

GIORGIO AGAMBEN

MOČ MISLI
Razprave in predavanja

prevedla Vera Troha

VSEBINA

I. JEZIK

Stvar sama	11
Pojem govornice	24
Jezik in zgodovina	33
Filozofija in lingvistika	50
Vokacija in glas	68
Jaz, oko, glas	79
O nemožnosti reči Jaz	93

II. ZGODOVINA

Aby Warburg in znanost brez imena	107
Tradicija pradavnega	126
*Se. Absolutno in <i>Ereignis</i>	141
Izvor in pozaba	166
Walter Benjamin in demonsko	177
Kommerell ali o gesti	202
Mesija in suveren	212

III. ZMOŽNOST

Moč misli	231
Strast do faktičnosti	244
Heidegger in nacizem	269
Podoba nepomnivega	278
Pardes	287
Človekovo delo	304
Absolutna imanenca	315

I. JEZIK

STVAR SAMA

Za Jacquesa Derridaja
in v spomin Giorgiu Pasqualiju

II

Izraz »stvar sama«, to *pragma auto*, stoji na začetku tako imenovane filozofske digresije sedmega Platonovega pisma – besedila, katerega pomen za zahodno filozofijo nikakor še ni v celoti ocenjen. Po tistem, ko je Bentley o vsej antični epistolografiji posumil, da je ponarejena, in so jo za nepristno razglasili najprej leta 1783 Meiners, za njim pa še Karsten in Ast, so Platonova pisma, ki so vedno veljala za sestavni del njegovega opusa, postopoma črtali iz filozofskega zgodovinopisja prav v trenutku, ko je bilo to najbolj dejavno in polno vneme. Ko se je v našem stoletju težnja začela obračati in so številni in vplivni kritiki trdili, da so pristna (zdaj to na splošno velja vsaj za pismo, ki nas tu zanima), so morali filozofi in strokovnjaki, ki se znova ukvarjajo z njimi, preseči izolacijo, v kakršni so bila pisma več kot eno stoletje. Tisto, kar se je bilo medtem izgubilo, je bila živa povezava med besedilom in poznejšo filozofsko tradicijo, tako da se je na primer sedmo pismo s svojim bogatim filozofskim *excursusom* zdaj pokazalo kot težak, masiven blok, v katerega so vstop preprečevale domala nepremostljive ovire. Seveda je bilo res tudi, da ga je dolga izolacija preoblikovala, tako kot je morje spremenilo Alonsovo telo v Arielovi pesmi, v nekaj bogatega in nenavadnega – s tem se je dalo spopasti s svežino, kakršne morda nobeno drugo Platonovo besedilo ne bi dopustilo.

Scenarij o pismu je znan: zdaj že stari Platon – ima petinsedemdeset let – je za Dionove prijatelje obudil spomin na svoja srečanja z Dionizijem in na pustolovski polom svojih sicilskih političnih poskusov. Na točki, ki nas tu zanima, Dionovim pripoveduje o svojem tretjem bivanju na Siciliji, ko je znova prišel v Sirakuzo zaradi vztrajnega tiranovega prigovarjanja;

odločil se je, da bo najprej dal na preizkušnjo iskrenost Dionizijevih trditev o tem, da želi postati filozof:

Obstaja namreč način, s pomočjo katerega se lahko to preizkusi in ki ni neplemenit, temveč je dejansko prikladen za tirane, zlasti za tiste, ki so polni prisluhov: takoj po svojem prihodu sem občutil, da se je to v veliki meri zgodilo tudi Dioniziju. [340b 3–7]¹

12

Takšnim ljudem – nadaljuje – je treba takoj pokazati, kakšna je celotna stvar (*hoti esti pan to pragma*), kakšen trud in koliko ga zahteva. Če je torej tisti, ki to sliši, zares filozof in je na višini stvari, bo mislil, da je slišal govoriti o čudoviti poti, na katero se je treba podati brez odlašanja, in da ne bo mogel živeti drugače. Ko pa tisti, ki niso zares filozofi, ampak so samo na površini obarvani s filozofijo, enako kot ima kdo od sonca porjavelo telo, vidijo, kolikšen trud to zahteva, mislijo, da je pretežko, celo nemogoče, in se prepričujejo, da o stvari vedo že dovolj in da drugega ne potrebujejo.

Tako sem to, kar sem povedal, povedal tudi tedaj Dioniziju. Vendar pa nisem niti jaz razložil vsega niti ni Dionizij (za to) prosil, saj se je pretvarjal, da sam ve veliko stvari, in to najpomembnejših, ter da mu to zadostuje zaradi tega, kar je netočno slišal od drugih. Slišim, da je pozneje napisal tisto, kar je tedaj slišal, in je o tem pisal, kot da gre za njegovo večino in za nič od tega, kar je poslušal. Vendar pa o tem ne vem ničesar. Vem, res, da so nekateri drugi pisali o teh istih rečeh, toda kateri so to, ne (vedo) niti sami o sebi. Samo toliko imam povedati o vseh, ki so (o tem) pisali ali bodo pisali in ki trdijo, da vedo, za kaj si prizadevam [*peri hōn egō spouzadō*], najsi so to slišali od mene ali od drugih ali so bojda sami odkrili: takšni ljudje, vsaj po mojem mnenju, o stvari sploh ne morejo razumeti ničesar. [341a 7–c 4]

Prav na tej točki se pojavi izraz *to pragma auto*, stvar sama – formulacija, ki je postala tako odločilna za označevanje stvari mišljenja in pra-

1 Vsi navedki iz Platona v tem eseju so navedeni po: Platon: *Zbrana dela I*. Celje, Mohorjeva družba 2004. Prev. Gorazd Kocijančič.

va naloga filozofije, ki jo bomo ponovno srečali več kot dva tisoč let pozneje kot geslo, ki je šlo od ust do ust, pri Kantu, pri Husserlu, pri Heideggru:

Vsekakor ne obstaja moj spis o tem niti nikoli ne bo nastal; kajti (to) nikakor ni izrekljivo kot drugi nauki [*mathēmata*], temveč zaradi dolgega sobivanja s stvarjo samo [*peri to pragma auto*] in zaradi skupnega življenja (z njo) nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre, ki preskoči in že (takoj) hrani samo sebe [*auto heauto ēdē trephei*]. [341c 4–d 2]

13

Ta odlomek je bil naveden neštetokrat v podporo ezoteričnim interpretacijam Platona in kot neovrgljiv dokument o obstoju nezapisanih naukov: dialogi, ki si jih je naša kultura izročala stoletja kot častitljivo dediščino, naj ne bi zadevali tega, s čimer se je Platon resno ukvarjal, saj naj bi bilo to namenjeno samo ustnemu izročilu! Naš namen pri tem ni, da bi se opredelili do tega zagotovo pomembnega problema, pač pa to, da se poskušamo vprašati, kaj je ta »stvar sama«, o kateri razmišlja Platon in o kateri je Dionizij napačno domneval, da jo je razumel. Kaj je stvar misli?

Odgovor na to vprašanje se lahko pokaže le ob pozornem branju naslednjega odlomka, ki ga Platon opredeljuje kot »pripoved in odmik« [*mythos kai planos*] (344d 3) in obenem kot »resničn[o] misel [...]»; mnogokrat sem jo že prej izrekel, a se mi zdi primerno, da jo izgovorim tudi zdaj« [342a 3–7]. Prav zato se mora z razlaganjem tega »neobičajnega mita« misel, ki si želi priti na jasno glede svoje »stvari«, vedno znova meriti. Poskusimo ga torej brati:

Za sleherno od bivajočih stvari obstaja troje, na osnovi česar nujno nastaja védenje (o njej), četrto je samo védenje – kot peto pa je treba postaviti prav to, kar je spozna(v)no in resnično bivajoče. Prvo je poimenovanje, drugo opredelitev [*logos*], tretje podoba [*eidōlon*], četrto pa védenje. Če torej hočeš dojeti, kar je pravkar povedano, vzemi en (primer) in doumi, da je tako tudi z vsemi drugimi stvarmi. Obstaja nekaj, kar se imenuje »krog« [*kyklos estin ti legomenon*]; poimenovanje tega je ravno to, kar

smo ravnokar izgovorili. Drugo je opredelitev tega, sestavljena iz poimenovanj in glagolov/izrazov: tisto namreč, kar je »povsod enako oddaljeno od krajišč do središča«, bi bila opredelitev <lógos> tega, kar se imenuje okroglo, krožno in krog. Tretje je tisto, kar se lahko nariše in izbriše, nato tisto, kar se naredi s šestilom in izgine. »Krog sam« [autos ho kyklos, tu primer za stvar sámο], na katerega se nanašajo vse te reči, ne utrpeva nič (takšnega), saj je nekaj drugega od njih. Četrto pa je védenje, resnično umevanje [nous] in resnično mnenje o teh rečeh. Vse to je treba po drugi strani obravnavati kot nekaj enovitega: ne biva namreč v glasovih [en phonáis] niti v telesnih likih [en somatōn schēmasin], temveč v dušah [en psycháis]. Na osnovi tega je jasno, da je to nekaj drugega od narave kroga samega ter od (narave) treh stvari, o katerih sem prej govoril. Po sorodnosti in podobnosti je od teh petemu najbližje umevanje, drugo pa je bolj oddaljeno. Isto velja za ravno in krožno obliko, za barvo, za dobro, lepo in pravično, za vsako telo, najsi je izdelano ali je nastalo naravno, za ogenj, vodo in druge takšne stvari, za vsakršno živo bitje in za нрав [ēthos] v dušah, za vsa dejanja [poiēmata] in utrpevanja [pathēmata]. Če namreč človek pri teh stvareh tako ali drugače ne dojame tistih štirih stopenj, nikoli ne bo v polnosti udeležen v védenju pete. Pri tem se pravzaprav s pomočjo teh štirih stopenj prek slabotnosti besed [dia to tōn logōn asthenes] ne skuša izraziti (samo) to, kaj sleherna resničnost je, temveč enako tudi to, kakšna je [to poion ti]. Zato si noben pameten človek nikdar ne bo drznil tega, kar je doumel, postaviti v to, zlasti ne v nekaj negibnega – prav to pa je značilno za nekaj napisanega s črkami. [342a 8–343a 3]

Za trenutek se ustavimo, da zajamemo sapo. Ob tem izjemnem excursu, ki pomeni zadnjo in najjasnejšo razlago teorije idej, lahko izmerimo škodo, ki jo je sum o lažnosti, ki je v prejšnjem stoletju bremenil Platonova pisma, povzročil filozofskemu zgodovinopisju. Moj namen tu ni, da bi se lotil vzpona na ta težko dostopni masiv. Je pa brez dvoma mogoče, da za zdaj na pobočju poskušam postaviti prvi tabor, da bi preizkusil težavnost vzpona in da bi ga umestil glede na okoliške vzpetine.

Prvo razmišljanje (ki ga je, med drugimi, opravil že Pasquali) zadeva status neizrekljivosti, ki naj bi ga sedmo pismo, v skladu z ezoteričnim branjem Platona, pripisalo stvari sami. Ta status je treba vsaj omiliti v smislu, da iz konteksta jasno izhaja, da stvar sama ni nekaj, kar absolu-

tno transcendirata jezik in nima nič opraviti z njim. Platon na kar najbolj nedvoumen način trdi, da če človek »ne dojamemo tistih štirih stopenj« (ki obsegajo, spomnimo se, ime in *logos*), ne bo mogel nikoli v celoti spoznati petega. V nekem drugem pomembnem delu pisma zapiše, da se spoznanje stvari same prižge iznenada, »[k]o torej sleherno od teh (stvari) – namreč poimenovanja, opredelitve <lógoi>, videnja in zaznave – mukoma drgnemo med seboj in jih skušamo spodbijati s pomočjo dobronamernih ovržb ter z uporabo nezavistnih vprašanj in odgovorov« (344b 4–7).

15

Izkaže se, da so te nedvoumne trditve sicer popolnoma sovisne z zelo tesnim razmerjem, ki ga Platonovi dialogi vzpostavljajo med idejami in jezikom. Ko Sokrat v *Fajdonu* predstavi genezo teorije idej, pravi: »Zato se mi je zazdelo potrebno, da se zatečem k utemeljitvam <lógoi> in v njih opazujem resnico bivajočih stvari« (99e 4–6); drugje predstavi mizologijo kot najhujše zlo (89d 2) in izginotje jezika kot samo izgubo filozofije (*Sofist* 260a 6–7), medtem ko v *Parmenidu* ideje opredeli kot tiste, »ki jih dojemamo zlasti z mislijo <lógos>« (135e 3). In ali Aristotel v zgodovinski rekonstrukciji Platonove misli na začetku *Metafizike* morda ne trdi, da je bila teorija idej rojena iz *skepsis en tois logois*, iz raziskave jezika (987b 33)?

Stvar sama ima torej v jeziku svoj vzvišen prostor, čeprav jezik ni brez nadaljnega usklajen z njo, zaradi tega – pravi Platon –, kar je šibkega v njej. Z navideznim paradoksom bi lahko rekli, da je stvar sama to, kar je, vendarle mogoča samo v jeziku in na podlagi jezika, četudi na neki način jezik transcendirata: je prav stvar jezika. Ko Platon pravi, da tisto, o čemer razmišlja, ni na noben način izrekljivo, tako kot so druge *mathēmata*, moramo dati poudarek prav na zadnje besede: ni izrekljivo na način drugih disciplin, vendar zaradi tega ni preprosto neizrekljivo. Kot se Platon ne naveliča ponavljati (*Sedmo pismo*, 341e 1–5), so razlogi etične vrste in ne zgolj logične tisti, ki odsvetujejo, da bi stvar samo zaupali pisani besedi. Platonska mistika – če taka mistika obstaja – je, kot vsaka pristna mistika, globoko vpletena v *logoi*.

Po tem uvodnem razmisleku lahko поблиže preučimo seznam, zapišan v digresiji. Ugotavljanje istovetnosti prvih štirih členov ne dela pretiranih težav: ime, opredelitveni diskurz, podoba (ki tu nakazuje čutni

objekt) in nazadnje spoznanje, ki ga udejanijo omenjeni člani. *Onoma*, ime, je v sodobnih terminih, ki so sicer isti kot v stoiški logiki, označevalec; *logos* je označenec ali virtualna referenca; podoba je označba ali dejanska referenca.

16 Ti pojmi so nam poznani, čeprav ne smemo pozabiti, da se je šele s sofistiko in s Platonom začelo tisto razmišljanje o govoric, ki je pozneje pripeljalo do natančnih logično-gramatikalnih konstrukcij stoiške in helenističnih šol. Tako kot v 10. knjigi *Zakonov* in v zadnjem delu *Sofista* Platon tu predstavi teorijo jezikovnega pomena v njegovih razmerjih s spoznanjem. Težava se začne, razumljivo, s petim, ki v teorijo pomena, kakor jo mi razumemo, vpelje nov element. Ponovno preberimo odlomek: »Za sleherni od bivajočih stvari obstaja troje, na osnovi česar nujno nastaja védenje (o njej), četrto je sámo védenje – kot peto pa je treba postaviti prav to, kar je spozna(v)no in resnično bivajoče.« Zdi se, da je treba tu kot peto razumeti isto bivajočo stvar, s katero se diskurz začne, ko pravi: »Za sleherni od bivajočih stvari obstaja troje ...« Stvar sama naj bi torej bila kratko malo stvar, ki je predmet spoznanja, s posledico, ki ji da veljavo tisto razlaganje platonizma (delujoče že pri Aristotelu), ki v ideji vidi neke vrste nepotrebno podvojitve stvari. Poleg tega se naštevanje pokaže kot krožno, ker je na petem mestu naštetu tisto, kar je v resnici prvo imenovano kot sama predpostavka, iz katere izhaja ves diskurz.

Tu nam nemara lahko pride na pomoč filološka pozornost do podrobnosti, kamor se, je bilo rečeno, dobri Bog rad skrrije. Grško besedilo, ki ga beremo v sodobnih izdajah (Burnerjeva je nekako vzorčna za vse poznejše izdaje, pa tudi novejša Souilhétova), se na tej točki glasi: *pempton d' auto tithenai dei ho dē gnōston te kai alethōs estin on*, »kot peto pa je treba postaviti prav to, kar je spozna(v)no in resnično bivajoče« (342a–b). Vendar dva glavna kodeksa, na katera znanstvenika opirata svoji izdaji, to sta *Parisinus graecus 1807* in *Vaticanus graecus I*, prinašata drugačno različico besedila, kjer namesto *dei ho* (»je treba ... kar«) stoji *dio* (»zaradi česar«). Če obnovimo različico iz kodeksov ali, bolje, če napišemo: *dī' ho*,

se prevod glasi: »petega [je potrebno] vseeno postaviti, ker [prek njega] je [vsako bivajoče] spoznavno in resnično.«²

Na rob te različice je neka roka iz 12. stoletja zabeležila kot emendacijo ali, raje, kot varianto tisti *dei ho*, ki so se ga držali moderni uredniki. Vendar tudi kodeks, ki ga je imel pred očmi Marsilio Ficino za svoj latinski prevod Platonovih del, prinaša različico *dio*; Ficino dejansko prevaja: »*Quintum vero oportet ipsum ponere quo quid est cognoscibile, id est quod agnoscere potest, atque vere existit.*«³

17

Kaj se spremeni, kaj novega prinaša ta obnovitev izvorne različice v kodeksih? V bistvu tole: stvar sama ni več preprosto bivajoče v svoji nejasnosti, kot domnevni predmet jezika in spoznavnega procesa, ampak je *auto di' ho gnōston estin*, se pravi to, zaradi česar je ta predmet spoznaven, je sama njegova spoznavnost in resnica. Obrobna varianta, ki so ji sledili moderni uredniki, je sicer lahko zavajajoča, ni pa napačna: roka, ki jo je zabeležila (in upravičeno lahko trdimo, da ne gre za neizkušeno roko), je bila verjetno zaskrbljena zaradi tveganja, da je spoznavnost sama – se pravi ideja – domnevana in substantivirana kot druga stvar, kot dvojnik stvari za stvarjo ali onkraj nje. Stvar sama – od tod termin *auto* kot tehnična oznaka ideje – namreč ni druga stvar, ampak je ista stvar, vendar ni več predpostavljena imenu ali *logosu* kot neka nejasna resnična predpostavka (*hypokeimenon*), pač pa je v samem središču svoje spoznavnosti, v čisti luči svojega razodevanja in najavljanja spoznanju.

»Slabotnost« *logosa* je torej prav v dejstvu, da ni sposoben izraziti same spoznavnosti in istosti, ki torej kot predpostavko (kot neko hipotezo v etimološkem pomenu termina, kot tisto, kar je postavljeno pod) zavrača samo spoznavnost bivajočega, ki je v njej pod vprašajem.

Prav to je pomen razlikovanja med *on* in *poion*, med biti in njegovo kvalifikacijo, pri čemer Platon v svojem pismu vztraja večkrat (324e 3; 343b 8–c 1). Jezik – naš jezik – je nujno predpostavljajoč in objektivirajoč, v smislu, da v svojem pojavljanju razstavlja stvar samo, ki se najavlja

2 Od modernih avtorjev je samo Andreae v svoji razpravi o Platonovih pismih (v *Philologus*, št. 78, str. 34 in nasl.) obnovil različico iz kodeksov.

3 »Kot peto pa je treba postaviti prav to, zaradi česar je kaj spoznavno, to pomeni tisto, kar se lahko spozna in resnično obstaja.«

v njem in samo v njem, v biti, v kateri se izjavlja, in v poion, kakovosti in določitvi, v kateri se o njem izjavlja. To pred-postavlja in skriva tisto, kar prinaša na svetlo v samem dejanju prinašanja na svetlo. Jezik je potemtakem vedno, skladno z opredelitvijo, ki jo je prevzel Aristotel (a jo je že naznanil Platon v Sofistu, 262e 6–7 in jo še vsebuje moderno razločevanje med pomenom in oznako), *legein ti kata tinos*, izreči nekaj-o-nečem; torej je vedno pred-postavljeni in objektivirajoči jezik. Predpostavka je sama oblika jezikovnega pomena: izreči *kath' hypokeimenou* o nekem subjektu.

Opomin, ki ga Platon izroča v varstvo ideji, torej je, da izrekljivost sama ostaja neizrečena v tem, kar je povedano v zvezi s tistim, o čemer se izreka, se pravi, da se sama spoznavnost izgubi v tistem, kar vemo o zadevi, ki jo je treba spoznati. Posebna težava, povezana s pismom – ki pa je nujno težava vsakega človeškega diskurza, ki hoče izraziti »peto«, se pravi, ki hoče narediti témo iz tega, kar ne more biti téma –, je potemtakem: kako je mogoče govoriti brez domnevanja, brez hipo-teziranja in subjektiviranja tega, o čemer je govor? Torej kako je mogoče *legein kath' auto* reči ne o neki predpostavki, pač pa o samem sebi? In ker je raven imen za Grke tista, ki se ji v bistvu reče *kath' auto*, ali jezik lahko polaga račun (*logon didonai*) o tistem, kar imenuje, lahko izreče tisto, kar je ime imenovalo?

Da je v tej težavi nekaj podobnega protislovju, je razumelo več antičnih komentatorjev. Poznamo opazko poznega platonskega sholastika, ki pravi bolj ali manj tole: »Kako to, da učitelj v Fajdrosu razvrednoti pisavo, a je vseeno, od trenutka, ko je pisal, na neki način štel za dragocena svoja napisana dela? Tudi v tem,« odgovori sholastik, »je želel slediti resnici: tako kot je božanstvo ustvarilo tako nevidne stvari kot tudi tiste, ki jih lahko vidimo, je tudi on pustil nekatere stvari nenapisane in druge napisane.« To vprašanje zagotovo velja tudi za sedmo pismo. Ko tu Platon piše o tistem, o čemer razmišlja in ki ni tako, da bi o njem pisal, se zdi, kot da kljubuje slabotnosti *logosa* in na neki način zanika samega sebe. In ko v nekem drugem pismu zavrača avtorstvo dialogov, ki so krožili pod njegovim imenom, tega ne dela zaradi nečimrne šale, da bi potrdil, da jih je napisal »Sokrat, ki je postal lep in nov« (*Drugo pismo* 314c 3–4). Tu paradoksnost Platonovega pisanega dela za trenutek zbojde v oči: v pismu – ki so ga moderni komentatorji pogosto imeli za apo-

krifno –, razglasi za nepristne svoje dialoge, da bi jih pripisal avtorju, ki to ni mogel biti, samemu njihovemu protagonistu Sokratu, že vrsto let mrtvemu in pokopanemu. Oseba, o kateri se v besedilu govori, prevzame mesto avtorja dialogov, v katerih je prikazan. Že antični kritiki, in to prav najostrejši, kakršna sta bila Demetrij in Dionizij, so opazili, da Platonov slog, ki je v prvih dialogih jasen, postane bolj nerazumljiv (*zophos*), nabuhel in parataktičen (*epirriptei allēlois ta kōla aph' heterou heteron*, »stavki padajo drug na drugega,« piše Demetrij), ko se loteva tem, ki so mu bolj pri srcu.

Zdi se zanimivo naključje, da slabotnost jezika, ki ga v tem pismu oče zahodne metafizike pokliče na zagovor, dve tisočletji vnaprej napoveduje tisto težavo, ki jo vsebuje metafizična narava našega jezika, ki v nekaki nepopustljivi jezi in v intimnem spotikanju utruja pisavo zadnjega Heideggra. Vendar pri Platonu slabotnost *logosa* ne utemeljuje nikakršnega mističnega statusa ideje; nasprotno, omogoča prihod besede besedi v pomoč (*logo boēthein*), ki v Fajdrosu (278c 6) stoji kot znamenje pristne filozofske razlage. Težava pri tem je, da je nemožnost tematizacije, ki je problematizirana pri stvari sami, na neki točki tematizirana in predpostavljena, spet v obliki *legein ti kata tinos*, kot nekaj izrečenega o tistem, o čemer se ne more izrekati. Stvar sama ni enostavna hipostaza imena, nekaj neizrekljivega, ki mora ostati neizrečeno in je v človeškem jeziku le tako zavarovano kot ime. Podobno pojmovanje – implicitno ovrženo na koncu *Teajteta* – stvar samo nujno spet postavlja kot hipotezo in kot predpostavko. Ta – stvar jezika – ni neki *quid*, ki bi ga lahko iskali kot skrajno hipotezo onkraj vseh hipotez, kot zadnji in absolutni subjekt nad vsemi subjekti, strašljivo ali blaženo pogreznjen v svojo nejasnost. Tako stvar brez razmerja z jezikom, nekaj takega ne-lingvističnega, mi v resnici mislimo le v jeziku, prek ideje jezika, brez razmerja s stvarmi. Je himera v Spinozovem pomenu besede, se pravi, da je čisto verbalna bit. Stvar sama ni stvar – je izrekljivost sama, sama razprtost, ki je pod vprašajem v jeziku, ki je jezik, in ki jo v jeziku stalno predpostavljamo in pozabljam, nemara zato, ker je sama v sebi pozaba in zapustitev sebe. Po besedah iz Fajdona (76d 8) je ona tisto, kar vedno širimo z govorjenjem, tisto, s čimer ne delamo drugega, kot da izrekamo in sporočamo

in vendarle vedno izgubljam izpred oči. Predpostavljena struktura jezika je sama struktura tradicije: mi predpostavljamo in izdajamo (v etimološkem in splošnem pomenu besede) stvar samo v jeziku, zato da bi se jezik lahko nanašal na nekaj (*kata tinos*). Iti do dna stvari same je temelj, na katerem se lahko zgradi zgolj nekaj takega, kot je tradicija.

Naloga filozofske razlage je, da z besedo pride na pomoč besedi, zato, da bi v besedi beseda sama ne ostala predpostavljena besedi, ampak pride kot beseda do besede. Na tej točki se predpostavljena moč jezika dotakne svoje meje in svojega cilja: jezik izreka predpostavke kot predpostavke in na ta način doseže tisto ne-predpostavljivo in ne-predpostavno počelo (*archē anhypothetos*), ki samo če ostane tako, osnuje pristno skupnost in človeško komunikacijo. Kot piše Platon v pomembnem odlomku dialoga, ki ima več kot eno stično točko z »nenavadnim mitom« sedmega pisma:

Zdaj pa poskusi razumeti, kar trdim o drugem delu umljive (oblike), ki se ga dotika misel <lógos> sama z močjo pogovora, pri čemer predpostavk ne naredi za počela, temveč resnično za pred-postavke, za stopnice in oporišča za zagon, da se odpravi do Nepredpostavljenega, do Počela vsega, da se Ga dotakne, nato pa se spet oprime resničnosti, ki so odvisne od Njega, se tako spusti do Konca, in pri tem ne uporablja sploh ničesar čutno zaznavnega, temveč samo oblike – (da se giblje) skozi in vanje – in tudi konča pri oblikah ... [Država, 511b 3–c 2]

Zavedam se, da sem se morda oddaljil od cilja, ki sem si ga bil zadal, in sem na neki način postal odgovoren za norost, ki ni božja, ampak človeška (344d 1–2), pred čimer nas je mit sedmega pisma želel posvariti: pred tem namreč, da svoje misli o stvari sami neprevidno izročiš napisanemu besedilu. Zato je prav, da se tu ustavim in se, bolj previdno, vrnem k prvotni historiografski nalogi, ki sem si jo zadal.

Videli smo, da digresija sedmega pisma vsebuje obravnavo ideje v njenem razmerju do jezika. Opredelitev stvari same je tu namreč postavljena v tesno zvezo z jezikoslovno teorijo pomena, ki morda predstavlja prvo, četudi skrajno zgoščeno organsko razlago snovi. Če je to res, bi morali najti njene sledove v grškem razmišljanju o jeziku, ki je prišlo takoj zatem. Misel tu takoj pohiti k besedilu, ki je za stoletja določilo vsa-

ko razmišljanje o jeziku v antičnem svetu, se pravi k Aristotelovi razpravi *O razlaganju*. Aristotel tu izraža proces jezikovnega pomena na način, ki je na videz brez povezave s Platonovo digresijo:

Tisti [znaki] v oglašanju [ta en tē phōnē] so torej znaki vtisov v duši [en tē psychē], in zapisani [znaki] tistih v oglašanju. In kakor niti pismenke niso pri vseh [ljudeh] iste, niti oglašanja niso ista; česar pa so seveda te oznake v prvi vrsti, so pri vseh isti vtisi duše, in to, česar te podobe so, so ravno iste stvari [pragmata]. [16a 3–7]⁴

21

Podrobnejši pregled pa nasprotno pokaže natančno ujemanje z besedilom *excursusa*. Prav s členitvijo gibanja pomena na tri dele (*en tē phōnē*, *en tē psychē*, *pragmata*) Aristotel v resnici natančno posnema Platonovo razlikovanje med tem, kar je *en phōnais* (ime in *logos*), kar je *en psychais* (spoznanje in mnenje), in tistim, kar je *en sōmatōn schēmasin* (otipljiv predmet). Še pomembnejše pa je izginotje stvari same. Pri Aristotelu stvar samo namreč izbriše *hermēneia*, jezikovni proces pomenjenja; tudi ko se bo bežno spet pojavila (kot v stoiški logiki), bo tako oddaljena od izvirnega platonskega namena, da bo praktično neprepoznavna.

Aristotelova določitev *hermēneie* se je torej razvijala kot kontrapunkt Platonovega naštevanja, je hkrati njen posnetek in njena ovržba. Odločilni dokaz tega polemičnega kontrapunkta je prav pojavitev *grammata*, pismenk, v Aristotelovem besedilu. Že antični komentatorji so se spraševali, čemu je treba pripisati pojavitev, na prvi pogled neskladno, tega četrtega interpreta, poleg prejšnjih treh (glasovi, pojmi, stvari). Če pomislimo, da je bil Platonov *excursus* usmerjen prav k dokazovanju nemožnosti pisanja o stvari sami in, na splošno, tega, da je za misel vsak pisani diskurz nezanesljiv, je skriti kontrapunkt med besediloma še očitnejši.

Z brisanjem stvari same iz teorije pomena je Aristotel pisavo odrešil njene šibkosti. Stvar samo v *Kategorijah* nadomesti *prōtē ousia*, prvotna substanca, ki jo Aristotel opredeli kot tisto, česar se o nekem subjektu ne pove (*kath' hypokeimenou*, »o predpostavki«) in je v subjektu niti ni. Kaj

4 Aristotel, »O razlaganju«, v: *Phainomena* V/15–16 (1996), str. 1. Prev. Franci Zore.

pomeni ta opredelitev? O prvotni substanci se ne izreka s predpostavko, nima predpostavk, ker je sama absolutna predpostavka, na kateri temeljita vsak diskurz in vsako spoznanje. Ona sama – kot ime – si pravi *kath' auto*, o sami sebi; ona sama – ker je ni v subjektu – se kaže v očitnosti. Vendar je v sami sebi, kot *individuum*, neizrekljiva (*individuum ineffabile*, skladno s srednjeveškim aristotelizmom) in ne vstopa v jezikovni pomen, katerega temelj je, razen tako, da stopi iz svoje deiktične aktualnosti v kakšni univerzalni predikaciji. Ti, ki je bil pod vprašajem pri imenu, je sprejet v diskurz kot *kata tinos*, tisti, o katerem se izjavlja. To dvoje – ki in *o-katerem* – sta torej *stvar sama*, ki jo je mogoče razumeti kot *to ti ēn einai*, biti-ti-ki-je bil. V tem logično-časovnem procesu je platon-ska *stvar sama* odstranjena in shranjena ali, bolje, ohranjena samo kot odstranjena: iz-ločena.

Zaradi tega se v spisu *O razlaganju* pojavi *gramma*, pismenka. Pozorno branje namreč pokaže, da v hermenevtičnem krogu spisa *O razlaganju* črka sama kot interpret glasu nima potrebe po nobenem drugem interpretu. Je poslednji hermenevtik, onkraj katerega ni nobene druge možne *hermēneie*: je njena meja. Zaradi tega so ob analizah spisa *O razlaganju* antični slovničarji govorili, da je črka, ki je znak za glas, tudi *stoicheion tēs phōnēs*, se pravi njena prvina. Kot prvina tistega, česar znak je, ima privilegirani status *index sui*, samopokazanja: kot *prōtē ousia*, katere jezikovno šifro predstavlja, pokaže sebe, a se pokaže samo, kolikor je bila v glasu, se pravi vedno že kot preteklost.

Torej je *gramma* sama oblika predpostavke in nič drugega kot to. Kot taka zaseda osrednje mesto v vsaki mistiki in kot taka je odločilnega pomena tudi v misli našega časa, ki je veliko bolj aristotelska in veliko bolj mistična, kot se na splošno misli. V tem smislu – in samo v tem smislu – je Aristotel, in ne Platon, utemeljitelj zahodnjaške mistike in prav po tej poti je novoplatonizem lahko prišel do ujemanja med Platonom in Aristotelom, ki je sestavljalo osnovo učenja te šole.

Ker jezik sam v sebi nosi zapisano ontološko strukturo predpostavke, misel prav na tem temelju lahko takoj postane pisava, ne da bi se morala meriti s stvarjo samo in ne da bi izdala lastno predpostavko. Filozof je prej pisar misli in, prek misli, stvari in biti. Pozni bizantinski le-

ksikon, ki ga poznamo pod imenom Suda, pri geslu Aristotel zabeleži: *Aristotelēs, tēs physeōs grammateus ēn, ton kalamon apobrechōn eis noun*, »Aristotel je bil pisar narave, ki je pero pomakal v misel«.

Veliko stoletij pozneje Hölderlin nepričakovano navaja ta stavek iz Sude na odločilni točki svojih *Anmerkungen* k prevodu Sofoklovega *Ojdipta tirana*, ko poskuša razložiti pomen in naravo *Darstellung* tragiškega prikazovanja. Vendar navedek vsebuje popravek, ki mu sicer zelo skrbna Hölderlinova filologija ni mogla dati prav. Hölderlin piše: *Tēs physeōs grammateus ēn ton kalamon apobrechōn eunoun* (namesto *eis noun*). »Bil je pisar narave, ki je pomakal dobrohotno pero.« Tu ne gre več za pomakanje peresa v misel: pero – ta preprosti snovni pripomoček človeške pisave – je samo, pred svojo nalogo je oboroženo le s svojo dobrohotnostjo. Dodeliti stvari sami prostor v jeziku in obenem vrniti pisavo njeni težavnosti, njeni pesniški nalogi v pisanju – to je naloga prihodnje filozofije.

23

La cosa stessa, predavanje v Forliju 26. oktobra 1984, prvotno objavljeno v zborniku *Dì-segno. La giustizia nel discorso*, Milano, Jaka Book, 1984.

POJEM GOVORICE

24

Kdorkoli je bil vzgojen ali je zgolj živel v krščanskem ali hebrejskem okolju, mu je nekoliko domača beseda: razodetje. Ta domačnost pa vendarle ne pomeni, da je zmožen opredeliti njen pomen. Svoje razmišljanje bi želel začeti prav s poskusom opredelitve tega pojma. Prepričan sem namreč, da njegova pravilna opredelitev ni nepomembna za temo našega srečanja in ne tuja v okviru filozofije, to je tistega diskurza, o katerem je bilo rečeno, da lahko govori o vsem pod pogojem, da govori predvsem o dejstvu, da o tem govori. Vsem pojmovanjem razodetja je skupno to, da so v primerjavi z razumom heterogena. To ne pomeni preprosto – čeprav so cerkveni očetje pogosto vztrajali pri tem –, da se mora zdeti vsebina razodetja razumu nujno absurdna. Razlika, za katero tu gre, je nekaj veliko bolj radikalnega in se tiče same ravni, na katero je umeščeno razodetje oziroma njegova lastna struktura.

Razodetje, katerega vsebina – kolikor že je nesmiselno, na primer da roza osli pojejo na Venerinem nebu – bi bila vendarle nekaj, o čemer bi se razum in človeška govorica lahko izrekala in ga spoznala s svojimi lastnimi močmi, bi prav zaradi tega nehala biti razodetje. Tisto, kar nam da spoznati, mora biti nekaj, česar se ne le ne bi moglo spoznati brez razodetja, biti mora tudi takšno, da pogojuje samo možnost spoznanja na splošno.

Prav to je radikalna razlika ravni razodetja, ki jo izražajo krščanski teologi, ko pravijo, da je edina vsebina razodetja Kristus sam, se pravi beseda Boga, hebrejski teologi pa, ko trdijo, da je razodetje Boga njegovo ime. Ko hoče sv. Pavel Kološanom pojasniti pomen ekonomije božjega razodetja, piše: »... da izpolnim Božjo besedo, skrivnost, ki je bila skrita pred veki in rodovi in se je zdaj razodela njegovim svetim« (Kol 1,26-27). V tem stavku je »skrivnost« (to *mystērion*) apozicija »Božji besedi« (ton *logon tou theou*). Skrivnost, ki je bila skrita in je zdaj razodeta, ne zadeva

tega ali onega tuzemskega ali nadzemskega dogodka, ampak preprosto besedo Boga.

Če je torej teološka tradicija razodetje vedno razumela kot nekaj, česar človekov razum ne more spoznati po sebi, to lahko pomeni le: vsebina razodetja ni resnica, ki se jo da izraziti o obstoječem z močjo jezikovnih propozicij (tudi če bi šlo za najvišje bitje), marveč je prej resnica, ki zadeva sólo govorico, sólo dejstvo, da govorica (in potemtakem spoznanje) je. Smisel razodetja je v tem, da človek lahko razodene bivajoče z govorico, a ne more razodeti govornice same. Z drugimi besedami: človek vidi svet prek govornice, a ne vidi govornice. Nevidnost tega, kar naj bo razodeto v tistem, kar razodeva, je beseda Boga, je razodetje.

Zato teologi pravijo, da je razodetje Boga obenem njegovo zakrivanje, ali tudi, da se Bog v besedi odkriva, kolikor je nerazumljiv. Ne gre enostavno za negativno določitev ali za pomanjkljivost spoznanja, pač pa za bistveno določitev božjega razodetja, ki ga je neki teolog izrazil s temi besedami: »najvišja vidnost v najgloblji nejasnosti« in »razodetje nekega nespoznatnega«. Še enkrat, to lahko pomeni samo: tisto, kar je tu razodeto, ni objekt, o katerem bi se dalo veliko spoznati in ki ga ni mogoče spoznati zaradi umanjkanja ustreznih orodij spoznanja: razodeto je tu razkritje sólo, sólo dejstvo, da sta tu odprtje nekega sveta in spoznanje.

S tega vidika se izgradnja trinitarne teologije pokaže kot najstrožji in najdoslednejši poskus misliti paradoks prvotnega statusa besede, ki ga Janezov evangelij izrazi, rekoč: *en archē ēn ho logos*, »v začetku je bila Beseda«. Troedino gibanje Boga, ki nam je postalo domače zaradi nicejskega kreda (»Credo in unum deum ...«⁵), ne reče ničesar o znotrajzemeljski resničnosti, nima nobene ontične vsebine, pač pa kaže na novo izkustvo besede, ki ga je krščanstvo prineslo na svet: če povemo z Wittgensteinovimi besedami, ne pove ničesar o tem, kakšen je svet, ampak razkriva, da svet je, da govorica je. Beseda, ki je absolutno na začetku, ki je torej absolutna predpostavka, ne predpostavlja ničesar, razen same sebe, ničesar nima pred sabo, kar bi jo lahko pojasnilo ali jo razkrilo (ni besede za besedo), in njena trinitarna struktura ni nič drugega kot gibanje

5 »Verujem v enega Boga«.

lastnega samorazodetja. To razodetje besede, to ne-predpostavljanje ničesar, kar je edina predpostavka, je Bog: »in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1).

Pravi pomen razodetja je torej ta, da pokaže, da imata vsaka beseda in vsako človeško spoznanje svoje korenine in svoj temelj v odprtosti, ki ju neskončno presega; vendar pa obenem ta odprtost zadeva zgolj govoricu samo, njeno možnost in njen obstoj. Kot je dejal veliki hebrejski teolog in idejni vodja novokantovske šole Hermann Cohen, se smisel razodetja Boga ne razkrije v nečem, marveč nečemu in da potemtakem njegovo razodetje ni nič drugega kot *die Schöpfung der Vernunft*, stvarjenje razuma. Razodetje ne pomeni te ali one izjave o svetu, ne tega, kar je mogoče izreči z govoricu, ampak to, da beseda, da govoricu je.

A kaj lahko pomeni trditev vrste: govoricu je?

Prav s tega vidika moramo pogledati v tradicionalni prostor, kjer se je postavilo vprašanje o razmerju med razodetjem in razumom, se pravi k ontološkemu Anzelmovemu argumentu. Ker, kot so takoj nasprotovali Anzelm, ni res, da že sama izgovorjava imena Bog, tega *quid maius cogitari nequit*,⁶ nujno implicira obstoj Boga. Vendar obstaja bit, ki že v samem svojem jezikovnem poimenovanju implicira obstoj, in to je govoricu. Dejstvo, da govorim in da nekdo posluša, ne implicira obstoja ničesar – razen govoricu. *Govoricu je tisto, kar mora nujno predpostavljati samo sebe*. Ontološki argument torej dokazuje tole: če ljudje govorijo, če obstajajo racionalne živali, torej obstaja tu tudi božja beseda, v smislu, da že prej tu vedno obstajata označevalna funkcija in odprtost razodetja (samo v tem smislu – torej samo če je Bog ime predobstoja govoricu, njenega prebivanja v *archē* – ontološki argument dokazuje obstoj Boga). Vendar odprtost, nasprotno od tistega, kar je mislil Anzelm, ne sodi v sfero označevalnega diskurza, ni predpostavka, ki bi ji bil dan pomen, ampak je čisti dogodek govoricu, onstran in tostran vsakega posameznega pomena. Prav je, da s tega gledišča ponovno preberemo ugovor, ki ga je veliki nepriznani logik Gaunilon postavil nasproti Anzelmovemu argumentu. Anzelm, ki je trdil, da izrekanje besede *Bog* za tistega,

6 »Od česar/nad čimer si večjega ni moč misliti«.

ki ga sprejema, nujno implicira obstoj Boga, Gaunilon postavlja nasproti izkušnji idiota ali barbara, ki ob označevalnem diskurzu gotovo razume, da gre za dogodek govornice, ki je – pravi Gaunilon – *vox*, človeška beseda, nikakor pa ne more doumeti pomena izjave. Tak idiot ali tak barbar – piše Gaunilon – ne misli

toliko glasu samega, se pravi zvoka zlogov in črk, ki je na neki način resnična stvar, kolikor pomen slišane glasu; vendar ne tako, kot misli tisti, ki ve, kaj se navadno sporoča s tistim glasom (in ki ga torej misli v skladu s stvarjo [*secundum rem*], četudi je resnična samo v misli), ampak prej tako, kot o tem misli tisti, ki ne pozna pomena in misli samo glede na gibanje duše, ki si poskuša predstavljati učinek slišane glasu in njegov pomen.

27

Izkušnja nič več kot čisti glas in ne še nekega pomena, ta »misl glas samega« (»*cogitatio secundum vocem solam*«, kot jo imenuje Gaunilon), misli odpre logično začetno razsežnost, ki z namigom na čisto dogajanje govornice, brez kakšnega določujočega dogodka pomena, kaže, da še obstaja možnost misli onkraj označevalnih propozicij. Najbolj izvirna razsežnost logike, ki je v razodetju pod vprašajem, torej ni tista o označevalni besedi, ampak tista o besedi, ki sicer ne pomeni nič, vendar pomeni označevanje samo. (V tem smislu je treba razumeti teorije tistih mislecev, denimo Roscellina, o katerih se je govorilo, da so odkrili »pomen glasu«, in ki so trdili, da so univerzalne bitnosti samo *flatus vocis*. *Flatus vocis* tu ne pomeni le zvoka, pač pa, v smislu, kot smo ga spoznali, glas kot čisto označbo dogodka govornice. In ta glas se ujema z razsežnostjo najbolj univerzalnega pomena, z bitjo.) To darovanje glasu govornici je Bog, je božja beseda. Ime Boga, se pravi ime, ki poimenuje govornico, je zato (kot mistično izročilo ne neha ponavljati) beseda brez pomena.

Z besedami sodobne logike lahko torej rečemo, da je smisel razodetja ta: če je v njem neka metagovornica, to ni označevalni diskurz, ampak je čisti neoznačevalni glas. Da tu govornica je, je prav toliko gotovo kot nerazumljivo, in ta nerazumljivost in ta gotovost tvorita vero in razodetje.

Glavna težava pri filozofski razlagi zadeva prav ta red problemov. Filozofija se namreč ne ukvarja samo s tem, kar je razkrito prek govoriče, temveč tudi z razodetjem govoriče same. Filozofska razlaga je torej tista, ki mora, ne glede na to, o kateri stvari govori, obračunati tudi z dejstvom, da govori o njej, je diskurz, ki z vsem povedanim pojasnjuje predvsem samo govoričo. (Od tod bližina – pa tudi razdalja – med filozofijo in teologijo, ki je stara vsaj toliko kot aristotelska opredelitev prve filozofije kot *theologikē*.)

To bi lahko izrazili tudi rekoč, da filozofija ni videnje sveta, ampak videnje govoriče, in dejstvo je, da je sodobna misel še preveč vneto sledila tej poti. Vendar težava tu izvira iz dejstva – kot je implicitno v Gaunilonovi opredelitvi glasu –, da tisto, za kar gre v filozofski razlagi, ne more biti preprosto diskurz, katerega tematika je govoriča, metagovoriča, ki govori o govoriči. Glas ne reče nič, a se pokaže prav kot logična oblika (po Wittgensteinu), in zato ne more postati tema diskurza. Filozofija ne more drugega, kot da misel pripelje do meje glasu: ne more izreči glasu (tako se je vsaj zdelo).

Sodobna misel se je jasno zavedla dejstva, da ne obstaja dokončna in absolutna metagovoriča in da vsako tvorjenje metagovoriče ostaja ujeto v neskončno nazadovanje. Paradoks čiste filozofske intence je vendarle prav paradoks diskurza, ki mora govoriti o govoriči in pokazati njene meje, pri čemer pa ne razpolaga z metagovoričo. Na ta način trči prav ob tisto, kar je sestavljalo glavno vsebino razodetja: *logos en archē*. Beseda je absolutno na začetku, je absolutna predpostavka (ali kot je nekoč zapisal Mallarmé, beseda je začetek, ki se razvija prek negacije vsakega začetka). In prav s tem domovanjem besede v začetku se morata logika in filozofija, ki se zavedata svoje naloge, ukvarjati vedno znova.

Če obstaja točka, glede katere kaže, da sodobne filozofije soglašajo, je prav priznanje te predpostavke. Tako hermenevtika sprejema to nezmanjšljivo prednost označevalne funkcije, ko trdi – po besedah Schleiermacherja, ki odpira *Resnico in metodo* –, da »je v hermenevtiki ena sama predpostavka: govoriča«, ali ko z Apelom razlaga pojem »jezikovne igre« pri Wittgensteinu v smislu transcendentnega stanja vsakega

spoznanja. Za hermenevtiko je ta apriorizem absolutna predpostavka, ki jo je mogoče obnoviti in ozavestiti, ne more pa se je prekoračiti. Skladno s temi premisami si hermenevtika za svoje obzorje lahko postavi le brezkončno tradicijo in interpretacijo, katerih poslednji smisel in temelj morata nujno ostati nepovedana. Lahko se sprašuje o tem, kako se zgodi razumevanje, a to, da razumevanje je, je tisto, kar omogoča vsako razumevanje na način, da ostane nemišljeno. »[V]saka beseda dopušča, da je – kot dogajanje njenega trenutka – poleg navzoče tudi neizrečeno, na katero se navezuje z odgovarjanjem in nakazovanjem.«⁷ (Torej je razumljivo, zakaj je hermenevtika, čeprav se sklicuje na Hegla in na Heideggra, pustila neopažen tisti vidik njune misli, ki je v razpravo pritegnil absolutno vednost in konec zgodovine na eni strani in na drugi Ereignis in konec zgodovine biti.)

V tem smislu se hermenevtika postavlja nasproti – vendar ne na tako radikalen način, kot bi se lahko zdelo – diskurzom, kakršna sta znanost in ideologija, ki sicer bolj ali manj zavestno predpostavljata poprejšnji obstoj označevalne funkcije, vendar to predpostavko potlačita in brez pomisleka pustita delovati samo njeno produktivnost in izničevalsko moč. In v resnici ni videti, kako bi hermenevtika lahko prepričala te diskurze, vsaj ne, kolikor so se nihilistično zavedli svoje neutemeljenosti, da bi se odrekli svojim stališčem. A če je temelj neizrekljiv in nezmanjšljiv, če ta že od vedno predpostavlja govorečega človeka s tem, ko ga postavi v zgodovino in epohalno usodo, se zato zdi misel, ki se spominja in skrbi za to predpostavko, etično enakovredna tistemu, kar s tem, ko se prepušča svoji usodi, prav do dna (in v resnici dna ni) udejanji njeno nasilje in neutemeljenost.

Zato ni naključje, če se je govornica, kot trdi vplivni tok sodobne francoske misli, seveda obdržala v izvoru, vendar ima njeno domovanje v *archē* negativno strukturo pisave in *gramma*. Za govornico ne obstaja glas, marveč je že od samega začetka sled in neskončno preseganje same sebe. Z drugimi besedami: govornica, ki je v izvoru, je zanikanje in prelaganje same sebe in označevalec je zgolj nezmanjšljiva šifra te neutemeljenosti.

7 Hans-Georg Gadamer, *Resnica in metoda*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001, str. 371. Prev. Tomo Virk.

Upravičeno se sprašujemo, ali to prepoznanje predpostavke govornice, ki je značilno za sodobno misel, lahko res izčrpa nalogo filozofije. Rekli bi, da se misli zdi, da je njena naloga končana prav s prepoznanjem tistega, kar tvori resnično vsebino vere in razodetja: to je položaj *logosa* v *archē*. Prav tisto, kar je teologija razglasila za razumu nedoumljivo, zdaj razum priznava za svojo predpostavko. Vsako razumevanje je osnovano na nerazumljivem.

30

Vendar ali na ta način ne ostaja v senci prav tisto, kar bi moralo biti v najvišji meri naloga filozofije, to pa je izločitev in »oprostitev« predpostavke? Ali ni bila prav filozofija tisti diskurz, ki je hotel biti osvobojen vsake predpostavke, tudi najbolj splošne od vseh, ki je zajeta v izraz: obstaja govornica? Ali ni prav govornica tista, ki mora razumeti nerazumljivo? Nemara prav iz opustitve te naloge, ki deklo obsoja na poroko s svojo teološko gospodarico, izhaja sedanja težava filozofije, tako kot težava vere sovпада s tem, da jo je razum sprejel. Odstranitev meja med vero in razumom zaznamuje tudi njuno krizo, se pravi njuno vzajemno obsodbo.

Sodobna misel je prišla v bližino tiste meje, onkraj katere se zdi, da novo epohalno-religiozno razkritje besede ni več mogoče. Narava *logosa* v *archē* je zdaj v celoti razodeta in iz govornice ne more vstati nobena nova podoba božjega, nobena nova zgodovinska usoda. Govornica, kolikor je absolutno postavljena v *archē*, odkriva tudi svojo absolutno anonimijo. Ni imena za ime, ni metagovornice, niti v obliki nepomembnega glasu. Če je bil Bog ime govornice, lahko »Bog je mrtev« pomeni samo: ni več imena za govornico. Dovršeno razodetje govornice je beseda, ki jo je Bog popolnoma zapustil. In človek je vržen v govornico, ne da bi imel glas ali božjo besedo, ki bi mu zagotovila možnost pobega iz neskončne igre označevalnih propozicij. Tako se nazadnje znajdemo sami s svojimi besedami, prvič sami z govornico, puščeni smo brez vsakega nadaljnega temelja. To je kopernikanska revolucija, ki jo je misel našega časa podedovala po nihilizmu: mi smo prvi ljudje, ki se popolnoma zavedamo govornice. Kar so pretekli rodovi mislili s pojmi Bog, bit, duh, nezavedno, mi prvič jasno vidimo kot tisto, kar so: imena govornice. Zato vsaka filo-

zofija, vsaka religija in vsako znanje, ki se niso zavedli tega preobrata, za nas nepreklicno sodijo v preteklost. Tančice, ki so jih teologija, ontologija in psihologija vrgle na človeško, so zdaj odpadle in mi jih drugo za drugo vračamo na njihovo pravo mesto, v govoricu. Brez tančic zdaj gledamo govoricu, ki je s sebe odstranila vse božje, vse neizrekljivo: je popolnoma razkrita, absolutno v izvoru. Kakor pesnik, ki končno vidi obraz svoje muze, tako zdaj filozofija gleda govoricu iz oči v oči (zato – ker muza imenuje najizvirnejšo izkušnjo govoricu – lahko Platon reče, da je filozofija »najvišja glasba«).

31

Prav to izkustvo od Boga zapuščene besede ustvarja nihilizem; vendar skrajno razkritje govoricu nihilizem razlaga v smislu, da ni kaj razkriti, da je resnica govoricu ta, da jasno pokaže nič vsake stvari. Odsotnost metagovoricu se tako postavi kot negativna oblika predpostavke in nič kot zadnja tančica, zadnje ime govoricu.

Če si na tej točki pomagamo z Wittgensteinovo podobo muhe, zaprte v kozarec, lahko rečemo, da je sodobna misel navsezadnje priznala neizogibno, za muho je to kozarec, v katerem je zaprta. Predobstoj in anonimija označevalne funkcije sestavljata predpostavko, ki že vedno predvideva govorečega človeka, in zdi se, da mu ne ponujata nobenih izhodov. Ljudje so obsojeni, da se razumejo v govoricu. Ampak, še enkrat, tisto, kar je na ta način puščeno ob strani, je prav izvorni načrt, ki je bil zaupan tisti podobi: možnost, da muha pride iz kozarca.

Zato se je treba naloge filozofije lotiti znova na točki, za katero se zdi, da jo je sodobna misel opustila. Če je namreč res, da mora muha začeti predvsem s tem, da vidi kozarec, v katerega je zaprta, kaj lahko pomeni tako videnje? Kaj pomeni videti in izpostaviti meje govoricu? (Za muho kozarec namreč ni neka stvar, ampak tisto, skozi kar vidi stvari.) Je možen diskurz, ki bi izrekal samo govoricu in izpostavil njene meje, ne da bi bil metagovoricu in ne da bi potonil v neizrekljivo?

Antično izročilo misli govori o tej možnosti kot o teoriji idej. V nasprotju z razlago, ki vidi v njej neizrekljivi temelj metagovoricu, pa stoji v osnovi teorije idej brezpogojno sprejetje anonimije govoricu, kakor tudi homonimije, ki obvladuje njeno polje (v tem smislu je treba razumeti Platonovo vztrajanje glede homonimije med idejami in stvarmi in

Sokratovo zavračanje vsakršne mizologije). Prav nepopolnost in dvoumnost človeške govorice pa vseeno postaneta odprti prehod k »dialektičnemu potovanju« misli. Če bi vsaka človeška beseda vedno že predpostavljala drugo besedo, če bi se predpostavljajoča moč govorice nikoli ne končala, potem res ne bi bilo treba izkušnje meje govorice. Po drugi strani pa bi bila popolna govorica, iz katere bi izginila vsakršna homonimija in v kateri bi bili vsi znaki enopomenski, absolutno orošana idej.

32

Ideja je v celoti vključena v igro med anonimijo in homonimijo jezika. Niti eden je in ima ime, niti ta ni in nima imena. Ideja ni ena beseda (metagovorica) in niti videnje predmeta zunaj govorice (takega objekta, takega neizrekljivega v njej ni), ampak videnje govorice same. Kajti govorica, ki človeku posreduje vsako stvar in vsako spoznanje, je sama neposredna. Ničesar neposrednega ne more doseči govoreči človek – razen same govorice, razen samega posredovanja. Tako neposredno posredovanje pomeni za človeka edino možnost, da doseže izvor, osvobojen vsake predpostavke, tudi predpostavke o samem sebi: se pravi, da doseže tisto *archē anhypothetos*, ki jo Platon v *Državi* predstavi kot *telos*, kot dovršitev in konec *autos ho logos*, govorice same, in obenem kot »stvar samo« in človekovo nalogo.

Nobena človeška skupnost se namreč ne more poroditi na osnovi predpostavke – bodisi da je to narod ali jezik ali tudi apriornost komunikacije, o čemer govori hermenevtika. Tisto, kar ljudi povezuje, ni niti narava niti božji glas niti skupno ujetništvo v označevalni govorici, pač pa videnje same govorice in torej izkušnja njenih meja, njenega konca. Prava skupnost je samo tista, ki ni predpostavljena. Čista filozofska razlaga zato ne more biti razlaga lastnih idej o govorici ali o svetu, marveč razlaga ideje govorice.

JEZIK IN ZGODOVINA
LINGVISTIČNE KATEGORIJE IN ZGODOVINSKE KATEGORIJE V
BENJAMINOVİ MISLI

Med beležkami za teze *O pojmu zgodovine* srečamo tale pasus, ponovljen v različnih inačicah:

Mesijanski svet je svet celotne in popolne aktualnosti. Samo v njem je prvič univerzalna zgodovina. To, kar se danes imenuje s tem imenom, je lahko le neke vrste esperanto. Dokler ne bo odstranjena zmešnjava, ki izhaja iz babilonskega stolpa, se z njo ne bo moglo nič ujemati. Predpostavlja jezik, v katerega mora biti v celoti prevedeno vsako besedilo živega ali mrtvega jezika. Ali, bolje, ona sama je ta jezik. Vendar ne kot napisan jezik, prej kot slovesno proslavljen jezik. Ta praznik je očiščen vsakršne svečanosti in ne pozna prazničnih pesmi. Njegova govorica je ideja same proze, ki jo razumejo vsi ljudje, tako kot razumejo jezik ptičev tisti, ki so rojeni v nedeljo. [GS I, 3, 1239]⁸

Bližina, ki jo v mesijanski perspektivi ta pasus vzpostavi med jezikom in zgodovino, med jezikovnimi in zgodovinskimi kategorijami, se lahko zdi na prvi pogled presenetljiva. Zgodovina odrešenega človeštva, pravi Benjamin, je edina univerzalna zgodovina: vendar je eno s svojim jezikom. Univerzalna zgodovina predpostavlja, pravzaprav je, univerzalni jezik, ki naredi konec babilonski zmešnjavi. Figura tega jezika odrešenega človeštva pa ni pisani jezik, temveč slovesno proslavljeni jezik. Je ideja proze, »osvobojene proze«, beremo v eni od različic, »ki je strla verige pisave« (GS I, 3, 1235), in jo zato razumejo vsi ljudje, tako kot po

⁸ Navedki iz Benjaminovih del napotujejo na W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ur. R. Tiedemann in H. Schweppenhäuser, knj. I–V, Frankfurt ob Majni, Suhrkamp, 1972–1982 (po okrajšavi GS prva številka pomeni knjigo, druga zvezek, tretja stran).

krščanski ljudski legendi o nadnaravnih močeh *Sonntagskinder*, v nedeljo rojeni otroci, razumejo jezik ptic.

Na naslednjih straneh bomo prebirali to besedilo, v katerem je Benjamin v sijajni obliki prikazal enega svojih najglobljih namenov.

34

Bližina zgodovinskih in lingvističnih kategorij ni bila vedno tako neobičajna, kot se nam lahko zdi danes. Nasprotno, srednjeveški misli je bila domača v formulaciji, mogoče še skrajnejši, ki se izreka s temi besedami: »Zgodovina je v pristojnosti gramatike« (»haec disciplina [scil. historia],« beremo v *Etimologijah* 1, 41 Izidorja Seviljskega, »ad grammatice pertinet«). Avguštin v svojem besedilu, v katerem je Izidorjeva sodba našla primerno veljavo, to pristojnost pojasnjuje s tem, da se mora vsako zgodovinsko izročanje nujno nanašati na območje »črke«. Potem ko preleti, kot pravi, »otročstvo gramatike [quaedam grammaticae infantia]«, od izuma črk abecede do ugotavljanja delov diskurza, Avguštin nadaljuje:

Gramatika bi tako lahko bila že dovršena, ker pa s samim svojim imenom izjavlja, da se ukvarja s črkami, zaradi česar se ji v latinščini reče literatura, se zgodi, da je vse, kar je spomina vrednega izročeno črkam [litteris mandaretur], nujno v njeni pristojnosti. Tako je bila tej disciplini pridružena zgodovina, ki je po imenu ena, po snovi pa neskončna, mnogovrstna in bolj polna skrbi kot veselja in resnice in utrudljivejša za gramatike kot za zgodovinarje. [De ordine 2, 12, 37]

Če nam je zgodovina tu predstavljena v za nas domači mračni luči kot »utrudljivejša za gramatike kot za zgodovinarje«, je to zato, ker Avguštin, z ostrim uvidom v naravo govorice, v znanost o jeziku ne vključuje le gramatike v ozkem pomenu (sinhrona analiza njegovih struktur), marveč tudi »brezkončno« razsežnost zgodovinskega izročanja (»litteris mandaretur«). Črka, *gramma*, je torej za Avgušтина predvsem zgodovinski element. V kakšnem smislu?

Avguštinovo pojmovanje je temeljilo na stoiškem razmisleku o govoricah, kakršen je bil izražen na primer še v veliki Varonovi razpravi o latinškem jeziku. To razmišljanje je v jeziku jasno razločevalo dve ravni: ra-

ven imen (ali čistega imenovanja, »impositio quemadmodum vocabula rebus essent imposita«⁹) in raven diskurza, ki izhaja iz prvega kot »reka iz izvira« (*De lingua latina* 8, 5–6).

Ker človek lahko sprejema imena, ki mu vedno že predhajajo, samo prek izročanja, mu dostop do tega temeljnega območja govornice posreduje in pogojuje zgodovina. Govoreči človek ne izumlja imen, niti ta ne privrejo iz njega kot kak glas živali: nasprotno, dogodijo se mu, pravi Varon, izhajajoč, se pravi prek zgodovinskega izročila. Imena so tu lahko samo dana, izročena; diskurz pa je predmet neke *ars*, dovzetne za tehnično-racionalno znanje. Tu ni pomembno, ali so bila imena zamišljena kot božji dar ali kot človeški izum: pomembno je to, da v vsakem primeru njihov izvor govorečemu ubeži.

S tako razčlenitvijo ravni govornice na dve po pomenu različni stopnji se znajdemo pred tako trajnim in temeljnim spoznanjem, da ga lahko enako izražene spet najdemo v Wittgensteinovem Traktatu. Tu so imena namreč opredeljena kot praznak (*Urzeichen*), katerega pomen nam mora biti razložen, da bi ga razumeli (prop. 4.026). Nasprotno pa pravi Wittgenstein, se s stavki sporazumevamo brez dodatnih pojasnjevanj. (Razmišljati je treba o naravi človeškega dostopa do govornice, ki je takšna, da vsako dejanje besede vedno predpostavlja raven imen, v katero je mogoče prodreti samo zgodovinsko, v nekem »tako se reče«, ki je v resnici »tako se je reklo«.)

To je prvotni zgodovinski temelj govornice, ki je odporen proti vsakemu povsem tehnično-racionalnemu spoznavanju in ga odlomek iz Dantejeve *Gostije* predstavlja s prispodobo iz astronomije, kot »senco« gramatike. Dante tu primerja gramatiko z Luninim nebom po »senci, ki je v njej in ki ni drugega kot redkost njenega telesa, v kateri se ne morejo ustaviti sončni žarki niti se odbijati kot od drugih strani«; na enak način, pravi Dante o gramatiki, »se zaradi njene neskončnosti žarki razuma ne končajo v njej, zlasti v odnosu do besed« (*Convivium* 2, 13, 8–10).

Razum ne more najti dna v imenih (*li vocaboli*), ne more jim priti na kraj, ker, kot smo videli, se mu dogodijo po zgodovinski poti: izhajajoč. To brezkončno »izhajanje« imen je zgodovina. To se pravi, da je govornica glede

9 »Na kakšen način so bila imena nadeta stvarim«.

na svoje izvorno mesto vedno pred govorečim človekom in ga neomejeno preskakuje proti preteklosti in hkrati proti prihodnosti brezkončnega izhajanja na način, da misel ne more nikoli končati v njej. In to je neozdravljiva »senca« gramatike, nejasnost, ki je izvorno tesno povezana z jezikom in utemlji – v nujni sočasnosti zgodovine in gramatike – človekov zgodovinski položaj. Zgodovina je šifra sence, ki zastira človekov dostop do ravni imen: *zgodovina je namesto imen*. Prozornost – neutemeljenost vsakega dejanja besede – govornice hkrati utemljuje teologijo in zgodovino. Dokler človek ne bo mogel najti temelja v govornici, bo obstajalo izročanje imen; in dokler bo izročanje imen, bosta obstajali zgodovina in usoda.

V tej luči sovpadanje jezika in zgodovine, ki jo izraža Benjaminovo besedilo, ni več presenetljivo. Človekov zgodovinski položaj je neločljiv od njegovega položaja govorečega bitja in je vpisan v samo modalnost njegovega dostopa do govornice, ki jo izvorno zaznamuje ločitev. A na kakšen način Benjamin razume povezanost jezika in zgodovine, lingvističnih in zgodovinskih kategorij? V razpravi iz leta 1916 (*Pomen jezika v žaloigri in tragediji*) je ta povezanost izražena skrajno zgoščeno: »Zgodovina,« beremo tukaj, »se zlije s pomenom v človeškem jeziku« (GS II, 1, 139).¹⁰ Vendar v tem besedilu povezanost jezika in zgodovine ni celovita: nasprotno, ujema se s prelomom ravni govornice, se pravi s padcem besede (*Wort*) iz njenega »čistega čustvenega življenja [*reines Gefühlsleben*]«, v katerem je »čisti zvok čustva«, v območje pomena (*Bedeutung*): »[...] dobi narava sredi te poti občutek, da jo je jezik izdal, in ta neznanska zavrtost čustva se spremeni v obžalovanje« (GS II, 1, 138). Zgodovina in pomen se torej rodita skupaj, vendar nastopita, tako rekoč, v predzgodovinskem položaju govornice, v katerem še ni razsežnosti pomena, ampak samo čisto čustveno življenje besede.

V razpravi *O jeziku kot takem in o človeškem jeziku* (1916) je ločitev jezika na dve ravni jasno izražena v mitologemu, ki temelji na biblični eksegezi. Tu je, tako kot v srednjeveški misli, izvorna raven govornice raven imen,

10 W. Benjamin, »Pomen jezika v žaloigri in tragediji«. V: isti, *Izbrani spisi*. Ljubljana, SH Zavod za založniško dejavnost, 1998, str. 14. Prev. Alenka Mercina.

vednar je pojasnjena na podlagi zgodbe v *Genezi*, s poimenovanjem Adama. Tisto, kar Benjamin tu opredeljuje kot »čisti jezik [*reine Sprache*]« ali jezik imen (*Namensprache*), pa na noben način ni tisto, kar navadno mi, v skladu z vedno bolj razširjenim pojmovanjem, razumemo z govorico: se pravi beseda s pomenom kot sredstvo sporazumevanja, ki prenaša sporočilo od enega subjekta do drugega. Tako pojmovanje jezika Benjamin odločno zavrača kot »meščansko pojmovanje jezika«, zato bo v nadaljevanju pokazal, »kako nevzdržno in prazno je«. V primerjavi s tem pa je čisti jezik imen postavljen kot primer pojmovanja jezika, ki »ne pozna ne sredstva ne objekta ne naslovnika sporočanja«. »Ime ima v območju jezika edino ta namen in ta neprimerljivo visoki pomen, da je pravo bistvo jezika. Ime je tisto, skozi kar se ne sporoča nič več in v čemer se sam in absolutno sporoča jezik. V imenu je duhovno bistvo, ki se sporoča, jezik.«¹¹ Zato lahko Benjamin ime opredeli kot »jezik jezika« (če genitiv ne označuje odnosa s sredstvom, temveč z medijem).

Položaj tega adamitskega jezika je torej položaj besede, ki ne sporoča ničesar zunaj same sebe, v kateri pa duhovno bistvo in jezikovno bistvo kljub temu sovpadata. Tak jezik namreč nima vsebine, o objektih ne sporoča prek označencev, ampak je, nasprotno, popolnoma razumljiv sam sebi: »Vsebine jezika ni, kot sporočilo sporoča jezik duhovno bistvo, tj. kratko malo sporočljivost« (GS II, 1, 145).¹² Zato v čistem jeziku ne more obstajati problem neizrekljivega, ker »znotraj vsakega jezikovnega sistema vlada protislovje med izrečenim in izrekljivim ter neizrekljivim in neizrečenim« (GS II, 1, 146),¹³ ki je značilen za človeško govorico. Tu ima filozofija govornice svojo stično točko z religijo v pojmu razodetja, ki ne pozna neizrekljivega.

Izvirni greh, ki človeka izžene iz Raja, je predvsem padec govornice iz tega jezika imen, ki ne pomeni nič in je popolnoma transparenten v označevalni besedi kot sredstvu zunanjega sporočanja:

11 Isti, »O jeziku kot takem in o človeškem jeziku«. V: isti, *Izbrani spisi*, str. 22–23. Prev. Alenka Mercina.

12 Prav tam, str. 24.

13 Prav tam, str. 25.