Ivan Urbančič Ubožni čas noči sveta

1. Uvodna opomba k temi

V svoji elegiji *Kruh in vino* je Hölderlin v delu verza zapisal vprašanje: »... in čemu pesniki v ubožnem času«. Odtlej je to vprašanje temeljno vprašanje naše zgodovine, katerega razsežnosti še nikakor niso izčrpane in ki se o njem morda niti še nismo primerno vprašali. Zdi se celo nasprotno, da se danes vprašljivost, ki jo odpira to vprašanje, kljub vsemu govorjenju o njem, izgublja. Treba pa je reči, da je bil Heidegger tisti, ki je pokazal epohalno moderno zgodovinsko-svetovno tehtnost Hölderlinove poezije in da je bil pred Heideggerjevim premislekom Hölderlin pač le eden izmed vidnejših pesnikov nemške kulturne preteklosti. In morda bi brez Heideggerjevega premisleka ostal za nas še danes v taki zgolj *preteklosti*, razporejen v literarnozgodovinsko rubriko nemškega zgodnjega romantičnega klasicizma.

S Heideggerjevim premislekom Hölderlinove poezije se je Hölderlinovo pesniško vprašanje: *čemu pesniki v ubožnem času?*, pokazalo kot epohalno svetovnozgodovinsko obzorje vprašljivosti vse poezije modernega časa do danes. Heidegger pa Hölderlinove poezije ni premislil kar s kakega svojega poljubnega stališča, ampak v najširšem obzorju celotne evropske filozofske misli in njene *destrukcije*, ki jo je iz njenega lastnega izvira podvzel na poti k njenemu temelju vse do še ne mišljenih *izvornih tal* tega temelja. Seveda je treba to destrukcijo razumeti najprej izvorno kot takšno skrajno pozorno *raz-gradnjo*, ki šele odkriva izvorne zasnutke evropske filozofije v njihovi nenavadnosti, čudežnosti, nezvedljivosti, potem pa tudi kot *odstranitev* in *uničenje* usedlin tradicije te filozofije, ki jo zakrivajo in plitvijo do praznega besedičenja. Šele v takem miselnem obzorju se pokaže ono Hölderlinovo poetsko vprašanje, čemu pesniki v ubožnem času?, kot tisto vprašanje, ki odpira vprašljivost vse poezije modernega časa do danes. S tem pravim, da to vprašanje zarisuje obzorje vprašljivosti tudi naše slovenske sodobne poezije. Ne le sodobne, saj ta vprašljivost tedaj *bistveno* zaznamuje vso slovensko veliko poezijo od začetkov do današnjega dne; in jo bo bistveno zaznamovala tudi še v prihodnosti, če bomo imeli sploh še kaj časa zanjo. To pa sedaj obenem pomeni, da vsa pesniška ustvarjalnost te epohe, pri nas in tudi drugod, dosega raven poezije v visokem pomenu te besede le in edinole, če je zasnovana iz *te* vprašljivosti in če je bistveno zaznamovana s *to* vprašljivostjo. S tem ni mogoče barantati, saj je to vprašanje, če izkusimo njegovo tehtnost, za poezijo tako temeljno, da so pri tem vsakokratne literarne mode, »-izmi«, tokovi in tendence, literarnoteoretične klasifikacije, teoretično estetske kategorije ipd. zanjo v tej temeljnosti nebistvene reči. Če pa ta vprašljivost ni tako in na tak način temeljna in bistvena, tedaj tudi vprašanje, čemu pesniki v ubožnem času, za resen premislek nima nobene teže in ga je treba sploh zavreči kot nesmiselno, kot trenuten prazen domislek nekoga. Kajti vprašljivost, ki jo to vprašanje odpira, ne more biti kaj delnega, ob čemer je še vse polno drugih, enako ali pa še bolj tehtnih reči. Razen seveda, če nam gre pri vsem tem v prvi vrsti za osebno nastopaške igrice z velikimi besedami, ki jih je treba kar naprej dobavljati nove in še ne izigrane.

O teh rečeh se mi je zdelo potrebno uvodoma spregovoriti iz več razlogov. 1. Vprašanje, čemu pesniki v ubožnem času, ima svoj lastni nepoljubni izvir in strogo zarisano obzorje smisla ali miselno obzorje, ki sem ga omenil prej. 2. Vprašati to vprašanje zares, obravnavati vprašljivost, ki jo odpira, je zato mogoče le znotraj njegovega lastnega miselnega obzorja, ne pa poljubno in kakor se komu trenutno zdi. Moj premislek se poskuša dosledno zadrževati znotraj tega obzorja. 3. Nevidenje, izpregledanje tega, našemu vprašanju samemu lastnega miselnega obzorja neogibno pelje v zmedo in govoričenje, v ponavljanje in poplitvenje, ki témo obrabi in porabi ter nazadnje opusti kot ne več zanimivo. To nevidenje, nezaznavanje pa ima sámo svoj izvor v izmikanju same ubožnosti ubožnega časa. Takšno kulturno dogajanje zato neogibno spremlja vsak bistven premislek. Ubožni čas noči sveta in vprašanje pesništva in pesnikov v njem pri tem ne bo izjema, saj to določno kažejo že na našem simpoziju predloženi referati. Z njim bo tako, kakor je bilo nekoč z odtujenostjo oziroma alienacijo, z bitjo, s strukturo, z nihilizmom ipd., samo da se zdaj kolo teh gesel suče zmeraj hitreje in zato tudi vse zmeraj hitreje prazni do popolne neobveznosti. Najbrž to dogajanje sámo pripada površju ubožnosti ubožnega časa noči sveta.

2. Zgrešena pot

V vprašanju, čemu pesniki v ubožnem času, teža ni na samem vprašanju »čemu pesniki«, ampak na »ubožnem času«. O pesnikih lahko tako vprašamo šele tedaj, če smo ali ko smo nekako že izkusili in dojeli ubožni čas. Prvo in odločilno vprašanje je zato: kaj je ta ubožni čas in kako je pravzaprav z njim? Kaj je tisto v našem času in svetu, po čemer je ta čas ubožen in je svet zagrnila noč? V čem je ubožnost našega časa? Hölderlinov pesniški odgovor pravi, da je ubožnost ubožnega časa noči sveta odtegnitev, umanjkanje bogov oziroma boga. Čas sveta postane ubožen in svet zagrne temá noči, ko bog zapusti svet in ga prepusti samemu sebi.

Toda dandanes menimo, da je bog človekova imaginarna stvaritev, projekcija njegovega lastnega zgodovinskega bistva v nebo. Beseda o odtegnitvi in manjkanju boga nas zato napoti k človeku samemu, k človeški družbi in zgodovini in pozemskemu svetu. Tu, v človeku samem, v zgodovinsko nastalih družbenih stanjih in posvetnih zgodovinskih dogajanjih iščemo in najdemo dandanes tisto, po čemer in zaradi česar je naš svetovni čas ubožen ali reven in je naš svet zagrnila noč. Ubožni čas, ta čas sam pomeni tedaj našo dejansko zgodovino. Tako se nam odtegnitev ali celo smrt boga pokaže kot kak zgodovinski dogodek ali zgodovinsko dogajanje človeka samega, človeške družbe, zemskega sveta, človeštva. Tako pade KRIVDA za ubožnost časa in noč sveta na človeka samega, na sámo človeštvo. Neodvisno od tega, kako opišemo, s kakšnimi potezami sedaj orišemo apokaliptično podobno ubožnega časa noči sveta, zvalimo na človeka samega, na sámo človeštvo *krivdo* za to svoje apokaliptično stanje, v katero se žene. Nenasitni pohlep in brezmejno koristolovstvo ljudi in človeštva, ki se izkazuje v racionalnem, zgolj razumskem, koristnostnem, računarskem (ratio: razum, račun, korist) znanstveno-tehničnem, industrijskem polaščevalnem, vse-porabljajočem odnosu do vsega in vsakega, s tem sovisna razkrojenost človeštva na posamezne, skupinske, nacionalno-državne in državno-blokovske omejene egoizme zasebnih interesov polaščanja ter spopad med njimi na življenje in smrt, ki povsod vključuje vsa razpoložljiva sredstva in na »višjih« ravneh tudi vse vrste uničevalne vojne od klasične do atomske, računalniško raketne in vesoljske itd. — vse to se kaže kot *krivda* človeka in človeštva samega. In ta apokaliptična podoba nam sedaj upodablja ubožni čas noči sveta. Razredna razcepljenost na izkoriščevalce tlačitelje in izkoriščane tlačene, totalitarizem, stalinizem, fašizem, nacizem, kapitalizem, realni socializem, brezobzirno teptanje človeških pravic in svoboščin, alienacija, mnogotero razčlovečevanje ljudi, podivjani terorizem, sistemi prisilnega Reda, strahotno pustošenje vladajočih in vsakršnih ideologij na področju duha in kulture, predajanje golemu potrošništvu, uživaštvu, razbrzdanostim vseh vrst, grozljivo uničevanje in onesnaževanje okolja, padanje vseh zavez, vere, etike itd., življenje v strahu nenehnega skrajnega tveganja na skrajnem rebu propada, uničenja, samomora, s tem povezana osamljenost ljudi, brezizhodnost, izgubljenost, splošna spoznanjska zmeda, vendar znanstveno-razumsko skrunjenje vsega svetega in skritega v zgolj predmete manipulacije, zamanskost vseh prizadevanj za

rešitev itd. itd. — takšne in podobne poteze ali *reve in stiske* sestavljajo opise in orise apokaliptične podobe našega časa in sveta kot revnega časa, časa stemnitve sveta. In to podobo slikajo z zmeraj bolj mračnimi in črnimi barvami. Podobarji kakor da tekmujejo med seboj, kdo jo bo slikal bolj črno in v črnem. In v tem so mnogi že pravi umetniki. Res pa je, da včasih spominjajo na Zaratustrovo opico.

Presenetljivo pa se zdi, da tudi tisti, ki — še ali pa že spet — verjamejo v vero v boga, ne slikajo nič manj črne apokaliptične podobe našega časa in sveta kot tisti, ki so prepričani, da je bog le fantastična projekcija človeškega bistva v nebo. In pri tem tudi taki verniki vere v boga *krivijo* človeka in človeštvo, ki da je iz napuha svoje svobodne volje izgnalo boga iz sveta, se ločilo od njega in ga zapustilo. Z mislijo o tem pa, da je bog sam pobegnil iz sveta in prepustil svet temi in uboštvu, ne vejo taki kaj početi. Tako so si eni in drugi edini v *okrivljanju* človeka in človeštva za vse apokaliptično zlo in hudo na tem svetu. Svet je zanič, ker so ljudje pokvarjeni. Tako eni in drugi moralistično obrekujejo človeka, človeštvo, svet. Občutljivejši celo sami sebe prezirajo.

Kaj niso spričo takega časa in sveta kar ginljivi današnji pesniki, ki se imajo za edino še ohranjeno pristno zvezo človeštva z bogom samim? Ki se jim zdi, da s svojimi pesmicami rešujejo naš čas sveta, mu prinašajo izgubljeno bogastvo in svetlobo?! Pri tem pa obenem slikajo prav tako črno apokaliptično podobo časa in sveta ter *krivijo* človeka samega za to stanje, češ da je zablodil proč od srca v zgolj razumsko-znanstveno, napuha polno predmetenje vsega in vsakega, v razgaljanje skritega, demitiziranje svetega in skrivnostnega, s tem pa v osamitev in pohabo samega sebe, v zapuščenost, praznost in obup. Vse to pa se seveda strne v revnost revnega časa in v noč sveta, kajti pesniki so zdaj, v našem revnem času le redke izjeme, dokler ne bomo nekoč vsi spet postali pesniki z vzpostavljeno zvezo z bogom samim in bo tako čas postal bogat, svet pa poln dneva in sonca. In tako bo končno z dejavno ljubeznijo za nič nastopil raj na zemlji.

Verovanje v vero v boga ima tako svoje dopolnilo v veri v pesniškega človeka. Seveda, to bi nas dvignilo le, če bi verjeli, da vse te vere niso le kaka domiselna igrica kot spet ena poteza revnega časa noči sveta. Verjeti kaj takega pa je komaj mogoče.

Če torej po taki poti, v zgodovinskih dogajanjih in procesih iščemo in nahajamo vse tiste poteze — reve in stiske — ki z njimi orišemo apokaliptično podobo našega časa in sveta kot *revnega* časa *noči* sveta, nas to neogibno pelje pred vprašanje, ali je res samo naš čas reven in je samo naš današnji svet zagrnila noč. Vse tisto, kar sem prej našteval kot poteze apokaliptične podobe časa in sveta, se kaže pač le kot moderna oblika mnogoterih rev in stisk, ki so trle ljudi, odkar svet stoji. In te nekdanje reve in stiske, čeprav so bile nekoliko drugačne, niso mogle biti *bistveno* drugačne. Na zemlji ni bilo takega časa, v katerem ljudi in človeštva ne bi pestile vse mogoče strašne reve in stiske, nadloge, muke, katastrofe itd. In če vidimo revnost časa v takih revah in stiskah, potem bomo rekli, da so bili tudi že nekdanji časi revni in tudi brezbožni. Nekoč cvetoči svetovi, npr. kretsko-mikenski, starogrški, starorimski, so celo propadli. Jih mar niso zapustili tudi njihovi bogovi? Mar menimo, da v času visokega vzpona starega grštva, v njihovi herojski dobi, grški človek ni bil izpostavljen vsem mogočim revam in stiskam in skrajni ogroženosti?

In tako se dandanes zares gleda na vprašanje: čemu pesniki v ubožnem času? To pomeni, da tisti, ki tako gledajo, sploh niso misleč skusili, kaj pravzaprav je to ubožni čas noči sveta kot nekaj *epohalno* zgodovinskega, samo naši *moderni epohi* ali veku svetovne zgodovine bistveno pripadajočega. Tako bistveno lastnega samo tej epohi, da je ta epoha epoha ravno po svoji ubožnosti in nôči sveta, ne pa morda zaradi kakih rev in stisk in groženj. Se pravi: tudi ne zaradi kakršnih koli družbenih in medčloveških odnosov, ne zaradi vojn itd. — vseh tistih potez, ki opisujejo

in orisujejo prej naznačeno apokaliptično podobo našega časa in sveta, pri čemer se ubožnost in noč predstavi prav s to apokaliptično podobo. Vse prej omenjene poteze ali reve skupaj ne odkrivajo, ampak zakrivajo in prikrivajo bistvo ubožnega časa noči sveta. Zato je vse prej našteto za našo temo *nebistveno* v najbolj pristnem pomenu te besede. Vse tako je spotikljivo ospredje in obrobje ubožnosti ubožnega časa in svetovne noči. Če pa pravim, da je za našo temo nebistveno, s tem nikakor ne mislim, da je nepomembno.

3. »Paradoks« ubožnega časa

Sedaj moram v zvezi s prejšnjim opozoriti na nekaj nenavadnega. V ubožnem času noči sveta kljub vsemu prej naštetemu in kljub neznanskemu trpljenju ljudi *ni pristne bistvene človeške stiske in nuje*. Ubožni čas noči sveta je čas tolikšnega obilja dobrin, tolikšnega obilja razvitih človeških potreb in načinov zadovoljevanja le-teh, tolikšnega obilja razvitih človeških zmožnosti in sredstev za njihovo udejstvovanje in izkazovanje, kakor tega še v nobenem času dosedanje zgodovine človeštva ni bilo. In vse tiste apokaliptične podobe našega časa in sveta, ki si jih ali ki nam jih slikajo z vse bolj črnimi barvami, ne morejo skriti neke slasti njihovih tvorcev v takem svojem početju. Kljub vsemu drugačnemu videzu nam ne sme uiti dejstvo, da nas vse te, toliko ogovorjene in razgovorjene »strašne« stvari v našem času in svetu ne prizadenejo *s pristnim* strahom, nas ne navdajo *s pristno* človeško stisko in nujo. Nasprotno, kljub vsemu hudemu, ki nas obdaja in srečuje v našem času in svetu, se s slastjo udeležujemo in poslužujemo v tem ubožnem času razvitega obilja. In tiste »strašne reči« nastopajo malone kot začimbe naših življenjskih slasti. Spadajo k obilju vsega v ubožnema času razvitega in ustvarjenega. So nepogrešljiva spodbuda človeški dejavni podjetnosti pri nenehnem proizvajanju mašil zanje, ki so kot luknje manjkanja in pomanjkljivosti v obilju ubožnega časa. Kaj bi človek brez njih? Saj bi se brez njih ustavila ves razvoj in napredek. Iz tega pa se zdaj nakazuje, da je znamenje ali značilnost ubožnega časa noči sveta *manjkanje pristne bistvene človeške nuje in stiske*. Bistvena človeška nuja in stiska je stiska in nuja *bitja*. Manjkanje človeške bistvene stiske in nuje pa pomeni, da se ta čas ne zaznava več kot ubožen.

Če pa je tako, se postavlja vprašanje, kaj naj zdaj še pomeni beseda o ubožnem času in nôči sveta. In kakšen smisel ima zdaj še vprašanje, čemu pesniki v ubožnem času? Od pesnika, ki nam je podaril to besedo in to vprašanje, vemo, da je *ubožnost* ubožnega časa in *noč* sveta v odtegnitvi, izgubi, manjkanju *boga*. Kako zdaj razumeti in misliti boga in njegovo manjkanje? Če se je prej orisana pot pokazala kot zgrešena, si jo moramo torej pri razumevanju pesnikove besede zdaj prepovedati. To pomeni, da bog ni človekova stvaritev in fantastična projekcija njegovega bistva v nebo. Boga zato tudi ne smemo več misliti iz nobenih posvetnih človeških stvari. Ampak bog najbrž tudi ni sivobradi dedek, ki je sedeč na oblačku zapustil svet in se odpeljal v neskončno daljavo praznega azurnega neba. Prav tako pa nas tudi stara zgodba — mythos — o olimpskih bogovih v našem času ne more več neposredno nagovoriti. Če parafraziram Marxa: kaj je strela starega olimpskega grmovnika Zevsa v primeri z našo atomsko bombo na računalniško vodeni medcelinski raketi? Kaj je Hermes v primeri z našimi informacijskimi sistemi? Kaj je stari mythos v primeri z našo kibernetično znanostjo? Tudi če si še tako želimo oživiti stari mythos, nam to ne uspe. Te zgodbe ne moremo in ne smemo jemati dobesedno in zato tudi ne smemo iz takega dobesednega razumevanja misliti boga. Varovati pa se moramo tudi tega, da bi mitske bogove razglasili za antropomorfne personifikacije prirodnih in človeško-družbenih sil, kajti to pot smo že prehodili in na nji zgrešili boga. Tista stara zgodba (mythos) je varljiva, saj sama skrivnostno *nakazuje in zakriva* svoj bistveni (ne historični) izvor. Tvegati moramo poskus izvornega premisleka

boga in tako morda zaslutiti *bistveni izvor* mita.

4. Svetlost sveta na začetku

Kako izvorno misliti boga? To je zdaj odločilna in daljnosežna in najbolj težavna naloga naše teme. Težava je v tem, da nimamo nobenega zanesljivega vodila. Vsak korak je tvegan. In zato pač moramo tvegati.

France Prešeren, naš pesnik, naznači vprašljivo bistvo boga v neki svoji kratki pesmici takole:

Kar je, beži;
al beg ni Bog?
ki vodi vekomaj v ne-bo
kar je, kar blo je in kar bo.

Beg vsega je minevanje, je čas. Čas je tisti, ki vse ne le odnaša, ampak vse tudi prinaša. Čas daje in jemlje vse, namreč, kar je, kar blo je in kar bo, se pravi: bivajoče v celoti. Čas sam kot tako vse dajajoči-odvzemajoči vlada vsemu, saj utemeljuje vse in vsako kot *bivajoče* in je kot tako vladajoči in utemeljujoči — bog. Ampak ta bog Prešernove pesmice je bog z vprašajem. Kajti kako misliti čas sam in kako bi mogel biti čas sam bog? In kako bi se tak bog mogel odtegniti svetu? Če je ubožnost ubožnega časa v izgubi in umanjkanju boga, če je bog čas sam, je torej ubožnost ubožnega časa v izgubi in manku časa samega. To je čuden paradoks. Biti v nekem času ali zgodovinski dobi, ki jo zaznamuje izguba časa samega. Čas sam — kaj je to? Vsakdo ve, kaj je čas. Ampak ko ga poskusimo misliti zares, se pokaže velika zadrega. Ne vemo, kaj je čas sam, niti ne vemo, ali čas sam sploh je in še manj vemo, po kateri poti bi se mu lahko približali. Se nam je odtegnil in se izgubil tudi čas sam?

Ampak v stari zgodbi o olimpijcih je Hronos — čas — oče bogov. Je sin Urana in Gee, neba in zemlje. Po njem in v njem so vsi veliki olimpski bogovi. Prvi med njimi je gromovnik Zevs, der donnernde Gott, kakor reče Hölderlin v elegiji Kruh in vino. Ta gromovnik zagotovo ni dobrodušen dedek. Tak gromovnik je nekaj neznansko mogočnega, nevarnega, silovitega, hudega. V vsakem izmed dvanajsterice velikih grških bogov (hoi dódeka theoi) je »utelešeno« to mogočno, nevarno, silovito in hudo.

Ti bogovi so nevarni, nepreračunljivi, mogočni, strašni, presenetljivi, neukrotljivi, varljivi, siloviti, pre-silni, nezadržno pre-vladajoči, hudi, divje jeze, brezobzirni, vse dobro in hudo dajajoči in odvzemajoči, vendar vzvišeni, tudi čudežno lepi, seveda tudi mirni in dobrotni, v vsem veliki. Poskusiti misliti *bistvo* olimpskega boga stare zgodbe *izvorno* in mimo njenih »personifikacij« se zdaj pravi: poskusiti misliti to pre-silno, silovito, mogočno, grozljivo, nevarno, hudo, strašno, divje, nepremagljivo, nepreračunljivo, neukrotljivo, brezobzirno, vzvišeno, pre-vladajoče, varljivo, mirno, dajajoče in odvzemajoče, dobrotno, čudežno lépo — v vsem veliko — *sámo*. Vse takšno sámo je treba zdaj misliti skupaj v *enem* in kot *eno*. Težko pa je najti primerno besedo za imenovanje tu zdaj tako mišljenega enega. Vse našteto sámo skupaj v enem imenujemo z našo besedo *mogota*. *Mogota* je bistvo — prabožanstvo — bogov, kakor jih pripoveduje stara zgodba — mythos — o olimpskih nesmrtnikih. Mogota imenuje to, KAKO vse božansko *je*. Izvorno bistvo bogov se zdaj kaže iz tega, KAKO je, KAKO biva, KAKO se iz-kaže božansko. Vse zemsko živo in oživljeno, kar srečuje človeka, je živo in oživljeno s sublimno mogoto, ki ga »obdaja«, po kateri je takšno. Ta ga »oduševlja« in po nji je božansko. Ta navdajajoča ga sublimna mogota je tisto oživljajoče na njem. Mythos je prikaz te oživljajoče *mogote* vsega zemskega živega (in oživljenega) kot *Boga*. Njegovo mesto je tam, kjer sta zvezana v sovisnost razhajajoča se nebo in zemlja. Po svojem samo-sijaju je nebeščan: nebu, njegovi sijoči odprtosti pripadajoči. Bogu — nesmrtniku — stoji tu nasproti človek, smrtnik. Je zemljan po svoji zemskosti, zemlji lastni samozaprtosti. V tem *navzkrižju* neba in zemlje, bogov in ljudi kot skrajno nasprotnih in v tem nasprotju sopripadajočih si biva svet. Samo po tem *navzkrižju* bivajo v svetu bogovi in ljudje, nebo in zemlja in na nji vse zemsko. Človek v tem navzkrižju združuje v sebi božansko (torej mogoto) — in zemsko in kot tak premore tisto, česar bog ne premore: smrt. Človek je smrtnik. Mitski simbol takšne človeškosti je polbog *Dioniz*. Ta kot sin nesmrtnika Zevsa in smrtnice Semele združuje v sebi skrajno nasprotje božanskega in zemskega.

Gledano nazaj v to izvorno bistvo se nam *zdaj* ona mogota kaže kot *vse bivajoče v biti*. Zakaj samo vse bivajoče v celoti — *vesoljstvo* v pravem pomenu besede — se iz-kazuje in JE tako mogočno, pre-silno, grozljivo ... itd., vse prej našteto. Vsa ta imena imenujejo zdaj le načine, KAKO *vesoljstvo bivajočega ali bivajoče v celoti* JE. Zato je *mogota* zdaj ime BITI vesoljstva bivajočega. Tega vesoljstva v njegovi mogoti zdaj nikakor ne smemo misliti v judovsko-krščanskem, ampak izvornem — grškem — smislu kot *kozmos*, ki je za Grke bil *božanski*. Vesoljstvo bivajočega je božansko.

Toda mogota kot vse-zajemajoči način bivanja božanskega ni enaka mogoti kot vse-zajemajočemu načinu, KAKO vesoljstvo bivajočega v celoti JE. Ni enaka, vendar je *ista*. Ta neenakost istega zaznamuje v starem grštvu svetovnozgodovinski dogodek *konca* mita kot *začetka* filozofije. Ta dogodek je neka nova zgodba, ki prihaja tiho, brez hrupa, skoraj nezaznavno. V tej začetni zgodbi filozofije vstane *lógos kot phýsis*. Vendar na tem začetku (in še dolgo) še vedno bivajo bogovi v svetu — z njimi pa tudi vse tisto, kar je spadalo v ta svet in ga nosilo. Ti bogovi niso bili niti v *mitskem* niti v grškem novem času *biti* kake personifikacije prirodnih ali človeških ali družbenih sil, saj *mogota* pove le način, KAKO vse takšno — torej vesoljstvo bivajočega kot takega in v celoti — JE. *Mogota je ime te biti*. Zato je treba mitsko »personifikacijo« misliti izvorno. *Mogota* morja — mitsko prikazani Pozejdon — je *theós:* to sámo iz sebe sijoče, svetlo, »nebno«, vidno. *Mogota* vesoljstva bivajočega v celoti je prav tako *theos* — *Zevs*, vrhovni bog, po izvornem smislu besede to svetlo sijoče. Kot tak je *deinos* — »nebni«: odprt, jasen, svetel, viden. Ti bogovi niso kaj skritega, ampak so to najbolj in najprej sijoče in vidno na vsem. Mogota vesoljstva bivajočega v celoti sije sama iz sebe, je način, kako se iz-*kaže* vesoljstvo bivajočega in je v tem kazanju očitna in se po tem mitsko imenuje *theos Zeus* (indogermanski koren besede je *dio-* in pomeni svetlo sijoč, sijajen). Zato se v take bogove ne veruje v našem današnjem smislu verovanja. Stari Grki so v našem smislu vere brezverni, saj so jim bogovi očitni v vsem. V »personifikacije« že stari Grki v svojem mitskem času niso verjeli. Danes raziskovalci ugotavljajo, da tako imenovana »mitska« in »animistična« »zavest« ne jemlje svojih »personifikacij« bogov in demonov ipd. zares, kakor smo dolgo sami sebi verjeli v svojih razsvetljenskih razlagah. Razlaga, da je stari Grk mitskega časa jemal zares, npr. v Pozejdonu »personificirano« mogoto morja; in da je verjel, da Pozejdon kot veliki hudi mož s trizobom povzroča morski vihar in uničuje valove itd., ni več sprejemljiva. Najbrž je v takih razlagah le nekoliko preveč razsvetljenske moderne preproščine, ki je ne more skriti niti Marxova razlaga, da je vsa mitologija le domišljijsko premagovanje in obvladovanje prirodnih sil, moderna industrija pa to stori dejansko (glej na koncu Uvoda h Grundrisse ...). V takem »razsvetljenstvu« je morda več teme kot svetlobe; in najbrž so te reči močno drugačne.

Vendar je za našo temo zdaj odločilno vprašanje tole: kako je v vsem tem s človekom? Na katerem in kakšnem mestu in kako se bivajoče v celoti iz-kaže človeku v takšni *mogoti* (biti)? Očitno je, da spada tudi človek sam kot bivajoči v vesoljstvo bivajočega v celoti. In ker je mogota ime biti vesoljstva bivajočega, pri-zadeva ta mogota (bit) neposredno in na edinstven način tudi človeka samega. Prizadeva ga tako, da je človek sam bolj mogočno in grozljivejše bitje od katerega koli drugega bivajočega. Človek je

celo na neki način najmogočnejše in najgrozljivejše bitje.

V prvi zborovski pesmi Sofoklejeve Antigone je v prvih dveh verzih imenovano najprej tisto hudo in grozljivo *(tò deinón)* in človek kot to najbolj grozljivo *(tò deinótaton)*. Iz celotne pesnitve je očitno, da je to mnogotero grozljivo *vesoljstvo* bivajočega: vse in vsako, s katerim se človek sreča v svojem silovitem preboju čez mejo ali ograd domačega in navadnega. Pesnitev pove, kako je, kako *biva* človek. Namreč tako, *da drzno tvegajoč prestopi mejo ali ograd svojega domnevno varnega domačega prebivališča* in se odpravi proti vesoljstvu bivajočega, silovito vdirajoč vanj ter pri tem kljubujoč njegovi mogoti. Kot tak, namreč kot ograd domačega prebivališča prestopajoče bitje, ki silovito in drzno tvegajoč navali in vdira v vsako in vse bivajoče, ne umikajoč se pred njegovo mogoto, je človek najmogočnejše, najgrozljivejše bitje v vesoljstvu bivajočega. Na človeka, bivajočega sredi vesoljstva, to bivajoče v svoji mogoti *navaljuje* tako, da ga *bitno* ogroža. Ogroža pa ga lahko le, ker človeško bitje sega v odprto brezno svoje smrti in se tako v svoji nuji in stiski iz-kaže sebi samemu kot *smrtno bitje*. Kot takšno, v stiski in nuji odprtega brezna smrtnosti sebe, se človeško bitje lahko obdrži le, če se drzno tvegajoč zoperstavi navalu vesoljstva mogotnega bivajočega s *protinapadom* in *protinavalom*. Drzno tvegajoč in kljubujoč mogoti vesoljstva bivajočega, gre človek s silo in silovitostjo v protinapad, v spor, spopad in boj iz nuje in stiske svojega smrtnega in ogroženega bitja. Tako se človek v tem sporu in spopadu in boju iz-kaže in je za spoznanje, za neznaten dihljaj mogočnejši, grozljivejši od vesoljstva bivajočega v njegovi mogoti, grozljivosti. *Bit* človeškega bitja kot tako drzno tvegajočega, ograd navadnega in domačega prestopajočega in v vse in vsako vdirajočega je zato tudi sama *mogota*. Bistvena presežna razsežnost te mogote (biti) človeškega bitja je seganje v odprto brezno svoje smrti, torej mogočost neodvrnljive smrti. Toda prav ta spor in spopad in boj je *sredina in mesto*, kjer se iz-kaže človek kot tak, v svoji *taki* mogoti; in kjer se njemu nasproti iz-kaže tudi vesoljstvo bivajočega v svoji lastni mogoti (biti). Vendar tako, da presežno mogoto človeškega bitja določa odprto brezno lastne smrti. Ker človek zmore smrt, je po tej svoji neizprosni mogočosti za spoznanje mogotnejši, grozljivejši od mogote vesoljstva bivajočega v celoti. Šele in edinole iz tega spopada in boja in v njem se iz-kažeta in torej bivata vesoljstvo bivajočega in človeško bitje vsako v svoji sebi lastni mogoti. Mogota sama (bog, bit) *biva* šele in edinole na tem mestu spora, spopada in boja. Mogota človeškega bitja pa, ki prav tako *biva* šele na tem mestu boja, je mogotnejša samo s tem, da premore odprto brezno smrti in je človek po nji smrtno bitje nuje in stiske. Bogovi ne premorejo smrti. So nesmrtni. Že omenjena pesem zbora iz Sofoklejeve Antigone govori o človeku kot smrtniku. Četudi se človek s svojim drznim in tveganim *prebojem* uspešno zavaruje v tej ali oni nuji, se nikoli ne more ubraniti svoje smrti ali se ji izmakniti. Tako je ves boj tragično brezizhoden, ne pelje nikamor. Toda prav v tem je človekova človeškost: po odprtem breznu svoje smrti, v katerega sega in je tako *smrtno-bitje*, je mogotnejši (»bitnejši«) od mogote vesoljstva bivajočega v celoti. In kot tak se iz-kaže ali biva na mestu onega spora, spopada in boja. Zato je to mesto spora in boja križišče navzkrižja, ki vzpostavlja četverje sovisnosti skrajno razhajajočih se dvojic: nesmrtnih nebeških bogov in zemskih človeških smrtnikov, odprtega neba in vase zaprte zemlje. To *navzkrižje* in boj vežeta skupaj te štiri v mesto bivanja vseh in vsega. Na tem mestu *biva* — se iz-kaže — mogotno: vesoljstvo bivajočega v celoti kot mogotno v svoji mogoti: izvorno izkušeni *biti;* in bogovi so tu mitsko-poetsko ime te mogote. Njeno filozofsko-miselno ime je BIT. Na mestu tega navzkrižja in boja se iz-kaže, da je in kaj je in kdo je bog, da je in kaj je in kdo je človek, da je in kaj je nebo, da je in kaj je zemlja, da je in kaj je vse zemsko vesoljstvo bivajočega. Na mestu tega navzkrižja in boja ter iz njega človek na mnogotere načine izkuša *bit* vesoljstva bivajočega v celoti kot *mogoto*. In le tako izkušena bit ni zgolj najsplošnejši in najbolj prazen in najbolj abstrakten pojem.

Tisto pa, po čemer se človek iz-kaže kot takšno mogotno, najgrozljivejše bitje nasproti vesoljstvu bivajočega v celoti, je *beseda*, je *logos*. V navidezni neznatnosti in blagosti *besede* je zbrana vsa silovitost — edinstvena presežna mogota — človeka kot najgrozljivejšega, smrtnega bitja. Človek kot smrtno bitje je bitje besede (zóon lógon échon), saj odprtost brezna smrti nosi in odpira le beseda. Logos, zbranost vsega v ENEM, je izbira plemenitega človeka, množice pa so le site kot živina, pravi Heraklit (B 29). Kajti beseda človeka nosi in uravnava v silovitem prodoru in vdoru v bivajoče, v sámo njegovo bit, in tako omogoča, da se človek v spopadu z mogočnim in silnim drži v biti kot smrtno bitje. Beseda to zmore vtem, ko kot iz resnice same doprineseni prenos (metafora) resnice biti — mogote — izvorno odpira in drži v odprtosti to bit sámo: mogoto vesoljstva bivajočega v celoti (kar zmeraj pomeni: s človekom vred). Tako beseda sama spori oni spor in ga drži odprtega. Odločilno je pri tem, da šele iz tega spora, spopada in boja, iz tega navzkrižja *biva* človeško bitje, da iz tega *biva* tudi mogota (bog, bit) vesoljstva bivajočega v celoti. Križišče tega navzkrižja je mesto *raz-krivanja* ali resnice v izvornem smislu besede *a-létheia*. V tem navzkrižju je heraklitska harmonija skrajno nasprotnega. To *mesto* navzkrižja in boja onega četverja je mesto zgodovinskega prebivanja človeka: *polis*, izvorno razprti *svet*. Križišče navzkrižja in boja je kot bojišče tega boja *igrišče* igre sveta. Na njem je vse razkrivanje bistveno zavezano skrivanju in skritosti. V tem križišču navzkrižja in boja se zadržujejo in srečujejo bogovi in ljudje v svojih skrajno nasprotnih in obenem v tem nasprotju sovisnih načinih bivanja. Kajti tudi bogovi bivajo le in edinole iz tega spora in boja, za katerega je potreben človek, ne pa sami iz sebe. Bogovi potrebujejo človeka, da bi *bivali* in *bili* to, kar so. Vendar to nikakor ne pomeni, da so bogovi zgolj človekovi imaginarni izdelki. Hölderlin pravi v himni Mnemosyne:

»Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen

Die Sterblichen eh' in den Abgrund.«

(»Ne zmorejo
Nebeščani vsega. Bolj se namreč podajajo
Smrtniki v brezno.«)

S svojo smrtnostjo segajo ali se podajajo smrtniki v brezno svoje smrti. Tako premorejo tisto, česar nebeščani, nesmrtni bogovi ne zmorejo, namreč smrt. V *odprtosti* smrti kot smrtnem bitju človeka vstaja tista *bistvena nuja in stiska* tega bitja, ki žene človeka v tisti spopad in boj, v križišču katerega kot na svojem sebi primernem mestu šele odprto bivajo tudi bogovi. Tako bogovi sami pripadajo bivanju ali biti kot umeščeni v križišču navzkrižja in boja. Tako torej biva tudi hronos — čas — in biva mogota ali bit vesoljstva bivajočega le na tem mestu. Znan je Heraklitov rek, ki pravi:

»Boj je vsemu oče, vsemu vladar. Ene izkaže za bogove, druge za ljudi, — ene naredi za sužnje, druge za svobodne.«

Križišče navzkrižja in boja je mesto, kjer biva čas sam in kjer biva bit sama, kjer biva bog kot nesmrtnik in človek kot smrtnik. *Bivanje* (tu mi pomeni raz-kritost) boga je »nad« bogom. Je tisto, kar veže boga samega na mesto križišča navzkrižja in boja. Kjer *biva* čas sam, kjer *biva* bit sama, kjer *biva* božje bitje, kjer *biva* človeško bitje, se v tem bivanju in kot to bivanje godi resnica kot *razkrivanje*. In ta je bolj vzvišena in še višja od boga samega. Samo resnica kot raz-krivanje veže boga na svet. Zato niti *biti* niti *resnice* ne ustvarjata niti bog niti človek. Kajti mesto resnice in biti je križišče navzkrižja in boja, iz katerega šele *sta* človek in bog. Tako je to križišče navzkrižja in boja mesto svatovanja bogov in ljudi, kot pravi Hölderlin. To mesto je *polis*, je svet prebivanja ali do-

movina domovanja človeškega smrtnega bitja.[1] Tu mišljenega boga nikakor ne smemo zamenjati z bogom judovsko-krščanske religije, z njenim bogom kot stvarnikom biti, resnice, sveta, človeka, vesoljstva bivajočega. S tem bogom tu nimamo nobenega opravka.

V križišču navzkrižja in boja je bistveni izvor *besede*. Pesniki in misleci so poslušni bistveni stiski in nuji človeškega smrtnega bitja v njegovem usodnem zapletu v navzkrižje in boj, zato morajo tvegati in spregovoriti besedo resnice. Beseda je iz resnice same doprineseni prenos in umestitev resnice same v bivajoči besedi, da bi tako umeščena v besedi imela oporo ali oprijem in zadržek v svetu. Beseda je takšna izvorno razumljena metafora resnice: po resnici sami do-prineseni prenos in umestitev resnice same v besedi. Toda to resnico moramo pri tem misliti izvorno, kot v križišču onega navzkrižja in boja vladajoče raz-krivanje. Pesniki in misleci so — bivajo kot taki — le vtem, ko iz poslušnosti nagibu same resnice k besedi tvegajo in spregovorijo. Tako odpirajo in držijo odprto brezno smrti človeškega smrtnega bitja in v njem zasnovano njegovo bistveno stisko in nujo. Izvor oziroma bistvo besede je v najtesnejši sovisnosti z odprtim breznom smrti, ker sega v to brezno prav do tja, do kamor sega vanj tudi smrtno bitje. Šele od tod se bit vsake stvari, njena mogota, na ozadju neke nji sami lastne brezdanjosti iz-kaže kot neizčrpna. Iz spornosti in tveganja spregovorjena beseda pesnika in misleca naredi človeka grozljivejšega — mogotnejšega — (in zato »bitnejšega«) od vesoljstva mogotnega bivajočega v spopadu z njim. Toda spopad v tem navzkrižju je tragičen, brez vsakega upa končne zmage, vendar vseskozi dionizičen. Tragično in dionizično spadata neločljivo skupaj. Izvorno bistvo dionizičnosti in dionizičnega je ostalo v tem premisleku nepojasnjeno. Morda je izvorno bistvo dionizičnega v apoliničnem, kakor je izvorno bistvo apoliničnega v dionizičnem. To dvoedino bistvo dionizičnega, v katerem je zbrana vsa usoda človeškega bitja, ostaja zdaj odprto vprašanje.

5. Noč sveta na koncu

Ohranjanje in varovanje *odprtega* križišča navzkrižja in boja kot mesta bivanja biti, bivanja bogov ... je sovisno z ohranjanjem in varovanjem *odprtosti* bistvene stiske in nuje človeškega smrtnega bitja. Samo z ohranjanjem in varovanjem tega obojega bivajo stvari sveta, biva človeško bitje, bivajo bogovi v svetu. Z zastiranjem in zapiranjem tega križišča kot mesta navzkrižja in boja, z zastiranjem in izmikanjem bistvene stiske in nuje človeškega smrtnega bitja se tudi bogovi umikajo in izgubljajo iz sveta, se mrači svet, se izgubljajo in praznijo stvari sveta, se izgublja in izginja v brezno smrti segajoča človeškost človeka. To zastiranje in zapiranje in izmikanje in izgubljanje pa se dogaja po resnici sami kot razkrivanju. Konstelacija odprtosti in zastrtosti vsega v onem križišču navzkrižja in boja — z njim samim vred — se po resnici sami obrača. Obrača se konstelacija raz-krivanja. To dogajanje je sicer mogoče opisati, prikazati njegove poglavitne epohalne zgodbe sveta in zgodovinskih epoh ali vekov Evrope, katerih zadnja je naša epoha ubožnega časa noči sveta. Opisati in prikazati tako, da ponovno *izvorno* premislimo *že mišljeno* in že upesnjeno in umetniško uobličeno; da torej izvorno premislimo velika dela ali stvaritve mišljenja, poezije, umetnosti in druga dejanja, ki označujejo in zaznamujejo epohe evropske svetovne zgodovine. Toda z vsem tem ni mogoče razložiti konstelacije obračanja raz-krivanja — resnice — in s tem pri-hoda teh in takih epoh. Ni mogoče razložiti v smislu: izpeljati iz česa ali speljati na kaj. Zgodba epoh evropske zgodovine ostaja skrivnost. Tisto, kar nam premislek že mišljenega pokaže, je izmikanje in izgubljanje izvirov iz teh izvirov samih. Tako se iz mišljenja že mišljenega pokaže, kako mi sami danes *smo*. Naš čas postaja vse bolj ubožen in svet zagrinja vse gostejša noč; in ta naš čas že dolgo traja. Po Hölderlinovi besedi je ubožnost ubožnega časa v izgubljanju, begu, izginjanju bogov. Vendar naš premislek kaže, da istoizvorno kot odtegovanje bogov zaznamujejo naš čas tudi odtegnitev in izguba in manjkanje bistvene stiske in nuje človeškega smrtnega bitja. Izvorna bistvena stiska in nuja človeka je nuja in stiska človeškega smrtnega bitja. Ta se odtegne in izgubi v razvitem nezaslišanem obilju razpoložljivih dobrin, v obilju izzvanih človeških potreb in načinov ter sredstev zadovoljevanja le-teh kot prav tolikšnega obilja slasti in užitkov. Takšno izzvano obilje in odsotnost, manjkanje bistvene človeške stiske in nuje je bistvena ustrojna poteza *ubožnosti* ubožnega časa noči sveta. Ubožni čas noči sveta obvladuje tedaj neka nezaznana, nedojeta, spregledana, nebivajoča, skrita *nuja*. Ta nenavadna in čudna nuja je *nuja breznujnosti* in je bistvena poteza ubožnosti ubožnega časa noči sveta.

Odtegnitev boga je izguba boga v zgolj še verovano najvišje bivajoče, transcendentno, onstransko, skrito, vsaki človeški skušnji nedostopno in zato stvar neke konfesijske cerkvene prakse, ki človeškega bitja ne določa več. Nazadnje še to vero v boga zamenja zgolj verovanje v vero v boga.

Sovisna z odtegnitvijo in izgubo boga je istoizvorna odtegnitev in izguba človeškega lastnega izvornega zgodovinskega bistva. Človek ne sega v brezno svoje smrti in je zato plitev, nepristen, kakor brezsmrten (narcisoiden!). Kot tak je delovna žival v modernih sistemih moči.

Mogota vesoljstva bivajočega v celoti ali izvorno izkušena *bit* se izmakne in izgubi v najsplošnejši, najbolj prazen in najbolj abstrakten pojem biti, besedica JE pa pomeni samo še logično kopulo. Tako se ta izguba kaže na eni strani. Na drugi strani pa se bit izmakne in izgubi v absolutno idejo bodisi v idealistični ali materialistični različici. Od tod se nazadnje premesti v vrhovno ideološko postavko projiciranja delovanjskih perspektiv različnih sestavov volje moči.

Izvorno izkušena proizvodnja — poiesis — kot izvajanje bivajočega v bit znotraj okrožja križišča prej naznačenega navzkrižja in boja se izgubi v procesu industrijskega dela kot izkazovanja subjektitete delovne živali, kot kar zdaj biva človek. Nazadnje se industrijsko delo premakne v informacijsko upravljano izzivanje vsega v brezpogojno razpoložljivost za izčrpavanje, izrabo in porabo.

Beseda kot v bivajoče do-prinesena in vanj umeščena resnica biti same se izgubi v zgolj informacijsko sredstvo modernih informacijskih sistemov. Njena izvorna in neizčrpna zgovornost in povednost se izprazni in izgubi v nenavadni nemosti informacije kot *ukaza* sistemu za neki odziv.

Svet kot mesto križišča navzkrižja in boja, kot prebivališče človeškega bitja, kot domovina domovanja faktičnega etnično narodnega bitja — kot polis — se izgubi v modernih supersistemih moči, v katerih sonce nič več ne vzhaja in ne zahaja.

Stvar kot stvar sveta, izvorno *stvarna* le v okrožju človekovega prebivanja, le kot umeščena v navzkrižju četverja boga in človeka, neba in zemlje ter posvečena le iz mesta tega navzkrižja, se popolnoma izprazni in izgubi v zgolj še razpoložljivo sredstvo izrabe, porabe in nadomeščanja porabljenega. Njena izpraznjena bit je zgolj še v razpoložljivosti in zamenljivosti. Njena sublimna brezdanjost in svetovnost njene stvarskosti, njena nenadomestljivost in neizčrpnost, ki se je kazala prav na ozadju brezna njene biti (niča), je izginila.

Človeško spoznanje in modrost sta se odtegnila in se izgubila v znanstveni teoriji ali v neki ideologiji kot sistemu informacij — ukazov — za upravljanje »objektnih« sistemov. Kajti tako znanstvena teorija kakor tudi ideologija sta glede na bistvo informacije, ki je ukaz, enaki (o tem sem pisal v prispevku Paradoks — naš rešitelj? Nova revija, št. 41-42).

Vse omenjene istoizvorne izgube in manjkanja so medsebojno sovisen sklop ustroja — bistvo — ubožnosti ubožnega časa noči sveta. Zgodba tega izgubljanja — zgodovina Evrope — je dolga in njene korenine so v njenem začetku: pri starih Grkih. Nekoliko šolsko bi lahko rekli: *Ubožnost* časa in *noč* sveta sta skoz in skoz *ontološka zadeva*, nikakor pa ne

ontična; torej nikakor ne kaj takega, kar bi bilo mogoče znanstveno pozitivno raziskati. Moderni znanosti je ta zadeva docela zaprta, nedostopna: izmaknjena. In zato je vsak premislek te zadeve neznanstven prav tako, kakor je neznanstvena tudi pesnikova pesem.

Omenjeno dogajanje odprtosti in zastiranja kot dogajanje dopolnjevanja ubožnosti ubožnega časa in kot dogajanje temnjenja noči sveta je bistvena zgodba evropske zgodovine v njeni epohalnosti in v nji propadanja evropskega duha. Heidegger jo imenuje zgodovina pozabe biti.

S prej omenjenim potekom zastiranja postaja ubožni čas vse ubožnejši in noč sveta vse temnejša. Toda ubožni čas je dolg in dolga je noč sveta. »Lang ist die Zeit, es ereignet sich aber das Wahre.« (Hölderlin, Mnemosyne.) Postajanje ubožnega časa vse ubožnejšega in noči sveta vse temnejše pelje k dopolnitvi ubožnosti in k polnočni ali sredi-nočni temi sveta. Tu je ubožnost največja in noč najbolj temna. Ta prehod v takšno dovršitev zaznamujeta še zadnja odtegnitev in izguba, namreč izguba in manjkanje same izgube, ali: odtegnitev in izguba in manjkanje same ubožnosti in noči. Zdaj se odtegnejo in izgubijo tudi vse tiste odtegnitve in izgube in manjkanja, ki v svoji sovisnosti nosijo bistvo ubožnega časa noči sveta. Čas se zdaj ne spoznava več kot ubožen, svet ne več kot zagrnjen v noč, stvari sveta ne več kot izpraznjene, skrajna nevarnost človeškega bitja ne biva, je ni. Vlada bistvena breznujnost — to pa kljub vsemu neznanskemu in brezmejnemu trpljenju ljudi v vseh mogočih revah in težavah in »problemih«, ki pa morajo biti, spadajo zraven in se jih potrjuje. Iz vsega, od vsepovsod in vsak čas se na mirijade načinov sliši en sam ukaz: VSE JE V REDU, UŽIVAJ![2] Človek se ne prepoznava več, ima se za normalnega in v redu. Izgubili so se bogovi, izgubile so se sledi za njimi, čas je postal ubožen in svet je zagrnila noč, nazadnje pa sta se izgubila tudi sama ubožnost in noč in sled za njimi. Zavladala je breznujnost.

6. In čemu pesniki

In čemu pesniki v tem ubožnem času? Je zdaj njihova naloga morda v tem, da »vzklicujejo« sveto in boga? Da proslavljajoč vinskega boga Dioniza hodijo kot njegovi posvečeni svečeniki od dežele do dežele v sveti noči, kakor pravi Hölderlin? Toda že ta pesnik tega ni rekel sam, ampak z nekim pridržkom in skozi usta prijatelja Heinseja. Odtlej pa je preteklo že več kakor poldrugo stoletje in med tem se je ubožnost časa morda že dovršila in se je noč morda že zgostila v sredi-nočno gluho temo. In čemu zdaj pesniki, ne vemo. Eno pa je očitno: vzklicevanje in pesniško svečeništvo izgubljenega vinskega boga Dioniza je danes osladno in zlagano. Zlagano zato, ker ni resnične besede tam, kjer ni resnice stvari same. In pesniki dandanes to čutijo, zato tega tudi ne počno. Kajti če se je odtegnila in izmaknila sama ubožnost in z njo noč, potem je beseda resnice lahko le še sled te zadnje izgube in zadnjega manjkanja. Naloga oziroma možnost pesnikov danes je samo še izklicevanje sledi odtegnjene in izgubljene groze opustošenega časa gluhe noči sveta. S tem spominjanjem odkrivajo pesniki sledi zadnje izgube in zadnjega manjkanja samega manka vsega bitnega. Pesnikom je tako ostalo v bistvenem in najvišjem odkrivanje sledi manka samega manka. Tako pesniki kažejo današnjemu času breznujnosti in nezaslišanega obilja njegovo najbolj skrito mujo in stisko. Takšno početje pa je seveda času breznujnosti in obilja nerazumljiva norost. In zato je poezija dandanes blazna in nora nevesta v črnem. Tako je odgovoril na vprašanje poezije v ubožnem času naš pesnik Kocbek. In samo če je taka nevesta v črnem »ereignet sich ... das Wahre«, se danes po nji godi resnično. Takšno čaka na besedo pesnika in misleca. Je v njem morda že *prehod skozi* sredi-nočje gluhe noči sveta k nekemu novemu jutru? Ali pa je v njem šele hod proti temu sredi-nočju? Tega ne vemo.

Današnja poezija in umetnost sta kot odkrivanje sledi manka samega manka kot najbolj skrite stiske in nuje sredi nezaslišanega obilja našega časa po svojem osnovnem značaju *subverzivni* do svojega časa in sveta. Takšna subverzivnost se mora neogibno stopnjevati do nezaslišanosti, pretiravanja, provokacije itd. vse do samorazdiranja in samouničevanja poezije in umetnosti, ki lahko zajame tudi same pesnike in umetnike.

Ubožni čas zaznamuje med drugim razvitim obiljem dobrin tudi neznansko obilje umetniške in pesniške — literarne produkcije. Toda ta produkcija je stalno na nemogočem razpotju. Če naj bo beseda resnice, mora stopiti na pot subverzivnosti. Po tej poti pa se nezadržno žene v avtodestrukcijo, v samouničenje. Če pa ne stopi na pot subverzivnosti, tedaj je že na poti laži: prikrivanja in zakrivanja resnice časa in sveta, njegove ubožnosti in noči kljub vsemu obilju dobrin, električni razsvetljavi itd. To jo naredi za lažno poezijo in lažno umetnost; se pravi za nekaj, kar zgolj še videzuje poezijo. Takšne mnogotero lažne poezije in umetnosti in literature je dandanes zares obilo, na kupe. To nemogoče razpotje zaznamuje tako rekoč bistveno nezmožnost poezije v ubožnem času, se pravi danes. Zadeti pravo mero med subverzivnostjo in samorazdiranjem in lažjo ali zlaganostjo pa je vse težje. Zato je skupaj s subverzivnostjo znamenje poezije ubožnega časa tudi v poeziji soupesnjena vprašljivost same poezije. Tako se poezija ubožnega časa mora »poetsko ukvarjati sama s seboj«. Vse bolj se zaostruje vprašanje: čemu pesniki v ubožnem času? Ne gre v prvi vrsti za pesnike. Gre za poezijo. Kako je poezija v dovršenem ubožnem času gluhe noči sveta sploh mogoča? Pristna izvorna skušnja te *stiske poezije*, ki jo — ukvarjajoč se s seboj — sama upesnjuje, je odkrivanje sledi poezije v času njene nemožnosti. Njeno poetsko ukvarjanje s sámo seboj nikakor ni kaka samovoljna domislica pesnikov. In to stisko poezije v ubožnem času je prvi pesniško izrekel Hölderlin. Za njim jo izrekajo pesniki vse do danes, ne iz kakega posnemanja drug drugega, ampak iz poslušnosti usodi same poezije.

In kako je v času dovrševanja ubožnosti časa blizu sredi-nočja gluhe noči sveta s pesniškim čaščenjem vinskega boga Dioniza? Da je izvorna poteza poezije v dionizičnosti, je znano, in dandanes se prav to najbolj poudarja. Rana in bolečina ljubezni, erotizem in ljubezenski zanos kot izkazovanje težnje po zedinjenju človeka z drugim ter s tem rešitve iz svoje individualizacijske osame in končnosti — smrtnosti — v zlitju z drugim — to je ena izmed osnovnih potez dionizičnosti. Že zdavnaj je bilo tudi rečeno, da se v erotiki in ljubezni do ženske (ali v drugi smeri do moškega) zrcali ljubezen do vesoljstva bivajočega v celoti in z njo seveda tudi težnja po zedinjenju z njim. Erotika in ljubezen po svoji dionizičnosti imata v poeziji nedvomno takšno razsežnost. Toda izguba in manjkanje bogov potegne za samo v izgubo tudi Dioniza in z njim dionizičnost. Ta se izgubi in manjka. Njen manko se nazadnje še sam izgubi v obilju sproščene in izzvane seksualnosti v permanentni seksualni revoluciji. Dionizična ljubezen se izgubi v nebrzdani želji *vase zaprtega* opoja in slasti stopnjevanega orgazma, ki postane sam sebi cilj. O kakem preboju individualizacijske osame pri tem ni več sledu. Ker se je resnica same stvari — izvorne dionizične erotičnosti in ljubezni — odtegnila, tudi ni mogoča beseda take ljubezni v poeziji. Upesnjevanje erotike in ljubezni se v dovršeni ubožnosti časa zato izkaže kot zlagano, osladno, neokusno, dolgočasno, prazno — nemogoče. Pesniku, ki je poslušen temu, kar JE, ostane le še upesnjevanje manka samega manka dionizične ljubezni, torej odkrivanje skritih *sledi manjkanja* ljubezni. Kajti odkrivanje sledi manjkanja samega manka erotike in ljubezni v dionizičnem smislu je *zadnja* sled erotike in ljubezni. In še taka poezija je temu času nerazumljiva norost. Takšna je konstelacija možnosti ljubezenske lirike blizu sredi-nočja noči sveta. Tu je ljubezenska lirika nemogoča. Poezija se bliža svoji *onemelosti*. Ne molk, ampak onemelost je usoda poezije v sredi-nočju sveta in v dovršenem ubožtvu ubožnega časa. Takšna onemelost ne izključuje gostobesedne leporečnosti kot poskusa izmaknitve svoji usodi.

Onemelost poezije je njena skrajna stiska. Ta jo obrača nazaj na sámo sebe. Po-

novno zadevamo na neogibnost, da se mora zdaj poezija vse bolj izključno »poetsko ukvarjati sama s seboj v svoji stiski«. Poezija v ubožnem času je poezija svoje stiske: poetsko samoupesnjevanje poezije same. Samo še neznaten korak v izgubo te lastne stiske in poezija doseže svojo nezaslišano samozadostnost — *absolutnost*. Mar se ni to že zgodilo v tako imenovanem »letrizmu«, »vizualni poeziji«, »računalniški poeziji« ipd.? Se ne izkazuje absolutnost poezije v dovršenem hermetizmu današnje poezije? Poezija se zdaj lahko zateče k tako imenovani »poetski raziskavi jezika«. Semantika, semiotika, informatika in sorodne znanosti postanejo tej zatečeni poeziji »poetsko generativne«. Literarne teorije in ideologije prevladujejo nad samo pesniško produkcijo (primer: Leibach Gesammtkunst v Cankarjevem domu ipd.).

Skratka: kako je s poezijo ubožnega časa, kaže poezija v našem času, če smo ji pripravljeni prisluhniti.[3]

Opombe

1. O *polis* v tem smislu sem pisal v študiji K teoriji nacije, naroda, etnosa s posebnim oziroma na Slovence, Družboslovne razprave, št. 2, ISU, Ljubljana 1985.

2. Posebno razsežnost tega dogajanja sem opisal v Razpravi o »patološkem narcisizmu« in psihoanalizi, Družboslovne razprave, št. 3, ISU, Ljubljana 1985.

3. *Post scriptum.* Pričujoči zapis prinaša nekoliko razširjen prispevek k pogovoru o vprašanju »Čemu pesniki v ubožnem času« na 5. srečanju slovenskih pesnikov v Kranju 1986. To srečanje je s predloženimi referati in pogovori simptomatično zaznamovalo in obeležilo ubožni čas noči sveta. To pa tako, da se ubožnost ubožnega časa na tem srečanju in z njim *ni pokazala*, ampak se je le še bolj zastrla. Takšno znamenje torej zaznamuje ubožnost ubožnega časa, saj je ravno izmikanje in manjkanje ubožnosti bistveno za ta čas. Še prav posebej pa je ubožnost časa simptomatično obeležilo tisto, kar je prek informacijskih medijev prišlo s kranjskega srečanja pesnikov v širšo javnost. Tudi moj prispevek k pogovoru je izzvenel v prazno, ker ni bilo časa zanj, saj je bilo treba v manj kakor štirih urah izpeljati uvodno svečanost s podelitvijo Jenkove nagrade, demokratično absolvirati šestnajst referatov in še živahno diskusijo. Tako je torej sámo srečanje ob temi »čemu pesniki v ubožnem času« po svojem faktičnem značaju potrditev tematične stvari same svoje teme. In zato je vse takó, kakor more biti. Kranjsko V. srečanje slovenskih pesnikov je bilo po odzivu udeležencev brez dvoma zelo uspešno, nemara celo najuspešnejše doslej. Po izbiri teme pa je edinstveno.

Jože Snoj Poezija in Bog

Hölderlinov verz *čemu pesniki v tem ubožnem času* nas kot moto letošnjega kranjskega simpozija po vrsti bolj ali manj pragmatičnih (ontičnih) obravnav poezije na tej tribuni končno vodi k razmišljanju o njeni bi(s)t(ve)ni ontološki naravi.

Hölderlinov *ubožni čas* je čas brez Boga. Epohalna zasluga tega pesnika je, da je tisti hip, ko je postavil v usodno zvezo pesnika in Boga, formuliral relacijo med posniškim in božjim kot novo, do sedanjih dni trajajoče občutenje poezije v človekovem dojemanju sveta in življenja.

Poezija — tako od romantike naprej, ki kot epoha prav zato še zmeraj traja, čutimo in skušamo po miselni poti dokazati (tudi današnje srečanje izzveneva v eno samo brezkončno poskušanje te vrste!) — je izklicevanje božjega in svetega iz videzov svetá skozi videze lepotne umetniške igre, torej iz videza videzov, na nenaključno igriv način samoosvetljevanega.

Vendar pričujoče razmišljanje ne bo teklo v tej smeri. Na tem mestu in ob tej priložnosti se zadovoljuje s tem spoznanjem, ki je hkrati odprto ratiu in izročeno confessiu. Svoj prispevek k razpravi vidi v nadaljnjem osvetljevanju Hölderlinovega vpraševalno trdilnega liričnega vzklika *čemu pesniki v tem ubožnem času* iz sedme pesmi elegičnega speva *Kruh in vino.*

Vzklik občutimo, kot rečeno, v vsej njegovi miselni kontradiktornosti in čustveni ambivalenci. Pesnik je v njem zdvojèn in podton njegovega vprašanja je dvójen. Iz prvega je slišati: čemu *sploh še* pesniki v tem ubožnem času? In iz drugega: pesniki na plan prav zato, ker je čas tako ubožen.

Izbira med obema podtonoma je temeljna. Hölderlin, pesnik elegije *Kruh in vino,* se v svojem zgroženem in zmračenem subjektivizmu ne more sam pritrdilno odločiti. Za kaj tako brezupno tvegavega, kot je spopad pesnika s svetovno nočjo, potrebuje posebno oporo in iz nje izvirajočo moč. Išče jo v prijateljski odprtosti do drugega, ta odprtost pa ni nič drugega kot ljubezen, katera edina omogoča prvinsko (božansko) radost bivanja. In jo tudi najde in z njo potrditev svojega hrepenenja po izgubljenem stiku človeštva z božjim: v fiktivnem sogovorniku Heinzeju, kateremu je elegija posvečena.

Kruh in vino je, kot vemo, vseskozi monološki nagovor temu prijatelju. Na enem samem mestu pa se ta monolog vendarle za hip pretrga v indirekten dvogovor z njim. In to mesto v elegiji je — kako logičen potek premagovanja obupavajočega subjektivizma in kako natančna izraba dramatičnega vrha obravnavane téme! — prav v zvezi z vprašanjem pesniškega poslanstva.

Ko Heinze oklevajočega pesnika spomni pesniških »svečenikov vinskega boga«, ki da so s silo svojega pričevanja svetovno noč spreminjali v sveto, odločitev pade — pesnik je inavguriran kot posrednik med Bogom in ljudmi, med človeškim in božjim.

Ta čas (tako toži pesnik) *pa se mi*
večkrat zdi,
Da se je bolje potopiti v sen
(v samopozabo subjektivizma), *kot*
biti brez tovarišev (brez rešilne
ljubezenske razvezanosti v drugem),
Tako čakati; in kaj početi ves ta čas
in govoriti,
Ne vem, in čemu pesniki v tem
revnem času?

(Sledi molk. Nevarnost, da bo odločilno vprašanje izzvenelo v prazno in da se bo želja po samorazdájanju v drugem — v sočloveku — sprevrgla v potrebo po samorazdejánju — po samomoru — narašča. Vsak hip se utegne zgoditi, da se bo vroča ponujajoča se ljubezen do bližnjega in s tem do vsega stvarstva scvrknila v samozaljubljenosti narcisa in da se bo svetovna noč brez Boga kot predrt balon spuhnila do splahnéle in uvele zavesti solipsista.