

fenomenologike

žan lik marion

Zainteresovanost za čitanje i proučavanje Hajdegera ne bi rasla, kao što je slučaj, kada bi u pitanju bio samo jedan stil, idol, vrsni čak i veliki mislilac. Naprotiv ona je sve veća, jer redovno i brzo objavljivanje njegovih predavanja u Gesmatausgabe (1) otkriva jednu misao metodološki određenu fenomenološkom metodom (radikalno — ne-kartezijanskom). Jer danas postaje jasno: Hajdeger se okreće fenomenologiji i kritikuje je samo da bi je dopunio.

On se nastavlja na fenomenologiju: njegovo predavanje u Frajburgu u svojstvu Huserlovog asistenta 1919-20 godine bilo je posvećeno »nekim izabranim problemima čiste fenomenologije« (prema O. Pöggeleru, Der Denkweg Martin Heideggers, str. 27); i najranije predavanje iz 1921-22, sada objavljeno, odnosi se na fenomenološke interpretacije Aristotela i vrlo brzo se nastavlja u Uvod i fenomenološko ispitivanje (GA 61, 1985). Da odanost fenomenologiji dobija javni i otvoren obrt, jer je nekoliko godina kasni Hajdeger morao da se brani na predavanjima: »Govorilo se da moj filozofski rad pripada katoličkoj fenomenologiji«. To je nesumnjivo zato što sam ubedio da su mislioci kao Toma Akvinski i Dan Skot razumeli ponešto od filozofije; možda čak i više od nekih savremenika. Ipak je katolička fenomenologija pojam apsurdniji od protestantske matematike«. (GA 24, str 28; Osnovni fenomenološki problemi, Galimar str 39). Uostalom predavanja iz Marburga su imala direktnog odjeka na savremene autore i fenomenološke postavke (naročito Šelerove); što se tiče ličnog uticaja koji je Huserl imao na Hajdegera, njihove rasprave o članku »Filozofija kao egzaktna nauka« o članku »Fenomenologija« Enciklopedije Britanike i najzad o Predavanjima u vezi svesti vremena, ga ističu dovoljno da bi bilo potrebno ponovo započinjanje tek okončanih polemika.

Da li se Hajdeger okreće fenomenologiji — treba naglasiti da se on njome bavi samo da bi je dopunio — činjenica je naveliko priznata, ali upošte neraspričana. Naravno, čuveno (ali možda licemerno) Pismo Richardsonu, i »Moj misaoni put i fenomenologija (oba u Pitanjima IV, Galimar, str 161) jasno označavaju taj raskid: raskid sa Huserlom i idealom egzaktne nauke koji nameće fenomenologiji, pokazuje se i u predavanjima; ali, izgleda da on sa jedne strane ne započinje odlučnuju raspravu između Huserla i Hajdegera, a sa druge nije dovoljan da bi raskinuo njihovu fenomenološku vezu. Jedna indikacija — i više nego indikacija — se pokazuje u sledećem stavu: u svojim poslednjim tekstovima Hajdeger navodi, da bi označio buduću pravac sopstvene misli, ono što, kao iz nekog očitog neslaganja, naziva »fenomenologijom nepojavnog«, Phänomenologie des Unschreibaren« (Pismo R. Munjeu, 16 april 1973, u Martin Hajdeger, L'Herne, str 111-112 i Seminar iz Zaringena 1973, u Pitanjima IV, str 339). O čemu je reč? Jer, ili je celokupna fenomenologija zapravo iznošenje onoga što se bez nje i po sebi ne bi pojavilo (i tada bi Huserl sam izveo to određenje fenomenologije); ili bi to bilo isticanje onoga što se po sebi i zapravo upošte ne pojavljuje (i tada neslaganje definicije diskvalifikuje samog Hajdegera). Ova dilema suviše izričita da bi bila ispravna čuva svoju površnu vrednost samo dok se ne vratimo na samu stvar.

Kritika koja najzad odlučuje o teoretskom raskidu između Hajdegera i Huserla potiče — kako mi izgleda (2) — iz 1925, kada (još neprevedeno) predavanje Prolegomena u istoriju pojma vremena objašnjava da je osnovni zadatak fenomenologije određenje njenog jedinog pravog polja koje je ne-fenomenološko«. (GA 20, str 178). Hajdeger zamera Huserlu ne to što nije fenomenolog, već što nije dovoljno radikal: zbog čega ne uspeva njegov sopstveni poduhvat? Zato što on dok kao provajlijom razdvaja predeo sveta i predeo svesti, ipak ne određuje način bića svojstven svesti — koji mu zapravo jedini omogućava da intencionalno otvori svet. Huserl propušta da se pita o biću intencionalnosti, dakle svesti, dakle o biću upošte. On ne doseže do samih stvari, jer u krajnjoj analizi (redukciji) stvari jesu, i pre svih njih svest jeste. Hajdeger ima nameru da prevaziđe Huserla samo u ime najzad radikalizovane fenomenologije. Ali da li fenomenologija može da prodre izvan konstitutivne svesti o predmetima.

Da bi se na to pitanje odgovorilo treba, po Hajdegerovim rečima, direktno i jasno preći na određenje fenomenologije kako on to čini u paragrafu 7, Sein und Zeit-a. Uloga fenomenologije je da fenomenaski vidljivim učini ono što bi bez nje ostalo nevideno: bivstvjuća su u suštini već vidljiva prema opštoj fenomenologiji (koja teži naučnom idealu); naprotiv ostaje nevideno biće bivstvjućeg i njime određen smisao postojanja tog bića (vremenitost); fenomenologija stoga ima kao sopstveni zadatak da učini fenomenaski vidljivim biće koje nije prisutno ni u jednom bivstvjućem.

Odatle dve postavke. Prva: »Ontologija je moguća samo kao fenomenologija« (paragraf 7/35) ili još: »Fenomenologija je naziv za ontološku metodu« (GA 24, str 27); u suštini izvan bivstvjućih, ontologija može da dosegne do bića samo metodom karakterističnog fenomenološkog razotkrivanja; inače pada u »regionalne ontologije«, u suštini ontičke. Druga postavka: »Uzeta stvarno, fenomenologija je nauka bića bivstvjućeg — ontologije (paragraf 7 str 37) ili još: »Fenomenološko istraživanje je tumačenje bivstvjućeg u smeru njegovog bića« (GA 20, str 423); u stvari, fenomenološko razotkrivanje najzad nema ni jedan neodložniji poduhvat od pojavljivanja bića na površini bivstvjućeg; od 1927. fenomenologija je pozvana da učini ontološku razliku vidljivom (GA 24, paragraf 10-22). Ukratko, ontologija je moguća samo kao fenomenologija, dok je fenomenologija radikalna samo kao ontologija.

Jedna tako jasna promena u definiciji fenomenologije donosi ogromne poteškoće kako u tumačenju tako i u suštini. Ipak, mislim da možemo da se trudimo da kažemo da Hajdeger neće do kraja pristati da se

pridržava ove definicije. U Sein und Zeit-u i za vreme čitavog perioda »fundamentalne ontologije« ontologija će fenomenološki da okleva između bivstvjućeg (pojavnog) i bića (nepojavnog) na niti bivstvovanja (Dasein); kao bivstvjuće u kome je reč o biću, ono fenomenologiji pruža na sreću pokretan teren jednog vidljivog prelaza od ontičkog ka ontološkom. Ova relativno jednostavna šema ipak podleže jednoj nepravilnosti, obustavlja pojavljivanje ontološke razlike: fenomenologija ne izučava samo dva pojma (bivstvjuće/biće) u jednom prelazu, već tri (bivstvjuće/biće/smisao bića) u dva teško uskladiva prelaza, i dok posredovanje Dasein-a od 1930. ustupa sve više mesta golej ontološkoj razlici, fenomenologija u najmanju ruku ostaje priručno na delu: da se biće u svom povlačenju pokazuje izvan svake ontičke vidljivosti, to može da se kaže i prikaže jedino fenomenološkim postupkom. Takođe razaranja »istorije ontologije« koje se ostvaruje u formi istorije nihilizma prikazuje prisustvo u povlačenju do koga ne doseže ni jedna istorizujuća pojmovna analiza, ali koje se skriva u hermeneutičkoj fenomenologiji. Kada se Hajdeger najzad u svom postupku oslobodi težine ontološke razlike i istorije metafizike, kada biće postane da tako kažemo u isti mah i neposredno jedini sagovornik, kada bude samo nevidljivo kao takvo, bez posredovanja bivstvjućeg, označenog ili ne, odgovaraće još samo jedna reč — upravo fenomenološka.

I ako danas fenomenologija i ostaje jedan od retkih autentičnih izvora filozofije, to je zahvaljujući sprezi koju je Hajdeger, ne bez rizika i teškoća, preuzeo iz Huserlovih ruku. I vodeći je od vidljivog do nevidljivog, on će još dugo ići ispred nas, čak iako nije izvesno da nas uvodi u

nova zamisao poezije

mišel ar

Ponekad u lepoti, strpljivosti, obuhvatnosti i snazi uzastopnih čitanja Helderlina, Rilkea ili Trakla zaboravljamo da kod Hajdegera pre svega postoji jedna potpuno nova zamisao poezije kao takve. Ta »suština poezije« ne može da se shvati izdvojeno i kao davanje ontološkog prvenstva jednom posebnom književnom rodu, već samo kao njena sjedinjenost i povezanost u tri nerazdvojiva domena: umetničko delo, jezik, sveto. Pesma je umetničko delo čiji je osetljiv »materijal« ili pre elemenat (jer treba preispitati sam pojam materijala) jezik i koja veliča »sveto« (das Heilige).

Pitanja se odmah postavljaju. Kako Hajdeger može da isključi, kao što čini, iz svog čitanja pesme, obraćanje subjektivnosti pesnika, njegovom doživljenom iskustvu, njegovom ja, njegovoj ličnoj ispovesti? Nije li reč o tekstualizmu pre reči? Kako jezik može da govori i da govori prvo po sebi, »pre« pesnika? Kako podržati da cela poezija iskazuje u suštini sveto — sveto koje bi bilo nezavisno od religioznog, starije od svake religije, i razumeti ga kao netaknutost (das Helie), tj. ne kao prostor po sebi jednostavno nepovredan, već više kao ozdravljujuću i stvarno spasonosnu snagu. Kakav je to »spas« kroz poeziju? Nije li to još jedno romantično bekstvo izvan raspolućenosti sveta?

Jer ono što razlikuje umetničko delo od oruda, ili što razdvaja pesmu od reklamne poruke, je to što delo nije, u ime neke upotrebe, zbog korisne delatnosti, izvan materijalne supstance od koje je sačinjeno. Delo je stvaranje (Schöpfung, gledanje u izvorni tekst) u onoj meri u kojoj ističe ono samo što je u instrumentalnoj upotrebi stvari ostalo prikrieno ili iza: njihovo zrno, njihovo tkivo, titraj, čitavu onu sferu koju metafizička tradicija naziva č u v s t v e n o s t . Delo naročito podvlači tu čuvstvenu osnovu koja se kod oruda neprestano zaboravlja u korist operacije.

O toj čuvstvenoj osnovi Hajdeger pokušava da razmišlja kroz pojam »zemlje«. Ono prema čemu se delo povlači i što svojim povlačenjem ističe, nazvali smo zemljom« (2) zbog koje zrači i podrhtava kamen, drvo, metal, boje i zvuci kao takvi. Poetsko delo ističe posebno rezonantnost jezika, ali i »moć imenovanja« (3).

I jer omogućava iskonsku snagu imenovanja — snagu koja suštinski pripada ne pesniku već samom jeziku, poezija razotkriva ono što u običnom jeziku, koji je sveden na ulogu instrumenta komunikacije, ostaje iza. Svaka poezija iskazuje sopstvenu suštinu istovremeno sa razotkrivajućom biti jezika koji je »početna pesma«, tiho prikupljanje bića. pesma je uvek »samoodnosna« u tom smislu što veliča snagu otkrivanja stvari i sveta u samom njihovom otkrivanju. To preklapanje prema sebi daje poeziji punoću tla i čvrstinu temelja. Poezija je, kaže Hajdeger, »prajezik« (Ursprache) jednog naroda, koja samo podvlači ono što je jezik »u svom prvobitnom zgrušavanju« (Urdichtung koje bi tako moglo da se prevede, jer dichten pre svega znači zgusnuti, zgušnjavati, a potom spevati) već tiho razotkrio.

»Poezija je osnivačka imeniteljka bića i suštine svih stvari — ne proizvoljni iskaz, već onaj koji pre svega otkriva ono što zatim počinjemo da raspravljamo i obrađujemo u svakodnevnom jeziku. Poezija je ta koja početno omogućava jezik« (4).

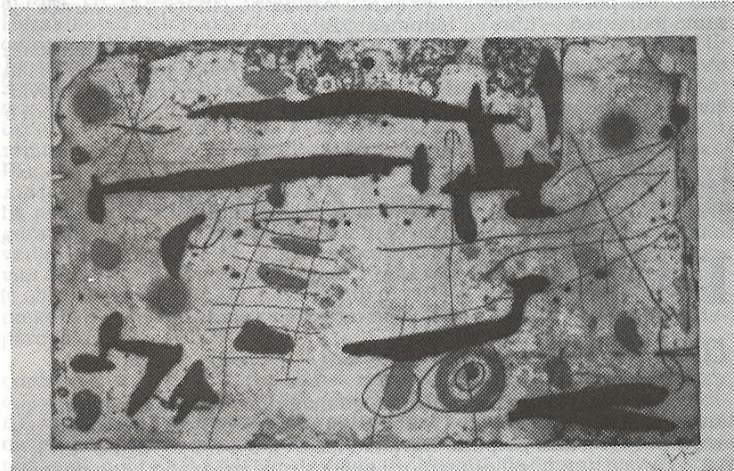
STOGA OVAJ ZAKLJUČAK koji poeziju postavlja na pola-puta između pra-otvaranja i svakodnevnog jezika: Urdichtung (pesma jezika, ne-izrečena pesma, ili »odjek tišine«), Ursprache (izrečena poezija), Alltagsprache (običan jezik).

Uzgred primetimo da je jezik informacije (5), informatike i kibernetike sam nastao iz običnog jezika i predstavlja dvostruki gubitak u odnosu na poeziju i svakodnevni jezik.

Poezija dodiruje tlo jezika i otkriva jezik kao tlo, kao temelj. Ostvarujući, prema izrazu Hajdegera, »telesnost jezika« (6) pesma je prvi

oblik izgovorene reči (»govor u čistom stanju«) kao i novo vidno polje pisanih znakova. Pesma omogućava slušanje i videnje onoga što jezik razotkriva. Kao i Hajdeger dok se trudi da iz metafizike čuvstvenog i iz psihologije iščupa »čuvstvene aspekte« jezika, čujnost i vidljivost. Pesnički jezik koji omogućava slušanje i videnje samog jezika i njegove snage otvaranja, ne otkriva samo zvuke i znake, već i osnovnu dimenziju čovekovog prebivanja. Reč kao čuvstveno značenje meri veličinu prostora igre (Spielraums) između zemlje i neba. Jezik drži otvorenim oblast gde čovek na zemlji i pod nebom stanuje u kući sveta« (8). »Fizički« odjek pesničkog jezika odiše harmonijom, štimungom (Stimmung) veze koja sjedinjuje zemlju i svet. Ta je veza, koja je takođe i m e s t o stanovanja, zaboravljena u svakodnevnom jeziku zainteresovanom samo za poruke i praktične ciljeve.

Okrećući se sebi samom, svojim skrivenim crtama običnosti, jezik se okreće svojoj početnoj sposobnosti označavanja, prikazivanja. Dati stvarima ime, znači, udahnuti im život. Reč ima sposobnost »da porodi stvari« da ostvari razliku između stvari i sveta. Tu sposobnost instrumentalizovan jezik zaboravlja. To što poezija otkriva stvari kao da su u njihovom obzoru ili u nastanku, kao »prvi put videne« (9), to nije zato



što daje »prednost rečima« (Mallarmé), već zato što iznalazi njihovu moć prikazivanja. Ta moć nije samo mašta pesnika. Pesnik, kao svaki čovek, samo »u nastavku« izgovara ono o čemu sasvim tiho govori jezik. Zbog toga Hajdeger tako malo mesta poklanja subjektivnosti pesnika: ovaj pre slavi istinu zemlje i sveta nego doživljenog iskustva.

Ipak, reći ćete, poezija ne živi samo u muzici nadjezika i u iskonskoj snazi prikazivanja, već i u s l i k a m a ! Tu, kao i na drugim mestima, Hajdegerovo tumačenje potiče od rasčlanavanja tradicionalnih teza metafizike. Poetska slika nije ni iskrivljena kopija stvarnosti, ni metafizički ili analoški odnos čuvstvenog prema razumljivom, ona nije ni empirijski prikaz predstave koju je stvorila transcendentna subjektivnost, ni natprirodno približavanje veličina koje uobičajeno procenjuju i zdrav razum drže na odstojanju. Hajdeger je veći realista od Platona i Kanta, čak i od Aristotela, i protivnik je ničeovske ideje koju nastavlja Mallarmé a preuzima nadrealizam, da je poezija čista fikcija (10). »Suština slike je, kaže on, da prikaže nešto«. Poetska slika prikazuje svakodnevni svet, ali kao tajanstven, ona »otkriva Nevidljivo« (11), tj. pozadinu, čudnost, zagonetku prisutnosti usred vidljivog najjednostavnijeg i najpoznatijeg. Ili slike čak obuhvataju u zamišljanju (ein-bilden) običnog ono što izmiče svakodnevnom svetu: to su »vidljiva umetanja neobičnog u izgledu običnog« (12). Ali šta je neobično? To nije samo zabrinjavajuće, već sasvim drugo, skupljanje bića, svetog, Boga. Slika je jedno k a o koje ne objašnjava ništa, već pri-kazuje naglo neobično. Bog, kaže Helderlin, »vidljiv je k a o nebo«. Nebo je slika Boga, ne po uzoru na njegovu sliku. To što je pesnik ovde imenovao Boga za Hajdegera ne znači da se sveto može svesti na jedinstveno ime, ili podsvesti pod zgodnu formulu. Nevidljivo ili ono što se skriva i što pesnik prikazuje kroz aspekte vidljivog kao skrivajući se, to Nevidljivo ostaje »nepoznato« (13). Neobrađiva tema poezije nije neizrecivo, već nosi više naziva, često suprotnih a koji se ipak podudaraju: prastar i budući, neposredan i nepristupačan, uobičajen i neuobičajen, dobitak i gubitak, spaseno ili izlećujuće i zastrašujuće (14). »Sveto je samo zastrašujuće« (15). Poezija, kao uostalom i misao postoji samo od trenutka korenitog otuđenja, »tuge« koja je i tuga i nužnost (Not). Pesnik ispituje sveto, ono njega traži, tim pre što ga u njemu nema niti u njega beži.

Pesnik ne donosi spas, već nedirnuto čuva teskobu koja je teskoba njegovog vremena a ne njegovog ličnog života. Njegova uznemirenost je blagotvorna i nije bekstvo, jer čak i njegova melanholija i njegovo progonoštvo, pobuna i zebnja, i još više, njegova radost dok grabi i zaranja do korena vremena, vraćanja su na izvore Istorije.

tehnika: pitanje budućnosti

dominik žaniko

Tehnizacija našeg društva i kulture stvara suštinske probleme: to niko ne osporava. Ali paradoksalno »pitanje tehnike« postaje u raspravama savremene filozofije neomiljeno. Nije li to zbog njene krutosti, zbog distance koju nameće u odnosu na ideologije, ili je to — još dublje — zbog vrste negiranja suštine ili odstupanja pred njom? Ni egzistencijalizam, ni strukturalizam, ni »novi filozofi«, ni humanistički neo-racionalizam se nisu ozbiljno pozabavili onim o čemu klasična filozofija nije savršeno ništa znala, ali što »drugi Hajdeger« ističe u prvi plan, posle predavanja o Ničeju, u sveobuhvatnim i značajnim tekstovima iz 40—50-ih godina, naročito »La question de la technique« i »Dépassement de la métaphysique« (Essais et conférences, Gallimard).* I kako su ti tekstovi bili teško razumljivi, vrlo često su bili svodeni samo na kliše: Hajdeger govori o savremenoj tehnici samo da bi je osudio: tako omogućava svaku pozitivnu etiku prilagođenu sadašnjim uslovima. Habermas čak smatra u svojoj poslednjoj knjizi (Der philosophische Diskurs der Moderne) da poslednja Hajdegerova misao samo nastavlja »filozofiju subjekta« koju B i č e i v r e m e nije uspeo da prevaziđe.

A stvarno, sve je sasvim drugačije: Hajdeger tehnici prilazi kao gorućem problemu koji u pitanje dovodi samo čovekovo postojanje: njegov pristup usko povezuje ispitivanje suštine tehnike sa mogućim prebivanjem: i daleko od toga da zapostavlja etički problem, on ga, šta više, sam postavlja.

Od čega se sastoji tehnika u najmodernijem smislu te reči? Hajdeger odgovara: suština nije u činjenici da će ciljevi biti zaboravljeni u korist sredstava, niti u hipertrofiji mašinzima. Poznajemo šemu tridesetih dragu Bergsonu: industrijalizacija suviše mehanizuje društveno telo, a tom »nesrazmerno povećanom« telu potreban je »dodatak duše«. Hajdeger izbegava ovakvu vrstu objašnjenja koje mu izgleda nedovoljno. Ako »bit tehnike nije ništa čisto tehničko« znači da fenomen instrumentalizacije pred našim očima nisu ništa drugo do rezultati prave o n t o l o š k e r e v o l u c i j e koja se dogodila na početku modernog doba (ali koju je grčka nauka pripremila u potaji). Svet nije više zatvoren, sveti, hijerarhizovan; postaje prema izrazu Kojrea »beskrajni univerzum«: sastavljen od inertne materije, univerzalno podležući istim zakonima. Zahvaljujući matematičkoj fizici, ontološki čovek dobija svu moć da sve izmeni bez presedana. Kopernikova revolucija je bila samo nagoveštaj: njen galilejski nastavak se pokazao mnogo odlučnijim. Ne samo što zemlja više nije centar kosmosa; više i nema apsolutnog centra; postoji samo beskrajno pokretna tačnost koja služi kao osnova akcije. Na osnovu moderne nauke i njenog projekta matematizacije prirodnih pojava i sama tehnika dobija novo lice. Ona više nije nepromenljivost napravljena od materija koji odoleva zanatliji i koju ovaj može pobediti samo svojom veštinom. Ona se pretvara u izradu mašina za potpunu proračunljivost (u odnosu na šta su rasprave između determinista i indeterminista drugorazredne). U tom smislu je u »kartezijanskom kognitivnom atomskom bomba već eksplozivna«, što je Hajdeger u Cirihu 1951. i rekao; u tom smislu Planetarna mašina sadašnjice (koju Hajdeger naziva Gestell) »završena metafizika«. Od nuklearne fisije do genetičkih manipulacija, od osvajanja kosmosa do informatizacije jezika, stvarnost je potrebna da bi se njome manipuliralo i to u takvim razmerama da je čisto ljudska dimenzija prevaziđena.

Da li je skandalozno razumeti filozofiju i naučno poreklo onoga što se sada zbiva i što menja naše biće? Ti isti Hajdegerovi cenzori koju mu zameraju da nauku razume samo kao dominaciju, smatraju sasvim normalnim što prisutni tehnicizam slavi njene ogromne »uspehe« svodeći na »uspudne slučajnosti« uništavajuće efekte, zagađenosti, škodljivost, itd. Globalno pozitivan sud vrednosti obuhvata tehničko-naučnu vladavinu prirode. I upravo Hajdeger već kod Ničea ne prihvata to a priori vrednovanje »volje za moći« — zatim posle Ničea — »volje za voljom«, tj. samoodnosne volje bez otvaranja prema nekoj drugoj dimenziji. I ako Hajdeger insistira na sudbinskom karakteru tehnike, to uopšte nije iz ljubavi prema mračnoj mitologiji, već da bi novim pojmovima obuhvatio ono što klasična racionalnost nije dozvoljavala, neizbežan karakter epistemološkog nasleđa koje je stvorio naše moderno doba. Ovde će nam naši cenzori još jednom zabraniti da govorimo o »sudbini« ali će se prvi suprostaviti radikalnim ekolozima da se drugačije ne može i da će se neizbežno nastaviti nuklearna proizvodnja električne energije i veliki program koji pokreću laboratorije i industrije. Ako »drugačije« ne budemo mogli i ako budemo morali da sledimo naučno-tehnički razvoj, znači da smo svi ušli u ogroman istorijski proces koji prevazilazi našu volju i želje. Da i Hajdeger ima pravo kada u tome vidi ontološku poruku? Diskusija je opravdana i poželjna, ali samo pod uslovom da polazi iz same biti situacije, t e n e i z b e ž n o s t i sa kojom je Hajdeger umeo da računava.

»Da li se munja bića nazire u suštini tehnike?« Ovo nije »osuda« moderne tehnike. Upravo suprotno. To je priznavanje suštini tehnike (koju ne treba svesti na apstraktni entitet) mesta najvećeg ambiguiteta u kome se čovek ikada našao od doba kada se u Grčkoj uzdigao kao autonomno biće koje Antigoni hor opeva: »Mnogo čudi, i ništa tako ne zabrinjava kao čovek koji se ne suprostavlja«. Čovek tragedije je shvatio svoju izloženost obrtima sudbine pod surovom svetlošću Božanskog. Čovek tehnike veruje da Tehničku mašinu može da planira tako da u

1. Prvi Hajdegerov tekst posvećen ovoj temi je predavanje održano 2. aprila 1936. u Rimu pod tačnim nazivom »Hölderlin et l'essence de la poésie« (koji je objavljen u zbirci Approche de Hölderlin, Gallimard, 1962).
2. Chemins, izd. Idées, Gallimard, str. 49
3. Ibidem
4. Approche de Hölderlin, str. 55/Erläuterungen, str. 43.
5. cf Pitanja IV, str. 116.
6. Acheminement vers la parole, str. 193.
7. Ibid, str. 18.
8. Pitanja III, str. 70/G. A. (Celokupna dela), knjiga 113, str. 150.
9. Ibid, str. 60/G. A. (Celokupna dela) knj. 13, str. 150.
10. Eseji i predavanja, str. 240.
11. i 12. Ibid str. 241.
13. Ibid str. 240.
14. Videti Approche de Hölderlin, str. 81/82/Erläuterungen, str. 62—63.
15. Ibidem