

BIBLIOTEKA  
SAZVEŽĐA

79

UREDNIK  
MILOŠ STAMBOLIĆ

MARTIN HAJDEGER

# MIŠLJENJE I PEVANJE

IZABRAO I PREVEO  
BOŽIDAR ZEC

# PREVLADAVANJE METAFIZIKE

## I

Šta znači »prevladavanje metafizike«? Mišljenje, okrenuto istoriji bića, koristi taj naslov samo kao pomoćno sredstvo, da bi postalo razumljivo. U stvari, taj naslov daje povoda za silne nesporazume, jer ne dopušta iskustvu da dosegne osnov kojim istorija bića obelodanjuje svoju suštinu. Ova suština je događaj u kojem se prevazilazi i samo biće. Prevladavanje, pre svega, ne znači potiskivanje neke discipline iz oblasti filozofske »kulture«. »Metafizika« je već zamišljena kao usud istine bivstvujućeg, odnosno bivstvenosti shvaćene *kao* još skriveno, ali osobito prisvajanje — prisvajanje, naime, zaborava bića.

Pošto se prevladavanje zamišlja kao proizvod filozofije, pogodniji naslov bi bio: prošlost metafizike. Dabome, ovaj naslov stvara nove nesporazume. Prošlost znači tu: nestati i ući u ono što je bilo. Time što nestaje, metafizika jeste nešto prošlo. Prošlost ne isključuje već uključuje to da tek sada metafizika započinje svoju bezuslovnu vladavinu u samom bivstvu-

jućem i da, kao ovo bivstvjuće, vlada u istine lišenoj formi onog što je stvarno i predmeta. Međutim, posmatrana sa stanovišta njenih početaka, metafizika je u isti mah i nešto prošlo u smislu da je započela svoje okončavanje. Okončavanje *traje* duže nego dosadašnja istorija metafizike.

## II

Metafizika se ne može ukinuti kao kakvo mišljenje. Čovek ni u kom slučaju nije kadar da nju ostavi iza sebe kao učenje u koje niko više ne veruje i koje niko ne priznaje.

To da čovek kao *animal rationale* — a što sada znači: kao stvorenje koje radi — mora da bludi po pustinjama opustošene zemlje moglo bi biti znak da se metafizika događa zahvaljujući samom biću, a da se prevladavanje metafizike zbiva kao prevazilaženje bića. Jer, rad (upor. Ernst Jiinger, *Der Arbeiter*, 1932) sada stiće metafizički rang bezuslovnog popredmećivanja svega što je prisutno u volji za volju.

Ako tako stoje stvari, mi ne smemo uobražavati da stojimo van metafizike zato što slutimo njen kraj. Jer, prevladana metafizika ne iščezava. Ona se vraća preobražena i nastavlja da vlada kao kontinuirana razlika koja biće deli od bivstvjućeg.

Propadanje istine bivstvjućeg znači: očiglednost bivstvjućeg, i *samo* bivstvjućeg, gubi raniju jedinstvenost svog merodavnog zahteva.

## III

Propadanje istine bivstvjućeg događa se neminovno, i to kao dovršenje metafizike.

Propadanje se zbiva istovremeno i zbog sloma metafizikom prožetog sveta i zbog pustošenja zemlje koje svoje korene ima u metafizici.

Slom i pustošenje nalaze svoje primereno ispunjenje u tome da čovek metafizike, *animal rationale*, biva čvrsto po-stavljen kao radna životinja.

Takvo po-stavljanje potvrđuje krajnju zaslepljenost prema zaboravu bića. Čovek, međutim, hoće *sebe* kao dobrovoljca volje za volju, kome svaka istina postaje ona zabluda koja mu je potrebna da bi sebi obezbedio iluziju kako volja za volju ne može hteti ništa drugo nego ništavno ništavilo, spram kojeg samu sebe potvrđuje, ne bivajući kadra da spozna svoju potpunu ništavnost.

Pre nego što bude moglo da se u svojoj početnoj istini dogodi, biće mora da se skrši kao volja; svet mora da se dovede do sloma, zemlja — opustoši, a čovek — prisili na puki rad. Tek posle takve propasti događa se, kroz dugi period, nagli trenutak početka. U propasti okončava se sve, to jest bivstvjuće u celini istine metafizike.

Propast se već dogodila. Posledice tog događaja su datosti u svetskoj istoriji našeg veka. One daju još samo tok onog što se već okončalo. Njegov tok se historiografski i tehnički sređuje u smislu poslednjeg stadijuma metafizike. Takvo sređivanje slaže, poslednji put, ono što se već okončalo, dajući mu privid stvarnosti, stvarnosti čije je dejstvo neodoljivo zato što sugerise da se može proći bez razotkrivanja *suštine*

*bića* — i to sugerije tako odlučno da se svaka slutnja o takvom razotkrivanju mora potisnuti.

Još skrivena istina *bića* uskraćena je ljudima metafizike. Radna životinja je prepuštena zanosu svojih proizvoda, da bi sebe razorila i pretvorila u ništavno ništavilo.

#### IV

U kojoj meri metafizika pripada čovekovoj prirodi? Pre svega, čovek — onako kako ga metafizika predstavlja, to jest kao bivstvujuće među ostalim bivstvujućim — odlikuje se raznim sposobnostima. Njegova tako oblikovana suština, njegova priroda, šta i kako njegovog *bića*, sama je po sebi metafizička: *animal* (čulnost) i *rationale* (ono što nije čulno). Na taj način uvučen u granice metafizičkog mišljenja, čovek biva uhvaćen u razliku između bivstvujućeg i *bića*, koju nikad ne dokučuje. Način ljudskog predstavljanja, metafizikom prožet, svuda nalazi samo onakav svet koji je sagrađen po metafizičkom obrascu. Metafizika pripada čovekovoj prirodi. Ali — šta je sama ta priroda? I šta je sama metafizika? Ko je, unutar te prirodne metafizike, sam čovek? Je li on samo nekakvo ja koje se učvršćuje u svom jastvu tek pozivanjem na nekakvo ti, jer se to ja oblikuje jedino u odnosu ja — ti.

Za Dekarta, *ego cogito* je ono što je već predstavljeno i proizvedeno u svim *cogitationes*, ono što je prisutno i što ne podleže nikakvim pitanjima, ono što je van svake sumnje i što je svagda poznato, ono što je zbilja izvesno, ono što čvrsto stoji ispred svega

— naime, što stoji kao ono što sve dovodi u odnos sa *sobom* i tako postavlja »prema« svemu drugom.

Predmetu istovremeno pripadaju i sadržinsko stanje onoga što stoji pred, njegovo štovstvo (*essentia-possibilitas*), i stajanje onoga što stoji naspram (*existentia*). Predmet je jedinstvo postojanosti stanja. U svom stajanju, stanje se suštinski odnosi na stavljanje pred-stavljanja kao obezbeđujućeg imanja-pred-sobom. Prvobitni predmet je sama predmetnost. Prvobitna predmetnost je ono »ja mislim«, uzeto u smislu onog »ja opažam« koje sebe već unapred postavlja — i koje je sebe već postavilo — pred sve što je opažljivo. To »ja mislim« je *subiectum*. U poretku transcendentalne geneze predmeta subjekt je prvi objekt ontološkog predstavljanja.

*Ego cogito* — ovo *cogito* u smislu: *me cogitare*.

#### V

Savremeni vid ontologije je transcendentalna filozofija koja postaje teorija saznanja.

U kojoj se meri takva teorija pojavljuje unutar savremene metafizike? U onoj u kojoj se bivstvenost bivstvujućeg zamišlja kao prisutnost *za* takav način predstavljanja koji sebi predstavlja svoj predmet. Bivstvenost je sada predmetnost. Pitanje o predmetnosti, o mogućnosti da nešto stoji naspram (naime: naspram načinima predstavljanja koji obezbeđuju i računaju), jeste pitanje o saznatljivosti.

Ali to se pitanje zapravo shvata kao pitanje ne o fizičko-psihičkom mehanizmu sazajnog procesa, već

o mogućnosti prisustva predmeta u saznanju i za saznanje.

»Teorija saznanja« je razmatranje, *theoria*, u onoj meri u kojoj se grčko *on* — zamišljeno kao predmet — ispituje s obzirom na predmetnost i na ono što je omogućuje (*hei on*).

U kom smislu Kant, zahvaljujući svom transcendentnom načinu ispitivanja, obezbeđuje metafizičku stranu savremene metafizike? U onom u kojem istina postaje izvesnost, te se tako bivstvenost (*ousia*) bivstvujućeg pretvara u predmetnost *perceptio-a* i *cogitatio-a* svesti, znanja; znanje i saznanje izbijaju u prvi plan.

»Teorija saznanja« i ono što se pod tim nazivom podrazumeva jeste, u stvari, ontologija i metafizika koja se temelji na istini shvaćenoj kao izvesnost obezbeđujućeg predstavljanja.

S druge strane, tumačenje »teorije saznanja« kao objašnjenja »saznanja« i kao »teorije« nauka jeste pogrešno, iako je cela ta stvar oko obezbeđivanja samo posledica toga što se biće tumači kao predmetnost i predstavljenost.

»Teorija saznanja« je naziv za sve veću suštinsku nemoć savremene metafizike da razume sopstvenu suštinu i njen temelj. Govoriti o »metafizici saznanja« znači ostati u krugu istog nerazumevanja. Zapravo, tu je posredi metafizika predmeta, odnosno bivstvujućeg kao predmeta za neki subjekt.

Ekspanzija logistike nije ništa drugo do samo obrnuta strana empirističko-pozitivističke zablude u poimanju teorije saznanja.

## VI

Dovršenje metafizike počinje zajedno sa Hegelovom metafizikom apsolutnog znanja kao volje duha.

Zašto je ta metafizika tek začetak dovršenja — zašto ona nije samo dovršenje? Zar do nje same nije stigla bezuslovna izvesnost, i to kao apsolutna stvarnost?

Postoji li tu još kakva mogućnost samonadilaženja? Očigledno da ne postoji. Ali još nije iskorišćena mogućnost bezuslovnog bavljenja sobom kao voljom života. Volja se još nije kao volja za volju pojavila u svojoj stvarnosti koju je sama pripremila. Zato apsolutna metafizika duha još nije dovršenje metafizike.

Uprkos plitkoumnom brbljanju o raspadu Hegelove filozofije, jedna stvar ostaje van svake sumnje: u devetnaestom veku samo je ta filozofija određivala stvarnost, iako ne u spoljašnjem obliku prihvaćenog učenja, već kao metafizika, kao vladavina bivstvenosti u smislu izvesnosti. Pokreti suprotni ovoj metafizici pripadaju njoj samoj. Od trenutka Hegelove smrti (1831) sve je samo takav protivpokret — ne isključivo u Nemačkoj, već i u celoj Evropi.

## VII

Karakteristično je za metafiziku to da se u čitavoj njenoj istoriji *existentia* — ako je uopšte o njoj reč — uvek razmatra samo ukratko i kao nešto što se samo po sebi razume. (Upor. oskudno objašnjenje postulata stvarnosti u Kantovoj *Kritici čistog uma*.)

Tu jedini izuzetak predstavlja Aristotel koji od svoje *energeia-e* pravi predmet dubokog promišljanja; kasnije, međutim, ovo njegovo promišljanje nije moglo da postane nešto što je u svojoj izvornosti suštinsko. Transformacija *energeia-e* u *actualitas* i u stvarnost prikrila je sve što je u *energeia-i* izašlo na videlo. Veza između *ousia-e* i *energeia-e* biva nejasna. Tek Hegel iznova promišlja *existentia-u*, ali to čini u svojoj *Logici*. A Šeling o njoj razmišlja tako što povlači razliku između temelja i egzistencije; ova razlika, međutim, ima svoje korene u subjektivitetu.

U sužavanju bića na »prirodu« pokazuje se pozni i nerazgovetan odjek bića kao *physis-a*.

Prirodi nasuprot stavljaju se um i sloboda. Pošto je priroda bivstvujuće, sloboda i trebanje se ne zamišljaju kao biće. Ostaje se pri opoziciji bića i trebanja, bića i vrednosti. Naposletku, i samo biće — čim volja dosegne krajnji stepen svoje razobručenosti, svog nesuštastva — postaje puka »vrednost«. Vrednost se zamišlja kao uslov volje.

## VIII

U svim svojim oblicima i na svim istorijskim stupnjevima, metafizika je jedina, a možda i neminovna kob Zapada i pretpostavka njegove planetarne dominacije. Volja ove planetarne dominacije deluje sada povratno na središte Zapada, središte iz kojeg u susret volji opet izlazi samo volja.

Razvoj bezuslovne dominacije metafizike tek je na svom začetku. Začetak se javlja onda kad meta-

fizika potvrđuje nesuštastvo koje joj je primereno, isporučujući mu i u njemu učvršćujući svu svoju suštinu.

Metafizika je kob u strogom smislu, jedinom o kojem je ovde reč; u smislu, naime, da ona — kao osnovna crta zapadnoevropske istorije — čovečanstvo smešta usred bivstvujućeg, ali u isti mah biće bivstvujućeg — shvaćeno kao *dvojstvenost* njega samog i bivstvujućeg — *ne može* da bude nešto što bi metafizika bila kadra da sama po sebi, kroz sebe i u svojoj istini dokuči, ispita i spoji.

Međutim, ta kob — o kojoj treba razmišljati s obzirom na istoriju bića — neminovna je zato što u sebi sačuvanu razliku između sebe i bivstvujućeg biće može da osvetli u njenoj istini tek onda kad se sama ova razlika događa kao takva. Ali, kako da biće osvetli navedenu razliku, ako pre toga bivstvujuće nije palo u krajnji zaborav bića i ako u isto vreme biće nije svoju metafizički neshvatljivu i bezuslovnu dominaciju preuzelo kao volja za volju, koja sebe potvrđuje najpre i jedino tako što bivstvujućem (predmetnoj stvarnosti) daje isključivu prednost nad bićem?

Tako, ono što je razlučljivo u razlici sebe na izevstvan način predstavlja, a ipak ostaje skriveno u neobičnoj nesaznatljivosti. Zato je i sama razlika prikrivena. Znak takvog stanja stvari jeste, na primer, reakcija na bol, karakteristična za epohu metafizike i tehnike — reakcija koja u isti mah određuje tumačenje suštine bola.

Sa začetkom dovršenja metafizike počinje nepoznata i njoj suštinski nedostupna priprema za prvo pojavljivanje dvojstvenosti bića i bivstvujućeg. U ovom

pojavljivanju još se kriju prvi problemsci istine bića, koja uzima natrag u sebe celu nadređenost bića u pogledu njegove dominacije.

## IX

O prevladavanju metafizike razmišlja se s obzirom na istoriju bića. Ono je predznak početnog prevazilaženja zaborava bića. Pre predznaka, iako skrivenije nego on, jeste ono što sebe u njemu pokazuje. A to je sam događaj. Ono što za metafizički način mišljenja izgleda kao predznak nečeg drugog dolazi u obzir još samo kao poslednji puki privid početnijeg svetljenja. Prevladavanje ostaje vredno pomena samo onda kad se pri tom misli o prevazilaženju. Ovo silovito mišljenje u isti mah se seća i prevladavanja. A takvo sećanje dokučuje jedinstven događaj obesvajanja bivstvujućeg, događaj u kojem se potreba istine bića, dakle: prvi problemak istine, svetli i, rastajući se, obasjava ljudsku suštinu. Prevladavanje je prepuštanje metafizike njenoj sopstvenoj istini.

Pre svega, prevladavanje metafizike može da se predstavi samo sa stanovišta nje same, tako reći na način nadmašivanja nje same njom samom. U tom slučaju se s pravom govori o metafizici metafizike, a to sam istakao u knjizi *Kant i problem metafizike*, gde sam Kantovu misao — koja još potiče iz puke kritike racionalne metafizike — pokušao da u tom smislu rastumačim. Međutim, time se Kantovom mišljenju pridodalo više nego što je on sam bio kadar da u okvirima svoje filozofije misli.

Gde se govori o prevladavanju metafizike, to

takođe može značiti da »metafizika« ostaje naziv za platonizam koji se savremenom svetu pokazuje u onakvoj interpretaciji kakvu su mu dali Šopenhauer i Niče. Izokretanje platonizma — izokretanje u skladu s kojim, za Ničea, čulnost postaje istinit a natčulnost neistinit svet — sasvim ostaje unutar metafizike. Ta vrsta prevladavanja metafizike, vrsta koju Niče ima u vidu i koja se uzima u smislu pozitivizma devetnaestog veka, jeste — iako u promenjenoj i višoj formi — samo konačno zaplitanje u metafiziku. Doduše, sve izgleda tako kao da se ovo »meta«, transcendencija u natčulno, odstranjuje zarad istrajavanja u elementarnom svetu čulnosti, a — u stvari — samo se dovršava zaborav bića i ono natčulno oslobađa i podstiče kao volja za moć.

## X

Volja za volju, ne bivajući kadra da to zna i ne dopuštajući bilo kakvo znanje o tome, isključuje svaku sudbinu; pod ovom rečju ovde shvatamo priznanje očiglednosti bića onog što jeste. Volja za volju stvrđnjava sve u nesudbonosnost. Posledica te nesudbonosnosti je neistoričnost, čiji je znak dominacija historiografije. Bepomoćnost historiografije jeste istorizam. Ako bi čovek hteo da istoriju bića sredi shodno danas uobičajenom *istoriografskom* predstavljanju, taj nesrećni pokušaj potvrdio bi, na najočigledniji način, dominaciju zaborava sudbine bića. Epoha dovršene metafizike nalazi se pred svojim začetkom.

Volja za volju iznuđava za sebe, kao osnovne forme

svog pojavljivanja, izračunavanje i organizovanje svega; to ona, međutim, čini samo zarad bezuslovno produživanog obezbeđenja sebe same.

Osnovna forma pojavljivanja, putem koje volja za volju u neistoričnosti sveta dovršene metafizike organizuje i izračunava sebe samu, može sažeto da se nazove »tehnikom«. Pri tom, ovaj naziv obuhvata sve oblasti bivstvujućeg, koje pripremaju celinu bivstvujućeg: popredmećenu prirodu, stvari kulture, vođenu politiku i nadgrađene ideale. Dakle, »tehnika« se ovde ne uzima u smislu izdvojenih oblasti mašinske pripreme i proizvodnje. Naravno, mašinska priprema i proizvodnja imaju prevagu koju treba bliže odrediti i koja se temelji na preimućstvu materijalnog, shvaćenog kao elementarno, i — pre svega — predmetnog.

Naziv »tehnika« ovde se shvata tako suštinski da se njegovo značenje poklapa sa značenjem izraza »dovršena metafizika«. On sadrži sećanje na *techne*-u koja je osnovni uslov bitnog razvoja metafizike uopšte. Istovremeno, taj naziv omogućuje da se o planetarnom karakteru, kojim se odlikuje dovršenje metafizike i njena dominacija, razmišlja bez obzira na istoriografski dokazive promene kod raznih naroda i na različitim kontinentima.

## XI

U volji za moć Ničeova metafizika obelodanjuje *pretposlednju* etapu procesa, u kojem bivstvenost bivstvujućeg razvija svoju volju kao volju za volju. To što se još nije pojavila poslednja etapa ima svoje

razloge u vladajućoj ulozi »psihologije«, u pojmovima moći i sile, u životnom entuzijazmu. Otuda tom mišljenju nedostaje strogost i briga o pojmu, a nedostaje mu i spokoj istorijskog razmišljanja. Tu vlada istoriografija, a kroz nju i apologetika i polemika.

Kako to da je Ničeova metafizika, pozivajući se na »život«, dovela do preziranja mišljenja? Razlog tome valja potražiti u činjenici da se nije uvidelo kako je, shodno Ničeovom učenju, obezbeđenje stabilnosti putem predstava i planova, ali i putem moći, od istog značaja za »život« kao i njegovo »povećavanje« i uzdizanje. Samo ovo uzdizanje života shvatano je samo sa stanovišta opojnosti (dakle: na psihološki način), pa se opet zanemarivala presudna stvar: da ono u isti mah obezbeđenju stabilnosti daje pravi i svaki put novi podstrek i opravdava razmah života. Zato volji za moć pripada bezuslovna vladavina računskog uma, a ne izmaglica i smutnja života punog vreve. Pogrešno vođen kult Vagnera dao je Ničeovoj misli i njenom prikazu »umetničku« auru koja je — idući tragom Šopenhauerove sprdnje s filozofijom (to jest — s Hegelom i Šelingom) i držeći se njegovog površnog tumačenja Platona i Kanta — poslednju deceniju devetnaestog veka pripremila za oduševljenije kojem površnost i nejasnost aistoričnosti, već same po sebi, služe kao karakteristike onog što je istinito.

Ali iza svega tog leži jedinstvena nemoć da se misli na osnovu suštine metafizike i da se sazna domašaj suštinskog preobražaja istine i istorijski smisao pobuđujuće nadmoćnosti istine kao izvesnosti; a leži, takođe, nemoć da se na osnovu tog saznanja Ničeova metafizika mišljenjem vrati na jednostavne staze sa-



vremene metafizike, umesto da se od nje pravi literarni fenomen koji glave više raspaljuje nego pročišćuje, koji nas zapanjuje, pa možda čak i — užasava. Na kraju, Ničeova strast prema stvaraocima pokazuje da on razmišlja na posve savremen način — polazeći od genija i genijalnosti, ali da istovremeno razmišlja i na skroz tehnički način — polazeći od postignuća. Obe konstitutivne »vrednosti« (istina i umetnost) u pojmu volje za moć samo su opisi za »tehniku« shvaćenu u suštinskom smislu plansko-računskog upostojanjivanja kao postizanja i za produktivnost »stvaralaca« koji — prevazilazeći svagdašnji život — daju životu novi podstrek i obezbeđuju poslovanje u kulturi.

Sve to ostaje na usluzi volji za moć, ali istovremeno ne dopušta da se njena suština pojavi na jasnoj svetlosti širokog, suštinskog znanja koje svoje poreklo može jedino da ima u mišljenju okrenutom istoriji bića.

Suština volje za moć može da se pojmi jedino onda kad se za polazište uzme volja za volju. Međutim, volja za volju može da se dokuči tek onda kad metafizika već stupi u prelaznu fazu.

## XII

Ničeova metafizika volje za moć već je nagoveštena u sledećoj rečenici: »Grk je znao i osećao užase i strahotnosti postojanja: da bi uopšte mogao da živi, morao ih je prekriti velelepni smom o olimpijcima.« (*Sokrat i grčka tragedija*, 3. poglavlje, 1871.

To je prvobitna verzija *Rođenja tragedije iz duha muzike*, Minhen, 1933.)

Tu je postavljena opozicija: *na jednoj strani* je »titansko« i »varvarsko«, »divlje« i »nagonsko«, a *na drugoj* — lep i uzvišen privid.

Iako još nije jasno zamišljena, niti je izdvojena i posmatrana sa jedinstvenog stanovišta, tu se nagoveštava ideja da su »volji« *u isti mah* potrebni i obezbeđenje postojanosti i uzdizanje. Ali to da volja jeste volja za moć ostaje još skriveno. Isprva Šopenhauerovo učenje o volji dominira u Ničeovom mišljenju. Predgovor za pomenuto delo napisan je »na Šopenhauerov rođendan«.

S Ničeovom metafizikom filozofija je dovršena. To znači: ona je prošla kroz oblast svojih unapred naznačenih mogućnosti. Dovršena metafizika, koja je osnov planetarnog načina mišljenja, daje temelj za poredak na zemlji koji će po svemu sudeći dugo da traje. Tom poretku više nije potrebna filozofija, jer je ima u svojim temeljima. Ali kraj filozofije nije i kraj mišljenja — mišljenje samo dolazi do novih početaka.

## XIII

U zabeleškama za četvrti deo *Tako je govorio Zaratustra* Niče piše: »Pokušajmo sa istinom! Možda će pri tom čovečanstvo propasti! Samo napred!« (WW XII, str. 307)

Jedna zabeleška iz vremena *Osvita* (1880—81) glasi: »Novo u našem sadašnjem stavu prema filo-

zofiji jeste ubeđenje koje nije imala još nijedna epoha: *mi ne posedujemo istinu*. Ranije su svi 'posedovali istinu', čak i skeptici.« (WW XI, str. 268)

Šta Niče ima na umu kad tu i tamo govori o »istini«? Da li je, po njemu, reč o »onom što je istinito« — i zamišlja li on ovo istinito kao nešto što zbilja jeste ili kao nešto što daje važnost svakom suđenju, ponašanju i življenju?

Šta znači to: pokušati sa istinom? Znači li: volju za moć u večnom vraćanju istog predložiti kao ono što istinski jeste?

Dolazi li to mišljenje svagda do pitanja — *na čemu počiva suština istine i otkud se događa istina suštine?*

#### XIV

Kako predmetnost stiče takav karakter da čini suštinu bivstvjućeg kao takvog?

Ljudi »biće« zamišljaju kao predmetnost, a zatim se, polazeći od te činjenice, muče da dokuče »bivstvjuće po sebi«, pri čemu zaboravljaju da zapitaju i kažu šta tu znači »bivstvjuće«, a šta — »po sebi«.

Šta »je« biće? Smemo li da zapitamo biće *šta je* ono? Biće ostaje nešto o čemu ne pitamo, nešto što se samo po sebi razume i o čemu se, stoga, ne razmišlja. Ono počiva u odavno zaboravljenoj i osnova lišenoj istini.

#### XV

Predmet u smislu ob-jekta postoji tek tamo gde čovek postaje subjekt, gde subjekt postaje ja, a ova ja — *ego cogito*; tek tamo gde se to *cogitare* u svojoj suštini shvata kao »iskonski sintetičko jedinstvo transcendentale apercepcije«; tek tamo gde se doseže najviša tačka za »logiku« (uistinu, kao izvesnosti onog »ja mislim«). Tek se tu suština predmeta pokazuje u svojoj predmetnosti. Tek tu potom postaje mogućno i neizbežno da se sama predmetnost pojmi kao »novi, istinski predmet« i da se o njoj bezuslovno razmišlja.

#### XVI

Subjektitet, predmet i refleksija pripadaju jedno drugom. Tek kad se iskusi refleksija kao takva — naime, kao odnos prema bivstvjućem, koji nosi sve ostalo — tek se tada biće može odrediti kao predmetnost.

Iskustvo refleksije kao tog odnosa pretpostavlja, međutim, da se uopšte odnos prema bivstvjućem iskusio kao *repraesentatio*: kao pred-stavljanje.

Ali to može da postane stvar sudbine samo onda kad je *idea* već postala *perceptio*. U temelju ovog postojanja leži preobražaj istine kao saglasnosti u istinu kao izvesnost — preobražaj u kojem, međutim, *adaequatio* ostaje sačuvana. Izvesnost kao samoobebeđenje (htenje-sebe-samog) jeste *iustitia* kao opravdanje odnosa prema bivstvjućem i prvog uzroka onog što jeste, a time i kao opravdanje pripadnosti bivstvju-

jućem. *Iustificatio* u onom smislu koji mu daje reformacija i Ničeov pojam pravednosti kao istine jesu jedno te isto.

Po svojoj suštini, *repraesentatio* se temelji u *reflexio*. Stoga suština predmetnosti kao takve postaje očigledna tek tamo gde se suština mišljenja spoznaje i eksplicitno ispunjava kao »ja nešto mislim«, to jest — kao refleksija.

## XVII

Kant je na putu da suštinu refleksije promišlja u transcendentalnom, odnosno ontološkom smislu. On to čini u jednoj neprimetnoj i uzgrednoj opasci koja je u *Kritici čistog uma* skrivena pod naslovom »O amfiboliji pojmova refleksije«. Taj odeljak je dodatak, ali on sadrži suštinski uvid i kritički dijalog s Lajbnicom, a time i sa celokupnom dotadašnjom metafizikom — onakvom metafizikom kakvu je vidi sam Kant, a vidi je kao metafiziku koja se u svom ontološkom ustrojstvu temelji na jastvu.

## XVIII

Ako posmatramo spolja, čini nam se da je jastvo samo naknadno uopštavanje, samo apstrakcija onog što je jastveno, izvedena na osnovu čovekovih pojedinačnih »ja«. Dekart očigledno ima na umu, pre svega, svoje sopstveno »ja«, shvaćeno kao »ja« pojedinačne osobe (*res cogitans* kao *substantia finita*). Kant, međutim, razmišlja o »svesti uopšte«. Samo,

već i Dekart misli o svom sopstvenom pojedinačnom ja u svetlu jastva koje, naravno, još nije eksplicitno predstavljeno. Ovo jastvo već se pojavljuje u vidu *certum-a*, izvesnosti koja nije ništa drugo nego obezbeđenje predstavljenog za predstavljanje. Skriven odnos prema jastvu kao izvesnosti samog odnosa i onog što je predstavljeno već je dominantan. Jedino na osnovu tog odnosa pojedinačno ja može da se iskusi kao takvo. Ljudsko ja kao samodovršavajuće pojedinačno sopstvo može sebe da želi samo u svetlosti *veze* još nepoznate volje za volju *sa* tim ja. Nijedno ja ne postoji »po sebi«, već je ono »po sebi« uvek samo kao »u sebi« pojavljujuće ja, to jest — kao jastvo.

Zato je jastvo prisutno i tamo gde pojedinačno ja ni najmanje ne prodire u prvi plan, nego se čak povlači, a dominaciju imaju društvo i drugi oblici zajedničkog života. I tu, upravo tu, mi nalazimo čistu dominaciju »egoizma« o kojem se mora metafizički razmišljati i koji nema nikakve veze sa naivno zamišljenim »solipsizmom«.

Filozofija u epohi dovršene metafizike jeste antropologija (upor. *Holzwege*, str. 91 i dalje). Da li će se pri tom reći »filozofska« antropologija ili ne — svedjedno je. U međuvremenu filozofija je postala antropologija, i na tom putu ona je kao plen pripala potomcima metafizike, to jest fizike u najširem smislu koji uključuje fiziku života i čoveka, biologiju i psihologiju. Postavši antropologija, sama filozofija propada od metafizike.

## XIX

Volja za volju postavlja, kao uslove svoje mogućnosti, obezbeđenje postojanosti (istinu) i preteran razvoj nagona (umetnost). Volja za volju, dakle, čak i bivstvjuće organizuje kao biće. Tek u njoj tehnika (obezbeđenje postojanosti) i bezuslovno odsustvo razmišljanja (»doživljaj«) stiču dominaciju.

Tehnika kao najviša forma racionalne svesti (shvaćene tehnički) i odsustvo razmišljanja kao organizovana, samoj sebi nerazumljiva nemoć da se uspostavi odnos sa onim što je vredno pitanja, pripadaju jedno drugom: oni su jedno te isto.

Pretpostavimo da je čitalac već dokučio i shvatio zašto je to tako i kako je do toga došlo.

Preostaje nam da razmotrimo još samo jednu stvar, onu, naime, da se antropologija ne iscrpljuje u istraživanju čoveka ni u htenju da se sve objasni čovekom i kao njegov izraz. Čak i tamo gde se ne istražuje, gde se štaviše traže odluke, sve se odvija na takav način da se najpre jedno čoveštvo izigrava drugim, da se čoveštvo priznaje kao prvobitna snaga, baš kao da je ono prvi i poslednji element u svem bivstvjućem, a da su ovo bivstvjuće i njegovo svagdašnje tumačenje samo posledica.

Tako u prvi plan izbija jedino merodavno pitanje: kojem obliku pripada čovek? »Oblik« se ovde zamišlja na neodređen metafizički način, što znači — platonski, zamišlja se kao ono što jeste i što ponajpre određuje svu tradiciju i razvoj, a samo ipak ostaje nezavisno od njih. Ovo anticipujuće priznavanje »čo-

veka« dovodi do toga da se pre svega i samo u *ljudskoj* sferi traga za bićem i da se sam čovek posmatra kao ljudsko stanje, kao svagdašnje *me on* za *idea*-u.

## XX

Time što postiže svoju krajnju i bezuslovnu sigurnost, volja za moć — shvaćena kao ono što sve obezbeđuje — jeste jedino svevažeće merilo, dakle: ona je ono ispravno. Ispravnost volje za volju je bezuslovno i potpuno obezbeđenje same volje za volju. Ono što odgovara htenju volje za volju jeste ispravno i u redu, jer sama ostaje jedini poredak. U toj samosigurnosti volje za volju izgubila se početna suština istine. Ispravnost volje za volju je ono što je prosto-naprosto ne-istinito. Ispravnost ne-istinitog ima u sferi volje za volju sopstvenu neodoljivost. Ali ispravnost ne-istinitog, koje *kao takvo* ostaje skriveno, u isti mah je ono najstrašnije što može da se dogodi u iskrivljanju suštine istine. Ispravno gospodari nad istinitim i odstranjuje istinu. Tek volja za bezuslovno obezbeđenje obelodanjuje svestranu nesigurnost.

## XXI

Volja je u sebi već ispunjavanje težnje, odnosno ostvarivanje cilja. Pri tom je cilj suštinski, na eksplicirao nameran i svestan način, postavljen u pojmu, a što znači: on je postavljen kao nešto što je na uopšten način predstavljeno. Volji pripada svest. Volja za

volju je najviša i bezuslovna svest računskog samo-obezbeđenja računa (upor. *Volja za moć*, br. 458).

Zato njoj pripada svestrano, stalno, bezuslovno istraživanje sredstava, razloga, prepreka; pripada joj izračunato menjanje ciljeva i igranje njima; obmana i manevar; inkvizitornost shodno kojoj je volja za volju prema sebi samoj još nepoverljiva i uzdržana i ni na šta drugo ne misli nego na obezbeđenje sebe kao same moći.

Bez-ciljnost — i to suštinska bez-ciljnost bezuslovne volje za volju — jeste dovršenje suštine volje, suštine koja je sebe nagovestila u Kantovom pojmu praktičnog uma kao čiste volje. Čista volja hoće samu sebe i jeste, kao volja, biće. Zato su, sa stanovišta sadržaja, čista volja i njen zakon nešto formalno. Čista volja je samoj sebi jedini sadržaj kao forma.

## XXII

Zato što je volja ponekad otelotvorena u pojedinačnim »ljudima volje«, čini se kao da je volja za volju isijavanje iz tih osoba. Javlja se mišljenje da je ljudska volja izvor volje za volju, dok — u stvari — volja za volju hoće čoveka, a da on ipak ne dokučuje suštinu tog htenja.

Ukoliko je čovek nešto što se na taj način hoće i što je već postavljeno u volji za volju, utoliko u samoj njegovoj suštini »volja« neminovno biva takođe oslovljena i oslobođena kao instanca istine. Svuda se nameće pitanje da li pojedinac i zajednice jesu zahvaljujući toj volji, ili — da li oni s njom, ili čak protiv nje, još pregovaraju i cenjkaju se, ne znajući da ih je ona

već nadigrala. Jedinostvenost bića pokazuje se i u volji za volju, koja dopušta samo jedan pravac mogućeg htenja. Otuda potiče jednoobraznost sveta volje za volju, jednoobraznost koja je od jednostavnosti početaka podjednako udaljena kao i nesusština od suštine, iako prva pripada potonjoj.

## XXIII

Volja za volju opovrgava svaki cilj po sebi i ciljeve dopušta samo kao sredstva koja joj omogućuju da namerno samu sebe savlađuje u igri i da za tu igru priprema odgovarajuće polje. Ali volja za volju — ukoliko treba da se smesti u bivstvujućem — ipak ne srne da se pojavi kao ono što ona zapravo jeste, odnosno: kao anarhija katastrofa. S tog razloga, njoj su neophodna i druga uzakonjenja. I upravo tu volja za volju dolazi na pomisao da govori o »nalogu«. Ovaj nalog nije zamišljen s obzirom na nešto početno i na čuvanje tog početnog, već kao cilj koji je određen sa stanovišta »sudbine« i koji na taj način opravdava volju za volju.

## XXIV

Borba između onih koji poseduju moć i onih koji hoće da do nje dođu: na obe strane odvija se borba za moć. Sama moć je svuda ono što sve drugo određuje. Preko borbe za moć, obe strane postavljaju suštinu moći kao suštinu svoje sopstvene, bezuslovne vladavine. Istovremeno, međutim, tu je skriveno još

nešto: naime, to da je ta borba u službi moći i da nju moć hoće. Njome je moć unapred ovladala. Jedino volja za volju opunomoćuje takve borbe. Ali moć ovladava ljudskim postupcima, oduzimajući u istima ljudima mogućnost da takvim putevima ikada iskorače iz zaborava bića. Ta borba neminovno ima planetarni karakter i kao takva jeste, po svojoj suštini, nerešljiva jer nema šta da rešava, budući da ostaje isključena iz svakog razlikovanja, iz razlike (između bića i bivstvujućeg), a time i iz istine; ona se sopstvenom snagom tiska u ono što je lišeno sudbine: u napuštenost bića.

## XXV

Bol, koji se mora najpre iskusiti i podneti do kraja, jeste uvid i znanje da je nemanje nevolje najgora i najskrivljenija nevolja što počinje da deluje tek onda kad dolazi sa najveće daljine. Nemanje nevolje se sastoji u verovanju da imamo u ruci ono što je stvarno i stvarnost i da znamo šta je to što je istinito, nemajući, međutim, potrebe da znamo gde *prebiva* sama istina.

Sušтина nihilizma, posmatrana sa stanovišta istorije bića, jeste napuštenost bića — ukoliko se u napuštenosti događa to da se biće upušta u smicalice. Takvo upuštanje uzima čoveka u bezuslovnu službu. Ona ni u kom slučaju nije pad, a ni nešto »negativno« u bilo kojem smislu.

Zato i nije svako čovečanstvo podesno za istorijsku realizaciju bezuslovnog nihilizma. Zato je čak neophodna i borba u kojoj se odlučuje koje je čovečanstvo sposobno za bezuslovno dovršenje nihilizma.

## XXVI

Znaci poslednje napuštenosti bića jesu proglašavanja »ideja« i »vrednosti«, slepo lutanje proklamacije o »činu« i o neophodnosti »duha«. Sve je to već upregnuto u mehanizam priprema za proces središavanja. Sam ovaj proces određen je prazninom napuštenosti bića, prazninom unutar koje trošenje bivstvujućeg za činjenje svojstveno tehnici kojoj pripada i kultura jeste jedini put kojim čovek, lakom na samog sebe, još može da spase svoju subjektivnost, unoseći je u natčovečanstvo. Potčovečanstvo i natčovečanstvo su jedno te isto; ona pripadaju jedno drugom, kao što su u metafizičkom *animal rationale* »dole« životinjstva i »gore« *ratio-a* neraskidivo vezani u korespondenciju. Potčovečanstvo i natčovečanstvo valja ovde uzimati u metafizičkom smislu, a ne kao moralna vrednovanja.

Trošenje bivstvujućeg — kao takvo i u svom toku — određeno je pripremanjem shvaćenim u metafizičkom smislu reči, pripremanjem kojim čovek sebe čini »gospodarem« onog što je »elementarno«. Trošenje uključuje u sebe podešavanu upotrebu bivstvujućeg koje postaje prilika i gradivo za dela i njihovo širenje. Ova upotreba se koristi zarad samog pripremanja. Ukoliko se, međutim, ovo pripremanje završava bezuslovnošću širenja i samoobezbeđenja i ukoliko ono, u stvari, besciljnost ima kao svoj cilj — korišćenje je iskorišćavanje.

»Svetski ratovi« i njihova »totalnost« već su posledice napuštenosti bića. Oni teže obezbeđenju stabilnosti stalne forme iskorišćavanja. U taj proces uključen je i čovek koji više ne krije da je i sam naj-

važnija sirovina. Čovek je »najvažnija sirovina« zato što on ostaje subjekt sveg iskorišćavanja, i to tako što dopušta da mu se volja bezuslovno izjednači s tim procesom i što time u isti mah postaje »objekt« napuštenosti bića. Svetski ratovi su prethodna forma uklanjanja razlike između rata i mira, koje je potrebno, budući da je »svet« postao nesvet usled toga što je istina bića napustila bivstvjuće. Jer »svet«, shvaćen u smislu istorije bića (upor. *Sein und Zeit*), znači nepredmetnu prisutnost istine bića za čoveka, ukoliko je on — čovek — suštinski dat biću. U epohi, u kojoj isključiva moć jeste sama moć, što znači: u kojoj bivstvjuće bezuslovno teži ka trošenju u iskorišćavanju, svet postaje nesvet; doduše, biće je prisutno i u tom nesvetu, ali bez sopstvenog vladanja. Kao ono što je realno, bivstvjuće je realno. Svuda imamo samo dejstvo, a nigde svetovanje sveta. Pa ipak, tu je i biće, iako zaboravljeno. S one strane rata i mira jeste puka bludnja, u kojoj iskorišćavanje bivstvjućeg obezbeđuje sebe u svojim sređujućim postupcima na osnovu praznine napuštenosti bića. »Rat« i »mir« su, preinačeni u svoju nesuštinu, primljeni u pomenutu bludnju, izgubivši svaku razliku, oni su iščezli u puki tok razrastajućeg činjenja onog što se može činiti. Na pitanje: kada će nastupiti mir, ne možemo da odgovorimo ne zato što nismo kadri da sagledamo trajanje rata, već zato što i samo pitanje dotiče nešto što više ne postoji, budući da već ni rat nije više nešto što bi se moglo okončati nekakvim mirom. Rat je postao izmetnuta vrsta iskorišćavanja bivstvjućeg, koja postoji i u vreme mira. Računanje s dugim ratom samo je već zastarela forma u kojoj se priznaje ono novo što donosi epoha iskorišćavanja.

Takav dug rat u svojoj dugotrajnosti polako prelazi ne u tradicionalni mir, već u stanje u kojem se sve što je u vezi s ratom više ne doživljava kao takvo, a sve što je u vezi s mirom postaje besmisleno i lišeno sadržaja. Bludnja ne poznaje istinu bića, ali zauzvrat u svakoj oblasti razvija skroz pripremljeno sređivanje i obezbeđivanje svakog planiranja. U krugu takvih oblasti posebna područja ljudskog pripremanja neminovno postaju »sektori«; »sektor« poezije, »sektor« kulture takođe su samo planski obezbeđene oblasti svagdašnjeg »vođenja« koje ima svoje mesto među ostalim »vođenjima«. Moralna gnušanja onih koji još ne znaju šta je posredi često su uperena na samovolju i vladalačke pretenzije »vođa« — to je najfatalnija forma u kojoj im se ukazuje stalna počast. Vođima ostavimo onaj gnev koji ih goni da slede negodovanje što samo na izgled izaziva njihova delatnost, pošto oni zapravo i ne delaju. Veruje se da su vođi, zaslepljeni besomućnom sebičnošću, na svoju ruku uzurpirali sva prava i sve sredili po svojoj volji. U stvari, njihova delatnost je nužna posledica činjenice da je bivstvjuće prešlo u stanje bludnje, u kojem se širi praznina koja zahteva jedan jedini poredak i obezbeđenje bivstvjućeg. Otuda i nužnost »vođenja«, odnosno proračunavanja koje planski obezbeđuje celinu bivstvjućeg. U tom smislu treba organizovati i pripremiti takve ljude koji će služiti vođenju. »Vođi« su merodavni radnici pripremanja, koji nadgledaju sve sektore obezbeđenja iskorišćavanja bivstvjućeg, jer razumeju celinu svih sektora i tako gospodare bludnjom — u onoj meri u kojoj se ona da izračunati. Način razumevanja je sposobnost izračunavanja, koja se unapred sasvim potčinila zahtevima stalno na-

rastajućeg obezbeđivanja poredaka zarad najbližih mogućnosti sređivanja. Ono što sva moguća stremljenja podređuje celini planiranja i obezbeđivanja naziva se »instinktom«. Ta reč ovde označava intelekt koji prevazilazi uske međe razuma što računa polazeći jedino od onog što mu je najbliže; »intelektualizmu« takvog intelekta ne izmiče ništa što kao »činilac« mora da uđe u izračunavanje pojedinačnih »sektora«. Instinkt je prekomerno povećan intelekt koji odgovara natčovečanstvu i koji nastoji da sve obuhvati bezuslovnim računom. Pošto takav račun prosto gospodari voljom, čini se da pored nje ne postoji ništa drugo sem sigurnosti pukog nagona za računanjem, za koji je izračunavanje svega prvo računsko pravilo. »Instinkt« se dosad smatrao svojstvom životinje koja u svojoj životnoj okolini traži i sledi ono što joj je korisno i štetno — i ničem drugom ne teži. Sigurnost životinjskog instinkta odgovara slepoj zapletenosti u njegovoj oblasti korišćenja. Bezuslovnom opunomoćenju natčovečanstva odgovara potpuno oslobođenje potčovečanstva. Životinjski nagon i ljudski *ratio* postaju istovetni.

Činjenica da se za natčovečanstvo instinkt zahteva kao karakter znači da potčovečanstvo — shvaćeno metafizički — pripada natčovečanstvu, ali tako što se upravo ono životinjsko u svakoj od svojih formi sasvim potčinjava računanju i planiranju (vođenje zdravstvene politike, kontrola rađanja). Kako je čovek najvažnija sirovina, može li se računati s tim da će se jednog dana na temelju savremenih hemijskih istraživanja podići fabrike u kojima će se veštački proizvoditi ljudski materijal. Istraživački radovi hemičara Kuna, koji je ove godine (1951) dobio Ge-

teovu nagradu grada Frankfurta, već otvaraju mogućnost da se planski i po potrebi upravlja proizvodnjom muških i ženskih organizama. Usmeravanju literature u sektoru »kulture« savršeno odgovara usmeravanje veštačkog oplođivanja. (Nemojmo da zbog zastarelog prenemaganja tražimo utočište u razlikama koje više ne postoje. Potreba za ljudskim materijalom podleže istom regulisanju pripremnog sređivanja kao i potreba za lakim knjigama i pesmama, za čiju proizvodnju pesnik nije nimalo važniji od učenika-knjigovesca koji pomaže da se pesme povežu za kakvu biblioteku, donoseći iz magacina, na primer, potrebni karton.)

Iskorišćavanje svih materijala, uključujući i sirovinu zvanu »čovek«, za tehničko stvaranje bezuslovne mogućnosti proizvođenja svega određeno je, na skriven način, potpunom prazninom u kojoj se nalazi bivstvujuće — materijali onog što je stvarno. Ta praznina mora da se ispuni. Ali, pošto se praznina bića, pogotovo kada se ona ne može iskusiti kao takva, nikad ne da ispuniti punoćom bivstvujućeg, jedini način da joj se umakne jeste: neprekidno organizovanje bivstvujućeg u stalnu mogućnost sređivanja kao forme obezbeđenja besciljnog delanja. Posmatrana s tog stanovišta, tehnika je organizacija nedostatka, pošto se uprkos svom znanju odnosi na prazninu bića. Svuda gde je premalo bivstvujućeg — a sve većoj volji za volju svuda je i uvek svega premalo — mora da priskoči tehnika, stvarajući zamenu i trošeći sirovine. A, u stvari, »zamena« i masovna proizvodnja stvari za zamenu nije privremeno sredstvo za nevolju, već je jedino moguća forma u kojoj volja za volju, »potpuno« obezbeđenje poretka sređivanja, na-



stavlja da deluje i tako »sama« može da postoji kao »subjekt« svega. Planski se naročito vodi računa o priraštaju stanovništva, kako se ne bi propustila prilika da se za goleme mase ljudi zaištu veći »životni prostori« koji opet svojom veličinom, a da bi se njima zagospodarilo, iziskuju veće mase ljudi. To kružno kretanje iskorišćavanja, koje se odvija radi trošenja, jeste jedini proces kojim se odlikuje istorija jednog sveta što je postao nesvet. »Zapovedničke prirode« su te koje, oslanjajući se na sigurnost svog instinkta, sebi dopuštaju da se stave u službu tog procesa kao njegovi upravljački organi. One su prvi nameštenici unutar toka poslova, svojstvenog bezuslovnog iskorišćavanju bivstvujućeg, u službi obezbeđenja praznine napuštenosti bića. Taj tok poslova, svojstven iskorišćavanju bivstvujućeg na osnovu nesvesne odbrane neiskusnog bića, unapred isključuje razlike između naroda i zemalja kao još bitne i određujuće činioce. Kao što je razlika između rata i mira postala neodrživa, isto tako se gubi i razlika između »nacionalnog« i »internacionalnog«. Ko danas misli »evropski«, sebi više ne dopušta da bude izložen prigovoru kako je »internacionalist«. Ali on takođe nije više »nacionalist«, jer na dobrobit ostalih »nacija« ne misli ništa manje nego što misli na dobrobit svoje sopstvene.

Isto tako, jednoobraznost toka istorija sadašnjeg razdoblja ne počiva na naknadnom ujednačavanju starijih političkih sistema sa najnovijim. Ona nije posledica, već je razlog za ratna razračunavanja među pojedinačnim pretenzijama na merodavno vođenje u okvirima iskorišćavanja bivstvujućeg za obezbeđenje poretka. Jednoobraznost bivstvujućeg — koja potiče iz praznine napuštenosti bića i u kojoj je po-

sredi samo izračunljiva sigurnost njegovog poretka koji ga potčinjava volji za volju — svuda takođe uslovljava jednoobraznost vodstva, koja prevazilazi sve nacionalne razlike i za koju su sve državne forme samo još jedan instrument vođenja među ostalim instrumentima. Pošto stvarnost počiva na jednoobraznosti računa koji podleže planiranju, i čovek mora da uđe u jednoobraznost ako hoće da se nosi s onim što je stvarno. Već danas čovek bez uni-forme odaje utisak nečeg nestvarnog, nečeg što je neobično i što ne pripada ovoj stvarnosti. Bivstvujuće, dopušteno jedino u okvirima volje za volju, širi se stvarajući polje lišeno razlika, kojim može da se gospodari još samo uz pomoć organizovanog postupka, podređenog »načelu učinka«. Čini se da to načelo povlači za sobom hijerarhijski poredak; u stvari, ono za osnov svojih određivanja ima pomanjkanje svake hijerarhije, pošto je svuda cilj proizvodnje samo jednolična praznina u kojoj se odvija iskorišćavanje svakog rada kao delatnosti koja obezbeđuje sređivanje. Nerazlikovanje, koje je očigledno posledica pomenutog načela, ni najmanje se ne poklapa sa pukom nivelizacijom koja se temelji samo na rasturanju dosadašnjih hijerarhija. Nerazlikovanje, svojstveno totalnom iskorišćavanju, ima svoje korene u »pozitivnom« nedopuštanju hijerarhijske strukture zasnovane na premoći praznine svakog postavljanja cilja. Ovo nerazlikovanje svedoči o već obezbeđenoj postojanosti nesveta napuštenosti bića. Zemlja se pojavljuje kao nesvet bludnje. Sa stanovišta istorije bića, ona je zvezda lualica.

## XXVII

Pastiri, daleko od naših očiju, stanuju van pusto-poljina opustošene zemlje koja ima da služi još samo obezbeđenju dominacije čoveka čije se delanje ograničava na procenjivanje da li je nešto važno ili nije važno za život, život što kao volja za volju unapred zahteva da se svako znanje kreće u krugu obezbeđujućeg računanja i vrednovanja.

Neprimetan zakon zemlje čuva je u umerenosti koja se zadovoljava pojavljivanjem i nestajanjem svih stvari u za njih odmerenom krugu mogućeg, krugu kojem se svako potčinjava, a ipak ga niko ne poznaje. Breza nikad ne prekoračuje svoju mogućnost. Pčele stanuju u svojoj mogućnosti. Tek volja, svuda se organizujući u tehniku, razdire zemlju i napada je zajedno sa neprirodnošću, iznurivanjem, iskorišćavanjem i promenom. Tehnika primorava zemlju da iskorači preko naraslog kruga svoje mogućnosti i goni je ka onom što više nije moguće i što je zato nemoguće. Činjenica da se tehničkim zamislima i merama dolazi do mnogobrojnih pronalazaka i novosti koje sustižu jedna drugu, ni u kom slučaju ne pruža nam dokaz da tehnička dostignuća omogućuju čak i nemoguće.

Aktualizam i moralizam istoriografije jesu poslednje etape dovršenog poistovećivanja prirode i duha sa suštinom tehnike. Priroda i duh su predmeti samosvesti; bezuslovna dominacija samosvesti unapred nasilno zaodeva oboje jednoobraznošću, od koje se ne može, u metafizičkom smislu, pobeći.

Jedna stvar je zemlju samo koristiti, a druga —

primati njen blagoslov i skućivati se u zakonu ovog primanja, da bi se čuvala tajna bića i bdilo nad nepovredljivošću mogućeg.

## XXVIII

Samo puka akcija neće promeniti svet, pošto biće — shvaćeno kao delatnost i delanje — svekolikom bivstvujućem onemogućuje pristup događaju. Čak ni ogromna patnja, koja kruži zemljom, nije kadra da neposredno izazove promenu zato što se ona, patnja, doživljava samo kao patnja, kao nešto pasivno, i na taj način kao stanje suprotno akciji; otuda se ona zajedno sa akcijom doživljava u istom bitnom području volje za volju.

Ali zemlja ostaje skrivena u neprimetnom zakonu mogućnosti koja ona jeste. Volja je mogućem kao cilj nametnula nemoguće. Mahinacija, koja organizuje takvu prisilu i njome gospodari, ima svoje korene u suštini tehnike, uzetoj ovde u značenju istovetnim sa pojmom metafizike koja se dovršava. Bezuslovna jednoobraznost svega ljudskog na zemlji, kojim gospodari volja za volju, jasno pokazuje besmislenost apsolutno postavljenog ljudskog delanja.

Pustošenje zemlje počinje kao nameran, ali u svojoj suštini nedokučen i nedokučiv, takođe, proces. Ono počinje u trenutku kada se suština istine omeđava kao izvesnost u kojoj ljudsko predstavljanje i proizvođenje najpre postaje sigurno u samo sebe. Taj trenutak u istoriji metafizike Hegel shvata kao trenutak u kojem apsolutna samosvest postaje načelo mišljenja.

Gotovo se čini da je čoveku pod vlašću volje suština bola nedostupna, baš kao i suština radosti. Da li prekomernost patnje može tu još da donese koju promenu?

Nijedna promena ne dolazi bez straže-prethodnice, koja je vodi i pokazuje joj put. Ali, kako da se približi ova straža, kad se ne svetli događaj koji ljudsku suštinu — zovući je i imajući potrebu za njom — sebi predočava, odnosno sagledava i u ovom sagledavanju smrtnike izvodi na put građenja prožetog mišljenjem i pevanjem?

## NAČELO IDENTITETA

Uobičajena formula načela identiteta glasi:  $A=A$ . Načelo identiteta važi kao najviši zakon mišljenja. Pokušaćemo da neko vreme razmišljamo o tom načelu. Jer, hteli bismo da uz njegovu pomoć dokučimo šta je identitet.

Kad mišljenje uzme da se bavi nekom stvari koja ga zaokuplja, može mu se dogoditi da se uzgred promeni. Zato je preporučljivo da u ovom što sledi više vodimo računa o načinu nego o sadržaju. Ako bismo se iole zadržali na sadržaju, već ne bismo bili kadri da nastavimo ovo predavanje.

Šta znači formula  $A=A$ , koja se obično upotrebljava da se prikaže načelo identiteta? Ona izražava jednakost što postoji između A i A. Jednakosti pripadaju najmanje dva člana. Jedno A jednako je drugom A. Da li načelo identiteta izražava tako nešto? Očigledno ne. Ono identično, latinski *idem*, na grčkom se kaže *to auto*. Prevedeno, *to auto* znači ono što je isto. Ako neko stalno ponavlja isto, na primer: »Biljka je biljka«, onda on kazuje tautologiju. Da bi nešto bilo isto, uvek je dovoljno jedno. Nisu potrebna dva, kao kod jednakosti.

Formula  $A=A$  govori o jednakosti. Ona ne određuje  $A$  kao isto. Na taj način, uobičajena formula načela identiteta prikriva upravo ono što bi načelo htelo da kaže:  $A$  je  $A$ , odnosno svako  $A$  je isto.

Dok tako opisujemo ono što je identično, na um nam pada jedna stara reč kojom Platon čini razumljivim to identično, reč koja ukazuje na još stariju reč. U dijalogu *Sofist*, 254 d, Platon govori o *stasis-u* i *kinesis-u*, mirovanju i kretanju. On na tom mestu daje da stranac kaže: *oukoun auton hekaston toin men duoin heteron estin auto d'heauto tauton*.

»Svako od njih razlikuje se od drugoga, a samo je isto sebi.« Platon ne veli: *hekaston auto tauton*, »svako je isto«, nego: *hekaston heauto tauton*, »svako je isto sebi«.

Dativ *heauto* znači: svako nešto je sebi vraćeno, svako je isto za sebe, isto sa samim sobom. Naš jezik, kao i grčki, daje preimućstvo da istom rečju objasnimo ono što je identično, a nju samu da rasvetlimo u spoju njenih različitih oblika.

Dakle, podesnija formula za načelo identiteta  $A$  je  $A$  znači ne samo: svako  $A$  je isto, već i: svako  $A$  je isto sa samim sobom. U istosti leži odnos tog »sa«, dakle, posredovanje, veza, sinteza: ujedinjenje u jedinstvo. Zato se tokom istorije zapadnog mišljenja identitet pojavljuje kao jedinstvo. Ali ovo jedinstvo ni u kom slučaju nije bljutava praznina onog što, po sebi lišeno odnosa, uporno ostaje pri monotoniji. Međutim, sve dok odnos istog sa samim sobom, odnos koji postoji u identitetu i koji se već zarana javlja, nije odlučno i upečatljivo izašao na videlo kao pomenuto posredovanje; sve dok za ovo pojavljivanje posredovanja nije u identitetu pronađeno sklonište,

zapadnom mišljenju je bilo potrebno više od dve hiljade godina. Jer, tek filozofija spekulativnog idealizma, koju su pripremili Lajbnic i Kant, podiže — blagodareći Fihteu, Šelingu i Hegelu — sklonište za suštinu identiteta, u sebi sintetičnu. To sklonište ne možemo ovde da pokažemo. Na umu moramo da imamo samo jednu stvar: od doba spekulativnog idealizma mišljenje nije više u mogućnosti da jedinstvo identiteta predstavi kao jednolikost i da zanemari posredovanje koje vlada u jedinstvu. Gde je to urađeno, identitet je predstavljen samo na apstraktni način.

Čak i u poboljšanoj formuli » $A$  je  $A$ « pojavljuje se jedino apstraktan identitet. Dolazi li se dotle? Kazuje li načelo identiteta nešto o identitetu? Ne, u najmanju ruku ne neposredno. Štaviše, načelo već pretpostavlja šta identitet znači i čemu on pripada. Kako stičemo obaveštenje o toj pretpostavci? Njena nam daje načelo identiteta, ako pažljivo slušamo njegov osnovni ton, ako razmišljamo o ovom tonu umesto da lakomislno izgovaramo formulu » $A$  je  $A$ «. Formula zapravo glasi: » $A$  je  $A$ «. Šta čujemo? Tim »je« načelo kaže na koji način svako bivstvujeće jeste, naime, kaže: svako bivstvujeće je isto sa samim sobom. Načelo identiteta govori o biću bivstvujećeg. Kao zakon mišljenja, načelo važi samo utoliko ukoliko je ono zakon bića, koji glasi: svakom bivstvujećem kao takvom pripada identitet, jedinstvo sa samim sobom.

Ono što načelo identiteta, oslušnuto u njegovom osnovnom tonu, izražava upravo je ono što zapadnoevropsko mišljenje ima u vidu, a to je: jedinstvo identiteta čini temeljnu crtu u biću bivstvujećeg. Svuda

gde imamo ma kakav odnos prema svakojakom bivstvujućem, nalazimo identitet koji nam postavlja svoj zahtev. Ako taj zahtev ne bi bio postavljen, bivstvujuće nikad ne bi bilo kadro da se pojavi u svom biću. Prema tome — ne bi bilo nauke. Jer, ako joj ne bi unapred bio svagda zajemčen identitet njenog predmeta, nauka ne bi mogla da bude ono što ona jeste. Tim jemstvom istraživanje omogućuje svoj rad. Pa ipak, predstava-vodilja o identitetu predmeta nikad naukama ne donosi opipljivu korist. Dakle, uspešnost i plodonosnost naučnog saznanja svuda počiva na nečem beskorisnom. Zahtev, koji postavlja identitet predmeta, *govori* bez obzira da li ga nauke čuju ili ne, da li prelaze preko onog što su čule ili se time zapanjuju.

Zahtev, koji postavlja identitet, govori iz bića bivstvujućeg. Međutim, tamo gde se u zapadnom mišljenju najranije i posebno pojavljuje biće bivstvujućeg, kod Parmenida, naime, tu *to auto*, ono što je identično, govori maltene prejako. Jedan od Parmenidovih fragmenata glasi:

*to gar auto noein estin te kai einai.*

»Ono isto je, naime, opažanje (mišljenje) kao i biće.«

Tu se različite stvari, mišljenje i biće, zamišljaju kao ono isto. Šta to znači? Nešto što se sasvim razlikuje od onog što inače poznajemo kao učenje metafizike, koje tvrdi da identitet pripada biću. Parmenid kaže: biće pripada identitetu. Šta tu znači identitet? Šta u Parmenidovom fragmentu znači reč *to auto*, ono isto? Na ovo pitanje Parmenid nam ne pruža odgovor. On nas stavlja pred zagonetku koju ne

smemo da izbegavamo. Mi moramo priznati činjenicu da u najranijem periodu mišljenja, mnogo pre no što je ono došlo do načela identiteta, govori sam identitet, i to u izreci koja glasi: mišljenje i biće pripadaju istom, potičući iz istog.

Sada smo, i nehotice, već rastumačili *to auto*, ono isto. Mi istovetnost tumačimo kao sapripadnost. Blizu je pameti da ovu sapripadnost predstavimo u smislu kasnije mišljenog i svuda poznatog identiteta. Šta nas u tome sprečava? Ništa sem samog načela koje čitamo kod Parmenida. Jer, ono kaže nešto drugo — kaže da biće, zajedno sa mišljenjem, pripada istom. Biće je identitetom određeno kao karakteristika ovog identiteta. Kasnije se, međutim, identitet — onako kako se o njemu mislilo u metafizici — predstavlja kao karakteristika bića. Dakle, mi ne možemo — polazeći od tog metafizički predstavljenog identiteta — da odredimo identitet koji Parmenid pominje.

Istovetnost mišljenja i bića, o kojoj nam govori Parmenidov fragment, starija je od identiteta koji je metafizika, polazeći od bića, odredila kao karakteristiku bića.

Ključna reč u Parmenidovom fragmentu, *to auto*, ono isto, ostaje nejasna. Ostavićemo je nejasnom. Ali u isti mah prihvat ćemo mig koji nam daje taj fragment, na čijem se početku nalazi pomenuta reč.

No u međuvremenu smo istovetnost mišljenja i bića već odredili kao sapripadnost njih dvoje. To je bilo brzopleto, možda neminovno. Moramo da dignemo ruke od takve brzopleitosti. A tako možemo da postupimo, pošto pomenutu sapripadnost ne srna-

tramo konačnim niti jedino merodavnim tumačenjem istovetnosti mišljenja i bića.

Ako o *sapripadanju* razmišljamo na uobičajeni način, tad se — što već nagoveštava podvučena rečca — smisao pripadanja određuje rečcom »sa«, to jest njenim jedinstvom. U ovom slučaju »pripadati« znači isto što i: biti uključen i postavljen u poredak nekog »sa«, smešten u jedinstvo nekog mnoštva, spojen u jedinstvo kakvog sistema, oposredovan ujedinjujućom sredinom merodavne sinteze. Filozofija to *sapripadanje* predstavlja kao *nexus* i *connexio*, kao nužnu vezu nečeg s nečim.

Međutim, o *sapripadanju* može da se razmišlja i kao o *sapripadanju*. To znači: sada se »sa« određuje »pripadanjem«. Istina, moramo se ovde zapitati: šta u tom slučaju znači »pripadati« i kako se tek tom rečju određuje njoj svojstven prefiks »sa«. Odgovor na ovo pitanje bliži nam je nego što mislimo, ali nije očigledan. Za sada je dovoljno što nam maločas navedeno upućivanje skreće pažnju na mogućnost da se »pripadanje« više ne predstavlja jedinstvom prefiksa »sa«, već da se ovo »sa« dokučuje iz »pripadanja«. Samo, zar se upućivanje na tu mogućnost ne iscrpljuje u ispraznoj igri rečima, koja pravi nešto što je lišeno svakog oslonca u proverljivim činjenicama?

To je tako sve dok ne pogledamo izblize i ne pustimo stvari da same govore.

Misao o *sapripadanju* u smislu *sapripadanja* nastaje s obzirom na situaciju koja je već pomenuta. Naravno, tu situaciju teško je imati u vidu zato što je jednostavna. Međutim, ona nam se odmah približava čim u obzir uzimamo sledeće: objašnjavajući

*sapripadanje* kao *sapripadanje*, mi smo — shodno Parmenidovom migu — već na umu imali i mišljenje i biće, dakle ono što u istom pripada jedno drugom.

Kad mišljenje shvatamo kao obeležje čoveka, na umu imamo *sapripadanje* koje se tiče čoveka i bića. Smesta nam se nameću pitanja: šta znači biće? Ko je, ili šta, čovek? Svako može lako da vidi kako nam bez zadovoljavajućeg odgovora na ta pitanja nedostaje temelj za određivanje nečeg pouzdanog o *sapripadanju* čoveka i bića. Ali dok god svoja pitanja postavljamo na taj način, mi ostajemo sputani pokušajem da ono »sa« čoveka i bića predstavimo kao pridodavanje, a da ovo pridodavanje udesimo i objasnimo polazeći ili od čoveka ili od bića. Pri tom, nasleđeni pojmovi čoveka i bića čine osnov za uzajamno pridodavanje toga dvoga.

Kako bi bilo ako bismo jednom, umesto da čvrsto predstavljamo samo sastavljanje čoveka i bića i da tako uspostavljamo njihovo jedinstvo, obratili pažnju na to da li je i kako u tom »sa« posredi pre svega pripadanje jednog drugom? Postoji čak i mogućnost da *sapripadanje* čoveka i bića ugledamo — iako samo izdaleka — već u nasleđenim definicijama njihove suštine. Kako to?

Čovek je, nema sumnje, nešto bivstvujuće. Kao takav, on — poput kamena, drveta ili orla — pripada celini bića. »Pripadati« znači ovde još i: biti postavljen u biće. Ali ono čime se čovek odlikuje počiva na tome da je on, kao stvorenje koje misli, otvoren biću, da je stavljen pred njega, da ostaje u odnosu s njim i da mu tako odgovara. Čovek zapravo jeste taj odnos odgovaranja biću, i on je samo to. Ovo »samo« ne znači ograničenje, već preobilnost. U čo-

veku vlada pripadanje biću, pripadanje koje sluša biće zato što je ono biću dodeljeno u vlasništvo. A biće? Razmišljajmo o biću shodno njegovom izvornom značenju, dakle, kao o prisutnosti. Biće nije za čoveka prisutno ni uzgred ni samo u retkim prilikama. Ono postoji i traje jedino tako što se posredstvom svog zahteva odnosi na čoveka. Jer, tek čovek — otvoren za biće — dopušta da ono dođe kao prisutnost. Takvoj prisutnosti potrebna je otvorenost čistine, a uz pomoć ove potrebe ona ostaje dodeljena u posed čoveku. To ni u kom slučaju ne znači da je biće postavljeno zahvaljujući najpre i samo čoveku. Naprotiv, biva jasno:

Čovek i biće su jedno drugom dati u vlasništvo. Oni pripadaju jedno drugom. Iz tog uzajamnog pripadanja, o kojem se nije dublje razmišljalo, čovek i biće su pre svega dobili ona određenja suštine u kojima ih je filozofija metafizički pojmla.

To preovlađujuće *sapripadanje* čoveka i bića mi uporno pogrešno shvatamo dok god sve — putem dijalektike ili bez nje — predstavljamo samo u redovima i posredovanjima. Tada uvek nalazimo jedino veze koje su uspostavljene ili sa stanovišta bića ili sa stanovišta čoveka i koje *sapripadanje* čoveka i bića prikazuju kao preplitanje.

Mi još ne ulazimo u oblast *sapripadanja*. Ali, kako dolazi do takvog ulaska? Na taj način što se udaljavamo od stava predstavljajućeg mišljenja. Ovo udaljavanje je poskok u smislu skoka. Skok odskaače, udaljava se od uobičajene predstave o čoveku kao o racionalnoj životinji koja je u moderno doba postala subjekt za svoje objekte. Odskok u isti mah odskaače i od bića. No biće se, od početaka zapadnog mišlje-

nja, tumači kao temelj na kojem se svako bivstvjuće temelji kao bivstvjuće.

Kuda skače odskok kada odskoči od temelja? Skače li u bezdan? Da, dok god skok samo predstavljamo u vidokrugu metafizičkog mišljenja. Ne, ukoliko skačemo i sebe puštamo. Kuda? Onamo kuda smo već pušteni: u pripadanje biću. Samo biće, međutim, pripada nama; jer jedino uz nas ono može kao biće da bude prisutno, to jest da postane prisutno.

Dakle, potreban je skok, da bi se posebno iskusilo *sapripadanje* čoveka i bića. Taj skok je naglost bezmostovnog ulaska u ono pripadanje koje ima da podari uzajamnu pripadnost čoveka i bića, a time i konstelaciju obaju. Skok je nagli ulazak u oblast iz koje su čovek i biće već u svojoj prirodi dosegli jedno drugo, pošto su oboje — pruženi kao dar — dodeljeni u vlasništvo jedno drugom. Samo ulazak u oblast tog dodeljivanja u vlasništvo podešava i određuje iskustvo mišljenja.

Čudan je to skok — po svoj prilici daje nam on uvid u to da još nedovoljno boravimo tamo gde zapravo već i jesmo. Gde smo mi to? U kojoj konstelaciji bića i čoveka?

Danas nam, tako bar izgleda, nisu više potrebna — kao ranijih godina — podrobna uputstva, da bismo ugledali konstelaciju na osnovu koje se čovek i biće odnose jedno na drugo. Dovoljno je, reklo bi se, pomenuti reči »atomska doba« pa da se dokuči na koji način danas u svetu tehnike biće postaje za nas prisutno. Ali smemo li mi svet tehnike prosto da izjednačavamo s bićem? Očigledno ne smemo, čak ni onda kad taj svet predstavljamo kao celinu, u koju

su uključeni atomska energija, čovekovo računsko planiranje i automatizacija. Zašto nam tako oblikovano uputstvo, koje se tiče sveta tehnike, nikada ne dopušta — čak ni ako je ono najpodrobniji opis — da sagledamo konstelaciju bića i čoveka? Stoga što svaka analiza situacije podbacuje utoliko što se pomenuta celina sveta tehnike unapred, sa stanovišta čoveka, tumači kao ono što je čovek napravio. Tehnika, predstavljena u najširem smislu i shodno svojim mnogobrojnim pojavama, važi kao plan koji čovek projektuje, plan koji čoveka najzad nagoni na odluku ili da postane sluga svom planu ili da ostane njegov gospodar.

Takvom koncepcijom celine sveta tehnike mi sve svodimo na čoveka i, u krajnjem slučaju, zahtevamo etiku sveta tehnike. Uhvaćeni u tu koncepciju, učvršćujemo svoje mišljenje da je tehnika samo čovekova stvar. Ne čujemo zahtev bića, koji govori u suštini tehnike.

Prestanimo napokon da tehniku predstavljamo samo tehnički, odnosno polazeći od čoveka i njegovih mašina. Obratimo pažnju na zahtev koji se u naše vreme upućuje ne samo čoveku već i svemu bivstvujućem, prirodi i istoriji, s obzirom na njihovo biće.

Kakav zahtev imamo na umu? Naša celokupna egzistencija smatra da je svuda — čas vragolasto i nametljivo, a čas silovito i teško — izazvana da se posveti planiranju i izračunavanju svega. Šta govori u tom izazovu? Izvire li on iz čovekovog spontanog raspoloženja? Ili se tu na nas odnosi već samo bivstvujuće, i to tako što nam postavlja zahtev s obzirom na svoju planljivost i izračunljivost? Bi li tada čak i biće bilo izazvano da dopušta da se bivstvujuće pojavi

u horizontu izračunljivosti? Naravno. I ne samo to. Koliko je biće izazvano, isto toliko je i čovek izazvan, odnosno prisiljen da bivstvujuće — koje se na njega odnosi — obezbeđuje kao inventar svog planiranja i računanja i da s tim sređivanjem ide unedogled.

Naziv za skupljanje izazova koji čoveka i biće tako stavlja jedno spram drugog da se oni uzajamno postavljaju, glasi: po-stav. Prosto smo prisiljeni na ovakvu upotrebu reči. Ali umesto *stellen* (postaviti, staviti, namestiti) kažemo takođe *setzen* (metnuti, položiti, posaditi) i nimalo nam ne smeta što upotrebljavamo reč *Ge-setz* (zakon). Zašto, dakle, ne i *Ge-stell* (po-stav), ako uvid u stanje stvari to zahteva?

Ono u čemu se i iz čega čovek i biće u svetu tehnike odnose jedno na drugo upućuje nam zahtev na način po-stava. U uzajamnom postavljanju čoveka i bića mi čujemo zahtev koji određuje konstelaciju našeg vremena. Po-stav se na nas svuda odnosi neposredno. On je, ako još smemo tako reći, stvarniji od svih atomskih energija i čitavog sveta mašina, stvarniji nego snaga organizacije, informacije i automatizacije. Jer, ono što zovemo po-stavom više ne zatičemo u horizontu predstavljanja koji nam dopušta da o biću bivstvujućeg razmišljamo kao o prisutnosti; po-stav se na nas više ne odnosi kao nešto prisutno, te nam je stoga u prvi mah stran. On ostaje stran pre svega zato što nije nešto poslednje, nego nam najpre daje ono što zapravo prožima konstelaciju bića i čoveka.

*Sapripadanje* čoveka i bića na način uzajamnog izazivanja pokazuje nam, sa zaprepašujućom snagom, da je — i kako — čovek prisajedinjen biću, a da je — i kako — biće dodeljeno čoveku. U po-stavu vladaju neobično prisajedinjavanje i neobično dođe-



ljivanje. Mi ovo prisajedinjavanje i dodeljivanje, u kojima su čovek i biće dati jedno drugom, moramo prosto da iskusimo, to jest da uđemo u ono što nazivamo *događajem* (*Ereignis*). Reč »događaj« je uzeta iz podesnog jezika. »Dogoditi se« (*er-eignen*) izvorno znači: predočiti (*er-augen*), to jest ugledati, pogledom nešto sebi dozvati, prisvojiti (*an-eignen*). Reč »događaj«, o kojoj se razmišlja sa stanovišta maločas pokazane materije, treba sada da govori kao ključna reč u službi mišljenja. Kao takva, ona je neprevodiva kao i grčki *logos* i kineski *tao*. Reč »događaj« ovde više ne znači ono što inače nazivamo dešavanjem, zbitijem. Ona se sada upotrebljava kao *singulare tantum*. Ono što ona naznačava događa se samo u jednini, ne, nikako ne više puta, već samo jednom. A ono što u po-stavu kao konstelaciji bića i čoveka doživljavamo posredstvom savremenog sveta tehnike, jeste *predigra* onog što se naziva događajem. Međutim, događaj ne istrajava nužno u svojoj predigri. Jer, u njemu se javlja mogućnost da puko vladanje po-stava pretvori u izvornije događanje. Takva transformacija po-stava iz događaja u izvornije događanje dovela bi do toga da se svet tehnike iz svoje dominacije događajno — događajno zato što to ne stvara sam čovek — vrati služenju unutar oblasti kojom čovek istinskije doseže do događaja.

Gde smo mi sada? Na ulasku našeg mišljenja u ono jednostavno što u strogom smislu reči nazivamo događajem. Čini se kao da smo sada bili u opasnosti da, odveć nehajno, usmerimo svoje mišljenje u nešto daleko i opšte, dok nam se ipak onim na šta ukazuje reč »događaj« neposredno obraća samo najveća blizina one blizine u kojoj već boravimo. Jer, šta bi

nam moglo biti bliže od onog što nas približava tamo gde pripadamo, gde smo pripadnici, naime — od događaja?

Događaj je oblast, u sebi titrava, kojom čovek i biće dosežu u svojoj suštini jedno drugo, stiču svoje suštastvo gubeći ona određenja koja im je dala metafizika.

Misliti o događaju kao o prisvajanju znači graditi na strukturi te u sebi titrave oblasti. Za ovu, u sebi nepostojanu, strukturu mišljenje prima oruđe od jezika. Jer, jezik je najnežnije i, tako, najnarušljivije svedržeće titranje u nepostojanoj strukturi događaja. Ukoliko je naša suština data jeziku, mi stanujemo u događaju.

Sad smo dospeli do one tačke na svom putu kada nam se nameće jedno doduše grubo ali neizbežno pitanje: kakve veze događaj ima sa identitetom? Odgovor: nikakve. Međutim, identitet je mnogo, ako ne i sasvim, povezan s događajem. Otkud to? Odgovorićemo na to pitanje tako što ćemo se vratiti natrag nekoliko koraka po već prevaljenom putu.

Događaj spaja čoveka i biće u njihovu suštinsku skupnost. Prvi, suzbijani sev događaja primećujemo u po-stavu. Po-stav čini suštinu savremenog sveta tehnike. U po-stavu uočavamo *sapripadanje* čoveka i bića, *sapripadanje* u kojem dopuštanje pripadanja određuje najpre vrstu tog »sa« i njegovo jedinstvo. Neka nas u pitanje o sapripadanju u kojem »pripadanje« ima prednost nad »sa« uvede Parmenidov fragment: »Ono isto je, naime, mišljenje kao i biće«. Pitanje o značenju tog istog je pitanje o suštini identiteta. Metafizičko učenje predstavlja identitet kao osnovnu karakteristiku bića. Sada biva jasno: biće

zajedno s mišljenjem pripada identitetu čija suština potiče iz onog dopuštanja sapripadanja koje nazivamo događajem. Suština identiteta je vlasništvo događaja.

Ako bi pokušaj da svoje mišljenje odvedemo na mesto porekla suštine identiteta bio donekle održiv, šta bi bilo s naslovom našeg predavanja? Smisao naslova »Načelo identiteta« bi se izmenio.

Načelo se najpre pojavljuje u formi osnovnog načela koje identitet pretpostavlja kao karakteristiku bića, odnosno temelja onog što bivstvuje. To načelo, shvaćeno u smislu iskaza, pretvaralo se, kako je predavanje odmicalo, u načelo prikazano kao skok koji se udaljava od bića kao temelja onog što bivstvuje i koji, tako, skače u bezdan. Ali ovaj bezdan nije ni prazno ništavilo ni mračna zamršenost, već je: događaj. U događaju titra suština onog što govori kao jezik koji je jednom bio nazvan kućom bića. »Načelo identiteta« sada znači: skok koji iziskuje suština identiteta zato što joj je potreban samo ako *sapripadanje* čoveka i bića ima da dospe u suštinsku svetlost događaja.

Na svom putu od načela kao iskaza o identitetu ka načelu kao skoku u suštinsko poreklo identiteta, mišljenje se promenilo. Zato ono, gledajući prema sadašnjosti i zanemarujući čovekovu situaciju, uočava konstelaciju bića i čoveka uz pomoć onog što spaja ovo dvoje — uz pomoć događaja.

Ako bismo imali mogućnost da nam se po-stav — uzajamno izazivanje čoveka i bića da uđu u izračunavanje izračunljivog — obrati kao događaj koji čoveka i biće najpre predaje njihovoj autentičnosti, tada bi slobodan bio put na kojem bi čovek izvornije

doživljavao bivstvujući, celinu savremenog sveta tehnike, prirodu i istoriju, a — pre svega — njihovo biće.

Dok god se razmišljanje o svetu atomskog doba, ma koliko bilo ozbiljno i odgovorno, bavi samo mirnodopskim korišćenjem atomske energije i ničem drugom ne teži, mišljenje zastaje na pola puta. Utoliko pre ova polovičnost i dalje obezbeđuje svet tehnike u njegovoj metafizičkoj prevlasti.

Samo, koji je to autoritet odlučio da priroda kao takva mora zanavek da ostane priroda savremene fizike i da istorija mora zanavek da se pojavljuje samo kao predmet historiografije? Doduše, današnji svet tehnike ne možemo da odbacimo kao đavolje delo, niti smemo, da ga uništimo — ukoliko se za to sam ne postara.

Međutim, još manje smemo da se priklonimo mišljenju kako je svet tehnike takav da prosto zabranjuje iskakanje iz njega. Jer, ovo mišljenje je opsednuto aktuelnim stvarima i smatra ih jedinom stvarnošću. Ono je zaista neverovatno, ali takvo nije i mišljenje okrenuto napred koje gleda prema onom što nam se približava kao zov suštine identiteta čoveka i bića.

Više od dve hiljade godina bilo je potrebno mišljenju da bi zbilja shvatilo jedan tako prost odnos kao što je posredovanje unutar identiteta. Pa smemo li *mi* onda misliti da će se jednog dana ostvariti misaoni ulazak u suštinsko poreklo identiteta? Upravo zato što taj ulazak zahteva da se skoči, što mu je potrebno njegovo vreme, vreme mišljenja, vreme koje se razlikuje od vremena računanja, računanja što danas svuda rastrže naše mišljenje. Danas računaska mašina, za jedan sekund, izračuna hiljade odnosa. Uprkos svojoj tehničkoj koristi, oni su nebitni.

Ma šta i ma kako da mislimo, mislimo u okvirima tradicije. Ona vlada kada nas oslobađa od mišljenja unatrag i upućuje mišljenju unapred koje više nije planiranje.

Tek kada se, misleći, okrenemo onom o čemu se već mislilo, mi ćemo moći da mislimo i o onom o čemu još treba da se misli.

## ONTO-TEO-LOŠKO USTROJSTVO METAFIZIKE

Na ovom seminaru smo pokušali da započnemo razgovor s *Hegelom*. U razgovoru s misliocem može da se raspravlja samo o stvari mišljenja. Prema uobičajenom određenju, »stvar« znači sporni slučaj, ono sporno što je jedino za mišljenje *slučaj* koji se odnosi na mišljenje. Ali spor tog spornog nikako se — tako reći iz čistog mira — ne zapodeva tek mišljenjem. Stvar mišljenja je ono sporno spora. Naša reč »spor« (starovisokonemački: *strit*) prvenstveno znači ne neslogu već pritešnjenost. Stvar mišljenja pritešnjuje mišljenje na takav način da ga ona vodi najpre njegovoj stvari, a zatim ga od nje vodi njemu samom.

Za Hegela, stvar mišljenja je: mišljenje kao takvo. Da ne bismo ovu definiciju stvari, naime: mišljenje kao takvo, pogrešno tumačili psihološkim ili epistemološkim jezikom, moramo — kao objašnjenje — da dodamo: mišljenje kao takvo — u razvijenoj punoći mišljenosti mišljenoga. Šta ovde znači mišljenost mišljenoga možemo da shvatimo samo polazeći od Kanta, od suštine transcendentalnog, o kojoj, međutim, Hegel razmišlja apsolutno, a što za njega

znači — spekulativno. Na to Hegel smjera kad o mišljenju mišljenja kao takvom veli da se ono razvija »čisto u elementu mišljenja« (*Enc*, Uvod, § 14). Označeno jedva dovoljnim nazivom o kojem se samo s teškom mukom može da razmišlja, to znači: stvar mišljenja je za Hegela »misao«. A misao, razvijena u svojoj najvišoj suštinskoj slobodi, jeste »apsolutna ideja«. Negde pred kraj *Nauke logike* (ed. Lass., tom II, 484) Hegel o apsolutnoj ideji kaže: »Samo je apsolutna ideja *biće*, neprolazni život, samoznajuća istina, i ona je *sva istina*.« Na taj način sam Hegel jasno daje stvari svog mišljenja ono ime koje je ispisano iznad cele stvari zapadnog mišljenja, ime: *biće*.

(Na našem seminaru raspravljalo se o mnogostrukoj a ipak jedinstvenoj upotrebi reči »biće«. Za Hegela, biće znači najpre, ali *nikad isključivo*, »neodređenu neposrednost«. Ono se ovde gleda sa stanovišta određujućeg posredovanja, odnosno sa stanovišta apsolutnog pojma i, stoga, s obzirom na taj pojam. »Istina bića je suština«, to jest apsolutna refleksija. Istina suštine je pojam u smislu beskonačnog samoznanja. Biće je apsolutno samomišljenje mišljenja. Samo je apsolutno mišljenje istina bića, »jeste« biće. Ovde istina uvek znači da se ono što se kao takvo može znati zna zahvaljujući znanju koje je uvereno u sebe.)

U isti mah Hegel o stvari svog mišljenja strogo razmišlja i razgovarajući s prethodnom istorijom mišljenja. On je prvi koji tako može i mora da razmišlja. Njegov odnos prema istoriji filozofije jeste spekulativan i, samo kao takav, istorijski. Karakter kretanja istorije jeste zbivanje u smislu dijalektičkog procesa. Hegel piše (*Enc*, § 14): »Isti razvoj mišlje-

nja, koji se predstavlja u istoriji filozofije, predstavlja se i u samoj filozofiji, ali oslobođen od one istorijske spoljašnjosti, *čisto u elementu mišljenja*.«

Zastajemo, zapanjeni. Po Hegelovim vlastitim re-ima, sama filozofija i istorija filozofije stoje u međusobnom spoljnom odnosu. Ali spoljašnjost, o kojoj Hegel razmišlja, nikako nije spoljna u grubom smislu puke površnosti i ravnodušnosti. Spoljašnjost ovde znači spoljnu dimenziju u kojoj sva istorija i svaki stvarni tok zbivanja imaju svoje mesto spram kretanja apsolutne ideje. Objašnjena u vezi sa idejom, spoljašnjost istorije se pokazuje kao posledica samoospoljašnjenja ideje. Sama spoljašnjost je dijalektičko određenje. Zato ostajemo daleko iza Hegelove prave misli ako tvrdimo da je on u filozofiji ujediniio istoriografsko predstavljanje i sistematsko mišljenje. Jer, Hegela ne zanima ni historiografija ni sistem u smislu sređenog naučnog znanja.

Čemu ove opaske o filozofiji i njenom odnosu prema istoriji? One nagoveštavaju da, za Hegela, stvar mišljenja jeste u sebi istorijska, ali istorijska u smislu zbivanja. Procesualni karakter mišljenja određuje se dijalektikom bića. Za Hegela, stvar mišljenja je biće kao mišljenje koje je samom sebi predmet i koje dolazi sebi tek u procesu svog spekulativnog razvoja, prolazeći tako kroz stepene različito razvijenih i stoga ranije nužno nerazvijenih oblika.

Tek iz tako shvaćene stvari mišljenja Hegel dobija istinsko načelo, merilo za način na koji razgovara s misliocima što su mu prethodili.

Dakle, kad pokušavamo da s Hegelom zapodemo misaoni razgovor, mi moramo s njim da razgovaramo ne samo o istoj stvari, već da o istoj stvari

razgovaramo i na isti način. Ali isto nije jednako. U jednakom razlika iščezava. U istom razlika se pojavljuje. Ona se pojavljuje utoliko nametljivije ukoliko se mišljenje odlučnije bavi istom stvari na isti način. O biću bivstvujućeg Hegel razmišlja spekulativno-istorijski. Ali pošto Hegelovo mišljenje pripada jednom istorijskom periodu (to nikako ne znači da ono pripada prošlosti), pokušaćemo da o biću o kojem je razmišljao Hegel razmišljamo na isti način, to jest — istorijski.

Mišljenje može da ostane pri svojoj stvari samo ako u svom ostajanju biva sve strože, samo ako ista stvar postaje za njega sve spornija. Na taj način, stvar zahteva od mišljenja da je izdrži u njenim okolnostima, da odoli tim okolnostima odgovarajući im time što će je rešiti. Mišljenje, koje ostaje pri svojoj stvari, mora — ako je ta stvar biće — da se upusti u rešavanje bića. Dakle, u razgovoru s Hegelom mi očekujemo da, zarad ovog razgovora, unapred objasnimo istost iste stvari. To nas, shodno onom što smo rekli, nagoni da u svom razgovoru sa istorijom filozofije objasnimo zajedno sa razlikom stvari mišljenja i razliku istorijskog. Takvo objašnjenje mora ovde da bude kratko i samo u opštim crtama naznačeno.

Da bismo objasnili razliku koja vlada između Hegelovog mišljenja i našeg pokušaja da mislimo, uzećemo u obzir tri stvari.

Zapitaćemo:

1. Šta je stvar mišljenja za Hegela, a šta za nas?
2. Šta je Hegelu merilo za razgovor sa istorijom mišljenja, a šta nama?

3. Kakav karakter taj razgovor ima za Hegela, a kakav za nas?

*Uz prvo pitanje:*

Za Hegela je stvar mišljenja biće s obzirom na bivstvujuće o kojem se razmišljalo u apsolutnom mišljenju, i apsolutno mišljenje kao takvo. Za nas je stvar mišljenja ono isto, dakle: biće, ali biće s obzirom na svoju diferenciju u poređenju s bivstvujućim. Rečeno još jasnije: za Hegela je stvar mišljenja misao kao apsolutni pojam. Za nas je stvar mišljenja diferencija *kao* diferencija (da se zasad poslužimo ovim nazivom).

*Uz drugo pitanje:*

Za Hegela, merilo za razgovor sa istorijom filozofije glasi: ulaziti u snagu i oblast onog što su mislili raniji mislioci. Nije nikakva slučajnost što Hegel svoje načelo izlaže tokom razgovora sa Spinozom, a pre razgovora s Kantom (*Nauka logike*, knjiga III, ed. Lasson, tom II, str. 216 i dalje). Kod Spinoze on nalazi potpuno razvijeno »stanovište supstancije« koje, međutim, ne može da bude najviše zato što se o biću još ne razmišlja isto tako temeljno i odlučno kao o mišljenju koje je samom sebi predmet. Biće, kao supstancija i supstancijalitet, još se nije razvilo u subjekt u njegovom apsolutnom subjektitetu. Pa ipak, Spinoza uvek iznova priziva celokupno mišljenje nemačkog idealizma i istovremeno u njemu izaziva protivrečnost zato što dopušta da ono počne s apsolutnim. Međutim, Kantov put je drugačiji i za mišljenje apsolutnog idealizma, a i za filozofiju uopšte, mnogo presudniji nego Spinozin sistem. U Kantovoj ideji

o izvornoj sintezi apercepcije Hegel vidi »jedno od najdubljih načela za spekulativni razvoj« (*ibid.*, str. 227). Za Hegela, snaga svakog mislioca leži u onom što je mislio, pošto se njegova misao može otelotvoriti u apsolutno mišljenje kao jedan od stepena ovog mišljenja. Apsolutno mišljenje je apsolutno samo zahvaljujući činjenici da se kreće u svom dijalektičko-spekulativnom procesu i da za to iziskuje stepene.

Za nas je merilo za razgovor sa istorijskim nasleđem isto, pošto i sami treba da ulazimo u snagu ranijih mislilaca. Ali mi ovu snagu tražimo ne u onom o čemu se već razmišljalo, već u onom o čemu se nije razmišljalo i iz čega ono o čemu se razmišljalo prima svoj suštinski prostor. No tek ono o čemu se već razmišljalo priprema ono o čemu se još nije razmišljalo, a koje uvek iznova prelazi u svoju obilnost. Merilo onog o čemu se nije razmišljalo ne vodi uključivanju ranije mišljenog u sve viši razvoj kojim se ovo mišljeno prevazilazi i u sistematizaciju, već zahteva da se nasleđeno mišljenje pusti u svoju prošlost koja je još sačuvana. Ta prošlost vlada na iskonski način tradicijom, jeste pre nje, a ipak se o njoj nije razmišljalo posebno i kao o nečem izvornom.

### *Uz treće pitanje:*

Za Hegela, razgovor s minulom istorijom filozofije ima karakter ukidanja, to jest posredujućeg poimanja u smislu apsolutnog utemeljenja.

Za nas, karakter razgovora sa istorijom mišljenja nije više ukidanje, već korak nazad.

Ukidanje vodi u nadvisujuće-skupljajuću oblast apsolutno postavljene istine, istine u smislu sasvim razvijene izvesnosti znanja koje zna sebe.

Korak nazad ukazuje na dosad zanemarivano područje zahvaljujući kojem suština istine biva ponajpre dostojna mišljenja.

Posle ovog kratkog označavanja razlike između Hegelovog i našeg mišljenja, razlike u pogledu stvari mišljenja, a i u pogledu merila i karaktera razgovora sa istorijom mišljenja, pokušajmo da započeti razgovor s Hegelom nastavimo i malo više osvetlimo. To znači: odvažićemo se da pokušamo korak nazad. Izraz »korak nazad« sugerise mnoga pogrešna tumačenja. »Korak nazad« ne znači izolovan korak mišljenja, već način na koji se mišljenje kreće i dug put. Pošto korak nazad određuje karakter našeg razgovora sa istorijom zapadnog mišljenja, naše nas mišljenje na izvestan način izvodi iz onog o čemu se dosad razmišljalo u filozofiji. Mišljenje se povlači pred svoju stvar, biće, i, tako, ono o čemu se razmišljalo dovodi u naspramnost u kojoj posmatramo celinu maločas pomenute istorije — posmatramo je s obzirom na ono što čini izvor tog celokupnog mišljenja, pošto mu samo on sprema oblast njegovog prebivališta. Za razliku od Hegela, mi tvrdimo da tu nije posredi nasleđeni, ranije postavljeni problem, već da je reč o onom što se dosad u istoriji zapadnog mišljenja nije podvrgavalo pitanjima. Da bismo to označili, moramo da se privremeno poslužimo jezikom tradicije. Govorićemo o *diferenciji* između bića i bivstvujućeg. Korak nazad ide od onog o čemu se nije razmišljalo, od diferencije kao takve, ka onom o čemu treba da se razmišlja. To je *zaboravljanje* diferencije. Zaboravljanje, o kojem ovde treba da se razmišlja, jeste prikriivanje diferencije kao takve, posmatrano sa stanovišta *lethe* (skrivanja); to prikriivanje je otpo-

četka izmicalo. Zaboravljanje pripada diferenciji zato što i ona pripada njemu. Ono se njoj ne dešava tek naknadno — usled zaboravnosti ljudskog mišljenja.

Diferencija između bivstvujućeg i bića jeste područje unutar kojeg metafizika — zapadno mišljenje u celini svoje suštine — može da bude ono što ona jeste. Zato se korak nazad kreće iz metafizike u suštinu metafizike. Opaska o Hegelovoj upotrebi mnogoznačne ključne reči »biće« pokazuje da se rasprava o biću i bivstvujućem nikad ne može vezati za *jednu* epohu u istoriji rasvetljavanja »bića«. U raspravi o »biću« taj naziv se takođe nikad ne shvata u smislu vrste, prazne opštosti, pod koju se istoriografski predstavljena učenja o bivstvujućem svode kao pojedinačni slučajevi. »Biće« svagda govori sudbinski, i zato je prožeto tradicijom.

Međutim, korak nazad iz metafizike u njenu suštinu iziskuje trajnost i postojanost, čije dimenzije ne znamo. Samo je jedno jasno: koraku nazad je potrebna priprema na koju moramo da se odvažimo sada i ovde, i to sučeljeni s bivstvujućim kao takvim u celini, bivstvujućim kakvo sada jeste i koje počinje da se primetno jednoznačnije pokazuje. Ono što sada jeste obeleženo je vlašću suštine savremene tehnike, vlašću koja je u svim oblastima života već prisutna posredstvom različito imenljivih obeležja kao što su funkcionalizacija, stalno usavršavanje, automatizacija, birokratizacija, informisanje. Kao što predstavljanje živog nazivamo biologijom, isto tako prikazivanje i oblikovanje bivstvujućeg — bivstvujućeg kojim sada svuda vlada suština tehnike — možemo da zovemo tehnologijom. Taj izraz može da posluži kao oznaka za metafiziku atomskog doba. Korak

nazad iz metafizike u suštinu metafizike, posmatran sa stanovišta sadašnjosti i preuzet iz našeg uvida u sadašnjost, jeste korak iz tehnologije i tehnološkog opisa i tumačenja našeg doba u *suštini* savremene tehnike, suštinu o kojoj tek treba da se razmišlja.

Ovo što smo gore rekli treba da onemogući drugo očigledno pogrešno tumačenje izraza »korak nazad«, naime, da onemogući mišljenje kako se taj korak sastoji u istoriografskom povratku najranijim misliocima zapadne filozofije. »Kuda« kojem nas usmerava korak nazad razvija se i pokazuje tek izvođenjem koraka.

Da bismo na ovom seminaru stekli nekakav pogled na celinu Hegelove metafizike, odabrali smo — kao sredstvo za nevolju — tumačenje odeljka kojim počinje prva knjiga *Nauke logike*, »Učenje o biću«. Već naslov odeljka daje nam u svakoj svojoj reči dovoljno toga o čemu da razmišljamo. On glasi: *Čime nauka mora da se počne?* Hegelov odgovor na ovo pitanje sastoji se u pokazivanju da je početak »spekulativne prirode«. To znači: početak nije ni nešto neposredno ni nešto posredno. Takvu prirodu početka mi smo pokušali da izrazimo u jednoj spekulativnoj rečenici: »Početak je rezultat.« To, shodno dijalektičkoj višeznačnosti ovog »je«, znači više stvari. Jednom znači ovo: početak — ako *residtare* uzmemo u doslovnom smislu te reči — jeste iskok iz dovršenja dijalektičkog kretanja mišljenja, mišljenja koje je samom sebi predmet. Dovršenje tog kretanja, apsolutna ideja, jeste potpuno razvijena celina, punoća bića. Iskok iz te punoće daje prazninu bića. U nauci (apsolutnom znanju koje zna sebe) početak mora da se napravi ovom prazninom. Po-

četak i kraj kretanja, a pre kraja i samo kretanje, uvek ostaje biće. Biće prebiva kao u sebi kružeće kretanje iz ponoći u krajnje ospoljašnjenje i iz krajnjeg ospoljašnjenja u samodovršavajuću ponoću. Dakle, za Hegela, stvar mišljenja je mišljenje koje je samom sebi predmet, mišljenje kao u sebi kružeće biće. U ne samo opravdanoj, već i nužnoj inverziji, spekulativna rečenica o početku glasi: »Rezultat je početak.« Mora se zapravo početi rezultatom, pošto iz njega rezultira početak.

To nam kazuje isto što i napomena koju Hegel, uzgred i u zagradama, dodaje negde na kraju odeljka o početku (ed. Lass., tom I, str. 63): »(a najneospornije pravo imao bi *Bog* da se njime počne)«. Shodno pitanju koje čini naslov odeljka, reč je o »početku nauke«. Ako nauka mora da počne Bogom, onda je ona nauka o Bogu: teologija. Taj se naziv ovde uzima u svom starijem značenju, po kojem je teo-logija iskaz predstavljaјуćeg mišljenja o Bogu. *Theologos, theologia* znači, pre svega, mitsko-poetsko kazivanje o bogovima, bez obzira na versko učenje i crkvenu doktrinu.

Zašto je »nauka« — tako glasi, od Fihteovog vremena, naziv za metafiziku — zašto je nauka teologija? Odgovor: zato što je nauka sistematsko razvijanje znanja, i biće bivstvuјуćeg zna sebe kao to znanje i stoga je istinito. Školski naziv za nauku o biću, to jest o bivstvuјуćem kao takvom uopšte, naziv koji se javlja u vreme kada se okončava srednji i počinje novi vek glasi: ontozofija ili ontologija. Međutim, zapadna metafizika je od svojih početaka kod Grka bila ujedno i ontologija i teologija, a da još nije bila vezivana za ove nazive. U svom pristupnom predavanju *Sta je metafizika?* (1929) ja metafiziku određujem

kao pitanje o bivstvuјуćem kao takvom *i* kao celini. Celost ove celine je jedinstvo bivstvuјуćeg, jedinstvo koje ujedinjuje kao proizvodni osnov. Za onoga ko ume da čita, to znači: metafizika je onto-teo-logija. Ko je teologiju, kako hrišćansku tako i filozofsku, iskusio u svojim vlastitim korenima, taj danas radije čuti o Bogu kada govori u oblasti mišljenja. Jer, onto-teološki karakter metafizike je za mišljenje postao sporan, ne zbog nekakvog ateizma, već sa stanovišta iskustva mišljenja — mišljenja kojem se u onto-teo-logiji pokazalo još *nemišljeno* jedinstvo suštine metafizike. Ta suština metafizike, međutim, ostaje ono što je najznačajnije za mišljenje, i to sve dok mišljenje ne prekine — na samovoljan i, stoga, nepriličan način — razgovor sa svojom sudbinskom tradicijom.

U petom izdanju *Šta je metafizika?* (1949) ja u novom uvodu otvoreno ukazujem na onto-teološku suštinu metafizike (str. 17. i dalje; sedmo izdanje, str. 18. i dalje). Bilo bi, međutim, prerano tvrditi da je metafizika teologija zato što je ontologija. Najpre ćemo reći: metafizika je teologija, kazivanje o Bogu, zato što bog ulazi u filozofiju. Na taj način, pitanje o onto-teološkom karakteru metafizike prerasta u pitanje: kako bog ulazi u filozofiju, ne samo u savremenu već i u filozofiju kao takvu? Na ovo pitanje može da se odgovori samo ako se pre toga ono u dovoljnoj meri razvije kao pitanje.

O pitanju: kako bog ulazi u filozofiju? možemo valjano da razmišljamo samo onda kad je dovoljno jasno ono *u šta* bog treba da uđe — sama filozofija. Sve dok istoriju filozofije istražujemo samo istoriografski, svuda ćemo nalaziti da je bog ušao u nju. Ali, ako pretpostavimo da filozofija kao mišljenje



jeste slobodno i spontano samoupuštanje u bivstvujuće kao takvo, onda bog može da dospe u filozofiju jedino ako ona sama, shodno svojoj suštini, zahteva i određuje da, i na koji način, on uđe u nju. Zato pitanje: kako bog ulazi u filozofiju? vodi nazad ka pitanju: otkud potiče onto-teološko suštinsko ustrojstvo metafizike? Prihvatiti potonje pitanje znači izvesti korak nazad.

Čineći taj korak nazad, mi ćemo sada da razmišljamo o suštinskom poreklu onto-teološke strukture cele metafizike. Zapitaćemo: kako bog, a s njim u vezi i teologija, i zajedno s teologijom onto-teološki karakter, ulazi u metafiziku? Ovo pitanje postavljamo u razgovoru sa čitavom istorijom filozofije. Ali u isti mah ga postavljamo i s posebnim osvrtom na Hegela. To nas navodi da najpre razmislimo o nečem neobičnom.

Hegel razmišlja o biću u njegovoj najpraznijoj praznini, dakle: u njegovom najopštijem aspektu. U isti mah on o njemu razmišlja i u njegovoj savršenoj punoći. Pa ipak, spekulativnu, to jest pravu filozofiju Hegel ne zove onto-teo-logijom, već »naukom logike«. Dajući joj takvo ime, on obelodanjuje nešto što je presudno. Shvativši reč »misao« kao *singulare tantum*, za tili čas bismo, naravno, mogli da nazivanje metafizike »logikom« objasnimo ukazivanjem na činjenicu da je, za Hegela, stvar mišljenja ipak »misao«. Misao, mišljenje, jeste očigledno i shodno starom običaju tema logike. Zaista. Ali isto tako je neosporno da Hegel, veran tradiciji, stvar mišljenja vidi u bivstvujućem kao takvom i kao celini, u kretanju bića od njegove praznine ka njegovoj razvijenoj punoći.

Kako, međutim, »biće« može uopšte da dođe do

toga da sebe pokazuje kao »misao«? Zahvaljujući ničem drugom do činjenici da je biće prethodno označeno kao osnov (*Grund*), a da se mišljenje — budući da zajedno s bićem čini celinu — na biću kao osnovu sakuplja na način dokučivanja osnova (*Ergrunden*) i davanja osnova (*Begrunden*). Biće se pojavljuje kao misao. To znači: biće bivstvujućeg se obelodanjuje kao osnov koji sebi samom dokučuje i daje osnov. Po svom suštinskom poreklu, osnov, *ratio*, je: *logos* u smislu sakupljajućeg dopuštanja da se postoji; on je: *hen panta*. Na taj način, za Hegela, »nauka«, što će reći: metafizika, jeste zapravo »logika« ne zato što je tema nauke mišljenje, već stoga što stvar mišljenja ostaje *biće*, a biće — počev od trenutka kada se obelodanilo u karakteru *logos-a*, zasnivajućeg osnova — iziskuje mišljenje kao davanje osnova.

Metafizika razmišlja o bivstvujućem kao takvom, to jest — uopšte. Metafizika razmišlja o bivstvujućem kao takvom, to jest — kao celini. Metafizika razmišlja o biću bivstvujućeg kako u jedinstvu onoga što je najopštije, odnosno što je svuda podjednako vredno, jedinstvu koje dokučuje osnov, tako i u jedinstvu celokupnosti, to jest onoga što je najviše, jedinstvu koje daje osnov. Na taj način se unapred o biću bivstvujućeg razmišlja kao o zasnivajućem osnovu. Zato je sva metafizika, u stvari, zasnivanje koje polaže račun o osnovu, koje osnovu polaže račun i koje, najzad, od osnova traži polaganje računa.

Zašto sve to pominjemo? Zato da bismo istrošene izraze: ontologiju, teologiju, onto-teologiju, osetili u njihovoj pravoj težini. Naravno, izrazi ontologija i teologija izgledaju kao i ostali poznati izrazi: psihologija, biologija, kosmologija, arheologija. Drugi deo

ovih navedenih izraza, -logija, znači — otprilike i obično — da je posredi nauka o duši, živoj materiji, kosmosu, starim spomenicima. Ali u -logiji se ne krije samo ono logično u smislu konzistentnog i, uopšte uzev, iskaznog koje celokupno naučno znanje raščlanjava i pokreće, obezbeđuje i saopštava. -logija je svagda celina veze davanja osnova, veze u kojoj se predmeti nauka prikazuju, odnosno poimaju s obzirom na svoj osnov. Međutim, ontologija i teologija su »logije« utoliko što dokučuju i daju osnov bivstvujućeg kao takvog i kao celine. One polažu račun o biću kao o osnovu bivstvujućeg. One *logos*-u polažu račun i njemu su u suštinskom smislu saobrazne, to jest one su logika *logos-a*. Dakle, njihov tačniji naziv glasio bi: onto-logika i teo-logika. Strožije i jasnije zamišljena, metafizika je: onto-teo-logika.

Mi sada naziv »logika« shvatamo u suštinskom smislu koji u sebe uključuje i izraz što ga je Hegel upotrebio, i koji njega, taj Hegelov izraz, samo tako osvetljava, naime: osvetljava ga kao naziv za ono mišljenje koje, polazeći od bića kao osnova (*logos-a*), svuda dokučuje i daje osnov bivstvujućeg kao takvog u celini. Osnovna karakteristika metafizike je onto-teo-logika. Sada bismo bili kadri da objasnimo kako bog ulazi u filozofiju.

U kojoj meri je takvo objašnjenje uspešno? U onoj u kojoj imamo u vidu sledeće: stvar mišljenja je bivstvujuće kao takvo, to jest — biće. Biće sebe pokazuje kao osnov. Dakle, o stvari mišljenja, biću kao osnovu, temeljno se razmišlja samo onda kad se osnov predstavlja kao prvi osnov, *prote arche*. Izvorna stvar mišljenja se javlja kao prvi uzrok, *causa prima*, koji odgovara utemeljavajućem povratku na *ultima ratio*,

poslednje računanje. Biće bivstvujućeg se temeljno, u smislu osnova, prikazuje samo kao *causa sui*. To je metafizički pojam Boga. Metafizika mora da misli u pravcu Boga zato što stvar mišljenja jeste biće, a biće — kao osnov — postoji na raznovrsne načine: kao *logos*, kao *hypokeimenon*, kao supstancija, kao subjekt.

Ovo objašnjenje, iako po svoj prilici dotiče ponešto što je tačno, sasvim je nedovoljno za tumačenje suštine metafizike. Jer, metafizika je ne samo teo-logika, već i onto-logika. Ona, pre svega, nije ni samo jedno, a ni samo drugo. Štaviše, ona je teo-logika zato što je onto-logika. Ona je onto-logika zato što je teo-logika. Onto-teološko suštinsko ustrojstvo metafizike ne može da se objasni ni teologikom ni ontologikom, čak i ako bi tu objašnjenje bilo dovoljno za ono o čemu ostaje da se razmisli.

Naime, ostaje da se razmisli još o tome koje jedinstvo povezuje ontologiku i teologiku, šta je poreklo ovog jedinstva i šta je razlika različitog koje se jedinstvom ujedinjuje. O svemu tome ostaje da se razmisli. Jer, očigledno je da je tu posredi ne spajanje dveju samostalnih disciplina metafizike, već jedinstvo onoga što se u ontologici i teologici podvrgava ispitivanju i o čemu se u njima razmišlja: bivstvujuće kao takvo, uzeto kao ono što je opšte i prvo, u *Jednom sa* bivstvujućim kao takvim, uzetim kao ono što je najviše i poslednje. Jedinstvo tog Jednog je takvo da ono što je poslednje utemeljuje, na svoj način, ono što je prvo, a da ono što je prvo utemeljuje, na svoj način, ono što je poslednje. Razlika između ta dva načina utemeljavanja pripada razlici koju smo pomenuli, ali o kojoj još nismo razmišljali.

Suštinsko ustrojstvo metafizike počiva na jedinstvu bivstvjućeg kao takvog uopšte i na onom što je najviše.

Ovde treba da pitanje o onto-teološkoj suštini metafizike najpre pretresemo samo kao pitanje. Na mesto na kojem se pretresa pitanje o onto-teološkom ustrojstvu metafizike može da nas uputi jedino sama stvar, i to tako što ćemo pokušati da strože mislimo o stvari mišljenja. Stvar mišljenja je zapadnom mišljenju predata pod imenom »biće«. Ako o toj stvari razmišljamo malo strože, ako više vodimo računa o onom što je sporno u stvari, videćemo da biće, uvek i svuda, znači: biće *bivstvjućeg*. Genitiv u ovoj frazi treba da se uzima kao *genitivus objectivus*. *Bivstvjuće*, uvek i svuda, znači: bivstvjuće *bića*; u ovoj frazi genitiv treba da se uzima kao *genitivus subjectivus*. Međutim, s izvesnom uzdržanošću govorimo o genitivu objekta i subjekta; jer, ti termini, subjekt i objekt, već i sami potiču iz osobene prirode bića. Jedino je jasno da je kod bića bivstvjućeg i kod bivstvjućeg bića svaki put posredi diferencija.

Dakle, mi o biću strogo mislimo samo onda kad o njemu mislimo s obzirom na njegovu diferenciju s bivstvjućim; s druge strane, o bivstvjućem strogo mislimo samo onda kad o njemu mislimo s obzirom na njegovu diferenciju s bićem. Na taj način, diferencija posebno pada u oči. Ako pokušamo da je predstavimo, odmah ćemo se naći na pogrešnom putu da nju shvatamo kao relaciju koju je naše predstavljanje dodalo biću i bivstvjućem. Tako se diferencija srozava na distinkciju, na nešto što je proizvod našeg razuma.

Međutim, ako pretpostavimo da je diferencija do-

datak koji mi stvaramo svojim predstavljajućim mišljenjem, nameće se pitanje: dodatak — ali čemu? Sledi odgovor: bivstvjućem. Dobro. No šta znači to: »bivstvjuće«? Šta bi moglo drugo da znači nego: nešto što jeste? Na taj način, mi tobožnjem dodatku, predstavi o diferenciji, dajemo mesto u biću. Ali samo »biće« znači: biće koje je *ono što bivstvuje*. Tamo kuda najpre treba da diferenciju ponese kao tobožnji dodatak, bivstvjuće i biće uvek zatičemo u njihovoj diferenciji. To je kao u Grimovoj bajci *Zec i jež*: »Ja sam već ovde.« Sada bi se moglo s tim čudnim stanjem stvari — naime, da se bivstvjuće i biće svagda zatiču zahvaljujući diferenciji i u diferenciji — postupiti nezgrapno i objasniti ga na sledeći način: naše predstavljajuće mišljenje je tako sazdano i strukturirano da ono — tako reći iznad svoje glave, a potičući iz te glave — svuda između bivstvjućeg i bića unapred postavlja diferenciju. O tom, na izgled, ubedljivom, ali i brzo datom objašnjenju moglo bi se mnogo šta reći, a još više pitati, ponajpre: otkud potiče to »između«, u koje kao da treba diferenciju ugurati?

Odbaćićemo svakojake poglede i objašnjenja, i u obzir ćemo uzeti sledeće: ono što se naziva diferencijom, mi to svuda i svakog trenutka nalazimo u stvari mišljenja, u bivstvjućem kao takvom — nalazimo to tako očigledno da taj nalaz čak i ne uzimamo, kao takav, k znanju. A i ništa nas ne nagoni da to učinimo. Naše mišljenje može da bira: ili će prelaziti preko diferencije, ne razmišljajući o njoj, ili će o njoj kao takvoj posebno razmišljati. Ali ta sloboda ne važi za sve slučajeve. Može se iznenada desiti da se mišljenje suoči s pitanjem: šta znači to biće, koje smo ovde

tako često pominjali? Ako biće sebe odmah pokazuje kao biće nečeg, dakle: u genitivu diferencije, onda prethodno pitanje ispravnije glasi: šta vi mislite o diferenciji, ako se i biće i bivstvujeće — svako na svoj način — pojavljuju *zahvaljujući diferenciji*? Da bismo odgovorili na to pitanje, moramo najpre da se na pravi način suočimo s diferencijom. A suočićemo se s njom na takav način, ako izvedemo korak nazad. Jer, udaljenjem — koje smo postigli čineći korak nazad — ono što je blizu pokazuje se kao takvo, blizina postiže svoje prvo sijanje. Uz pomoć koraka nazad mi stvar mišljenja, biće kao diferenciju, puštamo da slobodno uđe u naspramnost koja može da ostane bez ikakvog predmeta.

Nastavljajući da gledamo diferenciju, a ipak je posredstvom koraka nazad puštajući u ono o čemu valja razmišljati, možemo reći: biće bivstvujećeg znači biće koje je bivstvujeće. Ovde to »je« ukazuje na tranzitivnost, prelaznost. Biće ovde postoji na način prelaženja ka bivstvujećem. Ali ono ne prelazi, napuštajući svoje mesto, ka bivstvujećem, kao da je bivstvujeće najpre bez bića i kao da nam se tek njime približava. Biće prelazi, ide — razotkrivajući — preko (onoga) što nam samo takvim prevazilaženjem dolazi kao nešto po sebi neskriveno. Dolaziti znači: skrivati se u neskrivenost, dakle: skriveno trajati: biti bivstvujeće.

Biće sebe pokazuje kao razotkrivajuće prevazilaženje. Bivstvujeće kao takvo pojavljuje se kao dolazak koji sebe skriva u neskrivenost.

Biće u smislu razotkrivajućeg prevazilaženja i bivstvujeće kao takvo u smislu dolaska koji sebe skriva, postoje, kao dve tako različite stvari, na osno-

vu istog, raz-like. Jedino razlika daruje i razdvaja »između« u kojem se prevazilaženje i dolazak spajaju, donose jedno drugom i iznose jedno od drugog. Diferencija između bića i bivstvujećeg, kao raz-lika prevazilaženja i dolaska, jeste *razotkrivajuće-skrivajuće iznošenje* tih dvoga. U iznošenju vlada svetljenje onoga što sebe prikriva i zatvara — i to vladanje daruje razdvojenost i spojenost prevazilaženja i dolaska.

U svom pokušaju da razmišljamo o diferenciji kao takvoj, mi ne činimo da ona iščezne, već je sledimo do njenog suštinskog porekla. Na putu ka njenom suštinskom poreklu razmišljamo o iznošenju prevazilaženja i dolaska. Tako, stvar mišljenja — o kojoj zbog koraka nazad razmišljamo strože — jeste: biće o kojem se razmišlja na osnovu diferencije.

Ovde je, naravno, neophodna jedna uzgredna napomena koja se odnosi na ono što smo rekli o stvari mišljenja, napomena koja neprekidno privlači našu pažnju. Kad kažemo »biće«, ovu reč upotrebljavamo u najširem i najneodređenijem opštem značenju. Ali čak i kada govorimo samo o opštem značenju, mi smo o biću razmišljali na nepodesan način. Biće predstavljamo onako kako ono, biće, sebe nikad ne pokazuje. Način na koji se ponaša stvar mišljenja, biće, ostaje jedinstveno stanje stvari. U prvi mah, naš uobičajeni način mišljenja može da ovo stanje stvari razjasni samo u nedovoljnoj meri. Pokušajmo da tu tvrdnju potkrepimo primerom, od samog početka svesni činjenice da nigde u bivstvujećem ne postoji primer za suštinu bića, po svemu sudeći zato što suština bića jeste sama igra.

Jednom, da bi označio opštost opšteg, Hegel navodi sledeći slučaj: neko želi da kupi voće u radnji.

On traži voće. Nude mu jabuke i kruške, nude mu breskve, trešnje i grožđe. Ali kupac odbija ono što mu je ponuđeno. Želi pošto-poto da ima voće. Ono što mu je ponuđeno svakako da jeste voće, a ipak se pokazuje da se voće ne može kupiti.

Kudikamo nam je teže da »biće« predstavimo kao opštu oznaku svagdašnjeg bivstvjućeg. Biće uvek postoji samo u ovoj ili onoj istorijskoj formi: *physis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, supstancijalitet, objektivitet, subjektivitet, volja, volja za moć, volja za volju. Međutim, sve te forme ne mogu da se nađu kako — poput jabuka, krušaka, bresaka — leže poredane na tezgi istoriografskog predavljanja.

Pa ipak, zar nismo slušali o biću u istorijskom portetu dijalektičkog procesa — procesa o kojem Hegel razmišlja? Naravno da jesmo. Ali i tu biće sebe pokazuje samo u svetlosti koja je zasvetlela zarad Hegelovog mišljenja. Drugim rečima: kako ono, biće, sebe pokazuje — to se samo po sebi određuje načinom na koji biće sebe osvetljava. Taj način je, međutim, istorijska, svagda epohalna forma koja kao takva postoji za nas jedino ako je pustimo u njenu sopstvenu prošlost. Samo u iznenadnom trenutku sećanja mi dospevamo u blizinu istorijskog. Isto važi i za iskustvo date forme diferencije između bića i bivstvjućeg, diferencije kojoj odgovara dato tumačenje bivstvjućeg kao takvog. Ovo što smo rekli važi, pre svega, i za naš pokušaj da — čineći korak nazad iz zaboravljenosti diferencije kao takve — mislimo o diferenciji kao o iznošenju razotkrivajućeg prevazilaženja i samoskrivajućeg dolaska. Doduše, ako pažljivije oslušnemo, uverićemo se da mi u ovom raspravljanju o iznošenju već dopuštamo da prošlost dođe do reči,

pošto razmišljamo o razotkrivanju i skrivanju, o prelaženju (transcendenciji) i dolasku (prisutnosti). Možda ovo raspravljanje, koje diferenciju između bića i bivstvjućeg pripisuje iznošenju kao zborištu njihove suštine, čak obelodanjuje nešto prožimajuće što prožima sudbinu bića od početka do njenog dovršenja. Ipak, i dalje nam je teško da kažemo kako treba da se misli o toj prožetosti, kad ona nije ni nešto opšte što važi za sve slučajeve, niti je zakon koji obezbeđuje nužnost jednog procesa u smislu dijalektičnosti.

Jedina stvar koja je sada značajna za naš poduhvat jeste uvid u mogućnost da o diferenciji kao iznošenju tako mislimo da nam postane jasnije u kojoj meri onto-teološko ustrojstvo metafizike ima svoje suštinsko poreklo u iznošenju koje započinje istoriju metafizike, vlada njenim epohama, a ipak svuda — kao iznošenje — ostaje skriveno i na taj način zaboravljeno u zaboravu koji izmiče čak i samom sebi.

Da bismo olakšali pomenuti uvid, razmišljajmo o biću, i u biću o diferenciji, i u diferenciji o iznošenju one forme bića kojom je biće sebe osvetlilo kao *logos*, kao osnov. Biće sebe u razotkrivajućem prevazilaženju pokazuje kao dopuštanje da pred nama leži ono što dolazi, kao raznoliko utemeljivanje proizvođenja. Bivstvjuće kao takvo, dolazak koji sebe skriva u neskrivenost, jeste ono što je utemeljeno; tako utemeljeno i izdejstvovano, ono na svoj način utemeljuje, naime, dejstvuje, to jest — uzrokuje. Iznošenje utemeljavajućeg i utemeljenog kao takvih ne samo da oboje razdvaja, već ih i sučeljava jedno s drugim. Kao razdvojeni, utemeljavajuće i utemeljeno tako su učvršćeni u iznošenje da ne samo što biće kao osnov

utemeljuje bivstvjuće, nego i bivstvjuće na svoj način utemeljuje biće, uzrokuje ga. Tako nešto može bivstvjuće da uradi jedino ako »je« punoća bića: ako je ono što je najbivstvjućije.

Ovde naše razmišljanje dolazi u uzbuđujući kontekst. Biće postoji kao *logos* u smislu osnova, dopuštanja da nešto bude pred nama. Isti *logos* je, kao sakupljanje, ono što ujedinjuje, *hen*. Ovo *hen*, međutim, znači dve stvari: ono je ujedinjuće jedno u smislu onoga što je svuda prvo i, stoga, najopštije; a u isti mah ono je ujedinjuće jedno u smislu onoga što je najviše (*Zeus*). *Logos* sakuplja utemeljavanjem svega u ono što je opšte i obrazlaganjem svega na osnovu onoga što je jedino. Pomenimo samo uzgred da isti *logos* sadrži i suštinsko poreklo forme čitavog jezika i da time određuje način kazivanja kao logičkog kazivanja u širem smislu.

Ukoliko biće postoji kao biće bivstvjućeg, kao diferencija, kao iznošenje, onda traju razdvojenost i spojenost utemeljavanja i obrazlaganja, onda biće utemeljuje bivstvjuće, onda bivstvjuće — kao ono što je najbivstvjućije — obrazlaže biće. Jedno prevazilazi drugo, jedno dolazi u drugom. Prevazilaženje i dolazak pojavljuju se jedno u drugom u uzajamnom odsjaju. Posmatrano sa stanovišta diferencije, to znači: iznošenje je kruženje, kruženje bića i bivstvjućeg jednog oko drugog. Samo utemeljavanje pojavljuje se unutar čistine iznošenja kao nešto što jeste, kao bivstvjuće, dakle, koje iziskuje odgovarajuće obrazlaganje bivstvjućim, odnosno uzrokovanje, i to uzrokovanje najvišim uzrokom.

Jedan od klasičnih primera za takvo stanje stvari u istoriji metafizike nalazi se u mahom zanemarivanom

Lajbnicovom tekstu koji ćemo ukratko nazvati *Dva-deset četiri teze metafizike* (Gerh. Phil. VII, 289 i dalje; upor. moju raspravu: *Der Satz vom Grund*, 1957, str. 51 i dalje).

Metafizika odgovara biću kao *logos*, te je, dakle, po svojim osnovnim crtama svuda logika, ali logika koja razmišlja o biću bivstvjućeg, prema tome: logika koja je određena sa stanovišta onoga što je diferentno u diferenciji; metafizika je onto-teo-logika.

Pošto razmišlja o bivstvjućem kao takvom u celini, metafizika ga predstavlja s obzirom na ono što je diferentno u diferenciji, ne vodeći računa o diferenciji kao diferenciji.

Ono što je diferentno sebe pokazuje kao biće bivstvjućeg uopšte i kao biće bivstvjućeg u najvišem.

Budući da se biće pojavljuje kao osnov, bivstvjuće je ono što je utemeljeno, a najviše bivstvjuće je ono što obrazlaže u smislu prvog uzroka. Kad o bivstvjućem metafizika razmišlja s obzirom na njegov osnov koji je zajednički za svako bivstvjuće kao takvo, onda je ona logika kao onto-logika. Kad metafizika razmišlja o bivstvjućem kao takvom u celini, to jest s obzirom na najviše bivstvjuće koje obrazlaže sve, onda je ona logika kao teo-logika.

Pošto mišljenje metafizike ostaje pušteno u diferenciju o kojoj se kao takvoj ne razmišlja, metafizika je — uz pomoć ujedinjućeg jedinstva — u isti mah i ontologija i teologija.

Onto-teološko ustrojstvo metafizike potiče iz vladanja diferencije koja biće kao temelj i bivstvjuće kao ono što je utemeljeno i što utemeljava drži raz-

dvojene i spojene; i tim držanjem ostvaruje se iznošenje.

Ono što se naziva iznošenjem usmerava naše mišljenje u oblast koju ključne reči metafizike — biće i bivstvujuće, temelj i ono što je utemeljeno — više ne mogu adekvatno da izraze. Jer, ono što te reči označavaju, što njima vođeno mišljenje predstavlja, potiče — kao ono što je diferentno — iz diferencije. O poreklu diferencije ne može više da se razmišlja u vidokrugu metafizike.

Uvid u onto-teološko ustrojstvo metafizike pokazuje nam moguć put da na pitanje: kako bog ulazi u filozofiju? odgovorimo sa stanovišta suštine metafizike.

Bog ulazi u filozofiju posredstvom iznošenja o kojem najpre razmišljamo kao o stecištu suštine diferencije između bića i bivstvujućeg. Diferencija čini osnovni nacrt u strukturi suštine metafizike. Iznošenje daje biće kao pro-iz-vodeći temelj, a sam temelj iziskuje da se prikladno obrazloži onim što je njime obrazloženo, to jest — da se prouzrokuje najizvornijom stvari. Ova stvar je uzrok kao *causa sui*. Tako glasi pravo ime za boga u filozofiji. Tom bogu čovek ne može ni da se moli ni da prinosi žrtve. Pred *causa-om sui* čovek ne može ni da iz bojazni padne na kolena ni da pred tim bogom svira i igra.

Dakle, mišljenje — koje je lišeno boga i koje mora da napusti boga filozofije, boga kao *causa-u sui* — možda je bliže božanskom Bogu. To ovde znači jedino: mišljenje, lišeno boga. Njemu je otvorenije nego što bi to onto-teo-logika htela da prizna.

Prethodna opaska možda baca nešto svetlosti na put ka kojem ide mišljenje što izvodi korak nazad,

nazad iz metafizike u suštinu metafizike, nazad iz zaboravljenosti diferencije kao takve u sudbinu sakrivanja iznošenja, sakrivanja koje se povlači.

Niko ne može znati da li će se i kada i gde i kako taj korak mišljenja razviti u pravi (u događaju upotrebljeni) put i hod i građenje puta. Možda će se pre učvrstiti vlast metafizike, i to u obliku savremene tehnike s njenim nesagledivim, raspomamljenim razvojem. A možda će sve ono što se dobija putem koraka nazad metafizika na svoj način samo iskoristiti i apsorbovati kao rezultat predstavljajućeg mišljenja.

Tako bi sam korak nazad ostao neizveden, a put koji on otvara i pokazuje — nepređen.

Lako nam se nameću takva razmišljanja, ali ona nemaju nikakvu težinu u poređenju sa posve drugačijom teškoćom kroz koju mora da prođe korak nazad.

Teškoća leži u jeziku. Naši zapadni jezici su, svaki na svoj način, jezici metafizičkog mišljenja. Da li je suština zapadnih jezika samo metafizički i stoga trajno prožeta onto-teo-logikom, ili ovi jezici pružaju druge mogućnosti kazivanja, a što u isti mah znači i kazujućeg nekazivanja — to pitanje mora da ostane otvoreno. Tokom ovih seminarskih vežbanja dosta često smo se suočavali s teškoćom koja pritiska misaono kazivanje. Rečca »je«, koja govori svuda u našem jeziku i koja kazuje o biću čak i tamo gde se ono ne pojavljuje naročito, sadrži — počev od Parmenidovog *estin gar einai* pa do onog »je« u Hegelovoj spekulativnoj rečenici i do razlaganja tog »je« u postavljanje volje za moć kod Ničea — čitavu sudbinu bića.

Pogled na pomenutu teškoću, koja potiče iz je-

zika, trebalo bi da nas sačuva od toga da jezik ovde pokušano mišljenja prebrzo prekujemo u terminologiju i da već sutra govorimo o iznošenju, umesto da sve napore posvetimo promišljanju onog što smo dosad rekli. Jer, to što smo dosad rekli rečeno je na seminaru. A seminar je, kao što i sama reč naznačava, mesto i prilika da se tu i tamo poseje seme, zrno razmišljanja koje će jednom da na svoj način nikne i donese plod.<sup>1</sup>

1) *Načelo identiteta i Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike* čine celinu knjige sa naslovom *Identitet i diferencija*. Na kraju knjige Hajdeger daje nekoliko napomena:

»Što se tiče pokušaja da se razmišlja o stvari, upor. *Das Ding (Stvar)*; tekst je uvršćen u ovaj izbor eseja. — Prim. prev.). Predavanje *Stvar* održano je prvi put u okviru niza predavanja pod naslovom *Uvid u ono što jeste*, decembra 1949. u Bremenu i proleća 1950. u Bilerheu.

Što se tiče tumačenja Parmenidovog fragmenta, upor. *Moira*.

S obzirom na suštinu savremene tehnike i savremene nauke, upor. *Die Frage nach der Technik*.

Što se tiče određivanja bića kao osnova, upor. *Logos* i *Der Satz vom Grund*.

Što se tiče objašnjenja diferencije, upor. (*Vas heisst denken?* i *Zur Seinsfrage*).

Što se tiče tumačenja Hegelove metafizike, upor. *Hegels Begriff der Erfahrung*.

*Brief über den Humanismus* (1947), koje svuda govori samo s nagoveštajem, može da postane mogući podstrek za objašnjenje stvari mišljenja tek kada se pored *Načela identiteta i Onto-teo-loškog ustrojstva metafizike* u obzir uzimaju i svi maločas navedeni radovi.« — Prim. prev.

## GRAĐENJE, STANOVANJE, MIŠLJENJE

U onome što sledi pokušaćemo da mislimo o stanovanju i građenju. Ovo mišljenje o građenju nema pretenzije da iznalazi građevinske ideje ili čak da za građenje daje pravila. Ovaj poduhvat u mišljenju uopšte ne predstavlja građenje sa stanovišta neimarstva i tehnike, već on građenje sledi do onog područja kojem pripada sve ono što jeste. Mi pitamo:

1. Šta je stanovanje?
2. U kojoj meri građenje spada u stanovanje?

### I

Čini se da do stanovanja dospevamo tek posredstvom građenja. Građenje ima za cilj stanovanje. Međutim, nisu sve građevine — stanovi. Most i hangar, stadion i elektrana jesu građevine, no nisu stanovi; železnička stanica i auto-put, brana i pijačna hala jesu građevine, ali nisu stanovi. Pa ipak su pomenute građevine u području našeg stanovanja. To područje se pruža preko ovih građevina, te se ipak ne ograniča-



va na stan. Vozač teretnjaka je kod kuće na auto-putu, ali on tamo nema svoje sklonište; radnica je kod kuće u predionici, ipak ona tamo nema svoj stan; glavni inženjer je kod kuće u elektrani, ali on tamo ne stanuje. Pomenute građevine udomljuju čoveka. On ih nastanjuje, a ipak u njima ne stanuje, ukoliko »stanovati« znači samo: posedovati nekakvo sklonište. Naravno da to, pri današnjoj oskudici u stanovima, već umiruje i raduje; građevine za stanovanje odista pružaju sklonište; danas se stanovi mogu čak dobro rasporediti, mogu da budu laki za održavanje, da budu privlačno jevtini, prozračni, svetli, okrenuti prema suncu. No — da li stanovi jemče da će se u njima zbivati *stanovanje*? Ipak, one građevine, koje nisu stanovi, sa svoje strane su određene u pogledu na stanovanje, ukoliko ljudima služe za stanovanje. Tako bi stanovanje u svakom slučaju bilo cilj što stoji pred svekolikim građenjem. Stanovanje i građenje su jedno prema drugom u odnosu cilja i sredstva. Međutim, samo dok ovo imamo na umu, mi stanovanje i građenje smatramo dvema odvojenim delatnostima, a to je ideja koja u sebi ima nešto tačno. Uprkos tome, shema cilja i sredstva onemogućava nam uvid u suštinske odnose. Naime, građenje nije samo sredstvo stanovanja i put do njega; ono je već u sebi samom — stanovanje. Ko nam to kaže? Ko nam uopšte daje meru kojom možemo da izmerimo suštinu stanovanja i građenja? Jezik je taj koji nam govori o suštini neke stvari, pod pretpostavkom da vodimo računa o njegovoj vlastitoj suštini. Međutim, Zemljinim šarom besni, razume se, razuzdano i umešno zborenje, pisanje i emitovanje kazanih reči. Čovek se ponaša kao da je *on* tvorac i gospodar

jezika, dok je, u stvari, *jezik* gospodar nad čovekom. Možda je — pre svega ostalog — čovekovo preokretanje *tog* odnosa dominacije ono što suštinu čoveka izgoni iz njenog vlastitog doma. Dobro je što polazimo na brižljivost govorenja, ali nam to ne pomaže sve dok nam pri tom jezik služi jedino kao sredstvo izražavanja. Među svim pozivima, kojima mi, ljudi, — sa svoje strane — možemo pomoći da se oglase, jezik je najviši i svuda prvi poziv.

Šta onda znači građenje? Starovisokonemačka reč za »graditi« *buan*, znači »stanovati«. To znači: ostati, prebivati. Pravo značenje glagola graditi — naime, glagola stanovati — za nas je izgubljeno. Skriveni trag se još očuvao u reči *Nachbar* (sused). Der Nachbar je der »Nachgebur«, der »Nachgebauer«, onaj što stanuje u blizini. Glagoli *buri*, *buren*, *beuren*, *beuron* — svi oni znače stanovanje, mesto za stanovanje. Istina, stara reč *buan* ne govori nam samo da graditi (*bauen*) znači zapravo stanovati, već nam u isti mah pokazuje kako treba da mislimo o stanovanju koje ona označava. Kad je reč o stanovanju, obično zamišljamo ponašanje koje čovek takođe izvodi pored mnogih drugih vidova ponašanja. Radimo tu, a stanujemo tamo. Stanovanje nije naša jedina delatnost — to bi bilo gotovo nedelatnost, već mi povrh toga imamo nekakvo zanimanje, izvodimo poslove, putujemo i usput stanujemo: čas ovde čas tamo. Graditi prvobitno znači stanovati. Tamo gde reč graditi još govori na prvobitni način, ona u isti mah kazuje *koliko daleko* doseže suština stanovanja. *Bauen*, *buan* *bhu*, *beo* jesu, naime, naša reč *bin* u obrtima: *ich bin* (ja sam), *du bist* (ti si), u zapovednom načinu *bis* (budi). Šta onda znači: *ich bin*? Stara reč *bauen*, kojoj

pripada *bin*, odgovara da *ich bin, du bist* znači: ja stanujem, ti stanuješ. Način na koji ti jesi i na koji ja jesam (*du bist und ich bin*), način, na koji mi — ljudi — jesmo na zemlji, jeste *buon*, stanovanje. Čovek biti — to znači: kao smrtnik biti na zemlji, znači: stanovati. Stara reč *bauen*, koja kaže da čovek jeste ukoliko *stanuje*, označava — međutim — *u isti mah* i: čuvati i negovati, obdelavati njivu (*den Acker bauen*), obrađivati vinograd (*Reben bauen*). Jedino takvo građenje čuva; naime, ono čuva rasteње koje samo od sebe donosi svoje plodove. Građenje u smislu čuvanja i negovanja nije nikakvo proizvođenje. Međutim, gradnja brodova i hramova proizvodi, na izvestan način, svoje vlastito delo. Tu je građenje — za razliku od negovanja — pravljenje. Oba načina građenja — građenje kao negovanje, latinski: *colere, cultura*, i građenje kao pravljenje zdanja, *aedificare* — sadržana su u pravom građenju — stanovanju. Međutim, građenje kao stanovanje, to jest bivstvovanje na zemlji, jeste za svakodnevno čovekovo iskustvo nešto na šta se on unapred već navikao (*das Gewohnte*) — kako to lepo kaže jezik. Stoga se ono povlači iza mnogolikih načina na koje se zbiva stanovanje, povlači se iza delatnosti kakve su negovanje i pravljenje. Kasnije te delatnosti traže isključivo za sebe naziv graditi, a na taj način i ono o čemu je reč u građenju. Pravi smisao građenja, naime — stanovanja, pada u zaborav.

Taj događaj izgleda pre svega tako kao da se jedino odigrala promena u značenju samih reči. U stvari, tu se ipak krije nešto presudno, naime: stanovanje se ne doživljava kao čovekovo biće; stanovanje se ne zamišlja ni kao temeljna crta toga bića.

Činjenica da jezik u neku ruku povlači pravo značenje reči graditi — stanovanje, ipak svedoči o prvobitnosti tih dvaju značenja; jer u slučaju suštinskih reči jezika ono što one zapravo govore lako se zaboravlja u prilog značenja koja su u prednjem planu. Čovek jedva da je razmišljao o tajanstvu toga procesa. Jezik oduzima čoveku svoje jednostavno i uzvišeno govorenje. Ali njegov početni poziv time ne zamuknuje, on samo čuti. Razume se, čovek propušta da povede računa o tom ćutanju.

Ako ipak oslušnemo ono što jezik govori u reči graditi, čućemo tri stvari:

1. Građenje je zapravo stanovanje.
2. Stanovanje je način na koji smrtnici postoje na zemlji.
3. Građenje kao stanovanje razvija se u građenje, koje neguje rašćenje nečega, i u građenje koje podiže zdanja.

Ako razmislimo o toj trostrukoj činjenici, dobićemo mig i uočiti sledeće: dok god ne budemo mislili o tome da je svako građenje samo po sebi — stanovanje, mi nećemo biti kadri da na zadovoljavajući način *pitamo*, a kamoli da prikladno odlučujemo o tome šta je u svojoj suštini građenje zdanja. Mi ne stanujemo zato što smo gradili, već gradimo i gradili smo, ukoliko stanujemo, to jest ukoliko jesmo *kao stanovnici*. Ipak, u čemu se sastoji suština stanovanja? Čujmo još jednom šta nam kaže jezik. Starosaksonsko *wuon*, gotsko *wunian* znače isto što i stara reč *bauen*: ostajanje, prebivanje. Ali gotsko *wunian* kaže razgovetnije kako se doživljava to ostajanje. *Wunian* znači: biti spokojan, doveden u spokoj, ostati u njemu. Reč *Friede* (spokoj, mir) znači *das Freie* (slobodno mesto,

čistina), *das Frye*, a *fry* znači: sačuvan od štete i opasnosti, sačuvan od nečega, to jest — pošteđen. *Freien* (osloboditi) znači zapravo pošteđeti. Samo štedenje ne sastoji se jedino u tome da ne činimo ništa pošteđenome. Pravo štedenje je nešto *pozitivno*, i događa se kad nešto unapred ostavljamo u njegovoj suštini, kad to posebno vraćamo u njegovu suštinu, kad to — shodno pravom smislu reči *freien* — *ein-frieden* (ograđujemo). Stanovati, biti doveden do spokoja, znači: ostati ograđen u prostor onoga što je *fry*, to jest u slobodan prostor (*das Freie*) koji pošteđuje svaku stvar, dajući slobodno polje njene suštine. *Osnovna crta stanovanja jeste to pošteđivanje*. Ona prožima stanovanje u čitavom njegovom obimu. Taj nam se obim pokazuje čim pomislimo na to da čovekovo biće počiva na stanovanju, i to u smislu obitavanja smrtnika na zemlji.

Ipak, »na zemlji« znači već »pod nebom«. I jedno i drugo *takođe* znače »ostajanje pred božanstvima« i uključuju »pripadanje ljudskoj zajednici«. *Prvobitnim* jedinstvom ovo četvoro — zemlja i nebo, božanstva i smrtnici — prelaze u jedno.

Zemlja je ta što služi i nosi, što cveta i daje plodove; ona se rasprostire u stenje i vode, diže se u rastinje i životinje. Kažemo li zemlja, mislimo već i na božanstva, nebo i smrtnike, a ipak ne razmišljamo o jednostavnosti tih četvoroga.

Nebo je zasvođen put sunca, putanja meseca što se menja, lutajući sjaj zvezda, godišnja doba i njihovo smenjivanje, svetlost i sumračje dana, mrak i jasnoća noći, blagost i surovost vremenskih prilika, kretanje oblaka i plavetna dubina etera. Kad kažemo nebo,

mislimo već i na božanstva, zemlju i smrtnike, a ipak ne razmišljamo o jednostavnosti tih četvoroga.

Božanstva su glasnici božanske suštine, koji nam daju znakove. Iz svetog vladanja te božanske suštine Bog stupa u svoju prisutnost ili se povlači u svoju skrivenost. Spomenemo li božanstva, već mislimo i na zemlju, nebo i smrtnike, a ipak ne razmišljamo o jednostavnosti tih četvoroga.

Smrtnici su ljudi. Oni se nazivaju smrtnicima zato što mogu umirati. Umirati znači: biti obdaren za smrt *kao* smrt. Samo čovek umire, i to neprekidno, sve dok ostaje na zemlji, pod nebom, pred božanstvima. Spomenemo li smrtnike, već mislimo i na zemlju, nebo i božanstva, a ipak ne razmišljamo o jednostavnosti tih četvoroga.

Tu jednostavnost nazivamo *čtvorstvom*. Smrtnici *su* u čtvorstvu posredstvom *stanovanja*. Ali osnovna crta stanovanja jeste pošteđivanje. Smrtnici stanuju tako što sklanjaju čtvorstvo u njegovu suštinu. Shodno tome, stanovanje pošteđuje na četvorostruki način.

Smrtnici stanuju, ukoliko spašavaju zemlju — reč »spašavati« uzima se u starom smislu koji je još Lesing poznavao. Spašavanje ne otima nešto samo od opasnosti, spasiti zapravo znači: slobodno staviti nešto u njegovu suštinu. Spašavati zemlju — to je više negoli nju iskorišćavati ili čak — utruđivati. Spašavajući zemlju, smrtnici njome ne vladaju i nju ne potčinjavaju — a od vladanja i potčinjavanja samo je korak do bezmernog poharavanja.

Smrtnici stanuju, ukoliko nebo primaju kao nebo. Oni suncu i mesecu ostavljaju njihovo putovanje, zvezdama — njihovu putanju, godišnjim dobima —

njihovu blagodet i nedaću; oni ne pretvaraju noć u dan, a dan u nemir što progoni.

Smrtnici stanuju, ukoliko božanstva očekuju kao božanstva. Nadajući se, oni božanstvima pružaju ono nenadano. Oni čekaju znake njihova dolaska i ne promiču im znamenja njihove odsutnosti. Oni ne prave sebi bogove niti obožavaju idole. U zlu još očekuju spas što im je uskraćen.

Smrtnici stanuju, ukoliko su poslušni svojoj vlastitoj suštini — tome, naime, da su obdareni za smrt kao smrt — i umiru dobrom smrću. To ni u kom slučaju ne znači da smrtnici imaju da sebi za cilj postave smrt kao prazno ništavilo; tu nije reč ni o tome da se slepim gledanjem prema neumitnom kraju stanovanje zamrači.

U spašavanju zemlje, u primanju neba, u očekivanju božanstava, u povinovanju suštini smrtnika — stanovanje se događa kao četverostruko pošteđivanje četvorstva. Poštedeti znači: sačuvati četvorstvo u njegovoj suštini. Ono što se uzima u zaštitu mora se sakriti. No ako stanovanje pošteđuje četvorstvo, gde ono sklanja njegovu suštinu? Na koji način smrtnici treba da stanuju, pa da njihovo stanovanje bude ovo pošteđivanje? Smrtnici nikad ne bi bili kadri da tako stanuju, ako bi stanovanje bilo samo prebivanje na zemlji, pod nebom, pred božanstvima, među smrtnicima. Štaviše, stanovanje je vazda prebivanje pri stvarima. Stanovanje, kao pošteđivanje, četvorstvo sklanja u ono pri čemu prebivaju smrtnici: u stvari.

Ipak, prebivanje pri stvarima nije — kao nešto peto — samo pridodato pomenutom četverostrukom pošteđivanju. Naprotiv: ono je jedini način na koji

se ostvaruje — svaki put kao jedinstvo — četverostruko prebivanje u četvorstvu. Stanovanje čuva četvorstvo donošenjem njegove suštine u stvari. Ali same stvari kriju četvorstvo *samo onda* kada one same, *kao* stvari, bivaju ostavljene u svojoj suštini. Kako se to zbiva? Na taj način što smrtnici čuvaju i neguju stvari, koje rastu, i što posebno podižu one stvari koje ne rastu. Negovanje i podizanje jeste građenje u užem smislu. *Stanovanje*, ukoliko četvorstvo sklanja u stvari, jeste — kao takvo sklanjanje — *građenje*. Tako smo došli do drugog pitanja:

## II

Kako građenje spada u stanovanje?

Odgovor na to pitanje objasniće nam šta je zapravo građenje, shvaćeno iz perspektive suštine stanovanja. Ograničićemo se na građenje u smislu pravljenja stvari, i zapitati: šta je napravljena stvar? Neka most posluži kao primer našem mišljenju.

Most se »lako i moćno« njiše iznad reke. On ne povezuje samo obale koje već postoje. Obale se pojavljuju kao obale tek kad se most izvije preko reke. Obale ne leže nezavisno jedna od druge s obe strane reke, već se odnose jedna prema drugoj upravo zahvaljujući mostu. Most razdvaja jednu stranu od druge. Obale se duž reke, takođe, ne pružaju kao ravnodušne međe kopna. Most prinosi reci, zajedno sa obalama, i prostranstva pribrežja što leže iza njih. On dovodi reku, obalu i predeo u uzajamno susedstvo. Most *sakuplja* zemlju kao kraj oko reke. Na taj način, on prati reku kroz polja. Počivajući u rečnom koritu,

stubovi mosta nose njihanje lukova koji vodama reke dopuštaju da teku svojim tokom. Neka vode mirno i veselo protiču, neka nebeske bujice za vreme oluje ili topljenja snega u razornim valovima udaraju o stubove — most je spreman za nebesko vreme i njegovu prevrtljivu prirodu. I tamo gde most natkriva reku, on njen tok usmerava prema nebu time što je za trenutak prihvata u zasvođenu kapiju i što je odatle opet pušta.

Most reci prepušta njen tok i u isti mah smrtnici-ma jemči njihov put, tako da oni mogu ići i putovati s jedne obale na drugu. Most vodi na raznolike načine. Gradski most vodi od zamka do trga ispred saborne crkve; rečni most ispred provincijskog grada dovodi kola i zapregu u okolna sela. Neupadljiv prelaz preko potoka, kakav je stari kameni most, vozu žita daje put od polja prema selu i nosi kola s drvima od poljskog puta do drumu. Most na auto-putu upleten je u mrežu međugradskog saobraćaja, predviđenog da bude što brži. Vazda i svaki put drugačije, most prati tamo-amo spore i žurne pute ljude; tako oni prelaze na drugu obalu, a na kraju — kao smrtnici — na drugu stranu. Most se — čas u visokom čas u blagom luku — njiše ponad reke ili klanca; smrtnici ili imaju u vidu to njihanje ili smeću s uma da oni — vazda na putu ka poslednjem mostu — teže, u osnovu uzev, za tim da prevaziđu ono obično i nezdravo u sebi, kako bi dospeli do božanske kreposti. Most, kao njihajući prelaz, *skuplja* pred božanstva. Možemo posebno razmišljati o njihovoj prisutnosti i vidno joj *zahvaljivati* — tako kao da je u mostu ugrađena figura sveca — ili će se ta prisutnost božanstava prikrivati, pa čak i odgurivati.

Most, na *svoj* način, k sebi *prikuplja* zemlju i nebo, božanstva i smrtnike.

Prema jednoj staroj nemačkoj reči, sakupljanje se naziva »thing«. Most je — i to *kao* sakupljanje četvorstva, koje smo gore opisali — stvar (*ein Ding*). Naravno, svet misli da je most pre svega i zapravo *samo* most, a da tek posle toga on pokatkad može da izrazi i još mnogo štošta. Kao takav izraz, most bi tada postao simbol, primer svega onoga što smo već ranije spomenuli. Ali pravi most nikad nije najpre samo most, a posle tek simbol. Isto tako, on nije najpre samo simbol u smislu da izražava nešto što — strogo uzev — ne pripada njemu. Strogo uzet, most nikad nije izraz nečeg drugog. On je stvar i *samo stvar*. Samo? Kao stvar, most skuplja četvorstvo.

Naravno, naše mišljenje je od davnina naviknuto da *preoskudno* određuje suštinu stvari. Ovo je u toku razvoja zapadne misli imalo za posledicu predstavljanje stvari kao nepoznatog X koje ima opažljiva svojstva. S tog stanovišta *sve što već pripada sakupljajućoj suštini stvari* izgleda — razume se — kao nešto naknadno dodato posredstvom tumačenja. Međutim, most nikad ne bi bio puki most, ako ne bi bio stvar.

Dabome, most je stvar *posebne* vrste; jer on četvorstvo sakuplja na *takav* način da mu pruža *stanište*. Ali jedino nešto što i samo jeste *mesto* može da stvori prostor za stanište. Mesto ne postoji pre mosta. Doduše, pre no što most bude sagrađen, duž reke postoje silne tačke koje nečim mogu da se zauzmu. Jedna među njima pokazuje se kao mesto, i to *zahvaljujući mostu*. Na taj način, most ne dolazi prvo na neko mesto da tu stoji, već to mesto nastaje tek posredstvom samog mosta. Most je stvar, sakuplja četvorstvo, no

sakuplja na takav način da mu pruža nekakvo stanište. To stanište određuje područja i puteve koje otvaramo pred nečim čemu priznajemo prostor.

Stvari, koje su na taj način mesta, svaki put daju prvo prostore. Šta reč za prostor (*Raum*) označava, rečeno je njenim starim značenjem. *Raum*, *Rum*, znači mesto oslobođeno za smeštaj i sklonište. Prostor je nešto za šta je stvoreno mesto, nešto što je raskršeno, naime, raskršeno do izvesne granice, grčki — *peras*. Granica nije ono kod čega nešto prestaje, već je — kao što su je Grci spoznali — ono od čega nešto *započinje svoje postojanje*. Otuda pojam: *horismos*, to jest granica. U suštini, prostor je ono za šta je načinjeno mesto, ono što je pušteno unutar njegovih granica. Ono za šta je načinjeno mesto uvek je zajemčeno i na taj način spojeno, to jest sakupljeno posredstvom nekog mesta, to jest posredstvom takve stvari kakva je most. *Shodno tome, svoju suštinu prostori uzimaju od mesta, a ne od »prostora«*.

Stvari, koje kao mesta pružaju nekakvo stanište, mi sada — anticipirajući — nazivamo građevinama. One se tako zovu zato što su proizvedene procesom konstruktivnog građenja. No koje vrste to proizvođenja — naime, građenje — mora biti, saznaćemo tek kada pre toga razmislimo o suštini onih stvari koje same od sebe za svoje uspostavljanje traže građenje kao proizvođenje. Te stvari su mesta koja četvorstvu daju stanište što svaki put jemči prostor. U suštini tih stvari kao mesta leži odnos mesta i prostora, ali i odnošenje mesta prema čoveku što u njemu prebiva. Zato ćemo sada pokušati da suštinu tih stvari, koje nazivamo građevinama, razjasnimo kratkim razmatranjem sledećih pitanja.

Prvo: u kakvom su odnosu mesto i prostor? I drugo: kakva je veza između čoveka i prostora?

Most je mesto. Kao takva stvar, on daje prostor u koji su pušteni zemlja i nebo, božanstva i smrtnici. Prostor, dat mostom, sadrži mnogobrojna područja, na većoj ili manjoj udaljenosti od mosta. Ali ta se područja mogu označiti kao puke tačke između kojih postoji izmerljivo odstojanje; odstojanje — na grčkom *stadion* — uvek je postavljeno, jer nastaje postavljanjem tačaka na izvesno rastojanje. Stvoren na taj način, prostor je prostor naročite vrste. Kao odstojanje, kao *stadion*, on je ono što ista reč, *stadion*, znači na latinskom — »spatium«, međuprostor. Tako, blizina i daljina između ljudi i stvari mogu postati puka udaljenja, odstojanja međuprostora. U prostoru, koji se predstavlja jedino kao *spatium*, most se sada pojavljuje samo kao nešto na nekoj tački koja može u svako doba biti zauzeta nečim drugim ili zamenjena samim označavanjem. Štaviše, same dimenzije visine, širine i dubine mogu se izvesti iz prostora shvaćenog kao međuprostor. To što je na taj način izvedeno, latinski *abstractum*, zamišljamo kao čistu mnogolikost triju dimenzija. Međutim, prostor napravljen tom mnogolikošću više se ni ne određuje odstojanjem, nije više *spatium*, već je još samo *extensio* — rasprostrtnost. No prostor, kao *extensio*, može se još jednom apstrahovati, naime — svesti na analitičko-algebarske relacije. Ono za šta ove relacije stvaraju prostor jeste mogućnost čisto matematičke konstrukcije raznolikosti sa proizvoljnim brojem dimenzija. Prostor stvoren matematičkim putem može se nazvati »taj« prostor. Ali »taj« prostor tako shvaćen ne sadrži prostore i područja. U njemu nikad ne na-

lazimo mesta, to jest stvari poput mosta. Nasuprot tome, u prostoru stvorenom mestima svagda postoji prostor kao međuprostor, i — obrnuto — u tom međuprostoru postoji prostor kao čista rasprostrtost. *Spatium* i *extensio* pružaju u svako doba mogućnost da se stvari i ono, za šta one prave mesta, mere shodno odstojanjima, dužinama i pravcima, i dopuštaju da se te mere izračunaju. No ni u kom slučaju numeričke mere ne mogu — samo zato što su *univerzalno* primenljive na sve što se prostire — postati *osnov* za suštinu prostora i mesta, koji se daju premeriti uz pomoć matematike. Međutim, ne možemo ovde razmatrati pitanje: u kojoj meri same činjenice prisiljavaju i modernu fiziku da prostorni medij kosmičkog prostora predstavlja kao jedinicu polja, koja je telom određena kao dinamičko središte. Prostori, koje svakodnevno prelazimo, zajemčeni su uz pomoć mesta; suština tih mesta temelji se na stvarima tipa građevina. Povedemo li računa o tim odnosima između mesta i prostora, prostora i prostora, steći ćemo oslonac za razmišljanje o odnosu čoveka i prostora.

Kad je reč o čoveku i prostoru, izgleda kao da je čovek na jednoj a prostor na drugoj strani. No prostor ne stoji naspram čoveka. On nije ni spoljašnji predmet ni unutrašnji doživljaj. Netačno je da postoje ljudi i van njih — *prostor*; jer, kad kažem »čovek« i uz pomoć te reči mislim na stvorenje koje postoji na ljudski način, to jest — koje stanuje, tad imenom »čovek« nazivam već i prebivanje u četvorstvu pri stvarima. I onda kad se odnosimo prema stvarima što nisu u našoj neposrednoj blizini, mi prebivamo uz same stvari. Ne predstavljamo daleke stvari — kako se obično uči — samo u svom duhu, tako da kao za-

mena za te daleke stvari u našem duhu i glavi teku samo njihove predstave. Ako mi — svi mi — sada i ovde mislimo o starom mostu u Hajdelbergu, mišljenje upravljeno ka onom mestu nije puki doživljaj u ovde prisutnim licima; štaviše, suštini našeg mišljenja o pomenutom mostu pripada i to da ovo mišljenje *u sebi prevladuje* razdaljinu do tog mesta. Mi, upravo s ovog mesta, nalazimo se tamo — kod mosta, a ne — recimo — kod nekakvog misaonog sadržaja u našoj svesti. Oдавde čak možemo mostu i onome za šta on stvara prostor biti kudikamo bliži no neko ko ga svakodnevno koristi kao indiferentan prelaz preko reke. Prostori i sa njima »taj« prostor već su postavljeni u prebivanju smrtnika. Prostori se otvaraju time što bivaju pušteni u čovekovo stanovanje. Smrtnici jesu — to znači: *u stanovanju* oni istrajavaju kroz prostore uz pomoć svog prebivanja pri stvarima i mestima. I samo zato što smrtnici — shodno svojoj suštini — istrajavaju kroz prostore, oni su kadri i da idu kroz njih. Ipak, idući kroz prostore, ne prestaju da u njima stoje. Štaviše, mi svagda idemo kroz prostore tako da ih pri tom već odvojimo neprekidnim prebivanjem pri bliskim i dalekim mestima i stvarima. Kad pođem ka izlazu iz dvorane, ja sam već tamo, i mogao bih čak da ne pođem u tom pravcu, kad ne bi bilo tako da sam već tamo. Ja nikad nisam samo ovde kao ovo učahureno telo, već sam i tamo, to jest prostor je teren moga stajanja, i samo zahvaljujući tome ja sam kadar da idem kroz njega.

Čak i onda kada se »okreću k sebi«, smrtnici ne napuštaju pripadnost četvorstvu. Kad, razmišljajući, zastanemo — kako se to kaže — nad sobom, vraćajući se sebi mi odlazimo od stvari, a da ni jednog tre-

nutka *ne prekidamo* prebivanje pri njima. Čak gubitak odnosa sa stvarima, koji prelazi u depresivna stanja, ne bi uopšte bio mogućan, ako i to stanje ne bi ostalo ono što, kao ljudsko stanje, i jeste: naime, prebivanje *pri* stvarima. Samo u onoj meri u kojoj to prebivanje već određuje čovekovo biće, stvari — pri kojima jesmo — mogu takođe da nam *ne* govore, da nas se *ništa* više i *ne* tiču.

Čovekov odnos prema mestima i — posredstvom njih — prema prostorima počiva na stanovanju. Odnos čoveka i prostora nije ništa drugo do stanovanje suštinski zamišljeno.

Razmišljajući, na upravo pokušani način, o relaciji između mesta i prostora, a i o relaciji čoveka i prostora, mi bacamo svetlost na suštinu stvari koje su mesta i koje nazivamo građevinama.

Most je takva stvar. Mesto pušta jednostavnost zemlje i neba, božanstava i smrtnika u stanište time što to stanište ustrojava u prostore. Mesto stvara prostor za četvorstvo u dvostrukom smislu. Ono *dopušta* četvorstvo ili ga *smešta*. Stvaranje prostora u smislu dopuštanja i stvaranje prostora u smislu smeštanja pripadaju jedno drugom. Kao dvostruko stvaranje prostora, mesto čuva četvorstvo ili je, kako kaže reč *Hut* (okrilje), *Huis* — njegov dom (*Haus*). Stvari, koje su iste prirode kao ta mesta, pružaju okrilje (*behausen*) ljudskom prebivanju. Stvari te vrste su okućenja (*Behausungen*), ali ne nužno i stanovi u užem smislu.

Proizvođenje takvih stvari jeste građenje. Suština građenja počiva na tome što ono odgovara prirodi

tih stvari. One su mesta koja dopuštaju prostore. Stoga je građenje, zahvaljujući pravljenu mesta, podizanje i spajanje prostora. Zato što građenje proizvodi mesta, skupa sa sklapanjem njihovih prostora nužno i prostor, kao *spatium* i kao *extensio*, ulazi u strukturu građevina kao stvari. Međutim, građenje nikad ne oblikuje »prostor«. Niti neposredno niti posredno. Pa ipak je ono — zato što stvari proizvodi kao mesta — suštini prostora i poreklu suštine »prostora« bliže no sva geometrija i matematika. Građenje pravi mesta koja stvaraju prostor i stanište za četvorstvo. Iz jednostavnosti, u kojoj zemlja i nebo, božanstva i smrtnici pripadaju jedno drugom, građenje *prima uputstvo* za svoje podizanje mesta. Iz četvorstva građenje *preuzima* meru za svako merenje i premeravanje prostora koji su u datom slučaju zajemčeni pomoću stvorenih mesta. Građevine čuvaju četvorstvo. One su stvari koje na svoj način poštedeju četvorstvo. Pošteđivati četvorstvo, spašavati zemlju, primati nebo, očekivati božanstva, pratiti smrtnike — to četvorstruko pošteđivanje je prosta suština stanovanja. Na taj način prave građevine utiskuje stanovanje u njegovu suštinu i okućuju tu suštinu.

Tako okarakterisano građenje jeste samo ono što na specifičan način dopušta stanovanje. Gde zaista jeste takvo, građenje je već odgovorilo na poziv četvorstva. To odgovaranje jeste osnov svekolikog planiranja koje — sa svoje strane — konkretnim projektima otvara saobrazno polje delovanja.

Čim pokušamo da o prirodi pravljecjeg građenja mislimo, a da pri tom imamo u vidu činjenicu da ono dopušta stanovanje, odmah nam biva jasnije na koji način građenje proizvodi. Proizvođenje obično za-



mišljamo kao delatnost čije izvođenje ima za posledicu nekakav rezultat — recimo, gotovu građevinu. Moguće je da se proizvođenje tako predstavi; nije to netačno, no nikad ne biva dotaknuta suština stvari. Suština proizvođenja je takvo donošenje koje iznosi nešto na videlo. Naime, građenje donosi četvorstvo u stvar — u most, i iznosi tu stvar, kao nekakvo mesto, na videlo, unosi nju u ono što je već prisutno i za šta je tek sada *posredstvom* toga mesta načinjeno prostora.

Proizvođenje — to je na grčkom *tikto*. Korenu ovog glagola, *tec*, pripada reč *techne*, tehnika. Za Grke reč *techne* nije značila ni umetnost ni zanat, već: dozvoliti nečemu — ovome ili onome — da se — na ovaj ili onaj način — pojavi kao prisutno. Grci razmišljaju o *techne*, proizvođenju, imajući u vidu činjenicu da ono dopušta pojavljivanje nečega. Tako zamišljeno *techne* odvajkada se skriva u tektonskom elementu arhitekture. Odnedavno se ono još odlučnije skriva u tehničkom elementu mašinske tehnike. No suština gradećeg proizvođenja ne može se dovoljno shvatiti niti sa stanovišta arhitekture niti sa stanovišta inženjerskog građevinarstva niti polazeći od njihove puke kombinacije. Gradeće proizvođenje ne bismo saobrazno odredili *ni tada* kada bismo hteli da o njemu — u skladu s prvobitnim smislom grčkog *techne* — mislimo *samo* kao o dopuštanju da se nešto pojavi, dopuštanju koje nešto proizvedeno, kao nešto prisutno, donosi među stvari što su već prisutne.

Suština građenja jeste dopuštanje stanovanja. Građenje ostvaruje svoju suštinu u podizanju mesta putem spajanja njihovih prostora. *Samo ako smo sposobni za stanovanje, možemo graditi. Za trenutak*

pomislimo na majur u Švarcvaldu, koji je još pre dva stoleća sagradilo seljačko stanovanje. Tu je dom podigla moć otvaranja stvari za *jednostavnost* zemlje i neba, božanstava i smrtnika. Ona je majur postavila na padini zaštićenoj od vetra i okrenutoj prema jugu, nasred livade i kraj izvora. Dala mu je širok, povisok i sindrom prekriven krov sa pogodnom kosinom da bi mogao odolevati teretu snega i da bi — dopirući gotovo do tla — odaje čuvao od nepogoda u dugim zimskim noćima. Nije zaboravila ni kutak sa svetim slikama iza zajedničkog stola; u sobama je napravila osvećena mesta za dečji krevet i »drvo umrlih«<sup>1</sup> — tako u tim krajevima nazivaju kovčeg — i na taj način različitim pokolenjima pod jednim krovom odredila prirodu njihova hoda kroz vreme. Zanat, koji je i sam potekao iz stanovanja i koji svoj alat i pribor još upotrebljava kao stvari, sagradio je taj majur.

Samo ako smo sposobni za stanovanje, možemo graditi. Ukazivanjem na majur nikako nismo želeli da kažemo kako bi trebalo i kako bismo mogli da se vratimo građenju takvih kuća, već smo time želeli da uz pomoć *nekadašnjeg* stanovanja pokažemo kako je *ono* bilo kadro da gradi.

Međutim, stanovanje je *osnovna crta* bića, shodno kojoj smrtnici postoje. Možda zahvaljujući ovde učinjenom pokušaju razmišljanja o stanovanju i građenju donekle biva jasnije da građenje spada u stanovanje; biva jasniji i način na koji ono svoju suštinu uzima od stanovanja. Dovoljno bi bilo, ako su sta-

<sup>1</sup>) Der Totenbaum (»drvo umrlih«) — tako se u južnonemačkim krajevima naziva mrtvački sanduk. — Prim. prev.

novanje i građenje postali *dostojni pitanja* i tako ostali *dostojni mišljenja*.

Da ipak i samo mišljenje u istom smislu kao građenje, samo na drugačiji način, pripada stanovanju — to može da posvedoči ovde preduzeti put mišljenja.

Građenje i mišljenje su — svako na svoj način — nezaobilazni za stanovanje. No oni su i nedovoljni za stanovanje, sve dok su — svako ponaosob — zakupljeni svojim poslovima, umesto da slušaju jedno drugo. Oni su kadri da slušaju jedno drugo, kad oboje — građenje i mišljenje — pripadaju stanovanju, ostaju u njegovim granicama i znaju da i jedno i drugo dolaze iz radionice dugog iskustva i neprekidne prakse.

Pokušavamo da mislimo o suštini stanovanja. Sledeći korak na tom putu bilo bi pitanje: kako stvar stoji sa stanovanjem u nepouzdanom vremenu u kojem živimo? Na svim stranama se govori, i to s razlogom, o oskudici u stanovima. Ne govori se samo, već se nešto i preduzima. Preduzimaju se pokušaji da se ta oskudica otkloni obezbeđivanjem stanova, podsticanjem gradnje stanova, planiranjem svega što je s tim u vezi. Ma koliko da je oskudica u stanovima surova i neumoljiva, pritiskujuća i preteča, *istinska nevolja stanovanja* ne počiva pre svega na nedostatku stanova. Istinska oskudica u stanovima starija je i od svetskih ratova i razaranja, starija je takođe od porasta broja ljudi na zemlji i od položaja industrijskih radnika. Prava nevolja stanovanja počiva na tome što smrtnici uvek iznova traže suštinu stanovanja, što se *tek moraju naučiti da stanuju*. Ako se čovekova beskućnost sastoji u tome, otkud onda to da čovek o *istinskoj* oskudici u stanovima još ne razmišlja kao o *takvoj* istinskoj oskudici. Čim on

*razmišlja* o beskućnosti, ona više nije beda. Valjano promišljena i dobro zapamćena, ona je jedini poziv što smrtnike *zove* u stanovanje.

Ali kako bi drugačije smrtnici bili kadri da odgovore tom pozivu, sem tako da sa svoje strane pokuša-ju, u okvirima *svoga* dela, stanovanje dovesti u punoću njegove suštine? Oni ovo ostvaruju, kad grade — stanujući i misle radi stanovanja.

## STVAR

Sva se rastojanja u vremenu i prostoru smanjuju. Sad čovek preko noći stiže avionom na mesta do kojih je nekad nedeljama i mesecima putovao. Danas on preko radija svakog časa prima informacije o događajima koje je ranije saznavao tek mnogo godina kasnije ili do njih uopšte nikad ne bi dopro. Klijanje i rast biljaka, koji su tokom godišnjih doba ostajali skriveni, sada na filmu — za jedan minut — bivaju javno prikazivani. Na filmu se pokazuju daleka mesta najstarijih kultura, kao da se ona ovog časa nalaze usred današnjeg uličnog saobraćaja. Osim toga, film za ono što je pokazano jemči još i time što u isti mah kameru i njene operatore prikazuje pri takvom poslu. Vrhunac u otklanjanju svake mogućnosti za daljinu doseže televizija koja će uskoro prožeti celokupni mehanizam komunikacije i njime ovladati.

Za najkraće vreme čovek prevaľuje najduže razdaljine. On za sobom ostavlja najveća rastojanja i na taj način pred sebe na najmanju udaljenost postavlja sve.

Pa ipak, žurno otklanjanje svih rastojanja ne do-

nosi blizinu; jer, ona se ne sastoji u kratkoći rastojanja. Ono što je s obzirom na rastojanje najmanje udaljeno od nas, zahvaljujući filmskoj slici i radio-zvuku, može nam ostati daleko. Ono što je u pogledu rastojanja neproračunljivo daleko od nas, može nam biti blizu. Neznatno rastojanje nije već i blizina. Golemo rastojanje još ne znači daljinu.

Šta je blizina, ako se ona ne pojavľuje uprkos smanjivanju najdužih razdaljina na najkraća rastojanja? Šta je blizina, ako se ona čak odbija neprekidnim otklanjanjem udaljenosti? Šta je blizina, ako zajedno s njenim izostajanjem izostaje i daljina?

Šta se tu zbiva, kad — kao ishod otklanjanja velikih rastojanja — sve ostaje jednako daleko i jednako blizu? Šta je ta jednoobraznost u kojoj je sve niti daleko niti blizu, u kojoj je sve tako reći lišeno rastojanja?

Sve biva zgurano u ono što je jednoobrazno lišeno rastojanja. Kako? Nije li sticanje u to što je lišeno rastojanja još čudnije negoli rasprskivanje svega?

Čovek netremice gleda ono što bi moglo da dođe eksplozijom atomske bombe. On ne vidi da su atomska bomba i njena eksplozija samo poslednji izliv onoga što se već odavno pojavilo i što se već zbilo. Da se ne pominje vodonična bomba čiji bi inicijalni upaljač — ako imamo u vidu njegov najveći potencijal — mogao biti dovoljan da zatre trag svakog života na zemľji. Šta još čeka taj nemi strah, ako se ono užasno već desilo?

Užasno je ono koje sve što jeste stavlja izvan njegove predašnje suštine. Šta je to što užasava? Ono se pokazuje i skriva na *način* na koji je prisutno

sve, naime tako što uprkos svakom prevladavanju rastojanja izostaje blizina onoga što jeste.

Šta je s blizinom? Kako možemo da dokučimo njenu suštinu? Blizina se — izgleda — ne može neposredno naći. Pre će nam poći za rukom da do nje dosegamo, ako budemo pratili ono što nam je blizu. A blizu nam je ono što obično nazivamo stvarima. Šta je, međutim, stvar? Dosad je čovek o stvari kao stvari razmišljao tako malo kao i o blizini. Krčag je nekakva stvar. Šta je krčag? Odgovaramo: sud, nešto takvo što u sebe hvata nešto drugo. Ono hvatajuće na krčagu jesu dno i zid. I to samo što hvata može da bude uhvaćeno za ručicu. Kao sud, krčag je nešto što samostalno stoji. Samostalno stajanje obeležava ga kao nešto samostalno. Kao samostalnost nečeg samostalnog, krčag se razlikuje od predmeta. Nešto samostalno može da postane predmet, ako ga stavimo pred sebe — bilo u neposrednom opažanju bilo u osadašnjavanju nekih predstava iz sećanja. Međutim, ono što je stvarno u stvarima ne počiva niti na tome što su one predstavljeni predmeti, niti se to uopšte može — sa stanovišta predmetnosti predmeta — odrediti.

Krčag ostaje sud bez obzira da li ga mi u svom duhu predstavljamo ili ne. Kao sud, krčag stoji samostalno. Ali šta znači: ono hvatajuće stoji samostalno? Da li samostajanje suda krčag već određuje kao stvar? Ipak, krčag stoji kao sud samo ako je bio zaustavljen. A to se zbilo i zbiva posredstvom stavljanja, naime — proizvođenja krčaga. Grnčar pravi krčag od za to posebno izabrane i prgotovljene zemlje. Krčag se sastoji od te zemlje. Onim od čega se sastoji, krčag može da stoji i na zemlji — bilo ne-

posredno bilo posredno: uz pomoć stola ili klupe. Ono što postoji takvim proizvođenjem jeste to što stoji samostalno. Uzmemo li krčag kao proizvedeni sud, ipak ga mi — tako se čini — shvatamo kao kakvu stvar, a ni u kom slučaju kao puki predmet.

Ili mi čak i tada krčag uzimamo kao predmet? Naravno. Istina, on više ne važi samo kao predmet pukog predstavljanja; međutim, zato je krčag predmet koji se proizvođenjem stavlja pred nas. Čini se da samostalno stajanje krčag obeležava kao stvar. Zapravo, mi ipak o samostalnom stajanju mislimo sa stanovišta proizvođenja. Samostalno stajanje je ono čemu se proizvođenjem teži. Međutim, o samostalnom stajanju i dalje se misli sa stanovišta predmetnosti, iako naspramnost proizvedenog više ne počiva na samom predstavljanju. Ipak, od predmetnosti predmeta i od samostalnosti proizvoda ne vodi put ka onom stvarnom u stvarima.

Šta je ono stvarno što se nalazi u stvari? Šta je stvar po sebi? Do stvari po sebi dospevamo tek pošto je naše mišljenje doseglo stvar kao stvar.

Krčag je stvar kao sud. Doduše, to što hvata treba da se proizvede. Ali proizvedenost, kojoj je uzrok grnčar, ni u kom slučaju ne čini ono što je svojstveno krčagu, ukoliko on postoji kao krčag. Krčag nije sud stoga što je proizveden, već se on morao proizvesti stoga što je sud.

Dabome, proizvođenje pušta da krčag uđe u svoju vlastitost. Ali ova vlastitost suštine krčaga nikad ne biva proizvođenjem zgotovljena. Nastao u procesu zgotovljivanja, samostalni krčag se skupio za zadatak hvatanja. U procesu svoga pravljenja, krčag — razume se — mora tvorcu najpre da pokaže svoj

spoljašnji vid. Ali to što sebe pokazuje, izgled (*eidos*, *idea*), obeležava krčag jedino u onom pogledu u kojem sud — kao nešto što treba napraviti — stoji naspram tvorcu.

Ipak, šta je sud koji izgleda kao krčag, šta i na koji način krčag jeste kao krčag-stvar — to nikad ne možemo, ako se ima u vidu izgled, *idea*, da do-kučimo, a kamoli o tome da mislimo u saglasnosti sa činjenicama. Zato je Platon, koji je prisutnost prisutnoga predstavljao sa stanovišta izgleda, o suštini stvari tako malo mislio kao i Aristotel i svi potonji mislioci. Štaviše, on je — a to je bilo od velikog značaja za budućnost — sve prisutno razabirao kao predmet proizvođenja. Umesto »predmeta« (*Gegenstand*) mi upotrebljavamo tačniji izraz: »ono što izlazi na videlo« (*Herstand*). U punoj suštini toga što izlazi na videlo vlada dvojako izlaženje-na-videlo (*Her-Stehen*). Prvo, izlaženje-na-videlo u smislu poticanja iz nečega, bez obzira da li je u pitanju samo-proizvođenje ili proizvođenje koje izvodi neko drugi. Drugo, izlaženje-na-videlo u smislu uviranja onoga što je proizvedeno u neskrivenost onoga što je prisutno.

Svako predstavljanje prisutnoga u smislu onoga što je izašlo na videlo i onoga što je metnuto pred nas nikad ne dopire do stvari kao stvari. Ono stvarno što je tipično za krčag počiva na činjenici da on postoji kao sud. Mi ćemo primetiti ono hvatajuće na sudu ako napunimo krčag. Dno i strane krčaga očigledno preuzimaju zadatak hvatanja. Ipak, polako! Kad vinom punimo krčag, da li vino sipamo u zidove i dno? U najboljem slučaju, vino sipamo između zidova na dno. Zidovi i dno su, svakako, ono nepropustljivo na sudu. Ali to nepropustljivo još nije ono

što hvata. Kad nalivamo krčag, mlaz teče u prazan krčag. Praznina je ono hvatajuće kod suda. Praznina, to ništa krčaga, jeste ono što je krčag kao hvatajući sud.

Međutim, krčag se ipak sastoji od zidova i dna. Posredstvom onoga od čega se sastoji krčag stoji. Šta bi on bio, kad ne bi stajao? U najmanju ruku nekakav neuspeo krčag; znači, bio bi i dalje krčag, naime — takav koji bi doduše hvatao, ali koji bi — jednako padajući — puštao da istekne ono uhvaćeno. Ipak, samo sud može da se isprazni.

Zidovi i dno, od kojih se krčag sastoji i uz čiju pomoć stoji, nisu zapravo ono hvatajuće. No, ako to hvatajuće počiva na praznini krčaga, u tom slučaju grnčar — koji zidove i dno oblikuje na svom kolu — zbilja ne zgotovljuje krčag. On jedino uobličava glinu. Ne — on uobličava prazninu. Za prazninu, u nju i iz nje grnčar glinu oblikuje u tvorevinu. Od početka do kraja on hvata ono neuhvatljivo praznine, te tako ovu — kao ono hvatajuće — pretvara u oblik suda. Praznina krčaga određuje svaki zahvat u procesu proizvođenja suda. Ono stvarno što je tipično za sud nikako ne počiva na materijalu od kojeg se on sastoji, već počiva na praznini koja hvata.

Samo, da li je krčag zaista prazan?

Fizika nas uverava da je on ispunjen vazduhom i svim onim što čini vazdušnu smesu. Mi smo dopustili da nas obmane polupesnički način gledanja na stvari, kad smo se pozivali na prazninu krčaga kako bismo odredili ono hvatajuće kod njega.

No čim pristanemo da zbiljski krčag naučno proučavamo s obzirom na njegovu zbilju, pokazuje se drugo činjeničko stanje. Sipajući u krčag vino, mi

samo vazduh — koji već ispunjava krčag — istiskujemo i zamenjujemo tečnošću. Naučno gledano, napuniti krčag znači jedno punjenje zameniti drugim.

Ti podaci iz fizike su tačni. Posredstvom njih nauka predstavlja nešto zbiljsko po čemu se ona objektivno ravna. No, da li je ta zbilja — krčag? Nauka vazda nailazi samo na ono što je *njena* vrsta predstavljanja dopustila unapred kao predmet moguć za nauku.

Kaže se da naučno znanje prisiljava. Svakako. No u čemu se sastoji njegova prisila? U našem slučaju to se ogleda u prisili da se napusti krčag napunjen vinom i na njegovo mesto stavi šupljina po kojoj se širi tečnost. Nauka pretvara krčag-stvar u nešto ništavno, ukoliko ne dopušta da stvari budu merilo za zbilju.

Naučno znanje, koje u okvirima svog područja — područja predmeta — na nas deluje prisilom, već je — mnogo pre no što je atomska bomba i eksplodirala — uništilo stvari kao stvari. Njena eksplozija samo je najgrublja od svih grubih potvrda uništavanja stvari, koje se već odavno zbilo: potvrda činjenice da stvar kao stvar ostaje ništavna. Ono stvarno što je tipično za stvar ostaje skriveno, zaboravljeno. Suština stvari nikad ne izlazi na videlo, to jest o njoj se nikad ne zbori. A o tome kazuje ovo naše pričanje o uništavanju stvari kao stvari. Uništavanje je tako neobično zato što pred sobom nosi dvostruku opsenu: prvo, mišljenje da je nauka premoćna celokupnoiri ostalom iskustvu u dokučivanju zbiljskog u njegovoj zbilji, i drugo, privid da — bez posledica po naučno istraživanje zbiljskog — stvari ipak mogu da budu stvari, a što pretpostavlja da su one već postojale

kao bivajuće stvari. Ali da su se stvari već pokazale *kao* stvari u svojoj stvarnovitosti (*Dingheit*), tad bi stvarnovitost stvari bila obelodanjena, te bi polagala pravo na mišljenje. Zaista, stvar kao stvar ipak ostaje uskraćena, ništavna i u tom smislu uništena. To se dešavalo i dešava se tako suštinski da stvari ne samo što se više nisu dopuštale kao stvari, već one uopšte još nikada nisu bile kadre da se kao stvari pojave pred mišljenjem.

Na čemu počiva nepojavljivanje stvari kao stvari? Da li je prosto-naprosto čovek propustio da stvar predstavi kao stvar? On je kadar da propusti samo ono što mu je već dostavljeno. Čovek može da predstavlja — svejedno na koji način — jedino ono što je prethodno samo po sebi zasvetlelo i pri tom mu se pokazalo u svetlosti koju je donelo sobom.

Šta je onda stvar kao stvar, kad njena suština još nikad nije bila kadra da se pojavi?

Zar se stvar još nikad nije dovoljno približila, da bi čovek naučio kako da u dovoljnoj meri pazi na stvar kao stvar? Šta je blizina? To smo već pitali. Da bismo znali šta je blizina, ispitivali smo krčag koji je blizu.

U čemu se sastoji ono što karakteriše krčag kao krčag? Nenadano smo to izgubili iz vida, istina, u trenutku kada je u prvi plan prodrila iluzija da nam nauka može razjasniti zbilju zbiljskog krčaga. Mi dejstvenu crtu suda, ono njegovo što hvata, prazninu, predstavljamo kao šupljinu ispunjenu vazduhom. Zamišljeno fizički, to je zaista ono što praznina jeste; ali to nije praznina krčaga. Mi nismo dopustili da praznina krčaga bude *njegova* praznina. Nismo vodili računa o onome što je u sudu ono hvatajuće.

Nismo razmišljali o tome kako se zbiva samo hvatanje. Stoga nam je moralo promaći i ono što krčag u sebe hvata. Sa stanovišta nauke, vino je postalo puka tečnost, a tečnost je postala opšte, svuda moguće agregatno stanje materije. Propustili smo da razmišljamo o onome što krčag hvata i o načinu na koji on to čini.

Kako hvata praznina krčaga? Ona hvata uzimanjem onog što se sipa; hvata zadržavanjem onoga što je u sebe primila. Praznina hvata na dvostruki način: uzimajući i zadržavajući. Reč »hvatati« stoga je dvoznačna. Ipak, uzimanje onog što se sipa i zadržavanje usutog pripadaju jedno drugom. Ali njihovo jedinstvo je određeno izlivanjem za šta je krčag kao krčag podešen. Dvostruko hvatanje svojstveno praznini počiva na izlivanju. U izlivanju je hvatanje zapravo onakvo kakvo jeste. Izliti iz krčaga znači davati (*schenken*). U davanju izliva prebiva hvatanje suda. Hvatanju je potrebna praznina kao ono što hvata. Suština hvatajuće praznine sakupljena je u davanje. No davanje je obilatije negoli puko izlivanje. Davanje, u kojem krčag jeste krčag, skuplja se u dvostruko hvatanje, i to u izlivanje. Ono što nastaje skupljanjem bregova nazivamo brežjem (*Gebirge*). A ono što nastaje sakupljanjem dvostrukog hvatanja u izlivanje, sakupljanjem koje tek kao skupnost čini punu suštinu davanja, nazivamo poklonom (*Geschenk*). Obeležje tipično za krčag kao krčag prebiva u poklonu izliva. I prazan krčag zadržava svoju suštinu uz pomoć poklona, iako prazan krčag ne dopušta izlivanje. Ali ovo nedopuštanje svojstveno je krčagu, i samo njemu. Kosa ili čekić, međutim, nisu sposobni za nedopuštanje takvog davanja.

Poklon izliva može da bude neko piće. Izliv daje vodu ili vino da se pije.

U poklonjenoj vodi prebiva izvor. U njemu prebiva stenje, a u stenju — tmasti dremež zemlje koja s neba prima kišu i rosu. U vodi sa izvora prebiva svadbena svečanost neba i zemlje. Ta svečanost prebiva u vinu što ga daje vinove loze plod u kojem su vereni zemaljska hrana i nebesko sunce. U poklonu vode, u poklonu vina svagda prebivaju nebo i zemlja. No poklon izliva jeste ono što krčag čini krčagom. U suštini krčaga prebivaju zemlja i nebo.

Poklon izliva jeste piće za smrtnike. Ono im gasi žeđ, potkrepljuje dokolicu i razgaljuje druželjublje. Ali pokatkad se poklon krčaga daje za posvećivanje. Ako je izliv namenjen posvećivanju, tad ne utoljuje žeđ. On smiruje i uznosi praznovanje svetkovine. Sad se poklon izliva ne daje u nekoj krčmi, niti je on piće za smrtnike. Izliv je žrtva-livenica prinesena besmrtnim bogovima. Poklon izliva, kao žrtva-livenica, jeste pravi poklon. U davanju posvećene žrtve-livenice krčag — koji sipa — prebiva kao poklon koji se daje. Posvećena žrtva-livenica je ono što reč *Guss* (izliv) zapravo označava: dar i žrtva. *Guss*, *giessen* glasi na grčkom: *cheein*, a na indoevropskom: *ghu*. To znači: žrtvovati. Livenje, gde je ostvareno u svojoj suštini, gde se o njemu dovoljno misli i istinski zbori, znači: darivanje, žrtvovanje i stoga — davanje. Zato jedino livenje, čim mu usahne suština, može da postane puko usipanje i isipanje, sve dok se konačno ne raspadne u obično krčmljenje. Livenje nije puko usipanje i isipanje.

U poklonu izliva, izliva što je piće, prebivaju smrtnici na svoj način. U poklonu izliva, izliva što je

žrtva-livenica, na svoj način prebivaju božanstva koja poklon davanja primaju natrag kao poklon darivanja. U poklonu izliva prebivaju — uvek različito — smrtnici i božanstva. U poklonu izliva prebivaju zemlja i nebo. U njemu *istovremeno* prebivaju zemlja i nebo, božanstva i smrtnici. To četvoro — sami po sebi jedinstveni — pripadaju jedno drugom. Preduhitrujući sve prisutno, oni su uvijeni u jedinstveno četvorstvo.

U poklonu izliva prebiva jednostavnost tih četvoroga.

Poklon izliva je poklon, ukoliko on ostaje zemlja i nebo, božanstva i smrtnici. Ipak, ostajanje sada nije više puko istrajavanje predručnog. Ostajanje uzima u posed. Ono iznosi to četvoro na videlo njihove vlastitosti. Zbog jednostavnosti ostajanja zemlja i nebo, božanstva i smrtnici bivaju povereni jedno drugom. Jedinstveni u toj sapripadnosti, oni su neskriveni. Poklon izliva ostaje jednostavnost četvorstva tih četvoroga. I u takvom poklonu krčag prebiva kao krčag. Poklon sakuplja ono što pripada davanju: dvostruko hvatanje, ono hvatajuće — prazninu, i izlivanje kao darivanje. Ono što je sakupljeno u poklonu samo sebe sakuplja u prisvajajućem ostajanju četvorstva. To mnogostruko jednostavno sakupljanje je suštastvo krčaga. Šta je sakupljanje — to naš jezik kazuje u jednoj staroj reči. Ona glasi: *thing*. Suština krčaga je čisto davajuće sakupljanje jednostavnog četvorstva u ostajanje. Krčag je prisutan kao stvar. Tek kao stvar, krčag je krčag. No, kako je stvar prisutna? Stvar stvarnuje. Stvarnovanje sakuplja. Uzimajući u posed četvorstvo, ono sakuplja njegovo

ostajanje u nešto što ostaje neko vreme: u stvar — ovu ili onu.

Tako saznatu i zamišljenu suštinu krčaga nazivamo stvarju. Sada ćemo da razmišljamo o tom nazivu, polazeći od zamišljene suštine stvari, od stvarnovanja kao sakupljajuće-prisvajajućeg ostajanja četvorstva. U isti mah se podsećamo starovisokonemačke reči *thing*. Taj podatak iz istorije jezika lako bi nas mogao navesti da pogrešno razumemo način na koji sada mislimo o suštini stvari. Moglo bi izgledati kao da smo suštinu stvari, suštinu o kojoj smo maločas razmišljali, tako reći iščeprkali iz slučajno dokučenog značenja starovisokonemačke reči — *thing*. Sumnja se kako je sada pokušano saznavanje suštine stvari zasnovano na nepredviđenostima etimološke igrarije. Učvršćuje se i već uobičajeno biva mišljenje kako se ovde jedino koristi rečnik, umesto da se razmišlja o suštinskim stvarima.

Ipak je ovde posredi ono što protivreči takvim bojaznima. Dabome, starovisokonemačka reč *thing* znači sakupljanje, i to sakupljanje u cilju raspravljanja o nečem što je nekome važno (*Angelegenheit*), raspravljanja o nekom spornom slučaju. Dakle, stare nemačke reči *thing* i *dinc* postaju nazivi za ono što je nekome važno; te reči imenuju sve što je ljudima na neki način važno, što ih se tiče, o čemu je — prema tome — i reč. To o čemu je reč Rimljani su nazivali *res*. Grčko *eiro* (*rhetos*, *rhetra*, *rhema*) znači: govoriti o nečem, o tome raspravljati. *Res publica* ne znači državu, već ono što se očigledno tiče svakog iz naroda, što svakog »ima« i o čemu se stoga javno raspravlja.

Samo zato što *res* znači ono što se tiče ljudi, moguće je doći do spojeva *res adversae*, *res secundae*;



prvi spoj je ono što čoveka neprijatno pogada; drugi — ono što mu je naklonjeno. Doduše, *res adversae* se u rečnicima tačno prevodi kao nesreća, a *res secundae* — kao sreća; ali rečnici nas malo obaveštavaju o onome što reči — sa stanovišta mišljenja — kazuju. U stvari, situacija u tom i ostalim slučajevima nije takva da naše mišljenje živi od etimologije, već je takva da etimologija ostaje upućena na to da najpre razmišlja o suštinskom sadržaju onoga što rečničke reči kao reči implicitno označavaju.

Rimska reč *res* označava ono što se tiče čoveka, što mu je važno, nešto sporno, sudski slučaj. Rimljani za to koriste i reč *causa*. U pravom i prvobitnom smislu ta reč ni na koji način ne znači »uzrok«; *causa* znači slučaj a stoga i ono što slučaj jeste, znači da se nešto zbiva i očekuje. Samo zato što reč *causa*, bezmalo istog značenja kao i reč *res*, znači slučaj, ona kasnije stiče značenje uzroka, shvaćeno u smislu kauzaliteta neke posledice. Staronemačka reč *thing* ili *dinc*, sa svojim značenjem sakupljanja naročito u cilju raspravljanja o nečem važnom, kao nijedna druga je pogodna za tačno prevođenje rimske reci *res*, ono što se nekog tiče. Iz reči rimskog jezika, koja unutar njega odgovara reči *res*, iz reči *causa* u značenju kakvog slučaja ili nečeg važnog nastaje romansko *la cosa* i francusko *la chose*; mi kažemo: stvar. U engleskom je *thing* još sačuvalo punu semantičku snagu rimske reči *res*: »he knows his things«, on se razume u svoje »stvari«, u ono što ga se tiče; »he knows how to handle things«, on zna kako da se ophodi sa stvarima, to jest sa onim o čemu je reč od slučaja do slučaja; »that's a great thing«: to je nešto veliko (divno,

moćno, prekrasno), nešto što dolazi samo od sebe i što se tiče čoveka.

Međutim, ono odlučujuće nikako nije u kratkim crtama ovde pomenuta istorija značenja reči *res*, *Ding*, *causa*, *cosa*, *chose* i *thing*, već je to nešto posve drugačije — nešto o čemu se dosad uopšte nije mislilo. Rimska reč *res* znači ono što se na bilo koji način tiče čoveka. Ono što se čoveka tiče jeste ono realno u reči *res*. *Realitas res-a* Rimljani saznavaju kao nešto što se nekoga tiče. Međutim, oni nikad nisu posebno mislili o suštini toga tako saznatog. Štaviše, *realitos res-a*. Rimljani predstavljaju u smislu grčkog *on*, preuzetog iz poznogrčke filozofije; *on*, latinski — *ens*, znači ono što je prisutno u smislu onoga što izlazi na videlo. *Res* postaje *ens*, ono što je prisutno u smislu onoga što je proizvedeno, onoga što je postavljeno pred nas. Karakteristično *realitos res-a*, *res-a* koje su Rimljani prvobitno razabirali kao ono što se nekoga tiče, ostaje kao suština prisutnoga — skriveno. Međutim, u kasnijim razdobljima, naročito u srednjem veku, izraz *res* služi za označavanje svakog *ens qua ens*, to jest svega što je na bilo koji način prisutno, iako ono samo u predstavljanju izlazi na videlo i biva prisutno kao *ens rationis*. Isto ono što se dogodilo s izrazom *res*, dogodilo se i sa odgovarajućom rečju *dinc*; jer *dinc* znači sve što na neki način jeste. Shodno tome, Majstor Ekhart reč *dinc* upotrebljava kako za Boga tako i za dušu. Bog je za njega »najviša i vrhovna stvar«. Duša je »velika stvar«. Time ovaj učitelj u mišljenju ni u kom slučaju ne želi da kaže kako su Bog i duša nešto nalik na kakvu stenu: nekakav materijalni predmet; *dinc* je tu smotreno i uzdržano upotrebljen naziv za ono što uopšte

jeste. Tako Majstor Eckhart, usvajajući izraz Dionizija Areopagite, veli: *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* (»ljubav je takve prirode da pretvara čoveka u stvar koju on voli«).

Budući da reč »stvar« u jeziku zapadne metafizike znači ono što uopšte i na neki način jeste nešto, značenje naziva »stvar« se menja shodno tumačenju onoga što jeste, to jest — bivstvujućeg. Kant govori o stvarima na isti način kao i Majstor Eckhart, i pod tim nazivom podrazumeva nešto što jeste. Međutim, za Kanta ono što jeste postaje predmet predstavljanja koje se odvija u samosvesti čovekovog Ja. Za Kanta stvar po sebi znači: predmet po sebi. Priroda toga »po sebi« za njega znači da predmet po sebi jeste predmet lišen odnosa sa čovekovim činom predstavljanja, odnosno lišen onog »pred«, kojim on pre svega postoji za predstavljanje. »Stvar po sebi«, u strogo Kantovom smislu, znači predmet koji to za nas nije, pošto treba da bez nekakvog mogućeg »pred« bude stavljen pred čovekovo predstavljanje koje mu stoji nasuprot.

Međutim, ni opšte već izanđalo značenje termina »stvar«, korišćenog u filozofiji, ni značenje staro-visokonemačke reči *thing* nimalo nam ne pomažu u našoj neprilici nastaloj zbog potrebe da saznamo i dovoljno promislimo suštinsko poreklo onoga što upravo govorimo o prirodi krčaga. Međutim, *jedan* značenjski činilac u staroj upotrebi reči *thing*, naime — »sakupljanje«, ukazuje nam na suštinu krčaga koju smo ranije imali na umu.

Krčag nije stvar niti u smislu rimski shvaćenog *res-a* niti u smislu srednjovekovno zamišljenog *ens-a*,

pa čak ni u smislu novovekovno predstavljenog predmeta. Krčag je stvar ukoliko stvarnuje. Iz stvarnovanja stvari događa se i određuje prisutnost onoga što je prisutno kao krčag.

Danas je podjednako i blizu i daleko sve prisutno. Vlada nepostojanje distance. Ali svako skraćivanje i otklanjanje rastojanja ne donosi blizinu. Šta je blizina? Da bismo otkrili njenu suštinu, razmišljali smo o krčagu u blizini. Tražili smo suštinu blizine i otkrili suštinu krčaga kao stvari. Ali u tom otkriću istovremeno opažamo suštinu blizine. Stvar stvarnuje. Stvarnujući, ona prebiva kao zemlja i nebo, božanstva i smrtnici; prebivajući, stvar ovo četvoro u njihovoj daljini donosi jedno drugom blizu. To donošenje blizu jeste približavanje. Približavanje je suština blizine. Blizina približava daljinu, i to kao daljinu. Blizina čuva daljinu. Čuvajući je, ona postoji u njenom približavanju. Tako približavajući, blizina skriva samu sebe i, na svoj način, ostaje najbliža.

Stvar nije »u« blizini, kao da je ova kakvo pričuvište. Blizina vlada u približavanju kao stvarnovanje stvari.

Stvarnujući, stvar kao četvorno jedinstvo zemlje i neba, božanstava i smrtnika prebiva u jednostavnosti njihovog samosjedinenog četvorstva.

Zemlja je gradeći nosač; ona hrani svojim plodovima i neguje vode i stenje, rastinje i životinje.

Kad kažemo zemlja, već mislimo i na nebo, božanstva i smrtnike, polazeći od jednostavnosti tih četvoroga.

Nebo je put sunca, putanja meseca, sjaj zvezda, godišnja doba, svetlost i sumračje dana, mrak i jasno-

ća noći, blagost i surovost vremenskih prilika, kretanje oblaka i plavetna dubina etera.

Kad kažemo nebo, već mislimo i na zemlju, božanstva i smrtnike, polazeći od jednostavnosti tih četvoroga.

Božanstva su glasnici božanske suštine, koji nam daju znakove. Iz skrivenog vladanja te božanske suštine Bog se pomalja onakav kakav jeste, te tako izmiče svakom poređenju sa onim što je prisutno.

Kad govorimo o božanstvima, mislimo na smrtnike, zemlju i nebo, polazeći od jednostavnosti tih četvoroga.

Smrtnici su ljudi. Oni se nazivaju smrtnicima zato što mogu da umiru. Umirati znači: biti obdaren za smrt kao smrt. Samo čovek umire. Životinja skončava. Ona nema smrt kao smrt ni pred sobom ni iza sebe. Smrt je škrinja ništavila, naime — onoga što ni u kom pogledu nikad nije puko bivstvujuće, ali što ipak prebiva čak kao tajna samog bića. Kao škrinja ništavila, smrt sklanja u sebe ono suštavstvujuće u biću. Smrt je, kao škrinja ništavila, utočište bića. Sad smrtnike nazivamo smrtnicima ne zato što završavaju svoj ovozemaljski život, već zato što su obdareni za smrt kao smrt. Smrtnici, koji to jesu, prebivaju — kao smrtnici — u utočištu bića. Oni su postojeći odnos prema biću kao biću.

Međutim, metafizika predstavlja čoveka kao *animal*, kao živo stvorenje. Premda *ratio* prožima *animalitas*, čovekovo biće ostaje određeno životom i životnim iskustvom. Razumna živa stvorenja tek moraju *postati* smrtnici.

Kažemo li: smrtnici, mislimo i na božanstva, zemlju i nebo, polazeći od jednostavnosti tih četvoroga.

Zemlja i nebo, božanstva i smrtnici — sami po sebi oni pripadaju jedno drugom — delovi su jedne celine iznikle iz jednostavnosti združenog četvorstva. Svako od tih četvoroga odražava na svoj način suštinu preostalih troga. Pri tom se svako na svoj način reflektuje u svoju vlastitost unutar jednostavnosti tih četvoroga. Ovo ogledanje nije predstavljanje kakvog oblića. Osvetljavajući svako od tih četvoroga, ogledanje njihovu sopstvenu suštinu — prisvajajući je — unosi u jednostavnu pripadnost jednoga drugom. Ogledajući se na taj prisvajajuće-osvetljavajući način, svako od tih četvoroga igrom predaje sebe preostalim troma. Prisvajajuće ogledanje svako od tih četvoroga pušta — oslobađajući ga — u njegovu vlastitost, ali ih tako oslobođene vezuje u jednostavnost njihove suštinske sapripadnosti.

Ogledanje, koje vezuje u ono što je slobodno, jeste igra koja omotavajućim zagrljajem uzajamnog prisvajanja povezuje svako od tih četvoroga s preostalim troma. Nijedno od tih četvoroga ne ostaje uporno pri svojoj izdvojenoj posebnosti. Štaviše, svako je unutar uzajamnog prisvajanja obesvojinjeno u svojoj vlastitosti. Ovo obesvojinjavajuće prisvajanje je ogledalska igra četvorstva. Nastajući iz četvorstva, jednostavnost tih četvoroga biva smela.

Pomenutu prisvajajuću ogledalsku igru jednostavnosti zemlje i neba, božanstava i smrtnika nazivamo svetom. Svet postoji ukoliko svetuje. To znači: svetovanje sveta ne može se niti objasniti nečim drugim niti dokučiti iz nečeg drugog. Ta nemogućnost ne počiva na činjenici da je naše mišljenje nesposobno za takvo objašnjavanje i dokučivanje. Štaviše, neobjašnjivost i nedokučivost svetovanja sveta zasniva se

na tome što uzroci i razlozi ostaju neprikladni svetovanju sveta. Čim ljudsko saznanje tu zaište objašnjenje, ono ne premašuje suštinu sveta, već se srozava ispod nje. Ljudska potreba za objašnjavanjem uopšte ne doseže do onog prostog u jednostavnosti svetovanja. Nebo i zemlja, božanstva i smrtnici — sve to sjedinjeno jedno s drugim — bivaju već zatrvjeni u svojoj suštini, ako se pokušaju predstaviti samo kao razdvojene stvarnosti koje valja jednu drugom obrazlagati i objašnjavati.

Jedinstvo četvorstva jeste četvorovanje. Ali to se četvorovanje ni u kom slučaju ne dešava tako da obuhvata ono četvoro, i tek naknadno — kao obuhvatajući element — biva njima pridodato. Isto tako, četvorovanje se ne iscrpljuje ni u činjenici da se zemlja i nebo, božanstva i smrtnici — kad već postoje — nalaze odvojeno jedno kraj drugog.

Četvorovanje postoji kao prisvajajuća ogledalska igra onih što su jednostavno povereni jedno drugom. Ono postoji kao svetovanje sveta. Ogledalska igra sveta je kolo prisvajanja. Stoga kolo ne obuhvata ono četvoro poput obruča. Kolo je prsten koji povezuje, pošto igra kao ogledanje. Prisvajajući, kolo zemlju i nebo, božanstva i smrtnike obasjava sjajem njihove jednostavnosti. Sijajući, prsten združuje ovo četvoro, svuda otvoren zagoneci njihove suštine. Sabrana suština povezujuće ogledalske igre sveta jeste uprstenjenost (*Gering*). U ovoj uprstenjenosti ogledajuće-igrajućeg prstena, zemlja i nebo, božanstva i smrtnici ugnežđuju se u svoju zajedničku prisutnost u kojoj svako ipak zadržava svoju sopstvenu suštinu. Tako ugnežđeni, oni — gipko svetujući — spajaju svet.

Ugnežđljiv, savitljiv, gibak, prilagodljiv, lak — na našem staronemačkom kaže se *ring* i *gering*. Ogledalska igra svetujućeg sveta, kao uprstenjenost prstena, otima nebo i zemlju, božanstva i smrtnike, i prenosi ih u njihovu sopstvenu prilagodljivost, kružnu savitljivost njihove suštine. Iz uprstenjavajuće ogledalske igre događa se stvaranje stvari.

Stvar prebiva kao četvorstvo. Stvar stvaruje svet. Svaka stvar prebiva kao četvorstvo, ulazeći u ono što svagda biva u jednostavnosti sveta.

Ako pustimo da stvar postoji u svom stvarnovanju iz svetujućeg sveta, tad mislimo o stvari kao stvari. Na taj način misleći, mi dopuštamo da nas se tiče svetujuća suština stvari. Tako misleći, bivamo pozvani od stvari kao stvari. U strogom značenju reči *be-dingt*, mi smo o-stvareni. Za sobom smo ostavili drskost svake neostvarenosti.

Ako mislimo o stvari kao stvari, tad suštinu stvari pošteđujemo, sklanjajući je u područje iz kojeg nam se pokazuje. Stvarnovanje je približavanje sveta. Približavanje je suština blizine. Ukoliko pošteđuje stvar kao stvar, mi nastanjujemo blizinu. Približavanje blizine je prava i jedina dimenzija ogledalske igre sveta.

Izostajanje blizine u svakom otklanjanju rastojanja omogućilo je dominaciju nepostojanja distance. U izostajanju blizine stvar ostaje uništena kao stvar shvaćena u našem smislu. No, kada i kako stvari postoje kao stvari? Ovo pitanje postavljamo usred dominacije nepostojanja distance.

Kada i na koji način se stvari pojavljuju kao stvari? One se ne pojavljuju *posredstvom* čovekovih smicalica. Ali se ne pojavljuju ni *bez* budnosti smrtnika. Prvi

korak prema takvoj budnosti jeste korak nazad od mišljenja koje samo predstavlja, to jest objašnjava, ka mišljenju što podseća.

Dabome, korak nazad od jednog mišljenja ka drugom nije puka promena stava. Tako nešto on nikad ne može biti, pošto svi stavovi — skupa s načinima svog menjanja — ostaju povezani u okviru predstavnog mišljenja. Korak nazad zbilja napušta područje pukog zauzimanja stavova. On svoje prebivalište nalazi u odgovaranju koje — u suštini sveta primajući zahtev od te suštine — unutar sebe odgovara na taj zahtev. Puka promena stava nije kadra da omogućiti dolazak stvari kao stvari, kao što se ni sve ono što se danas kao predmet nalazi u onom što je lišeno distance nikad ne može prosto preobraziti u stvari. Stvari kao stvari ne pojavljuju se ni u slučaju da se jedino klonimo predmeta i da se sećamo ranijih predmeta koji su možda jednom bili na putu da postanu stvari, pa čak i da budu prisutni kao stvari.

Ono što postaje stvar događa se iz uprstenjenosti ogledalske igre sveta. Tek kada — po svemu sudeći iznenada — svet svetuje kao svet, razasjava se prsten, spoj iz kojeg se uprstenjenost zemlje i neba, božanstava i smrtnika oslobađa za savitljivost njihove jedinstavnosti.

Shodno toj uprstenjenosti, samo stvarnovanje je skromno, a svaka prisutna stvar je lako, neupadljivo podešena svojoj suštini. Ono neprimetno savitljivo jeste stvar: krčag i klupa, brvno i ralo. Ali stvari su — na svoj način — i drvo i ribnjak, potok i brdo. Stvari su — vazda stvarnujući na svoj način — čaplja i srna, konj i bik. Stvari su — vazda stvarnujući na

svoj način — ogledalo i kopča, knjiga i slika, kruna i krst.

Ali stvari su i u pogledu broja neznatne i skromne, ako se uporede sa bezbrojnim, svuda podjednako važećim predmetima, sa nesamerljivom silesijom ljudi kao živih stvorenja.

Tek kao smrtnici, ljudi — stanujući — dosežu do sveta kao sveta. Samo ono što se sastavlja od sveta postaje stvar.

## POGOVOR

### *Pismo mladom studentu*

Frajburg u Br., 18. juna 1950.

Dragi gospodine Buhneru, zahvaljujem vam se na pismu. Vaša pitanja su suštinska, argumentacija je tačna. Ipak, ostaje da se razmisli: da li ona dodiruju ono što je od presudnog značaja.

Vi pitate: odakle mišljenje o biću prima (kratko rečeno) svoj nalog?

Pri tom, vi »biće« ne uzimate kao objekt, a mišljenje ne smatrate pukom delatnošću subjekta. Mišljenje, koje leži u osnovu ovog predavanja (*Stvar*), nije puko predstavljanje nečeg predručnog. »Biće« ni u kom slučaju nije istovetno sa stvarnošću niti sa upravo determinisanom aktualnošću. Takođe, biće ni u kom slučaju nije sučeljeno sa ne-više-bićem i još-ne-bićem; ovo dvoje i samo pripada suštini bića. Tako nešto je — do izvesnog obima, naravno — metafizika već naslutila u svom, istina, teško shvatljivom učenju o

modalitetima, po kojem mogućnost pripada biću kao što mu pripadaju stvarnost i nužnost.

U mišljenju o biću nikada se ne pred-stavlja samo nešto stvarno, niti se ono predstavljeno daje kao nešto što je istinito. Misliti o »biću« znači: odgovarati na zahtev njegove suštine. Odgovor sledi iz zahteva i upućuje se tom zahtevu. Odgovaranje je uzmicanje pred zahtevom i, na taj način, stupanje u njegov govor. Ali zahtevu bića pripada i ono što je rano otkriveno i što je bilo (*aletheia*, *logos*, *physis*) isto tako kao što mu pripada i prikriveni dolazak onoga što se najavljuje u mogućem obrtu zaboravljenosti bića (u čuvanje njegove suštine). Odgovaranje mora — u dugotrajnoj koncentraciji i stalnom ispitivanju svoga sluha — da vodi računa o svemu tome, kako bi čulo zahtev bića. Ali upravo tu ono može pogrešno da čuje. U mišljenju o »biću« najveća je mogućnost lutanja. Nijednog trenutka to mišljenje nije kadro da se dokaže, kao što je to u stanju da učini matematičko znanje. Ali ono isto tako nije ni stvar samovolje, već je ukorenjeno u suštinsku sudbinu bića, a da samo nikad nije obavezno poput kakve postavke; štaviše, ono je samo moguć povod da se krene putem odgovaranja, i to sa punom sabranošću pažnje prema biću o kojem je *već* reč.

Nedostatak Boga i božanstava jeste odsutnost. Međutim, odsutnost nije ništavilo, već je prisutnost koju prvo valja prisvojiti, prisutnost skrivene punoće onoga što je bilo i onoga što — tako sakupljeno — biva, prisutnost božanstava u grčkom svetu, profetskom judaizmu, Isusovoj molitvi. To ne-više jeste po sebi ono još-ne skrivenog dolaska svoje neiscrpljive suštine. Pošto biće nikad nije samo ono što je

stvarno, čuvanje bića ni u kom se slučaju ne može izjednačiti s funkcijom straže koja blago smešteno u riznici čuva od provalnika. Čuvanje bića nije utemeljeno na nečem što postoji. Postojeće, uzeto za sebe, nikad ne sadrži zahtev bića. Čuvanje je budnost za bivšu i dolazeću sudbinu bića, budnost koja sledi iz dugotrajne i stalno obnavljajuće promišljenosti što vodi računa o nalogu koji leži u načinu na koji biće iskazuje svoj zahtev. U sudbini bića nijednog trenutka ne postoji nizanje jednoga za drugim: sad postav, a zatim svet i stvar, već vazda postoji mimogred i istovremenost onoga što je rano i onoga što je kasno. U Hegelovoj *Fenomenologiji duha* prisutna je *aletheia*, iako preobražena.

Kao odgovaranje, mišljenje o biću je jedna veoma zabludna i uz to vrlo oskudna stvar. Možda je mišljenje ipak nezaobilazni put koji ne teži da bude put izbavljenja i koji ne donosi novu mudrost. Taj put je, u najboljem slučaju, nekakav poljski put, put preko polja, koji ne samo da govori o odricanju, nego se već i odrekao prava da bude obavezno učenje, važno kulturno postignuće ili delo duha. Sve počiva na veoma zabludnom koraku nazad u razmišljanje koje vodi računa o obrtu zaboravljenosti bića, obrtu što je predočen u sudbini bića. Korak nazad iz predstavljujućeg mišljenja metafizike ne odbacuje takvo mišljenje, ali daljinu otvara zahtevu istine bića u kojoj se vazda zbiva odgovaranje.

Već mi se u više navrata događalo, i to upravo s ljudima što su mi bliski, da vrlo rado i pažljivo slušaju prikaz krčagove suštine, ali i da smesta zatvaraju uši kad se povede reč o predmetnosti, onom što izlazi na videlo, poreklu predmetnosti, postavu. Me-

đutim, sve je to deo mišljenja o stvari, mišljenja koje misli o mogućem dolasku sveta i koje — tako misleći — možda najneznatnije i najneupadljivije pomaže da takav dolazak dospe na otvoreno područje čovekove suštine.

Među neobična iskustva, koja sam imao sa svojim predavanjem, spada i ovo: da mi neko postavi pitanje — odakle moje mišljenje prima svoj nalog, kao da je to pitanje nužno jedino u pogledu ovog mišljenja. Međutim, još nikome nije palo na um da zapita: otkud Platonu nalog da o biću misli kao o *idea-i*, otkud Kantu nalog da o biću misli kao o onom što je transcendentarno u predmetnosti, kao o poziciji (postavljenosti)?

No možda će se jednog dana odgovor na ta pitanja dobiti upravo od onih poduhvata u mišljenju koji se — kao i moji — smatraju nezakonitom samovoljom.

Ne mogu vam, — a vi to i ne tražite — dati svedočanstvo kojim bi se moglo, svakog trenu i na pogodan način, dokazati da li se ono što kazujem slaže sa »stvarnošću«.

Sve je ovde put odgovaranja koje ispituje kao da sluša. Put je neprekidno u opasnosti da postane put bludjenja. Kroćenje takvim putevima iziskuje vežbanje u hodanju. Vežbanju je potreban zanat. I pored prave nevolje, ostanite na putu i — ne skrećući a ipak bludeći — učite zanat mišljenja.

Prijateljski vas pozdravljam.

## HELDERLIN I SUŠTINA POEZIJE

Uspomeni *Norberta fon Helingrata*  
palog 14. decembra 1916. godine

### *Pet ključnih iskaza*

1. Poetsko stvaralaštvo: »To je najnevinije od svih zanimanja« (III, 377).
2. »Zato je čoveku dato najopasnije od svih dobara — jezik... da njime daje svedočanstvo o onom šta on, čovek, jeste...« (IV, 246).
3. »Čovek je mnogo iskusio.  
Mnoge nebesnike nazvao,  
Otkad jesmo razgovor  
I možemo čuti jedni druge.« (IV, 343)
4. »No, ono što traje, ustanovljuju pesnici« (IV, 63).
5. »Pun zasluga, ipak pesnički stanuje  
Čovek na ovoj zemlji.« (VI, 25)

Zašto je u nameri da se pokaže suština poezije izabrano *Helderlinovo* delo? Zašto ne Homer ili Sofokle, zašto ne Vergilije ili Dante, zašto ne Šekspir ili Gete? U delima tih pesnika ipak je suština poezije čak izdašnije ostvarena nego u rano i naglo prekinutom Helderlinovom stvaralaštvu.

Može biti. A ipak je izabran Helderlin, i jedino on. No može li se iz dela jednog jedinog pesnika pro-

čitati opšta suština poezije? Ono opšte, što znači: nešto što je važno za mnoge slučajeve, kadri smo ipak da dobijemo samo uporednim razmatranjem. Zato je potrebno upoznavanje maksimalno moguće raznolikosti poetskog stvaralaštva i njegovih rodova. Pri tom je Helderlinova poezija samo jedna među mnogima. Ni u kom slučaju ona sama nije dovoljna kao mera za određivanje suštine poezije. Stoga je naša namera već u polaznoj tački promašena. Naravno, dok god mi pod »suštinom poezije« shvatamo ono što je sabrano pod jedan opšti pojam koji tad na isti način važi za svaku poeziju. Međutim, to opšte koje tako za sve posebno isto važi, jeste uvek ono što je ravnodušno, ona »suština« koja nikad ne može postati suštinskom. Ipak, mi tražimo upravo to suštinsko suštine; tražimo ono što nas goni na odluku da li ćemo, i koliko, ubuduće uzimati poeziju ozbiljno, da li ćemo, i kako, postavljati pretpostavke da bismo stajali u delokrugu poezije.

Helderlin nije odabran samo zato što njegovo delo kao jedno među ostalima ostvaruje opštu suštinu poezije. Jedini razlog toga izbora jeste poetski cilj koji nosi Helderlinovu poeziju: upravo stvaranje suštine poezije. Helderlin jeste za nas u jednom izvanrednom značenju *pesnik pesnika*. Zato stavlja pred odluku.

Samo, pevati o pesniku, nije li to oznaka zabludelog samoobožavanja i, u isti mah, priznanje nedostatka punoće sveta? Pevati o pesniku — nije li to bespomoćno prekoračivanje, zakasnelost i kraj?

Neka odgovor bude ovo naše razmatranje. Dakako, put na kojem ćemo dobiti odgovor jeste nužan

put. Ne možemo ovde — koliko bi to moralo da bude — izlagati pojedina Helderlinova dela u jednom zatvorenom toku. Umesto toga razmotrićemo samo pet ključnih pesnikovih iskaza o poeziji. Određeni red tih iskaza i njihova unutrašnja povezanost treba da nam predoče suštinsku suštinu poezije.

### 1.

U jednom pismu majci od januara 1799, Helderlin naziva poetsko stvaranje »najnevinijim od svih zanimanja« (III, 377). U kojoj meri je ono »najnevinije«? Poetsko stvaranje se pojavljuje u skromnom obliku<sup>^</sup> *igre*. Ničim nevezana, ona pronalazi svoj svet slika i, zatvorena u sebe, ne iskoračuje van oblasti mašte. Time ova igra izmiče ozbiljnosti odluka koje se u svako doba, na ovaj ili onaj način, okrivljuju. Stoga je poetsko stvaranje posve bezazleno. A ujedno je ono bez učinka, jer to su samo reči. Poezija nema u sebi ništa od čina koji neposredno zadire u stvarnost i preobražava je. Ona je poput sna, ali nije stvarnost; igra rečima, ali nikakva ozbiljnost delanja. Poezija je bezazlena i bez učinka. Ta šta je bezopasnije od pukog jezika? Time što poeziju smatramo »najnevinijim od svih zanimanja«, još, istina, nismo shvatili njenu suštinu. No svakako da je time dat mig gde da je tražimo. Poezija stvara svoja dela u oblasti jezika i jezik jeste njena »materija«. Šta Helderlin kaže o jeziku? Čujmo drugi pesnikov iskaz.



## 2.

U jednoj fragmentarnoj skici koja potiče iz istog vremena (1800) kao i navedeno mesto iz pisma, pesnik kaže: »No čovek stanuje u kolibama, odećom prekriva svoju stidljivu nagost, mnogo je iskreniji i pažljiviji takođe, a njegov razum počiva na tome što čuva duh kao sveštenica nebeski plam. I zato je njemu koji je bogovima sličan svojstvena sloboda i viša moć da naređuje i ispunjava, i zato je njemu dato najopasnije od svih dobara — jezik, da njime — stvarajući, razarajući i propadajući, i vraćajući se večno živom učiteljici i majci — daje svedočanstvo o onom šta on, čovek, jeste; da njime dokazuje kako je od nje nasledio, naučio ono što je u njoj najviše božansko — njenu svedržeću ljubav« (IV, 246).

Jezik, polje »najnevinijeg od svih zanimanja«, jeste »najopasnije od svih dobara«. Kako međusobno pomiriti obe te odredbe? Zasad ćemo to pitanje ostaviti po strani i razmisliti o trima pretpitanjima: 1. Čije dobro jeste jezik? 2. U kojoj meri je on najopasnije dobro? 3. U kojem smislu je on uopšte neko dobro?

Imajmo u vidu pre svega na kojem mestu stoji taj iskaz o jeziku: u skici za jednu pesmu koja treba da kaže šta je čovek za razliku od drugih bića prirode; navode se ruža, labudovi, jelen u šumi (IV, 300 i 385). Zato navedeni fragment, distancirajući čoveka od drugih živih bića, započinje rečima: »No čovek stanuje u kolibama.«

Ko je čovek? Onaj koji mora davati svedočanstvo o onom šta on jeste. Davati svedočanstvo je isto što i pokazati, ali istovremeno jamčiti za ono što je pokazano. Čovek je *onaj* koji jeste upravo u potvrđivanju

vlastitog postojanja. To potvrđivanje ovde ne podrazumeva nekakav naknadni, usputni izraz čovekova bića, nego čini ljudsko postojanje. Ali, šta čovek treba da svedoči? Svoju pripadnost zemlji. Ona počiva na tome što je čovek naslednik i učenik u svemu. Međutim, sve je u konfliktu. Ono što stvari u konfliktu razdvaja i time ujedno spaja, Helderlin naziva »prisnošću«. Potvrđivanje pripadnosti toj »prisnosti« zбивa se stvaranjem jednog sveta i njegovim razvojem, isto kao i razaranjem tog sveta i njegovom smrću. Potvrđivanje čovekova bića, a samim tim i njegovo istinsko ispunjenje, dešava se na osnovu slobodne odluke. Ona zahvata ono nužno i sebe povezuje s najvišim zahtevom. Posvedočavanje pripadnosti bivstvujućem u celini dešava se kao istorija. Da bi istorija bila moguća — čoveku je dat jezik. On je čovekovo dobro.

U kojoj je meri, međutim, jezik »najopasnije dobro«? On je opasnost nad opasnostima, jer pre svega stvara mogućnost za opasnost. Opasnost je ugroženost bića od strane bivstvujućeg. Tek sad je čovek snagom jezika uopšte izložen onom obelodanjenom što *kao* bivstvujuće pritiska i uznosi njegovo postojanje, a kao ne bivstvujuće vara i razočarava. Tek jezik stvara jasna mesta na kojima je biće ugroženo i gde preči zbrka, a na taj način stvara i mogućnost gubitka bića, to jest stvara opasnost. No jezik nije samo opasnost nad opasnostima, već u sebi nužno krije i stalnu opasnost za samog sebe. On ima za zadatak da u delu obelodani i očuva bivstvujuće kao takvo. U jeziku može da dođe do reči ono što je najčistije i ono najskrivenije, u istoj meri kao i ono »to je mutno i prosto. Čak se bitna reč mora učiniti

prostom kako bi se shvatila i tako za sve postala opšte dobro. O tome Helderlin piše u jednom drugom fragmentu: »Govorio si božanstvu, ali svi ste zaboravili da novo nikad ne pripada smrtnicima nego bogovima. Prostiji, svakodnevniiji mora da postane plod — tek onda će postati svojina smrtnika« (IV, 238). Čisto i prosto na isti način su nešto kazano. Otuda reč kao reč nikad neposredno ne nudi jamstvo za to da je ona suštinska reč ili jedino obmana. Naprotiv, suštinska reč u svojoj jednostavnosti često izgleda kao nešto nebitno. A, s druge strane, ono što je na izgled nešto bitno — jeste samo ono što je naizust kazano i ono što je ponavljano. Tako jezik mora sebe postaviti trajno u sjaj koji je sam stvorio i time ugrožavati nešto najviše svoje — autentično kazivanje.

U kojem smislu je sad ta najveća opasnost »dobro« za čoveka? Jezik je njegovo imanje. Njime raspolaže u cilju saopštavanja iskustava, odluka i raspoloženja. Jezik služi sporazumevanju. Kao oruđe pogodno za sporazumevanje, jezik jeste nekakvo »dobro«. Samo, suština jezika se ne iscrpljuje u tome što će on biti sredstvo sporazumevanja. Tom odredbom nije pogođena njegova suština, nego je navedena jedino posledica te suštine. Jezik nije samo oruđe koje čovek pored mnogih drugih poseduje, nego on tek daje uopšte mogućnost da se bude usred otvorenosti bivstvujućeg. Samo tamo gde jeste jezik, jeste i svet, to znači: stalno promenljivo mesto odluke i dela, čina i odgovornosti, ali i samovolje i vike, rasula i zbrke. Samo tamo gde vlada svet, jeste i istorija. Jezik je dobro u jednom izvornijem smislu. On jamči za to, a što znači: zahvaljujući njemu čovek ima mogućnost da egzistuje na istorijski način. Jezik nije raspoloživo

oruđe nego događaj koji raspolaže najvećom mogućnošću čovekova bića. Moramo se prvo uveriti u tu suštinu jezika kako bismo shvatili oblast u kojoj poezija stvara svoja dela, a time shvatili i samu poeziju. Na koji način se zbiva jezik? Da bismo našli odgovor na to pitanje, razmislimo o trećem Helderlinovom iskazu.

### 3.

Na taj iskaz nailazimo unutar jedne velike i zapletene skice nezavršene pesme koja počinje rečima: »Izmiritelju, ti koji nikad nisi verovao...« (IV, 162 i dalje, i 339 i dalje):

*Viel hat erfahren der Mensch.  
Der Himmlischen viele genannt,  
Seit ein Gespräch wir sind  
Und hören können voneinander. (IV, 343.)*

(Čovek je mnogo iskusio  
Mnoge nebesnike nazvao,  
Otkad jesmo razgovor  
I možemo čuti jedni druge.)

Iz ovih stihova izvući ćemo najpre ono što se neposredno postavlja u dosad razmatrani kontekst: »Otkad jesmo razgovor...«. Mi, ljudi, jesmo razgovor. Čovekovo biće utemeljava se u jeziku; ali jezik se istinski, događa tek u *razgovoru*. Ipak, razgovor nije samo način kako se jezik ispunjava — jezik je bitan samo kao razgovor. Ono što inače podrazumevamo pod »jezikom«, naime fond reči i pravila sintakse — samo

je prvi plan jezika. Ali šta znači »razgovor«? Obelodanjeno govoriti s nekim o nečem. Pri tom govorenje posreduje u prilaženju nekog nekome. Sam Helderlin kaže: »Otkad jesmo razgovor i možemo čuti jedni druge.« Sposobnost da čujemo nije tek posledica govorenja nekog s nekim, nego pre obrnuto: njegova pretpostavka. Samo što je i umenje da čujemo u sebi već upućeno opet na mogućnost reči i iziskuje reč. Umenje govorenja i umenje da čujemo jesu podjednako iskonska. Mi jesmo razgovor — a što znači: možemo čuti jedni druge. Jesmo razgovor, što u isti mah uvek znači: jesmo *jedan* razgovor. Međutim, jedinstvo razgovora počiva na tome što je u bitnoj reči svaki put obelodanjeno Jedno i Isto, a polazeći od toga mi se slažemo, na osnovu toga smo jedinstveni i tako zapravo jesmo. Razgovor i njegovo jedinstvo nose naše postojanje.

Ali Helderlin ne kaže jednostavno: mi jesmo razgovor, već: »Otkad jesmo razgovor...«. Tamo gde postoji čovekova jezička sposobnost i gde se ona koristi — tamo ne postoji odmah i bitni događaj jezika: razgovor. Otkad jesmo razgovor? Tamo gde treba da bude *jedan* razgovor, bitna reč mora biti povezana s Jednim i Istim. Bez te veze — i upravo tamo gde je nema — čak je i spor nemoguć. Ali Jedno i Isto može biti obelodanjeno samo u svetlu nečeg što traje, nečeg stalnog. Stalnost i trajanje ipak izlaze na videlo kad blesnu ustrajnost i prisutnost. To se, međutim, zbiva u onom trenutku kad se vreme u svojim razmerima otvori. Otkako se čovek stavlja u prisutnost onog što traje, tek otad je kadar da se izloži onom što se menja, onom što dolazi i odlazi; jer, samo ono što je postojano jeste izmenljivo. Tek

otkad se »rastržuće vreme« razložilo na sadašnjost, prošlost i budućnost, postoji mogućnost jedinstva s obzirom na ono što traje. *Jedan* razgovor jesmo od vremena otkad »vreme jeste«. Otkako je vreme nastalo i otkako je zaustavljeno — mi *jesmo* istorijski. Obe — *jedna* razgovornost i istoričnost — podjednako su stare, pripadaju jedna drugoj i jesu isto.

Otkad jesmo razgovor — čovek je mnogo iskusio i imenovao mnogo bogova. Otkako se zapravo jezik zbiva kao razgovor, bogovi dolaze do reči i pojavljuje se svet. Ali valja pogledati: prisutnost bogova i pojavljivanje sveta nisu tek posledica događaja jezika, nego su s njim istovremeni. Pravi razgovor — razgovor koji jesmo — počiva upravo na tom što su bogovi na imenovani, a svet postaje reč.

Ali bogovi mogu da se ovaploće u reč samo tada kad nas oni sami oslove. Reč koja imenuje bogove jeste uvek odgovor na takvo oslovljavanje. Taj odgovor izvire uvek iz odgovornosti kakvu nam nameće sudbina. Time što bogovi naše postojanje privode jeziku, mi tek ulazimo u područje odluke o tome da li sebe bogovima obećavamo, ili sebe njima uskraćujemo.

Tek polazeći odatle, potpuno prosuđujemo šta znači: »Otkad jesmo razgovor...«. Otkako nas bogovi privode razgovoru, od tog trenutka jeste vreme, otad temelj našeg postojanja jeste razgovor. Time je stav da jezik jeste najviši događaj ljudskog postojanja dobio tumačenje i utemeljenje.

Ali u isti mah nameće se pitanje: kako započinje laj razgovor koji jesmo? Ko imenuje bogove? Ko u tom rastržućem vremenu hvata ono što traje i za-

država ga u reči? Helderlin nam o tome govori pouzdanom jednostavnošću pesnika. Čujmo njegov četvrti iskaz.

#### 4.

Taj iskaz čini kraj pesme *Spomen* i glasi: »No, ono što traje, ustanovljuju pesnici« (IV, 63). Tim iskazom svetlost dopire do našeg pitanja o suštini poezije. Poezija je ustanovljavanje nečeg posredstvom reči i u reči. Šta se tako ustanovljava? Ono što traje. Međutim, može li se ono što traje — ustanovljivati? Nije li to uvek već ono predručno? Nije! Upravo ono što traje mora biti zaustavljeno da ga ne bi ponela bujica vremena koja hita; ono što je prosto mora se oteti zapletenosti, a mera staviti ispred onog što nema mere. U to otvoreno mora doći ono što nosi bivstvjuće u celini i njime vlada. Biće se mora otvoriti kako bi se pojavilo bivstvjuće. Međutim, upravo ono što traje jeste ono što je prolazno: »Tako je brzo / Prolazno sve nebesko; ali ne uzalud« (IV, 163 i dalje). I pored svega, ono što traje »povereno je brizi i službi pesnika« (IV, 145). Pesnik imenuje bogove i sve stvari onim što jesu. To imenovanje ne počiva na davanju imena nečemu što je ranije već bilo poznato — bivstvjuće biva naimenovano tek time što pesnik kazuje bitnu reč. Na taj način, bivstvjuće postaje poznato kao bivstvjuće. Poezija je ustanovljavanje bića putem reči. Otuda ono što traje nikad nije stvoreno od prolaznog. Ono što je jednostavno ne može se nikad izvući neposredno iz zapletenog. Mera ne leži u bezmernom. Osnov nikad ne nalazimo u bezdanu. Biće nikad nije

bivstvjuće. Jer, upravo se biće i bit stvari ne mogu nikad izračunati niti izvesti iz onog što je predručno; oni se moraju slobodno stvoriti, postaviti i derivati. Takvo slobodno poklanjanje jeste ustanovljavanje.

Međutim, bogovi bivaju iskonski imenovani i suština stvari prelazi u reč — a tek time stvari zablešte; tada se ljudsko postojanje dovodi u čvrst odnos i postavlja na temelj. Pesnikovo kazivanje jeste ustanovljavanje ne samo u smislu slobodnog poklanjanja, već u isti mah i u smislu čvrstog utemeljenja ljudskog postojanja na njegov osnov. Kad shvatimo suštinu poezije, naime kad shvatimo da je poezija ustanovljavanje bića putem reči, tada možemo naslutiti nešto od istine one reči koju je Helderlin izrekao kad je već davno bio pao u okrilje noći ludila.

#### 5.

Taj *peti* ključni iskaz naći ćemo u velikoj i ujedno čudovišnoj pesmi koja počinje rečima:

*In lieblicher Blaue bluhet mit dem  
Metallenen Dache der Kirchturm. (VI, 24 ff.)*

(U ljupkom plavetnilu procvetava  
Crkveni toranj s metalnim krovom.)

Tu Helderlin kaže (stih 32. i dalje):

*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt  
Der Mensch auf dieser Erde.*

(Pun zasluga, ipak pesnički stanuje  
Čovek na ovoj zemlji.)

Ono što čovek čini i čime se bavi stečeno je i zaslužno sopstvenim trudom. »Ipak« — kaže Helderlin, kruto se tome suprotstavljajući — sve se to ne tiče suštine njegova stanovanja na ovoj zemlji, sve to ne seže do temelja ljudskog postojanja. To postojanje je u svom osnovu »pesničko«. No poeziju sada shvatamo kao ustanovljavajuće imenovanje bogova i suštine stvari. »Pesnički stanovati« znači: prebivati u prisutnosti bogova i biti ganut blizinom suštine stvari. »Pesničko« jeste postojanje u svom temelju — što u isti mah znači: ono kao ustanovljeno (utemeljeno) nije nikakva zasluga nego poklon.

Poezija nije samo prateći ukras postojanja, nije samo prolazno oduševljenje ili čak samo uzbuđenje i zabava. Poezija je noseći temelj istorije, pa otuda i nije samo kulturna pojava, a pogotovo nije puki »izraz« nekakve »kulturne duše«.

Što naše postojanje jeste u temelju pesničko — pod tim se na kraju krajeva ne može podrazumevati kako je ono zapravo samo bezazlena igra. No, zar sam Helderlin u prvom navedenom ključnom iskazu ne naziva poeziju »onim najnevinijim od svih zanimanja«? Kako to pomiriti sa sada izloženom suštinom poezije? Time se vraćamo na ono pitanje koje smo u prvi mah ostavili po strani. Odgovarajući sada na njega, pokušaćemo da jednim uopštavanjem istovremeno obuhvatimo suštinu poezije i pesnika.

Najpre se pokazalo da oblast delovanja poezije jeste jezik. Zato se suština poezije mora pojmiti iz suštine jezika. Nakon toga je postalo jasno: poezija

je ustanovljavajuće imenovanje bića i suštine svih stvari, a nije proizvoljno kazivanje, nego takvo kazivanje kojim na otvoreno stupa sve ono što im zatim u svakodnevnom govoru pretresamo i o čemu raspravljamo. Zato poezija nikad ne preuzima jezik kao predručni materijal, nego tek ona omogućava jezik. Poezija je prajezik jednog istorijskog naroda. Znači, obrnuto, suštinu jezika moramo shvatiti iz suštine poezije.

Temelj ljudskog postojanja jeste razgovor kao istinsko događanje jezika. Ali prajezik je poezija kao ustanovljavanje bića. Ipak, jezik je »najopasnije od svih dobara«. Dakle, poezija je najopasnije delo, a u isti mah »najnevinije od svih zanimanja«.

U stvari, tek kad obe odredbe mislimo kao jedno, shvatićemo potpuno suštinu poezije.

Ali, zar je poezija najopasnije delo? U pismu prijatelju, neposredno pred polazak na poslednje putovanje u Francusku, Helderlin piše: »O, prijatelju! Svet leži preda mnom svetliji i ozbiljniji nego inače! Drago mi je što je tako; lepo mi je kao kad u leto 'stari Sveti otac spokojnom rukom stresa sa crvenkastih oblaka blagosiljajuće munje'. Jer, taj znak je za mene postao ono izabrano između svega što mogu od Boga ugledati. Inače mogao sam klicati o novoj istini, boljem viđenju onog što je nad nama i oko nas; sad strepim da na kraju sa mnom ne bude kao sa starim Tantalom kome su bogovi dali više nego što je mogao da svari« (V, 321).

Pesnik je izložen munjama božjim. O tome nam kazuje ona pesma koju poznajemo kao najčistiju poeziju suštine poezije, a koja počinje rečima:

*Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn  
Ein Landmann geht, des Morgens... (IV, 151 ff.)*

(Kao kad o prazniku da bi video njivu  
Izlazi ratar, u zoru...)

U poslednjoj strofi tu se kaže:

*Doch uns gebuhrt es, unter Gottes Gewittern,  
Ihr Dichter! mit entblosstem Haupte zu stehen,  
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand  
Zu fassen und dem Volk ins Lied  
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen.*

(No nama je dano, o pesnici, otkrite glave  
Pod olujama božjim da stojimo,  
I munju Očevu samu, sopstvenom rukom  
Hvatamo, i narodu pružamo  
Pesmom zaogrnut nebeski dar.<sup>1)</sup>)

A godinu dana kasnije, pošto se Helderlin kao čovek zahvaćen ludilom vratio u majčinu kuću, piše istom prijatelju, sećajući se boravka u Francuskoj: »Trajno me je zahvatila moćna stihija, nebeski oganj i utišanost ljudi, njihov život u prirodi, njihova ograničenost i zadovoljstvo, i kao što se govori ponavljajući za junacima, i ja mogu reći da me je Apolon porazio« (V, 327). Prevelika svetlost gurnula je pesnika u tamu. Treba li još i drugih svedočanstava za najveću opasnost njegova »zanimanja«? Sve govori sudbina koja je baš samo njemu pala u deo. Kao neko predosećanje te sudbine zvuče reči iz *Empedokla*:

<sup>1)</sup> Prevod I. Lalića. — Prim. prev.

...*Es muss*

*Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet.*

(III, 154.)

(...Mora

Otići iz života onaj kroz koga je duh prozborio.)

A ipak, poezija je »najnevinije od svih zanimanja«. Te reči Helderlin unosi u svoje pismo ne samo da bi poštedeo majku, nego zato što zna da ta bezazlena spoljna strana pripada suštini poezije isto tako kao dolina brdu; jer, kako bi pesnik mogao činiti i očuvati to najopasnije delo ako ne bi bio »izbačen« (*Empedokle*, III, 191) iz one običnosti dana i *pred* njom zaštićen prividom bezazlenosti svog zanimanja?

Poezija izgleda kao igra, a nije igra. Istina, igra sjedinjava ljude, ali tako da svaki od njih pri tom zaboravlja upravo sebe. Međutim, u poeziji čovek se usredsređuje na temelj svog postojanja. Tada se on smiruje; doduše, ne prividnim mirom nedelatnosti i odsustva misli, nego onim beskrajnim mirom u kome žive sve sile i veze (upor. pismo bratu od 1. januara 1799, III, 368 i dalje).

Poezija budi privid nestvarnog i sna nasuprot uhvatljivoj i glasnoj stvarnosti s kojom smo se na izgled saživali. A ipak je obrnuto — stvarno je ono što pesnik kaže i preuzima da bude. Tako Panteja u proročkom nadahnuću govori o Empedoklu prijateljici (III, 78):

...*Er selbst zu sein, das ist*

*Das Leben und wir andern sind der Traum davon.*

(...Biti on lično, to je život,

Mi, drugi, samo smo san o tome.)

Stoga se čini da se suština poezije leluja u sopstvenom prividu spoljne strane poezije, a ipak stoji nepomično. U svojoj suštini poezija je ustanovljavanje — što znači: čvrsto utemeljavanje.

Istina, svako ustanovljavanje ostaje slobodan dar i Helderlin čuje kao da je rečeno: »Pesnici, budite slobodni kao laste!« (IV, 168). Ali ta sloboda nije razuzdana samovolja, niti svojeglavo htenje, nego krajnja nužnost.

Poezija, kao ustanovljavanje bića, jeste *dvostruko* vezana. Tek u pogledu na taj najunutrašnji zakon potpuno obuhvatamo njenu suštinu.

Poetsko stvaranje je iskonsko imenovanje bogova. Ali pesnička reč dobija svoju moć imenovanja tek onda kad bogovi sami govore o nama. Kako govore bogovi?

*...und Winke sind  
Von Alters her die Sprache der Gotter. (IV, 135.)*

(...a znaci su  
Odvajkada jezik bogova.)

Pesnikovo kazivanje je hvatanje tih znakova kako bi bili preneti dalje u njegov narod. Ovo hvatanje znakova je primanje, a ipak ujedno i davanje; jer, već u »prvoj oznaci« pesnik opaža ono što je okončano i odvažno ga postavlja u svoju reč kako bi predskazao ono još-ne-ispunjeno. Tako

*...fliegt, der kühne Geist, wie Adler den  
Gewittern, weissagend seinen  
Kommenden Gottern voraus. (IV, 135.)*

(...leti smeli duh, kao orao  
Pred olujama, prorokujući  
Dolazak svojih bogova.)

Ustanovljavanje bića povezano je sa božjim značima. A u isti mah pesnička reč jeste samo tumačenje »glasa naroda«. Tako Helderlin naziva sage u kojima je narod svestan svoje pripadnosti bivstvujućem u cclini. Ali taj glas često zanemi i iznemogne u sebi samom. On takođe nije nimalo u stanju da samostalno iskaže ono pravo, nego su mu neophodni oni koji ga tumače. Pesa koja nosi naslov *Glas naroda* ostala nam je u dve verzije. U njima se pre svega razlikuju završne strofe, ali tako da se one dopunjuju. U prvoj verziji kraj glasi:

*Drum weil sie fromm ist, ehr' ich den Himmlischen  
Zu lieb des Volkes Stimme, die ruhige,  
Doch um der Gotter und der Menschen  
Willen sie ruhe zu gern nicht immer! (IV, 141.)*

(Zato što je pobožan, poštujem za ljubav  
nebesnika

Spokojni glas naroda,  
AT bogovima i ljudima za ljubav  
Nek' ne počiva uvek suviše rado!)

Uz to druga verzija:

*...und wohl  
Sind gut die Sagen, denn ein Gedachtniss sind  
Dem Hochsten sie, doch auch bedarf es  
Eines, die heiligen auszulegen. (IV, 144.)*

(...i svakako  
Sage su dobre, jer one su pamćenje  
Najvišega, a ipak i potreba  
Jednoga: tumačenja tih svetih saga.)

Tako je suština poezije uklopljena u zakone božjih znakova i glasa naroda, u zakone koji teže da se razdvoje i spoje. Sam pesnik stoji na sredini između bogova i naroda. On je neko koji je izbačen u to *Između*, između bogova i ljudi. Ali samo i najpre u tom *Između* odlučuje se šta je čovek i gde on smešta svoje postojanje. »Pesnički stanuje čovek na ovoj zemlji.«

Neprestano i sve sigurnije, usred obilja slika što na njega navaljuju, i sve jednostavnije, Helderlin je svoju pesničku reč posvećivao tome *Između*. Ovo nas nagoni da kažemo kako je on pesnik pesnika.

Da li ćemo još i sada smatrati da je Helderlin zapleten u prazno i preterano samoobožavanje zbog nedostatka punoće sveta? Ili ćemo radije otkriti kako preterani pritisak izbacuje misao toga pesnika u osnov i središte bića? Za samog *Helderlina* važi reč koju je on u onoj poznoj pesmi, »U ljupkom plavetnilu procvetava...«, rekao za Edipa:

*Der König Oedipus hat ein  
Auge zuviel vielleicht. (VI, 26.)*

(Car Edip možda ima  
Jedno oko previše.)

Helderlin pesnički stvara suštinu poezije — ali ne u smislu vanvremenski važećeg pojma. Ta suština poezije pripada određenom vremenu. Ali ne tako što se suština

prilagodila tom vremenu kao nečem već postojećem. Nego Helderlin, iznova ustanovljavajući suštinu poezije, tek određuje novo vreme. To je vreme odbeglih bogova i nailazećeg Boga. To je *oskudno* vreme, jer ga karakteriše dvostruki nedostatak i dvostruko *Ne: ne-više* odbeglih bogova i još-ne-dolazećeg Boga.

Suština poezije, koju ustanovljava Helderlin, jeste istorijska u najvećoj meri, jer unapred određuje neko istorijsko vreme. Ali kao istorijska, ona je jedino suštinska suština.

Oskudno je to vreme, i zato je prebogat njegov pesnik. Tako bogat da bi često, kad se seća onih što su bili i kad očekuje Onog koji će stići, već hteo da malakše i da samo zaspi u toj prividnoj praznini. Ali on istrajava u ništavilu te noći. Ostajući tako sam sa sobom, krajnje usamljen u svojoj sudbini, pesnik osvaja istinu — sam za sve, i zato je osvaja suštinski. O tome govori sedma strofa elegije *Hleb i vino* (IV, 123 i dalje). Pesnik u njoj govori ono što je ovde mislilac mogao samo tumačiti:

*Aber Freund! wir kommen zu spat. Zwar leben die  
Götter,  
Aber über dem Haupt droben in anderer Welt.  
Endlos wirken sie da und scheinens wenig zu achten,  
Ob wir leben, so sehr schonen die Himmlischen uns.  
Denn nicht immer vermag ein schwaches Gefass sie  
zufassen,  
Nur zu Zeiten ertragt gottliche Fulle der Mensch.  
Traum von ihnen ist drauf das Leben. Aber das Irrsal  
Hilft, wie Schlummer und stark machet die Noth und  
die Nacht,*



*Biss dass Helden genug in der ehernen Wiege  
 gewachsen,  
 Herzen an Kraft, wie sonst, ahnlich den Himmlischen  
 sind.  
 Donnernd kommen sie drauf. Indessen dunket mir  
 ofters  
 Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein,  
 So zu harren und was zu thun indess und zu sagen,  
 Weiss ich nicht und wozu Dichter in durftiger Zeit ?  
 Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige  
 Priester,  
 Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.*

(No prijatelju! Stižemo prekasno. Žive doduše Bogovi još, al gore nad glavom, u drugom svetu. Beskrajno deluju tamo, a kao da malo mare Živimo li; toliko štede nas nebesnici. Jer ne može uvek slabi da sadrži ih sasud. Ponekad samo podnese obilje božje čovek. San o njima je potom život. Ali bludnja Pomaže, kao dremež, i snaži nas nevolja i noć Dok junaka dosta u bronzanoj ne poraste kolevci, I srca, ko pre snagom nebesnicima sličnih. S grmljavinom tad će doći. Međutim često mi se Čini bolje da spavam, no tako bez drugova da sam, Tako da iščekujem, a šta da činim i kažem Ne znam, i čemu pesnici u oskudno vreme? No oni su, kažeš, kao sveštenici boga vina Što od zemlje do zemlje hodiše u svetoj noći.<sup>1)</sup>)

»...PESNIČKI STANUJE ČOVEK...«

Ovaj iskaz je preuzet iz jedne pozne Helderlinove pesnie koja je do nas doprla na neobičan način. Ona počinje: »U ljupkom plavetnilu procvetava crkveni toranj s metalnim krovom« (Štutgartsko izdanje 2, 1, str. 372. i dalje; Helingrat VI, str. 24. i dalje). Da bismo iskaz »...pesnički stanuje čovek...« dobro razumeli, moramo ga smotreno vratiti pesmi. Stoga i razmislimo o njemu. Otklonimo nedoumice koje on smesta pobuđuje. Jer inače nećemo biti ni slobodni ni gotovi da tom iskazu odgovorimo, sledeći ga.

»...pesnički stanuje čovek...« Ako je potrebno, kadri smo da zamislimo kako pesnici — s vremena na vreme — pesnički stanuju. Ali na koji način »čovek« to znači: svaki čovek u svako vreme — treba pesnički da stanuje? Nije li celokupno stanovanje nesaglašljivo s onim što je pesničko? Naše stanovanje pritiska oskudica u stanovima. Čak i kada ne bi tako bilo, naše današnje stanovanje je kinjeno radom, rastrzano jagmom za prednošću i uspehom, opčinjeno potrebom za zadovoljstvom i odmorom. No tamo gde u našem današnjem stanovanju još ostaje prostora za ušteđeno

<sup>1)</sup> Prevod I. Lalića. — Prim. prev.

vreme i za ono pesničko, bavimo se — u najboljem slučaju — lepim umetnostima, bilo u vidu pisane ili emitovane reči. Poezija se ili poriče kao isprazna čežnja, nestajanje u nestvarnom i bekstvo u idilu, ili smatra delom književnosti. Vrednost književnosti se ocenjuje najnovijim opštevažećim merilom. A što se tiče opštevažećeg merila, ono se stvara i kontroliše sredstvima za oblikovanje kulturnog javnog mnjenja. Jedan od činilaca u tom merilu — to jest ono što u istima podstiče i biva podstaknuto — jeste književni pogon. Na taj se način poezija ne može drugačije pojaviti do kao književnost. Čak i tamo gde se edukaciono i naučno posmatra, poezija je predmet istorije književnosti. Zapadna poezija se svodi pod zajednički imenilac, zvan — *evropska književnost*.

No ako poezija svoj jedini vid postojanja unapred nalazi u književnom, kako onda ljudsko stanovanje može da se temelji na poetskom? Iskaz — »čovjek stanuje pesnički« — potiče isključivo od pesnika, i to onog koji — kao što znamo — nije bio kadar da sa životom izađe nakraj. To je način na koji pesnici svoj pogled odvrćaju od stvarnosti. Umesto da delaju, oni sanjaju. Ono što rade samo je zamišljeno. Isključivo stvaraju tvorevine uobrazilje. Na grčkom se stvaranje kaže *poiesis*. Čovekovo stanovanje treba da bude poezija i da se izvodi na poetski način? Ipak, to može da pretpostavi samo onaj što je van stvarnosti i ne želi da vidi u kakvim uslovima se nalazi današnji istorijsko-društveni život ljudi, koji sociolozi nazivaju kolektivom.

Ali pre no što na tako grub način stanovanje i pevanje proglasimo za nespojive, možda će biti od neke koristi da razborito povedemo računa o pesni-

kovom iskazu. Taj iskaz govori o ljudskom stanovanju. On ne opisuje uslove današnjeg stanovanja. Štaviše, on ne tvrdi da stanovati znači posedovati nekakav stan. On takođe ne veli da se pesničko iscrpljuje u nestvarnoj igri poetske imaginacije. Ko bi se, dakle, među onima što su zadubljeni u misli drznuo da — bez ustezanja i sa malo sumnjive visine — izjavi kako su stanovanje i ono pesničko nesaglašljivi. Možda se to dvoje slaže. I još više: možda jedno čak nosi drugo, i to na takav način da stanovanje počiva na pesničkom. Dabome, ako pretpostavljamo tako nešto, tad se od nas traži da o stanovanju i pevanju mislimo polazeći od njihove suštine. Ne budemo li oklevali u tom zahtevu, mislićemo — polazeći od stanovanja — o onome što se obično naziva čovekovom egzistencijom. Tako postupajući, mi — razume se — napuštamo uobičajenu predstavu o stanovanju. Shodno toj predstavi, stanovanje je samo jedan među mnogim vidovima čovekova ponašanja. Radimo u gradu, ali stanujemo izvan grada. Putujemo, te stanujemo čas ovde čas tamo. Tako zamišljeno stanovanje vazda je samo posedovanje kakvog skloništa.

Kad Helderlin govori o stanovanju, pred očima mu je osnovna crta čovekova postojanja. Međutim, »ono pesničko« on dokučuje iz njegovog odnosa s tim suštinski shvaćenim stanovanjem.

Dabome, to ne znači da je pesničko samo ukras i dodatak stanovanju. Pesnički karakter stanovanja takođe ne znači da se pesničko pojavljuje u svakom stanovanju. Štaviše, iskaz: »...pesnički stanuje čovek...«, kaže: pre svega, pevanje dopušta da stanovanje bude stanovanje. Pevanje je ono što nam zapravo dopušta da stanujemo. Samo, čime stičemo stan? Građe-

njem. Pesničko stvaranje, koje nam dopušta da stanujemo, jeste građenje.

Na taj način, suočeni smo s dvostrukim zahtevom: prvo, da o onome što se naziva ljudskom egzistencijom mislimo polazeći od suštine stanovanja; drugo, da o suštini pevanja kao dopuštanju stanovanja mislimo ili kao o nekakvom građenju ili — možda čak — kao o *određenoj*, osobitoj vrsti građenja. Ako, shodno upravo pomenutom stanovištu, tražimo suštinu pesništva, dospećemo do suštine stanovanja.

Samo, otkud nama — ljudima — informacija o suštini stanovanja i pevanja? Odakle čovek uopšte dobija zahtev da dopre do suštine neke stvari? Taj zahtev on može da dobije samo odande odakle ga prima. On ga prima od jezika koji mu govori. Naravno, samo u slučaju kada i dok god on uvažava vlastitu suštinu jezika. Zemljinim šarom, međutim, besne razuzdano no u isti mah spretno zborenje, pisanje i emitovanje kazanih reči. Čovek se ponaša kao da je on tvorac i gospodar jezika, dok je — u stvari — jezik gospodar nad čovekom. Kad se preokrene taj odnos dominacije, čoveku na um padaju čudne smicalice. Jezik postaje sredstvo izražavanja. Kao izraz, jezik se može srozati do pukog medija za štampanu reč. Što i u takvoj upotrebi jezika držimo do brižljivosti u govoru — dobro je. Ali, samo to nam neće nikad pomoći da umaknemo izokretanju istinskog odnosa dominacije između jezika i čoveka. Jer, ako ćemo pravo, jezik govori. Čovek govori tek onda ukoliko, i samo ukoliko, odgovara jeziku slušajući njegov poziv. Među svim pozivima, kojima mi, ljudi, možemo — sa svoje strane — pomoći da se oglase, jezik je najviši i svuda prvi poziv. Jezik nas — isprva a zatim opet na kraju

— upućuje na suštinu neke stvari. Ipak, to nikad ne znači da nas jezik u svakom proizvoljno uzetom verbalnom značenju — neposredno i konačno — opskrbljuje transparentnom suštinom stvari, kao da je ova suština predmet gotov za upotrebu. Međutim, odgovaranje, u kojem čovek zapravo sluša poziv jezika, jeste takvo kazivanje koje govori u elementu poezije. Ukoliko je neki pesnik pesničkiji, utoliko je njegovo kazivanje slobodnije, to jest — otvorenije i spremnije za ono neočekivano, utoliko je veća čistota kojom on ono što kaže prepušta sve brižljivijem slušanju, utoliko je ono što on kaže dalje od puke postavke o kojoj se raspravlja jedino s obzirom na njenu tačnost ili netačnost.

»...pesnički stanuje čovek...«

kaže pesnik. Helderlinov iskaz čućemo razgovetnije, ako ga vratimo u pesmu iz koje potiče. Čujmo najpre samo dva stiha iz kojih smo izvukli i tako obrezali pomenuti iskaz. Oni glase:

*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt  
Der Mensch auf dieser Erde.*

(Pun zasluga, ipak pesnički stanuje  
Čovek na ovoj zemlji.)

Osnovni ton stihova treperi u reči »pesnički«. Ta reč je dvostruko istaknuta: onim što joj prethodi i onim što posle nje sledi.

Prethode reči: »Pun zasluga, ipak...« One gotovo zvuče kao da sledeća reč, »pesnički«, ograničava čove-

kovo zaslužno stanovanje. Međutim, stvar je obrnuta. Ograničenje biva označeno obrtom »Pun zasluga«, kojem u mislima moramo dodati jedno »doduše«. Čovek je, doduše, mnogostruko zaslužan u svom stanovanju. Jer on gaji rastinje na zemlji i neguje svoje potomstvo. Gajenje i negovanje (*colere, cultura*) su neka vrsta građenja. Ali čovek ne gaji samo ono što samo po sebi raste; on takođe gradi u smislu onoga *aedificare*, podižući stvari koje ne mogu ni nastati ni opstati uz pomoć rastenja. Stvari, koje su u tom smislu napravljene, uključuju ne samo građevine, već i sva dela stvorena čovekovim rukama i njegovim radom. Pa ipak, zasluge tog mnogostrukog građenja nikad ne ispunjavaju suštinu stanovanja. Naprotiv, one stanovanju čak uskraćuju njegovu suštinu, čim se jure i stiču radi njih samih. Naime, te zasluge svuda, upravo svojim obiljem, stanovanje utiskuju u okvire pomenu-tog građenja. Takvo građenje stremi zadovoljenju potreba za stanovanjem. Građenje u smislu ratarske nege rastinja i građenje u smislu podizanja zdanja, stvaranja dela i proizvođenja oruđa već su posledica suštine stanovanja, ali nisu osnov stanovanju, niti su njegovo utemeljenje. Ovo utemeljenje mora se dogoditi u drugačijem građenju. Uobičajeno i često isključivo praktikovano, pa stoga i jedino poznato građenje unosi — istina — obilje zasluga u stanovanje. Ali čovek je sposoban za stanovanje samo ako je na drugačiji način gradio, gradi i smera da gradi.

»Pun zasluga (doduše), ipak pesnički stanuje čovek...« Reči, koje zatim u tekstu slede, jesu: »...na ovoj zemlji«. Mogli bismo pomisliti da je taj dodatak suvišan; jer stanovati već znači: boraviti na zemlji,

na »ovoj« zemlji kojoj je svaki smrtnik — a što on i zna — poveren i izložen.

Ali kad se Helderlin odvaži da kaže kako je stanovanje smrtnika pesničko, taj jedva izgovoreni iskaz izaziva privid kao da »pesničko« stanovanje ljude otrže upravo od zemlje. Jer, »ono pesničko«, ako se uzima kao poezija, ipak pripada carstvu uobrazilje. Pesničko stanovanje uobraziljski leti iznad stvarnosti. Pesnik predupređuje ovu bojazan time što posebno ističe da pesničko stanovanje jeste stanovanje »na ovoj zemlji«. Na taj način Helderlin »pesničko« ne samo da čuva od — po svoj prilici — pogrešnog tumačenja, već dodavanjem reči »na ovoj zemlji« izričito ukazuje na suštinu pevanja. Pevanje ne leti niti se izdiže ponad zemlje, da bi je napustilo i lebdelo iznad nje. Ono dovodi čoveka na zemlju, čini da on pripada njoj, dovodeći ga tako u stanovanje.

Pun zasluga, ipak pesnički stanuje  
Čovek na ovoj zemlji.

Znamo li sada zašto čovek stanuje pesnički? To još ne znamo. Čak smo izloženi opasnosti da strane misli utisnemo u Helderlinove poetske reči. Jer Helderlin, istina, govori o stanovanju čoveka i njegovoj zasluzi, ali on ipak stanovanje ne dovodi u vezu sa građenjem, kao što smo mi to maločas učinili. On ne govori o građenju niti u smislu negovanja-gajenja i podizanja niti na taj način što čak i poetsko stvaralaštvo zamišlja kao građenje osobite vrste. Prema lome, Helderlin o pesničkom stanovanju ne zbori isto što i naše mišljenje. Uprkos tome, mi mislimo o istoj stvari o kojoj i Helderlin peva.

Naravno, ovde valja imati na umu ono suštinsko. Neophodna je jedna kratka i uzgredna napomena. Pevanje i mišljenje susreću se u istome samo u slučaju kada i dok ostaju razdvojeni u različitosti svoje suštine. Isto se nikad ne podudara s jednakim, niti se podudara s praznom jednoobraznošću puko identičnoga. Ono što je jednako vazda se kreće ka onom što je lišeno razlike, ne bi li se sve svelo pod zajednički imenilac. Međutim, isto je sapripadanje različitoga, sapripadanje koje proističe iz sakupljanja izvedenog posredstvom razlike. Ono isto kadri smo da kažemo samo u slučaju da na umu imamo razliku. U iznošenju onoga što se razlikuje zasvetleće sakupljajuća suština istoga. Isto odbacuje svako nastojanje da se ono što se razlikuje vazda — izjednačavanjem — pretvara u jednako. Isto sakuplja ono što se razlikuje u prvobitno i saglasno postojanje (*Einigkeit*). Međutim, jednako — rasturajući — to odelito unosi u dosadno jedinstvo puke jednolikosti. Helderlin je, na svoj način, znao za te odnose. U jednom epigramu što nosi naslov »Koren svakog zla«, on veli: »Saglasno postojati, božanski je i dobro; ta otkud među ljudima čežnja da se bude Jedan i Jedno?« (Štutgartsko izdanje I, 1. str. 305)

Kad u mislima sledimo ono što Helderlin peva o pesničkom stanovanju čoveka, prepostavljamo put kojim se — uz pomoć onoga što se zamišlja kao različito — približavamo onom istom o čemu i pesnik peva.

Pa ipak, šta Helderlin kaže o pesničkom stanovanju čoveka? Odgovor na to pitanje potražićemo na taj način što ćemo saslušati šta nam kaže pomenuta pesma između dvadeset četvrtog i trideset osmog stiha. Jer su ona dva stiha, koja smo u prvi mah komentarisali, govorila iz tog područja. Helderlin kaže:

*Darf, wenn lauter Muhe das Leben, ein Mensch  
Aufschauen und sagen: so  
Will ich auch seyn ? Ja. So lange die Freundlichkeit  
noch*

*Am Herzen, die Reine, dauert, misset  
Nicht unglücklich der Mensch sich  
Mit der Gottheit. Ist unbekannt Gott ?  
Ist er offenbar wie der Himmel? Dieses  
Glaub'ich eher. Des Menschen Maass ist's.  
Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt  
Der Mensch aufdieser Erde. Doch reiner  
Ist nicht der Schatten der Nacht mit den Sternen,  
Wenn ich so sagen konnte, als  
Der Mensch, der heisset ein Bild der Gottheit.  
Giebt es auf Erden ein Maass ? Es giebt  
Keines.*

(Ako je život sve sama muka, srne li čovek  
Pogledati naviše i reći: takav  
I ja želim biti? Srne. Dok mu na srcu  
Još ima usrdnosti, čistote, čovek sebe  
Srećno meri s božanstvom. Je li Bog nepoznat ?  
Da li je on očit poput neba ? Pre ću poverovati  
U ovo drugo. To je mera čoveka.  
Pun zasluga, ipak pesnički stanuje  
Čovek na ovoj zemlji. Ali senka noći  
Osute zvezdama, ako tako mogu reći, nije čistija  
Od čoveka što se zove slikom božanstva.  
Postoji li na zemlji kakva mera? Ne  
Postoji.)

Mi ćemo da razmišljamo samo o nekoliko stvari  
iz tih stihova, i to s jedinom namerom da razgovetnije

čujemo ono na šta Helderlin misli kad čovekovo stanovanje naziva »pesničkim«. Prvi pročitani stihovi (od 24. do 26.) daju nam već nekakav znak. Oni se iznose u vidu pitanja na koje se — bez dvoumljenja — potvrdno odgovara. Pitanje opisuje ono što neposredno kazuju već tumačeni stihovi: »Pun zasluga, ipak pesnički stanuje čovek na ovoj zemlji.« Helderlin pita:

Ako je život sve sama muka, sme li čovek  
Pogledati naviše i reći: takav  
I ja želim biti? Srne.

Samo u području puke muke čovek se trudi da stekne »zasluge«. Tu ih on stiže u izobilju. No u isti mah čoveku je dopušteno da u tom području, iz i kroz njega, svoj pogled digne prema nebesnicima. Gledanje naviše ide put neba, a ipak ostaje dole na zemlji. Gledanje naviše premerava ono između neba i zemlje. To između odmereno je za čovekovo stanovanje. Odmeren premer, čijim je posredstvom ono između neba i zemlje otvoreno, sad nazivamo dimenzijom. Dimenzija ne proizlazi iz činjenice da su nebo i zemlja okrenuti jedno prema drugom. Štaviše, ta okrenutost jednoga prema drugom, sa svoje strane, počiva na dimenziji. Dimenzija nije ni protezanje uobičajeno zamišljenog prostora; jer sve prostorno, kao nešto za šta se pravi prostor, već sa svoje strane iziskuje dimenziju, to jest ono u šta biva pušteno.

Sušтина dimenzije jeste osvetljeno i — na taj način — premerljivo odmeravanje onoga između: odmeravanje onoga naviše prema nebu i onoga naniže prema zemlji. Mi suštinu dimenzije ostavljamo bez imena.

Čovek — po Helderlinovim rečima — premerava dimenziju time što sebe meri s nebesnicima. Takvo premeravanje čovek ne preduzima s vremena na vreme; jer, tek u ovom premeravanju čovek uopšte i jeste čovek. Stoga je on, doduše, kadar da premeravanje sputa, umanji i nagrdi, ali nije u stanju da mu umakne. Čovek, kao čovek, uvek je sebe merio spram nečeg nebeskog i s nečim nebeskim. I Lucifer vuče poreklo s neba. Zato u sledećim stihovima (28. i 29. stihu) čitamo: »Čovek sebe... meri s božanstvom.« Božanstvo je »mera« kojom čovek meri svoje stanovanje, prebivanje na zemlji natkrivenoj nebom. Samo ukoliko svoje stanovanje meri na takav način, čovek može — shodno svojoj suštini — *bivstvovati*. Čovekovo stanovanje počiva u naviše-gledajućem merenju dimenzije kojoj podjednako pripadaju i nebo i zemlja.

To merenje ne meri samo zemlju, *ge-u*, te stoga nije puka geo-metrija. Isto tako, ono nikad ne meri ni nebo, *ouranos*, po sebi. Merenje nije nauka. Merenje meri ono između koje nebo i zemlju prinosi jedno drugom. Ovakvo merenje ima svoj vlastiti *metron*, te stoga i svoju vlastitu metriku.

Merenje čoveka dimenzijom što mu je dodeljena unosi stanovanje u njegov osnovni nacrt. Merenje dimenzije je element u kojem ljudsko stanovanje nalazi svoje jemstvo uz čiju pomoć jamačno istrajava. Merenje je ono pesničko u stanovanju. Poetsko stvaranje je merenje. Ali, šta znači merenje? Ako poetsko stvaranje valja shvatiti kao merenje, očito je onda da ga ne smemo svesti pod bilo koju predstavu o merenju i meri.

Po svoj prilici, poetsko stvaranje je osobita vrsta merenja. I ne samo to. Možda rečenicu: »Poetsko

stvaranje je *merenje*«, moramo izgovarati s drugačijim naglaskom: »*Poetsko stvaranje* je merenje.« U poetskom stvaranju se događa ono što svako merenje i jeste u osnovu svoje suštine. Zato nam valja povesti računa o osnovnom činu merenja. On se sastoji u tome da se uzima najpre ona mera kojom treba da se uvek meri. U poetskom stvaranju zbiva se uzimanje mere. Pisanje poezije je uzimanje mere, shvaćeno u strogom smislu te reči, uzimanje mere kojim čovek dobija meru za širinu svoje suštine. Čovek prebiva kao smrtnik. On se naziva smrtnikom zato što može umreti. Moći umreti znači: biti obdaren za smrt kao smrt. Samo čovek umire, i to neprekidno, sve dok boravi na ovoj zemlji, sve dok stanuje. Međutim, njegovo stanovanje počiva na pesničkom. Suštinu »pesničkog« Helderlin vidi u uzimanju mere kojom se izvodi merenje čoveka.

Ipak, kako ćemo dokazati da Helderlin suštinu poetskog stvaranja zamišlja kao uzimanje mere? Nije potrebno da ovde išta dokazujemo. Svako dokazivanje uvek je samo naknadni poduhvat zasnovan na pretpostavkama. Sve se može dokazati, već prema tome na čemu se zasnivaju pretpostavke. Pa ipak, ovde možemo da imamo u vidu samo nekoliko stvari. Biće — onda — dovoljno, ako povedemo računa o pesnikovim sopstvenim rečima. Naime, u sledećim stihovima Helderlin — pre svega i zbilja isključivo — traga za merom. Mera je božanstvo s kojim se čovek meri. Pitanje počinje u 29. stihu rečima: »Je li Bog nepoznat?« Očito da nije. Jer, da je on nepoznat, kako bi — kao neznanac — igda mogao da bude mera? Ipak — a to treba sada čuti i zapamtiti — za Helderlina je Bog, kao onaj što jeste, nepoznat i — *kao taj neznanac*

— on je upravo mera za pesnika. Zato je Helderlina i tištalo izazovno pitanje: kako može ono, što po svojoj suštini ostaje nepoznato, igda postati mera? Jer nešto s čim se čovek meri, ipak mora sebe obznaniti, mora se pojaviti. Ali ako se pojavi, ono je poznato. Međutim, Bog je nepoznat, a ipak je mera. Osim toga, Bog koji ostaje nepoznat mora se — pokazujući *sebe* onakvim kakvim on jeste — pojavljivati kao onaj što ostaje nepoznat. Božje *otkrivenje* — a ne isključivo Bog sam — jeste tajnovito. Stoga pesnik odmah postavlja sledeće pitanje: »Da li je on očit poput neba?« Helderlin odgovara: »Pre ću poverovati U ovo drugo.«

Zašto — pitamo *mi* sada — pesnikova slutnja ide u tom pravcu? Reči, što neposredno slede, pružaju odgovor. One jezgrovito kažu: »To je mera čoveka.« Šta služi kao mera za ljudsko merenje? Bog? Ne! Nebo? Ne! Otkrivenje neba? Ne! Mera se sastoji u načinu na koji se Bog, koji ostaje nepoznat, otkriva *kao* takav posredstvom neba. Božje pojavljivanje pomoću neba sastoji se u razotkrivanju koje nam dopušta da vidimo ono što skriva sebe, ali nam ne dopušta da to vidimo time što ćemo pokušati da ono skriveno istrgnemo iz njegove skrivenosti, već jedino time što ćemo to skriveno čuvati u njegovoj samoskrivenosti. Tako se nepoznati Bog posredstvom otkrivenja neba pojavljuje kao neznanac. Ovo pojavljivanje je mera kojom čovek meri sebe.

Neka čudna mera, zbnunjujuća — tako se čini — za obično poimanje smrtnika, nepogodna za tričavo sveznanje svakodnevnog mnjenja koje teži da se nametne kao merilo za svako mišljenje i razmišljanje.

Neka čudna mera, nepodesna za obično a — naročito — za celokupno, isključivo naučno predstavlja-

nje, mera koja ni u kom slučaju nije opipljivi štap ili palica, ali kojom se — u stvari — rukuje jednostavnije negoli njima, i to jedino ako naše ruke ne hvataju, već bivaju vođene pokretima što odgovaraju meri koju ovde treba uzeti. To se dešava u uzimanju koje meru nikad ne vuče k sebi, već je uzima u sabranom opažanju koje ostaje slušanje.

Ali zašto treba da se ta mera, koja je nama — današnjim ljudima — tako neobična, uputi čoveku i da bude saopštena putem uzimanja mere svojstvenog poetskom stvaranju? Samo zato što ona meri čovek ovu suštinu. Jer čovek stanuje, premeravajući ono »na zemlji« i ono »pod nebom«. To »na« i to »pod« pripadaju jedno drugom. Njihovo uzajamno delovanje jeste premeravanje kojim čovek u svako doba prolazi, ukoliko jeste kao zemaljski stvor. U jednom odlomku (Štutgartsko izdanje 2, 1, str. 334) Helderlin veli:

*Immer, Liebes! gehet  
die Erd und der Himmel halt.*

(Uvek, milo moje, zemlja se  
kreće i nebo traje.)

Zato što čovek jeste, ukoliko u sebi izdržava dimenziju, njegova suština se mora neprekidno meriti. Za tako nešto neophodna je mera koja u nekome najednom obuhvata čitavu dimenziju. Ugledati tu meru, izmeriti je kao meru i uzeti je kao meru, to za pesnika znači: stvarati poeziju. Poetsko stvaranje je ovo uzimanje mere, i to uzimanje mere za čovekovo stanovanje. Jer, neposredno posle reči: »To je mera čoveka«, slede stihovi: »Pun zasluga, ipak pesnički stanuje / Čovek na ovoj zemlji.«

Da li sada znamo šta je za Helderlina »pesničko« ? Znamo i ne znamo. Znamo zato što dobijamo nagoveštaj kako nam valja misliti o poetskom stvaranju; naime, njega treba da shvatamo kao merenje osobite vrste. Ne znamo zato što poetsko stvaranje, kao merenje one čudne mere, biva sve tajnovitije. I tako jamačno mora ostati, ako zbilja nismo spremni da se zaustavimo u području suštine poetskog stvaralaštva.

Ipak nas iznenađuje što Helderlin poetsko stvaranje zamišlja kao merenje. I tako će biti sve dok merenje shvatamo u *nama* dobro znanom smislu. U ovako shvaćenom merenju putem nečega poznatog — naime, uz pomoć razmernika i njihovih brojeva — nešto nepoznato se meri i time pretvara u poznato, te se na taj način omeđava u svako doba preglednim brojem i poretkom. Ovo merenje se može menjati već prema tipu korišćenih naprava. Ipak, ko jemči da ta praktikovana vrsta merenje, samo zato što je uobičajena, pogađa suštinu merenja? Kad slušamo o meri, istog trena pomišljamo na broj, i to dvoje — meru i broj — predstavljamo kao nešto kvantitativno. Samo, ni suština mere ni suština broja nije kvantum. Naravno, brojevima možemo računati, ali računске radnje ne možemo izvoditi suštinom broja. Kad Helderlin poetsko stvaranje zamišlja kao merenje i sam ga, pre svega, ostvaruje kao uzimanje mere, tad mi — da bismo mislili o poetskom stvaranju — moramo najpre i svagda razmišljati o meri koja se u njemu uzima; prinuđeni smo da povedemo računa o vrsti toga uzimanja koje ne počiva ni na hvatanju niti na posezanju, već se temelji na dopuštanju dolaska onoga što je odmereno. Šta je mera za poetsko stvaranje? Božanstvo; znači, Bog? Možda je ovo pitanje preteško



za čoveka, i možda je prerano postavljeno. Stoga najpre zapitajmo šta se može reći o Bogu. Zapitajmo samo: šta je Bog?

Srećom, u pomoć nam pritiču sačuvani Helderlinovi stihovi koji sadržinski i vremenski pripadaju prostoru pesme »U ljupkom plavetnilu procvetava...« Oni počinju (Štutgartsko izdanje 2, 1, str. 210):

*Was ist Gott? unbekannt, dennoch  
Voll Eigenschaften ist das Angesicht  
Des Himmels von ihm. Die Blize nemlich  
Der Zorn sind eines Gottes. Jemehr ist eins  
Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes...*

(Šta je Bog? Nepoznat, pa ipak  
Lice neba puno je njegovih  
Svojstava. Jer munje su  
Božja srdžba. Što je nešto nevidljivije,  
To se ono više povinuje onome što je tuđe...)

Ono što Bogu ostaje tuđe, prizori neba, to je ono što je čoveku blisko. A šta je to? To je sve ono što sija i cveta na nebu, pa prema tome i ispod neba i na zemlji, sve ono što zvuči i miriše, penje se i dolazi, ali i sve ono što ide i pada, tuguje i ćuti, bleđi u tamni. Tome što je čoveku blisko a što je Bogu tuđe povinuje se neznanač, ne bi li u tome ostao sačuvan kao neznanač. Pa ipak, pesnik peva o celokupnom sjaju prizora neba i o svakom zvuku nebeskih putanja i povetaraca, pa na taj način omogućuje da sjaj sija a zvuk odjekuje. Ali pesnik, ukoliko je pesnik, ne opisuje puko pojavljivanje neba i zemlje. U prizorima neba pesnik poziva ono što u samootkrivanju dopušta da se pojavi upravo ono samoskrivajuće, i to da se pojavi

kao samoskrivajuće. U bliskim pojavama pesnik ono tuđe poziva kao ono čemu se ono nevidljivo povinuje, ne bi li ostalo onakvo kakvo jeste — nepoznato.

Pesnik stvara poeziju samo onda kad meru uzima lime što prizore neba kazuje tako da se njegovim pojavama podređuje kao onom tuđem čemu se »povinuje« nepoznati Bog. Nama dobro poznat naziv za prizor i izgled nečega glasi: »slika«. Suština slike je: dopustiti da se nešto vidi. Međutim, kopije i imitacije već su varijacije prave slike koja — kao prizor — dopušta da se vidi ono nevidljivo te tako uslikava to nevidljivo u ono što mu je tuđe. Zato što uzima onu tajnovitu meru, i to naočigled neba, poezija govori u »slikama«. Stoga su pesničke slike u-slikavanja u jednom naročitom smislu: one nisu puke maštarije i iluzije, već su u-slikavanja koja su vidljiva uključivanja tuđeg u prizor onoga što je blisko. Poetsko kazivanje slika sakuplja sjaj i zvuk nebeskih pojava u celinu s tamom i ćutanjem onoga što je tuđe. Takvim prizorima Bog nas iznenađuje. U iznenađivanju on najavljuje svoju postojanu blizinu. Zato Helderlin i može da posle stihova: »Pun zasluga, ipak pesnički stanuje čovek na ovoj zemlji«, nastavi:

„. Ali senka noći

Osute zvezdama, ako tako mogu reći, nije čistija  
()d čoveka što se zove slikom božanstva.

»...senka noći...« — sama noć je senka, onaj mrak koji nikad ne može da postane puka tmina, pošto je kao senka — vezan za svetlost koja ga baca. Mera, koju uzima poetsko stvaranje, povinuje se — kao strani element u kojem nevidljivi čuva svoju suštinu

— onome što je blisko u prizorima neba. Stoga je mera iste prirode kao i nebo. Ali nebo nije pusta svetlost. I sam sjaj njegove visine je mrak njegove svesklanajuće širine. Plavo u ljupkom plavetnilu neba je boja dubine. Sjaj neba je razilaženje i spuštanje sumraka koji sklanja sve ono što se može obznaniti. To nebo je mera. Zato pesnik mora da upita:

Postoji li na zemlji kakva mera?

I on nema kud, već odgovara: »Ne postoji.« Zašto? Zato što ono što mi naznačavamo kad kažemo »na zemlji« postoji samo ako čovek stanuje na zemlji i ako u svom stanovanju dopušta da zemlja bude kao zemlja.

Ali stanovanje se događa samo onda kada se i poetsko stvaranje zbiva i kada je ono prisutno, i to na način čiju suštinu sada naslućujemo kao uzimanje mere za celokupno merenje. Samo uzimanje mere je autentično merenje, a nije puko razmeravanje gotovim merilima za pravljenje planova. Stoga poetsko stvaranje i nije građenje u smislu podizanja i uređivanja zdanja. Ali ono je, kao pravo merenje dimenzije stanovanja, početni vid građenja. Poetsko stvaranje, pre svega, pušta ljudsko stanovanje u njegovu suštinu. Ono je prvobitno dopuštanje stanovanja.

Stav: »Čovek stanuje ukoliko gradi«, dobio je sad svoj pravi smisao. Čovek ne stanuje, ukoliko svoj boravak na zemlji natkrivenoj nebom udešava samo time što — poput seljaka — gaji rastinje i što u isti mah podiže zdanja. Čovek je sposoban za takvo građenje samo onda ako već gradi u smislu poetskog uzimanja mere. Pravo građenje zbiva se ukoliko postoje

pesnici, takvi pesnici koji uzimaju meru za neimarstvo, strukturu stanovanja.

Dvanaestog marta 1804. godine, iz Nirtingena, Helderlin piše svom prijatelju, Leu fon Zekendorfu: »Sad me prvenstveno zaokupljaju mit, poetsko viđenje istorije i arhitektonika neba; naročito sam zaokupljen onim nacionalnim po čemu se razlikujemo od Grka« (Helingrat V<sup>2</sup>, str. 333).

...pesnički stanuje čovek...

Poetsko stvaranje gradi suštinu stanovanja. Pevanje i stanovanje ne samo da se ne isključuju, već — zovući se naizmenično — pripadaju jedno drugom. »Pesnički stanuje čovek.« Stanujemo li *mi* pesnički? Verovatno da stanujemo skroz nepesnički. Ako je tako, da li su pesnikove reči uhvaćene u laži; da li su one neistinite? Nisu. Istinitost njegove postavke potvrđuje se na najneobičniji način. Jer stanovanje može da bude nepesničko samo zato što je ono, u suštini, pesničko. Pošto čovek može da bude slep, on - po svojoj prirodi — mora ostati biće koje vidi. Neki komad drveta ne može nikad oslepeti. Ali, kad čovek oslepi, još uvek ostaje pitanje da li slepoća ima koren u oskudici i gubitku ili ona počiva na obilju i suvišku. U istoj pesmi u kojoj razmišlja o meri za celokupno merenje, Helderlin veli (stihovi 75—76): »Car Edip možda ima jedno oko previše.« Verovatno se u tome naslućuje razlog što naše nepesničko stanovanje, njegova nemoć u uzimanju mere, vuče koren iz neobičnog suviška besomučnog merenja i računanja.

Da, i kako, stanujemo nepesnički, možemo u svakom slučaju saznati samo ako znamo ono pesničko.

Da li će se, i kada, u našem nepesničkom stanovanju dogoditi obrt, to je nešto što možemo da očekujemo jedino ako imamo u vidu ono pesničko. Kako, i u kojem obimu, naša dela mogu da imaju udela u tom obrtu, sami možemo pokazati jedino ako pesničko uzimamo ozbiljno.

Poetsko stvaranje je osnovna moć čovekova stanovanja. No čovek je kadar da poetski svagda stvara samo u onom stepenu u kojem njegovu suštinu prisvaja ono što i samo mari za čoveka i stoga iziskuje njegovu suštinu. Već prema stepenu tog prisvajanja, poetsko stvaralaštvo je autentično ili neautentično.

Zato se autentično pesništvo i ne događa u svako doba. Kada, i koliko dugo, postoji autentično pesništvo? Helderlin daje odgovor u već navedenim stihovima (26—29). Objašnjavanje tih stihova namerno je odlagano do ovog trenutka. Oni glase:

...Dok mu na srcu  
Još ima usrdnosti, čistote, čovek sebe  
Srećno meri s božanstvom...

»Usrdnost« — šta je to? Jedna bezazlena reč koju Helderlin opisuje poimeničnim pridevom — »čisto-  
tom«. »Usrdnost« — ta reč je, ako je uzmemo doslovno, Helderlinov divan prevod grčke reči *charis*. U *Ajantu* (stih 522) Sofokle o reči *charis* veli:

*Charis charin gar estin he tiktous' aei.*

(Jer, blagonaklonost je ta što uvek rađa  
blagonaklonost.)

»Dok mu na srcu još ima usrdnosti, čistote...« Tu Helderlin govori u idiomu koji rado koristi: »na srcu«, a ne »u srcu«; »na srcu«, to znači da je usrdnost došla do čovekove suštine koja se pokazuje u stanovanju, da je — kao zahtev mere — doprla do srca na takav način da ono povede računa o meri.

Dok god traje dolazak blagonaklonosti, čoveku polazi za rukom da sebe meri s božanstvom. Događa li se to merenje, čovek stvara poeziju od suštine pesničkog. Događa li se pesničko, čovek na ovoj zemlji stanuje ljudski i — kao što Helderlin veli u svojoj poslednjoj pesmi — »život ljudi« je »stanujućim životom« (Stutgartsko izdanje 2, 1, str. 312).

#### DIE AUSSICHT

*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben,  
Wo in die Ferne sich erglänzt die Zeit der Reben,  
Ist auch dabei des Sommers leer Gefilde,  
Der Wald erscheint mit seinem dunkeln Bilde.  
Dass die Natur ergdnzt das Bild der Zeiten,  
Dass sie verweilt, sie schnell vorübergleiten,  
Ist aus Vollkommenheit, des Himmels Hohe gldnzt  
Den Menschen dann, wie Baume Bluth' umkranzet.*

#### VIDIK

(Kad se u daljini počne gubiti stanujućim život ljudi,  
Kad u daljini zablista doba vinograda,  
Tad su prisutna i pusta polja leta,  
Tad se i šuma pomoli svojom tmastom slikom.  
Sto priroda upotpunjuje sliku godišnjih doba,  
Sto ona ostaje a doba brzo prolaze,  
Uzrok tome savršenstvo je; tad i nebeska visina  
Sjajem ovenčava čoveka, kao što cvetovi ovenčavaju  
drveće.)

## JEZIK

Čovek govori. Mi govorimo na javi i u snu. Govorimo vazda, čak i onda kad se ne oglašavamo nijednom rečju, već samo slušamo ili čitamo, pa i onda kad posebno niti slušamo niti čitamo, već se umesto toga bavimo nekakvim poslom ili prepuštamo dokolici. Mi svagda govorimo — na ovaj ili onaj način. Govorimo zato što nam je govorenje prirodjeno. Ono ne izvire tek iz nekog posebnog htenja. Kaže se da čovek po prirodi ima jezik. Zastupa se tvrdnja da je čovek, za razliku od biljke i životinje, živo biće kadro da govori. Ta tvrdnja ne znači samo da čovek — pored ostalih moći — poseduje i moć govora, već se njome želi reći da tek govor osposobljava čoveka da bude ono živo biće koje on — kao čovek — i jeste. Tek kao govoreći stvor, čovek jeste čovek. To su reči Vilhelma fon Humbolta. Ipak ostaje da se razmotri šta znači to — čovek.

U svakom slučaju, jezik se nalazi u najbližem susjedstvu ljudskog bića. Mi svuda srećemo jezik. Zato nas ne može iznenaditi to što čovek čim se zamišljeno osvrne u onome što jeste, istog časa nailazi i na jezik,

te oseća potrebu da ga merodavno definiše, imajući u vidu njegove očigledne aspekte. Razmišljanje pokušava da dođe do ideje o tome šta je jezik uopšte. Ono opšte što važi za svaku stvar naziva se suštinom. Univerzalno predstaviti ono opšte što važi — to je, shodno vladajućim mnenjima, osnovna crta mišljenja. Prema tome, misaono postupati s jezikom znači: davati predstavu o suštini jezika i tu predstavu valjano razgraničavati od drugih predstava. Čini se da i ovo predavanje pokušava tako nešto. Međutim, naslov predavanja ne glasi: *O suštini jezika*. On glasi samo: *Jezik*. Kažemo »samo«, a ipak očigledno u zaglavlju svog projekta stavljamo kudikamo drskiji naslov, kao da nam je pri tom palo u deo da načinimo nekoliko napomena o jeziku. Pa ipak, govoriti o jeziku verovatno je još teže negoli pisati o ćutanju. Mi ne želimo na jezik nasrnuti, da bismo ga ugurali u splet prethodno već utvrđenih predstava. Mi ne želimo suštinu jezika svesti na jedan pojam, da bi ovaj pojam pružao svuda korisno mišljenje o jeziku, mišljenje što će zadovoljiti i svaku narednu predstavu o njemu.

Raspravljati o jeziku znači dovesti na mesto njegove suštine ne toliko jezik koliko nas same, znači sakupljanje nas samih u događaj.

Želeli bismo da razmišljamo o samom jeziku, i jedino o jeziku. Sam jezik jeste — jezik, i ništa osim luga. Razum obučavan u logici, koji sve proračunava te je stoga mahom gordeljiv, naziva taj stav praznom tautologijom. Dvaput reći samo istu stvar — jezik jeste jezik — kako da nas to odvede dalje? Mi ipak ne želimo da pođemo dalje. Samo bismo hteli da ovog puta posebno dospemo-tamo gde već boravimo.

To je razlog zašto razmišljamo o pitanju: »Kako

stvar stoji sa samim jezikom?« To je razlog zašto pitamo: »Na koji način jezik postoji kao jezik?« Odgovaramo: *Jezik govori*. Je li to odista nekakav odgovor? Verovatno da jeste; naime, to je odgovor u slučaju kada postane jasno šta znači — govoriti.

Prema tome, razmišljanje o jeziku traži da zadržemo u govorenje jezika kako bismo se zadržali kod jezika, to jest u *njegovom* a ne u našem govorenju. Samo na taj način dospjećemo u oblast unutar koje se može desiti — ili takođe izostati — da nam se jezik obrati i podari svoju suštinu. Mi govorenje prepuštamo jeziku. Ne bismo hteli niti da jezik obrazložimo nečim što nije jezik sam, niti da druge stvari objašnjavamo posredstvom jezika.

Desetog avgusta 1784. Haman je pisao Herderu (*Hamanns Schriften*, ed. Roth VII, str. 151 i dalje):

»Kad bih bio elokventan poput Demostena, ne bih morao ništa učiniti sem da triput ponovim jednu jedinu reč: razum je jezik, *logos*. Glodem tu kost punu srži, i glodaću sebe nad njom sve do smrti. Za mene još uvek ostaje tama nad tom dubinom; još uvek čekam na anđela Apokalipse sa ključem za tu bezdan.«

Za Hamana se ta bezdan sastoji u činjenici da je razum—jezik. Haman se vraća na jezik, pokušavajući da kaže šta je razum. Njegov pogled upravljen na razum pada u dubinu bezdani. Da li se ta bezdan sastoji jedino u tome što razum počiva u jeziku, ili je čak i sam jezik bezdan? Mi govorimo o bezdani tamo gde se polazi od osnova i gde nam nekakav osnov nedostaje, gde tražimo osnov i polazimo od toga da do nekakvog osnova dođemo. Pa ipak, sada nećemo zapitati šta je razum, već ćemo odmah razmišljati o jeziku i pri tom kao nit vodilju uzeti onu neobičnu

postavku: »Jezik jeste jezik.« Ta nas postavka ne vodi ničem drugom u čemu je jezik utemeljen. Ona takođe ne kazuje ništa o tome da li sam jezik može biti osnov za nešto drugo. Postavka: »Jezik jeste jezik«, ostavlja nas da lebdimo ponad bezdani sve dok istrajavamo uz ono što ona kazuje.

Jezik je — jezik. Jezik govori. Ako dopustimo da padnemo u bezdan koju naznačava ta postavka, nećemo se strovaliti u prazninu. Mi ćemo da padnemo nagore, u visinu, čija golemost otvara nekakvu dubinu. Visina i dubina premeravaju mesto u kojem bismo želeli da se odomačimo, kako bismo našli boravište za čovekovu suštinu.

Razmišljati o jeziku znači: dospeti u govorenje jezika na takav način da se to govorenje dešava kao ono što jemči boravište za suštinu smrtnika.

Šta znači — govoriti? Svagdašnje mnjenje o tome veli: govorenje je delatnost organa za oglašavanje i slušanje. Govorenje je glasovno izražavanje i saopštavanje čovekovih osećanja. Ta osećanja su praćena mislima. U takvoj karakterizaciji jezika tri se tačke uzimaju kao istinite:

Prvo i pre svega, govorenje je izražavanje. Predstava o jeziku kao iskazivanju najviše je poznata. Ona već pretpostavlja ideju o nečem unutrašnjem što iskazuje ili eksternalizuje sebe. Ako uzmemo da je jezik iskazivanje, tad iskazivanje zamišljamo kao spoljašnje, i lo baš u trenutku kad ga objašnjavamo s obzirom na nešto unutrašnje.

Drugo, govorenje se smatra ljudskom delatnošću. Shodno tome, moramo reći da čovek govori i da odvajkada govori nekakav jezik. Zato ne možemo kazati: »Jezik govori«, jer bi to značilo: »Tek jezik doseže i

daje čoveka.« Na taj način shvaćen, čovek bi bio obećanje jezika.

Najzad, čovekovo izražavanje vazda je predstavljanje i prikazivanje stvarnog i nestvarnog.

Odavno se zna da navedene karakteristike nisu dovoljne da bi se omeđila suština jezika. Ali ako suštinu jezika shvatimo kao izraz, dajemo joj obuhvatniju definiciju time što izražavanje, kao jednu između ostalih delatnosti, ugrađujemo u ukupnu ekonomiju onih postignuća posredstvom kojih čovek sazda samog sebe.

Nasuprot označavanju govorenja kao jednog samo ljudskog postignuća, drugi ističu da je reč u jeziku božanskog porekla. Na osnovu početka prologa u Jevanđelju po Jovanu, u početku je reč bila u Boga. Čovek pokušava da iz okova racionalno-logičkog objašnjenja oslobodi ne samo pitanje o poreklu, već i da odstrani ograničenja samo logičke deskripcije jezika. Nasuprot isključivoj karakterizaciji verbalnih značenja kao pojmova, u prvi plan se postavlja slikovna i simbolička priroda jezika. Biologija i filozofska antropologija, sociologija i psihopatologija, teologija i poetika — sve su one pozvane da obuhvatnije opišu i objasne jezičke fenomene.

Ipak se pri tom svi iskazi unapred odnose na tradicionalni standardni način pojavljivanja jezika. Time se utvrđuje već određeni pogled na čitavu prirodu jezika. Tako se dogodilo da je gramatičko-logička, jezičko-filozofska i lingvistička predstava o jeziku već dva i po milenijuma ostajala ista, premda su se znanja o jeziku jednako proširivala i menjala. Ta činjenica bi se čak mogla navesti kao dokaz za neuzdrmljivu tačnost vodećih predstava o jeziku. Niko

se neće usuditi da izjavi kako je označavanje jezika kao zvukovnog iskazivanja duševnih nemira, kao ljudske delatnosti, kao slikovno-pojmovnog prikazivanja — netačno ili da ga odbaci kao beskorisno. Navedeno razmatranje o jeziku je ispravno, jer se ono ravna prema onome što neko istraživanje jezičkih fenomena može u svako doba razabrati u njima. U oblasti te ispravnosti pokreću se i sva *pitanja* što prate deskripciju i objašnjavanje jezičkih fenomena.

Međutim, još premalo razmišljamo o neobičnoj ulozi tih tačnih ideja o jeziku. One — kao da su neuzdrmljive — zadržavaju vlast nad čitavim poljem različitih načina naučnog posmatranja jezika. One imaju korene u staroj tradiciji. Ipak, one sasvim zanemaruju najoveštaliju osobenost suštine jezika. Tako, uprkos svojoj starosti i razumljivosti, one nas nikad ne dovode do jezika kao jezika.

Jezik govori. Kako stvar stoji s njegovim govorenjem? Gde nalazimo takvo govorenje? Najpre, ipak, u onome govorenju. Naime, govorenje se dovršilo u govorenju. Govorenje ne prestaje u govorenju. U njemu govorenje ostaje skriveno. U onom što je govoreno govorenje skuplja načine na koje lraje, kao i ono što time traje — svoje trajanje, svoju suštinu. Ali mahom i previše često mi ono govoreno srećemo samo kao ostatak govorenja koje se zbililo u prošlosti.

Ako stoga moramo da govorenje jezika tražimo u govorenju, dobro ćemo postupiti ukoliko — umesto da se bez izbora laćamo onoga što je proizvoljno govoreno — nađemo ono čisto govoreno. Čisto govoreno je nešto u čemu je dovršenost govorenja, koja je svojstvena govorenju, po sebi prvobitna. Ono

čisto govoreno jeste pesma. Zasad smo prinuđeni da tu postavku ostavimo po strani kao puku tvrdnju. Mi to možemo da učinimo, ako nam pođe za rukom da iz neke pesme čujemo ono čisto govoreno. No koja će nam pesma govoriti? Ovde imamo samo jedan izbor koji je ipak pošteđen puke samovolje. Čime? Onim što nam se već iskazuje kao ono što suštastvuje u jeziku, ako u mislima sledimo govorenje *jezika*. Usled te veze između onog što mislimo i onog što nam jezik govori, biramo — kao nešto čisto govoreno — jednu pesmu koja nam pre negoli ostale može u našim prvim koracima pomoći da saznamo ono povezujuće u toj vezi. Slušamo ono što je govoreno. Pesma nosi naslov:

*EIN WINTERABEND*

*Wenn der Schnee ans Fenster falit,  
Lang die Abendglocke lautet,  
Vielen ist der Tisch bereitet  
Und das Haus ist wohlbestellt.*

*Mancher auf der Wanderschaft  
Kommt ans Tor auf dunklen Pfaden.  
Golden blüht der Baum der Gnaden  
Aus der Erde kuhlem Saft.*

*Wanderer tritt still herein;  
Schmerz versteinerte die Schwelle.  
Da erglänzt in reiner Helle  
Auf dem Tisch Brot und Wein.*

ZIMSKO VEČE

(Dok sneg na prozor pada  
I večernje zvono dugo bruji,  
Mnogima je sto zastrven,  
Dom ih spreman čeka.

Nekoga dok luta  
Mračne staze na kapiju vode.  
Zlatno cveta drvo spasa  
Crpeć' iz zemlje hladan sok.

Putnik spokojno unutra kroči;  
Prag se skamenio od bola.  
Tu u čistom sjaju nasred  
Stola sijaju hleb i vino.)

Dva poslednja stiha u drugoj strofi i treća strofa glasili su u prvoj verziji (pismo upućeno Karlu Krausu 13.12. 1913):

*Seine Wunde voller Gnaden  
Pflegt der Liebe sanfte Kraft.*

*O! des Menschen blosser Pein.  
Der mit Engeln stumm gerungen,  
Langt, von heiligem Schmerz bezwungen,  
Still nach Gottes Brot und Wein.*

(Ljubavi blaga snaga, puna spasa,  
Rane njegove vida.

O! Čovekova muko pusta.  
Taj što se s anđelima bori,

Žudi, svetim bolom pritisnut,  
 Za božjim hlebom i vinom.)

(Upor. novo švajcarsko izdanje pesama Georga Trakla, koje je uredio Kurt Horovic i koje je izašlo 1946.)

Tu pesmu je napisao Georg Trakl. Ko je autor, ovde ostaje nebitno, kao i kod svake druge veličanstvene pesme. Veličanstvenost se čak sastoji u tome što se može pobijati pesnikova ličnost i ime.

Pesma je oblikovana u tri strofe. Njen metar i vrsta njenog slika mogu se tačno odrediti prema shemama metričke i poetike. Sadržaj pesme je razumljiv. Nema nijedne reči koja bi, uzeta sama za sebe, bila nepoznata ili nejasna. Doduše, neki stihovi zvuče čudno, kao treći i četvrti stih u drugoj strofi:

Zlatno cveta drvo spasa  
 Crpeć' iz zemlje hladan sok.

Na sličan način iznenađuje i drugi stih u trećoj strofi:

Prag se skamenio od bola.

Ali ti upravo izdvojeni stihovi pokazuju i posebnu lepotu iskorišćenih slika. Ta lepota uznosi draž pesme i snaži njenu estetsku savršenost kao umetničke tvorevine.

Pesma opisuje jedno zimsko veče. Prva strofa opisuje šta se dešava napolju: sneg i jeka zvona večernjeg. Spoljašnje stvari dodiruju stvari unutar ljudskog staništa. Sneg pada na prozor. Jeka zvona ulazi u svaku kuću. U kući je sve pripravno i sto je zastrven

U drugoj strofi se pojavljuje kontrast. Nasuprot

mnogima što su u domu i za stolom, neki — lišeni doma — lutaju tamnim stazama. Ipak takvi — možda /li — putevi vode pokatkad do kuće što spas pruža. Doduše, ta činjenica nije posebno predstavljena. Umesto toga, pesma navodi drvo spasa.

Treća strofa poziva putnika da iz spoljašnje tame kroči u svetlost doma. Kuće mnogih i stolovi s njihovim svakodnevnim obedima postale su dom božji i oltar.

Sadržaj pesme mogao bi se još razgovetnije raščlaniti, njena forma još tačnije omediti, ali u takvom postupku bili bismo na svakom koraku sputavani predstavom o jeziku, koja vlada već hiljadama godina. Po toj predstavi jezik je izraz koji stvara čovek, izraz duševnih nemira i pogleda na svet, koji ih vodi. Može li se vlast te predstave nad jezikom skršiti? Zašto ona treba da se skrši? Po svojoj suštini jezik nije ni izraz ni ljudska delatnost. Jezik govori. Mi sada tražimo govorenje jezika u pesmi. Shodno tome, ono što tražimo leži u poetskome izgovorene reči.

Naslov pesme glasi *Zimsko veče*. Mi od nje oče-  
 kujemo opis zimskog večera, kakvo je ono stvarno. Ali pesma ne prikazuje zimsko veče prisutno bilo gde i bilo kada. Ona ne opisuje ni već prisustvujuće veče, niti želi da odsustvujućem zimskom večeru pridoda privid i utisak takvog prisustvujućeg večera. Naravno da je tako — biće odgovoreno. Svako zna da je pesma nešto izmišljeno. Ona se izmišlja čak i lamo gde izgleda da se daje opis. Izmišljajući, pesnik samom sebi slika nešto što bi moglo biti prisutno u svojoj prisutnosti. Sročena pesma zamišlja ono što je tako oblikovano za naš sopstveni čin zamišljanja. U govorenju pesme iskazuje se poetska imaginacija.



Ono govoreno u pesmi jeste ono što pesnik izgovara iz samog sebe. To izgovoreno govori time što izgovara svoj sadržaj. Jezik pesme je mnogostruko izgovaranje. On se neosporno dokazuje kao izraz. Međutim, taj zaključak je suprotan stavu: »Jezik govori«, naravno, pod pretpostavkom da govorenje po svojoj suštini nije izražavanje.

Čak i kad to što je govoreno u pesmi shvatamo polazeći od poetskog oblikovanja, ono nam neprekidno, kao pod kakvom prisilom, izgleda da je samo izgovoreno izgovaranje. Jezik je izraz. Zašto se ne povinujemo tom činjeničnom stanju? Zato što tačnost i rasprostranjenost te predstave o jeziku nisu dovoljne da bi se na njima zasnovalo objašnjenje suštine jezika. Kako ćemo izmeriti ovu nedovoljnost? Moramo li se — da bismo bili kadri da izvedemo jedno takvo merenje — vezati za neko drugo merilo? Naravno. To se merilo obelodanjuje u postavci: »Jezik govori.« Dosad je ova vodeća postavka trebalo samo da nas sačuva od okorele navike da govorenje — umesto što ćemo ga misliti polazeći od njega samog — odmah guramo među fenomene izražavanja. Stoga je i pomenuta pesma izabrana; jer ona, na način ne dalje objašnjiv, pokazuje prikladnost u davanju nekoliko plodotvornih uputa našem pokušaju da objasnimo jezik.

Jezik govori. To znači u isti mah i pre svega: jezik govori. Jezik? A ne čovek? Nije li ono što vodeća postavka sada traži od nas — još gore? Hoćemo li još i poricati da je čovek ono biće koje govori? Nikako. Mi tu činjenicu poričemo tako malo kao što poričemo i mogućnost da se jezički fenomeni svedu pod naslov

»izraz«. Ipak pitamo: »Kako čovek govori?« Pitamo: »Šta je govorenje?«

Dok sneg na prozor pada  
I večernje zvono dugo bruji.

To govorenje spominje sneg koji u danu što je na izmaku bezglasno pada na prozor, dok se razleže jeka večernjeg zvona. Pri takvom padanju snega sve trajno traje duže. Zato dugo bruji večernje zvono koje preko dana odjekuje u strogo ograničeno vreme. Govorenje imenuje vreme zimskog večera. Šta je to imenovanje? Da li ono samo predstavljuje, poznate predmete i događaje — sneg, zvono, prozor, padanje, brujanje — prekriva rečima nekog jezika? Nikako. Imenovanje ne deli naslove, ne upotrebljava reči, već poziva u reč. Imenovanje zove. Zvanje prinosi bliže ono zvano. Pa ipak, to prinošenje bliže ne pribavlja zvano, da bi ga ostavilo u najbližoj oblasti onoga što je prisutno i da bi ga tu smestilo. Istina, zov doziva. Tako on približava prisutnost onoga što prethodno nije zvano. Međutim, zov — time što zove — već je pozvao ono zvano. Kuda? U daljinu u kojoj zvano boravi kao još odsustvujuće.

Dozivanje zove u blizinu. No uprkos tome, zov ono što je zvano ne otima daljini u kojoj je to zadržano posredstvom prizivanja. Zvanje zove u sebe, i stoga vazda zove ovamo i tamo; ovamo — u prisutnost, tamo u odsutnost. Sneg i bruj večernjeg zvona nama su govoreni, sada i ovde u pesmi. Oni su prisutni u zovu. Međutim, oni nikako ne padaju među stvari prisutne sada i ovde u ovoj dvorani gde se drži predavanje. Koja prisutnost je uzvišenija: da li prisutnost tih prisutnih stvari ili prisutnost onoga što je zvano?

Mnogima je sto zastrven,  
Dom ih spreman čeka.

Oba stiha govore poput iskaza, kao da konstatuju nešto predručno. Odlučno »je« zvuči tako. Ipak ono — zovući — govori. Stihovi donose zastrven sto i spreman dom u onu prisutnost koja je okrenuta prema nečem odsutnom.

Šta zove prva strofa? Zove stvari, poziva ih da dođu. Gde? Ne da budu prisutne među prisutnim stvarima; sto pomenut u pesmi ona ne poziva da bude prisutan između redova u kojima sedite. Mesto dolaska, koje je takođe pozivano u zvanju, jeste prisutnost skrivena u odsutnosti. Imenujući zov poziva stvari da dođu u takav dolazak. Zvanje znači pozivanje. Ono poziva stvari da se — kao stvari — odnose na ljude. Sneg dovodi ljude pod nebo koje se smrkava u noć. Bruj večernjeg zvona njih, kao smrtnike, dovodi pred božanstvo. Dom i sto vezuju smrtnike za zemlju. Imenovane, znači — pozvane stvari sakupljaju u sebe nebo i zemlju, smrtnike i božanstva. Ovo četvoro su od iskona sjedinjeni u postojanju jednog prema drugom. Stvari dopuštaju da četvorstvo tih četvoroga prebiva uz njih. To sakupljajuće dopuštanje prebivanja jeste stvarnovanje stvari. Jedinstveno četvorstvo neba i zemlje, smrtnika i božanstava, koje prebiva u stvarnovanju stvari, nazivamo — svetom. U imenovanju su imenovane stvari pozvane u svoje stvarnovanje. Stvarnujući, one raz-vijaju svet u kojem stvari prebivaju te su tako vazda prebivajuće. Stvarnujući, stvari iznose svet. Naš stari jezik za iznošenje veli: *bern, baren*; otuda i reči *gebaren* (nositi do kraja, donositi, iznositi) i *Gebarde* (nošenje, držanje, gest).

Stvarnujući, stvari su stvari. Stvarnujući, one nose, donose svet.

Prva strofa zove stvari u njihovo stvarnovanje, poziva ih da dođu. Pozivanje, koje zove stvari, priziva ih, poziva i u isti mah dovikuje tim stvarima, preporučujući ih svetu iz kojeg se pojavljuju. Stoga prva strofa ne imenuje puke stvari. Ona istovremeno imenuje svet. Ona poziva »mnoge« koji kao smrtnici pripadaju četvorstvu sveta. Stvari o-stvaruju smrtnike. To sada znači: stvari, svaka u svoje vreme, doslovce smrtnike posećuju sa svetom. Prva strofa govori pozivanjem stvari da dođu.

Druga strofa govori na drugačiji način negoli prva. Istina, i ona poziva da se dođe. Ali njeno zvanje počinje time što zove i imenuje smrtnike:

Nekog dok luta...

Nisu pozvani niti svi smrtnici niti mnogi, već su jedino pozvani »neki«; oni što lutaju mračnim stazama. Ti smrtnici su obdareni za mrenje kao za putovanje ka smrti. U smrti se sabire najveća skrivenost bića. Smrt je već premašila svako mrenje. »Oni što lutaju« prinuđeni su da najpre, kročeći svojom stazom kroz tamu, dođu do doma i stola; oni moraju da urade tako ne samo i ne prevashodno za sebe, već za mnoge; jer mnogi misle da su — ako su se samo smestili po kućama i posedali za stolove — pomoću stvari o-stvareni, te da su dospeli u stanovanje.

Druga strofa počinje zvanjem nekih od smrtnika. Premda smrtnici skupa sa božanstvima, zemljom i nebom pripadaju četvorstvu sveta, dva prva stiha druge strofe ipak ne zovu izričito svet. Naprotiv, oni

— gotovo poput prve strofe, samo drugim redom — imenuju u isti mah stvari: kapiju, mračne staze. Tek druga dva stiha u drugoj strofi zovu izričito svet. Naprečac, oni imenuju nešto posve drugačije:

Zlatno cveta drvo spasa  
Crpeć' iz zemlje hladan sok.

Drvo se čvrsto koreni u zemlji. Tako ono napreduje do cvetanja koje se otvara nebeskom blagoslovu. Štrčanje drveta biva zvano. Ono premerava u isti mah i zanos cvetanja i pribranost sokova što hranu donose. Suzbijani rast zemlje i nebeski dar pripadaju jedno drugom. Pesma imenuje drvo spasa. Njegovo jedro cvetanje sklanja plod što nam nezasluženo pripada u deo, sklanja sveto koje smrtnike spašava i koje je milostivo prema njima. U zlatno cvatećem drvetu vladaju zemlja i nebo, božanstva i smrtnici. Njihovo jedinstveno četvorstvo jeste svet. Sad se reč »svet« više ne upotrebljava u metafizičkom smislu. Ona ne označava niti sekularizovano predstavljen univerzum prirode i istorije, niti teološki predstavljeno stvaranje (*mundus*), niti ona znači samo celinu prisutnih entiteta (*kosmos*).

Treći i četvrti stih druge strofe zovu drvo spasa. Oni izričito pozivaju svet da dođe. Oni prizivaju četvorstvo sveta i na taj način svet dozivaju stvarima.

Stihovi počinju rečju »zlatno«. Da bismo tu reč i ono njeno zvano razgovetno čuli, setimo se Pindarove *Pete Istmljanske ode*. Na početku ove ode pesnik zlato naziva *periosion panton*, ono što pre svega prosijava kroz sve, *panta*, prosijava kroz svaku stvar prisutnu unaokolo. Sjaj zlata skriva sve prisutno u neskrivenost svoga pojavljivanja.

Kao što zvanje, koje imenuje stvari, zove ovamo i tamo, tako i kazivanje, koje imenuje svet, zove u sebe, zovući ovamo i tamo. Ono poverava svet stvarima i u isti mah stvari skriva u sjaj sveta. Svet daje stvarima njihovu prisutnost. Stvari nose svet. Svet daje stvari.

Govorenje prve dve strofe govori time što poziva stvari da dođu svetu i što poziva svet da dođe stvarima. Oba načina pozivanja su različita ali ne i razdvojena. No oni nisu ni prosto jedan s drugim vezani. Jer svet i stvari ne postoje naporedo. Oni se međusobno prožimaju. Pri tom to dvoje premeravaju neku sredinu. U njoj su oni jedinstveni. Tako jedinstveni, oni su prisni. Sredina toga dvoga jeste prisnost. Naš jezik sredinu toga dvoga naziva »između«. Latinski jezik kaže: *inter*. Tome odgovara nemačka reč: *unter*. Prisnost sveta i stvari nije stopljenost. Prisnost vlada jedino tamo gde se ono prisno — svet i stvar — čisto odeljuje i ostaje odvojeno. Usred dvojstva, u onom između sveta i stvari, u njihovom *inter*, prevlađuje razdvojenost: nekakva raz-lika.

Prisnost sveta i stvari prisutna je u razdvojenosti onog između; ona je prisutna u raz-lici. Reč »raz-lika« se sada udaljava od svoje uobičajene i obične upotrebe. Ono što ona sada imenuje nije rodni pojam za razne vrste razlika. Pomenuta raz-lika postoji samo kao ta jedna razlika. Ona je jedina. Sama od sebe, raz-lika razdvaja sredinu u kojoj i kroz koju su svet i stvari jedinstveni jedno s drugim. Prisnost raz-like je sjedinjujući element *dijafore*, iznošenja koje pronosi. Raz-lika iznosi svet u njegovo svetovanje, a stvari — u njihovo stvarnovanje. Znači, ona ih, iznoseći, nosi jedno prema drugom. Raz-lika ne posreduje naknadno, time što svet i stvari povezuje sredinom koja im se

pridodaje. Kao sredina, raz-lika prvo određuje svet i stvari u njihovoj prisutnosti, to jest u njihovom postojanju jednog spram drugog, čije jedinstvo iznosi.

Prema tome, reč »raz-lika« ne znači više nekakvu distinkciju koja se tek našim predstavljanjem postavlja između predmeta. Raz-lika nije ni samo relacija koja postoji između sveta i stvari, tako da predstavljanje — koje na nju naiđe — može da je konstatuje. Ona nije naknadno izvedena iz sveta i stvari kao njihov odnos. Raz-lika sveta i stvari, *prisivajući*, unosi stvari u nošenje sveta, a svet — u darovanje stvari.

Raz-lika nije ni distinkcija ni relacija. Ona je, u krajnjem slučaju, dimenzija za svet i stvar. Ali u tom slučaju »dimenzija« takođe ne znači više neku samostalno postojeću oblast u kojoj se ovo ili ono nastanjuje. Raz-lika je *određena* dimenzija, ukoliko odmerava svet i stvar, unoseći ih u njihovu vlastitost. Tek njeno odmeravanje otvara raz-dvojenost i sa-pripadnost sveta i stvari. Takvo otvaranje jeste način na koji ovde raz-lika premerava to dvoje. Raz-lika, kao sredina za svet i stvari, određuje meru njihove prisutnosti. U pozivanju, koje zove stvar i svet, jeste ono što je zbilja zvano: raz-lika.

Prva strofa pesme poziva da dođu stvari koje — stvarujući — nose svet. Druga strofa poziva da dođe svet koji — svetujući — daruje stvari. Treća strofa poziva da dođe sredina za svet i stvari: iznošenje prisutnosti. Stoga treća strofa počinje naglašenim pozivanjem:

Putnik spokojno unutra kroči.

Kud on kroči? Stih to ne kaže. Međutim, stih poziva putnika, koji ulazi, u spokoj. Taj spokoj vlada nad kapijom. Nenadano i čudno odjekuje poziv:

Prag se skamenio od bola.

Taj stih govori sam sobom u onome što je govoreno u celoj pesmi. On imenuje bol. Kakav bol? Stih veli samo »bol«, Odakle je i kako pozvan bol?

Prag se skamenio od bola.

»..skamenio...« — u pesmi je to jedini glagol koji je dat u prošlom vremenu. Pa ipak, on ne imenuje nešto prošlo, nešto što više nije prisutno. On imenuje nešto što postoji i što je već postojalo. U prisutnosti skamenjivanja, pre svega, postoji prag.

Prag je glavna greda koja u celini nosi kapiju. Ta greda podupire sredinu u kojoj se dvoje — spoljašnjost i unutrašnjost — međusobno prožimaju. Prag nosi ono između. U pouzdanost toga između uklapa se ono što ulazi u to između i što iz njega izlazi. Pouzdanost sredine ne sme nigde da popusti ili nestane. Postavljanju onoga između potrebno je nešto što može da istraje i što je — u tom smislu — čvrsto. Prag, kao postavljanje toga između, jeste čvrst, jer ga je bol skamenio. No bol, koji biva prisvojen u kamen, nije se stvrdnuo u prag, da bi se tu sledio. Bol boravi u pragu, istrajavajući kao bol.

Ipak, šta je bol? Bol razdire. On je rascep. Međutim, bol ne kida na komade što se rasturaju. Istina, on kida na komade, on deli, no tako što u isti mah vuče k sebi sve i što sakuplja u sebe sve. Njegovo kidanje,

kao sakupljajuće deljenje, istovremeno je vučenje koje — poput nacрта ili skice — crta i uklapa ono što je u deljenju razdvojeno. Bol je sklapajući element u kidanju koje deli i sakuplja. Bol je spoj rascepa. Taj spoj je prag. On postavlja ono između, sredinu dvojstva što je u njoj podeljeno. Bol spaja rascep raz-like. Bol je sama raz-lika.

Prag se skamenio od bola.

Taj stih zove raz-liku, ali on niti o njoj posebno misli niti njenu suštinu naziva tim imenom. Stih zove deljenje onog između, sakupljajući sredinu u čijoj se prisnosti prožimaju nošenje stvari i blagonaklonost sveta.

Da li je prisnost raz-like za svet i stvar — bol? Naravno. Ali ne smemo bol zamišljati antropološki, kao osećaj što nas čini utučanim. Prisnost ne smemo zamišljati psihološki, kao nešto u čemu se osećajnost ugnežđuje.

Prag se skamenio od bola.

Bol je već postavio prag u njegovo nošenje. Raz-lika je već prisutna kao sabrana prisutnost, iz koje iznošenje sveta i stvari uzima za sebe mesto. Na koji način?

Tu u čistom sjaju nasred  
Stola sijaju hleb i vino.

Gde sija čisti sjaj? Na pragu, u postavljanju bola. Rascep raz-like dopušta da sija čisti sjaj. Svetleće

spajanje u rascepu prenosi raz-vedravanje sveta u njegovu sopstvenost. Rascep raz-like obesvojava svet u njegovo svetovanje, koje daruje stvari. Raz-vedravanjem sveta u njegov zlatni sjaj, hleb i vino u isti mah dospevaju do svog sopstvenog sijanja. Stvari nazvane velikim svetle u jednostavnosti svog stvarnovanja. Hleb i vino su plodovi neba i zemlje, plodovi koje su božanstva poklonila smrtnicima. Hleb i vino sakupljaju u sebi to četvoro iz prostog jedinstva četvorovanja. Stvari, koje su pozvane: hleb i vino, jednostavne su, jer je njihovo nošenje sveta neposredno ispunjeno naklonošću sveta. Takve stvari imaju svoju dovoljnost u tome što dopuštaju da četvorstvo sveta boravi u njima. Čisti sjaj sveta i prosto sijanje stvari ide kroz njihovo između, raz-liku.

Treća strofa zove svet i stvari u sredinu njihove prisnosti. Spona što spaja njihovu naporednost jeste bol.

Samo treća strofa sakuplja pozivanje stvari i pozivanje sveta. Jer ona iskonski zove iz jednostavnosti prisnog pozivanja koje zove raz-liku time što ova u trećoj strofi ostaje neizgovorena. Iskonsko zvanje, koje poziva da dođe prisnost sveta i stvari, jeste pravo pozivanje. To pozivanje je suština govorenja. U onome što je govoreno u pesmi nalazi se govorenje. To je govorenje jezika. Jezik govori. On govori pozivanjem pozvanog — stvar-sveta i svet-stvari — da dođe u ono između raz-like. Onome što se tako poziva, naređuje se da iz raz-like dođe u raz-liku. Tu imamo u vidu stari smisao naređivanja, koji još prepoznajemo u rečima: »Prepusti Gospodu pute svoje.« Na taj način pozivanje jezika naređuje da se ono što je u jeziku pozvano prepusti zapovesti raz-like. Raz-lika dopušta

da stvarnovanje stvari počiva u svetovanju sveta. Ona obesvojavanjem unosi stvar u mir četvorstva. Takvo obesvojavanje ne lišava stvar ničeg. Tek ono unosi stvar u njenu sopstvenost, tako da ona ostaje svet. Skrivanje u počinak jeste mirovanje. Raz-lika stvar kao stvar smiruje u svet.

Ipak se takvo mirovanje zbiva samo na taj način što u isti mah četvorstvo sveta nosi stvari, ukoliko mirovanje daruje stvari dovoljnost da ostane svet. Raz-lika dvojako smiruje. Ona smiruje time što dopušta da stvari počivaju u naklonosti sveta. Ona smiruje time što dopušta da se svet zadovolji u stvari. U dvojakom smirivanju zbiva se: spokoj.

Šta je spokoj? On ni u kom slučaju nije samo bezglasje. U bezglasju jedino istrajava beskretnost zvučanja, glasanja. No beskretnost niti je isključivo ograničena na zvučanje kao na njegovu dokinutost niti je ona sama već ono pravo što počiva. Beskretnost svagda ostaje u neku ruku samo druga strana onog što počiva. Sama beskretnost počiva još na počinku, a ovaj ima svoju suštinu u tome što smiruje. Kao smirivanje spokoja, počinak je — strogo zamišljen — uvek pokretniji no svako kretanje i uvek življi no svaki kret.

Raz-lika smiruje na dvojak način: ona stvari smiruje u stvarnovanje, a svet — u svetovanje. Tako smireni, stvar i svet nikad ne umiču raz-lici. Štaviše, oni je spašavaju u smirivanje, kao da je sama raz-lika — spokoj.

Smirujući stvari i svet u njihovu sopstvenost, raz-lika zove svet i stvar u sredinu njihove prisnosti. Raz-lika je ta što zove. Ona iz sebe same sakuplja dvojstvo time što ga zove u rascep koji čini sama

raz-lika. Sakupljajuće zvanje jeste brujanje. U njemu se zbiva nešto drugo od pukog izazivanja i širenja zvuka.

Kad raz-lika svet i stvari sakuplja u jednostavnosti bola prisnosti, ona poziva dvojstvo da dođe u svoju suštinu. Raz-lika je zapovest iz koje se najpre poziva svako pozivanje, tako da se sve pokorava zapovesti. Zapovest raz-like već je u sebi sakupila celokupno pozivanje. U sebi sakupljeno zvanje, koje u zvanju pribira k sebi, jeste brujanje kao bruj.

Zvanje raz-like je dvojako smirivanje. Pribrano pozivanje, zapovest, u čijem vidu razlika zove svet i stvari, jeste bruj spokoja. Jezik govori na taj način što zapovest raz-like svet i stvari zove u jednostavnost njihove prisnosti.

*Jezik govori kao bruj spokoja.* Spokoj smiruje iznošenjem sveta i stvari u njihovu prisutnost. Iznošenje sveta i stvari na način smirivanja jeste događaj raz-like. Jezik, bruj spokoja, postoji, ukoliko se događa raz-lika. On prebiva kao raz-lika koja se događa za svet i stvari.

Bruj spokoja nije ništa ljudsko. Međutim, to ljudsko je u svojoj suštini jezičko. Upravo pomenuta reč »jezičko« ovde znači: događanje iz govorenja jezika. Ono što se tako dogodilo, ljudsko biće, jezikom je dovedeno u svoju sopstvenost, tako da ostaje predato suštini jezika, bruju spokoja. Takvo predavanje događa se, ukoliko *suština* jezika, bruj spokoja, *iziskuje* govorenje smrtnika da bi — kao bruj spokoja — zazvučala za slušanje smrtnika. Samo ukoliko ljudi pripadaju bruju spokoja, smrtnici su kadri da na *svoj* način govore glasovima.

Smrtno govorenje je zvanje koje imenuje, pozivanje stvari i sveta da dođu iz jednostavnosti raz-like. Ono

čisto što je pozvano u smrtnom govorenju jeste ono što je u pesmi govoreno. Nikad prava poezija nije samo viši vid (*melos*) svakodnevnog jezika. Štaviše, stvar stoji obrnuto: svakodnevni jezik je zaboravljena i stoga iskorišćena pesma iz koje jedva da još odzvanja nekakvo zvanje.

Suprotnost onoga što je čisto govoreno, suprotnost pesme nije proza. Nikad čista proza nije »prozaična«. Ona je tako poetska, i stoga je tako retka kao i poezija.

Ako se pažnja isključivo usmerava na ljudsko govorenje, ako se ono uzima samo kao oglašavanje čovekove unutrašnjosti, ako se tako zamišljeno govorenje smatra samim jezikom, tad se suština jezika može vazda pojavljivati samo kao izraz i delatnost čoveka. No ljudsko govorenje, kao govorenje smrtnika, ne postoji u sebi. Govorenje smrtnika počiva na svom odnosu prema govorenju jezika.

U određeno vreme postaje neminovno razmišljanje o tome kako se u govorenju jezika, kao bruju spokoja raz-like, događa smrtno govorenje i njegovo oglašavanje. Oglašavanje, bilo da je govor ili spis, narušava spokoj. O šta se lomi bruj spokoja? Kako narušeni spokoj dospeva u zvučanje reči? Kako narušeni spokoj oblikuje smrtni govor što odzvanja u stihovima i rečenicama?

Pretpostavimo da mišljenje jednog dana uspe odgovoriti na ta pitanja, ipak se ono mora čuvati da oglašavanje pa čak i izraz ne smatra presudnim elementom ljudskog govorenja.

Sklop ljudskog govorenja može da bude samo način (*melos*) na koji govorenje jezika, bruj spokoja raz-like, smrtnike prisvaja posredstvom zapovesti raz-like.

Način, na koji smrtnici — iz raz-like u raz-liku zvani — govore, jeste: odgovaranje. Smrtno govorenje je moralo da pre svega sluša zapovest u čijem vidu spokoj raz-like svet i stvari zove u rascep njene jednostavnosti. Svaka reč smrtnog govorenja govori iz takvog slušanja, i kao slušanje.

Smrtnici govore ukoliko slušaju. Oni vode računa o pozivajućem zovu spokoja raz-like, premda ne poznaju zov. Slušanje oduzima zapovesti raz-like ono što donosi u zvučecu reč. To govorenje što sluša i oduzima jeste — od-govaranje.

Pa ipak, uzевši zapovesti raz-like to što ono govori, smrtno govorenje je već na svoj način sledilo zov. Odgovaranje, kao receptivno slušanje, u isti je mah i priznavajuće uzvraćanje. Smrtnici govore, ukoliko na dvojak način — uzimanjem i uzvraćanjem — od-govaraju jeziku. Smrtna reč govori, ukoliko od-govara u mnogostrukom smislu.

Svako pravo čuvenje drži se sa svojim sopstvenim kazivanjem. Jer se čuvenje zadržava u slušanju kojim ono ostaje prisvojeno u bruju spokoja. Svako odgovaranje je podešeno na to zadržavanje koje se drži sebe. Stoga takvom zadržavanju mora da je važno da — na način slušanja — bude spremno za zapovest raz-like. No zadržavanje mora voditi računa o tome da bruj spokoja ne čuje samo posle brujanja, već da ga čuje unapred i da tako reči predupredi njegovu zapovest.

Predupređenje u zadržavanju određuje način na koji smrtnici odgovaraju raz-lici. Na taj način smrtnici prebivaju u govorenju jezika.

Jezik govori. Njegovo govorenje poziva da se dođe raz-lici koja obesvojava svet i stvari u jednostavnost njihove prisnosti.

Jezik govori.

Čovek govori, ako odgovara jeziku. Odgovaranje jeste čuvenje. Ono čuje ukoliko sluša zapovest spokoja.

Nije stvar u tome da se ovde iznese neko novo shvatanje jezika. Ono što je važno jeste da se nauči stanovati u govorenju jezika. Za tako nešto potrebno je da jednako ispitujemo da li smo i koliko pogodni za ono što istinski pripada odgovaranju: predupređenje u zadržavanju. Jer:

Čovek govori samo ako odgovara jeziku.

Jezik govori.

Njegovo govorenje govori za nas u onome što je govoreno:

#### ZIMSKO VEČE

Dok sneg na prozor pada  
I večernje zvono dugo bruji,  
Mnogima je sto zastrven,  
Dom ih spreman čeka.

Nekog dok luta  
Mračne staze na kapiju vode.  
Zlatno cveta drvo spasa  
Crpeć' iz zemlje hladan sok.

Putnik spokojno unutra kroči;  
Prag se skamenio od bola.  
Tu u čistom sjaju nasred  
Stola sijaju hleb i vino.

#### REČ

Nalazeći se na ovom mestu, za trenutak pomislimo na ono o čemu Helderlin pita u svojoj elegiji *Hleb i vino* (šesta strofa):

*Warum schweigen auch sie, die alten heiligen Theater ?  
Warum freuet sich denn nicht der geweihte Tanz ?*

(Zašto ćute i ona, sveta stara pozorišta?)  
Zašto se ne raduje posvećeni ples?<sup>1)</sup>

Reč je uskraćena negdašnjem mestu pojavljivanja bogova, reč koja je već jednom bila reč. Pa kako je ona bila reč? U samom kazivanju zbivalo se približavanje boga. Kazivanje je bilo dopuštanje da se pojavi ono što su kazivaoci videli, jer su oni to već ranije bili pogledali. Takav pogled je kazivaocce i slušaocce dovodio u bez-konačnu prisnost raspre između ljudi i bogova. Ova raspra, međutim, prožimala je i ono što je iznad bogova i ljudi, kao što Antigona veli:

<sup>1)</sup> Prevod I. Lalića. — Prim. prev.



*ou gar ti moi Zeus en, ho keruxas tade, (s. 450)*

»Nije Zevs bio taj koji mi je poslao poruku« (već je to uradio neko drugi — pokazujuća potreba).

*ou gar ti nun ge kachthes, all' aei pote  
zei tauta, koudeis oiden ex hotou' phane. (s. 456/7)*

»Ne od danas niti od juče, već se odvajkada ona« (*ho nomos*, pokazujuća potreba) »pojavljuje, i niko nije gledao tamo odakle je ona zasvetlela.«

Takva poetska reč, čije se kazivanje odavno vratilo ćutanju, ostaje zagonetka. Smemo li se drznuti da razmišljamo o toj zagonetki? Mi već činimo dovoljno ako dopustimo da nam zagonetku reči kaže sama poezija — ovog puta u pesmi s naslovom:

### DAS WORT

*Wunder von ferne oder traum  
Bracht ich an meines landes saum*

*Und harrte bis die graue norn  
Den namen fand in ihrem born —*

*Draufkonnt ichs greifen dicht und stark  
Nun bluhet und glanzet es durch die mark...*

*Einst langt ich an nach guter fahrt  
Mit einem kleinod reich und zart*

*Sie suchte lang und gab mir kund:  
»So schlaft hier nichts auf tiefem grund«*

*Woraufes meiner hand entrann  
Und nie mein land den schatz gewann...*

*So lernt ich traurig den verzicht:  
Kein ding sei wo das wort gebricht.*

### REČ

(Čudo izdaleka ili san  
Doneo sam na ivicu moje zemlje

I čekao dok seda Norna  
Nije našla ime u svom kladencu —

Zatim sam mogao to da neposredno i snažno zgrabim  
Sada ono cveta i sja duž granice...

Jednom sam se sa srećnog putovanja vratio  
S blagom obilnim i lomnim

Tražila je dugo i obznanila mi:  
»Tako nešto ne spava ovde na dubokom dnu«

Posle čega mi je ono nestalo iz ruke  
I nikad moja zemlja nije dobila bogatstvo...

Tako sam tužan naučio odricanje:  
Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.)

Pesma se najpre pojavila u jedanaestoj i dvanaestoj seriji *Listova za umetnost* iz 1919. godine. Kasnije (1928) nju je Štefan George uključio u poslednju

zbirku pesama koju je sam objavio i koja nosi naslov: *Novo carstvo*.

Pesma je oblikovana u sedam strofa sa po dva stiha. Završna strofa ne samo da zatvara pesmu — ona je u isti mah i otvara. To je očigledno već u činjenici da samo završni stih eksplicitno kaže ono što je u naslovu: *Reč*. Završni stih glasi:

Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Mi smo izazvani da završni stih preoblikujemo u iskaz sa sadržajem: stvar nije tamo gde reč nedostaje. Gde nešto nedostaje, tu postoji lom, šteta. Naneti nečemu štetu znači: nešto tome oduzeti, dopustiti da nešto manjka. Kad kažemo da nešto nedostaje, to znači da nešto manjka. Gde manjka reč, tu nije stvar.

Tek reč, kojom raspolažemo, daje stvari biće.

Šta je reč da ima takvu moć?

Šta je stvar da joj je potrebna reč da bi postojala?

Šta tu znači biće, te se ono pojavljuje kao dar koji se iz reči dodeljuje stvari?

Pitanja, samo pitanja. Pri prvom slušanju i čitanju pesme ona ne pobuđuju odmah naše razmišljanje. Mnogo više smo opčinjeni s prvih šest strofa; jer, one nam pričaju o čudnovato zakoprenjenim pesnikovim iskustvima. Završna strofa, međutim, govori nametljivije. Ona nas goni u nemir razmišljanja. Tek iz nje čujemo ono što je, shodno naslovu, poetski smisao cele pesme: reč.

Postoji li išta što je za pesnika uzbudljivije i opasnije od odnosa prema reči? Sumnjam. Da li taj odnos

stvara tek pesnik, ili je samoj reči potrebna poezija, lako da jedino zahvaljujući toj potrebi pesnik postaje ono što može da bude. Sve to, a i još ponešto, nagoni nas na razmišljanje. Pa ipak, mi oklevamo da se pre-pustimo takvom razmišljanju. Jer, ono sada počiva samo na jednom jedinom stihu u čitavoj pesmi. A sem toga, mi smo taj završni stih preinačili u iskaz. Naravno, to nismo učinili iz puke samovolje. Štaviše, gotovo da smo prisiljeni na preoblikovanje, čim primetimo tla se prvi stih završne strofe okončava dvema tačkama. Dve tačke bude nadu da posle njih sledi iskaz. To je slučaj i u petoj strofi. Na kraju njenog prvog stiha takođe stoje dve tačke:

Tražila je dugo i obznanila mi:

»Tako nešto ne spava ovde na dubokom dnu«.

Dve tačke otvaraju nešto. Ono što sledi dato je, gramatički gledano, u indikativu: »Tako nešto ne spava ovde...« Uz to, ono što kaže seda Norna stoji između znakova navoda.

Slučaj je drugačiji u završnoj strofi. I tu se, doduše, na kraju prvog stiha nalaze dve tačke. Ali ono što posle njih sledi niti je dato u indikativu, niti ono što je rečeno stoji između znakova navoda. Na čemu počiva razlika između pete i sedme strofe? U petoj strofi seda Norna nešto obznanjuje. Obznanjivanje je vrsta iskaza, otvaranje. Nasuprot tome, ton završne strofe skuplja **NC** u reč »odricanje«.

Odricanje nije iskazivanje, ali je možda ipak kazivanje. Odricanje (*Verzichten*) pripada glagolu oprostiti (*verzeihen*). Optužiti (*zeihen*), okriviti (*zichten*) znači isto što i pokazati (*zeigen*), grčki *deiknymi*, latinski

*dicere*. Optužiti, pokazati znači: pustiti da se vidi, izneti na videlo. A to, pokazujuće puštanje da se vidi, jeste smisao stare nemačke reči *sagan*, kazati. Optužiti ili okriviti nekoga znači: nešto mu reći pravo u lice. Dakle, kazivanje vlada u opraštanju, odricanju. Kako to? Odricanje znači: odustati od zahteva za nešto, nečega se odreći. Pošto je odricanje način kazivanja, ono se u tekstu može uvesti putem dveju tačaka. Pri tom, ono što sledi posle tačaka ne mora da bude iskaz. Dve tačke nakon reči »odricanje« ne otvaraju ništa u smislu iskaza ili tvrdnje, ali otvaraju odricanje kao kazivanje onoga u šta se ono zapliće. A u šta se ono zapliće? Verovatno u nešto čega se odriče.

Tako sam tužan naučio odricanje:  
Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Ali kako? Da li se pesnik odriče činjenice da ne može stvar da bude tamo gde reč nedostaje? Ni najmanje. Pesnik se nje tako malo odriče, da on upravo odobrava ono što je kazano. Dakle, pravac u kojem dve tačke otvaraju odricanje ne može nam reći čega se pesnik odriče. On nam, međutim, mora reći u šta se pesnik zapliće. Ali odricanje neosporno znači: nešto sebi uskratiti. Dakle, završni stih mora ipak da kaže šta pesnik sebi uskraćuje. I mora i ne mora.

Kako o tome da razmišljamo? Završna strofa nas sve više nagoni da se zadubimo u misli i iziskuje od nas da je u celini razgovetnije čujemo, ali i da čitavu strofu čujemo kao strofu koja u isti mah i zatvara i otvara pesmu.

Tako sam tužan naučio odricanje:  
Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Pesnik je naučio odricanje. Učiti znači: postajati upućen u nešto. Upućen je onaj, da se poslužimo latin-skim, *qui vidit*, ko je nešto video, sagledao, ko ono što je sagledao nikad više ne gubi iz vida. Učiti znači: dosezati do takvog sagledavanja. Tu spada i naše postizanje toga, naime: mi to postizemo na putu, na nekom putovanju (*Fahrt*). Putovanjem nešto dokučivati (*Er-fahren*) znači: učiti.

Na kojim putovanjima pesnik dospeva do svog odricanja? Kroz koju zemlju ona vode putnika? Kako je pesnik iskusio odricanje? Na odgovor nas upućuje završna strofa.

Tako sam tužan naučio odricanje:

Kako? Onako kako to kaže šest prethodnih strofa. Tu pesnik govori o svojoj zemlji. Tu on govori o svojim putovanjima. Četvrta strofa počinje:

Jednom sam se sa srećnog putovanja vratio.

»Jednom« se tu koristi u starom značenju koje ukazuje na: jedanput (*einmal*). U tom *einmal* pojavljuje se karakteristična reč *Mal* (trenutak), svojevrсно iskustvo. Zato kazivanje o iskustvu ne počinje naglo samo s »jednom«, već se ono u isti mah jasno odvaja od pesnikovih dotadašnjih putovanja; jer, na kraju poslednjeg stiha u prethodnoj, trećoj strofi stoje tri tačke. Isti je slučaj i sa poslednjim stihom šeste

strofe. Dakle, šest strofa, koje pripremaju sedmu završnu strofu, jasnim znakovima su podeljene na dve grupe sa po tri strofe — na dve trijade.

Pesnikova putovanja, o kojima priča prva trijada, drugačija su od jednog i jedinog putovanja kojem je posvećena cela druga trijada. Da bismo mogli da razmišljamo o pesnikovim putovanjima, a pogotovo o onom jedinstvenom koje mu dopušta da iskusi odricanje, moramo najpre da razmotrimo oblast kojoj pripada pesnikovo sticanje iskustva.

Dvapat — u drugom stihu prve i u drugom stihu šeste strofe, dakle: na početku i na kraju obeju trijada — pesnik kaže: »moja zemlja«. Zemlja je njegova u smislu obezbeđene oblasti njegove poezije. Ono što njegova poezija zahteva jesu imena. Imena — za šta?

Prvi stih pesme daje nam odgovor:

Čudo izdaleka ili san.

Imena za ono što je pesniku doneseno izdaleka kao nešto čudnovato ili za ono što ga u snu posećuje. Za pesnika, i jedno i drugo sasvim sigurno znači ono što ga se zbilja tiče, ono što bivstvuje. Pa ipak, on neće da za sebe zadrži to što bivstvuje, već ga prikazuje. Da bi se prikazalo ono što bivstvuje, neophodna su imena. Imena su reči kojima se ono što već bivstvuje i za šta se smatra da bivstvuje čini tako opipljivim i jedrim, da od tog trenutka ono sja i cveta i, na taj način, svuda u zemlji vlada kao lepota. Imena su reči koje prikazuju nešto. Ona ono što već bivstvuje dostavljaju predstavljajući. Snagom prikazivanja imena pokazuju svoju odlučujuću vlast nad stvarima. Sam pesnik stvara na osnovu zahteva za imena. Da bi do njih došao, on

mora najpre da na svojim putovanjima dospe tamo gde mu se ispunjava zahtev. To se dešava na ivici njegove zemlje. Ivica oivičava; ona zadržava, omeđava i okružuje pesnikovo sigurno prebivanje. Kladenac, bunar iz kojeg seda Norna, stara suđaja, vadi imena, nalazi se na ivici pesnikove zemlje — ili je sama ta ivica kladenac? Tim imenima ona pesniku daje one reči koje on, pun pouzdanja, očekuje kao prikazivanje onoga što smatra bivstvujućim. Ispunjava se pesnikov zahtev za vlast njegovog kazivanja. Napredak i sjaj njegove poezije postaju očigledni. Pesnik je i siguran u svoju reč i ima moć nad njom. Poslednja strofa prve trijade počinje presudnim »Zatim«:

Zatim sam mogao to da neposredno i snažno  
zgrabim  
Sada ono cveta i sja duž granice...

Dobro obratimo pažnju na promenu glagolskog vremena u drugom stihu te strofe kada se uporedi s prvim. U drugom stihu glagoli su u prezentu. Vladavina pesništva je dovršena. Ona je na svom cilju i — savršena je. Nikakav nedostatak, nikakva sumnja ne narušava pesnikovu samopouzdanost.

Sve dok pesnik ne stekne sasvim drugačije iskustvo. On ga iznosi u drugoj trijadi koja je oblikovana u tačnoj korespondenciji s prvom. Oznake te korespondencije jesu sledeće: poslednje strofe obeju trijada počinju rečima »Zatim« i »Posle čega«. Crtica na kraju druge strofe prethodi reči »Zatim«. Jedan znak takođe prethodi rečima »Posle čega« — znakovi navoda u petoj strofi.

Sa svog jedinstvenog putovanja pesnik više ne donosi »čudo izdaleka ili san« na ivicu svoje zemlje. Posle srećnog putovanja on sa blagom prilazi Norninom kladencu. Poreklo blaga ostaje nam nejasno. Pesnik jednostavno nosi u ruci blago. Ono što mu je u ruci nije ni san ni nešto što je izdaleka doneo. Ali neobična dragocenost je ujedno i »obilna i lomna«. Zato suđaja mora dugo da traži ime za blago i da, na kraju, kaže, rastajući se s pesnikom:

»Tako nešto ne spava ovde na dubokom dnu«.

Imena, koja krije bunar, smatraju se nečim što spava i što treba samo probuditi, pa da se iskoristi za prikazivanje stvari. Imena i reči su poput neke čvrste zalihe koja je pridodata stvarima i koja im se naknadno pridodaje zarad prikazivanja. Ali taj izvor, iz kojeg je dosad pesničko kazivanje crpio reči što su, shvaćene kao imena, prikazivale bivstvjuće, ništa više ne daruje.

Koje iskustvo stiče pesnik? Samo ono da izostaje ime za blago što mu leži u ruci? Samo ono da sada blago mora, doduše, da bude bez imena, ali da sme ostati u pesnikovoj ruci? Ne. Događa se nešto drugo, nešto zapanjujuće. Ali ne zapanjuje nas ni izostajanje imena ni nestajanje blaga. Zapanjuje nas činjenica da sa izostajanjem reči i blago iščezava. Dakle, tek je reč ta koja blago drži u njegovoj prisutnosti i koja ga čak donosi u ovu prisutnost i tu ga čuva. Reč naglo pokazuje drugačije, više vladanje. Ona više nije samo imenujuće posezanje za onim što je prisutno i već predstavljeno, nije samo sredstvo prikazivanja onog što leži pred nama. Naprotiv, tek reč daruje prisutnost,

odnosno biće u kojem se nešto pojavljuje kao bivstvjuće.

Pomenuto drugačije vladanje reči baca, iznenada, pogled na pesnika. Istovremeno, međutim, izostaje reč koja tako vlada. Zato nestaje blago. Ali ono se ni u kom slučaju ne raspada u ništavilo. Ono ostaje bogatstvo koje pesnik, naravno, nikad ne sme da krije u svojoj zemlji.

Posle čega mi je ono nestalo iz ruke  
I nikad moja zemlja nije dobila bogatstvo...

Možemo li u razmišljanjima otići tako daleko da tvrdimo kako su sada okončana pesnikova putovanja ka Norninom kladencu? Po svemu sudeći da možemo. Jer, zahvaljujući novom iskustvu pesnik je video drugačije, iako skriveno vladanje reči. Kuda to iskustvo nosi pesnika i njegovu raniju poeziju? Pesnik mora odustati od zahteva da mu se na njegovo traženje sasvim sigurno da ime za ono što je postavio kao zbilja bivstvjuće. On je prinuđen da sebi uskrati i ovo postavljanje i onaj zahtev. Pesnik se mora odreći toga da vlada rečju kao prikazujućim imenom za ono što je postavljeno. Odricanje, shvaćeno kao uskraćivanje nečega sebi, jeste kazivanje koje sebi kaže:

Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Dok smo pretresali prvih šest strofa pesme i razmatrali koje putovanje dopušta pesniku da iskusi svoje odricanje, nama je donekle postalo jasno i samo odricanje. Jedino donekle; jer, u ovoj pesmi mnogo

toga ostaje još nedokučeno, a pre svega ono blago za koje se uskraćuje ime. Otuda pesnik ni ne može da kaže šta je to blago. Mi imamo još manje prava nego on da o tome nagađamo, sem ukoliko nam sama pesma ne da mig. A ona nam ga daje. Opazićemo ga ako slušamo dovoljno zadubljeni u misli. Da bismo tako slušali, biće dovoljno da razmotrimo nešto što nas sada nagoni na najdublja razmišljanja.

Uvid u pesnikovo iskustvo s reči, to jest uvid u naučeno odricanje nameće nam pitanje: zašto se pesnik, pošto je naučio odricanje, nije mogao odreći kazivanja? Zašto on priča baš o odricanju? Zašto čak piše pesmu s naslovom *Reč*? Odgovor: zato što je to odricanje pravo odricanje, a nije puko odbijanje kazivanja, niti puko zamuknuće. Kao uskraćivanje nečega sebi, odricanje ostaje kazivanje. Ono tako čuva odnos prema reči. Ali zato što sebe reč pokazuje u drugačijem, višem vladanju, i odnos prema njoj mora da pretfpi promenu. Kazivanje dobija drugačiju artikulaciju, drugačiji *melos*, drugačiji ton. Da je pesnikovo odricanje iskušeno u tom smislu, sama nam pesma — koja priča o odricanju — potvrđuje tako što o njemu peva. Jer, ova pesma (*Gedicht*) je pesma (*Lied*). Ona pripada poslednjem delu poslednje zbirke pesama koju je objavio sam Štefan George. Taj poslednji deo nosi naslov *Pesma (Das Lied)* i počinje prologom:

*Was ich noch sinne und was ich noch fuge  
Was ich noch liebe tragt die gleichen zuge.*

(O čemu još razmišljam i što još sklapam  
Što još volim nosi iste crte.)

Kazivanje je to koje razmišlja, sklapa i voli. Ono je tiho, radosno klanjanje, ushićeno obožavanje, veličanje, slavljenje: *laudare*. *Laudes* je latinski naziv za pesme (*Lieder*). Pesme kazivati znači: pevati (*singen*). Pevanje (*Gesang*) je sakupljanje kazivanja u pesmu (*Lied*). Ako uzvišeni smisao pesme (*Gesang*) ne uspemo da shvatimo kao kazivanje, on postaje naknadno muzičko uobličavanje onog što je rečeno i napisano.

Sa *Pesmom*, poslednjim pesmama (*Gedichte*) sakupljenim pod tim naslovom, pesnik konačno napušta oblast koja mu je ranije pripadala. Kuda on odlazi? U odricanje koje je naučio. Ovo učenje je bilo neočekivano iskustvo koje je stekao u trenutku kada ga je pogledalo sasvim drugačije vladanje reči i uzdrvalo samopouzdanost njegovog ranijeg kazivanja. Pogledalo ga je nešto što nije naslućivao, nešto užasno — to, naime, da tek reč dopušta stvari da bude stvar.

Od tog časa pesnik mora da odgovara toj tajni reči — tajni koju je jedva naslutio i koju može da nasluti samo razmišljajući. On uspeva da odgovori tajni reči jedino onda kad pesnička reč odzvanja u tonu pesme (*Lied*). Ovaj ton možemo naročito jasno da čujemo u jednoj od pesama (*Lieder*), koja je — bez naslova — prvi put objavljena u poslednjem delu poslednje zbirke (*Novo carstvo*, str. 137);

*In stiliste ruh  
Besonnenen tags  
Bricht jah ein blick  
Der unerahnten schrecks  
Die sichre seele stort*

*So wie aufhohn  
Der feste stamm  
Stolz, reglos ragt  
Und dann noch spat ein sturm  
Ihn bis zum boden beugt:*

*So wie das meer  
Mit gellem laut  
Mit wildem prali  
Noch einmal in die lang  
Verlassne muschel stosst.*

(U najtiši mir  
Razboritog dana  
Naglo prodire pogled  
Koji s neslućenim užasom  
Uznemirava sigurnu dušu

Kao kad na visinama  
Čvrsto stablo  
S ponosom štrči nepomično  
A onda ga u pozni čas  
Oluja do zemlje savije:

Kao kad more  
S prodornim glasom  
S divljim udarom  
Još jednom naleće  
Na odavno napuštenu školjku.)

Ritam ove pesme je koliko divan toliko i jasan. Dovoljno je da o njemu kažemo samo nekoliko reči.

Ritam, *rhymos*, ne znači tok, tečenje, već sklop. Ritam je ono mirujuće što sklapa kretanje igranja i pevanja i što mu dopušta da u sebi miruje. Ritam daruje mir. U pesmi, koju smo upravo čuli, sklop nam se pokazuje ako obratimo pažnju na jednu fugu koja nam u trima strofama peva u tri oblika: sigurna duša i nagli pogled, stablo i oluja, more i školjka.

Ali ono što je u ovoj pesmi neobično jeste znak koji pesnik koristi — jedini znak pored tačke na kraju. Još je neobičnije mesto na koje je on postavio znak dve tačke na kraju poslednjeg stiha u srednjoj strofi. Taj znak na tom mestu utoliko je čudniji što obe strofe, srednja i poslednja, počinju istom reči *Kao* koja ukazuje nazad na prvu strofu:

	Kao kad na visinama
	Čvrsto stablo
i:	Kao kad more
	S prodornim glasom.

Čini se da su obe strofe, s obzirom na svoj poredak, uobličene na isti način. Ali nije tako. Dve tačke na kraju srednje strofe dopuštaju da naredna, poslednja strofa eksplicitno ukazuje natrag na prvu, i to dopuštaju tako što u ovo ukazivanje uključuju i drugu strofu. Prva strofa govori o pesniku čija je sigurnost narušena. Ali njega »neslućeni užas« ne razara. Pa ipak, užas ga savija do zemlje kao oluja stablo, da bi se on, pesnik, otvorio za ono o čemu peva sledeća, treća strofa koju otvaraju dve tačke. Još jednom more sateruje svoj nedokučiv glas u pesnikove uši koje se zovu »odavno napuštena školjka«; jer, pesnik je dotad

ostajao bez čisto poklonjenog vladanja reči. Umesto pesnika, samopouzdanost njegovog gospodarskog proglasa hranila su imena koja je tražio od Norne.

Naučeno odricanje nije puko odbijanje zahteva, već preobražaj kazivanja u gotovo skriven, šuman, pesmolik odjek neiskazive snage. Sad smo u boljem položaju da razmišljamo o završnoj strofi, jer ona sama govori tako da se u njoj skuplja čitava pesma. Ako bismo u tome uspeli makar malo, mogli bismo, u pogodnim trenucima, razgovetnije da čujemo naslov pesme *Reč* i shvatimo kako završna strofa ne samo zatvara i otvara pesmu, već ujedno i krije tajnu reči.

Tako sam tužan naučio odricanje:

Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Završna strofa govori o reči na način odricanja. Samo po sebi, odricanje je kazivanje: uskraćivanje nečega sebi, naime — uskraćivanje sebi zahteva za nešto. Tako shvaćeno, odricanje zadržava negativan karakter: »Kein ding« (»Nijedna stvar«), to jest — *nicht ein Ding* (stvar ne...); »reč nedostaje«, to jest — ona ne stoji na raspolaganju. Shodno pravilu, dvostruka negacija daje afirmaciju. Odricanje kaže: stvar može da bude samo tamo gde je reč zajemčena. Ono govori afirmativno. Puko odbijanje ne samo da ne iscrpljuje suštinu odricanja, ono je čak i ne sadrži. Odricanje ima, doduše, negativnu stranu; ali ono isto tako ima i pozitivnu stranu. Međutim, sama naša priča o stranama može ovde da nas zavede. Jer, pričajući o njima, mi izjednačavamo ono što negira i ono što afirmiše i, tako, prikrivamo kazivanje koje

zbilja vlada u odricanju. Ponajpre nam valja da razmišljamo o kazivanju. I ne samo o njemu. Treba ta- -ođe da razmatramo vrstu odricanja na koju ukazuje završna strofa. Ono je jedinstveno, jer se ne odnosi na bilo koje posedovanje bilo čega. Kao uskraćivanje nečega sebi, to jest kao kazivanje, odricanje se tiče same reči. Ono odnos prema reči pokreće ka onome što se tiče svakog kazivanja kao kazivanja. Mi naslućujemo da u tom uskraćivanju nečega sebi odnos prema reči dobija gotovo »prekomernu prisnost«. Zagonetka završne strofe prevazilazi naše moći. Mi i ne bismo hteli da nju, zagonetku, rešavamo, već samo da je čitamo, da svoje razmišljanje usmeravamo na nju.

Najpre da razmislimo o odricanju uzetom u smislu: sebi-nešto-uskraćivati (*sich-etwas-versagen*). Gramatički gledano, »sich« (sebi) je u trećem padežu i odnosi se na pesnika. Ono što sebi pesnik uskraćuje stoji u četvrtom padežu. A sebi on uskraćuje zahtev za predstavljajuću vladavinu reči. Međutim, u takvom odricanju pojavila se i jedna drugačija crta. Odricanje daje sebe višem vladanju reči koja dopušta da stvar postoji kao stvar. Reč pretvara stvar u stvar — ona po-stvaruje (*be-dingt*) stvar. Hteli bismo da pomenuto vladanje reči nazovemo postvarivanjem (*Bedingnis*). (j)va stara reč više se ne upotrebljava. Za nju je Gete još znao. U ovde razmatranom kontekstu, međutim, postvarivanje znači nešto drugo od onog što znači uslov (*Bedingung*); a i Gete je postvarivanje shvatao kao uslov. Uslov je bivstvujući osnov za nešto bivstvujuće. Uslov nešto obrazlaže i utemeljuje. On je dovoljan načelu razloga. Reč, međutim, ne obrazlaže stvar. Ona dopušta da stvar bude prisutna kao stvar. Ovo



dopuštanje zvalo bi se postvarivanje. Pesnik ne objašnjava šta je postvarivanje. Ali on sebe, to jest svoje kazivanje, daje toj tajni reči. U takvom davanju odricatelj sebe uskraćuje zahtevu kojem je ranije težio. Smisao sebe-uskraćivanja (*Sich-versagen*) je prome-njen. »*Sich*« (sebe) ne stoji više u trećem već u četvrtom padežu, a zahtev nije više u četvrtom već u trećem padežu. U transformaciji gramatičkog značenja obrta »sebi uskratiti zahtev« u »sebe uskratiti zahtevu« krije se transformacija samog pesnika. Pesnik je do-pustio da on, to jest njegovo u budućnosti još moguće kazivanje, bude doneto pred tajnu reči, pred postva-rivanje stvari u reči (*Bedingnis des Dinges im Wort*).

Međutim, i u transformisanom sebe-uskraćivanju negativan karakter odricanja još zadržava prevlast. Pa ipak, bivalo je sve jasnije da pesnikovo odricanje nikako nije negacija, već afirmacija. Sebe-uskraćivanje — koje je, na izgled samo, odbijanje i povlačenje — u stvari je neuskraćivanje sebe: tajni reči. Ovo sebe-ne-uskraćivanje može da govori samo tako što će reći: es »sei« (može da bude). Odsad reč može da bude: postvarivanje stvari. To »sei« dopušta da odnos stvari i reči bude ono što on zapravo jeste i onakav kakav zaista jeste: *Kein Ding ist ohne das Wort* (nijedna stvar nije bez reči). U izrazu »es sei« odricanje daje sebe tom »ist« (je). Otuda i nije potrebno da završni stih naknadno preoblikujemo u iskaz, kako bismo obelo-danili to »ist«. Izraz »sei« nam to »ist« pruža u pri-krivenom i stoga čistijem vidu.

Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

U pomenutom sebe-ne-uskraćivanju odricanje iz-ražava sebe kao ono kazivanje koje se sasvim zahvalju-je tajni reči. U sebe-ne-uskraćivanju, odricanje je samo-zahvaljivanje. Odricanje stanuje u samo-zahvaljivanju. Odricanje je izražavanje zahvalnosti — ono je zahvalji-vanje. Odricanje nije puko odbijanje, a još manje je gubitak.

Pa zašto je onda, pesnik tužan?

Tako sam tužan naučio odricanje:

Rastužuje li ga odricanje? Ili ga je obuzela tuga samo onda kad je učio odricanje? U potonjem slučaju, tuga — koja mu je maločas pritiskala dušu — mogla bi da iščezne, čim on odricanje prihvati kao izražavanje zahvalnosti; jer, kao zahvaljivanje, samo-zahvaljiva-nje treba da izazove radost. Ton radosti čujemo u jednoj drugoj pesmi. I ona je bez naslova. Ali ona ima tako čudan jedinstven znak, da mi nju moramo da čujemo polazeći od njene srodnosti s pesmom *Reč* (*Novo carstvo*, str. 125). Ona glasi:

*Welch ein kuhn-leichter schritt  
Wandert durchs eigenste reich  
Des marchengartens der ahnin?*

*Welch einen vveckruf jagt  
Blaser mit silbernem horn  
Ins schlummernde dickicht der Sage?  
Welch ein heimlicher hauch  
Schmiegt in die seele sich ein  
Der jungst-vergangenen schwermut ?*

(Koji odvažno-laki korak  
Praroditeljkinog čarobnog vrta?  
Seta kroz najskrivenije carstvo

Koji zov za buđenje  
Trubač sa srebrnim rogom ubacuje  
U pospani čestar sage?

Koji se potajni dah  
Upravo minule sete  
Ugnežđuje u dušu?)

Stefan George ima običaj da sve reči piše malim slovom,<sup>1</sup> izuzev onih na početku stihova. Ali u maločas navedenoj pesmi nalazi se jedna jedina reč napisana velikim slovom, gotovo u sredini pesme — na kraju srednje strofe. Reč glasi: *saga*. Pesnik je mogao da ovu reč izabere za naslov pesme, s prikriivenom aluzijem da *saga* — kao i *die Mar* (bajka) u *Marchengarten*-u — govori o poreklu reči.

Prva strofa peva o *koraku* kao o putovanju kroz carstvo sage. Druga — o *zovu* koji budi sagu. Treća — o *dahu* koji se ugnežđuje u dušu. Korak (to jest — put), zov i dah lebde oko vladanja reči. Tajna reči ne samo da je uznemirila dušu koja je ranije bila sigurna; ona je istovremeno duši oduzela setu koja je pretila da je sroza. Dakle, ucveljenost je iščezla iz pesnikovog odnosa prema reči. Ona se ticala samo njegovog učenja odricanja. Sve bi to bilo istina kad bi tuga bila puka suprotnost radosti, kad bi seta i tuga bile istovetne.

<sup>1</sup>) U nemačkom se imenice pišu velikim slovom. — Prim. prev.

Međutim, što je radost veća, to je čistija tuga koja se u njoj pritajila. Što je tuga dublja, to je gromkija radost koja u njoj počiva. Tuga i radost igraju jedna u drugoj. Sama igra — koja njih dve zgllašava tako što dopušta da ono što je daleko bude blizu, a ono što je blizu da bude daleko — jeste *bol*. Zato su obe, najuzvišenija radost i najdublja tuga, bolne — svaka na svoj način. Ali bol tako dodiruje dušu smrtnika, da ona iz njega — bola — prima svoju težinu. Ova težina drži smrtnike, pri svakom njihovom kolebanju, u miru njihovog bivanja. Duša koja odgovara bolu, duša podešena bolom i na bol, jeste seta. Ona može da pritiska dušu, ali isto tako može i da izgubi tegobnost i da svoj »potajni dah« ugnezdi u dušu, da joj podari ukras koji je odeva u dragoceni odnos prema reči i čuva u tom ruhu.

Verovatno da je to ono što nam kani reći treća strofa naše poslednje pesme. S potajnim dahom upravo minule sete tuga provejava kroz samo odricanje; jer, tuga pripada odricanju, ako mi o njemu mislimo polazeći, od njegove sopstvene težine. Ova težina je neuskraćivanje sebe tajni reci, činjenici da je reč postvarivanje stvari.

Kao tajna, reč ostaje daleka. Kao tajna koja je dokučena, daljina je blizu. Iznošenje ove daljine takve blizine jeste neuskraćivanje sebe tajni reči. Za tu tajnu nedostaje reč, odnosno ono kazivanje koje je kadro da raspravlja o suštini jezika.

Bogatstvo, koje pesnikova zemlja nikad ne dobija, jeste reč za suštinu jezika. Naglo sagledano vladanje i prebivanje reči, njeno suštastvo, htelo bi da uđe u sopstvenu reč. Ali reč za suštinu reči nije zajemčena.

Kako onda da — ako je jedino to, reč za suštastvo jezika, ono blago koje je pesniku sasvim blizu jer mu je u ruci i koje ipak nestaje — ono što je najdalje, shvaćeno kao ono što je nestalo i što nikad nije dobijeno, ipak ostaje u najbližoj blizini? Nalazeći se u najbližoj blizini, blago je na tajnovit način poznato pesniku, inače on ne bi bio u stanju da za blago kaže kako je »obilno i lomno«.

*Obilno* znači: kadro da daruje, kadro da nudi, sposobno za dopuštanje doseganja i postizanja. A to je suštinsko bogatstvo reči — da ona u kazivanju, odnosno pokazivanju, stvar osvetljava kao stvar.

*Lomno* znači, shodno starom glagolu *zarton*, isto što i: poznato, radosno, pošteno. Štedenje je nuđenje i oslobađanje, ali bez volje i prisile, bez pomame i dominacije.

*Blago obilno i lomno* je (verbalna) skrivena suština reči koja nam neprimetno u svom kazivanju i već u onom nerečenom nudi stvar kao stvar.

Pošto je odricanje dalo sebe tajni reči, njime pesnik u sećanju zadržava blago. Na taj način, blago postaje ono što pesnik kao kazivalac pretpostavlja svemu drugom i što najviše poštuje. Blago postaje ono što je zbilja vredno pesnikovog mišljenja. Jer, šta može za kazivaoca da bude vrednije mišljenja od samoskrivajuće suštine reči, od bledeće reči za reč?

Ako pesmu (*Gedicht*) kao pesmu (*Lied*) slušamo u skladu s drugim srodnim pesmama (*Liedern*), mi tada preko pesnika i zajedno s njim kazujemo sebi ono što je u pesništvu vredno mišljenja.

Kazivati sebi ono što je vredno mišljenja znači — misliti.

Dok slušamo pesmu (*Gedicht*), mi razmišljajmo o pevanju (*Dichten*). To je način na koji jesu pevanje i mišljenje.

Ono što u prvi mah izgleda kao naslov teme, pevanje i mišljenje, pokazuje se kao natpis u kojem je od pamtiveka zabeleženo naše sudbinsko postojanje. Natpis nam predočava da pevanje i mišljenje pripadaju jedno drugom. Njihov susret odigrao se veoma davno. Kad se u mislima vratimo na poreklo tog susreta, suočićemo se s onim što je odvajkada vredno mišljenja i o čemu nikad nismo kadri da u dovoljnoj meri razmišljamo. To je isti, mišljenja vredan element koji je naglo pogledao pesnika i kojem on sebe nije uskratio kad je rekao:

Nijedna stvar ne može da bude tamo gde reč  
nedostaje.

Vladanje reči seva kao ono što čini da stvar bude stvar. Reč počinje da sija kao sakupljanje koje najpre ono što je prisutno donosi u njegovu prisutnost.

Najstarija reč za tako zamišljeno vladanje reči, za kazivanje, jeste *logos*: saga koja, pokazujući, dopušta da se bivstvajuće pojavi u svom *jeste*.

Ista reč, međutim, reč za *kazivanje*, u isti mah je i reč za *biće*, to jest za prisutnost prisutnoga. Saga i biće, reč i stvar, jedno drugom pripadaju na prikriven, jedva promišljen i neizmišljiv način.

Svako suštinsko kazivanje osluškuje unatrag prema toj prikrivenoj sapripadnosti sage i bića, reči i stvari. Oboje, pevanje i mišljenje, jesu osobito kazivanje ako

ostaju predati tajni reči kao onom što je najvrednije njihovog mišljenja i time zanavek strukturirani u svoju srodnost.

Da bismo u svom mišljenju mogli na podesan način da sledimo i vodimo taj mišljenja vredan element koji sebe daje pevanju, sve što smo sada rekli prepuštamo zaboravu. Mi slušamo pesmu (*Gedicht*). Sad postajemo još zamišljeniji s obzirom na mogućnost da što pesma (*Gedicht*) jednostavnije peva (*singt*) na način pesme (*Lied*), to je lakše da mi u slušanju pogrešno čujemo.

## PUT KA JEZIKU

Na početku čujemo nekoliko Novalisovih reči. One se nalaze u tekstu koji nosi naslov *Monolog*. Ovaj naslov upućuje na tajnu jezika: jezik govori isključivo sa samim sobom. Jedna rečenica u pomenutom tekstu glasi: »Niko ne zna upravo za svojstvo jezika da se on brine jedino o sebi.«

Ako sve ovo što ćemo sada reći shvatimo kao niz iskaza o jeziku, onda to ostaje niz nedokazanih, naučno nedokazivih tvrdnji. Međutim, ako put ka jeziku saznajemo iz onog što se uzgred s tim putem događa, u nama bi mogla da se javi slutnja, na osnovu koje će jezik ubuduće da ostavlja na nas začuđujući utisak.

Put ka jeziku — to zvuči kao da je jezik daleko od nas, negde kuda bismo tek morali da pođemo. No da li je put *ka* jeziku zbilja potreban? Po jednom starom učenju, mi sami smo ipak ona bića koja su kadra da govore i koja, stoga, već imaju jezik. Moć govora nije samo *jedna* od čovekovih istovrednih sposobnosti. Moć govora je ono što čoveka označava kao čoveka. Ta oznaka sadrži nacrt njegovog bića. Čovek ne bi bio čovek, ako bi mu bilo uskraćeno da govori ne-

prekidno, sa svakog mesta, o svemu, u raznolikim varijacijama i uz pomoć onog, mahom neizgovaranog, »to je«. Utoliko što sve ovo zajemčuje, jezik je temelj ljudskog bića.

Dakle, mi smo, pre svega, u jeziku i sa jezikom. Put ka njemu je nepotreban. Osim toga, put ka jeziku je i nemoguć ako smo zaista već tamo kuda taj put treba da nas odvede. No da li smo tamo? Jesmo li toliko u jeziku, da saznajemo njegovu suštinu, da ga mislimo kao jezik, time što — slušajući ga — shvatamo njegovu osobenost? Da li, bez svog sudelovanja, već boravimo u blizini jezika? Ili je put ka jeziku kao jeziku najduži koji možemo da zamislamo? Ne samo najduži, nego i omeđen preprekama koje iskravaju iz samog jezika, čim pokušamo da — ne gledajući sa strane — razmišljanjem prodremo u ono što pripada jeziku ?

Mi se ovde laćamo nečeg neobičnog, a što bismo mogli da na sledeći način opišemo: *pokušavamo da o jeziku govorimo kao o jeziku*. To zvuči poput formule. Ona će nam poslužiti kao nit vodilja na putu ka jeziku.. U formuli se koriste i ove reči: jednom »govorimo« i dvaput »jeziku«, i one uvek znače nešto drugo, ali i nešto isto. Ovo isto je ono što — posmatrano kao jedinstvo na kojem počiva osobenost jezika — povezuje sve što je u formuli razdvojeno. Dabome, formula najpre ukazuje na splet odnosa u koji smo već i sami uvučeni. Namera da se pođe na put ka jeziku upletena je u govor koji bi hteo da jezik razgoliti, kako bi ga predstavio kao jezik i kako bi to što je predstavljeno izrazio, a što u isti mah dokazuje da nas je sam jezik upleo u govor.

Pomenuti splet, na koji ukazuje naša formula vodilja, označava predodređenu oblast u kojoj mora

da ostane ne samo niz ovih predavanja, već i celokupna nauka o jeziku, svaka jezička teorija i filozofija jezika, svaki pokušaj da se o jeziku razmišlja.

Splet sažima, sužava i onemogućava neposredan uvid u zapleteno. Ali istovremeno splet, koji naznačava naša formula vodilja, jeste vlastita stvar jezika. Zato ne smemo da zanemarimo taj splet koji po svoj prilici sve sažima u nerazmrsiv zamršaj. Štaviše, formula mora da naše mišljenje prisili na pokušaj da splet, istina, ne ukloni, ali da ga tako reši da on pruži uvid u slobodnu i međusobnu povezanost odnosa pomenutih u formuli. Možda splet prožima neka veza koja na uvek čudan način jezik razobručava i pušta u njegovu svojstvenost. Treba, dakle, u jezičkom spletu dokučiti razobručavajuću vezu.

Predavanje u ovom nizu, koje jezik razmatra kao informaciju i, pri tom, mora da informaciju razmatra kao jezik,\* naziva taj zamišljen odnos krugom — doduše neizbežnim, ali i smislenim. Krug je poseban slučaj maločas navedenog spleta. On ima smisla, jer su pravac i način kruženja određeni samim jezikom, kretanjem u jezik. Prirodu i domašaj tog kretanja mogli bismo da saznamo iz samog jezika, ulazeći u splet.

Kako se to može postići? Neprekidnim sleđenjem onog na šta ukazuje naša formula vodilja: govoriti o jeziku kao o jeziku.

Što se, pri tom, sam jezik razgovetnije pokazuje u svojoj sopstvenoj prirodi, to uzgred i put ka jeziku postaje značajniji za jezik, to se presudnije menja i

\*) U okviru ovog niza predavanja, K. Fr. f. Vajczeker govorio je na temu: *Jezik kao informacija*.

smisao naše formule vodilje. Ona prestaje da bude formula i neočekivano postaje bešuman odjek koji nam dopušta da čujemo nešto od onog što je jeziku svojstveno.

## I

Kad kažemo jezik, na umu imamo govor koji poznajemo kao svoju delatnost i za koji smo jamačno sposobni. Pa ipak, moć govora nije siguran posed. Neko je gubi pri čuđenju ili užasavanju. On se još samo čudi ili užasava. Više ne govori: on čuti. Ili, neko moć govora izgubi u nesreći. On više ne govori. Niti čuti. On ostaje nem. Govor obuhvata proizvođenje artikuliranih glasova, bilo da to činimo (u govoru), ili se od toga uzdržavamo (u ćutanju), ili smo za to nesposobni (kad smo nemi). Govor se sastoji u artikulirano-zvučnoj produkciji glasova. Jezik se u govoru pokazuje kao delatnost govornih organa: usta, usana, zuba, jezika (*die Zunge*), grla. Da se jezik oduvek zamišlja neposredno sa stanovišta tih pojava, svedoče nazivi koje su sebi dali zapadni jezici: *glossa, lingua, langue, language*. Jezik (*die Sprache*) je jezik (*die Zunge*), *Mund-art*<sup>1</sup>.

Na početku jednog spisa, koji je kasnije nazvan *peri hermeneias, de interpretatione, O tumačenju*, Aristotel veli:

*Esti men oun ta en te phone ton en te psykhe pathematon*

<sup>1</sup>) Reč *die Mund-art* nije prevedena, jer ako se to učini posve se gubi ono što Hajdeger želi da istakne. Naime, posredi je imenička složenica koja znači dijalekt, narečje, a njen deo »Mund« označava usta, i upravo taj deo Hajdeger podvlači. — Prim. prev.

*symbola, kai ta graphomena ton en te phone. Kai hosper oude grammata pasi ta auta, oude phonai hai autai. Hon mentoi tauta semeia proton, tauta pasi pathemata tes psykhes, kai hon tauta homoiomata pragmata ede tauta.*

Samo bi pažljiva egzegeza omogućila adekvatan prevod ovog teksta. Zadovoljimo se ovde privremenim rešenjem. Aristotel kaže:

»Ono što (se događa) u proizvođenju zvučnih glasova jeste pokazivanje onog što u duši postoji kao strast, a ono što je napisano jeste pokazivanje zvučnih glasova. I kao što kod svih (ljudi) rukopis nije jednak, to tako ni zvučni glasovi nisu jednaki. S druge strane, ono što se putem njih (glasova i rukopisa) najpre pokazuje — to su kod svih (ljudi) strasti u duši, i stvari — čiji nalikujući prikazi jesu one (strasti) — takođe su iste.«

Naš prevod shvata *semeia* (ono što pokazuje), *symbola* (ono što povezuje) i *homoiomata* (ono što nalikuje) stalno polazeći od pokazivanja pojmljenog u smislu dopuštanja pojave koje se sa svoje strane sastoji u vladanju razotkritosti (*aletheia*). Ali on prelazi preko različitih načina pokazivanja, pomenutih u tekstu.

Aristotelov se tekst odlikuje uravnoteženim i promišljenim stilom koji obelodanjuje onu klasičnu strukturu u kojoj jezik, kao govor, ostaje skriven. Slova pokazuju glasove. Glasovi pokazuju strasti u duši, a strasti u duši — stvari koje ih pobuđuju.

Pokazivanje obrazuje i nosi isprepletane spone ove strukture. Na razne načine, otkrivajući ili skri-

vajući, ono iznosi nešto na videlo, dopušta da se opazi ono što se pojavljuje i da se ispita (obradi) to što se opazilo. Odnos između pokazivanja i onog što se pokazuje — odnos koji se nikad nije čisto razvio iz pokazivanja i njegovog izvora — vremenom se preobražava u konvencionalni odnos između znaka i onog što je znakom označeno. Grci klasičnog razdoblja dokučuju znak iz pokazivanja — on je pokazivanjem oblikovan da pokazuje. Od vremena helenizma (stoe) znak se stvara dogovaranjem, kao oruđe za označavanje, oruđe kojim se predstavljanje jednog predmeta podešava prema drugom predmetu. Označavanje nije više pokazivanje shvaćeno u smislu dopuštanja pojave. Preobražaj znaka iz onog što pokazuje u ono što označava ima svoje korene u promeni suštine istine.\*

Od vremena Grka, bivstvujuće se doživljava kao ono što je prisutno. Ukoliko jezik jeste, on — kao govor koji se svagda zbiva — pripada tom prisutnom. Polazeći od govora, ljudi jezik zamišljaju u odnosu na artikulisane glasove, nosioce značenja. Govor je jedna vrsta ljudske delatnosti.

Stolećima je ta, ovde samo ovlaš naznačena, predstava o jeziku bila — uprkos raznim promenama — osnovna i vodeća u zapadnoevropskom mišljenju. Takvo gledanje na jezik — koje svoje korene ima u drevnoj Grčkoj i koje je imalo raznovrsne oblike — vrhunac doseže u jezičkim razmišljanjima Vilhelma fon Humbolta, najposle u uvodu za njegovo delo o Kavi-jeziku na Javi. Godinu dana posle bratovljeve smrti, Aleksandar fon Humbolt taj uvod posebno

\*) Upor. *Platons Lehre von der Wahrheit*, 1947 (najpre objavljeno u: *Geistige Vberlieferung II*, 1942, str. 96—124).

izdaje pod naslovom: *O razlici strukture ljudskog jezika i njenom utkaju na duhovni razvoj ljudskog roda* (Berlin, 1836).\* Otada ova rasprava, otvorenim ili prikrivenim za i protiv, određuje — do dana današnjeg — tok celokupne filologije i filozofiju jezika.

Svaki slušalac ovde održavanog niza predavanja morao bi da razmisli o čudnovatoj, teško dokučivoj, u svojim osnovnim pojmovima nepouzdanost, a ipak svuda podsticajnoj raspravi Vilhelma fon Humbolta, i da je ima u vidu. Tako bismo svi mi imali zajedničku tačku s koje bismo pogledali u jezik. Ali ona nedostaje. Moramo se pomiriti s tim nedostatkom. Biće dovoljno, ako ga ne smetnemo s uma.

»Artikulisani glas« je, po Vilhelmu fon Humboltu, »osnov i suština svakog govora...« (*O razlici*, § 10, str. 65). U § 8, str. 41. svoje rasprave, Humbolt izražava one postavke koje se, doduše, često navode, ali se o njima retko razmišlja; naime, retko se o njima razmišlja s obzirom na to kako one određuju Humboltov *put ka jeziku*. Te postavke glase:

»Pojmljen u svojoj stvarnoj suštini, jezik je nešto postojano i u svakom trenutku *prolazno*. Čak i njegovo održavanje pisanjem uvek je samo nepotpuno, mumijsko čuvanje koje je potrebno, ako neko pokuša da čulno opet predstavi živi govor. Sam jezik nije delo (*ergon*), već delatnost (*energeia*). Stoga, njegova prava definicija može da bude jedino genetička. Naime, jezik je večno ponavljani *rad duha*, kako bi se *artikulisani glas* pripremio da izrazi *misao*. Neposredno i strogo

\*) Mesta iz te rasprave, koja će da uslede, navode se po Vasmutovom reprint-izdanju (1936).

uzev, to je definicija svakog *govora*; ali, u istinskom i suštinskom smislu, može se — u neku ruku — i samo totalitet tog govora smatrati jezikom.«

Tu Humbolt veli kako ono suštinsko jezika vidi u govoru. Kaže li, takođe, šta tako posmatran jezik jeste kao jezik? Govori li o govoru kao o jeziku? Ta pitanja namerno ostavljamo bez odgovora, ali imajmo u vidu sledeće:

Humbolt predstavlja jezik kao poseban »rad duha«. Vođen takvim shvatanjem, on traga za onim na čemu jezik počiva, to jest za onim što jezik jeste. To se štastvo naziva suštinom. I čim delatnost duha, s obzirom na njegovo jezičko postignuće, sledimo i ograničavamo, tako pojmljena suština mora se razgovetnije ispoljiti. Ali duh — u Humboltovom smislu, takođe — živi i u drugim delatnostima i postignućima. Ako se jezik, međutim, ubraja među njih, onda se govor ne saznaje iz njegove vlastitosti — jezika, već se usmerava na nešto drugo. Međutim, to drugo ostaje preveć značajno, da bismo ga smeli zanemariti u svom razmišljanju o jeziku. Koju delatnost Humbolt ima u vidu kada jezik poima kao rad duha? Nekoliko rečenica, koje se nalaze na početku § 8, pružaju odgovor;

»*Jezik* moramo posmatrati ne kao mrtav *proizvod*, već kao *proizvođenje*. Moramo ga apstrahovati od činjenice da on dejstuje kao oznaka za predmete i kao posrednik u razumevanju. Štaviše, prinuđeni smo da se vratimo brižljivijem ispitivanju njegovog porekla, tesno povezanog s unutrašnjom duhovnom delatnošću, i njegovog uticaja na duhovnu delatnost, kao i obrnuto: njenog uticaja na jezik.«

Tu Humbolt ukazuje na »unutrašnju jezičku formu«, opisanu u § 11. i teško odredivu u njegovom pojmovnom jeziku, kojoj se nešto više približavamo pitanjem: Šta je govor kao izraz misli, ako o njemu razmišljamo polazeći od njegovog porekla iz unutrašnje duhovne delatnosti? Odgovor daje jedna rečenica (§ 20, str. 205), čije bi adekvatno tumačenje iziskivalo posebnu raspravu:

»Ako se u duši zaista javi osećanje da jezik nije samo razmensko sredstvo za uzajmno razumevanje, već i istinski *svet* koji *duh* mora da unutrašnjim radom svoje snage postavi između sebe i *predmeta* — onda je ona na pravom putu da u jeziku sve više nalazi i da u njega sve više stavlja.«

Po učenju savremenog idealizma, rad duha je postavljanje. Pošto se duh shvata kao subjekt i, na taj način, predstavlja u shemi subjekt-objekt, postavljanje (*thesis*) mora da bude sinteza između subjekta i njegovih objekata. Ono što je tako postavljeno daje pogled na celinu predmeta. Ono što subjektova snaga svojim radom razvija i postavlja između sebe i predmeta — to Humbolt naziva »svetom«. U takvom »pogledu na svet« ljudski rod postiže svoj izraz.

Ali zašto Humbolt jezik posmatra kao svet i pogled na svet? Zato što je *njegov* put ka jeziku određen ne toliko jezikom kao jezikom, koliko težnjom da se istoriografski prikaže celina čovekovog istorijsko-duhovnog razvoja u njenom totalitetu, ali ujedno i u njenom svagdašnjem individualitetu. U jednom autobiografskom odlomku koji potiče iz 1816. godine,



Humbolt piše: »Upravo nastojim da svet shvatim u njegovom individualitetu i totalitetu.«

Tako usmereno shvatanje sveta može da se crpe iz različitih izvora, jer samoizražavajuća snaga duha dela na mnoge načine. Kao jedan od osnovnih izvora, Humbolt prepoznaje i bira jezik. Dabome, jezik nije jedina forma pogleda na svet, koju je razvio ljudski subjektivitet, ali je forma čijoj se svakidašnjoj tvoračkoj snazi mora priznati naročito mesto u istoriji ljudskog razvoja. Sada naslov Humboltove rasprave postaje jasniji u pogledu Humboltova puta ka jeziku.

Humbolt raspravlja »o razlici strukture ljudskog jezika«, i to s obzirom na »njen uticaj na duhovni razvoj ljudskog roda«. On govori o jeziku kao o *jednoj* vrsti i formi pogleda na svet, pogleda izgrađenog u ljudskom subjektivitetu.

Kako Humbolt govori? Nizom iskaza koji govore jezikom metafizike njegovog doba, jezikom u kojem Lajbnicova filozofija ima presudnu ulogu. Autoritet ove filozofije najrazgovetnije se pokazuje u činjenici da Humbolt suštinu jezika određuje kao *energeia*, ali ovu reč shvata u posve negrčkom smislu — u smislu Lajbnicove monadologije — kao subjektovu delatnost. Humboltov put ka jeziku usmeren je na čoveka i, preko jezika, vodi nečim drugom: dokučivanju i prikazivanju duhovnog razvoja ljudskog roda.

Međutim, pojmljena u takvom svetlu, suština jezika takođe ne pokazuje jezičku suštinu: način na koji jezik kao jezik bivstvuje, odnosno traje, to jest ostaje sakupljen u onom što njega, kao jezik, zajemčuje njemu samom, njegovoj vlastitosti.

## II

Kad razmišljamo o jeziku kao o jeziku, mi napuštamo uobičajeni postupak u njegovom izučavanju. Više ne tražimo sveopšte pojmove poput energije, delatnosti, rada, duhovne snage, pogleda na svet ili izraza, pod koje ćemo jezik svesti kao poseban slučaj. Umesto da jezik objasni kao ovo ili ono i da, tako, od njega pobegne, put ka jeziku dopušta da se jezik iskusi kao jezik. Doduše, u suštini jezika jezik je obuhvaćen, ali — nečim drugim a ne samim sobom. Međutim, ako na jezik obraćamo pažnju samo kao na jezik, on tada od nas iziskuje da najpre iznesemo sve što njemu pripada kao jeziku.

Ali jedno je kada mi usklađujemo raznolike stvari koje se pokazuju u jezičkoj suštini, a sasvim drugo — kada svoj pogled upravljamo na ono što sobom ujedinjuje te stvari i što svoje sopstveno jedinstvo zajemčuje jezičkoj suštini.

Naš put ka jeziku sada će pokušati da sledi nit vodilju koju nam daje formula: govoriti o jeziku kao o jeziku. Treba da se više približimo onom što je jeziku svojstveno. I tu se jezik najpre pokazuje kao naš govor. Zasad ćemo obratiti pažnju samo na ono što — primećeno ili neprimećeno — ima, a svagda je u istoj meri i imalo, udela u govoru.

Govoru pripadaju govorioci, ali ne jedino na način na koji uzrok pripada posledici. Štaviše, oni su prisutni u govoru. Govoreći, govorioci su prisutni zajedno s onima s kojima razgovaraju i u čijem susedstvu borave, i zajedno s onim što ih se uvek tiče. To su ljudi i stvari, sve ono što stvari uslovljava, a ljude određuje. Sve se to oslovljava čas na jedan čas na drugi način, i kao ono

što je oslovljeno biva raspravljeno, pretreseno i tako govoreno, da govorioci govore jedan drugom, sebi samima i razgovaraju jedan s drugim. Ono što je govoreno ostaje, međutim, mnogostrano. Ono je često samo ono izgovoreno što ili brzo iščezava ili bilo kako opstaje. Ono što je govoreno možda je prošlo, a možda je takođe već odavno stiglo kao ono što je nekome govoreno.

Ono što je govoreno potiče, na različite načine, iz onog što je negovoreno, bilo da je ovo potonje ono još-ne-govoreno, bilo da je ono što mora da ostane negovoreno u smislu onog što je govoru uskraćeno. Tako, ono što je na razne načine govoreno izgleda kao da je odvojeno od govora i govorioca i da im ne pripada, a — u stvari — tek ono govoru i govoriocima nudi nešto sa čim su govorioci povezani, ma kako boravili u govorenom negovorenog.

Sušтина jezika pokazuje raznovrsne elemente i odnose. Mi smo ih nabrojali, ali nismo dali i njihov redosled. Prolazeći kroz njih, to jest u prvobitnom brojanju koje se još ne izvodi brojkama, uočili smo izvesnu sapripadnost. Brojanje je prebrojavanje koje u sapripadnosti anticipuje ujedinjujući element, ali ne može da ga obelodani.

Dugu istoriju ima nemoć mišljenja, koja se tu pojavljuje, nemoć da se dokuči ujedinjujuće jedinstvo suštine jezika. Zato je ovo jedinstvo i ostajalo neimenovano. Nasleđeni nazivi za ono što imamo na umu kad izgovaramo reč »jezik« uvek ovo jedinstvo imenuju samo u jednom ili drugom vidu koji dopušta suština jezika.

Traženo jedinstvo suštine jezika zvaćemo nacrtom (*Aufriss*). Taj nam naziv nalaže da jasnije sagledamo

vlastitost suštine jezika. Imenica *Riss* (brazda, crta) povezana je s glagolom *ritzen* (zaparati, ogrepsti). »Riss« često nalazimo još samo u obezvređenom obliku, na primer, kada tom rečju označavamo brazgotinu na zidu. Njivu ugariti (*aufreissen*) i preorati (*umreissen*) — to na dijalektu još i danas znači: napraviti brazde. One njivu otvaraju za primanje useva i rastinja. Na-crt je ukupnost crta onog crteža koji prožima otvorenost, otvoren prostor jezika. Nacrt je crtež suštine jezika, struktura pokazivanja u kojoj su sjedinjeni govorioci i njihov govor, govoreno i negovoreno što je deo govorenog i što je u svemu što je dato u govoru.

Ipak, nacrt suštine jezika — čak i u grubim crtama — ostaće nam skriven sve dok posebno ne obratimo pažnju na smisao u kojem smo već govorili o govoru i o onom što je govoreno.

Doduše, govor je oglašavanje. On se može shvatiti i kao čovekova delatnost. I jedno i drugo su ispravne predstave o jeziku kao o govoru. Sada ćemo obe predstave zanemariti, iako nećemo smetnuti s uma koliko dugo zvukovna strana jezika čeka na podesnu definiciju; jer fonetsko-akustično-fiziološko objašnjenje artikulacije ne izvlači njeno poreklo iz bruja tišine, a još manje izvodi definiciju zvučanja, određenu tim brujem.

Međutim, kako smo mi u ovom kratkom, prethodnom prikazu suštine jezika mislili govor i govoreno? Oni se već sada pokazuju kao ono čime se i u čemu nešto oglašava, to jest pojavljuje, *ukoliko se nešto kaže*. Kazivanje i govorenje nisu istovetni. Neko može da govori, i govori neprekidno, a da sve vreme

ništa ne kaže. S druge strane, neko čuti, ne govori, i može u negovorenju mnogo toga da kaže.

Ali šta znači *kazati*? Da bismo to saznali, treba da se držimo onog što nam sam naš jezik veli kad upotrebimo tu reč. »Kazati« znači: pokazati, dopustiti da se nešto pojavi, vidi i čuje.

Ukazujući na ono što sledi, mi ćemo reći nešto što se samo po sebi razume, a što je ipak po svojim implikacija teško zamislivo. Govoriti jedno drugom znači: nešto kazati jedno drugom, nešto uzajamno pokazivati, naizmenično verovati u pokazano. Govoriti jedno s drugim znači: zajedno o nečem kazivati, jedno drugom pokazivati ono što se zahtevom u razgovoru označava i što se njime iznosi na videlo. Ono negovoreno je ne samo ono čemu nedostaje zvuk, već i ono nekazano, još nepokazano, još neobelodanjeno. Ono što mora da ostane sasvim negovoreno — to se zadržava u nekazanom, kao nepokazivo boravi u neskrivenom, jeste tajna. Ono što nam je govoreno govori kao izreka u smislu nečeg nama upućenog, nečeg čiji govor nimalo ne iziskuje zvukovnost.

Govorenje, kao kazivanje, pripada nacrtu jezičke suštine, koji je prožet načinima kazivanja i kazanog, i u kojem ono što je prisutno ili odsutno sebe najavljuje, obećava ili uskraćuje: sebe pokazuje ili uklanja. To mnogoliko kazivanje, koje ima različito poreklo, jeste ono što je opšte u nacrtu jezičke suštine. S obzirom na odnose kazivanja, mi ćemo jezičku suštinu u njenoj celini nazvati *sagom* — i priznati da ni sada nismo sagledali ono što sjedinjuje te odnose.

Mi imamo običaj da danas reč »saga«, kao i tolike druge reči u našem jeziku, mahom koristimo u nipoštaštavajućem smislu. Saga važi kao puka saga, glasina,

ono što nije zajemčeno, te je stoga neverodostojno. Ovde se »saga« ne shvata u tom smislu, niti u suštinskom smislu »sage o bogovima i junacima«. Ali se ona možda shvata u smislu »dostojanstvene sage o plavom izvoru« (G. Trakl)? Shodno najdrevnijoj upotrebi reči, mi sagu shvatamo polazeći od kazivanja kao od pokazivanja, i za označavanje sage — ukoliko u njoj počiva jezička suština — koristimo jednu staru, neospornu ali iščezlu reč: *pokaznicu* (*die Zeige*). *Pronomen demonstrativum* se prevodi kao »pokazna zamenica«. Žan Paul naziva prirodne pojave »duhovnim putokazima«.

*Sušastvo jezika jeste saga kao pokaznica*. Pokazivanje, koje izvodi saga, ne zasniva se na bilo kakvom znaku; štaviše, svi znaci potiču iz pokazivanja na čijem području i za čije svrhe oni mogu da budu znaci.

Međutim, što se tiče strukture sage, mi ne smemo da pokazivanje smatramo — ni isključivo ni pretežno — obeležjem čovekovog delanja. Kao pojavljivanje, samopokazivanje označava prisutnost i odsutnost prisutnog svake vrste i stupnja. Čak i tamo gde se pokazivanje vrši putem našeg kazivanja, ovom pokazivanju prethodi — kao ukazivanje — dopuštanje samopokazivanja.

Tek kada u tom pogledu razmislimo o svom kazivanju, dobićemo adekvatnu definiciju sušastva svakog govorenja. Govorenje je poznato kao artikulisano ozvučavanje misli posredstvom govornih organa. Samo, govorenje je u isti mah i slušanje. Običaj je da se govorenje i slušanje stavljaju jedno naspram drugog: jedan čovek govori, a drugi — sluša. Međutim, slušanje prati i okružuje ne samo govorenje koje se zbiva u razgovoru. Istovremenost govorenja i slušanja znači

više. Govorenje je samo po sebi slušanje. Ono je slušanje jezika koji govorimo. Na taj način, ono je slušanje koje se ne zbiva istovremeno s našim govornim činom, već postoji *pre* tog čina. Ovakvo slušanje jezika najneprimetnije prethodi i svakom uobičajenom slušanju. Mi ne govorimo samo *određen* jezik — mi govorimo *iz* njega. To smo kadri da činimo jedino zato što smo oduvek slušali jezik. Šta tu slušamo? Slušamo govor jezika.

Ali — govori li sam jezik? Kako on to izvodi, kad mu ipak nedostaju govorni organi? Međutim, *jezik* govori. On se, u stvari, najpre pokorava suštastvu govorenja: kazivanju. Jezik govori kazujući, to jest pokazujući. Njegovo kazivanje izvire iz negda govorene i dosad još negovorene sage koja prožima nacrt jezičke suštine. Jezik govori tako što on, kao pokaznica, dopirući u sve oblasti prisutnosti, dopušta da se iz njih pojavi i iščezne ono što je svagda prisutno. Dakle, mi jezik slušamo na taj način što dopuštamo da nam kaže svoju sagu. Ma kako da još slušamo, ma šta da slušamo — slušanje je *dopuštanje da nam se nešto kaže*, i svako opažanje i predstavljanje već se sadrže u tom činu. U svom govorenju, kao slušanju jezika, mi ponavljamo sagu koju smo čuli. Mi dopuštamo da njen bezvučni glas dopre do nas, pri čemu zahtevamo zvuk, već sačuvan za nas, zovemo ga, posežući za njim. Sada bi u nacrtu jezičke suštine mogla da se barem jedna crta jasnije ispolji, dopuštajući nam da vidimo kako jezik — kao govor — stiče svoju vlastitost i, tako, govori kao jezik.

Ako govorenje, kao slušanje jezika, dopušta da mu se kaže saga — ovo dopuštanje može da usledi samo ukoliko je naše sopstveno biće pušteno u sagu. Mi

slušamo sagu jedino zato što pripadamo njoj. Ali onima koji joj pripadaju, saga jemči slušanje jezika i, na taj način, govorenje. U njoj postoji takvo jemčenje. Ono nam dopušta da steknemo moć govora. Suštastvo jezika počiva na sagi koja tako zajemčuje.

A sama saga? Je li ona nešto što je odvojeno od našeg govora i prema čemu tek moramo da sagradimo most? Ili je saga reka mira koja svoje obale — kazivanja i naše ponavljanje — sama povezuje, oblikujući ih? Naše uobičajene predstave o jeziku jedva da dotle sežu. Saga — zar se mi ipak, kad pokušavamo da polazeći od nje mislimo o jezičkoj suštini, ne izlažemo opasnosti da jezik uzdignemo do fantastične, po sebi opstojeće suštine koju nigde ne nalazimo sve dok trezveno razmišljamo o jeziku? Ipak, jezik ostaje očigledno povezan sa čovekovim govorom. Naravno. Samo, kakva je to veza? Otkuda ona potiče i na koji način vezuje jezik? Jeziku je potreban čovekov govor, ali jezik nije puka tvorevina naše govorne delatnosti. U čemu počiva, to jest na čemu se zasniva jezička suština? Možda, tražeći osnove, ne primećujemo jezičku suštinu?

Je li čak sama saga počivalište koje zajemčuje mir sapripadnosti onog što pripada strukturi jezičke suštine?

Pre nego što nastavimo da razmišljamo u istom pravcu, posvetimo opet svoju pažnju putu ka jeziku. Na početku smo istakli: što se jezik razgovetnije pojavljuje kao sam jezik, to se korenitije menja put ka njemu. Dosad je taj put imao karakter toka koji je naše razmišljanje vodio prema jeziku unutar neobičnog spleta, nazvanog formulom vodiljom. Polazeći — kao i Vilhelm fon Humbolt — od govora, pokušali smo da

suštinu jezika najpre predstavimo, a zatim obrazložimo. Nakon toga, bilo je potrebno da izložimo ono što pripada nacrtu jezičke suštine. Tako razmišljajući, dospeli smo do jezika kao sage.

### III

Sa izlaganjem i objašnjavanjem jezičke suštine kao sage, naš je put ka jeziku dosegao jezik kao jezik i, na taj način, postigao svoj cilj. Naše je razmišljanje put ka jeziku ostavilo za sobom. Tako to izgleda, a i zbilja je tako, sve dok put ka jeziku smatramo tokom mišljenja čiji je predmet jezik. U stvari, naše razmišljanje otkriva da je tek dospelo pred traženi *put ka jeziku* i da je jedva na njegovom tragu. Jer, u međuvremenu se u samoj jezičkoj suštini pojavilo nešto što kaže: u jeziku, kao sagi, postoji nešto slično putu.

Šta je put? On nam dopušta da nešto dosegne. Saga je ta koja nam — ukoliko je slušamo — dopušta da dosegne govor jezika.

Put ka govoru prisutan je u samom jeziku. Put ka jeziku, shvaćenom u smislu govora, jeste jezik kao saga. Znači, ono što je jeziku svojstveno krije se u putu kojim saga onima što je slušaju dopušta da dosegnu jezik. Mi možemo da budemo ti slušaoci samo ukoliko pripadamo sagi. Dopuštanje doseganja, put ka govoru, već potiče iz dopuštanja pripadanja sagi. Ovo dopuštanje pripadanja skriva istinsko suštastvo puta ka jeziku. Ali kako je to prisutna saga, da ona može dopustiti pripadanje? Ako se suštastvo sage ikada i pojavi, ono će se pojaviti, čim veću pažnju po-

svetimo onom što smo izneli u prethodnom objašnjenju.

Saga je pokazivanje. U svemu što nas oslovljava, što nas se tiče kao pretreseno i govoreno, što nam se obraća, što nas čeka kao negovoreno, ali i u govoru koji *sami* izvodimo — u svemu tome gospodari pokazivanje koje dopušta da se pojavi ono što je prisutno i da iščezne ono što je odsutno. Saga ni u kom slučaju nije jezički izraz koji se naknadno pridodaje pojavi; štaviše, svako pojavljivanje i iščezavanje počiva na pokazujućoj sagi. Ona sve prisutno, oslobađajući ga, dovodi u njegovu svagdašnju prisutnost, a sve odsutno postavlja u njegovu svakidašnju odsutnost. Saga prožima i spaja otvorenost čistine, čistine koja mora da traži svako pojavljivanje, da napušta svako iščezavanje, i u kojoj svaka prisutnost i odsutnost ima sebe da pokaže, iskaže.

Saga je skupljanje što spaja celokupno pojavljivanje, skupljanje mnogostrukog pokazivanja koje svuda dopušta da ono što je pokazno ostane u samom sebi.

Otkuda potiče pokazivanje? Pitanje pita premnogo i prenačljeno. Biće dovoljno ako povedemo računa o onom što se pokreće u pokazivanju i što potvrđuje njegovu pokretnost. Ovde ne treba dugo da tražimo. Sve što nam je potrebno jeste prost, silovit, nezaboravan i, stoga, uvek nov pogled u ono što nam je, doduše, prisno, ali što ne pokušavamo da znamo, a kamoli da na podesan način saznamo. Ovo nešto što nam je nepoznato ali prisno, celokupno pokazivanje sage na ono što je u njoj živahno i pokretno, jeste svakoj prisutnosti i odsutnosti zora onog jutra s kojim započinje moguća smena dana i noći: ono najranije i najstarije u isti mah. Mi smo kadri da to što je pokretno i živahno

u sagi još jedino imenujemo, budući da ono ne trpi raspravu, jer čini oblast svih mesta i vreme-prostor-horizonta. To ćemo imenovati jednom oveštalom rečju i kazati:

*Ono što pokreće u pokazivanju sage jeste posvojenje.*

To je ono što sve prisutno i odsutno dovodi u njegovu svakidašnju vlastitost, iz koje se ovo prisutno i odsutno pokazuje samo po sebi i u kojoj ono na svoj način boravi. Dovodeće posvojenje, koje sagu — kao pokaznicu — pokreće u njenom pokazivanju, nazvaćemo događanjem. Događanje daje otvorenost čistine, čistine u kojoj ono što je prisutno može da traje i iz koje ono što je odsutno može da ode i da u odlazanju zadrži svoje trajanje. Ono što događanje daje posredstvom sage — to nikad nije učinak uzroka, niti posledica razloga. Dajuće posvojenje, događanje, izdašnije je od svakog delanja, činjenja ili utemeljivanja. Ono što prisvaja jeste sam događaj — i ništa više.\* Događaj, viđen u pokazivanju sage, ne može se zamisliti ni kao slučaj ni kao zbitije, već se jedino u pokazivanju sage da iskusiti kao ono što zajemčuje. Ne postoji ništa drugo na šta bi se događaj još mogao svesti i čime bi se on čak dao objasniti. Događanje nije ishod (rezultat) nečeg drugog; ali ono je ishod čije dosežuće davanje najpre zajemčuje takve stvari kao: »postoji«. Čak je i »biću« potrebno to »postoji«, da bi — kao prisutnost — moglo da dospe u svoju vlastitost.\*\*

\*) Upor. *Identität und Differenz*, 1957, str. 28. i dalje. (U našem izboru eseja: str. 52. i dalje. — Prim. prev.)

\*\*) Upor. *Sein und Zeit*, 1927, § 44.

Događaj skuplja nacrt sage i razvija ga u strukturu mnogostrukog pokazivanja. On je najneprimetniji od svega neprimetnog, najjednostavniji od svega jednostavnog, najbliži od svega bliskog i najdalji od svega dalekog, u čemu mi — smrtnici — za života boravimo.

Događaj, koji vlada u sagi, možemo da imenujemo još samo tako što ćemo reći: on — događaj — prisvaja. Poznati su nam Geteovi stihovi u kojima se glagol *eignen*, *sich eignen* (posvojiti, prisvojiti) upotrebljava u značenju sličnom značenjima glagola *sich zeigen* (pokazati se) i *bezeichnen* (označiti), iako ne s obzirom na jezičku suštinu. Gete veli:

*Von Aberglauben fruh und spat umgarnt:  
Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt\**

(Svagda upletena u praznoverja,  
Ona prisvaja, pokazuje sebe, opominje.)

Na drugom mestu to nalazimo u nešto izmenjenom vidu:

*Sei auch noch so viel bezeichnet,  
Was man furchtet, was begehrt,  
Nur weil es dem Dank sich eignet,  
Ist das Leben schatzenswert.\*\**

(Neka je označeno još mnogo toga  
Čega se plašimo i šta priželjkujemo,  
Život je poštovanja vredan  
Samo zato što hvalu prisvaja.)

\*) *Faust*. Der Tragodie zweiter Teil, V. Akt: Mitternacht.

\*\*) »Dem Grossherzog Karl August zu Neujahr 1828.«

Događaj daruje smrtnicima boravište u njihovoj suštini, tako da su oni sposobni da budu govorioci. Ako pod zakonom shvatamo skupljanje onog što dopušta da sve bude prisutno u svojoj vlastitosti, u onom što mu pripada — onda je događaj najprostiji i najblaži od svih zakona, blaži i od onog koji je Adalbert Štifter spoznao kao »blag zakon«. Dabome, događaj nije zakon u smislu norme koja nam negde visi nad glavom, niti je propis koji određuje i podešava tok zbivanja.

Događaj je *zakon* utoliko što smrtnike skuplja u događanje njihove suštine i što ih u tome drži.

Kao pokazivanje sage jeste posvojenje — to onda i sposobnost da se sluša saga, pripadanje sagi, počiva na događaju. Da bismo u celosti shvatili tu činjenicu i njene posledice, bilo bi nužno da dovoljno celovito razmislimo o suštini smrtnika i njenim odnosima, a pre svega o događaju\* kao takvom. Ovde se moramo zadovoljiti samo nagoveštajem.

U svom motrenju čovekove suštine, događaj prisvaja smrtnike tako što ih prisajedinjuje onom što sebe u sagi obećava čoveku, sa svih strana ukazujući na skriveno. Na taj način, prisajedinjenje čoveka kao

\* ) Upor. *Vortrage und Aufsätze* (1954): »Das Ding«, str. 163. i dalje (U ovoj knjizi: »Stvar«, str. 123. i dalje. — Prim. prev.); »Bauen Wohnen Denken«, str. 145. i dalje (U ovoj knjizi: »Građenje, stanovanje, mišljenje«, str. 86. i dalje. — Prim. prev.); »Die Frage nach Technik«, str. 13. i dalje. — Danas, kada se jedva promišljene i upola domišljene stvari odmah u nekom vidu objavljuju, mnogim mojim čitaocima može izgledati neverovatno što ja u svojim rukopisima već preko dvadeset pet godina reč *Ereignis* (događaj) koristim za označavanje stvari o kojoj ovde razmišljam. O toj stvari, iako u sebi jednostavnoj, ni danas nije ništa manje teško razmišljati, jer se mišljenje najpre mora odvići od svoje potčinjenosti shvatanju da mi ovde o »biću« razmišljam kao o događaju. Događaj je suštinski nešto drugo, budući da je izdašniji od svake moguće metafizičke definicije bića. Međutim, o biću — što se tiče njegovog bitnog porekla — može se razmišljati i polazeći od događaja.

slušaoca sagi ima svojstvo da ljudsku suštinu pušta u njenu vlastitost, ali samo zato da bi čovek kao govornik, to jest — kao kazivalac, odgovorio sagi, i to na osnovu onog što mu je svojstveno. To je: zvučanje reči. Kazivanje, koje odgovara i koje je svojstveno smrtnicima, jeste odgovaranje. Svaka izgovorena reč već je odgovor: protivkazivanje, kazivanje koje se nekom upućuje i koje se sluša. Prisajedinjenje smrtnika sagi nameće ljudskoj suštini upotrebu na osnovu koje se čovek koristi za dovođenje bezvučne sage u jezičku zvukovnost.

U upotrebljavajućem prisajedinjenju, događaj dopušta da saga dospe do govora. Put ka jeziku pripada sagi koja je određena događajem. U tom putu koji pripada jezičkoj suštini krije se ono što je svojstveno jeziku. Put je nešto što prisvaja.

Prokrčiti put (*Weg*), na primer, preko snegom prekrivenog polja, još se i danas na alemansko-švapskom narečju kaže *wegen*. Taj glagol, tranzitivno upotrebljen, znači: sagraditi put, gradeći ga, držati ga spremnog. *Be-wegen* (*Be-wegung* — kretanje), tako shvaćeno, ne znači više: nešto već postojećim putem dovesti ili odvesti, nego: najpre načiniti put do... i tako biti put.

Događaj prisvaja čoveka za svoju sopstvenu upotrebu. Dakle, pokazivanje prisvajajući kao posvojenje, događaj je put koji saga krči ka jeziku.

Krčenje puta dovodi jezik (jezičku suštinu) kao jezik (sagu) do govora (reči koja se oglašava). Kad govorimo o putu ka jeziku, mi sada nemamo više na umu samo i prvenstveno tok našeg mišljenja čiji je predmet jezik. Put ka jeziku se uzgred promenio. On se iz našeg delanja premestio u prisvojenu suštinu jezika. Ali promena puta ka jeziku izgleda — jedino

nama i s obzirom na nas — kao premeštaj koji se tek sada dogodio. U stvari, put ka jeziku odvajkada ima svoje jedino mesto u samoj jezičkoj suštini. To, međutim, ujedno znači: put ka jeziku, koji smo isprva imali u pameti, ne biva bezvredan, već postaje moguć i neophodan tek posredstvom pravog puta, prisvajajućeupotrebljavajućeg krčenja puta. Naime, pošto jezička suština, kao pokazujuća saga, počiva na događaju koji nas, ljude, predaje spokojstvu u kojem možemo slobodno da slušamo — to nam onda krčenje puta, koje saga izvodi u pravcu govora, otvara tek staze kojima mi — razmišljajući — idemo prema istinskom putu ka jeziku.

Formula vodilja: *govoriti o jeziku kao o jeziku*, ne sadrži više samo uputstvo za nas koji razmišljamo o jeziku, već ukazuje i na *formu*, oblik strukture u kojem jezička suština što počiva na događaju krči sebi put.

Ako, ne razmišljajući mnogo, pažnju posvetimo samo rečima u formuli — videćemo da formula izražava splet odnosa, u koji se jezik zapliće. Čini se kao da svaki pokušaj predstavljanja jezika iziskuje dijalektičke trikove, kako bi savladao tu zapletenost. Pa ipak, takav postupak — na koji formula naprosto podstiče — propušta mogućnost da misaono, to jest naročito se upuštajući u krčenje puta, sagleda jednostavnost jezičke suštine, umesto što pokušava da predstavi jezik.

Ono što izgleda kao zamršen splet raspliće se, kada ga posmatramo sa stanovišta krčenja puta, i postaje oslobođenost koju stvara krčenje puta, oslobođeno u sagi. Krčenje puta razobručava sagu i dovodi je do govora. Saga drži otvorenim put na kojem govore-

nje, kao slušanje, iz nje — sage — hvata ono što svagda treba da se kaže, i ono što je tako primljeno prenosi u zvukovnu reč. Kretanje (u smislu krčenja puta) sage ka jeziku jeste razobručavajuća veza koja vezuje događajem.

Na taj način razobručen i pušten u svoj vlastiti slobodan prostor, jezik može da se stara isključivo o samom sebi. To zvuči kao da govorimo o sebičnom solipsizmu. Ali jezik ne ostaje uporno pri sebi u smislu puko samoživog, svezaboravnog divljenja samom sebi. Kao saga, jezička suština je prisvajajuće pokazivanje koje upravo sebe zanemaruje, da bi tako ono što je pokazano oslobodilo i pustilo u vlastitost njegova pojavljivanja.

Jezik, koji govori kazujući, stara se o tome da naš govor, slušajući negovoreno, odgovara onom što je kazano. Tako je i ćutanje, koje se rado smatra izvorom govora, već odgovaranje.\* Ćutanje odgovara bezglasnom bruju tišine prisvajajućepokazujuće sage. Kao pokazivanje, saga — koja se sastoji u događaju—jeste najposebniji način događanja. Događaj je ono što kazuje. Prema tome, jezik govori u zavisnosti od načina na koji događaj kao takav otkriva ili uskraćuje sebe. 'I mišljenje, koje za predmet ima *događaj*, može to tek da nasluti i da to ipak već iskusi u *suštini* savremene tehnike, suštini koja se naziva još uvek neobičnim imenom *postava*\*\*'. Utoliko što čoveka poziva, to jest izaziva da sve prisutno sređuje kao tehnički inventar — po-stav je prisutan na način događaja, i to tako što on događaj ujedno i ometa, jer svako sređivanje smatra

\*) Upor. *Sein und Zeit*, 1927, § 34.

\*\*) Upor. *Vortrage und Aufsätze*, 1954, str. 31. i dalje.



sebe upućenim u računsko mišljenje i, na taj način, govori jezikom po-stava. Govor je izazvan da u svakom pogledu odgovara sredljivosti prisutnog.

Tako postavljen, govor biva informacija.\* Ona sebe obaveštava o samoj sebi, kako bi uz pomoć informacionih teorija obezbedila svoj vlastiti postupak. Po-stav — svuda vladajuća suština savremene tehnike — za svoje svrhe uzima formalizovan jezik, onu vrstu obaveštenja na osnovu koje čovek biva uvučen, to jest upravljen u tehničko-računsku suštinu, te čovek postepeno napušta »prirodni jezik«. I tamo gde informaciona teorija mora da dopusti stalno pozivanje formalizovanog jezika na »prirodni jezik«, kako bi putem neformalizovanog jezika sagu tehničkog inventara dovela do govora, ta okolnost označava samo prethodni stupanj u uobičajenom samotumačenju informacione teorije. Jer, »prirodni jezik« — o kojem u ovom kontekstu mora biti reči — unapred se postavlja kao još-ne-formalizovan, ali u formalizaciju stavljen jezik. Formalizacija, računski sredljivost kazivanja, jeste cilj i mera. »Prirodni« aspekt jezika, aspekt koji je tako reći nužan u volji za formalizaciju i koji u prvi mah još nije priznat, ne doživljava se u odnosu na prvobitnu prirodu jezika. Ta priroda je *physis* koji sa svoje strane počiva na događaju iz kojeg saga doseže svoju pokretljivost. Informaciona teorija shvata prirodni aspekt jezika kao pomanjkanje formalizacije.

Ipak, čak i tada kad bi se na jednom dugom putu moglo uvideti da se jezička suština nikad ne može rastvoriti i preračunati u formalizam i da, shodno

\*) Upor. Hebel — *der Hausfreund*, 1957, str. 34. i dalje.

tome, moramo reći kako »prirodni jezik« *nije jezik* koji se da formalizovati — čak i tada »prirodni jezik« se još uvek određuje samo negativno, to jest u odnosu na mogućnost ili nemogućnost formalizacije.

Ali, šta ako bi »prirodni jezik« — koji je za informacionu teoriju samo tegoban ostatak — svoju prirodu, to jest suštastvo jezičke suštine crpao iz sage? Šta ako bi saga — umesto jedino da ometa razornost informacije — informaciju već premašivala zbog nesredljivosti događaja? Šta ako bi događaj, niko ne zna kada i kako, postao *u-vid* čiji rasvetljavajući sev ulazi u ono što jeste i što se smatra bivstvujućim? Šta ako bi događaj, posredstvom svog ulaska, sve prisutno oslobodilo puke sredljivosti i vratilo ga u njegovu vlastitost?

Svaki ljudski jezik je u sagi prisvojen. Kao takav, on je — u strogom smislu reči — pravi jezik, premda njegova blizina događaju zavisi od različitih merila. Svaki pravi jezik — zato što je krčenjem puta, koje je svojstveno sagi, upućen, poslan čoveku — ima karakter sudbine.

Nema takvog prirodnog jezika koji bi bio jezik čovekove besudbinski, po sebi opstojeće prirode. Svaki jezik je istorijski, čak i tamo gde čovek ne poznaje istoriografiju u savremenom evropskom smislu. I jezik kao informacija nije jezik po sebi, već je on istorijski u smislu i granicama današnjeg doba koje ne započinje ništa novo, nego samo stare, već naznačene aspekte savremenog doba dovodi do krajnjih granica.

Na poreklu reči — to jest ljudskog govora — iz sage, poreklu koje ima odliku događaja, počiva ono što je svojstveno jeziku.

Setimo se i na kraju Novalisovih reči koje smo već pomenuli na početku: »Niko ne zna upravo za svojstvo jezika da se on brine jedino o sebi.« Svojstvo Novalis shvata u značenju posebnosti koja odlikuje jezik. Iskustvom jezičke suštine kao sage čije se pokazivanje zasniva na događaju, svojstvo se približava *posvojenju* i *događanju*. Odatle ono što je jeziku svojstveno prima povelju o svojoj određenosti, nešto o čemu ovde ne možemo da razmišljamo.

Svojstvo jezika, koje je određeno događajem, još je manje saznatljivo nego posebnost jezika, ako znati znači: nešto smo, obuhvatajući ga pogledom, videli u celini njegove suštine. Mi nismo kadri da pogledom obuhvatimo jezičku suštinu, jer mi — koji možemo da kazujemo jedino tako što ćemo da ponavljamo za sagom — i sami pripadamo sagi. Monološki karakter jezičke suštine ima svoju strukturu u nacrtu sage. Taj se nacrt ne poklapa s *monologom* o kojem Novalis razmišlja, niti se s njim može poklopiti, budući da Novalis — polazeći od subjektiviteta — jezik dijalektički predstavlja u vidokrugu apsolutnog idealizma.

Međutim, jezik jeste monolog. To sada znači dve stvari: jezik je *jedini* koji istinski govori; i, on govori *usamljeno*. Ali usamljen može da bude samo onaj ko *nije* jedini, a »nije jedini« znači nije odvojen, poseban, bez ikakvog odnosa. S druge strane, u onom što je usamljeno (*im Einsamen*) boravi upravo nedostatak nečeg zajedničkog (*des Gemeinsamen*) kao najtešnji odnos *prema* njemu. Deo »-sam« u rečima »einsam« i »gemeinsam« jeste gotsko *sama*, grčko *hama*. »Einsam« (usamljen) znači: ono isto (*das Selbe*) u onom što ujedinjuje ono što pripada jedno drugom. Pokazujuća saga krči jeziku put ka čovekovom govoru. Saga ima

potrebu da se oglasi u rečima. Ali čovek je kadar da govori samo ukoliko, pripadajući sagi, nju sluša, da bi — ponavljajući je — mogao kazati koju reč. Potreba za oglašavanjem u rečima, koju ima saga, i ovo ponavljanje počivaju na pomenutom nedostatku nečeg zajedničkog, nedostatku koji nije ni puki manjak ni nešto negativno.

Pošto mi, ljudi, da bismo bili ono što jesmo, ostajemo upušteni u jezičku suštinu i, stoga, nikad nismo kadri da iz nje istupimo, kako bismo je sagledali i sa neke druge strane — to jezičku suštinu uvek osmatramo jedino u onoj meri u kojoj nas ona sama gleda, u sebe prisvaja. Što ne možemo da jezičku suštinu znamo, da je znamo shodno nasleđenom pojmu znanja, određenom sa stanovišta saznavanja kao predstavljanja — to svakako nije mana, već prednost zahvaljujući kojoj dospevamo na osobito područje, takvo područje gde mi — koji smo potrebni za govor jezika — stanujemo kao *smrtnici*.

Saga ne dopušta da bude uhvaćena u bilo kakav iskaz. Ona od nas zahteva da ćutanjem postignemo prisvajajuće krčenje puta u jezičkoj suštini, a da pri tom ne govorimo o ćutanju.

Saga, koja počiva na događaju, jeste — kao pokazivanje — najzasebniji način događanja. To zvuči poput iskaza. Ako u vidu imamo samo taj iskaz, on nam ne kazuje ono što treba misliti. Saga je način na koji događaj govori, način ne u smislu *modus-a* i oblika, već u smislu *melos-a*, pesme koja pevajući kazuje. Jer, prisvajajuća saga sve prisutno obelodanjuje iz njegove svojine, hvali ga, odnosno pušta u njegovu sopstvenu suštinu. Na početku osme strofe u *Proslavi mira (Friedensfeier)* Helderlin peva:

*Viel hat von Morgen an,  
Seit ein Gespräch wir sind und horen voneinander,  
Erfahren der Mensch; bald sind aber Gesang (wir).*

(Mnogo je od jutros,  
Otkad smo razgovor i čujemo jedni druge,  
Iskusio čovek; al uskoro (mi) pesma bićemo.)

Jezik je nazvan »kućom bića«.\* On je utočište prisutnosti utoliko što njeno pojavljivanje ostaje po-vereno prisvajajućem pokazivanju sage. Kuća bića je jezik, jer on — kao saga—jeste način događaja.

Da bismo razmišljali o jezičkoj suštini i izneli ono što joj pripada, neophodna je promena jezika koju nismo kadri ni da iznudimo ni da izmislimo. Ta promena ne nastaje pribavljanjem novooblikovanih reči i fraza. Ona dotiče naš odnos prema jeziku, odnos koji je određen sudbinom: da li nas i kako jezička suština — kao pra-poruka događaja — zadržava u događaju. Jer, događaj, prisvajajući-držeći-samoodržavajući, jeste odnos svih odnosa. Zato *naše* kazivanje — kao odgovaranje — uvek ostaje relaciono. Odnos se tu svagda zamišlja sa stanovišta događaja i više ne predstavlja u vidu puke veze. Naš odnos prema jeziku određuje se načinom na koji mi — kao oni što se koriste u upotrebi jezika — pripadamo događaju.

Možda smo kadri da unekoliko pripremimo pramenu svog odnosa prema jeziku. Možda bi moglo da se pojavi ovakvo iskustvo: celokupno refleksivno mišljenje jeste pevanje, a celokupno pesništvo — mišljenje. I pevanje i mišljenje pripadaju jedno drugom na

\*) Upor. *Brief iiber den Humanismus*, 1947.

osnovu kazivanja koje je sebe već obećalo nekazanome, jer nekazano jeste misao kao hvala.

Da je mogućnost uvećane promene jezika doprla u misaoni krug Vilhelma fon Humbolta, svedoče nam reči iz njegove rasprave *O razlici strukture ljudskog jezika...* Na toj raspravi Humbolt je, kako u predgovoru piše njegov brat, radio »usamljen, jednom nogom u *grobu*«, sve do svoje smrti.

Vilhelm fon Humbolt, čijim dubokim uvidima u suštinu jezika ne smemo prestati da se divimo, veli:

»*Korišćenje* već postojeće zvukovne forme za unutrašnje svrhe jezika... može se u srednjim razdobljima *jezičkog razvoja* smatrati mogućim. Jedan bi narod, uz pomoć unutrašnjeg prosvetljenja i povoljnih spoljašnjih okolnosti, mogao nasleđenom jeziku dati u tolikoj meri drugačiju formu, da bi on time postao sasvim drugi i novi jezik« (§ 10, str. 84).

A nešto dalje (§11, str. 100) čitamo:

»Ne menjajući jezik u pogledu njegovih glasova, a još manje u pogledu njegovih formi i zakona — *vreme* posredstvom rastućeg idejnog razvoja, povećane moći mišljenja i prodornije osetljivosti često u njega uvodi nešto što on ranije nije posedovao. Tad se u istu ljušturu stavlja drugačije značenje; istim se izrazom daje nešto različito; istim se sintaksičkim zakonima nagoveštava drugačije stepenovan tok ideja. Sve to je trajan plod *književnosti* jednog naroda, a — u okviru književnosti — plod prvenstveno *pesništva i filozofije*.«

## BIBLIOGRAFSKE NAPOMENE

*Prevladavanje metafizike (Überwindung der Metaphysik)*. Beleške nastale u periodu 1936—46. U celosti objavljene u knjizi *Vortrage und Aufsätze*, 1954. Prevod prema trećem izdanju.

*Načelo identiteta (Der Satz der Identität)* i *Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike (Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik)* objavljeni zajedno u knjizi pod naslovom *Identität i diferencija (Identität und Differenz)*. U omanjem predgovoru za tu knjigu Hajdeger veli:

»*Načelo identiteta* je nepromenjeni tekst predavanja koje je održano prilikom petstogodišnjice Univerziteta u Frajburgu u Brajsgauu na Dan fakulteta — 27. juna 1957.

*Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike* je **mestimično prerađeno** izlaganje kojim je okončan seminar u zimskom semestru 1956/57, posvećen Hegelovoj *Nauci logike*. Predavanje je održano 24. februara 1957. u Totnaubergu.

*Načelo identiteta* gleda napred i gleda nazad: napred u oblast iz koje potiče sadržaj predavanja *Svar*; nazad u oblast iz koje svoje poreklo vuče suština metafizike čije je ustrojstvo određeno *diferencijom*.

Povezanost *identiteta* i *diferencije* biće u ovoj publikaciji pokazana kao ono o čemu valja razmišljati.

Na koji način *diferencija* potiče iz suštine *identiteta* — to čitalac treba sam da otkrije, tako što će da oslušne sklad koji vlada između *događaja* i *iznošenja*.

U ovoj oblasti ništa ne može da se dokaže, ali štošta može da se pokaže. (Totnauberg, 9. septembra 1957.)«

Prevod prema: *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.

*Gradenje, stanovanje, mišljenje (Bauen Wohnen Denken)*. Predavanje održano 5. avgusta 1951. u okviru »Darmštatskih razgovora«, posvećenih »čovjeku i prostoru«. Prvi put objavljeno među materijalima sa tih razgovora. Prevod prema: *Vortrage und Aufsätze*, Pfullingen, 1967.

*Svar (Das Ding)*. Predavanje u Bavarskoj akademiji lepih umetnosti održano 6. juna 1950. Objavljeno u Akademijinom godišnjaku. Prevod prema: *Vortrage und Aufsätze*, Pfullingen, 1967.

*Helderlin i suština poezije (Holderlin und das Wesen der Dichtung)*. Govor održan 2. aprila 1936. u Rimu. Tekst prvi put objavljen u **Minhenu 1937**. Prevod prema: *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung*, Frankfurt am Main, 1971.

».. pesnički stanuje čovek...« (».. dichterisch v/ohnet der Mensch...«). Predavanje održano 6. oktobra 1951. u Bilerheuu. Tekst objavljen u prvom broju časopisa *Akzente* 1954. Prevod prema: *Vortrage und Aufsätze*, Pfullingen, 1967.

*Jezič (Die Sprache)*. Predavanje održano 7. oktobra 1950. u Bilerheuu; posvećeno uspomeni na Maksa Komerela.

*Reč (Das Wort)*. Tekst predavanja koje je pod naslovom *Pevanje i mišljenje (Dichten und Denken)* održano u bečkom Burgteatru 11. maja 1958.

*Put ka jeziku (Der Weg zur Sprache)*. Predavanje pripada nizu predavanja koji su januara 1959. pod naslovom *Jezič (Die Sprache)* priredile Bavarska akademija lepih umetnosti i Akademija umetnosti iz Berlina. Prilikom štampanja, tekst predavanja je nanovo pregledan i na nekoliko mesta proširen.

Tekstovi *Jezič*, *Reč* i *Put ka jeziku* objavljeni su u knjizi *Na putu ka jeziku (Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1975), iz koje su i prevedeni.

B. Z.

## GLOSAR

Abwesendes — odsustvujuće, ono (što je) odsutno  
 aneignen — prisvojiti, posvojiti  
 Ankunft — dolazak, prispeće  
 Anspruch — zahtev, oslovljavanje  
 Anwesen — prisustvovanje, prisutnost  
 Anwesendes — prisustvujuće, ono (što je) prisutno  
 Aufenthalt — boravljenje, boravak, prebivanje  
 Auseinander — razdvojenost

Bedingen — postvarivanje  
 be-dingt — po-stvaren  
 Begründen — davanje osnova, zasnivanje  
 behausen — pružiti okrilje, okučiti  
 Behausung — okućenje, okučivanje  
 Bestand — stanje, zaliha, inventar, postojanost  
 Bestandigung — upostojanjivanje

Dasein — postojanje, egzistencija  
 Dichten — pevanje, poetsko stvaranje; izmišljanje  
 Dichtung — poezija, pesništvo  
 Ding — stvar  
 Dingen — stvarovanje  
 Dinghaftes — ono (što je) stvarno  
 Dingheit — stvarnovitost

Eigenes — vlastitost, sopstvenost  
 Eignen — posvojenje  
 Einfalt — jednostavnost  
 Eingeräumtes — nešto za šta je stvoreno mesto  
 Entausserung — ospoljšavanje  
 Entbergung — razotkrivenost  
 enteignen — obesvojiti  
 Entscheidung — odluka

Ereignis — događaj  
 ereignend — događajući se, prisvajajući  
 erfahren — iskusiti, dokučiti  
 Er-fahren — putovanjem nešto dokučivati  
 Ergründen — dokučivanje osnova

Gedachtheit — mišljenost  
 Gegenüber — naspramnost  
 Gegenwart — sadašnjost; prisustvo, prisutnost  
 Gelassenheit — spokojstvo  
 Gesagtes — ono (što je) kazano  
 Geschichte — istorija  
 Geschick — usud, sudbina  
 Gesprochenes — ono (što je) govoreno  
 Gestell — postav  
 Geviert — četvorstvo  
 Gewesenes — ono (što je) bilo  
 Gewohntes — ono na šta je neko navikao  
 Grund — osnov, temelj, razlog  
 Gunst — blagonaklonost, naklonost

Heimatlosigkeit — beskućnost  
 Hervorbringen — proizvodjenje  
 Her-stehen — izlaženje-na-videlo  
 Herstand —,ono što izlazi na videlo  
 Historie — historiografija

Ichheit — jastvo  
 Irrnis — bludnja

Lichtung — čistina; svetljenje

Mass-Nahme — uzimanje mere  
 Menschsein — čovekovo biće

Rede — govor  
 Richtigkeit — ispravnost

sammeln — skupljati  
 Schicksal — sudbina

Seiendes — bivstvujúče  
 Seiendheit — bivstvenost  
 Sein — biće  
 Seinsverlassenheit — napuštenost bića  
 Selbe — isto  
 Selbigkeit — istovetnost  
 Selbst — sopstvo  
 Sichdenken — samomišljenje  
 Sichwissen — samoznanje  
 Sprache — jezik, govor  
 Sprachwesen — jezička suština  
  
 Überwindung — prevladavanje  
 Unverborgenheit — neskrivenost  
 Unwesen — nesusština, nesusťastvo; razobrućenost  
  
 Verbergung — skrivanje  
 Verendung — okončanje  
 Vernehmen — opažanje  
 Versammlung — skupljanje  
 Vervindung — prevazilaženje  
 Vierung — četvorovanje  
 Vollendung — dovršenje, dovršenost  
  
 Walten — vladanje  
 wahren — trajati  
 Welten — svetovanje  
 Wesen — suština  
 Wesendes — sušťastvo, sušťastvenost, ono (što je) sušťastveno  
 Wesentliches — (ono) sušťinsko  
 Wirklichkeit — zbilja, stvarnost  
 wirken — činiti, dejstvovati  
  
 Zeige — pokaznica  
 Zueinander — spojenost  
 Zusammengehoren — sapripadanje, sapripadnost  
 Zusammengehorigkeit — sapripadnost  
 Zuspruch — poziv, govorenje (obraćanje) nekome  
 Zwiefalt — dvojstvenost

## SADRŽAJ

Prevladavanje metafizike. . . . .	7
Načelo identiteta. . . . .	41
Onto-teo-loško ustrojstvo metafizike. . . . .	57
Građenje, stanovanje, mišljenje. . . . .	83
Stvar. . . . .	104
Helderlin i suština poezije. . . . .	129
»...pesnički stanuje čovek...« . . . . .	149
Jezik. . . . .	170
Reč. . . . .	195
Put ka jeziku. . . . .	219
 Bibliografske napomene. . . . .	 250
Glosar. . . . .	252