kar potlačiti v prid Lyotardove z idealizmom prežete velike zgodbe o nevelikih zgodbah (glej Debeljak, 1989). Ali torej ni tako, da nas bolj zadeva mišljenje tega, da danes sploh ne znamo več misliti? Ali kot razmišlja Dean Komel:

Svet, očiščen mišljenja, postane umazan do brezsramnosti, ker v njem izgine spoštovanje do človeka. K pravici do svobode govora bi morali dopisati pravico do osmišljanja. Tega, da svet čedalje manj misli, ni mogoče pojasniti z družbenimi premiki, ker mišljenje samo iz sebe lahko premika ali pa celo odmakne družbenost. Na to navadno ne mislimo, čeprav človeku pripisujemo mišljenje kot njegovo odliko. Je to, da je človeku lastno mišljenje, res tako samoumevno, da nam sploh ne daje misliti? Zakaj nam daje misliti šele brezumnost? Mišljenje danes noče pogledati ne vase, ne prek sebe in ne okoli sebe (Komel 2001, 235).

Nadalje bi se lahko vprašali, kaj je danes s Heideggrovim opozorilom, ki ga je podal že leta 1969, ko je dejal, da nam grozi, da bo kmalu kibernetika celo postala nadomestilo za filozofijo in poezijo (glej Heidegger 1995a, 101), od česar si prav gotovo ne moramo obetati kakšnih pozitivnih posledic in zdi se, da je to opozorilo danes samo še bolj namesto, kot je bilo v Heideggrovem času, a še vedno ne dovolj zrelo, da bi dozorelo.

³ V odgovorjanju na nagovor sveta, se nenazadnje šele kaže tudi človekova svoboda. Ali kot nekje zapiše Klaus Held, sicer danes eden pomembnejših nemških mislecev, ki izhaja iz tradicije fenomenološkega mišljenja: »V horizontih dogajajoče se odprtostne dimenzije »svet« se lahko človek orientira in delujoče sledi določenim napotilom; svet je prostost, ki ponuja prostor svobodni gibljivosti delovanja. »Svetenja« zato ni mogoče ločevati od tega. Svoboda delovanja in odpiranje sveta sta povezana, vendar ne tako, da bi bilo mogoče eno zvjajati na drugo. Oboje je eno v enem dogajanju prikazovanja. To, da to dogajanje poteka, je prafakt« (Held 1998, 110).

2.5 Bistvo pesništva iz mišljenja začetka

Ugotovili smo, da nas vprašanje po filozofiji pripelje na njen začetek, ki se je dogodil kot vprašanje *po biti iz »aletheje«*. Ali nas lahko razgovor s tem začetkom pripelje tudi k bistvu pesništva? Ali se bistvo pesništva morda skriva prav v tem »vsevladajočem« (*kýros*), ki se razkriva kot *aletheía*, kot bit? Na besedo »vsevladajoče« (*kýros*) naletimo tudi v eni izmed Sofoklejevih (ok. 496 pr. n. št.–ok. 406 pr. n. št.) dram. Sklepni trije verzi njegove tragične drame *Ojdip na Kolonu*, ki jih je Sofoklej napisal med najhujšimi grškimi uničevanimi vojnami se glasijo:

*all' apopáyete med' epi pléio
thrénon egéirete
pántos gar échei táde kýros*

Vendar odnehajte in nikoli več
tožbe ne budite,
saj ta zgodba je povsem v lasti odločujočega.

Ivan Urbančič v svojem delu *Nevarnost biti* (Urbančič 2004, 114), kjer tudi izpostavi zgornje Sofoklejeve besede, besedo *kýros*, za katero pravi, da je težko prevedljiva, prevaja kot to odločujoče/vladajoče in meni, da z njo ni mišljeno nič bivajočega, niti bivajočega v celoti, da z njo ni mišljen tudi noben bog, ne človek, ne bit bivajočega kot iz bivajočega določena. Zanj sta ključni pomenski sestavini te besede prvič neko »počelo«, »povod«, »vzrok«, »započetje« ... in drugič »naključje«, »s-lučaj«, in v te obojem smislu *prigoda, god*. Urbančič ugotavlja, da je to »tisto vseomogočujoče in utemeljujoče in podarjajoče kot takšno vladajoče, kar je Platon imenoval v *Politeji* to dobro *sámo (to agathón)* in kar je še vse do našega časa ostalo nepojasnjeno v svojem ključnem smislu, nekako skrito v svoji janusovski dvojni skrivnosti, v kateri ga je pustil Platon sam, saj ga v *Politeji* nikoli ni raglasil za boga« (Urbančič 2004, 115). Zgoraj izpostavljene Sofoklejeve besede lahko najdemo tudi v *Epilogu* Heideggrovega predavanja *Kaj je Metafizika* iz leta 1943, nastalega v času druge svetovne vojne, kar ni nepomembno. Kot ugotavlja Urbančič, Heidegger čez vrsto let, ob obhajanju svoje osemdesetletnice (1969), poda misli, podobne Sofoklejevim. »Ne smemo tožiti, moramo vpraševati« (Heidegger v Urbančič 2004, 116).

Heideggru se hkrati s tem, ko spozna nujo po ponovnem razmisleku filozofije in njenega izvora, razkrije prav pomen razkrivanja. Razkrivanje in skrivanje je »vsevladajoče«.

Vprašanje po filozofiji nam odstre novo pot, ki se odstira s puščanjem tega, kar se želi razkriti in bistvovati. To vse pa se torej odstira tudi z vpraševanjem.⁴

Heidegger v spisu *Konec filozofije in naloga mišljenja*, ki je nastalo proti koncu njegovega ustvarjanja, zapiše: »Vsako izvorno dano zrenje (je) pravi izvir spoznanja, vse, kar se nam izvorno (tako rekoč v svoji telesni dejanskosti) nudi »intuitivo«, moramo preprosto sprejeti, kot kar se daje, a tudi le v mejah, v katerih se tu daje ...« (Heidegger 1995a, 42). Pozneje še zapiše:

Toda ali ni to vse, le neutemeljena mistika ali celo slaba mitologija, v vsakem primeru pa škodljiv iracionalizem, zanikanje racia? Vprašanje za nazaj: kaj pomeni ratio, nous, noein, dojetje? Kaj pomenita temelj in princip in celo princip vseh principov? Ali to lahko vselej opredelimo na zadosten način, ne da bi alétheio skusili grško kot neskitost in potlej mislili onstran grštva kot jasnino samoskrivanja? Dokler ratio in racionalizem ostajata glede svoje lastnosti vprašljiva, je brez temelja tudi govorjenje o iracionalizmu. Tehnično-znanstvena racionalizacija, ki obvladuje sedanje razdobje, se sicer legitimira vsak dan s svojimi čedalje bolj presenetljivimi in komaj še preglednimi efekti. Toda ti efekti ne povedo ničesar o tistem, kar sploh šele dopušča možnost racionalnega (Heidegger 1995a, 50).

V razkritje je treba spraviti tisto, kar je godno, da bistvuje. Godno je neogibno, nezadržno in to godno se nam tudi oglašča, če mu le prisluhnemo. Ali kot pravi Hölderlin v odi z naslovom *Mir*:

Kot bi stare vode,
Sprevržene v nov,
Še strašnejši srd, se spet vrnile,
Da očiščujejo, ko je to neogibno
(Hölderlin 1978, 22)

⁴ Nenazadnje je tudi *Bit in čas* je nastal kot rezultat takšnega vpraševanja, z odpiranjem novega horizonta in ni noben metodični spodrseljaj, kot mnogi trdijo danes. Strinjamo se lahko s Deanom Komelom, ki v nekem intervjuju odgovarja: »Vprašanje »Kdo sem?« je, prvič, lahko naznanka individualne in, drugič bitnozgodovinske faktičnosti, v obeh primerih pa bistvene faktičnosti sveta« (Komel 2001, 188). *Bit in čas* je prej »obrat pred obratom«, kot je nekje dejal že Heidegger. Zanimivo, da se razprtost tu-bitu v *Biti in času* pričinja z analizo počutja (Befindlichkeit). Tudi počutje je nagovor, ki kliče po odgovarjanju. Na nek način je *Bit in čas* tudi rezultat takšnega odgovarjanja. Še več celo Kant je v skrajnosti svojega mišljenja iskal rešitev v počutju. Kant namreč spoznanje človeka, kot je na sebi postavi v sfero morale. Moralno zavest pa po Kantu posreduje občutje (Gefühl) in sicer občutje spoštovanja (Actung) (Komel 1996, 129). Nenazadnje ali nista nerazdružljiva tudi počutje in pesništvo?

Podobno pesni tudi Trakl:

Iz modrih oči zre
kristalno otroštvo;
pod temnimi smrekami
ljubezen in upanje,
da z ognjenih vek
rosa v otrplo travo kaplja –
nezadržno!
(Trakl 2000, 137)

Vse bolj nam postaja jasno tudi, zakaj imajo pesniki za Heideggra tako izjemen pomen. Pesniki so tisti, ki so še posebej pozorni za poslušnost nagovora, zato je pesniška govornica tako posebna.⁵ Posebna je, ker spravlja na dan še nemišljeno, a vendar mišljenja vredno. To bistvovalno bistvuje v govornici. Heideggrove razmišljanja so se na koncu zlila s pesništvom, najbolj mišljenja vredna se mu je prigovorila govornica sama. Hrepenenje po razkritju tega, kar želi bistvovati, pa se oglašča tudi v pesnjenju Friedricha Hödlerlina:

Pridi zdaj, ogenj !
Želimo si
Gledati dan,
In če nam je preizkušnja
Prešinila kolena,
Bi kdo moral ujeti v uho vzkrík gozda.
(Hölderlin 1978, 99)

⁵ To so na nek način spoznali tudi že Grki. Dean Komel v knjigi *Diagrami bivanja* na začetku poglavja *Notrinskost destrukcije* zapiše: »Aristoteles v Poetiki pove, da je pesništvo bolj filozofsko in resnejše od zgodovinopisja, saj upoveduje nekaj občega (*katholou*), medtem ko zgodovinopisje podaja zgolj posamezno (*hekaston*). Da bi pesništvo lahko podobno kakor filozofija upovedovalo tisto obče (*katholou*). Mu mora že biti lastno razmerje do celote (*to holon*), do tega, čemur z drugo besedo pravimo »svet« (Komel 1998, 127). Pesništvo je tudi tisto, ki je poslušno za »svetnost sveta« in ki zato tudi skrbi za celoto. Nasploh je poudarjanje pomena skrbi za celoto tudi ena osrednji točk razmišljanj Deana Komela. Pri tem je zanimivo tudi njegovo poudarjanje sorodnosti besed celota in celiti. Komel še pravi: »Tam kjer vlada le še potreba po vsesplošnem in formiranju in ni več pripravljenosti prisluhneti nagovoru celote biti, postaneta pesništvo in filozofija odvečna« (Komel 1998, 127). Komel je kritičen tudi do literarne in estetske teorije, ki se skuša in se sprašuje: »Mar ni le-ta v svojem prizadevanju, da se odtrga od filozofije, na dobri poti, da postane zgolj še informacija o tem, kar je (nekoč bilo) pesništvo« (Komel 1998, 127).

3 PESNIK PESNIKA: FRIEDRICH HÖLDERLIN

3.1 Pesništvo in hrup »nepesniških govoric«

Razglašen od neznatnih reči

Kot od snega bil je

Zvon, s katerim

Zvoni se

K večerji.

To so Hölderlinovi verzi, ki jih je izpostavil tudi Heidegger v predgovoru k drugi izdaji *Razjasnenj ob Hölderlinovem pesništvu*. Še pred tem Heidegger zapiše: »Tega, kaj so v resnici Hölderlinove pesmi, kljub imenoma »elegije« in »himne« še zdaj ne vemo. Kažejo se kot breztempeljska skrinja, v kateri je shranjeno upesnjeno. V hrupu »nepesniških govoric« so kakor zvon, ki se, obešen na prostem, razglasi že ob lahkem sneženju, prihajajočem nadenj« (Heidegger 2001, 9). V isti knjigi lahko izvemo, da je za Heideggra Hölderlinovo pesništvo naša usoda in da so pesniki tisti, ki čutijo pred srcem čutečih ljudi.

Kot smo dejali, ima za Heideggra umetnost in predvsem pesništvo izjemen, odločilen pomen. Prav pesniki so namreč tisti, ki so še posebej poslušni za razkrivanje, za nagovor nagovarjajočega. Toda zakaj je za Heideggra Hölderlinovo pesništvo še posebej pomembno, zakaj je celo naša usoda? Heidegger na to odgovarja med drugim tudi v poglavju z naslovom *Hölderlin in bistvo pesništva* v že omenjenem delu *Razjasnenja ob Hölderlinovem pesništvu*, ko se sprašuje: »Zakaj smo za to, da bi pokazali bistvo pesništva, izbrali Hölderlinovo delo? Zakaj ne Homerja ali Sofokla, Vergilija ali Danteja, Shakespeara ali Goetheja?« (Heidegger 2001, 33). Heidegger pozneje odgovarja: »Hölderlin ni izbran zato, ker njegovo delo kot delo med drugimi deli udejanja splošno bistvo pesništva, ampak edinole zato, ker njegovo pesništvo nosi pesniška določenost, da lastnostno pesni bistvo pesništva. Hölderlin je za nas v odlikovnem smislu *pesnik pesnika*. Zato postavlja v odločitev« (Heidegger 2001, 34). Za Heideggra je Hölderlinovo pesništvo naša usoda, zato ker nam odkriva bistvo pesništva s tem, ko pesni o pesništvu, ker je *pesnik pesnika*. Heidegger je torej ugotovil, da je bil Hölderlin nagovorjen skozi vprašanje po pesništvu, še preden je postala vprašljiva sama filozofija, ki iz svoje vprašljivosti tudi kaže na pomen pesništva. Zato tudi Heideggrova ugotovitev, da pesniki čutijo celo pred srcem čutečih ljudi. Pesniki so namreč tisti, ki vidijo tih sijaj (zlata)

skrivnosti, ki vedno ohranjajoče se sije v preprosti jasnini. Ali kot sam zapiše skozi pogovor s Heraklitom: »Vsakdanje mnenje išče resnično v raznolikosti vedno novega, ki je že natreseno pred njim. Ne vidi tihega sijaja (zlata) skrivnosti, ki vedno ohranjajoče se sije v preprosti jasnini. Heraklit pravi (deveti fragment):

ónous sýrmat' àn helésthai mállon hè chrysón

Esel holen sich Spreu eher als Gold.

Osli si raje naberejo plev kot zlata.

(Heraklit v Heidegger 2002, 302)

3.2 Umetnost, tehnika, govorica in bistvo domovanja

Toda kako je danes z umetnostjo? Ali ni tudi sama določena z usodo filozofije, ali niso za današnji čas značilna razmišljanja o koncu umetnosti? Tudi vprašanje po umetnosti nas nujno vodi k starim Grkom in njihovem pojmovanju le te.

Umetnost si je v stari Grčiji pripadala s tehniko. Njuno pripadnost je odražalo tisto, kar so Grki imenovali *téchne*. Danes bi to besedo slej ko prej prevedli »tehnika«. Toda kaj je pravzaprav pomenila *téchne*? *Téchne* je bilo ime za rokodelsko delo in znanje, a ne samo to, pač pa tudi za visoko umetnost in lepe umetnosti. »*Téchne* sodi tudi k proizvodjanju, k *poíesis*; je nekaj poetičnega« (Heidegger 2002, 18). Še morda pomembnejše je, da se je vse do Platona beseda *téchne* ujemala tudi z besedo *epistéme*. Heidegger celo zapiše: »Obe sta besedi za spoznavo v najširšem smislu« (Heidegger 2002, 18). Vendar nista isti spoznavi. *Téchne* je pomenilo tisto, kar se ne proizvaja samo in še ni pričujoče, kar ima lahko pozneje takšno ali drugačno podobo, kar se lahko posreči tako ali drugače. *Téchne* je starim Grkom pomenila še način *aletheúeien*. Ponovno smo torej pri »*alétheji*«, pri kateri se godi razkrivanje, neskritost in resnica. Ta način razkrivanja je danes šel popolnoma v pozabo, tako tudi tehnika ni več proizvodjanje v smislu *poíesis*, čeprav je tudi sama razkrivanje, a to razkrivanje se danes godi kot postavljanje na razpolago, posledično vse izginja v brezpredmetnost razpoložljivega obstanka. Tudi človek je izzvan v postavljanje na razpolago, zato tudi tehnika nikakor ni zgolj človeško delo. Tehnika si namreč v prvi vrsti prizadeva, da bi popolnoma zatrla sistem skrivanja in razkrivanja, in to na način, da si prizadeva skrivati vse, kar želi v neskritost. Prav

tehnika je torej tisto, kar zatira poslušnost za nagovor biti, zaradi česar smo danes tudi v času hrupa »nepesniških govoric«. Ni slučaj, da nas mišljenje sodobnosti in konca filozofije napoti k vprašanju tako tehnike kot umetnosti, pri čemer tehnika torej vlada z zatiranjem bistva umetnosti, zatira pa tudi govorico. Vprašajmo se po govorici. Dean Komel v knjigi *Resnica in resničnost sodobnosti*, v poglavju z naslovom *O izkustvu umetnosti (poskus)*, zapiše:

Ker je tudi umetnost ne le v pogledu razmnoževanj umetniških del, marveč temeljno razumljena kot reproduktivna, sta prikrita njen mimetični značaj in njena pristna govorica. Namreč, zakaj z nastopaštvom tehnike umetnost ne le spremeni, marveč celo izgubi svojo govorico? Ali je razlog v tem, da tehnika sama ne govori? Kaj pomeni: Ne govori? Kako ta negovorica zadeva razločitev tehnike in umetnosti? To vprašanje ni le v brezbitveni oblasti tehnike ne v bistveni razlaščenosti umetnosti, marveč je najprej in zato pristno last govorice same (Komel 2007b, 99).

Vprašanje po govorici je eno temeljnih vprašanj, ki si jih Heidegger zastavi v svojem poznem obdobju ustvarjanja. Temu vprašanju se posveti tudi v morda njegovem najpomembnejšem delu z naslovom *Na poti do govorice*. Vprašajmo se, kaj ima govorica opraviti s tehniko in z umetnostjo? Ni dvoma, da je prav govorica tisto temeljno, kar pripada človeku in njegovemu prebivanju. V govorici se godi tako nagovarjanje kot odgovarjanje, vse to se dogaja v skrbi za govorico. Če je ta skrb zanemarjena, začne govorica pešati in nastopi hrup »nepesniških govoric«. Hölderlin pesem Mnemozina (fragment) začne celo z naslednjimi besedami:

Znamenje smo, nerazdružljivo,
Brez bolečine smo in skoraj
Smo izgubili jezik v tujstvu.
(Hölderlin 1978, 106)

A vendar lahko le umetnost spravlja na dan, kar v nas molči kot govorica, pa vendar šele skozi bolečino. Heidegger nekje zapiše: »Govorica, ki govori, s tem ko upoveduje, skrbi za to, da naše govorjenje, poslušajoč negovorjeno, odgovarja (ennschricht) svojemu povedanemu« (Heidegger 1995b, 280). Ne samo pesništvo, pač pa vse druge zvrsti umetnosti odgovarjajo na potrebo po novem »imenovanju«, vse to pa giblje govorica. Govorica bistvuje tako, da govori. Govorica imenuje s klicanjem, in to tako, da bližuje klicano, bližuje tisto, kar je še odsotno, a je morda namenjeno bistvovanju. V govorici se godi mišljenje in vse kar je mišljenja vredno. Mišljenje, govorica, umetnost si neločljivo pripadajo ali kot nekje pravi Hölderlin:

... Pesniško domuje človek...
(Hölderlin v Heidegger 2002, 197)

Heidegger je tej Hölderlinovi misli nameni celo predavanje. V njem med drugim pravi: »Pesnjenje je tisto pravo dopuščanje domovanja. Toda kako pridemo do doma? Z gradnjo. Pesnjenje je, kot dopuščanje domovanja, gradnja« (Heidegger 2002, 199). Za Heideggerja je bistvo pesnjenja kot dopuščanje domovanje celo najodločilnejša gradnja. Šele odkritje bistva pesništva nas lahko pripelje v bistvo domovanja. Na tem mestu se Heidegger ponovno obrne h govoricu. Vpraša se in odgovarja:

Od kod človeka sploh zadene narek, naj vstopi v bistvo kake reči? Ta narek lahko človeka zadane samo od tam, kjer ga tudi sprejme. Sprejme ga iz nagovora govoricice. Seveda samo tedaj, če in dokler je pozoren na svojevrstno bistvo govoricice. Medtem pa se povsod po Zemlji razraščajo neukročena, obenem spretnjaška govoričenja, pisanja in obveščanja o tistem, o čemer se govori. Človek se obnaša, kakor da bi bil tvorec in mojster govoricice, v resnici pa je ona gospodarica človeka (Heidegger 2002, 200).

Nekoliko zatem Heidegger pravi: »Čim bolj pesniški je kak pesnik, tem svobodnejše, se pravi odprteje in bolj pripravljeno za tisto nepričakovano, je njegovo rekanje, tem čisteje približa svoje rečeno pozornemu poslušanju, tem bolj oddaljeno je njegovo od golih izjav, o katerih lahko razpravljamo le glede na njihovo pravilnost ali nepravilnost« (Heidegger 2002, 201).

Šele pesništvo gradi bistvo domovanja. V poglavju *Hölderlin in bistvo pesništva* iz knjige *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* Heidegger izpostavi še več Hölderlinovih misli, ki se dotikajo bistva pesništva. Hölderlinova pesnitev *Spomin* se konča:

Kar pa ostaja, ustanavljajo pesniki
(Hölderlin v Heidegger 2001, 39).

V istem poglavju Heidegger med drugim zapiše: »Pesništvo je besedno utemeljevanje biti. Kar ostaja, zato nikar ni črpano iz minljivega (...). Bit ni nikdar bivajoče. Toda ker biti in bistva reči nikdar ni mogoče preračunati in izpeljati iz navzočega, morata biti prosto ustvarjena, postavljena in podarjena. Takšno prosto poudarjanje je ustanavljanje« (Heidegger 2001, 40). V istem poglavju Heidegger izpostavi tudi Hölderlinov osnutek nedokončane pesnitve, ki se začneja z besedami *Pomirjevalec, ki vate niso verovali nikdar*. Izpostavljeni verzi se glasijo:

Mnogo izkusil je človek.
Nebeščanov mnogo poimenoval,
Odkar smo pogovor
In poslušati moramo drugi od drugih.
(Hölderlin v Heidegger 2001, 37)

Kaj pomeni, da smo pogovor? Heidegger pravi: »Človekova bit temelji v govoric; toda ta se samolastno godi šele v *pogovoru*. Ta pa ni le način, kako se govor vrši, ampak je govornica bistvena le kot pogovor« (Heidegger 2001, 38).

3.3 Nevarnost in rešilno

Poglejmo si zdaj morda *najglobljo* Hölderlinovo misel, ki pravi:

Kjer pa nevarnost JE,
Raste rešilno tudi.
(Hölderlin v Urbančič 2004, 150)

Kaj pomeni rešilno in kako lahko raste iz nevarnosti. Zgoraj izpostavljene Hölderlinove besede so iz začetka himne *Patmos*. Himna se konča:

Služili smo materi zemlji
In nedavno smo služili sončni luči,
Ne da bi vedeli, a Oče,
Ki nad vsemi vlada,
Najbolj ljubi, da je med nami skrb
Za trdno črko in da je dobro razloženo
Obstoječe. Temu sledi nemška pesem.
(Hölderlin 1978, 91)

Sledeč Heideggru in Hölderlinovim zadnjim verzom se zdi, da je rešilno prav skrb, da je dobro razloženo obstoječe, ki se nam nenehno prigovarja, ter terja naš odgovor. Heidegger

proti koncu predavanja z naslovom *Gradnja prebivanja mišljenje* zapiše: »Pristna nuja prebivanja je starejša od svetovnih vojn in uničenj, starejša je od naraščanja prebivalstva na Zemlji, od položaja industrijskega delavca. Pristna nuja prebivanja temelji v tem, da morajo smrtniki vedno znova šele iskati bistvo prebivanja, da *se morajo šele naučiti prebivanja*« (Heidegger 2002, 173).

Ali danes znamo prebivati? Kako je danes z rešilnim in nevarnostjo? Hölderlin je že pred dvesto leti opozarjal, da smo skoraj izgubili jezik v tujstvu. Po dvesto letih je ta nevarnost samo še večja. Komel ugotavlja: »Pesništvo in filozofija kot produkciji (in danes se že obvezno govori samo še o literarni in teoretski produkciji) zgubljata svojo svetotvornost. Skrajna nevarnost filozofije in pesništva pa je, da sta vse manj sposobna prisluhniti odmevanju lastnega molka. Kajti ta molk je izpraznjenost razpoloženja zahodnega človeka v njegovem zgodovinskem razmerju v celoti biti« (Komel 1998, 127). S Hölderlinom bi lahko dejali, da je tako izpraznjen, da je celo brez bolečine. Že izpostavljeni verzi pravijo:

Znamenje smo, nerazdružljivo,
Brez bolečine smo in skoraj
Smo izgubili jezik v tujstvu.
(Hölderlin 1978, 106)

»Kako naj v tej dobi sveta, ki je čas brezkončnosti in prostor brezkrainosti, pesnjenje iz govorice pritegne k sebi mišljenje govorice, da bi se govoreče bitje zmoglo odtegniti vladavini tehnoznanosti« (Komel 1998, 113)? Kako je z rešilnim? Ali nas lahko reši odmevanje molka filozofije in pesništva, kot nam nakazuje Komel? Ali je tako, da nas nevarnost spravlja v tišino, ki je že tudi rešilno, ker odgovarja na vprašanja? Trakl pesni:

Iz suhe leske se levi modrina;
od starih pravljic ptičji let pozvanja.
Je vino ukleteno in tišina
že odgovarja na temna vprašanja.
(Trakl 2000, 83)

Nekje drugje Trakl zapiše:

A zmeraj gane črni let ptic
Gledajočega, svetóst modrih rož,
Na pozabljeno misli bližnja tihota, na izumrle angele.
(Trakl 2001, 85)

Zmeraj gane črni let ptic, ker kjer pa nevarnost je, raste rešilno tudi. Nagovor sveta je neogiben. Hölderlin v že izpostavljeni odi *Mir* pesni:

Kot bi stare vode,
Sprevržene v nov,
Še strašnejši srd, se pet vrnile,
Da očiščujejo, ko je to neogibno
(Hölderlin 1978, 22)

Očiščevanje pride, ko je to neogibno. Nagovor neogibnega prvi zaslišijo pesniki, iz pesniškega spominjanja pogrešanega. To spominjanje se sicer pri Hölderlinu »osredinja v besedi, ki imenuje odprto sredino sopripadnosti vseh skrivnih s-krajnosti: *Innigkeit, notrinskost*« (Komel 1998, 131). Tega pogrešanja se ne da odpraviti, ker gane do srca. *Innigkeit* imenuje »soslišje tujega, oblast začudenja, narek strahospoštovanja« (Heidegger v Komel 1998, 131).

Morda še ni čas, kljub razglasitvam konca filozofije in umetnosti, a neogibno nas ta konec že nagovorja. Dean Komel nekje pravi:

Pot k Hölderlinovemu pesništvu je treba šele pripraviti. Ne toliko za »nas«, kolikor za prihodnje bistvo človeka. Prihodnje in zato še zgodnje bistvo človeka je prebivanje, ki se razpira v odprtost sveta. Pesniško prebivanje na zemlji pod nebom, pravi Hölderlin. Priprave poti k njegovemu pesništvu ni mogoče omejiti zgolj na razlago njegovih pesniških del, pa naj bo še tako obsežno in poglobljeno zastavljena. Priprava poti tu pomeni, da sami vnaprej odpotujemo k tistemu kar naj nekoč pripotuje do nas (Komel 1998, 131).

Ali kot zapiše Heidegger: »Mišljenje se mora šele učiti, kako se spustiti v to, kar je hranjeno in prihranjeno za mišljenje, v tem učenju pa pripravlja lastno spremeno« (Heidegger 1995a,

39). Že priprava je gradnja.⁶ »Bistvo gradnje pa je dopuščanje prebivanja. Ali kot je nekje zapisal še en velik pesnik Reiner Maria Rilke: »Narava, stvari, ki so okoli nas in ki jih uporabljamo, so začasnosti in minljivosti; toda dokler smo tu, so naša last in naše prijateljstvo, sovedci naše stiske in veselosti, kot so že bile zaupnice prednikov. Vsega tukajšnjega ne smemo zapostavljati in podcenjevati, temveč moramo ravno zaradi njegove začasnosti, ki jo deli z nami, te pojave in stvari dojeti v najnotrišnjem smislu (*Im innigsten Verstande*) in jih sprejemati« (Rilke v Trawny 1998, 308).

To pa nikakor ne pomeni, dopuščanja česar koli že, samo da je, kot se dogaja danes, ko nam vlada popolna indifirencija v biti. Predvsem je pomembno, da ima prebivanje svoj kraj (nem. *Ort*), ta kraj pa naj bo danes predvsem vprašanje nas samih, ki se oglašajo skozi miselno dejavnost (zbrano v tišini), ki nam omogoča, da se zamislimo nad seboj. Misliti pomeni poslušati »zvonjavo tišine«, kjer se oglašajo nagovor, ki je neogiben. Šele odgovarjanje na ta nagovor je prava svoboda. Šele iz te svobode lahko stopimo na medpotje risano iz sredine sveta.

»Ne smemo tožiti, moramo vpraševati« (Heidegger v Urbančič 2004, 116).

⁶ Heidegger tudi razloži: »Starovisokonemška beseda *bauen*, *baun*, graditi pomeni *wohnen*, prebivati. To pomeni: ostajati, zadrževati se. Pristni pomen glagola *bauen*, namreč *wohnen*, prebivati se je izgubil. Skrita sled se je obdržala še v besedi *Nachbar*, »sosed«. Sosed je *Nachgebur*, *Nachgebauer*, tisti, ki prebiva v bližini. Glagoli *huri*, *büren*, *beuren*, *beuron* so vsi pomenili prebivanje, prebivališče« (Heidegger 2002, 156).

4 GEORG TRAKL IN PRETRESLJIV ZATON RAZKROJENEGA RODU

4.1 Šibkost »pravičnega«

Vsa daljnovidnost pesništva se nam razkrije tudi skozi razgovor s pesniško zapuščino avstrijskega pesnika Georga Trakla, verjetno najgloblje mislečega pesnika 20. stoletja, na katerega se je naslonih tudi Heidegger v svojem pomembnem delu *Na poti do govorice*.

Če nas je razgovor s Hölderlinovim pesništvom pripeljal pred vprašanje bistva pesništva in mišljenja, ki nam je v sopripadnosti vprašanj po biti, po bistvu prebivanja, po govorici ... odprlo tudi šele razumevanje naše sodobnosti, pa se nam lahko skozi pogovor s Traklovo zapuščino odprejo še mnoga druga morda celo »globlja« vprašanja. Zdi se, da je Trakl s svojim pesnjenjem odprl miselne poti, ki nas šele pričakujejo in ki misleca, manj pesnika, še vedno puščajo pred pretežno nalogo.

Trakl je podobno kot na primer Nietzsche, ki je prav gotovo tudi vplival na Trakla, ustvarjal skozi razočaranje nad »razkrojenim rodом« in, kot bi dejal Nietzsche, nad modernim človekom, ki ga razjeda dekadenca, iz katere se razrašča nihilizem. Del Traklove pesnitve *Helian* se glasi:

Pretresljiv je zaton rodu.
V tej uri se oči gledajočega polnijo
z zlatom njegovih zvezd.
(Trakl 2000, 43)

drugje pesni:

tako modrikasto se blešči proti mestu,
kjer mrzlo in zlobno živi
razkrojen rod,
ki belim vnukom temno prihodnost pripravlja.
O z mescem objete sence,
vzdihajoče v praznem
kristalu
gorskega jezera.
(Trakl 2000, 131)

Modrina se pogosto pojavlja v Traklovih pesmih. Rod tone, se razkraja v zaton. Nastopil je večer. *Večer* je tudi naslov pesmi, iz katere so zgoraj izpostavljeni verzi. Modrina nastopi, ko se večeri, z zatonom. Toda ta zaton je tudi somrak. Kaj pomeni somrak (*nem. Dämmern*)? Heidegger nas v *Na poti do govorice* pouči: »*Dämmern* v nemščini najprej pomeni temnjenje. (...) »Somrak« vendarle ni zgolj zaton dneva, poniknjenje dnevne svetlobe v temo. Somrak sploh ne pomeni nujno zatona. V somraku se rojeva tudi jutro. Z njim se pričinja dan« (Heidegger 1995b, 36–37). Trakl na primer v pesmi *Pomlad duše* zapiše:

Duša je tujec na zemlji. Pobožno temni
modrina nad zanikrnim gozdom ...
(Trakl 2000, 115)

Vse to se dogaja, ker je duša tujec na zemlji. V pesmi *Leto* zasledimo:

Kanec v kamniti sobi: pod staro cipreso
so nočne podobe solz nabrane v izvir;
zlato oko začetka, temna potrpežljivost konca.
(Trakl 2000, 107)

Sledeč Heideggrovemu razumevanju Trakla se nam kaže, da zaton obeta tudi nov začetek. Z večerom nastopi tišina, poslušni smo za nagovor, še več:

Večer menja smisel in sliko.
(Trakl v Heidegger 1995, 47)

Večer prinaša neko menjavo. Večer, ki se nagiblje k duhovnemu, poklanja drugačno zrenje, drugačno snovanje smisla. (...) Tisto sijoče, katerega prizore upovedujejo pesnik, skozi ta večer drugače sije. Tisto bistvovalno, katerega nevidno snujejo misleci, se skozi ta večer drugače ubeseduje. Večer preobraža iz druge slike in drugega smisla poved pesnjenja in mišljenja ter njun dovogor. To zmore večer samo zategadelj, ker se nam menja. Da ne gre z večerom v nek nagib, ki ni nikakršen konec, ampak je nagnjen zgolj zato, da pripravi tisti zaton, skozi katerega stopa tujec v pričetje svojega popotovanja. Večer menja lastno sliko in lastni smisel. V tej menjavi se skriva slovo od dozdejšnjega vladanja dneva in letnega časa (Heidegger, 1995b 47–48).

Potihnilo je zeleno
poletje in tujčev korak
pozvanja skozi srebrno noč.
(Trakl v Heidegger 1995, 37)

V pesmi *Večer* Trakl med drugim izpostavi tudi gorsko jezero. Da bomo lažje razumeli njegov pomen, si pobližje pogledjmo eno večjih Traklovih mojstrov, pesem z naslovom *Večerna pesem*. Začne se:

Zvečer, ko hitimo po temnih stezáh,
se pred nami prikažejo naše blede postave.

Ko nas zažeja,
pijemo bele vode ribnika,
našega žalostnega otroštva sladkost.

Umrli pod bezgovim grmom počivamo,
gledamo sive galebe.
(Trakl 2000, 41)

Ribnik ali jezero se v Traklovih pesmih pojavita še velikokrat. Predvsem se zdi pri njem ključen odsev. Odsev nekaj razkriva. Razkriva se nam tema, tišina, noč, ki je posejana z zvezdami. Noč je tu in nas nagovarja. Rod gre v zaton, je pomračen in ta pomračitev nas nagovarja. Če se vrnemo k pesmi z naslovom *Večerna pesem*, ugotovimo, da Trakl tiste, nagovorjene, tiste žejne, imenuje umrli. Žejni smo zato, ker:

Duša je tujec na zemlji. Pobožno temni
modrina nad zanikrnim gozdom in dolgo
zvoni temni zvon iz vasi; spokojen pogreb.
(Trakl 2000, 115)

V prav tako pomembni pesmi, ki ima naslov *Helian*, najdemo naslednje besede:

O kako je resno obličje dragih mrličev.
A duša se veseli pravičnega gledanja.
(Trakl 2000, 43)

Nagovorjeni so resni, a vendar se duša veseli pravičnega gledanja. Nagovorjeni so tudi naši dragi, Trakl mnogokrat pesni tudi o sestri ali bratu.

Pozneje v isti pesmi *Helian* Trakl pesni:

Rôke otipajo stárost modrih vodá
ali v mrzli noči bele obraze sester.

Še nekoliko zatem v isti pesmi najdemo besede:

Lep je človek in ožarjen v temi,
ko rôke in nôge začuden premika
in se v škrlatnih votlinah tiho vrtijo oči.
(Trakl 2000, 45)

Nagovorjen je začuden, a hkrati lep in ožarjen v temi, in kot Trakl zapiše v več svojih pesmih, se mu tiho vrtijo oči oziroma ima okrogle oči. Če nadaljujemo po nenavadno dolgi Traklovi pesmi *Helian*, kmalu pridemo do že enkrat izpostavljenih besed.

Pretresljiv je zaton rodu.
V tej uri se oči gledajočega polnijo
z zlatom njegovih zvezd.
(Trakl 2000, 46)

Oči gledajočega se polnijo z zlatom njegovih zvezd, ki sijajo skozi odsev. Ali kot se še pozneje nadaljuje pesem:

V črnih vôdah se ogledujejo gobavci;
ali jokaje odpirajo blatne obleke
blaženemu vetru, ki z rožnega griča pihlja.
(Trakl 2000, 49)

In še pozneje:

Stopnice blaznosti v črnih izbah,
sence prednikov pod odprtimi vrati,
ko v rožnatem ogledalu se ogleduje Helianova duša
in mu opadeta sneg in gobavost s čela.

(Trakl 2000, 51)

Temu, ki se zmore zazreti, ki se mu vrtijo oči, ki je nagovorjen, stopa v nov dan, Trakl pravi tujec in tudi poslovljeni ali blaznež, v nekaterih pesmih tudi Elis. V pesmi *Psalm* piše:

Vinograd je, črn in požgan, s pajki po luknjah.
Je izba, ki so jo z mlekom pobelili.
Blaznež je mrtev. V južnem morju je otok,
sončnemu bogu na voljo. Bobni udarjajo.

(Trakl 2000, 33)

Heidegger v *Na poti do govorice* razloži:

Umrlí blaznež. Pomeni tu kako duševno bolezen? Ne. Wahnsinn, »blaznost«, ne pomeni blodnje nesmislov. Wahn pripada starovisokonemškemu wana in pomeni: »brez«. Blaznež smiselno snuje, in to tako kot nihče drug. Toda pri tem ostaja brez smisla drugih. Njegov smisel je drugačen. Sinnan, »smiselno snovati«, v nemščini izvorno pomeni: potovati, stremeti po ..., utirati neko smer; indoevropska korena sent in set pomenita pot. Poslovljeni je blaznež, ker je na poti nekam drugam. Od tod se njegova blaznost sme imenovati »blažja«, saj sama smiselno snuje tistemu tišjemu nasproti (Heidegger 1995b, 50).

Elisa med drugim srečamo v pesmi *Dečku Elis*, ki se začne:

Elis, ko v črnem gozdu zapoje kos,
to je tvoj konec.
Tvoje ustnice pijejo hlad modrega vira.

(Trakl 2000, 61)

Nekje drugje Trakl zapiše:

Tihota tega dne je popolna.
Pod starimi hrasti
prikažeš se, Elis, spokojen in okroglih oči.
(Trakl 2000, 63)

Konec prvega dela pesmi z naslovom *Elis*, iz katere so tudi zgornje besede, se konča:

Zlat čoln
ziblje, Elis, tvoje srce na samotnem nebu.
(Trakl 2000, 63)

Ponovno nam zasije pomen ribnika, jezera in neba, ki odseva. Tudi v pesmi *Zaton* zasledimo:

Čez beli ribnik
odletele so divje ptice.
Severni veter veje zvečer z naših zvezd.

Nad naše grobove
se sklanja razbito čelo noči.
Pod hrasti se ziblremo na srebrnem čolnu.
(Trakl 2000, 89)

Nekje drugje pesni:

Na črnem oblaku
se voziš opit od maka
po nočnem ribniku,

zvezdnem nebu.
(Trakl v Heidegger 1995, 44)

V pesmi *Mir in molčanje* pesni:

Pastirji so pokopali sonce za golim gozdom.
Ribič je v raševinasti mreži
potegnil mesec iz zmrzujočega ribnika.
(Trakl 2000, 85)

Nagovorjeni postanejo tujci, tudi Elis postane tujec in umre, a s smrtjo že nagovarjamo druge drage. Menja se smisel in slika. V pesmi *Jesenska duša* Trakl pesni:

Kmalu zdrkne riba in divjad.
Temna pota, modra duša,
so ločila nas od ljubljenih, drugih.
Večer menja smisel in sliko.
(Trakl v Heidegger 1995, 45)

Tudi divjad lahko večkrat zasledimo v Traklovih pesmih. Trakl uporablja tudi besede kot sta srnjad in krotka žival. Divjad se namreč prva zgane ob šumenju nagovora.

Del Traklove pesmi *Nagib poletja* se glasi:

Potihnilo je zeleno
poletje in tujčev korak
pozvanja skozi srebrno noč.
Naj se modra divjad spomni njegove poti,
blagoglasja njegovih pobožnih let!
(Trakl v Heidegger 2000, 37)

V pesmi *Dečku Elis* zasledimo:

O, kako dolgo si, Elis, že mrtev.

Tvoje telo je hijacinta,
ki vanjo menih voščene prste pomaka.

Črna votlina je naše molčanje,
iz nje včasih stopi krotka žival
in počasi spusti težke veke.
Na tvoja sencá kaplja črna rosa,

zadnje zlato okrušenih zvezd.

(Trakl 2000, 61)

Če se morda zdijo na prvi pogled Hölderlinove in Traklove pesmi popolnoma drugačne, pa se nam sedaj skozi pazljivo branje razkrije, da vendarle pesnita tudi iz skupnega izvira, iz »blagega« nagovora bistva pesništva, tudi sicer je vpliv Hölderlina na njegovo ustvarjanje več kot očiten. Trakl pesni o poslušnosti do nagovarjanja. Poslušnega imenuje Elis, tujec, poslovljeni ... Heidegger je v svojem delu *Na poti do govorice* tako našel zbir oziroma kraj Traklovih pesmi v poslovljenosti. Ali kot je zapisal: »Vse upovedovanje pesnitev Georga Trakla se zbira v popotujočem tujcu, ki je in se tudi imenuje »poslovljeni« Po njem in zanj je pesniško snujoče upovedovanje uglašeno na en sam spev. Ker so pesnitve tega pesnika zbrane v slavospev poslovljenega, imenujmo kraj njegove *Pesmi poslovljenost*« (Heidegger 1995, 48) Prosti koncu poglavja *Govorica v pesmi* iste knjige še med drugim zapiše:

Traklovo pesništvo poje spev duše, ki »tujec na zemlji« zemljo šele prepotuje (erwandert) kot tišjo domovino rodu, ki se vrača domov. Zasanjana romantika ob tehnično-znanstvenem svetu modernega množičnega bivanja? Ali jasno vedenje »blazneža«, ki vidi drugo in umeva drugače kot poročevalci aktualnega? Ti se izčrpavajo v historiji pričujočega, katere preračunana prihodnost je zgolj podaljšanje aktualnega, prihodnost brez prihoda usode, ki človeka najprej zadeva v pričetju njegovega bistvovanja (Heidegger 1995b, 83).

Toda ali ni tako, da kljub vsej privlačni razkrivajoči moči Traklovo pesništvo, ki se napaja z blagim nagovorom skrivajočega (skrivnostnega) se vladanja, vendarle v primerjavi z močjo danes vladajoče tehno-znanosti, kibernetike, danes izgleda zelo šibko? Tudi ko se Heidegger v svojem spisu *Konec filozofije in naloga mišljenja* sprašuje, katera naloga je mišljenju prihranjena na koncu filozofije, jasno ugotovi, da je to mišljenje nedvomno šibkejše od filozofije. »Šibkejše tudi zaradi tega, ker je temu mišljenju še v večji meri kot filozofiji odvzeto tako neposredno kot posredno učinkovanje v tehnično-znanstveno vkalupljeni javnosti industrijske dobe« (Heidegger 1995a, 39). To pa zato, kot pozneje razloži Heidegger, ker ima naloga mišljenja pripravljajoči značaj. Prav takšen pripravljen značaj se nenehno

oglašča tudi v Traklovih pesmih, še najbolj jasno na samem koncu njegove morda najbolj znane pesmi *Grodek*, ko njegov skok v prihodnost izzveni v besedah »nerojeni vnuki«:

O ponosnejša žalost! Broneni oltarji,
vroči plamen duha neti nocoj neznansko gorje,
nerojeni vnuki.
(Trakl 2000, 143)

Spomnimo se še enkrat pesmi *Večer*. Tudi v njej najdemo vnuke:

tako modrikasto se blešči prosti mestu,
kjer mrzlo in zlobno živi
razkrojen rod,
ki belim vnukom temno prihodnost pripravlja.
O z mescem objete sence,
vzdihajoče v praznem
kristalu
gorskega jezera.
(Trakl 2000, 131)

V *Pesmi pokojnega* Trakl pesni tudi o samotnem vnuku, podobno tudi v že večkrat izpostavljeni pesmi *Leto*:

Tiha jesen, duh gozda; zlat oblak
gre po sledi samotnega, črna vnukova senca.
Kanec v kamniti sobi; pod staro cipreso
so nočne podobe solz nabrane v izvir;
zlato oko začetka, temna potrpežljivost konca.
(Trakl 2000, 107)

O nerojenem pa pesni tudi v *Pesmi ur*:

Škrlatno so se razbila usta blagoslovljene. Okrogle oči
odsevajo temno zlato pomladnega popoldnéva,
rob in črnino gozda, večerne strahove v zelenju;

morda neizrekljiv ptičji let, nerojenega pot
ob mračnih vaseh, samotnih poletjih,
in iz razpadle modrine se včasih prikaže nekaj umrlega.
(Trakl 2000, 55)

Grodek je pesem, ki jo je Trakl napisal na začetku prve svetovne vojne, ko se je odvila velika bitka na vzhodni fronti pri mestu Grodek. Zato kaj lahko kdo pomisli, da so nerojeni vnuki, nezaplojenih padlih sinov, ki bi izhajali iz trohnečega rodu. Vendar Heidegger to razume popolnoma drugače. *Na poti do govornice* Heidegger zapiše: »Če bi šlo zgolj za to, za prenehanje nadaljnjega razplojevanja dozdajšnjega rodu, potem bi se moral ta pesnik veseliti takega konca. Vendar žaluje; seveda v neki »ponosni žalosti«, ki plamteče zre mir nerojenega. Nerojeni se imenujejo vnuki, ker ne morejo biti, tj. nikakršni neposredni potomci propadlega rodu. Med njimi in tem rodом živi neka druga generacija. Ta je drugačna, ker je drugovrstna glede na drugo bistveno poreklo iz zgodnosti nerojenega« (Heidegger 1995b, 66).

Da se je potrebno sprijazniti zgolj s pripravljalnim značajem mišljenja na koncu filozofije, se nam kaže tudi z vpogledom v začetek filozofije in s poskusom razumevanja starogrškega sveta, predvsem njihovega odnosa do resnice kot ne-skritosti (*aletheia*). To kar želi bistvovati in se razkriti v ne-skritost, smo imenovali tudi »vsevladajoče«, ker nenehno vlada človeku in nikakor ne more človek vladati njemu, kot se to poskuša danes, rezultat pa je zgolj najhujše razčlovečevanje v najrazličnejših oblikah. Prihodnosti se ne da izračunati ali kakorkoli drugače določiti, ker jo določa (ne)poslušnost nagovorjenih prihodnjih. Prihodnost določa podarjeno, mi smo zgolj bolj ali manj sproščeni za sprejem daru nagovora, to pa šele tudi omogoča enkratnost in svobodo, »vsevladajoče« je »to kar smo mi sami, ko smo najbolj pri sebi« ...

Zmotno bi bilo tudi mišljenje, da naj za vrhovno resnico postavimo kar »boginjo« *alethejo*, podobno, kot je to na primer poskušal Nietzsche z bogom Dionizom, na različne načine pa njegovo napako še kar nadaljujejo razni »postmodernisti«. Takšno mišljenje vedno spregleda osnovno vprašanje, zakaj sploh naj bi mislili izvor filozofije in na *aletheiji* sloneč starogrški svet? Spregleda, da nas danes v to sili prav vprašljivost filozofije same. Filozofije, ki je stoletja skrbela za osnovna vprašanja o človeku in svetu, v katerem ta biva in nas zato temeljno določa, ki je bila sama določena iz *aletheije*, ki se danes sooča s svojim koncem. Rezultat tega je nenazadnje tudi nelagodni občutek, da si je danes človek vprašljiv bolj, kot si je bil verjetno kdajkoli prej. In seveda, ko govorimo o koncu, tu mislimo na konec njenega bistva. To, da danes izhaja nešteto knjig in revij, ki se imajo za filozofske in da filozofijo

študira na stotine študentov, nikakor ne pomeni, da le ta še naprej sledi svojemu bistvu. Tako je Heidegger že pred več desetletij pravilno ugotovil, da se je filozofija razpustila po posameznih znanostih in da je njeno mesto prevzela kibernetika, ki pač ni več sposobna zadostiti njenemu bistvu (glej npr. Heidegger 1995a, 124) in ne nazadnje takšna ugotovitev je danes samo še bolj na mestu. Še več, zlaganost filozofije je nastopila že v 19. stoletju po Heglu kot dovršitelju, kar se jasno kaže tudi že v razmišljanjih Marxa in tudi Nietzscheja kar na nazoren način razloži tudi Ivan Urbančič v svoji knjigi *Nevarnost biti* (glej Urbančič 2004). *Aletheia* je lahko zgolj napotilo na poti mišljenja in je tudi sama še kako zavezana »skrivaju« je nekaj, kar se nam zgolj razkriva iz zadevanja konca filozofije, ki ji pripadajo razglašanja konca umetnosti, avtorja, zgodovine itd. Govorjenje ali vsaj govoričenje⁷ o koncih je danes postalo sicer že skoraj nekaj vsakdanjega, a zdi se, da je mišljenje konca bistva filozofije skozi razumevanje tega bistva (iz njenega temelja), ki bi šele lahko pojasnilo tudi druge konce, žal še vedno dokaj težka naloga.

Kot smo že izvedeli, nam je torej Heidegger v svojem poznejšem spisu *Konec filozofije in naloga mišljenja* razložil, da ima mišljenje na koncu filozofije zgolj pripravljalni značaj, na nek način lahko rečemo, da gre za pripravljanje na prihod biti. Toda kakšna naj bo ta priprava? Komel v svojem intervjuju, izdanem v knjigi *Osnutja*, na vprašanje o takšnem pripravljajočem čakanju prihoda biti med drugim odgovori:

Čakanje na znamenje«, ki ga izpolnjujeta omenjeno pričakovanje in sčakovanje prihoda, ne more biti indiferentno do tega, kar je zgodovinsko »na delu« in nas poziva k dejavnemu »udejstvovanju«. Človeška dejavnost (praxis) je po Aristotelu samozadostna v tem, da že sama po sebi izkazuje človeškost človeka. Kolikor nas odtek biti »pusti čakati«, to ravno narekuje dejavno skrb za našo človeškost, ki je zvedena na zgolj še funkcioniranje in čedalje bolj izkazuje svojo brezčloveškost (...) Čakanje iz prihodnosti biti kot dopuščanje biti ne pomeni, da se na tem svetu ne da in tudi ni treba nič storiti in da lahko samo upamo na boljše čase. Dejavnost je tam, kjer tega ne pričakujemo, namreč iz sveta. Ne pa vanj, zato nam daje misliti in »storiti«, da se zamislimo nad seboj (Komel 2001, 209-210).

Mišljenje na koncu filozofije, ki ima pripravljalni značaj in je po Heideggru zato tudi šibkejša, torej ni zaradi svoje šibkosti in pripravljalnosti kaj manj pomembna in nujna. Ravno nasprotno to od nas zahteva še večje napore pri poskušanju odpirajočih miselnih poti, tudi če

⁷ Pri čemer naj bo govoričenje razumljeno na način, kot ga je Heidegger razložil v *Biti in času*, kjer med drugim zapiše: »Govoričenje je možnost vse razumeti brez predhodne prisvojitve stvari.« Pozneje še zapiše: »Govoričenje, ki ga lahko vsakdo pograbi, ne odvezuje le od naloge pristnega razumevanja, temveč tvori indiferentno razumljivost, ki ji ni nič več zaprto« (Heidegger 2005, 233–234).

nas postavljajo še pred tako težke naloge, tudi, če nas postavljajo pred ponovni premislek najosnovnejši, najbolj samoumevnih temeljev, na katerih še vedno sloni današnje prevladujoče (ne)mišljenje, vprašajmo se po času.

4.2 Prelom z Aristotelovo predstavo časa

Če je bila dolga stoletja prevladujoča Aristotelova predstava časa kot dimenzije kvalitativnega ali kvantitativnega preračunavanja, ki odteka v sosledju, pa so se v dobi, zaznamovani s konci vseh koncev nekaterim pesnikom in mislecem prigovorila tudi popolnoma drugačna razumevanja časa. To velja tudi za Trakla in Heideggerja.

Tiha jesen, duh gozda; zlat oblak
gre po sledi samotnega, črna vnukova senca.
Kanec v kamniti sobi; pod staro cipreso
so nočne podobe solz nabrane v izvir;
zlato oko začetka, temna potrpežljivost konca.

(Trakl 2000, 107)

S pomočjo te in že prejšnjih izpostavljenih Traklovih pesmi ugotovimo, da konec, o katerem pesni nikakor, ni mišljenj kot kakšno izzvenenje pričetka, pač je kraj, kamor se nabira bistvovalno. Ali kot pod zgoraj izpostavljeno zadnjo vrstico zapiše Heidegger:

Konec tu ni posledica in izzvenenje pričetka. Konec, namreč kot konec trohnečega rodu, predhaja pričetku nerojenega rodu. Pričetek je kot zgodnejša zgodnost že prehitel konec. (...) Resnični čas je prihod bivšega. To ni nekaj preteklega, temveč zbir bistvovalnega, ki predhaja vsakemu prihodu, s tem ko se kot ta zbir skriva nazaj v svoje vselej zgodnejše. Koncu in njegovi dovršitvi ustreza »temno potrpljenje«. To nosi tisto skrito njegovi resnici naproti. Njegovo prinašanje nosi vse k zatonu v modrino duhovne noči. Pričetku pa ustreza zrenje in snovanje, ki zlato sijeta, ker sta obsijana z »zlatim resničnim«. Zrcalita se v zvezdnem ribniku noči, ko ji Elis na svoji poti odpre srce (Heidegger 1995b, 55).

V Traklovi pesmi, ki se glasi *Zgodaj umrlemu*, zasledimo:

O črni angel, ki iz notrine drevesa je stopil,
ko smo zvečer se nežno igrali,

ob robu modrikastega studenca.

Miren je bil naš korak, okrogle oči v rjavem hladu jeseni,
o, zvezd škrlatna sladkost.

Oni pa se je spuščal po kamnitih stopnicah Meniškega hriba,
z modrim nasmehom v obličju in nenavadno zapreden
v svoje tišje otroštvo in je umrl;
na vrtu je samo ostalo srebrno obličje prijatelja,
prisluškujoče v listju ali med starimi kamni.

(Trakl 2000, 91)

Prav gotovo ni slučaj, da je Elis, o katerem je pesnil Trakl, še deček in da je zgodaj umrli umrl zaprepaden v svoje tišje otroštvo. Zgodaj umrli je umrl prav zaradi (z)godnosti.

O kako je resno obličje dragih mrličev.

A duša se veseli pravičnega gledanja.

Mogočem je molk v opustošenem vrtu,
ko si mladi novic venča čelo z rjavim listjem
in dih njegov pije ledeno zlato.

(Trakl 2000, 45)

Časenje časovnosti takšnega časa, iz blagega nagovora dogajanja razkrivanja, se Traklu kaže kot pravično, ki prihaja z molkom in nagovorom resnih obličij mrličev. Vir takšnega časa je tisto najbližje, ki ga vedno preskočimo, a nas vsakič znova začudi, ko ga ugledamo in od nas terja misleče vpraševanje, ne pa kakšno vedoželjnost in hlepenje po pojasnilih. Tak čas se kaže kot hoja v zgodnost, kot hoja blazneža v blažje, ki blaži. Prav ta hoja v blažje, ki terja poslavljenost, pa je tudi glavni temelj vseh Traklovih pesmi.

Je pa premišljanje takšnega časa ves čas prisotno tudi v mnogih Heideggrovih miselnih poteh. Še najbolj pride do izraza pri njegovih razmišljanjih o mišljenju. Vprašanje mišljenja pa je nekako tudi skrajni temelj (iz dogodja), na katerem gradil vse svoje ustvarjanje, tudi zgodnje, ki je zaznamovano z vprašanjem po biti. Sploh, če izhajamo iz razumevanja Parmenidove misli:

Isto je namreč bit in mišljenje
(*tó gàr autó noeîn esstín kai eînai*)
(Parmenid v Heidegger 2002, 245)

Zanimivo je tudi, da je na nek način mišljenje o mišljenju pri Parmenidu in tudi že Heraklitu pomenilo tudi začetek filozofije in očitno ni naključno, da je postalo relevantno tudi na koncu filozofije, kar si pa verjetno tudi bolj težko razložimo s *Aristotelovim časom*, ki je določen glede na to, kar se v njem giblje, čas kot tak (torej kako je čas dan) pa je popolnoma spregledan.

Toda kako nam je danes dano, da moramo misliti mišljenje? Verjetno enako, kot je bilo Hölderlinu dano, da se je spraševal, zakaj pesniki v ubožnem času oziroma, kot bi dejal Heidegger, v hrupu »nepesniških govoric«? Danes bi se lahko podobno vprašali, zakaj misleci v ubožnem času, v hrupu »nemišljenja«?

Šele prizadetost od »nemišljenja« v ubožnem času nas lahko popelje do vprašanja, kaj sploh je mišljenje, kaj bistvo filozofije njenega in vseh drugih koncev tudi ne nazadnje do vprašanja pesništva v hrupu nepesniških govoric in do vprašanja po kibernetiki, ki duši mišljenje in v kateri prihaja filozofija do skrajnega konca. Šele mišljenje bistva filozofije iz njenega izvora nam lahko tudi razloži, od kot pomen takšnega nagovora prizadetosti, ki nas prizadeva in je zato pravična. Zato se nam vprašanje po biti pokaže kot tisto osnovno in je zato tudi tako zelo zaposlovalo Heideggra na vsej njegovi miselni poti. Vprašanje po biti zato ni zgolj kakšna Heideggrova obsedenost kot žal še vedno mnogi sklepajo danes, ne da bi se sploh podali v razgovor z zadevo njegovega mišljenja, ampak je torej posledica nagovora, prizadetosti nad *nemišljenjem* v ubožnem času, ki pač terja odgovore. Ta prizadetost nad *nemišljenjem* nas morda prizadeva na različne načine, kakor tudi sploh ni enostavno prevest v govorico, kaj sploh misliti kot *nemišljenje*, a ta težavnost te težave verjetno pač ni razlog, da nam tega ne bi bilo treba misliti. V vsakem primeru, smisel hoje po tej težki poti, ki se riše iz problematike *nemišljenja* verjetno lahko razrešimo, če se najprej vprašamo kaj sploh je mišljenje, kaj se pravi misliti? *Kaj se pravi misliti?* je naslov tudi leta 1952 izdanega Heideggrovega spisa, ki ga lahko v slovenskem prevodu najdemo v knjigi *Predavanja in sestavki* izdani leta 2002. Tudi v tem spisu lahko ugotovimo, da se Heidegger pri svojem razmišljanju o mišljenju naslanja na razumevanja predvsem Parmenidovih in Heraklitovih fragmentov, ponovno pa lahko najdemo tudi tiste misli, ki so nas oplazile že ob branju Traklovih in tudi Hölderinovih pesmi in ki so nas še dodatno postavile pred vprašanje mišljenja. Heidegger zapiše: »Vedno zmoremo le to, kar maramo, to, k čemur se nagibamo, s tem ko ga dopuščamo. Resnično

maramo le to, kar samo po sebi že predtem mara nas in sicer nas v našem bistvu, s tem ko se mu naklanja. Naklonjenje je naše bistvo zaposlilo. Naklonjenost je prigovor. Prigovor nas nagovarja glede na naše bistvo, nas v bistvo pokliče in nas tako v njem drži« (Heidegger 2002, 138).

Pričevanje takšnega nagovarjanja se ves čas pojavlja tudi v Traklovih pesmih, tudi na primer v pesmi *V zapuščeni sobi*:

Čigav dih me poljubuje?

Nor je lastovk črkopis.

Tiho v neizmernost pluje

gozda zlatega obris.

(Trakl 2000, 17)

Ob tem je treba ponovno opozoriti na Heideggrovo razlago, da je ta norost mišljenja kot blaznost, ki blaži, ne pa kot kakšne blodnje nesmislov.

Heidegger v že omenjenem spisu *Kaj se pravi misliti?* med drugim še zapiše: »Najbolj pomišljivo se kaže v tem, da še ne mislimo« (Heidegger 2002, 139). Še pozneje pa: »Morda je dosedanji človek že stoletja preveč deloval in premalo mislil« (Heidegger 2002, 139). Ponovno lahko ugotovimo, da Heidegger misli tudi iz nagovora »nemišljenja«, da še ne mislimo, in celo sprašuje, če ni dosedanji človek že stoletja preveč deloval in premalo mislil, kar ponovno nakazuje smisel odprtja miselne poti v vprašanje bistva filozofije, ki mu je Heidegger posvetil tudi posebno pozornost. Da pa bi se lahko Heidegger resnično spoprijel z vprašanjem mišljenja, se že kot tolikokrat na koncu tega istega ponovno loti razumevanja Parmenida. Tokrat izpostavi besede iz njegovega sedmega fragmenta: »Isto pa je umevanje kot tudi (to), zavaljo česar umevanje je. Ne boš namreč našel umevanja brez biti bivajočega, v katerem je (namreč v umevanju) kot povedano« (Parmenid v Heidegger 2002, 150).

Heidegger še zapiše: »Iz teh Parmenidovih besed jasno stopa na svetlo: mišljenje kot umevanje sprejme svoje bistvo iz biti bivajočega« (Heidegger 2002, 151). Kot smo že ugotovili, so svojevrstna razmišljanja o biti bivajočega tudi začetek filozofije in izvor njenega bistva. Iz mišljenja njenega izvora pa se nam nato tudi razjasni, kako je mišljenje pozneje postalo predstavljanje predmetov v njihovi predmetnosti. Toda, kot še ugotovi Heidegger, takšnemu mišljenju vedno že nekaj manjka, ne misli namreč v čem temelji bit bivajočega, ko se prikaže kot prisotnost. Ali je torej mišljenje sprejemanje njegovega bistva iz biti bivajočega? Verjetno je, ampak če predpostavimo, da je to lahko zgolj iz dogodja, saj šele

dogodje tudi ponuja vprašljivost tega, kar mislimo kot mišljenje. Mišljenje pa se tako kaže kot sleherno odgovarjanje na nagovor, le to pa je lahko tudi komaj slišno, da ga zasliši le divjad, srnjad, kot bi dejal Trakl. Heidegger v spisu *Kaj se pravi misliti?* še zapiše:

Ne mislimo še, ker se to, kar je treba misliti, odvrta od človeka in to nikakor le zato, ker se človek k temu, kar je treba misliti, ne obrača k njemu segajoč. To, kar je treba misliti, se odvrta od človeka. Odtegne se mu s tem, ko se zadržuje (vorenthält). A zadržano nam je venomer že pridržano. – kar se odteguje na način zadrževanja, ne izginja. Ali lahko o tem, kar se na ta način odteguje, sploh kaj vemo, tudi kaj najmanjšega? Kako pridemo do tega, da sploh kaj imenujemo? Kar se odtegne, odpove prihod. Toda – sebeodtegotvanje ni nič. Odteg je tu zadržek in kot tak – dogodje. Kar se odteguje, se lahko človeka bistveneje tiče in ga bolj notrišnje zaposluje kot vsako prisotno, ki ga zadeva in zadane (Heidegger 2002, 143).

Teško bi našli misli, kjer bi se nam lepše prigovoril tisti izvoren čas, po katerem sprašujemo, in ki je tako drugačen času, kot ga je zasnovan Aristotel. Ta čas se namreč časi prav glede na odtegotvanje in zadrževanje, o katerem zgoraj razmišlja Heidegger, seveda pa se nam, sicer na drugačen, a nič kaj manj silen način prikazuje tudi skozi branje Traklovih pesmi.

Pri »izvornem času« gre za merjenje podarjajočega, naklonjajočega, ki nenazadnje meri tudi nas same in torej nikakor ni voden ob fenomenu gibanja kot pri Aristotelu, pri katerem je za izhodišče vzeto prostorsko gibanje oziroma »v prostoru premikajoča se stvar«, glede na prej in kasneje (glej npr. Kalan 1997, 136), kar je nenazadnje še vedno prevladujoča predstava časa, nanj pa se naslanja celotna znanost. A kljub svoji prevladajočnosti in samoumevnosti nam čas, kot ga je domislil Aristotel, v nasprotju z *izvornim časom* ne zmore povedati ničesar, kako čas sploh imamo ali nimam, kako v času smo, kako nam je čas dan in sploh kakšen je naš občutek za čas. Tako seveda tudi ne more razložiti sedanjega časa, ki ga, kot ugotavlja Komel, spremljata »naveličanost preteklosti in brezobličnost bodočnosti in ki je globoki dolgčas, ki se ga hoče za vsako ceno prekrito« (Komel 1996, 181). Komel v knjigi *Razprtost prebivanja* še zapiše:

Od bližajočega tretjega tisočletja ni pričakovati nobenega konca, nobenega začetka, marveč zgolj nadaljevanje tistega, kar se že nezadržno odvija kot odpiranje novih sektorjev produkcije in potrošnje, kot nadaljnje utiranje ekonomsko-ekološkega projekta. Ta zanesljivo preureja vse življenje na zemlji po zakonu dobe, ki je čas brez konca in prostor brez kraja. Območje tega zakona vlada še prekrito. Evtanazije končnosti in krajnosti ni videti nikjer – in vendar nas prek medijev vsepovsod gleda.

Moderno subjektivno naziranje, ki ima podlago v kontinuiteti notranje zavesti časa in zunanje zavesti prostora, se ob bližnjem srečanju s tem brezkončno brezmejnimi enostavno razblini. Ostanek subjekta si sicer nadvse prizadeva: intenzivno pozira pred vsakim drugim in vsakim samim seboj. Se cepi in prakticira Užitek. Kolikor Užitka, toliko življenja. Kolikor sedanjosti, toliko časa. Nepojavljanje sedanjosti postaja neznosno. Užitek nezadržno žene k zmeraj drugačnim in novim Sedanjostim. Tekanje za užitkom se izteka (a nikoli ne izteče) v pripoznanju, da v vsem poganjanju za novim in najnovejšim ni prišlo do ničesar. To krepi potrebo po hiperprodukciji pomenov, smotrov, idolov, voditeljev, bomb, zvezd, bogov ali vsaj hudičev. Ta svoboda od vsega, ki si želi karkoli, a ničesar prav zares, izključuje sleherno resnično navezanost. Kje in kako potem sploh še smiselno obstati v tem brez-konca-brez-krajnem, ki izničuje resnico sleherne obstojnosti? Smo v skrajni nerazpoloženosti (Komel 1996, 182).

5 FEDERICO GARCÍA LORCA IN VPRŠANJE PO TRAGIČNOSTI

5.1 Bistvo »nedosegljivosti«

Kljub temu da eden največjih španskih pesnikov Federico García Lorca ni bil osrednji pesnik Heideggrovega zanimanja, kot sta to bila že izpostavljena nemško govoreča Hölderlin in Trakl, nam lahko pogovor z njegovo zapuščino osvetli nekatere ključne Heideggrove misli.

Večina Lorcinega ustvarjanja je nastalo z neposrednim razgovorom z bogato tradicijo andaluzijskega ljudskega pesništva, s tako imenovano »kulturo flamenka«, katere jedro tvori petje kot izpovedovanje tragičnega občutja sveta.

Za Andaluzijo, ki leži na jugu Španije in iz katere je izhajal tudi Lorca je značilno, da je bila v svoji zgodovini deležna ogromno različnih kulturnih vplivov. Dolgo časa so ji vladali Mavri, ki so v Španijo prinesli arabsko kulturo, dosegli so jo vplivi bizantinske kulture preko bizantinskih liturgičnih pesmi v španski cerkvi, pod mavrsko vladavino (torej vse do konca 15. stoletja) je v njej živela tudi velika skupnost Judov, ki so območje zaznamovali s svojo bogato kulturo, še morda bolj pomemben pa je bil vpliv rimske kulture. Romi so v ta del Španije začeli prihajati konec 15. stoletja in prav med njimi najprej nastal flamenko (*flamenco*), torej glasbena zvrst, ki je danes ena pomembnejših kulturnih znamenitosti Španije. (glej Vollhardt 1996)

V zadnjem času je flamenko prepoznaven predvsem po nenavadnem plesu, za katerega je značilno močno udarjanje s čevlji ob tla, s čimer se še dodatno poudarja ritem, ki ima tudi sicer v flamenku izjemen pomen. Toda še bolj kot ples je bilo v zgodovini flamenka pomembno prav tako nenavadno, z močnimi čustvi nabito petje, ne smemo pa pozabiti tudi na flamenko kitaro, ki je daleč najpomembnejši glasbeni inštrument, verjetno prav skozi vso zgodovino flamenka, in ki flamenku daje še prav poseben čar.

Sicer so sami začetki nastajanja flamenka dokaj nejasni, ker je nastajal med revnim, nepismenim prebivalstvom Andaluzije, zapisi o njem izvirajo šele iz konca 18. stoletja, nedvomno pa lahko ugotovimo, da so torej na njegov nastanek vplivale vse zgoraj naštete kulture in njihove glasbene tradicije. Danes v flamenku poznamo številne *pale* (podzvrsti flamenka), vsakemu *palu* pa lahko določimo glavne kulturne vplive pod vplivom katerimi je nastal (pri nekaterih lahko najdemo celo vplive keltske kulture). Prav tako vsak *palo* izraža točno določeno čustvo. Glede na čustva, ki jih izražajo, *pale* uvrščamo v tri skupine. *Pali* ki izražajo »resna« čustva, kot so žalost, tragičnost, melanholija, se imenujejo *cante jondo*, malo

manj resni *cante intermedio*, najbolj veseli pa *cante chico*. Med *cante jondo* spadata tudi *pala*, imenovana *siguiriya* (piše se tudi *seguiriya*), ki izraža žalost in tragičnost, ter *solea*, katere izraz je predvsem melanholijski. Pali *cante jonda*, predvsem *siguiriya* in *solea*, tvorita jedro flamenka, domneva se, da sta tudi najstarejša in da je velik del drugih nastal prav s spreminjanjem teh dveh, nedvomno sta najgloblji izraz andaluzijskega prebivanja, nenazadnje že sam *cante jondo* v približnem prevodu iz španščine pomeni »globoko petje« (glej Leblon, 2001). Prav *cante jondo* in njegovima *paloma seguiriyi* in *solei* je Lorca posvetil tudi največjo pozornost, nenazadnje je s *Cante jondo* poimenoval tudi eno svojih boljših pesemskih zbirk. V njej med drugim zasledimo pesem z naslovom *Siguiriyia gre mimo*, katere del se glasi:

Priklenjena je na drhtenje
ritma, ki nikoli ne prispe;
iz srebra srce je njeno,
v desni roki ima bodalo.

Kam le greš, Siguiriya,
z ritmom divjim in brezglavim?
Apno in oleander je ta bolečina,
kje je luna, ki jo bo sprejela?

Zemlja iz luči,
nebo iz zemlje.
(Lorca 1993, 34)

O *palu seguiriyi* Lorca v spisu *Cante jondo* s podnaslovom *Primitivna pesem* zapiše:

Ciganska siguiriya se pričinja s strašnim krikom, ki raztrga pokrajino na dvoje, potem glas zastane ter dá prednost odmerjenemu molku, tišini in v nji zagori vroči lilijsko beli obraz, ki ga je glas pustil na nebu. Potem se prične valujoča in neprestana melodija, vendar neprestana v neki drugi smeri, kakor je Bachova. Bachova neskončna melodija je okrogla, frazo bi bilo mogoče neprestano ponavljati v krogu. Siguiriya pa se izgublja v vodoravni smeri, izmika se rokam, in vidimo jo, kako se po kratkem trenutku skupne želje in popolne strasti oddaljuje, kjer se duši ne posreči, da bi zapustila ladjo (Lorca 1958, 200).

Vse, kar nam je tu razložil Lorca, se oglašča v njegovi zgoraj izpostavljeni pesmi, ki ima verjetno prav zato tudi naslov *Siguiriyia gre mimo*. O kriku, na katerega nas opozarja, pa je posvetil celo posebno pesem, ki se konča:

Kakor lok viloline
je krik vznemiril
dolge strune vetra.

Joj!

(ljudje, ki spe v votlinah, prižigajo oljenke.)

(Lorca 1993, 33)

Krik vznemiri dolge strune vetra. S krikom se začne *ciganska siguiriya*, in kot še pravi Lorca v spisu *Cante jondo*, krik raztrga pokrajino na dvoje in nato sledi molk. Lorca zapiše tudi, da se *siguiriya* končuje v »nedosegljivosti«. Takšna »nedosegljivost« se v Lorcovih pesmih pojavi še mnogokrat. Spomnimo se samo njegove znameniti *Vitezove pesmi*, druga polovica se glasi:

Na ravnini, v vetru
kobila črna, luna rdeča.
Smrt me opazuje
s stoplov v Kordovi.

Joj, kako dolga je cesta!
Joj, moja vrla kobila!
Joj, ko me smrt pričakuje,
preden še pridem v Kordovo!

Korodva.
Daljna in sama.
(Lorca 1993, 26)

V ljudskih pesmih *cante jonda* se »nedosegljivost« mnogokrat kaže tudi v izpovedovanju žalosti zaradi nedosegljive ljubezni. Ljudska pesem, ki jo je Lorca izpostavil v spisu *Cante jondo*, med drugim poje:

Ponoči grem na dvorišče,
in se napijem solza,
ko vidim, kako te ljubim,
ti pa si brez srca.

Jokajte, oči moje,
jokajte, saj veste zakaj,
saj za moža ni sramotno,
da toči za žensko solze.

Kadar me vidiš, da jokam,
ne jemlji mi robca iz roka,
velike so moje muke
in poteši me le jok.
(Lorca 1958, 208)

S strani raznih razlagalcev flamenka lahko izvemo tudi (glej npr. Juan Martin 1978, 38), da je vodilo *cante jonda* predvsem pa *siguriye*, izpovedovanje tragične izkušnje sveta, čemur so ne nazadnje sledile tudi mnoge Lorcove pesmi. Toda kaj je pravzaprav tragičnost? Če se hočemo resno lotiti tega vprašanje nimamo druge izbire, kot da ponovno pogledamo v izvor k starim Grkom. Njihov veliki pesnik Pindar nam je zapustil te verze:

Kraljica Resnica,
počelo velike kreposti,
ne daj, da moja beseda se kdaj
spotakne ob čereh laži!
(Pindar v Urbančič 2000, 189)

Za besedo »Resnica« se skriva starogrška beseda *alétheia*, ki, kot smo že večkrat ugotovili, pomeni razkritost in ne kakšne resnice kot *ideala* »skladnosti ideje in bivajočega-v-bitu«

(Urbančič 2000, 196) oziroma pravega gledanja (*homoíōsis* oz. *orthótēs*). Tako je treba misliti tudi lažnivost v izvornem pomenu *pseudēs* kot odtegotanje v daljavo in skritost, ne pa kot kak spoznavni ali moralni prekršek.⁸ Ivan Urbančič v svoji knjigi *Moč in oblast*, ki je nastala tudi skozi razgovor s Heideggrovo zapuščino in v kateri tudi izpostavi zgornje Pindarjeve verze, pri razumevanju Pindarja in starogrškega sveta uporablja tudi zastarelo slovensko besedo istina. S tem se na dokaj izviren način zoperstavi metafizičnemu dojemanju resnice. Urbančič istino razume kot zgoditev istosti človeka in raz-kritosti/prabiti, ko se v tej istosti »raz-kritost/prabit v svojem pri-hodu *dotakne* človeka, ga tako *pri-zadeva* v tej istosti kot človeka, v tem ga za-snuje in o-svoji za tistega, ki je, namreč človek-smrtnik« (Urbančič 2000, 195). Za Urbančiča je istost tudi ljubezenska vez in zavezam, ki mu sledi hvaležnost za dar snovanja in osvajanja *alétheije*, ta hvaležnost se kaže tudi pri Pindarju. Urbančič tako še piše: »Istina zaznamuje preskok zadeve *alétheia* v drugo krajino smisla: od umske razkritosti bivajočega v biti kot bivajočnosti po postavi uma v raz-kritost/prabit, ki za-snuje in o-svoji človeka in njegovo mišljenje kot po bistvu bitje prabiti, torej bitje istine« (Urbančič 2000, 196–197). Pozneje lahko izvemo še:

Alétheia – razkritost/prabit, istina – je igra nevarnosti in vendar tudi edine varnosti, ki se godi človeku v tisti ljubeznivézi in istosti z njo. Človek pa ji poklanja svoj mar in skrbnost; kot tisto edinstveno eno (hen) jo »izberejo plemeniti« in je prav v tem »večna slava smrtnikov« (po Heraklitovem reku), saj šele tako, iz istosti z njo, dobijo v dar svojo plemenitost, so bistveno sproščeni od vsega bivajočega in jim po njej pri-pada popolnost velečine (po Pindarjevih verzih, namreč človeškost kot lastna najvišja možnost in naloga , ki se strne v tem, da kot bitje smrtne prabiti premore smrt – kot pristni smrtnik. To je naloga in »smisel« človeka, ne pa sreča, blaženost in uživanje, na kar je padel kot umna žival zgodovine metafizike. Ta veličina zato nikdar ni v kakih njegovih »nadpovprečnih« dosežkih in poslih in uspehah z bivajočim, naj bo to kar koli že, s čimer si daje opravka v svetu svojega prebivanja in pričakuje od tod svojo »srečo« v blaženosti in uživanju svojega obvladovanja bivajočega (Urbančič 2000, 199).

Šele vladajoča moč, ki gospoduje smrtniku, ga lahko navdaja z ljubeznijo in ugodljivostjo (*cháris*). Gospoduje mu s *cháris* navdana moč (*krátos*) in mu daruje *enkratés* in *enkrateía*

⁸ Zahteva po previdnosti pri prevajanju pa ni zgolj kakšno cepljenje dlak, ampak nam zgovorno priča, da je prav vprašanje govornice tisto danes najbolj vredno, sploh zato, ker se ta pustoši na vse možne načine in to tudi s pomočjo vse bolj množičnih kibernetičnih teorij (znanstvenim dejstvom zvezanih Resnic) in neskončnim »nedoslednim« prevajanjem, ko si domišljamo, da lahko naš vedno bolj ubogi jezik seže čez čisto vse.

(samoobvladana, samozadržana, z milostjo in ugodljivostjo navdana moč).⁹ A po drugi strani se razkritost v istosti izmika v daljo in skritost (*pseudos*), zato Urbančič ugotavlja, da prebivanju smrtnikov nujno pripadajo tudi nemarnost, blodnje, pretvarjanje, surovost, uničevanje, ker je to že hkrati tudi svojina razkritosti same, je na nek način celo *alétheia* sama. Bližina se lahko dogaja šele z oddaljevanjem, razkrivanja ni brez skrivanja, smrtniki smo tragična bitja.

Urbančičeva razmišljanja in sploh razgovor s starogrškim odnosom do svetlosti sveta nam razkrijejo tudi nekatere skrivnosti *Cante jonda*. Zdi se, da krik, s katerimi se začneja *siguiriya* in o katerem Lorca pravi, da raztrga pokrajino na dvoje, drami, zbuja, kliče v neskritost, zato pa mu tudi sledi molk, pozorno poslušanje zvonjave tišine. Šele tako se tudi oglasijo bogovi in zasije enkratna svetloba (*enkratés* in *enkrateía*) skozi trganje pokrajine malega smrtnika in božanskosti razkrivajočega. *Siguiriya* je najgloblja pesem najglobljih pesmi (*cante jondo*), zato ker se ves čas podaja v pričevanje veličine vladanja vsevladajočega/vsepričajočega, ki vlada tragično.

Toda kakšni so ti bogovi, ki se oglašajo v flamenku? Heidegger na koncu svojega dela *Identiteta in diferenca* zapiše:

Bog je v metafiziko prišel skozi raznos, ki smo ga najpoprej mislili kot predkraj bistva difference med bitjo in bivajočim. Diferenca tvori temeljni zaris v zgradbi bistva metafizike. Raznos daje in odvzema bit kot pro-iz-vajajoči temelj, ki sam od po njem utemeljenega spet potrebuje sebi primerno utemeljitev, tj. povzročitev po najizvornejši stvari. To je vzrok causa sui. Tako se imenuje stvari ustrezno ime za boga v filozofiji. Pred tem bogom človek ne more niti moliti niti mu ne more darovati. Pred causa sui človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati (Heidegger 1989, 41).

Nedvomno so bogovi flamenka popolno nasprotje bogu, kot je prišel v metafiziko in pred katerim, po Heideggru, človek ne more niti iz strahospoštovanja poklekniti niti ne more pred takšnim bogom igrati in plesati. Bogovi flamenka vendar terjajo ravno nasprotno nenehen ples, petje, igranje. Nikakor niso določeni z obsedenostjo vprašanja po bivajočnosti bivajočega, kot je bilo to značilno za filozofijo kot onto-teologija in katere posledice se danes kažejo v sistematičnem pustošenju vsega bivajočega. Ko Heidegger govori o diferenci, misli na diferenco med bitjo in bivajočim. Raznos pa pomeni prav kroženje biti in bivajočega, kar je bilo tudi bistvo filozofije. Določanje bivajočnosti bivajočega, kar je glavni cilj metafizike,

⁹ Na tem mestu nam lahko v razmislek izpostavimo tudi znamenite Sofoklesove misli: »*cháris charin gár estin he tíktous' aeí* (Prijaznost vselej porodi prijaznost)« (Sofokles v Heidegger 2002, 217).

se lahko vedno godi zgolj iz razkrivanja, torej iz biti bivajočega. Določeno je tako bilo nenehno spodkopavanje iz razkrivanja, kar je tudi povzročalo nekakšno kroženje. Ali kot v *Identiteti in diferenci* zapiše Heidegger: »Rznos je kroženje, medsebojno obkroževanje biti in bivajočega. Temeljitev sama se znotraj jasnine rznosa prikazuje kot nekaj, kar je, zaradi česar sama, kot bivajoče, spet terja ustrezno utemeljitev z bivajočim, tj. Povzročitev in sicer z najvišjim vzrokom« (Heidegger 1989, 39).

Vprašanja plesa se je na vsaj nekoliko podoben način lotil tudi filozof Emanuel Lévinas, ki je leta 1985 v Parizu v pogovoru s Christophom von Wolzogenom dejal, da so edino, kar je človeško iskreno, Grki in *Biblija*; vse ostalo pa da je ples. To misel je v svoji knjigi *Diagrami bivanja* izpostavil tudi slovenski filozof Dean Komel na koncu poglavja *Refleksije o grškem poreklu etike* in ga tudi obrnil v prid Heideggra in Gadamerja. Komel zapiše: »Kaj pomeni to, da je vse ostalo ples, rajanje, igra? Odgovor na to vprašanje bi nas šele zares približal grškemu poreklu etike. Kajti *paidiá* (gojenje igre) se Grkom ni naključno odstirala kot ključen element *paideía* (vzgoje v *étos-u*). Igro danes, v dobi dela, vse prelahko izenačujemo z lahkoto bivanja. Pod težo dela postaja življenje brezbarvno zgolj-preživljanje. Zato je večno živa igra življenja za nas, subjekte, podložnike dela, nadvse težavna. Kajti kot pove Hans-Georg Gadamer, filozof, ki je v našem času poskusil obnoviti Aristotelov model praktične filozofije: »Bitni način igre ne dopušča, da se igrač do igre vede kot do kakega predmeta. Igrač dobro ve, kaj je igra, in da je to, kar počne, »zgolj igra«, vendar ne ve, kaj pri tem ve.« Bolj ko se navajamo na igro življenja, bolj je nenavadna« (Komel 1998, 45).

Zanimivo je, da ima »jezik flamenka« tudi poseben izraz, s katerim imenuje svojega »boga«. Gre za v slovenščino težko prevedljiv izraz *duende*. V špansko slovenskem slovarju Cankarjeve založbe (glej. Béranek 2005) je beseda prevedena kot hišni duh; čar; privlačnost. Juan Martín, mojster flamenko kitare, ki si s svojimi številnim knjigami o flamenku v angleškem jeziku prizadeva narediti flamenko popularen tudi izven Španije, v eni svojih knjig (glej Juan Martín 1978, 43) razlaga, da *dunde* pomeni tudi škrat (ang. *goblin* oz. *elf*), medtem ko v flamenku jeziku pomeni nekakšnega duha, ki povzroča in podžiga izjemne občutke, ki se pojavljajo ob izvajanju flamenka. Občutki so kratkotrajni, a zadevajo srca prav vseh, ne samo izvajalcev, pač pa tudi gledalcev, poslušalcev, pogosto se jih izraža tudi z glasnim vzklikom »ole«.

Nenazadnje pa se *duende* ujema tudi s samim bistvom najglobljšega »pala« *siguiriyé*. Spomnimo se že izpostavljenih Lorcovih besed iz spisa *Cante jondo*: »Siguiriya pa se izgublja v vodoravni smeri, izmika se rokam in vidimo jo, kako se po kratkem trenutku skupne želje in popolne strasti oddaljuje, kjer se duši ne posreči, da bi zapustila ladjo« (Lorca 1958, 200).

Rezultat takšne nezmožnosti so na primer tudi zanimivi tradicionalni verzi *siguiriyе* »ljudskih pevcev«:

Zloben jezik,
ki iz mene šepeta,
vzel bi ga, raztrgal,
da postal bo nem.
(Vollhardt 1996, 32)

Duende je tisto izjemno, božansko, ki se kaže ob nagovoru razkrivanja samega, ki vlada tragično, duši se namreč nikakor ne posreči zapustiti ladje, nedosegljivost je večno vladajoča, je samo bistvo »vsevladajočega«, ki podarja slabo, in se skozi podarjanje slabega tudi maščuje, a še le tako lahko sploh podarja tudi dobro. Od tod tudi cela vrsta tako žalostnih kot tudi veselih *palov*, v vseh se vzklika »ole«, v vseh nagovarja *duende*.

5.2 Smo imuni pred maščevanjem?

Kako je danes z vprašanjem po tragičnosti, kako danes nagovarja bistvo flamenka, ki se je Lorci prigovorilo tako zelo mišljenja in pesnjenja vredno? Zdi se, da smo danes izgubili sploh vsakršno mero za lastno merjenje, zato se je tudi razumevanje človeka kot tragičnega bitja že zdavnaj umaknilo drugim bolj všečnim, a zato toliko manj »pravičnim« definicijam človeka, ki jih je danes že nepregledno število. Toda ali se res lahko duši posreči zapustiti ladjo? Ali je razumevanje človeka kot tragičnega bitja danes kaj manj bistveno, kot se je še to zdelo v prvi polovici minulega stoletja španskemu pesniku? Ali smo imuni pred maščevanjem, ki se godi iz trganja vezi z *vsevladajočim*?

Mnogi se danes celo zelo naivno izgovarjajo, češ, da se nam pač več ne morejo zgoditi grozote, kot smo jim bili priča v 20. stoletju, saj smo vendar že v 21. stoletju. A vendar, kaj resnično preprečuje maščevanje, grozote? Ali je lahko človek human, solidaren, čuteč, ljubeč, ne da bi mislil, ne da bi si znal razložiti, kdo je, kaj je človek in zakaj prebiva, ne da bi zmoget odgovarjati na nagovor sveta? Ali ni tako, da je prav humanistika, ki naj bi v prvi vrsti skrbela za odgovore na osnovna vprašanja in nenazadnje tudi za humanost človeka, tisti glavni vzvod preprečevanja brutalnih izbruhov nehumanosti, kot smo jim bili priča morda še najbolj prav v minulem stoletju? Kako je danes s humanostjo in humanistiko? Žal lahko ugotovimo, da je pomanjkanje humanosti glavni temelj večine bistvenih problemov, s katerimi se soočamo.

Pestijo nas pohlep po dobičku, ki se mnogokrat kuje na račun izkoriščanja drugih, solidarnost je prej problem kot vodilo, vse bolj postajata pomembna predvsem tekmovalnost in egoizem. Priča smo celo razmahu nasilja. Nasilje v družini in celo nasilje v šolah in sploh med mladimi je danes že skoraj nekaj vsakdanjega. Še morda bolj grozeč se zdi problem onesnaževanja okolja. Ali sploh lahko preprečimo že pravo *izživljanje* nad okoljem ne da bi ga zmogli resnično spoštovati, ne da bi zmogli dojeti svetotvornosti sveta, kot se ta kaže v Hölderlinovih pesmih, tudi na primer v pesnitvi »*Vrnitev domov/sorodnikom*«, v kateri lahko zaznamo tudi dožemanje časa, kot se nam je razkril skozi pogovor s Traklovo zapuščino. »*Vrnitev domov /sorodnikom*« se začinja:

Svetla noč je še v notrini Alp in oblak,
Radostno upesnjajoč, prekriva v njih zevajočo dolino,
Semkaj, tjakaj vrši in dere šaljivi gorski zrak,
Rezko skoz jelke navzdol blešči in se zgublja žarek.
Zlagoma speči in se bojuje radóstno sršeči se Kaos,
Mlad po postavi, vendar močan ljubeč spor praznuje
Sred skal, vzkipeva in omahuje v večnih ogradah,
Kajti v njih bolj bakhantsko gre gor jutro.
Kajti neskončno tam rastejo leto in svete
Ure, dnevi, ti drznejso so urejeni, pomešani.
Kljub temu čas zaznava nevihtnik
In med gorami, visoko v zraku, mudi se in kliče dan.
(Hölderlin v Heidegger 2001, 11)

Problemov je ogromno, toda raje se sedaj vprašajmo, kako je torej sploh s humanistiko danes? Žal vse slabše. Vse bolj na veljavi dobijo mnenja, da je kultura strošek, naj se financira sama ali celo naj se financira kar je pač ljudem všeč. Zdi se, da je samo vprašanje časa, kdaj se bo denar preusmeril od pesnikov, pisateljev k proizvajalcem resničnostnih šovov. Sploh pa tudi šolske reforme gredo ves čas v smeri pustošenja humanistike. Vse kar od nje v šolah še ostaja, je mišljenje na pamet, brez vsakršnega poskusa narediti prihodnje rodove poslušne za nagovor sveta, kar sploh lahko še omogoči njegovo osmišljanje. Na drugi strani se povečuje vso tisto znanost in tehniko, ki naj bi pripomagla k ustvarjanju produktov z veliko dodano vrednostjo s čemer naj bi se povečala gospodarska rast, na koncu se zdi, da se želi problem nehumanosti reševati s povečanjem potrošnje?

Ali ni danes klic misleca in pesnika proti takšnemu divjanju in pustošenju, ki se napaja iz samega zanikanja pomena svetlosti in s tem svetosti sveta, že obsojen na tragično sodbo, kar nas privede do razočarajočega molka, utišanega z dojetjem bistva človeka kot tragičnega bitja? Vse to je na svoj način izkusil že Lorca in danes ni nič drugače.

6 SKLEP – NA KONCU JE PESEM

Razgovor s pesniško zapuščino treh izpostavljenih pesnikov, s pomočjo razmišljanj Martina Heideggra nas je pripeljal pred mnoga nova, tudi pretežka vprašanja. Kot je spoznal že Heidegger, nekateri odgovori lahko pridejo šele, ko napoči njihov čas in kar je mislecem morda še pretežko, veliko prej začutijo pesniki. Ob pisanju tega besedila sem spesnil:

Umik

Skrbno varovanje obtolčenih, pozabljenih dni,
ko grozno, temno, hladno brezno oblito z davnino,
zvalilo je od ljubljene kraja srce. Trdo boli
božansko pravična, vsereznašajoča, krasna milina.

Rad pogled se ustavi v prod ob bistrem potoku,
v hladno pot, kjer rod smrtnikov se čisti, hladi;
krsti – kjer vse se umika osamljenemu preroku,
bolečina, otroški smeh in kar morda se še jutri rodi,

da vse bi pozneje močnejše bolelo, ko klicoč noč,
padajoč, nekaj dosti bolj ostro stisne nam vrenje,
smrtnikov hrepenenje, srca žuborenje, ubijajoč
duši, davi vse kar krasnega, svetlega nudi življenje.

Naglo menjajoč tihe, tudi izvabljene klice, velelo
se je v hipu poklonit večnosti počasi nastopajoči,
da bi še huje šumelo, kar je v pričevanju živelo ...
V čudnem hrupu tonejo večni, umirajoči, umirjajoči.

7 LITERATURA

Debeljak, Aleš. 1989. *Postmoderna sfinga: kontinuiteta modernosti in postmodernosti*. Celovec-Salzburg: Wieser.

Gadamer, Hans Georg. 1999. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Nova revija.

García Lorca, Federico. 1958. *Pesem hoče biti luč: lirika*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1993. *Cante jondo*. Ljubljana: Karantanija.

Heidegger, Martin. 1990. *Identiteta in diferenca*. Maribor: Založba obzorja.

--- 1991. *Platonov nauk o resnici*. Ljubljana: Fenomenološko društvo.

--- 1993. *Kantova teza o biti*. Maribor: Založba obzorja.

--- 1995a. *Konce filozofije in naloga mišljenja*. Ljubljana: Nova revija.

--- 1995b. *Na poti do govorice*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 1995c. *Uvod v metafiziko*. Maribor: Založba obzorja.

--- 2001. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Ljubljana: Nova revija.

--- 2001. *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*. Ljubljana: Nova revija.

--- 2005. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Held, Klaus. 1998. *Fenomenološki spisi*. Ljubljana: Nova revija.

Hölderlin, Friedrich. 1978. *Hölderlin*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kalan, Valentin. 1997. Dve razpravi o času. *Phainomena 21-22*: 129-141.

Komel, Dean. 1996. *Razprtost prebivanja: o razmejitvi hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*. Ljubljana: Nova revija.

--- 1998. *Diagrami bivanja*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

--- 2001. *Osnutja: k filozofski in kulturni hermenevtiki*. Ljubljana: Nova revija.

--- 2002. *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*. Ljubljana: Filozofska fakulteta v Ljubljani, Oddelek za filozofijo.

--- 2007a. *Humanistični pogovori*. Dob pri Domžalah: Miš.

--- 2007b. *Resnica in resničnost sodobnosti*. Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete.

Leblon, Bernard. 2001. *Flamenco*. Heidelberg: Palmyra.

Martin, Juan. 1978. *Juan Martin Guitar Method (el arte flamenco de la guitarra)*. London: I.M.P.

Trakl, Georg. 2000. *Georg Trakl*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Trawny, Peter. 1998. O ljubezni: pripombe k poetični fenomenologiji pri Rainerju Marii Rilkeju. *Phainomena* 25-26: 305-324.

Urbančič, Ivan. 2000. *Moč in oblast*. Ljubljana: Nova revija.

--- 2004. *Nevarnost biti: krokiji o duhu evropskosti*. Ljubljana: Nova revija.

Vollhardt, Anja. 1996. *Flamenco: Kunst zwischen gestern und morgen*. Wingarten: Kunstverlag Weingarten GmbH.