

NIETZSCHE

NIETZSCHE

3

NIETZSCHE

Pripravil Tine Hribar

Friedrich Nietzsche

KAJ JE ROMANTIKA?

Bržkone se spominjajo vsaj nekateri od mojih prijateljev, da sem na začetku krenil z veliko zmot in precenjevanj, vsekakor pa kot *upajoči* proti modernemu svetu. Filozofski pesimizem devetnajstega stoletja sem razumel – kdo ve iz katerih osebnih izkustev? – kot simptom neke višje miselne moči, izvidniške hrabrosti, zmagovite *polnosti* življenja, kakršne so bile lastne za osemnajsto stoletje, dobo Huma, Kanta, Condillaca in senzualistov: tako, da se mi je tragično spoznanje kazalo kot pristni *luksus* naše kulture, a še zmerom, na temelju njenega presežnega bogastva, kot *dovoljeni* luksuz. Obenem sem si nemško glasbo upravičeno razlagal kot izraz dionizične zmožnosti nemške duše: verjel sem, da slišim v njej potres, v katerem se je končno sprostila že od nekdanj zavrta prasila – neprizadet do tega, če ob tem zatrepeta vse, čemur pravimo kultura. Kot vidimo, sem tedaj tako v filozofskem pesimizmu kot v nemški glasbi spregledal prav to, kar tvori njuno pravo naravo – njuno *romantiko*.

Kaj je romantika? Na vsako umetnost, vsako filozofijo smemo gledati kot na zdravilno sredstvo in sredstvo pomoči v službi rastočega, bojujočega se življenja: vselej predpostavljata trpljenje in trpeče. A obstaja dvoje trpečih, najprej so to tisti, ki trpijo zaradi *prepolnosti življenja*, ki hočejo dionizično umetnost, obenem pa tragičen nazor in pogled na življenje – potem pa tisti, ki trpijo zaradi *ubobožanosti življenja*, ki iščejo mir, tišino, gladko morje, reševanje

sebe v umetnosti in spoznavanju oziroma opoj, krčevitost, omamo, norost. Dvojni potrebi teh *poslednjih* ustreza vse romantično v umetnostih in spoznavanju, ustrezala sta jim in ustrezata jim tako Schopenhauer kot Richard Wagner, če naj navedem le ta najbolj znana in najbolj izrazita romantika, ki sem ju tedaj *razumel napačno* – sicer pa *ne* v njuno korist, kakor bi mi zaradi moje slepote lahko pripisali. Najbogatejša z življenjsko polnostjo, dionizični bog in človek, si privošči ne samo gledanje strašnega in vprašljivega, ampak tudi strašna dejanja in vsakršen luksuz v rušenju, razbijanju, zanikanju; pri njiju se zlo, nesmiselno in grdo kaže obenem kot dovoljeno, kot posledica preobilja porajajočih, plodilnih sil, ki so iz vsake puščave zmožne ustvariti plodno in bujno pokrajino. Najbolj trpeči, z najbolj ubožnim življenjem pa, narobe, tako v mišljenju kot delovanju nujno potrebuje milino, miroljubnost, dobroto, če je mogoče kakega boga, ki bi bil prav bog za bolne, »zdravilišče«; prav tako logiko, pojmovno razumljivost bivanja – kajti logika pomirja, nudi zaupanje – skratka določen topel, strah odganjajoč kot in priključitev k optimističnim horizontom.

6 Na ta način sem se polagoma naučil dojeti Epikurja, nasprotje dionizičnega pesimizma, pravzaprav »kristjana«, ki je dejansko le vrsta epikurejcev in tako kot Epikur po bistvu romantik; moj pogled pa se je čedalje bolj ostril glede na tisto najtežjo in najbolj zapleteno obliko *vzvratnega sklepanja*, pri katerem najpogosteje delamo napake vzvratnega sklepanja z del na tvorca, s storitve na storilca, z ideala na tistega, ki ga *potrebuje*, z vseh načinov mišljenja in vrednotenja na *potrebe*, ki odločajoza njimi.

Glede na vse estetske vrednote se zdaj poslužujem tega glavnega razlikovanja: vprašam se ob vsakem posameznem primeru: »Je tu postala ustvarjalna lakota ali preobilje?« Sprva se zdi, da je bolj priporočljivo neko drugo razlikovanje – je tudi bolj očitno – namreč usmeritev očesa na to, ali je vzrok ustvarjanja težnja po stalnosti, ovekovečenju, po *biti* ali pa težnja po razbitju, po spremembi, po novem, po prihodnosti, po *postajanju*. Toda ti obe vrsti težnje se, globlje videno, pokažeta kot še zmerom dvoznačni, in to očitno prav z vidika vnaprej postavljene in – kakor menim – po pravici prednostne sheme. Težnja po *rušenju*, spremembi, postajanju je lahko izraz prepolne, s prihodnostjo noseče sile (kot je znano, je moj terminus za to beseda »dionizično«), lahko pa je tudi sovraštvo razočarancev, ponižancev, spodletelcev tisto, ki ruši, *mora* rušiti, ker jih vznemirja in draži obstoječe, da, vsakršno obstajanje, vsa bit sama – da bi razumeli ta afekt, si je treba od blizu ogledati le naše anarhiste.

Volja do *ovekovečenja* prav tako potrebuje dvojno interpretacijo. Lahko prihaja iz hvaležnosti in ljubezni: umetnost s tem izvorom bo vselej umetnost apoteoze, bržkone ditirambična z Rubensom, blaženo-zbadljiva s Hafisom, svetla in dobra z Goethejem ter vse stvari odevajoča s homersko svetlobo in sijem. Lahko pa je tudi tiranska volja težko trpečega, bojujočega in mučičega se, ki bi rad svoje najbolj osebnostno, najbolj posamičnostno, najbolj ozkostno, pravo idio-sinkrizijo svojega trpljenja zapečatil kot obvezni zakon in prisilo in ki se enako maščuje vsem stvarim, s tem da jim vtiska, vsiljuje, vžiga *svojo* podobo, podobo *svoje* torture. To poslednje je *romantični pesimizem* v svoji najbolj izraziti obliki, pa naj gre za Schopenhauerjevo filozofijo volje ali Wagnerjevo glasbo: romantični pesimizem, poslednji *veliki* dogodek v usodi naše kulture. (To, da *bi lahko* obstajal tudi čisto drugačen pesimizem, klasični – ta slutnja in vizija pripada meni kot neločljiva od mene, kot moj proprium in ipsissimum: le da se beseda »klasično« upira mojim ušesom, preveč obrabljena je, postala je preveč zglajena in neprepoznavna. Pesimizem prihodnosti – kajti ta prihaja! vidim ga prihajati! – poimenujem *dionizični pesimizem*.)

Prevedel Tine Hribar

7 Prevedena je 370. sentenca iz knjige *Die Fröhliche Wissenschaft*; glej: *Nietzsche Werke* V 2, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, str. 301–304.

Janko Lozar

NIHILIZEM PRED NIETZSCHEJEM

Že v naslovu knjige ameriškega filozofa Michaela Allena Gillespieja *Nihilism Before Nietzsche*¹ udari na plano beseda nihilizem, ki je stalna spremljevalka vsake interpretacije Nietzschejeve filozofije. In to povsem upravičeno, saj se je Nietzsche okoli tega problema neprestano vrtel. Seveda se pri vsakem (modernem) mislecu nihilizem pojavi v drugačni, samosvoji luči. Temeljna dilema pa bodi, ali je Nietzsche nihilist par excellence ali pa je nihilizem vendarle uspel premagati. Pri Gillespieju je zgodba sledeča:

Da bi razumeli, zakaj je Nietzschejevo razumevanje nihilizma nedosledno, moramo raziskati izvor nihilizma (...) Nihilizem v nasprotju z Nietzschejevim prepričanjem ni posledica smrti Boga, ampak posledica rojstva oziroma ponovnega rojstva drugega tipa Boga, vsemogočnega Boga volje, ki vzbudi dvom o razumu in celotni naravi ter s tem sprevača večne kriterije resnice in pravice ter dobrega in zla. Ta ideja Boga je prevladala v štirinajstem stoletju, uničila srednjeveško sintezo filozofije in teologije in katalizirala človeka v nov način mišljenja in biti, *via moderna*, ki se v bistvenih pogledih razlikuje od *via antiqua*.²

¹Michael A. Gillespie, *Nihilism Before Nietzsche* (The University of Chicago Press, 1996). Odslej kot Gillespie.

²Prav tam, xii.

1. Viljem Ockham, Descartes in varljivi Bog

Michael Allen Gillespie začne svojo zgodbo z Descartesom oziroma njegovim odzivom na takratni čas. Na radikalno skepso, ki je pretila, da sesuje sholastični tempelj razuma. Prvo poglavje ima naslov *Descartes in varljivi Bog*. Odgovor na vprašanje oziroma rešitev iz stanja radikalnega dvoma najdemo v Descartesovem slovitom izreku *cogito ergo sum*, in Gillespiejeva miselna pot bo ravno v vpraševanju, kaj je tisto, kar je Descartesa gnalo v iskanje absolutne gotovosti. Že v naslovu poglavja nam Gillespie namigne, da moramo razlog za njegov siloviti napor jasnega in razločnega spoznanja iskati v metafizičnem dvomu. Prvi Descartesov korak v *Meditacijah*³ je radikalni dvom, ki torej ni kar iz trte izvit, ampak prej predstavlja Perzejev ščit, ki ga prvi filozof novega veka dvigne v bran pred grozovitim pogledom malignega genija. V prvi meditaciji se tako pokaže, da se pred pogledom Varljivca sesujejo v prah tako čutne zaznave, celotna realnost budnega stanja, ki ga je nemogoče ločiti od sna, spominske podobe, matematične resnice, vse dokler ne preostaneta na filozofskem prizorišču le še sam ščit dvomečega duha in *genius malignus*. Kaj to pomeni? Kako to, da zlobni demon ni razblinil tudi ščita? Odgovor Descartesa je osupljiv: Bog ga lahko vara v vsakem trenutku, razen takrat, kadar dvomi. Tako je lahko v nekem trenutku prepričan, da hodi po cesti, a ker gre za čutno zaznavo, je kaj mogoče, da ga pri tem Bog vara in da to ne drži. Lahko se zanese na resničnost spominske predstave, toda tudi v tem je lahko v zmoti. Nadalje je lahko trdno prepričan o preprosti resnici aritmetičnega računa, da sta dve in dve štiri, a niti v tem primeru ne more biti najbolj prepričan, ali ga Bog pri tem vleče za nos ali ne. Pogled hudobnega demona, ki poučuje, da je vse lažno, pa se vendarle nekje ustavi. Vpričo malignega genija lahko človek podvomi o prav vsem, samo o tem ne, da o tem dvomi. Lahko podvomimo o tem, da dvomimo? S tem uvidom se je Descartes dokopal do Arhimedove točke duha, s katere je ne le odgnal božanskega varljivca, ampak ga tudi sam *genius malignus* ne more speljati v zmoto.

Pa vendar je neki, ne vem kakšen, nadvse mogočen, nadvse zviti varljivec, ki me ves čas pridno slepi. A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek »Jaz sem, jaz bivam«, kolikorkrat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.⁴

³ René Descartes, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

⁴ Prav tam, str. 56.

Kdo je ta »hudoben, kar se da mogočen in prekanjen duh, ki se z vso vsmo zavzema za to, da bi človeka zapeljal v zmoto«?⁵ Kaj se je zgodilo s srednjeveško teologijo in ontologijo?

Viljem Ockham je s svojim nominalizmom v svet prebudil podobo Boga, ki je popolnoma zamajala srednjeveške temelje sveta. Vendar se bomo laže gibali pod različnimi obzorji in samorazumevanji človeka, če razgrnemo predse Heraklitov 119. fragment, ki ga izredno pretanjeno razlaga Damir Barbarič:

Fragment *Ēthos anthrópo daimon* [človeku je etos daimon – op. J. L.] bi tedaj pomenil približno: bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja je za človeka odprtost in stalno razmerje z bogom in božanskim. Prav na to, kaže, napotuje znana legenda o Heraklitu, ki je obiskovalce, ko so, išočo slavnega modreca, osupli obstali pred nadvse trivialnim prizorom človeka, ki se greje pri ognjišču, hrabil, naj vstopijo, češ, 'da so tudi tu notri bogovi'.⁶

In malo pred tem:

V fragmentu 78, na primer, govori Heraklit ne le o ethos-u človeka, ampak tudi boga. Težko je torej predpostavljati, da bi bil tudi bogu [Heraklit] pripravljen pritakniti nekakšno 'na sebi počivajočo vrsto karakterja in mišljenja', namreč 'individualnost', kakor je od Dielsa do danes ta beseda fragmenta skoraj enoglasno razlagana. Zdi se, da beseda *ethos* tu prej pomeni nastanjenje, z navado in običaji pridobljen in uhojen kraj in okrožje bistvenega delovanja, prostor življenjskega gibanja, kot je to pred vsemi v zadnjem času pri svojih interpretacijah Heraklita stalno poudarjal Heidegger.⁷

Človeka in njegovo dobo tako bolje spoznamo, če spoznamo njegovega boga oziroma bogove, velja pa seveda tudi obratno. Do kakšne radikalne vzajemne premene etosa Boga in človeka pride pri Viljemu Ockhamu? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razgrniti etos srednjeveškega človeka. Pa se za hip pomudimo pri Aristotelovem Bogu (in človeku). Kaj je božansko, kaj je Bog po Aristotelu? Njegov odgovor je jasen: Bog je Um ali, natančneje, umevanje umevanja. Človek pa je božanski, torej v Bogu, kolikor umeva. Naj

⁵ Prav tam, str. 54.

⁶ Damir Barbarič, *Človek v noči v: Phainomena VI/19–20*, Nova revija, Ljubljana 1997, str. 130.

⁷ Prav tam, str. 130.

je Plotin v *Eneadah* še tako zavračal in poniževal Aristotelovega Boga, češ kakšen Bog je to, ki je razdvojen na umevajoče in umevano, pa s tem ni povedal nič več kot to, da se sam ni več prepoznal pod istim duhovnim obzorjem: zanj umevanje ni povsem božansko, saj je njegov Bog nadumen.

Zakaj omenjam Aristotelovega Boga? Zato ker je srednjeveška misel v trinajstem stoletju prešla pod močan vpliv aristotelika Tomaža Akvinskega. Ključno je to, da gre za aristotelika. Bog je torej *theoria*, gledano gledanje. V tem in takšnem Bogu se je v svojih najvišjih momentih prepoznal srednjeveški človek. Takole pravi Gillespie:

Metafizika tradicionalne sholastike je ontološko realistična pri postavljanju zunanje eksistence univerzalij, kot so vrste in rodovi kot oblike božanskega razuma, ki jih spoznavamo bodisi z božanskim razsvetljenjem, kot je trdil Avguštín, ali z raziskovanjem narave, božje racionalne stvaritve. Na obzorju takšne ontologije logika in narava zrcalita druga drugo, tako da je moč naravo opisati s silogistično logiko, ki prikazuje razmerja med univerzalijskimi.⁸

12 Potem pa je na filozofsko prizorišče stopil Viljem Ockham. Dolga stoletja teoloških sporov o univerzalijah so dosegla enega od vrtoglavih vrhov pri Ockhamu, čigar pogled na Boga je bil ekstremen: Bog kot vsemogočno bitje nikakor ne more biti omejen v lastni neomejenosti, ne pristoji njegovi vsemogočnosti, da bi se omejeval z resnicami, torej univerzalijami. Ockham je bil tisti, ki je srednjeveškega Boga, umnega in zato dobrega, umni resnici zavezanega Boga iz čiste kontemplacije in zazrtosti v ideje prebudil v Boga temnih strasti in muhaste volje neslutnih razsežnosti. Volje, ki je absolutna in kot taka absolutno svobodna, neodvisna od idej, celo od ideje Dobrega. Vsemogočen kot je, je vsesvoboden, torej tudi onkraj ideje Dobrega in kot tak onkraj dobrega in zla. Takšen Bog je čista, slepa (v moralnem smislu) volja, ki krmari ladjo stvarstva, kakor in koder se ji pač zazdi, brez naše tako ali tako pičle vednosti.

Kakšno naj bi bilo torej novo »bistveno nastanjenje in z navado privajen prostor življenjskega gibanja« za človeka, kot je Viljem Ockham? Kakšno razmerje z Bogom in božanskim se tu razpira za človeka? Nič kaj obetavno, to je gotovo. Pa si поблиže pogledjmo okoliščine, ki so pripeljale do prebujenja tega »hudobnega duha«.

⁸ Gillespie, str. 12.

Viljem Ockham se je rodil v Angliji nekje med letoma 1280 in 1285. Že zelo zgodaj je stopil v red frančiškanov in začel s študijem v Oxfordu okoli 1309. leta. Leta 1324 je bil poklican pred papeško sodišče v Avignonu, kjer se je moral braniti pred obtožbami, ki mu jih je naprtil oxfordski tomist John Lutteral, češ da je šestinpetdeset njegovih stavkov heretičnih. Takrat je spoznal velikega nemškega mistika Mojstra Eckharta in tudi Mihaela iz Cezene, predstojnika njegovega reda, ki je bil vpleten v spor s papežem Janezom XXII. glede vprašanja frančiškanske revščine. Dve leti zatem je bil njegov primer končan in nobeden od njegovih stavkov ni bil obsojen. Toda pomembnejše stvari so se zanj dogajale med postankom v Avignonu. Ockham se je postavil na stran Mihaela proti papežu glede vprašanja revščine in med raziskovanjem njunega spora prišel do zaključka, da papež deluje v nasprotju z evangeliji in zato ni pravi papež.

Ta konkretni zgodovinski spor med papežem Janezom XXII. in frančiškanskim redom je segal precej globlje. Takole pravi Gillespie:

Spor o revščini je bil zasnovan na bistveno teološkem razhajanju. Frančiškanski red je bil prepričan, da se je Kristus odrekel kraljestvu in zemeljskemu gospostvu in da mu mora v tem slediti in se zaobljubiti revščini. Povrhu tega je verjel, da ga takšna askeza postavlja na višjo moralno pozicijo od ostale Cerkve. Papež Janez XXII. je dokazoval, da se Kristus ni mogel odreči kraljestvu, ker bi s tem nasprotoval tistemu, kar je ukazal Bog. Frančiškani so odgovorili, da medtem ko Bog tega ne zmore storiti z ukazovalno močjo, pa lahko to stori z absolutno močjo, kar pomeni, da Bog ni zavezan preteklim dejanjem ali načrtom. Pozicija Frančiškanov bi se lahko obdržala le v primeru, če bi Boga pripoznali kot vsemogočnega na način, ki je bil nesprejemljiv za prevladujočo linijo sholastike. Spor o revščini je v tem smislu konkretna oblika razprave o odnosu med božansko voljo in razumom. Papež je skušal ta nazor ovreči z negiranjem razlike med Božjo urejevalno in absolutno močjo. Ockham je v tem zavračanju prepoznal znova obujeni heretični nazor Abelarda, češ da se je Bog zavezal določene ljudi odrešiti v poslušnosti svoji predhodni odločitvi. Ta zaključek so odločno zanikali in dokazovali, da lahko Bog, če je svoboden in popolnoma suveren, predestinira, kogar koli pač izbere. Potemtakem je bil papež heretik.⁹

Ockham je 1323. leta skupaj z Mihaelom pobegnil iz Avignona in bil ekskomuniciran. Kakšne so torej daljnosežne posledice misli, da »Bog ni zavezan

⁹ Prav tam, str. 15.

preteklim dejanjem ali načrtom«?¹⁰ Kaj v jeziku metafizike pomeni prevlada *potentia absoluta* nad *potentia ordinata* v Bogu oziroma prevlada teologije nad srednjeveško filozofijo? Gillespie odgovarja takole:

Božanska vsemogočnost ima po Ockhamovem mnenju za posledico bistveno ločitev Božje biti od biti vsega ustvarjenega, vključno s človekom. Bog je tudi edino nujno bitje. Svet je v svojem jedru naključen in mu vlada le nujnost, ki mu jo Bog v vsakem trenutku dodeli. Potemtakem ni nobenih univerzalij, nobenih vrst ali rodov.¹¹

S tem na videz nepomembnim premikom v poudarku doleti vse ravni metafizike silovit potres. Kaj se zgodi z *ontologijo*? Gre za popolno zavračanje ontološkega realizma ali, z drugimi besedami, za radikalni nominalizem. Vse kategorije bivajočega so zgolj imena,¹² s katerimi človek skuša najti mero sveta in samega sebe in se dokopati do resnice. Vse Aristotelove kategorije so kot bob ob steno svojevoljnega, radikalno nespoznatnega Boga vsemogočne volje, s tem pa seveda izgubijo ontološki primat.

14 S tem je neposredno prizadeta tudi *logika*. V sholastični misli srednjega veka je ontološki realizem bival v sožitju s silogistično logiko antičnega mojstra Aristotela. Potres, ki privede do ontološkega obrata, sesuje v prah tudi silogistično logiko. Če so vse stvari radikalno individualne, so univerzalije zgolj prazna imena, pojmovna mreža, s katero človek skuša zaman zajeti neobvladljivo množstvo individualnih in zmuzljivih stvari. Seveda potres ne poruši prav vsega. Dejansko se od štirih Aristotelovih vzrokov sesujeta v prah le dva: formalni in finalni vzrok. Kaj se s tem dogodi v tektoniki epistemologije oziroma kozmologije? Poudarek na materialnem in delujočem vzroku prevesi tehtnico iz spokojne kontemplacije večnega reda stvarstva proti nemirnemu raziskovanju narave, zanašanju na izkušnje, postavljanju hipotez in njihovih potrditev oziroma zavrnitev. Nastavki za renesančno in novodobno znanost so tukaj. Božanska vsemogočnost, ki pretrga silogistično pajčevino razumnega reda stvarstva in se požižga na drugotne vzroke oziroma jih lahko bodisi

¹⁰ Čeprav je bil Ockham ekskomuniciran in so njegov nauk v letih 1339–1347 v Parizu večkrat obsodili, se je njegova misel vseeno razširila po vsej Evropi. Nedvomno so k uveljavitvi te temne podoobe Boga dale svoj prispevek tudi zgodovinske okoliščine: štirinajsto stoletje je bilo obdobje divjanja črne smrti in razkola papeške oblasti.

¹¹ Prav tam, str. 17.

¹² Lat. *nomina*.

vnazaj ali vnaprej v vsakem hipu na novo določi, pa izpostavi tudi temeljni epistemološki problem, saj se s tem odpre možnost *božanske prevare*.

S tem smo se vrnil k Descartesovemu osnovnemu filozofskemu vprašanju, kdo neki je ta »nadvse mogočen, nadvse zvit varljivec, ki me ves čas pridno slepi«.¹³ Bolj razumljivo pa postane tudi Descartesovo celotno miselno podjetje, ki stremi k točki, ki je potres malignega genija ne bi omajal. Tako lahko rečemo ne le to, da je Descartes z zidaki jasnih in razločnih predstav sezidal utrdbo razuma, ker ga je v najbolj notranjem bistvu ogrožal svojevoljni nominalistični Bog, ki je pretresal nravni red stvarstva z zakoni narave vred, ampak da je bil tudi vsemogočni Bog nominalizma tisti, ki se je umaknil za zidove utrdbe, ki jih po Ockhamu ne prepleza prav nobena filozofija. In Gillespiejeva poanta, katere nit se bo vlekla skozi celotno knjigo, je ravno v tem, da je od Descartesa naprej vedno težje razločiti Božjo utrdbo volje od človekove utrdbe razuma.

Zdaj se bomo osredotočili na dogajanje znotraj same utrdbe razuma. Kako je torej s samim človekom? Kakšne spremembe so se pritihočile v človeka, ki živi pod temnim obnebjem Boga, ki se – bolj grozljivo kot fascinantno – poigrava z resnico in izigrava univerzalije?

Descartes je hotel razviti univerzalno znanost, kot si jo je zamislil Bacon, vendar naj bi ta temeljila na izkušnji, kot jo razume in analizira nov način mišljenja. Descartesov model tega novega mišljenja je matematika. Da pa bi se spoznavajoči dokopal do neizpodbitno evidentnih resnic, se mora naučiti izogibati vsem vrstam napak: kot vemo, ideje same niso ne lažne ne resnične. Resnične ali lažne so lahko šele sodbe. S sodbo izrekamo nekaj o stvareh, pripisujemo jim lastnosti. Sodbe pa so temelj vsega mišljenja. Da bi se tako izognili napačnim sodbam in se dokopali do jasnega in razločnega spoznanja, moramo skušati doumeti, od kod izvirajo napačne sodbe in razviti metodo, s pomočjo katere so bomo odtlej tem napakam izogibali. Gillespie v tem oziru pravi:

Izvor napak je po Descartesu v našem zmotnem zanašanju na čute in domišljijo, ki ne moreta zagotoviti trdne vednosti. (...) Vera v čute se rodi v zgodnji mladosti, ko je duša v tolikšni meri odvisna ravno od telesa in čutov, da trdno verjame v zanesljivost njihovega pričevanja.¹⁴

¹³ R. Descartes, *Meditacije*, str. 56.

¹⁴ Gillespie, str. 35.

Na kakšen način naj se torej izognemo napakam? V čem natanko je ta metoda? Descartes pravi:

Z intuicijo ne mislim premenljivega pričevanja čutov ali varljive sodbe krivo kombinirajoče imaginacije, marveč pojmovno dojetanje (*conceptum*) čistega in pazljivega uma, dojetanje, ki je tako lahkotno in razločno, da se o tem, kar razumemo, sploh ne da dvomiti; ali če povem isto z drugimi besedami, intuicija je dojetanje čistega in pazljivega uma (*mentis*), rojeno v sami luči razuma (*rationis*) in je zanesljivejše od dedukcije same, zakaj intuicija je preprostejša od dedukcije, akoravno človek tudi te ne more napačno izvesti, kakor smo ugotovili zgoraj. Tako mora sleherni po intelektualni intuiciji spoznati (*animo intueri*), da eksistira, da misli, da so meje trikotnika zarisane po treh črtah, krogle samo po eni ploskvi in drugo podobno. Take intuitivne spoznave so veliko številnejše, kakor jih opazi večina ljudi, ker se jim zdi za malo, da bi se jim um ukvarjal s tako lahкими vprašanji.¹⁵

16 S takim pojmovanjem intuicije, pravi Gillespie, se Descartes oddalji tako od sholastičnega realizma kot od nominalizma. Dedukciji je dodeljena drugotna vloga, izkušnja pa je razvrednotena kot izvor napak. Novi temelj vednosti je intuitivni uvid tistih resnic, ki jih ugleda sama luč razuma. »Sistem mišljenja, ki nastane na ta način, konstituira resnično vednost.«¹⁶

V tem podpoglavju se bomo osredotočili na Descartesovo pojmovanje človekovih kognitivnih zmožnosti in mu v tej optiki, skupaj z Gillespiejem, sledili od zgodnje do poslednje faze razvoja. Izkazalo se bo namreč, da volja v Descartesovem miselnem polju igra vse pomembnejšo vlogo, da v nekem trenutku cogito razodene svojo pravo naravo, ki je volja. Takole pravi Gillespie:

V *Pravilih* Descartes prepozna štiri kognitivne zmožnosti človeka: intelekt, domišljije, čut in spomin. Ta seznam se v poznejši misli še razširi. V drugi meditaciji Descartes pravi naslednje: 'Stvar, ki misli, je stvar, ki dvomi, ume, zatrjuje, zanikuje, hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti'. V tretji meditaciji samega sebe opredeli kot mislečo stvar, ki dvomi, zatrjuje, zanikuje, nekaj malega razume, marsičesa ne ve, ki hoče, noče, si tudi predstavlja in čuti'. V nekoliko kasnejših *Principih* trdi, da je mogoče podati še izčrpnjšo raz-

¹⁵ R. Descartes, *Pravila kako naravnati umske zmožnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 113.

¹⁶ Gillespie, str. 36.

delitev mišljenja v dva modusa: (1) percepcija oziroma dejavnost razuma, ki vključuje čutenje, predstavljanje in čisto umevanje in (2) dejavnost volje, ki vključuje želenje, odklanjanje, potrjevanje, zanikanje in dvomljenje.¹⁷

Že tukaj tehtnica razuma in volje prevaga k volji, saj je med njene dejavnosti všteti dvom, ki je za Descartesovo filozofijo – imenovano tudi filozofija metodičnega dvoma – najvišja odlika mislečega človeka. Ravno z dvomom, ki človeka varuje pred prevaro božanskega varljivca, se ta zaupogne nazaj k samemu sebi v pozicijo samogotovosti, ki je ne poruši še tako hudoben genius malignus. A pojdimo dalje:

Končno v *Strasteh duše* Descartes navede dve kategoriji mišljenja, ki ju je v *Pravilih* opredelil kot dve temeljni funkciji duše, namreč dejavnosti in strasti. Dejavnosti so na splošno istovetne z voljo, strasti pa s percepcijo oziroma oblikami umevanja.¹⁸

Nič nenavadnega torej, da je vpriči *absolutno svojevoljnega* Boga in iz te situacije izhajajočega skepticizma (prim. Ockhamovo epistemologijo) pozni Descartes iz skrinje človekovih duševnih zmožnosti potegnil in posebej izpostavil ravno *voljo* kot glavno lastnost mišljenja.¹⁹ Kot pravi Gillespie:

Volja [pri Descartesu – op. J. L.] je aktivna sila in usmerja umevanje k podobam domišljije. Skozi voljo umevanje postane aktivno kot *percipere* (lat. per – 'pri' in capere – 'zgrabiti'). Volja tudi stimulira možgane, da oblikuje podobe, ki so v pomoč umevanju, s tem pa prevzame vlogo, ki je pred tem pripadala domišljiji. Podobno izrine tudi intuicijo kot tisti dejavnik, ki zbira notranje ideje in jih predstavi umevanju (...) V Descartesovi zreli filozofski misli se tako pokaže, da je mišljenje v vseh oblikah razumel kot bistveno zavezano in odvisno od volje.²⁰

Kakšen je Bog, ki izvorno prizadeva Descartesa in vznemirja njegovo nemirno matematično misel? Ta je daleč stran od srednjeveškega Boga sholastikov, ki

¹⁷ Prav tam, str. 39. Prvo razdelitev kognitivnih zmožnosti najdemo v Descartesovih *Pravilih*, XII, str. 155. Mesti v *Meditacijah*, kjer Descartes govori o tej temi, sta na 59. in 65. strani. O dveh modusih mišljenja govori Descartes v delu *Principi*, I. Del: *O principih človeškega spoznanja* XXXII v: *Razpol* 5/89, str. 58.

¹⁸ Prav tam, str. 39. To Descartesovo misel najdete v srbskem prevodu: *Strasti duše*, Moderna, Beograd 1989, str. 17.

¹⁹ R. Descartes, *Strasti duše*, str. 28: »Volja je po naravi do te mere svobodna, da ne more biti nikoli v nič prisiljena.«

²⁰ Gillespie, str. 41.

je bil kot absolutna moč samoumevno omejen z urejevalno močjo. Četudi je kot *creator ex nihilo* vsemogočen, pa k njegovemu bistvu neizogibno sodi tudi urejevalna moč, torej območje univerzalne resnice univerzalij, ki svet – in njega samega – zbirajo v ubrano celoto, ki zrcali harmonijo firmamenta. Pa navedimo na tem mestu zgodbo Itala Calvina *Mesta in nebo 4.* iz knjige *Nevidna mesta*; zgodbo, ki govori ravno o srednjeveški podobi in izkušnji sveta:

Ko so poklicali astronome Perincije, da postavijo pravila za ustanovitev Perincije, so ti po položaju zvezd določili kraj in dan, potegnili prekrizani črti dekumana in kardina, katerih prva je imela smer sončnega gibanja, druga pa smer osi, okrog katere se suče nebesni svod, razdelili so zemljevid po dvanajstih hišah zodiaka, tako da bi bile vse četrti in vsi templji deležni pravega vpliva ustreznih ozvezdij, določili so točke v obzidju, kjer je bilo treba narediti vrata, tako da bi v prihodnjem tisočletju vsaka uokvirjala po en lunin mrk. V Perinciji – so zagotovili – se bo zrcalila harmonija firmamenta; usode prebivalcev bosta oblikovala modrost narave in milost bogov.

Perincija je bila sezidana točno po računu astronomov; različna ljudstva so se naselila v njej. Prva generacija v Perinciji rojenih je začela rasti med njenimi zidovi. Dosegla je dobo ženitve in rojevanja otrok.

Po ulicah in trgih Perincije danes srečuješ pohabljenca, pritlikavca, grbavca, debeluha, bradata ženske. Ampak najhujšega ne vidiš. Grleni glasovi odmevajo iz kleti in skednjeve, kjer družine skrivajo otroke s tremi glavami in šestimi nogami.

Perincijski astronomi so pred težko izbiro: ali priznati, da so bili vsi njihovi računi zgrešeni in da njihove številke ne morejo opisati neba, ali pa razkriti, da je red bogov prav ta, ki se zrcali v mestu pošasti.²¹

Takšna je narava srednjeveškega Boga. Kaj natanko pove dejstvo, da »po ulicah in trgih Perincije danes srečuješ pohabljenca, pritlikavca, grbavca, debeluha, bradata ženske«? Nič drugega kot to, da so vse stvari izgubile svojo mero, da se je red zaobrnil v popolni nered. V jedru harmonije firmamenta, modrosti narave in milosti bogov kot *potentia ordinata* preži razdiralna in nedoumljiva sila *potentia absoluta*, katere red se »zrcali v mestu pošasti«, red, katerega bistvo je nered. In ravno slutnja daljnosežnih posledic »Perincije danes« je Descartesa navedla na iskanje Arhimedove točke.

²¹ Italo Calvino, *Nevidna mesta*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1990, str. 79–80.

Ockham je bil tisti mislec, ki si je drznil dregniti v spečega leva in premisliti posledice, ki sledijo iz konca Calvinove zgodbe o Perinciji. Kot smo že dejali, so posledice za ontologijo, logiko, epistemologijo, etiko in eshatologijo katastrofalne. Calvinove podobe, ki jih kaže mesto pošasti, v tem pogledu nemara niti niso tako pretirane. Morda za današnjega človeka. Bržkone pa bi odgovarjale opisu občutja, ki so ga Ockhamova razmišljanja vzbudila v srednjeveškem teologu.

Descartes se oddalji tudi od empirizma Hobbesa. Ta sicer zaradi izmaknjenosti formalnega in končnega vzroka celote bivajočega resda stavi le še na materialni in delujoči vzrok, to se pravi na induktivno metodo razvijajoče se moderne znanosti. Vendar za Descartesa to ni dovolj. Hobbes stavi na izkušnje in se zadovolji z omejenim spoznanjem, obremenjenim s hipotezami in nezanesljivimi eksperimenti in čutnimi podatki. Descartes bi sicer Hobbesu do določene mere pritrdil. Oba se, denimo, distancirata od metode dedukcije in silogistične logike, oba podvomita v resnico od Boga ustvarjenega Počela in Svrhe stvarstva, ki ju je moč motriti s kontemplacijo večnih univerzalij,²² toda Descartesov dvom gre še dlje. Po Descartesu je treba podvomiti tudi in sploh o empiričnih čutnih podatkih, ki da so z zanašanjem na čute eden poglavitnih virov pomot. Dvom, ki ga kultivira Descartes, je veliko bolj pretanjen od dvoma Hobbesa.

Pa si oglejmo поблиže, kaj se zgodi z Descartesom in tektonskim premikom v globinah metafizike. Nikoli ne bomo mogli do konca artikulirati tega usodnega premika, saj smo mu dejansko, sicer v drugačni obliki, prepuščeni in zavezani še danes. Nikoli pa se o njem tudi ne bomo mogli naveličati govoriti, saj nas še zmeraj določa in nosi v našem modernem načinu življenja.

Kaj se zgodi z Descartesom? Najsilovitejši premik se dogodi v ontologiji: v središču stvarstva se postavi človek kot edini subjekt sredi vesolja kot sveta objektov, ki jih subjekt z metodičnim dvomom preseja skozi sito jasne in razločne predstave. Kar pade skozi, ni ne resnično niti ne biva. Kar se obdrži, obvelja za resnico. Prva in najbolj gotova resnica je bit mislečega subjekta, ki

²² Descartes v drugem delu *Razprave o metodi* pravi: »(...) sem glede logike ugotovil, da rabijo silogizmi in večina njenih drugih pravil bolj za to, da drugim razložimo stvari, ki jih že vemo, ali celo (...) da govorimo brez predsodka o rečeh, o katerih nič ne vemo, kakor pa za to, da odkrijemo nove resnice.« Glej v *Razprave o metodi kako pravilno voditi razum ter v znanosti iskati resnico*, Slovenska matica, Ljubljana 1957, str. 45.

je neomajna kot Arhimedova točka in ji red bogov, ki se zrcali v Perinciji, mestu pošasti, ne pride do živega.

Ni mogoče dvomiti o tem, da tedaj, ko dvomimo, bivamo; v našem filozofiranju po redu je to prvo, kar spoznamo. Če pa zavržemo vse, o čemer lahko na kakršen koli način podvomimo, in si celo zamislimo, da je to lažno, je mogoče zlahka predpostaviti, da ni nobenega Boga, nobenega neba, nobenih teles; (...) Vendarle pa mi, mi, ki mislimo, nismo nič: kajti upira se nam misel, da bi tisto, kar misli, v času, ko misli, ne bivalo. Zatorej se to spoznanje: 'jaz mislim, torej sem' vsakomur, ki filozofira po redu, ponuja kot prvo in najbolj gotovo od vseh spoznanj.²³

Kar podleže centrifugalni sili radikalnega, metafizičnega dvoma, je izvrženo v temo nebity. Takšna usoda na začetku *Meditacij* doleti čutne zaznave, domišljajske in spominske predstave, dnevne in sanjske podobe, aritmetične in geometrične resnice.²⁴ Lahko bi dejali takole: *cogito* kot *dubito* je krožna, centrifugalna sila, ki jo je pognal v tek Ockhamov *genius malignus*, ta pa izvrže iz polja resnice in biti vse tisto, kar običajna zavest lahkoverno sprejema za resnično. Tisto, čemur pa se najprej uspe obdržati, kar prvo gravitira proti središču in deleži na biti, je čista centripetalna sila: sam *cogito* kot *dubito*. Zatem se začnejo proti središču (biti) premikati tudi pojmovne zadeve, ki so osvetljene z naravno lučjo razuma in se centrifugalni sili uprejo s težo intuitivne jasnosti in razločnosti. Ontološki primat ima odslej naprej *cogito*, intuitivni miselni akt, ki venomer prihaja do sklepa: *sum*. Ego, jaz, je pri Descartesu ravno to nezaustavljivo in neodpravljivo gibanje pogleda, ki z naravno lučjo razuma odloča o biti ali nebity stvari stvarstva. In tudi Stvarnika. Če je Descartesovo iskanje Arhimedove točke sprožil neki nadvse prekanjen varljivec, pa ta po intuitivnem uvidu cogita v skladu s kriteriji jasne in razločne predstave izpade iz igre (biti). Ali je resnicoljuben, kar itak sodi k njegovemu bistvu, ali pa ne obstaja. Seveda se na tem mestu razkrije neka druga nadvse osupljiva zadeva: da je namreč Descartes dokazal obstoj resnicoljubnega Boga le zato, da ga ta pri spoznavanju in osvajanju narave ne bi več oviral s svojimi (nominalističnimi) izpadi muhavosti in prevarantskimi podvigii.

²³ Descartes, *Principi* 1, § VII v: *Razpol* 5/89.

²⁴ Ali se ne zgodi isto tudi z »nadvse prekanjenim hudobnim duhom«? Ali ni tudi on izvržen iz območja biti le zato, ker ni resničen in resnicoljuben, kar *eo ipso* pristaja najodličnejšemu in najpopolnejšemu bitju?

To je tisti usodni preobrat, ki je zaznamoval človeštvo do današnjega dne in ki nas še sedaj – sicer v predrugačeni obliki – nosi in usmerja v vseh samo-stojnih in samo-zavestnih udejstvovanjih. Ta način biti odzvanja tudi v govoru današnjega ateista, ki se malomarno do vsega tistega, kar izvorno prizadeva človeka, postavlja pred svet in ponosno zatrjuje: »Pokažite mi Boga, šele potem bom verjel vanj!« Pomenljivejša od njegovega brezbitvenega odnosa do celote je ravno njegova »egocentričnost«. Pred Descartesom o kakršni koli egocentričnosti – mišljeni metafizično – ni mogoče govoriti. Kaj takšnega je bilo enostavno nezamisljivo. Srednjeveški učenjak je živel pod nebesnim svodom, ki ga je podpiral Bog kot *verum*, *bonum* in *sanctum*. Najvišji moment človeka poznega srednjega veka je bil moment teorije.²⁵ Ko je človek kontempliral večni svet resnice (*theoretikos*), v duhu zrcalil kristalni sklad univerzalij, ki so ohranjale ubranost narave, človeka in Boga, je bil bogovom enak (*theoeides*).

Obrat v ontologiki je pustil sledove tudi v logiki. Descartesov sloviti izrek *cogito, ergo sum* bi kajpada lahko brali kot silogizem, ki mu je treba dodati le še prvo, splošno premiso:

1. Kdor misli, obstaja.

2. Jaz mislim.

Ergo: sem

Vendar bi s tem zanemarili ključni moment usodnega ontološkega obrata. Sprejemali bi neko občo resnico (prvo premiso) kot univerzalijo, iz katere bi z dedukcijo prešli na posamezni primer, v tem primeru Descartesa, za katerega po splošnem pravilu velja isto. Descartesu gre ravno zato, da vsak posameznik sam pri sebi (z metodičnim dvomom) razčisti stvari in si (z naravno lučjo lastnega razuma) pride na jasno glede resnice, ne oziraje se na splošna pravila. Tudi glede resnicoljubnosti Boga. Ravno v tem je Descartesov ontološki in logiški obrat. Sklepati na lastni obstoj iz splošne premise bi pomenilo, da smo zgrešili bistveni moment Descartesove metafizike.

Ob tem pa ne smemo – po Gillespieju – pozabiti na skrivno dogajanje znotraj same utrdbe razuma. Ključna zadeva Gillespiejevega razmisleka o Descartesu,

²⁵ V Doklerjevem grško-slovenskem slovarju najdemo naslednje iztočnice, ki tvorijo besedo *theoria*: *theomai* – 'gledam, preiščam' in *horao* – 'gledam, razumem'; *theoria* torej pomeni: gledati gledano, gledano gledanje, umevanje umevanja; človek je *theo-eides* – 'bogovom enak', ko je *theoretikos* – 'razmišljujoč'.

ključna za ves nadaljnji premislek moderne dobe, je ravno Descartesov prenos poudarka z intuicije in razuma na voljo (glej str. 9). Gillespie pravi v tej zvezi:

Descartesovo temeljno načelo ni sklep silogizma ali intuitivni uvid, pač pa sodba in kot taka dejanje volje. Resnica tega načela ni v njeni logični formi, temveč v dejanju sodbe ali volje, ki ga postavlja za temelj. Dvom je, kot smo videli, tisto sredstvo, ki ga volja uporabi za to, da se osvobodi vseh prevar in napak z zavračanjem vsega, kar je dvomljivo in negotovo. Je torej sredstvo, s katerim se človek osvobodi tako Boga kot stvarstva.²⁶

Seveda gre za Boga, ki se oglašča iz zaključka Calvinove zgodbe, za Boga, ki se požvižga na vse univerzalije, resnico, dobroto in na vse tiste, ki marljivo iščejo lastno odrešitev. Toda kot smo že dejali, kar ostane, ni prazen nič, pač pa čista samopotrditev, čista centripetalna sila: »Srce Descartesovega načela je v odkritju, da volja ne more dvomiti oziroma negirati same sebe, da je takšna samonegacija v resnici samopotrditev.«²⁷

Z ozirom na Heraklitov 119. fragment lahko tako rečemo: če se je Bog z nominalističnim premislekom in spretnitvijo podobe Boga, z zavrnitvijo *potentia ordinata* in potrditvijo *potentia absoluta*, izkazal za vsemogočnega, svojevoljnega tirana, ki se onkraj dobrega in zla absolutno svoboden poigrava s časom, univerzalijami in pobožnim človekom, se je spremenila tudi podoba človeka. Človek kot umno bitje teorije se je umaknil tiranizirajočemu človeku svobodne volje. Gillespie:

Samopotrjujoči ali samovrednotujoči značaj samopotrjevanja volje ne sloni na zakonu neprotislovnosti ali na nenavadnem značaju potrjevanja prve osebe ednine, kot trdijo nekateri, temveč na bistveno refleksivnem značaju celotnega mišljenja in hotenja.²⁸

Kaj pa Descartesova teologika? Dejali smo že, da se Descartesov subjekt v odnosu do stvarstva vzpostavlja kot edini in najodličnejši subjekt sredi morja objektov, ki jih reprezentira v duhu in preseja skozi gosto sito *clara et distincta perceptio*. Če velja Descartes za utemeljitelja moderne znanosti in če vemo, da moderna znanost teži k absolutni vednosti in popolni nadvladi narave, se kaj hitro pokaže, da temeljno načelo za osvovitev narave ne zadostuje. Za popolni

²⁶ Gillespie, str. 45–46.

²⁷ Prav tam, str. 46.

²⁸ Prav tam, str. 47.

stroj *mathesis universalis*, s katerim je nameraval usvojiti celotno resnico zakonov narave, je Descartes potreboval »vsaj še« garancijo s strani Boga, da pa vendarle ni varljivec in prevarant. Pomenljiv je Descartesov odnos do Boga: subjekt, ki je z radikalnim dvomom našel Arhimedovo točko neovrgljive samogotovosti, celo od samega Boga, se odloči Bogu očitati, da k naravi prvega bitja stvarstva ne sodi lažnivost in da bi mu potemtakem lahko zagotovil resničnost zakona neprotislovnosti.

Dokaz temeljnega načela je sicer nujni pogoj, ni pa še zadostni pogoj za kartezijsko znanost. Ta znanost dejansko sloni na drugem načelu, ki zagotavlja resnico vsaj še matematike. Kot smo videli, Descartes je dosegel neodvisnost misleče stvari na osnovi temeljnega načela. Da pa bi zapustil utrdbo človekove svobode in gotovosti in razširil vpliv človekove volje na naravni svet, se je bil primoran soočiti s samim divjim in nepredvidljivim Bogom in ukrotiti njegovega iracionalnega duha. Z drugimi besedami, moral je dokazati, da Bog ni varljivec.²⁹

Nazadnje si oglejmo še Descartesov dokaz o obstoju Boga, ki ga najdemo v peti meditaciji *Meditationes de prima philosophia*. Bilo bi seveda nesmiselno, ko bi šlo zgolj za ponovitev Anselmovega dokaza, ki velja za prvi ontološki dokaz o obstoju Boga. Gillespie pokaže, da se pri Descartesu za isto formo dokaza skriva nekaj povsem drugega. Descartes je, soočen s problemom »nadvse prekanjenega varljivca«, ki mu stoji na poti pri projektu spoznavanja in osvajanja narave, dokazal, da iz božje popolnosti izhaja, da ne more biti neresnicoljuben. V najkrajši obliki lahko dokaz povzamemo tako, da rečemo, da iz popolnega bistva nujno izhaja tudi bit. Če temu ne bi bilo tako, božje bistvo ne bi bilo popolno. To pa je po Descartesu protislovje v pridevku. Tako iz Bistva izhaja Bit, toda še pomembneje je, da iz popolnosti sledi tudi resnicoljubnost. Takole pravi Descartes v XXIX. paragrafu *Pravil*: »Prvi atribut Boga, na katerega naletimo v našem premišljevanju, je, da je najbolj resnicoljuben in da je izvir vse luči; on nas zato ne more varati.« Mar ni dovolj zgovorno dejstvo, da po potrditvi Božje resnicoljubnosti Descartes takoj doda, da »nas zato ne more varati«?³⁰ Mar ni več kot očitno, da je s tem dokazom

²⁹ Prav tam, str. 57.

³⁰ Primerjaj z odlomkom iz *Meditacij* (str. 82): »(...) Bog, ki ima vse tiste popolnosti, ki jih sicer ne morem zapopasti, se jih pa moremo nekako dotakniti z mislijo, Bog, ki ni podvržen nikakršnim pomanjkljivostim. Iz tega je dovolj jasno, da ne more biti varljiv, zakaj vsakršna prevara in goljufija je, kakor očitno kaže naravna luč, odvisna od neke pomanjkljivosti.«

Descartes Boga napravil nebogljeneega, kolikor imamo s tem v mislih »ne dobnrotneega Boga, studenee resnice, temvee nekega hudobneega, kar se da mogoeneega in prekanjenega duha, ki se z vso vneemo zavzema za to, da bi nas zapeljal v zmoto«?³¹ Da ga je kastriral v lastni vsemogoeneosti in ga kot motee element spravil s poti zavoevanja narave? Naj za zakljuueek navedem misel Gillespieja, ki je povzeteek doslej povedanega:

Nepredvidljivi in nadracionalni Bog nominalizma se pokaee kot racionalen in predvidljiv, ko ga uzremo znotraj Descartesove utrdbe razuma in gotovosti. Na koncu se pokaee, da Boeeja neskonena in vsemogoena volja ne spravlja v nevarnost eloveeeke volje in moei, temvee ji, nasprotno, omogoaa, da doseee univerzalno prevlado nad naravo. Za sijoeeo fasado pa znamenja kaeejo, da je ta harmonija umetna in neuravnoveeena. Kartezijev dokaz o Boeejem bivanju in dobnroti ni povsem zadovoljiv, saj je ta Bog nebogljen [impotent] in ne vsemogoeen [omnipotent], Bog, ki je izgubil lastno neodvisnost in postal gola reprezentacija v eloveeekem duhu. Nepredstavljivo vsemogoeneega Boga nominalizma tako nadomesti Bog, ki se podvree eloveeeekemu pojmovanju popolnosti. Nemara ee pomembnejee pa je dejstvo, da je eloveeeka volja dojeta kot neskonena in da eloveeeka svoboda postane potencialno absolutna. Da bi eloveeka zavaroval pred skrajnim skepticizmom, ki ga je povzroeeila vsemogoena svoboda nominalistieneega Boga, je Descartes v eloveekovo dueeo zasadel taisto neskoneno voljo in svobodo, ki sta bili tako nevarni pri Bogu. Eloveeku je tako omogoeeena absolutna samopotrditev vprieo sveta narave in nazadnje vprieo samega Boga. Kot vse kaee, harmonija med eloveekom in Bogom pri Descartesu temelji na radikalni oslavitvi Boga in silovitem poveleeenanju eloveeka.³²

EEtudi je Descartes skuшал sezidati Arhimedovo utrdbo *mathesis universalis*, s katero bi eloveek kot animal rational obvladal iracionalneega Boga nominalizma, samega sebe in celotno naravo, se na koncu izkaee, da v temelju modernega *ratia* poeeene korenine in zaene prodirati v racionalne elemente ravno tisti iracionalni moment, ki ga je Descartes skuшал obvladati. V eloveeku se tako pojavijo zametki taiste radikalno svobodne volje, temaene in nepredvidljive sile, ki – kot se bo izkazalo – eloveeka vse bolj ogroaa v njegovem bistvu.

³¹ Descartes, *Meditacije*, str. 54.

³² Gillespie, str. 62.

2. Fichte in moe noumenalnega jaza

Nad Descartesovo utrdbo uma visi transparent, na katerem piše: *mathesis universalis*. Drzno postavljen pred vsemogoene bogove Perincije, ki absolutno svojevoljni postavljajo na glavo vsak red in zapeljejo v zmoto vsakogar, ki iee resnico. Postavljen pa je tuui v porog Hobbsoveemu empirizmu, katerega stavba ne more seei v takene višine in katere temelji niso tako trdni kot kartezijanski, saj se pri spoznavanju narave zanaša predvsem na izkušnje in eutne zaznave. Nad celotnim prizorišeeom pa se dviga mogoena postava Heraklita, ki kakor Atlas drži nebesni obok in izgovarja usodne besede: *ethos anthropu daimon*. Le zato ker se nominalistienei Bog ne zanese vee na univerzalije in nrvni red stvarstva, se nanje ne more vee zanesti Descartes. In ker je Bog osvobojen spon sholastienee resnicoljubnosti in dobnrote in lahko nenehno ustvarja in preustvarja resnice, je zaluean proti novi svobodi in svetu nenehneega ustvarjanja resnice na krilih volje tudi Descartes.

Zdaj prehajamo v osemnajsto stoletje, k mislecu, ki je ee za easa eeivljenja poel velik sloves in s svojo svobodomiselnostjo vplival na mnoge kasnejee generacije: Johannu Gotliebu Fichteju. Da pa bi se lahko približali njegovi misli, se moramo ustaviti na vmesnih postajah. Najprej bomo omenili Davida Huma, ki je ogrozil kartezijanski racionalizem in resnico sveta. Potem se bomo osredotoeili na Kanta, ki je skušal najti skupno osnovo za empirizem in racionalizem. S transcendentalnim idealizmom mu je uspelo premostiti prepad med obema filozofskima tradicijama in s tem na eni strani odpreti pot spekulativnemu idealizmu, na drugi strani pa s strogimi epistemološkimi kriteriji tudi modernemu pozitivizmu. Fichteja tako brez Kantovega kopernikanskega obrata ne bi bilo. Obeh, Kanta in Fichteja, pa ne brez Descartesovega ontološkega obrata na prelomu iz srednjega v novi vek. Kot bo pokazal Gillespiejev premislek, bo tako skozi celotni razvoj mogoee slediti liniji vse veeejega poudarjanja subjektivnih elementov volje in svobode, ki sta – tako Gillespie – eeili utripalki moderneega nihilizma.

Z Davidom Humom se ponavlja Ockhamov spoznavni radikalizem. EE primerejamo z Descartesom, lahko v grobem reeeemo, da Hume prvo meditacijo zaene z radikalnim dvomom v nasebno resnieneost idej oziroma predstav. EE na prvi pogled se pokaee, da sta si Descartesova in Humova spoznavna teorija diametralno nasprotni. EE Descartes zaene z intuitivnim uvidom v nedvomno resnieneost cogita kot misleeee stvari in za ta uvid ne potrebuje eutnega vtisa, ee

več, nujni pogoj tega najjasnejšega in najrazločnejšega spoznanja je prav radikalni dvom o čutih in njihovem zanikanju, pa Hume kot prvi pogoj spoznanja oziroma njegov neovrgljivi temelj postavi ravno čutno zaznavo ali čutni vtis. Če ima pri Descartesu ontološki in epistemološki primat *ego* kot *res cogitans*, ga ima pri Humu materija kot čutni vtis.

Znano je, da je bil Descartes strasten matematik in da je bilo ravno njegovo navdušenje nad jasnimi in razločnimi matematičnimi spoznanji glavno gonilo in vodilo pri ukvarjanju s filozofijo. Z drugimi besedami, ves čas si je prizadeval, da bi uveljavil kriterij matematične resnice tudi v metafiziki, ki se je v tistem času izgubljala v neplodnih sholastičnih razprtijah. Nič nenavadnega ni v tem oziru, da je v želji po celostnem spoznanju zakonov narave to reducirjal na golo *res extensa*, z eno in edino bistveno lastnostjo, tj. prostorsko razsežnostjo, ki je seveda »sen vsakega matematika«. Hume se od Descartesa razlikuje prav v odnosu do matematike. Če je Descartes sanjal o tem, kako bi resnico narave in metafizike stlačil v eno samo matematično formulo, je bil Hume tisti, ki je temu matematiku tik ob uho nastavil budilko skepse. Matematiko je omejil le na območje apriornega spoznanja, ki na tleh empiričnega spoznanja nima moči. Descartes je kot objekte razumskega spoznanja priznaval le vrojene ideje. Hume pa je poleg idej priznaval tudi dejstva. Takole pravi Hume:

Vse predmete človekovega razuma ali raziskovanja lahko delimo na dve vrsti, tj. na *odnose med idejami* in na *dejstva*. V prvo vrsto sodijo znanosti kot so geometrija, algebra in aritmetika, skratka vsaka trditev, ki je bodisi intuitivno ali demonstrativno zanesljiva. *Da je kvadrat hipotenuze enak kvadratu obeh stranic*, je teza, ki izraža odnos med temi liki. (...) Stavke te vrste je mogoče raziskati izključno z delovanjem mišljenja, neodvisno od česar koli, kar obstaja kjer koli v vesolju. (...) Dejstva (...) ne moremo ugotavljati na isti način, in razvidnost njihove resničnosti, pa naj bo še tako velika, ni enaka prejšnji. To, kar nekemu dejstvu nasprotuje, je še vedno možno ... Stavke, da *jutri sonce ne bo vzšlo*, ni nič manj nerazumljiv in ne vsebuje prav nič več protislovja kot trditev, da bo vzšlo.³³

Hume je stopil na prste Descartesovi metafiziki in jo tako rekoč primoral, da se omeji le na področje deduktivnih znanosti, kot so aritmetika, geometrija in algebra. S čim ji je to storil? Takole pravi Hume malo zatem: »Zdi se mi,

³³ David Hume: *Raziskovanje človeškega razuma*, Slovenska matica, Ljubljana 1974, str. 73–74.

da je temelj vseh razmišljanj v zvezi z dejstvi odnos med *vzrokom* in *učinkom*.«³⁴

Načelo vzročnosti je enojajčni dvojček načela neprotislovnosti. Brez slednjega bi se nujnost vzročne zveze sesula v prah. V čem natanko je silovitost in ostrina tega Humovega premisleka? Pokazal je – kot smo videli v prejšnjem odstavku – da načelo vzročnosti, to se pravi načelo nujne zveze med vzrokom in učinkom, v aposteriornih, empiričnih znanostih nujno zakaže. Na tem mestu bo Hume vpeljal nov termin, ki ga bo zoperstavil izrazu *nujna* (vzročna) *zveza*: to pa je izraz *stalni sovpad*. Takole pravi Hume:

(...) vse naše izkustveno sklepanje temelji na predpostavki, da se bo tok narave nadaljeval enolično. Sklepamo torej, da bodo podobni vzroki v podobnih okoliščinah vedno povzročili podobne učinke.³⁵

Iz posameznega dogodka sovpada dveh predmetov ali več zaporednih dogodkov ni mogoče izpeljati ideje o nujnosti dogodka. Iz *stalnega sovpada* dveh dogodkov (recimo, da steklo ob udarcu s kladivom počí) ne moremo potegniti sklepa o *nujni zvezi* med obema dogodkoma. Kaj to pomeni? Nič drugega kot to, da iz vtisa dveh sovpadajočih dogodkov ne more izvirati nobena ideja vzroka. Da pa je v praksi vendarle tako, pravi Hume, je kriv predsodek (raz)uma.

Oglejmo si človeka, ki si je pridobil več izkušenj in je živel dovolj dolgo, da je opazil, kako podobni predmeti ali dogodki stalno sovpadajo – kakšna je posledica tega izkustva? Tak človek bo takoj izpeljal obstoj nekega predmeta iz nastanka drugega. Vendar pa si z vsem svojim izkustvom ni pridobil nobene predstave ali spoznanja o skriti moči, s katero en predmet ustvarja drugega, noben miselni proces ga ne sili k takšnemu sklepu; toda kljub temu se je odločil, da tak sklep izvede in čeprav bi bil prepričan, da njegov razum nima nobenega deleža pri tem delovanju, bi vendarle vztrajal pri tem načinu

³⁴ Prav tam, str. 47.

³⁵ Prav tam, str. 18. Besedna zveza *stalni sovpad* je naš prevod Humove angleške zveze *constant conjunction*. Hume je, kot vemo, v zvezi z vzročno zvezo uporabljal dve zvezi, in sicer *constant conjunction* ter *necessary connection*. Frane Jerman ju je prevedel kot *stalna zveza* in *nujna zveza*. Ta prevod ni povsem ustrezen, saj uporabi eno besedo (*zveza*) za dve iztočnici (*conjunction*, *connection*), s čimer se delno zgubi vsebinska razlika med obema izrazoma. Poleg tega pa *zveza* »pove« rahljo preveč. Zato je boljši izraz *sovpad*, saj ustrežneje govori o kontingentni zvezi med dogodkoma.

mišljenja. K takšnemu sklepu ga namreč sili neko drugo načelo. To načelo je *navada* ali *običaj*.³⁶

Resnični izvor sklepanja o nujni vzročni zvezi in nujne zveze ter načela neprotislovnosti, vsaj kar se tiče območja empiričnega spoznavanja, je torej le neka železna srajca duha, navada oziroma razvada spoznavajočega duha. Človekov duh je torej tisti, ki ima to razvado, da iz stalnega sovpadu sklepa na nujno zvezo, s tem pa, pravi Hume, se le nekritično razširja na dogodke in stvari zaznavnega sveta. Podobno je nemogoče sklepati tudi iz učinka na vzrok tega učinka. O vzroku proizvedenega učinka vemo le to, kar se nam razkrije v učinku.

S tem se postavi v oklepaj nujni metafizični svet. Ideje kot nujni pravzroki stvari ne morejo biti spoznane. Niti ni mogoče govoriti o nujnosti zveze med idejo in stvarjo. To je tudi ponovna zaušnica Descartesu, namreč njegovemu pglavitnemu dokazu o obstoju Boga iz tretje meditacije. Da bi potemtakem Descartes lahko iz ideje Boga kot »neskončne, neodvisne, nadvse umne, nadvse mogočne substance«, torej iz ideje kot učinka, sklepal na njen vzrok, mu ne zadostuje le »dotik z mislijo«,³⁷ saj bi mu to po Humu zadostovalo le za sklepanje o obstoju miselnega dotika, ne pa že kar o obstoju popolnega, resnicoljubnega in najvišjega Bitja. In če nadaljujemo v tem oziru, če bi držalo, da je Bog idejo Boga v resnici »vsadil v Descartesa« v času njegovega stvarjenja in bi mu bila ta vrojena, potem bi se Descartes sploh ne bil rodil kot človek, temveč »bi imel svoje bivanje od samega sebe in bi ne dvomil, ne želel in nasploh bi mu ne manjkalo nič, zakaj sam bi si bil dal vse popolnosti, o katerih bi imel v sebi kako idejo, in tako bi bil sam Bog«.³⁸

Vse kaže, da je Hume zadel usodni udarec kartezijski misli in podobi sveta. Kot da ni izhoda in rešitve, kot da smo prepuščeni v svet relativnega in kontingentnega spoznanja ter majave, venomer znova ovrgljive resnice sveta. Na tem mestu vskoči v filozofsko areno Kant s svojim transcendentalizmom. V čem je njegov korak naprej oziroma razkorak čez prepad med kartezijskim racionalizmom in angleškim empirizmom?

Kant veliko dolguje ravno Humovemu empiričnemu kriticizmu. Ta naj bi ga s kritičnim premislekom vzročne zveze prebudil iz dogmatskega dremeža in

³⁶ Prav tam, str. 89.

³⁷ Glej Descartesove *Meditacije*, str. 82.

³⁸ R. Descartes, *Meditacije*, str. 78.

navedel na kritiko dotedanje metafizike, kar se odraža že v samih naslovih njegovih treh velikih filozofskih del: *Kritika čistega uma*, *Kritika praktičnega uma* in *Kritika razsodne moči*. Takole pravi v uvodu *Kritike čistega uma*:

Do sedaj se je predpostavljalo, da se mora vse naše spoznanje ravnati po predmetih; toda v skladu s to predpostavko so eden za drugim propadli vsi poskusi, s katerimi so se skušali s pomočjo pojmov v predmetih dokopati do nečesa apriornega, s čimer bi se razširilo naše spoznanje. Zaradi tega naj se enkrat opravi poskus, ali ne bomo morda bolje uspevali pri problemih metafizike ob predpostavki, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju.³⁹

V čem natanko je njegov sloviti kopernikanski obrat? Ali drugače: kakšna je razlika med transcendentnim in transcendentalnim idealizmom? Dva elementa sta pri tem ključna: prvič v zgodovini filozofije se morajo predmeti spoznanja ravnati in »prilagajati« spoznanju filozofa in iz igre izpade (v okrožju spekulativnega uma, ne pa praktičnega) stvar na sebi. To, da iz igre izpade stvar na sebi, je seveda zasluga Humove spoznavne kritike empiričnega spoznanja. Prvi element, kopernikanski obrat, pa je Kantov odgovor na nevzdržno situacijo, ki nastane, če prevzamemo Humovo stališče. Prvi člen besedne zveze transcendentalni idealizem, torej transcendentalizem, je kot zavrnitev vsakega transcendentizma v spoznavanju rezultat Humove kritike dotedanje »metafizike nujne vzročne zveze«, drugi člen, idealizem, pa že napoveduje Kantov odgovor Humovemu empirizmu. Ena sama besedna zveza, ki bo postala Kantov razpoznavni znak, tako vsebuje minimalni namig celotnega Kantovega filozofskega projekta. Če se je najprej navdušil nad kritičnim udarcem, ki ga je Hume namenil tradicionalni metafiziki, se je kmalu zatem od njega že tudi distanciral in prešel nazaj v območje idealizma.

Prvi stavek uvoda *Kritike čistega uma* se resda začne z ugotovitvijo: »Da se vse naše spoznanje začne z izkustvom, o tem ni nobenega dvoma.« Že takoj v drugem odstavku pa pravi: »Toda četudi se vse naše spoznanje začne z izkustvom, pa iz tega še ne sledi, da iz izkušnje izhaja vse naše spoznanje.«⁴⁰ Z ozirom na to, da Kantova filozofija ni glavna tema našega celokupnega premisleka, se bomo zato trudili čem krajše predstaviti njegov filozofski projekt. Zavedamo pa se, da se lahko s tem kaj hitro zarečemo in zablodimo s poti, ki jo je prehodil veliki Kant. Kakor koli že, naš premislek se bo osredotočil na

³⁹ Immanuel Kant, *Kritika čistega uma*, BIGZ, Beograd 1990, str. 17.

⁴⁰ Prav tam, str. 16.

njegov sloviti stavek: »Pogoji za možnosti izkustva so enaki pogojem za možnosti predmetov izkustva.«⁴¹ Spoznanje predmetov izkustva s tem ni le omejeno na predmete, ki nas v vsakdanji izkušnji prizadevajo (s čimer so iz območja spoznanja izključene stvari na sebi – v tem je del smisla *kritike* čistega uma), ampak je v istem mahu napovedana tudi vsebina celotne knjige. In sicer, Kantov napor bo posvečen raziskovanju apriornega ustroja človekovih spoznavnih zmožnosti. Ravno s poudarkom na apriornosti se Kant vrne v objem idealizma, sicer kritičnega, in se s tem zoperstavi Humovemu premisleku pojma vzročne zveze. Tako pravi nekje, da bi moral Hume, če bi se hotel dokopati do trdnega temelja spoznanja, premisliti ravno to, da človeka v aktu spoznavanja na nujno zvezo med dvema dogodkoma navaja »le« navada. Tako bi lahko dejali, da je ves Kantov napor v *Kritiki čistega uma* usmerjen v nadaljnji premislek in raziskovanje tega, po Humu trdovratnega in neodpravljivega značaja človekovega duha, namreč navade. Načelo vzročnosti, ki ga Hume tako neusmiljeno raztrga, se tako poleg časa in prostora izkaže za transcendentelni pogoj možnosti spoznanja in predmetov spoznanja. Na eni strani v nasprotju z empirističnim nazorom pokaže, da spada načelo vzročnosti k transcendentalnemu ustroju spoznavajočega jaza (in je s tem pripoznano kot nujna kategorija mišljenja), ki tako rekoč s šopom ključev kategorij odpira ključavnice, ki so jih taisti ključ vtiisnili v amorfnu maso čutnih zaznav (kopernikanski obrat), na drugi strani pa pokaže, nasprotujoč racionalističnemu zavračanju čutnosti, da brez čutne mase spoznanje ne bi bilo mogoče.

Toliko o kritiki čistega uma. Predmet kritike praktičnega uma je vprašanje morale in svobode. Tu se, v skladu s pričakovanji (in seveda vzvratno gledano), podoba človeka kot bitja svobodne volje z ozirom na Descartesa le še okrepi. Kako je možna svoboda? Že v tretji antinomiji čistega uma Kant uvidi, da je človek tako naravno kot nadnaravno bitje. Kot fenomenalno bitje je ujet v verigo vzročnosti zakonov narave, kot numenalno bitje pa te zakone presega in s tem sega v območje svobode.

Humova kritika racionalizma je bila uspešna le zato, ker je ta skušal spoznanje razširiti na vse stvari, vključno s stvarjo na sebi. Kant je pokazal na omejenost človeškega spoznanja, na omejenost dometa spoznanja na stvari za nas, trdeč, da lahko spoznamo le stvari, kot se pojavljajo v času in prostoru. Pogoji za možnosti spoznanja so enaki pogojem za možnosti predmetov spoznanja. Vse,

⁴¹ Prav tam, A 158.

kar sega onkraj pogojev možnosti spoznanja, kar presega kategorije časa, prostora in vzročnosti, je svet na sebi in je kot tak nespoznaven. Kant je tako lahko le z omejitvijo spoznanja na fenomenalni svet rešil verodostojnost spoznanja pred kritiko Huma.

Omejitev spoznanja (in načela vzročnosti) na svet fenomenov pa ne predstavlja le okrnitve človekovih zmožnosti spoznanja in same znanosti, pač pa po drugi strani odpre prostor svobode in moralnega življenja. Gillespie ta problem opredeli takole:

Če bi zakoni narave veljali tudi za noumenalni svet, za stvari na sebi, bi bila človeška svoboda nemogoča, in če ne bi bilo človeške svobode, potem ne bi bilo moralnega zakona, saj človek ne bi bil odgovoren za storjena dejanja. Obstoj moralnega zakona je znak, da smo človeška bitja svobodna in s tem drugačna od vseh drugih bitij, in ne zgolj sredstvo oziroma členi v verigi naravne vzročnosti, temveč cilj sami na sebi, bitja, ki lahko izvajajo dejanja. Očitno protislovje med naravo in svobodo, ki se pojavi v antinomiji o vzročnosti, je tako razrešena s transcendentelnim idealizmom. Čeprav zakoni narave vladajo fenomenom, pa ljudje nismo le fenomenalna bitja. Imamo tudi in predvsem zmožnost svobode in moralnosti.⁴²

Človek je tako po Kantu bitje, ki je na eni strani naravno bitje, torej bitje, ki je omejeno z zakoni narave in te tudi spoznava, po drugi pa nadnaravno bitje, ki, sledeč moralnemu zakonu, ki ga napravlja za svetega, sega po neskončnem in božanskem. Če sedaj skupaj z Gillespiejem povzamemo dosednji premislek in odpremo vrata Fichteju:

Descartes je odprl vrata moderni dobi, ko je sezidal utrdbo razuma, znotraj katere so lahko ljudje živeli neodvisno od strahotne muhavosti vsemogočnega Boga. Ta utrdba je bila temelj gotovosti, ki je zaprla vrata pred nevihto kaosa in skepticizma, ki ga je ta Bog sprostil. Descartes je ljudem dal tudi znanstveno orožje, s katerim naj bi ponovno osvojili svet in ga rekonstruirali v skladu s človeškimi merili in v človeške namene. Humov napad pa je odprl razpoko v Kartezijevem zidu in ogrozil celotno podjetje. Kant je sicer zmogel popraviti nastalo škodo v zidovih, toda le za ceno zmanjšanja njihovega obsega. Konsistentnost razumevanja je bilo mogoče zagotoviti le, če se izključijo vse spekulativne sodbe o Bogu, morali in svobodi. Des-

⁴² Gillespie, str. 71.

cartesov Bog je bil tako izgnan iz območja pojavov. Toda s tem se je tudi osvobodil omejitvev, ki mu jih je naložil Descartes.

Sijajni dan pojavov, ki ga prebudi Kantova misel, tako obkroža nepredirna noč. Stvar na sebi, ki tvori pravo resničnost, ostaja zgolj temni x. Kant nas opozarja, naj ne stopamo v to noč, obenem pa jo napravi tudi izredno privlačno. Tako izrazi domnevo, da bi bila noumenalna noč kaj lahko resnični svet, in dan, v katerem prebivamo, le reprezentacija nočne realnosti. Poleg tega je še trdil, da se moramo prepustiti vodenju moralnega imperativa, ki v našem duhu gleda ven iz te noči. Kot zadnje in morda najpomembnejše, zdi se, da Kant z idejo praktičnega uma povrh vsega razpre razpoko v zidu razuma, ki ga je tako skrbno postavil Descartes.

Ta razpoka se je izkazala za neizmerno privlačno Kantovim naslednikom, in eden za drugim so se, išoč mistični vir razsvetljenja, splazili skozi noč. Kant je bil zadovoljen s svojim otokom resnice. Vse, kar se je bilo mogoče vedeti, se je dalo naučiti v Königsbergu. Njegovi nasledniki pa so iz njegove misli potegnili drugačno lekcijo. Naučila jih je, da je ta omejeni svet radikalno neustrezen dom za človeka, saj gre za svet končnih iluzij, ki so v nasprotju s človekovim neskončnim bistvom. Niso bili zadovoljni s Kantovim urejenim otokom resnice in so raje izpluli na temna morja v iskanju resnične biti. Eden prvih, ki je izplul na temno morje in raziskoval nočno kraljestvo, je bil Fichte.⁴³

Takole povzame Gillespie filozofijo moderne dobe od Descartesa do Fichteja. Da linija Descartes, Hume, Kant in Fichte ni iz trte izvita, temveč gre za globoko, nepoljubno in čvrsto kontinuiteto med mislijo teh velikih filozofov, nam nenazadnje izpričuje že sam Fichte, ki v delu *Osnove celotnega vedoslovja* takoj po opredelitvi prvega in nepogojenega načela vedoslovja, zapiše, »kaj dolguje svojim prednikom«:

Na naš stavek, kot absolutno načelo vsega vedenja, je opozoril Kant v svoji dedukciji kategorij; nikoli pa ga ni določeno postavil kot načelo. Pred njim je podobnega navedel Kartes: *cogito, ergo sum*, kar ni nujno podstavek in sklep silogizma, katerega nadstavek bi se glasil takole: quodcunque cogitat, est; prav možno je, da ga je obravnaval kot neposredno dejstvo zavesti. Potem pa bi pomenil isto kot cogitans sum, ergo sum (kot bi mi rekli, sum, ergo sum). Toda potem je dodatek cogitans povsem odveč: človek ne misli nujno, če je, toda nujno je, če misli. Mišljenje sploh ni bistvo, temveč

⁴³ Gillespie, str. 73–74.

le posebni namen biti; in razen njega obstaja še več drugih namenov naše biti.⁴⁴

V tem odstavku Fichte navede oba svoja ključna predhodnika, Descartesa in Kanta, in sicer z ozirom na njegovo prvo in nepogojeno načelo vedoslovja, ki se v najkrajši obliki glasi: jaz sem jaz. Ontološki primat človekove eksistence je znova potrjen in le še bolj učvrščen.

Beseda postavitev pri tem ni stvar naključja, saj je prevladujoča beseda Fichtejeve misli. Če je pri Descartesu ključna beseda reprezentacija (*repraesentatio*), torej ponovna predstavitev stvari v duhu, je pri Fichteju ključna postavitev (*Einsetzung*). Predmet je po jazu kot samopostavljenem jazu postavljen (*eingesetzt*) predmet. Če ob tem pomislimo na srednjeveško kontemplacijo, gledano gledanje večnih resnic, se pred nami razpre prepad, ki loči srednjeveškega človeka od človeka visoke moderne dobe. Naj za dodatno ponazoritev navedem odlomek iz prvega aforizma o vzgoji, napisanega leta 1804:

Vzgjajati človeka pomeni: dati mu priložnost, da se napravi za popolnega mojstra in samovladarja *celotne* svoje moči; *celotne* moči, pravim; kajti moč človeka je ena in je sklenjena celota. (...) Kdor nasploh le dejansko je, umno in v vsakem trenutku samostojno delujoče bitje, bo vedno z lahkoto sebe *napravit* za tisto, kar naj bi v svojem položaju bil. Kdor pa je s kakršnim koli zunanjim vežbanjem (*dresuro*) nadomestil žal pomanjkljivi živalski instinkt, ta ostaja ujet ravno v to omejitev, ki ga obdaja kot druga, zanj neprebojna narava, in vzgoja, pouk sta ga ravno omejila, omrtvila, namesto da bi ga osvobodila in usposobila za živo nadaljnjo rast iz njega samega.⁴⁵

Iz tega aforizma o vzgoji oziroma samovzgoji človeka se nedvomno oglašajo Kantov moralni imperativ, ki človeku zadaja nalogo avtonomnega umnega samoudestvovanja. Nič nenavadnega ni torej, da sta si etimološko sorodni besedi postavljanje in zakon. Že v slovenskem jeziku sta si postava in zakon v bližnjem sorodstvu. Enako velja tudi za nemški jezik: biti postavljen (*eingesetzt sein*) od samega sebe je blizu zakonu kot takemu (Gesetz). Fichtejev avtonomi jaz je samozakonodajalec v najodličnejšem pomenu besede. Kolikor postavlja samega sebe in je pri tej dejavi samostojen, je dobesečno sam svoj zakon. Kako je v resnici s Fichtejevim najvišjim momentom duha? In v kakšni

⁴⁴ J. G. Fichte, *Izbrani spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str.110–11.

⁴⁵ Prav tam, str. 345.

zvezi so Descartesov cogito sum, Kantova transcendentalna enotnost apercepcije in Fichtejeva absolutna samopostavitev biti?

Že pri Descartesu smo nakazali izvorno dogajanje kogita kot dubita, ki neprestano reflektivno preizkuša vse, kar se nahaja v njegovem duhu. Vendar je pri njem ta breztemeljna, nezaustavljiva dejavnost uma še zastrta z mišljenjem človeka kot *res cogitans*, kot misleče stvari. Kantova transcendentalna enotnost apercepcije dokončno postavi na glavo realistično podobo sveta, s tem ko trdi, da ne morem priti do izkušenj, če te niso *moje* izkušnje, torej izkušnje moje lastne zavesti kot samozavesti, kot ontološko najodličnejše bitnosti. Vendar se Kant pri tem ustavi. Da bi zagotovil adekvatno spoznanje (po Humovi ostri kritiki), je moral iz spoznavnega akta izključiti spekulacijo o stvari na sebi, torej tudi premislek o transcendentalni enotnosti apercepcije. To pa je ravno tista razpoka v zidu utrdbe (raz)uma, skozi katero se je na odprto morje odpravil Fichte. Šele pri njem se izza španske stene Descartesove *res cogitans* razodene nenehno postavljajoče in ustvarjajoče, izvorno breztemeljno dogajanje uma. V delu *Osnove celotnega vedoslovja*, ki je po Fichteju sistemska razdelava Kantovega projekta, Fichte razgrne tri osnovna načela človekovega izvorno neskončnega bistva, s čimer z dialektičnim umom sega po noumenalnem. Kaj je »prvo, nasploh nepogojeno načelo vedoslovja«?

*Tisto, katerega bivanje (bistvo) je zgolj v tem, da samo sebe postavlja kot bivajoče, je jaz, kot absolutni subjekt. Tako kot se postavlja, je; in tako kot je, se postavlja; in jaz je potemtakem za jaz nasploh, in nujen, kar samo zase ni, ni noben jaz.*⁴⁶

Brez absolutnega subjekta kot edinega kriterija resničnosti tako ni ne jaza ne zunanega sveta.⁴⁷ V tem načelu lahko prepoznamo osnovno postavko ali tezo: »VSE, kar je, je samo, kolikor je postavljeno v jazu, in razen jaza ni ničesar.«⁴⁸ Kot vidimo, gre za potrditev Kantovega kopernikanskega obrata in spekulativno razvitje misli transcendentalne enotnosti apercepcije. Če je izvorno dogajanje (dej) absolutnega jaza nepogojeno, je vse drugo nekaj pogojenega, torej odvisnega od absolutne postave jaza. Seveda pa človeku čistega delovanja

⁴⁶ Prav tam, 108.

⁴⁷ V slovenščini se izgubi pomen besede subjekt, ki je še vedno prisoten v angleščini: 'podložnik': *with Fichte, the empirical subject is thus subject to the self-positing activity of the I as the absolute subject.*

⁴⁸ Prav tam, str. 109.

absolutnega jaza ni mogoče doseči, saj že izkušnja lastne smrtnosti in končnosti po Fichteju priča o tem, da smo bitja, ki smo razklana na naravni, končni nejaz in končni jaz empirične zavesti. Je pa prva in najodličnejša naloga človeka ta, da stremlji k čistemu delovanju absolutnega jaza.

Tako prehajamo k »drugemu, po svoji vsebini pogojnemu načelu«. Seveda ga Fichte, kolikor gre za dedukcijo, ne izpelje iz izkušnje, pač pa iz uvida, ki se giblje na obzorju transcendentalnosti. To načelo spada k spoznavnemu ustroju absolutnega jaza. Drugo, ravno tako neizpodbitno dejstvo človekove dejave je neko postavljanje nasproti, antiteza:

9. Prvotno ni postavljeno nič razen jaza; in ta je postavljen samo nasploh (§ 1). Potemtakem lahko postavljamo nasproti samo jazu nasploh. Toda tisto, kar postavljamo jazu nasproti, je = *ne-jaz*.

10. Kakor gotovo spričo dejstev empirične zavesti brezpogojno priznavamo absolutno gotovost stavka: – A ni = A: *enako gotovo jazu nasploh postavljamo nasproti nek ne-jaz*. Od tega prvotnega postavljanja nasproti pa je izvedeno vse tisto, kar smo pravkar povedali o postavljenem nasproti nasploh; in zato zanj prvotno velja: po formi je torej nasploh nepogojno, po materiji pa pogojno. In tako smo našli tudi drugo načelo vsega človeškega vedenja.⁴⁹

Da bi lahko razumeli, kako je mogoče, da je kar koli zoperstavljeno jazu (ki s tem postane sam omejen), moramo pri tem upoštevati dvojnost čiste in empirične zavesti oziroma jaza.

2. Jaz naj bi bil samemu sebi enak, pa vendar samemu sebi postavljen nasproti. Toda enak si je glede na zavest, zavest je enotna: toda v tej zavesti je postavljen absolutni jaz, kot nedeljiv; jaz pa, ki mu je ne-jaz postavljen nasproti, kot deljiv. Torej je jaz, kolikor mu je postavljen nasproti ne-jaz, sam postavljen absolutnemu jazu nasproti.

In tako so res vsa nasprotja združena, ne glede na enotnost zavesti;⁵⁰

⁴⁹ Prav tam, str. 115.

⁵⁰ Prav tam, str. 120. Celotna zadeva je nejasna zaradi neke temeljne zadrege, ki ostaja nerešljiva in ki bi jo lahko opredelili kot problem razlike: gre za osnovni filozofski problem, ki se ga neuspešno otepajo vsi misleci, ki izhajajo iz ontologije absolutne identitete: Fichtejeva dedukcija osnovnih načel vedoslovja se ujame v isto zanko. S prvim načelom Fichte uvede pojem identitete, načelo

Seveda je najlaže zgolj ponavljati Fichtejeve misli in s tem dajati občutek, da smo segli do dna njegovi dialektiki subjektivitete. Nekaj nam mora biti jasno: z vsakim velikim mislecem prihaja do besede njegov celotni etos, ki je, kot nas pouči Heraklit, v usodni in nepoljubni povezavi z njemu lastnim demonom oziroma božjim. S tem pa vselej skuša priti do besede nekaj neizrečenega ali neizrekljivega. »Eno, tisto najbolj božansko, se obenem hoče in noče rekati z imenom Zeus,« pravi tudi Heraklit in mi se bomo z njim bržkone strinjali. To eno (vsakega misleca) pa bomo skušali dojeti in pripeljati do besede kot vozlišče, nerazvozljivo vozlišče človekovega in demoničnega etosa. Naša interpretacija tako nima namena seči do dna kateri koli filozofiji, saj je sleherni filozofska misel kot odraz sprepleta človeškega in božanskega brezdanja. Prej, kot pravi Dean Komel v spisu *Fenomenologija in vprašanje biti*, »vodi tja pred ... in si pusti pokazati to, pred kar privede.«⁵¹ To misel moramo postaviti na obzorje hermenevtike, vede, ki je za vselej opravila z vsakršno teokratsko ontologijo Biti in epistemologijo Resnice ter se z apelom upoštevanja izvorne drugačnosti drugega (če je ta na višini svoje naloge) priborila v prostor izvornejšje resnice življenja. S tem je človeka izzvala, naj se iz metafizičnega (metačasovnega) sna prebudi v zgodovinsko bitje končnosti. Vsaka filozofija se tako razkrije v svoji lastni enkratnosti in hkrati umeščenosti v širši zgodovinski kontekst filozofije. V tem smislu tudi skušamo, sledeč Gillespieju, pripeti na besede nit misli, ki se bolj ali manj nevidno vleče skozi filozofijo od Descartesa do Nietzscheja.

Skupaj z Gillespiejem tako sledimo razvoju določenega pojmovanja volje, ki se iz stoletja v stoletje pojavlja v vse bolj izrecni obliki pri mislecih moderne dobe. Trenutno smo priče Fichtejevemu filozofskemu podvigu povzdignjenja

realnosti (jaz = jaz). Sledi mu pojem diference, načelo protislovnosti (jaz ni = ne-jaz), oba skupaj pa implicirata še pojem deljivosti oziroma omejitve, načelo zadostnega razloga. V čem je problem? Preprosto: kako (deduktivno) izpeljati tretje načelo iz prvega? Kako iz neskončne identitete izpeljati mejo in deljivost? Ali: kako iz prvega načela preiti na drugega? Kako je jaz absolutni subjekt, čista zavest, ko pa vanj z drugim načelom zareže načelo razlike? Najverjetneje najhujša zadrega celotne metafizike (izvorne praidentitete oziroma Vrhovnega bivajočega): kako od absolutne identitete neomejenega, neskončno svobodnega jaza preiti k razcepljenemu, končnemu jazu, omejenemu z ne-jazom? Ali spet drugače: kako od čiste, polne biti preiti k razcepljenemu množtvu bivajočega? Gotovo vprašanje, ki bi se mu vsak mislec praidentitete kaj rad izognil. V zvezi s Fichtejem: zakaj se ta ne poloti problema, da drugega načela, ki govori o protipostavljenosti, torej razliki, ni mogoče izpeljati iz prvega načela? Zakaj če je prvo načelo nasploh nepogojeno, potem ni pogojeno z drugim načelom ... Kako misliti skupaj prvo in drugo (in tretje načelo)? Ima torej drugo načelo svoj lastni izvor, s čimer se ukinja brezpogojnost in absolutnost prvega načela?

⁵¹ Dean Komel, *Fenomenologija in vprašanje biti*, Založba Obzorja, Maribor 1993.

Kantovega avtonomnega subjekta k absolutnemu subjektu svobode. O tem nam govorijo tri načela, ki razgrinjajo dialektično, paradoksalno naravo deja (*Tat-handlung*) jaza kot alfe in omega vsega stvarstva. Če moramo ločiti med empiričnim in absolutnim subjektom, pa je vendarle treba pripomniti, da končni jaz stremi k čistemu deju, čisti kreaciji absoluta. Poleg tega še večjega poudarka na avtonomnosti subjekta pa je treba poudariti še neki drug premik. Nikakor namreč ne moremo zaobiti dejstva, da je bil Fichte vnet pristaš francoske revolucije, katere osnovno vodilo je bilo ravno razsvetljenska zahteva po posameznikovi svobodi. Narava človekovega stremljenja (ki vre iz čistega jaza) je po Fichteju v tem, da skuša ukiniti ne-jaz, prekiniti z odvisnostjo od naravnih zakonov in tudi z empiričnim jazom, da bi se s tem vrnilo k noumenalnemu bistvu, k čisti dejavnosti absolutnega jaza. Seveda je to za človeka kot končno bitje nedosegljivo, toda kategorični imperativ mu nalaga nenehno postopno odpravljanje ne-jaza in neskončno približevanje absolutnemu jazu. Če to vemo, nam ni težko spredeti, kakšna je po Fichteju človekova vloga v polisu. Kot pravi Štrajn: »Fichtejeva filozofija nastopa na prizorišču zgodovine kot artikulacija pozicije najradikalnejše frakcije revolucionarnega razreda, ki prvič v zgodovini odkrije težnjo po *občem* prevratu.«⁵² Tu navajamo nekoliko daljši citat iz Gillespieja, ki govori o isti zadevi:

Jaz stremi k podreditvi ne-jaza v samem sebi. To podreditev, dokazuje Fichte, zahteva absolutni jaz v imenu absolutne biti. Z drugimi besedami, svoboda izreka ta kategorični imperativ, da bi bila sama svoboda absolutna, da bi se odrešila vsakršne odvisnosti od drugega z uničenjem drugačnosti drugega. Stremljenje je prevladujoča oblika volje empiričnega jaza zato, ker ta jaz še ni absoluten. Je nepopoln izraz čiste dejavnosti volje, ki konstituirata sam absolutni jaz (...) Z dokazom, da je ne-jaz le izraz absolutnega jaza, Fichte ne stremi le po premaganju in podreditvi sveta, pač pa tudi k premaganju empiričnega jaza vsakega posameznika. Ne gre le za Kartezijev tehnološki projekt, ki skuša zagospodariti nad naravo in jo preoblikovati, temveč tudi Rousseaujev moralni projekt, ki cilja na preobrazbo samega človeka. Končni cilj tako ni ukinitve nasprotja, ki ga proizvede ne-jaz, pač pa sprava jaza s samim seboj, empiričnega jaza z absolutnim jazom. Oslobojanje od narave je zgolj sredstvo za premaganje odtujitve, za spravo jaza s samim sabo. Negacija je tako vedno v službi samopotrjevanja. Ker pa je jaz v bistvenem pogledu svoboda, premaganje odtujitve pomeni vpeljavo absolutne svobode. (...) Na ta način Fichte človeka privede pred rob brezdanjega brezna lastne biti, pred noumenalno noč, v zvezi s katero je Kant trdil, da je

⁵² Prav tam, str. 410.

razum ne more nikoli obvladati. Po njegovem mnenju lahko človek le prislusne glasu vesti, ki prihaja iz brezna. Fichte, nasprotno, trdi, da je človekova moralna dolžnost, da izniči vse končne oblike, ki človeka ločujejo od njegove lastne neskončnosti, lastne neskončne svobode. Takšen podvig v to temo prinaša luč, saj vedno bolj odkriva, da je to brezno le notranji moment človekovega lastnega jaza.⁵³

S temi besedami Gillespie napove témo novega poglavja (zgodovine evropske resnice), ki govori o usodnem vplivu Fichtejevega pojmovanja človeka in svobodne volje na zgodnjo romantiko, levohegllovstvo in ruski nihilizem. Preden pa se posvetimo tej temi, se skupaj z Gillespiejem osredotočimo na ključni pojem te knjige, pojem *nihilizem*. Pojavi se namreč že v naslovu knjige: *Nihilizem pred Nietzschejem*. Da smo se za to odločili ravno pri Fichteju, ni nobeno naključje. Takole pravi Gillespie:

Na splošno se sprejema za resnično prepričanje, da se je nihilizem začel proti koncu devetnajstega stoletja. Vendar pa se bistveni premik na pot, ki vodi v nihilizem devetnajstega in dvajsetega stoletja, zgodi s Fichtejevo zavrnitvijo razsvetljenskega pojmovanja razuma v prid absolutnemu subjektivizmu, ki skuša izpeljati ves razum iz neskončne volje absolutnega jaza. To zavračanje vodi v temo noči noumenalnega jaza in k oboževanju oziroma čaščenju stremljenja ali hrepenenja, ki sta manifestaciji podzavestne volje. Četudi Fichte sprejema mišljenje Descartesa in Kanta, pa navsezadnje ubere drugačno in nevarnejšo pot. Ta pot pa vodi, kot je ugotovil Jacobi, k smrti Boga in pobožanstvenju človeka.⁵⁴

Na začetku pričujočega poglavja Gillespie navede citat iz Jacobijevega pisma Fichteju – ki ga uporabi tudi Heidegger v knjigi *Evropski nihilizem* – in se glasi: Zares, ljubi Fichte, bi me ne jezilo, če bi vi ali kdor koli že želeli imenovati *himerizem* tisto, kar postavljam nasproti idealizmu, ki ga zmerjam z *nihilizmom*.⁵⁵ Od kod takšno pojmovanje idealizma? Jacobi se, kot nam pove Gillespie, obregne ravno ob Fichtejevo poveličanje svobode človeške volje in njegove absolutne avtonomije.

Človek po Jacobiju ne more biti svoj lastni temelj. Odvisen je od nečesa zunanjega, in če skuša postati svoj lastni temelj, razkroji vse substancialno.

⁵³ Gillespie, str. 87–92.

⁵⁴ Prav tam, str. 99.

⁵⁵ Prav tam, str. 65. Prevod tega stavka iz pisma Jacobija Fichteju sem vzel iz prevoda Heideggrove knjige *Evropski nihilizem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 29.

Jacobi pride do zaključka: Človek je postavljen izključno pred sledečo izbiro: nič ali Bog. Če izbere nič, se okliče za Boga; to pomeni, da napravi Boga za privid, saj se, kolikor Boga ni, izkaže za nemogoče, da bi bil človek z vsem, kar ga obkroža, kaj več kot privid. Ponavljam: Bog je in je zmeraj zunaj mene, živo bistvo, ki je svoj lastni temelj, ali pa sem jaz Bog. Tretje možnosti ni.⁵⁶

Glavna tarča Jacobijevega napada je očitno Fichtejev skrajni subjektivizem, ki reducira ves objektivni svet na notranji moment absolutnega jaza. Nihilistična je po Jacobiju ravno predstava, da zunaj človekove (čiste) zavesti ni ničesar.

Naj nas na tem mestu še tako mika izreči kritiko Gillespiejevemu (in Jacobijevem) pojmovanju nihilizma, se moramo zadržati in raje sledimo Gillespiejevemu razviju nihilizma do konca, to se pravi do njegove dovršitve pri Nietzscheju, tako da bomo lahko spregovorili o njegovem pojmovanju nihilizma v celoti.

3. Zarja demoničnega, romantika in ruski nihilizem

Človek je pričel krožiti okoli samega sebe. Hrepeneči jaz se je odpravil naproti absolutnem deju Boga. Pokaže se, da hrepeni tudi in predvsem po ukinitvi ne-jaza in s tem empiričnega jaza, torej k neskončnemu ukinjanju meja, ki jih pred jaz postavlja ne-jaz. Ne smemo tudi pozabiti, da absolutni jaz ni nikakršna trdna podlaga, pač pa *volja* kot temni gon samoustvarjanja (samopostavitve) in ustvarjanja vsega, kar je. Empirični, omejeni jaz in ne-jaz se nazadnje pokažeta kot notranja momenta delovanja vse bolj svojevoljnega jaza.

Tako lahko na ozadju Fichtejeve zahteve po ukinitvi ne-jaza in empiričnega jaza *zavoljo* sprostitev absolutno svobodnega, božanskega bistva človeka, bolje razumemo romantično vizijo človeka kot bitja svobodne in ustvarjajoče volje, ki pa je, tako kot noumenalni jaz Fichteja, predvsem demonična sila:

Novi človek, kot si ga zamišlja romantika, ni vsak človek, povprečnež, temveč človek, ki se pogloblja sam vase in v svoji duši odkriva heroično voljo, ki se bori za osvoboditev iz spon družbenega življenja in skuša najti pot nazaj k bolj naravnemu življenju.⁵⁷

⁵⁶ Gillespie, str. 66.

⁵⁷ Prav tam, str. 105.

Takoj lahko razberemo pomen »naravnega življenja«. Do njega se posameznik kot empirični jaz dokoplje z zavračanjem ne-jaza, obstoječih družbenih razmer in malomeščanske morale, s čimer pa ukinja tudi samega sebe kot empirični jaz, ki mu zunanje omejitve, prepovedi in zapovedi postavljajo mejo, dajejo mero njegovi lastni eksistenci in ga s tem ravno omogočajo v njegovi biti. Romantiki so tako usodno zaznamovani ravno z demoničnim hrepenenjem po temnem, nenehno ustvarjajočem, absolutno svobodnem jazu. Eden za drugim so se podali na pot zanikanja meščanskega življenja in malomeščanske morale, pot rušenja tabujev, ki človeku onemogočajo, da bi potonil v večne vrelce ustvarjajoče volje, ki prežema celotno stvarstvo, volje, ki ni le oblikotvorna, pač pa nujno tudi razdiralna in uničujoča.

Kot primer tovrstnega hrepenenja po odprtem, nevihtnem morju noumenalne noči Gillespie navaja Williama Blaka in njegovo pesem *Tiger*. Pa jo zavoljo jasnosti navedimo kar v celoti:

Tiger tiger, ki goriš / svetel v gošči v temi: / Kje je Božja roka ali oko, / ki grozni red bi tvoj premerilo? // Do katerih daljnih zvezd in globočin / plameneli ognji tvojih so oči? / Na katerih krilih si upa poleteti? / Katera roka si upa ogenj ujeti? // In katera umetnost in spreplet roka, / Bi mogla ti zgrabiti drob srca? / In ko pričelo biti je srce, / Katera strašna roka in noge? // In kladivo? Katere verige? / Kje je možganov tvojih vigenj? / In nakovalo? Kje strašni je prijem, / Ki tvojo smrtno grozo stisne v objem? // Ko zvezde vrgle kopja so v obale / In dan za dnem z neba kot dež jokale: / Se Stvarnik te je mogel zveseliti? / Ti in jagnje, je mogel Isti biti? // Tiger tiger, ki goriš / Svetel v gošči v temi: / Kje je Božja roka ali oko, / Ki grozni red bi tvoj premerilo?⁵⁸

Blake v pesmi s številnimi vprašanji prebuja človeka za najglobljo izkušnjo življenja, izkušnjo, kjer sta si etos človeka in demona najbližje. Temu izvornemu prostoru človekovega in božjega življenja bi lahko rekli prostor biti. Vendar moramo skupaj s Heideggrom narediti še en korak, brez katerega lahko misel izvornejše življenjske resnice vselej znova usodno zablodi. Odgovor tiči že v naslovu Heideggrovega prvenca *Bit in čas*. Bit je že vselej časna in kot taka izvorno tokraj metafizične razdvojitve sveta na transcendentni, resnični,

⁵⁸ William Blake, *Selected Poetry and Prose of William Blake*, Random House, New York 1953. Pesem sem prevedel sam, obstoječi prevod Vena Tauferja pa najdete v: *Blake*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1978, str. 19–20.

brezčasni svet čiste, polne biti, in imanentni, lažni, časni svet prividnega mnoštva bivajočega.

Kaj ima to opraviti z Blakom? Skušamo se približati Blakovemu srhljivemu občutju, ki ga je prevzelo in ki ga je pretil v pesniško besedo v ekstatičnem trenutku uzrtja *usodne dogoditve svojevrstnega, demoničnega etosa človeka in Boga*. Človek živi v prostoru premen biti, ki se dogodeva v vrstjenju življenjskih zgodb in prigod, pa naj to človeku, ko se sooča s svojo končnostjo, godi ali ne. Z Blakom udari na plano in se zasveti v svet človek, ki ga najprej določa to, da – v primerjavi s človekom pred njim – zmore gledati naravnost v grozodejstva narave, ki jih za povrh pripiše Bogu. Bog kot Stvarnik je ustvarjalec in razdiralec hkrati. Ponovimo peto kitico:

Ko zvezde vrgle kopja so v obale
in dan za dnem z neba kot dež jokale;
se Stvarnik te je mogel zveseliti?
Ti in jagnje, je mogel Isti biti?

H kakšnemu Bogu kliče Blake? To je Bog, ki je ustvaril tako jagnje kot tigra. Ni več govora o zgolj milostnem, dobrotljivem, odrešeniškem jagnjetu Božjem, saj je taisti Bog ustvaril tudi tigra, ki je znan po vse prej kot človeški milosti in modrosti. Tiger je tudi temna, razdiralna sila, ki zadira čekane v polno, sijajno bit in jo trga na krvave kose. In pri tem mu nihče ne more do živnega: »Katera roka si upa ogenj ujeti? // In katera umetnost in spreplet roka, / Bi mogla ti zgrabiti drob srca?« In malo naprej: »Kje strašni je prijem, / Ki tvojo smrtno grozo stisne v objem?«

Kakšen Bog je to, ki se je nemara celo razveselil te strahotne stvaritve? Kako naj mislimo razmerje med človekom, Bogom, tigrom in jagnjetom? Bi lahko dejali, da je Blakova pesem pesem o Božjem jagnjetu, iz katerega se iztrga »grozni red ali simetrija« Božjega tigra? Če se je v razmerju človeka in Boga v prejšnjih časih »zrcalila harmonija firmamenta« in je kot prisposoda Boga pod nebesnim svodom meketalo nedolžno in milosti polno jagnje,⁵⁹ se v Blakovi pesmi firmament izgubi »v gošči v temi«, po kateri lazi kot grozeča podoba Boga rjoveči tiger. Tako se pokaže neka podobnost med Calvinovo in Blakovo »zgodbo«: Calvino podvomi o izključni dobrotljivosti in milosti bogov, ki bosta

⁵⁹ »Kot Božji izvoljenci, sveti in ljubljani, si torej oblecite čim globlje usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost, krotkost, potrpežljivost,« pravi Pavel v *Pismu Kološanom* (3,12).

oblikovali usodo prebivalcev Perincijske in na koncu pravi: »Perincijski astronomi so pred težko izbiro: ali priznati, da so bili vsi njihovi računi zgrešeni in da njihove številke ne morejo opisati neba ali pa razkriti, da je red bogov prav ta, ki se zrcali v mestu pošasti.« Toda podobnost je vendarle navidezna. Srh in groza, ki spreletita človeka ob spoznanju, da so bogovi morda tudi pošastni, bi lahko prej pripisali človeku dobe Ockhamovega nominalizma.

Blake že živi v vignju tega metafizičnega srha. Če bolj pozorno beremo pesem Tiger, vidimo, kako Blaka Božja demonična volja – zdaj že ob priznani grozovitosti – privlači in vabi, naj pije iz njenih temnih vrelcev, privlači ga v isti meri, kot ga fascinira tudi podoba tigra, »ki gori svetel v gošči v temi«. Tiger je osrednja (zgodovinska!) podoba, najodličnejša podoba izvorno oblikotvorne in razdiralne sile življenja, ki v devetnajstem stoletju s svojim »groznim redom« leže kot najgloblji nemir v srce človeka in Boga. Etos človeka in Boga se navzame grozljivosti tigra.

Svetla in temna stran meseca sta se zlili v demonični somrak, ki je legel na obraz Boga in človeka devetnajstega stoletja. Ko gledamo v oči »tigru, ki gori svetel v gošči v temi«, gledamo v oči Stvarniku, čigar oko je očarano nad lastnimi stvaritvami in uničenji. In Božje oko vabi tudi pogled človeka, naj se, vsej grozovitosti navkljub, zaljubi v tigrovo srce življenja. Kakšen je človek, ki ga Blake nagovarja in obenem kliče v pesmi Tiger?

Odgovor po Gillespieju najdemo v dramski pesnitvi Lorda Alfreda Byrona, *Manfred*.⁶⁰ Tragična pesnitev *Manfred* je po vsebini podobna Goethejevi drami *Faust*. Vsaj na začetku. Oba glavna junaka sta bistveno nezadovoljna s celotno človeško vednostjo, do katere sta se priborila v dolgih letih marljivega preučevanja. S Fichtejevimi besedami: empirični jaz hrepeni po absolutnem jazu, pri tem pa ga omejuje ne-jaz – in s tem tudi z ne-jazom omejeni empirični jaz. Vsa modrost in krepost sveta ne zadostujeta, da bi se dokopala do mističnega vira neskončnosti. Volja, ki ju žene k cilju vseh ciljev, k absolutni svobodi, je temna in razuzdana volja, ki za dosego cilja ne izbira sredstev. Faust ne sklene le pogodbe s hudičem, stori tudi celo vrsto zločinov. Tako zapelje Marjetko, nedolžno mlado dekle. Ta na Faustovo prigovarjanje podtakne svoji materi uspavalni napoj in ta jo usmrti. V dvoboju s Faustom umre njen brat. Marjetkin

⁶⁰ Lord Alfred Noel Gordon Byron, *The Selected Poetry of Lord Byron*, The Modern Library, New York 1951, str. 601.

otrok utone in Marjetka je obsojena na smrtno kazen zaradi umora. Faust jo sicer skuša rešiti, vendar Marjetka, razočarana kot je, raje izbere smrt. Tudi v drugem delu, ki je bolj alegorične narave, Faust nadaljuje svojo uničevalsko pot. Tako dovoli Mefistovim služabnikom, da »odstranijo« starca, ki ovirata njegov projekt izgradnje popolne dežele.

Manfredova pot je enako strašna. Če ne še strahotnejša, saj se v lakoti po absolutnem ne ustavi niti pred najsvetejšo življenjsko prepovedjo. Manfred posili svojo sestro Astarto in ta kmalu zatem naredi samomor. Ta strahotni dogodek se zgodi tik pred pričetkom drame, sama drama pa govori o Manfredovih tantalovih mukah, ki jih mora prenašati spričo storjenega grozodejstva.

Zopet se lahko za trenutek ozremo nazaj in skušamo zaslutiti globino prepada, kateri loči človeka srednjega veka, ki kontemplira večne resnice in s tem prebiva v božanskem, od človeka moderne dobe, romantika, ki se, skrajno nezadovoljen z vso modrostjo sveta in Bogom Resnice, žene za absolutnim (demoničnim), slep za vse zlo, ki ga ob divjanju kaotične, nebrzdane volje seje naokoli.

Zakaj Gillespie govori o Manfredu in Faustu? Zato, da bi pokazal na radikalno drugačen razplet obeh tragedij in Manfreda postavil na vrh gore romantičnega voluntarizma in nihilizma. Ko Faust umre, se v nasprotju s pričakovanji njegove duše ne polasti Mefisto, saj ga v poslednjem trenutku rešijo angeli in ga odpeljejo v nebesa. Faust je kljub vsem stranpotem in zločinom na koncu odrešen. Drugače se konča zgodba pri Manfredu. Takole pravi Gillespie:

Faust pred Marjetkino smrtjo zbeži, odreši ga pozaba, ki jo daje narava. Manfred živi s spominom na storjeno dejanje in ga v resnici potrebuje, saj je ravno zavedanje zločina glavni vir njegove svobode, spoznanja in veličine. Višino, ki jo je dosegel, lahko ohranja le s stalnim vračanjem v globine prepada, iz katerega se je povzpел. Zdrs v vsakdan se izogne s prebivanjem v bližini storjenega grozodejstva. Manfred, nasprotno kot Faust, ni slep za strašno resnico, temveč prebiva v njej.⁶¹

Katera je grozovita resnica, v kateri prebiva Manfred? Ali ni ta prostor izvornega doživljanja človeškega in Božjega tisti prostor, ki ga je s številnimi vprašanji razprl Blake v pesmi Tiger? Je resnica, v kateri prebiva Manfred, resnica

⁶¹ Gillespie, str. 122.

tigra? Ali ne bi mogli Manfredu, ko se v »sedmi samoti« sooča z najgrozovitejšo mislijo vseh misli (s pogubo ljubljene sestre Astarte), gleda v zevajoče prepade in ne klone v duhu tako kot Faust – ali mu ne bi mogli v tem najglobljem in najvišjem trenutku položiti na usta Blakove verze? Verze, ki jih Manfred govori – samemu sebi?

Tiger, tiger, ki goriš
svetel v gošči v temi:
kje je Božja roka ali oko,
ki grozni red bi tvoj premerilo?

Manfredu kot tigru ne pride do živega niti sam Bog. Nobene verige ne uklenejo njegove blazne duše. Vigenj njegovih možganov je razbeljen od ognja bolečin, ki použije vsak očitek vesti. Kje je Božja roka ali oko, ki njegov bi grozni red premerilo? Gillespie se v nadaljevanju naveže na Fichteja: »Narava Manfredovega zločina ni nič naključnega. Je skrajni izraz njegovega bivanja, zanikanja drugosti, poskus ukinitve vseh meja in povzeta vsega v jaz.«⁶² Razlika med njim in Faustom se najbolj izrazi na samem koncu. Umirajočega Manfreda skuša mimoidoči duhovnik pomiriti s samim seboj, ga pripraviti na izpoved in odrešitev od greha in smrti. Manfred pa ne zavrne le duhovnikove pomoči, pač pa z drznimi besedami odpodi celo duha, ki pride iz pekla po njegovo razboleno, kipečo dušo:

Manfred: Moči svojih mladih dni nisem si nabral z zavezo s tvojimi možmi, temveč z visoko učenostjo – z marljivostjo, drznostjo, / z vztrajnostjo pogleda, močjo duha in veščinami, / s poznavanjem očetov – ko je zemlja gledala hoditi vštric duhove in može / in ni dala vam prevlade: tu stojim / z vso močjo – preziram vas – zavračam – / odmaknite se in bodite prekleti!

Duh: Toda premnogi zločini so te napravili –

Manfred: Kaj so ti za take kot ste vi? / Je zločine treba kaznovati z drugimi zločini? / in hujšimi zločinci? – Nazaj v pekel! / Nad mano nimaš premoči, to čutim; / nikoli me ne boš obsedel, to vem:/ kar sem storil, je storjeno, v sebi nosim/take muke, ki jih tvoje podvojiti več ne morejo: / Nisem ne tvoje budalo ne tvoja žrtev, – / temveč svoj lastni uničevalec in tako bo ostalo tudi za naprej!⁶³

⁶² Prav tam, str. 123.

⁶³ Byron, str. 678.

Manfred se je sam podal na zločinsko pot in sam tudi do konca prenašal breme bolečine in krivde. Sam je na bronastih plečih prenašal strahotno, pa vendar tragično usodo.

Fichtejev filozofski angažma nam da zaslutili tudi ost njegovih političnih interesov. Dobro vemo, da je bil vnet pristaš francoske revolucije. V kakšnem smislu bomo na tem mestu omenili Prometeja? Prometejeva zgodba je dovolj znana, da nam je tu ni treba ponavljati. Kako pa bi se Prometej znašel med vihrajočimi zastavami francoske revolucije? Ljudem je treba znova prinesiti ogenj ali luč svobode, ki jo je ljudem odvzela krivična aristokracija. Luč, ki so je upravičeni vsi ljudje. Od tod radikalna politična akcija, ki naj odpravi obstoječi družbeni red, ga spreverne v celoti. Prometej je s tem dejanjem nemara zagrešil zlo, vendar se zanj ni pripravljen spokoriti (Manfred!), zanj ne krivi samega sebe, pač pa bogove. V kontekstu revolucije: za trpljenje in zlo, ki ga seje okoli samovolja političnega akterja, delujoči jaz okrivi – če ne bogove, pa nezrele družbene razmere. Pri tem je ključnega pomena to, da gre za popolno umanjkanje občutka vesti, krivde in grešnosti.

Zakaj Gillespie politične akterje (tudi literarne) označi za romantike realizma? Zato, ker jih v osnovi vodi in usmerja ista iracionalna, muhasta in razdiralna volja, ki stremi za absolutno svobodo. Le s to razliko, da se romantik s svojo demonično slo po absolutni svobodi zateka v domišljajske pokrajine znotraj svojega lastnega sebstva, romantik realizma pa s prometejsko bakljo v rokah stopi v resničnost, v realne politične razmere.

Sprva zgolj v fikciji. Pred nami stoji glavni junak romana *Očetje in sinovi* ruskega pisatelja Turgenjeva,⁶⁴ ki je na svetu zato, da stlači romantične solipsiste v antikvariate in s politično akcijo nastopi proti totaliteti družbenih institucij. Pa si na kratko oglejmo, kakšen človek je Bazarov. Za zgled bomo navedli dva kratka odlomka:

V prvem odlomku Arkadij, bližnji prijatelj Bazarova, s katerim sta študirala v Moskvi in sta se vrnila na Arkadijev dom na ruskem podeželju, očetu in stricu razlaga, po čem sta onadva nihilista:

Pavel Petrovič je mignil z brki. »Kaj pa je gospod Bazarov sam?« je vprašal zateglo.

⁶⁴ Prav tam, str. 124.

»Kaj je Bazarov?« Arkadij se je nasmehnil. »Stric, ali hočete, da vam res povem, kaj je?«

»Bodi tako prijazen, nečak.«

»Nihilist.«

»Kaj?« je vprašal Nikolaj Petrovič, Pavel Petrovič pa je dvignil nož, ki se ga je na konici držal košček masla, in nepremično obstal.

»Nihilist,« je ponovil Arkadij.

»Nihilist,« je spregovoril Nikolaj Petrovič. »To izvira iz latinske besede nihil, nič, kolikor morem soditi; ta beseda potemtakem pomeni človeka, ki ... ki ničesar ne priznava?«

»Reci: ki ničesar ne spoštuje,« je povzel Pavel Petrovič in se znova lotil masla.

»Ki vse motri s kritičnega stališča,« je pripomnil Arkadij.

»Ali ni to eno in isto?« je vprašal Pavel Petrovič.

»Ne, ni. Nihilist je človek, ki se ne uklanja nobenim avtoritetam, ki nobene načela ne sprejme s slepo vero, pa naj bi bilo obdano s še takim spoštovanjem.«

»In kaj, ali je to dobro?« ga je prekinil Pavel Petrovič.

»To je različno, stric. Za koga dobro, za koga pa zelo slabo.«

»Tak tako. No, to, kakor vidim, ni nič za nas. Mi ljudje starega kopita smo mnenja, da brez prensipov (Pavel Petrovič je izgovoril to besedo mehko, po francosko, Arkadij pa jo je izgovarjal 'princip'), da brez prensipov, sprejetih, kakor praviš ti, s slepo vero, človek ne more ne hoditi ne dihati. *Vous avez changé tout celà*, Bog vam daj zdravja in generalskih časti, mi bomo pa rajši gledali, gospodje ... kako si že rekel?«

»Nihilisti,« je razločno povedal Arkadij.

»Da. poprej ste bili hegelijanci, zdaj ste nihilisti. Bomo videli, kako vam bo

godilo v praznini, v brezračnem prostoru; zdaj pa prosim, pozvoni, brat Nikolaj Petrovič, čas je za moj kakav.«⁶⁵

V drugem odlomku nastane prepir med Pavlom Petrovičem in Bazarovom:

»Aristokratstvo, liberalizem, progres, principi,« je med tem govoril Bazarov.

»Za boga, koliko tujih ... in nepotrebnih besed! Nam Rusom niso prav nič potrebne.«

»Kaj pa nam je po vašem potrebno! Če vas človek posluša, bi se mu zdelo, da živimo izven človeštva, izven njegovih zakonov. Prosim vas, logika zgodovine vendar zahteva ...«

»Kaj nam mar logika? Mi prebijemo tudi brez nje.«

»Kako to?«

»Tako. Upam vsaj, kadar ste lačni, ne potrebujete nobene logike, da si denete košček kruha v usta. Kaj hočemo mi s temi abstrakcijami!«

Pavel Petrovič je zakrilil z rokami.

»Zdaj vas pa ne razumem več. Vi žalite ruski narod. Ne razumem, kako je mogoče ne priznavati prensipov, načel? V imenu česa pa sploh delate?«

»Saj sem vam že rekel, da ne priznavamo avtoritet,« je posegel v pogovor Arkadij.

»Mi delamo v imenu tega, kar priznavamo za koristno,« je spregovoril Bazarov.

»V sedanjem času je najkoristnejša stvar zanikanje in mi zanikamo.«

»Vse?«

»Vse.«

»Kako? Ne samo umetnosti, poezije ... temveč tudi ... saj me je strah izgovoriti ...«

⁶⁵ Prav tam, str. 62–63.

»Vse,« je z nepopisnim mirom ponovil Bazarov.

Pavel Petrovič se je uprl vanj. Tega ni pričakoval. Arkadij pa je zardel od zadovoljstva.

»Toda dovolite,« je spregovoril Nikolaj Petrovič. »Vi vse zanikate, ali točneje, vse rušite ... Ampak treba je tudi graditi.«

»To ni več naša stvar ... Najprej je treba očistiti prostor.«⁶⁶

Arkadij opiše nihilista kot človeka, »ki se ne uklanja nobeni avtoriteti«. Današnjemu človeku ta stavek zveni poznano, če že ne kar domače. Sploh po izkušnji marksistične revolucije, ki si je tudi na Slovenskem za svoj cilj postavila popoln družbeni prevrat in vzpostavitev popolne, brezrazredne družbe. Še zanimivejši je neki drugi ozir, ki je za vselej opravil z vsakim brezčasnim transcendentalizmom oziroma podobo človeka kot večnega bistva, ki se v času pojavlja z uresničenjem večno enakih zmožnosti – o čem govorim? Spomniti se moramo le, kako je moralo biti Ockhamovo videnje muhastega Boga šokantno za človeka štirinajstega stoletja. Torej ne samo, da je Bazarov oseba, ki se požvižga na sleherno avtoriteto in vzvišeno resnico z Bogom vred. Pomembnejše je to – in tu moramo pritrčiti Gillespiejevemu uvidu – da je Bazarov povzel vase ravno tiste lastnosti Boga, ki so ga osvobodile vseh racionalnih spon, tabel dobrega in zla in ga katapultirale v svet onkraj vseh meja, v svet demonične igre brez meja. Bazarov je povzel vase taisto iracionalno, demonično slo po ukinitvi vseh meja, ki je po Ockhamu prežemala nominalističnega Boga na koncu štirinajstega stoletja. Za človeka tistega časa to ni bilo le nekaj komaj predstavljivega, pač pa tudi in predvsem nekaj grozljivega. Po dobrih petih stoletjih boja za svoj življenjski prostor pod obnebjem vsemogočnega in muhastega Boga se je človek spremenil do te mere, da za življenje nič več ne potrebuje nadnaravnega garanta, povrhu vsega pa je celo prevzel nekatere od njegovih lastnosti. Pravim nekatere, zakaj – kot se lahko prepričamo na koncu romana, kjer najdemo Bazarova, kako se s prometejskim ponosom sooča s svojo smrtjo – da bi se torej priboril do popolne zmage in privedel ljudi v popolno bodočnost, bi za to potreboval vsaj še vsemogočnost.

V drugem odlomku se še nazorneje pokaže, kako se je etos Bazarova navzel etosa nominalističnega Boga. Kot da bi imel Pavel Petrovič v mislih Viljema Ockhama in njegovega Boga, katerega poosebljenje je Bazarov: »Če vas člo-

⁶⁶ Prav tam, str. 87–88.

vek poslušaj, bi se mu zdelo, da živimo izven človeštva, izven njegovih zakonov.« Ob vztrajanju na zanikanju in porušenju vseh meja pa si ne moremo kaj, da se ne bi spomnili na Fichteja in njegovo slabo neskončnost jaza negacije.

Kot se lahko poučimo iz spremne študije Janka Kosa, je bila knjiga Turgenjeva odziv na tedanje burne razmere v Rusiji. Kulturna scena je že kar nekaj časa prekipevala spod svinčene pokrovke carske fevdalne ureditve in se navzela vsakršnih idej in nazorov. Tako je Bazarov očitno sovražno nastrojen proti vsakršni vzvišeni, spekulativni misli in filozofiji, ki je s Heglom dosegla tudi Rusijo. Odskok je več kot očitno, in sicer v smeri tedaj razvijajočega se materializma ali pozitivizma. Obe filozofiji sta se pojavili v prvi polovici devetnajstega stoletja: Hegel je izdal svoje prvo veliko delo *Fenomenologija duha* leta 1807, August Comte delo *Tečaj pozitivne filozofije* leta 1842, Ludwig Büchner, ki je omenjen tudi v tem romanu, knjigo *Sila in snov* leta 1855. Težko si je predstavljati, kako sta se v slabih petdesetih letih na evropskih tleh razvili in razcveteli tako radikalno različni filozofiji. Medtem ko, denimo, na eni strani Hegel zagovarja stališče, da je ideja tisto resnično, večno, kar se razodeva v svetu, pa na drugi strani Karl Vogt, Büchnerjev somišljenik, svoj materialistični nauk strne v naslednji stavek: »Možgani izločajo misel prav tako, kot izločajo jetra žolč in ledvice urin.« Bazarova, ki je jutra preživljal ob seciranju žab, bi seveda lahko postavili ob bok materialistom. O njegovi nastrojenosti proti spekulacijam oziroma idejnim abstrakcijam pričata tudi prejšnja odlomka. Vendar bi zgrešili pravo sled, če ne bi omenili tudi Fichteja. Če se je Hegel spravil s stvarstvom, rekoč, da je tisto, kar je umno, dejansko, in tisto, kar je dejansko, umno, pa za Fichteja (in Bazarova) velja nasprotno: jaz deja venomer stremi k ukinitvi meja, ki mu jih postavljajo naravni in družbeni zakoni ter moralne zapovedi. Nejaz je treba progresivno ukinjati in tako prek razpuščanja končnega jaza stopiti v kraljestvo čistega, absolutnega jaza – čiste volje. Že večkrat smo omenili, kako je človek pričel stremeti po tistem, kar je Ockham pripisal svojemu Bogu. Fichte je gotovo eden tistih, ki jih je noumenalna tema v zenici sonca privlačila do te mere, da so jo hoteli ponotranjiti in s tem seči po božanskem. Enako velja za Bazarova. Sploh pa je bil nadaljnji politični razvoj v Rusiji tisti, ki ni le udejanjil (neuspešno, tako kot Bazarov v *Očetih in sinovih*) Turgenjeve literarne podobe, ampak tudi dokazal, v nasprotju z Marxovim pojmovanjem gonila zgodovine, da so tudi in nemara predvsem ideje tiste, ki so gibalo zgodovine. Voda na mlin Gillespiejevi interpretaciji je, denimo, naslednji citat iz pisnega sestavka Mihaila Bakunina in Sergeja Nehajeva z naslovom *Katekizem revolucionarja*:

Revolucionar je edinstven človek. Ne pozna ne osebnih interesov ne čustev ne vdanosti; nima osebne lastnine, še celo imena ne. Vse v njem je ubrano v en sam samcat interes, v eno samo misel, eno samo strast – revolucijo. Globoko v sebi je, ne le v besedah, ampak tudi v dejanjih, potrgal vezi, ki so ga povezovale s sedanjo družbo in s celotnim civiliziranim svetom, vključno z vsemi njegovimi zakoni, običaji, konvencijami in moralo. Če v njej prebiva še naprej, to počne kot njen neizprosni sovražnik z enim samim namenom: da jo uniči (...) Kar koli pomaga revoluciji, je zanj moralno, vse, kar ji stoji na poti, je nemoralno in zločinsko (...) vsa nežna in slabeča čustva do sorodnikov, čustva ljubezni, hvaležnosti in celo spoštovanja, mora prevladati ena sama hladna revolucionarna strast ...⁶⁷

Pa smo prišli do Fichteja, ki se mu je v dušo naselil Blakov tiger oziroma Ockhamova slutnja svojevoljnega Boga. Tako povzema Gillespie politično podobo Rusije od Turgenjeva vse do Stalina:

Rusko revolucijo so imenovali Bog, ki ni uspel. Ta napačni sklep je posledica najglobljšega nerazumevanja teološkega in metafizičnega bistva revolucionarnega gibanja v Rusiji. Ruska revolucija je v resnici zgodba o Bogu, ki je triumfiral, vendar to ni bil Bog luči, ki živi v aluminijastih in steklenih mestih, temveč temni Bog negacije, ki živi v skrivnostnih dušah Bazarovov in Rahmetovov celega sveta in ki stopa v resničnost v podobi Nehajeva, Lenina in Stalina.

Sedaj ko se je ogenj tega velikega dogodka že nekoliko polegel, ugotavljamo, da ta ogenj, ki ga novi Prometej nosi na zemljo, ni plamen ognjišča, ki je srce doma, temveč požar, ki požira civilizacije. Ko ognjeno srce Blakovega demoničnega uničevalca osvobodimo iz animalične lupine, ta ne prevzame simetrije in humanosti, temveč ostaja brezoblična kaotična sila, ki je po svojem bistvu negativna volja. Na koncu moderne dobe nominalistični Bog sedi na prestolu utrdbe razuma kot mračni gospod Stalinovega univerzalnega terorja.⁶⁸

4. Od demoničnega k dionizičnemu

Zakaj Gillespie to poglavje naslovi *Od demoničnega k dionizičnemu*? Je ta v kakršni koli zvezi z zarjo demoničnega pri romantikih in Schopenhauerjevo voljo do življenja? Pa prisluhnimo Schopenhauerju:

⁶⁷ Gillespie, str. 162.

⁶⁸ Prav tam, str. 74.

Še bolj neprimerno je izražanje tako imenovanih panteistov, katerih filozofija se v glavnem kaže v tem, da notranje, njim nepoznano bistvo sveta naslavljajo kot »Bog« in mislijo, da so s tem kdovekaj dosegli. V skladu s tem bi bil svet nekakšna teofanija. Toda če se v tem pogledu le na kratko ozremo po svetu, po tem svetu nenehno potrebnih bitij, ki obstajajo nekaj časa le tako, da se med seboj žrejo, ki svoja življenja živijo v strahu in nuji in pogosto trpijo strahotne muke, da bi nazadnje padli v roke smrti. Kdor to jasno vidi, ta bo pritrtil Aristotelu, ko pravi: »Narava je demonična, ne pa božanska«; ta bo tudi moral priznati, da bi Bog, ki bi mu padlo na pamet, da se pretvori v svet, takšen kot je, resnično moral biti preganjan od hudiča.⁶⁹

Ker so po Schopenhauerju živa bitja in narava objektivacija volje do življenja, velja torej za samo voljo kot korenino vesolja,⁷⁰ da je demonična. Gillespie bo tako Schopenhauerjevo demonično voljo pripel na nevidno nit, ki se vleče od Viljema Ockhama prek Descartesa, Kanta, Fichteja, romantikov vse do Schopenhauerja, da bi se nazadnje prikazala pri Nietzscheju kot dionizična volja do moči. To misel nam dodatno razsvetli in poglobi Heideggrov uvid v bitno dogajanje novega veka v spisu *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*:

(...) bodimo pozorni na to, v kakšni obliki se bit bivajočega pojavlja znotraj novoveške metafizike. Ta bistvena oblika biti prihaja v klasični formi do izraza v stavkih, ki jih je Schelling zapisal v svojih *Filozofskih raziskavah o bistvu človeške svobode in predmetih, ki so s tem povezani*. Ti trije stavki se glasijo:

»– V zadnji in najvišji instanci ni nobene druge biti kot hotenje. Hotenje je prabit in samo njemu (hotenju) ustrezajo predikati le-te (prabiti): breztemeljnost, večnost, neodvisnost od časa, samopotrjevanje. Celotna filozofija teži samo k temu, da najde ta najvišji izraz.« (F. W. J. Schellingovi filozofski spisi, 1. zv., Lanshut 1809, str. 419)

Schelling je našel zadnjo in najvišjo instanco ter s tem dovršeno obliko predikatov, ki jih metafizično mišljenje od nekdaj pridaja biti, v hotenju. Volje tega hotenja ne gre jemati kot človekove duševne zmožnosti. Beseda »hotenje« imenuje tu bit bivajočega v celoti. To je volja. Nekaj takega nam zveni in tudi je tuje, dokler nam ostajajo tuje nosilne misli zahodne metafizike. Take pa ostajajo, kolikor jih ne mislimo, pač pa o njih vedno le poročamo. Leibnizove izjave o biti bivajočega, npr., lahko historično točno

⁶⁹ Arthur Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, Matica srpska, Novi Sad 1986, str. 301.

⁷⁰ Glej str. 78 istega dela, kjer Schopenhauer navede prisposodobno drevesa.

določimo, ne da bi nam bilo treba karkoli razmišljati o tem, kaj je Leibniz mislil, ko je bit bivajočega določil iz monade kot enotnost perceptio in appetitus, kot enotnost predstavljanja in stremljenja, tj. kot voljo. Kar Leibniz misli, pride s Kantom in Fichtejem do izraza kot umna volja, to pa ponovno premislita Hegel in Schelling, vsak na svoj način. Isto misli Schopenhauer, ko da svojemu glavnemu delu naslov: *Svet (ne človek) kot volja in predstava*. Isto misli Nietzsche, ko prabit bivajočega pripozna kot voljo do moči.⁷¹

Skupaj s Heideggrom in njegovim mišljenjem biti smo tako pripeli na nit *via moderna* še Leibniza, Schellinga, Hegla in Nietzscheja. Gillespie je nazorno pokazal, kako se je volja pri Descartesu prebijala proti prvemu mestu v njegovi filozofiji, kako je *ego volo* tekom let njegovega razmišljanja vse bolj pridobival primat nad *ego cogito*. Vemo pa tudi, kako je bil Descartesov projekt *mathesis universalis* pod usodnim vplivom skepticizma, ki ga povzročil nihče drugi kot Viljem Ockham s svojim nominalizmom, ki je razkril podobo demoničnega, svojevoljnega Boga Varavca. V tem poglavju se bomo na kratko osredotočili na misleca, ki ga je Nietzsche kot enaindvajsetletni mladenič slučajno odkril na zaprašeni polici antikvariata in ki je odtlej stalno omenjan v njegovih spisih. Le kratek sprehod po Schopenhauerjevih miselnih poteh je potreben, da ugotovimo, zakaj se je mladi Nietzsche tako navdušil nad njegovo metafiziko. Tako na primer v drugem delu knjige *Svet kot volja in predstava* v poslednjem poglavju *Epifilozofija* pravi:

Tudi metafizika lepega se popolnoma pojasni šele v skladu z mojimi lastnimi resnicami in se ji ni več treba skrivati izza praznih besed. Le pri meni so zla tega sveta pošteno pripoznana v celotnem obsegu, to pa lahko naredim zato, ker se pri meni odgovor na vprašanje o njihovem izvoru pokriva z odgovorom na vprašanje o poreklu sveta. V nasprotju s tem se v vseh drugih sistemih, zato ker so vsi skupaj optimistični, vprašanje o izvoru zla neprestano pojavlja – neozdravljiva bolezen, s katero se vlačijo – z blažilnimi sredstvi in sleparskimi zdravili.⁷²

Nietzsche je gotovo z velikim navdušenjem v Schopenhauerju prepoznal prvine starogrškega pogleda na svet. Kakšna vzhičenost je morala navdati mladega Nietzscheja, ko se je srečal z duhovnimi očmi, ki so »gledale naravnost v

⁷¹ M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratuštra v: Phainomena: Nietzsche*, letnik III, št. 7–8, Ljubljana 1994, str. 15–16.

⁷² Prav tam, str. 550.

uničevalno početje tako imenovane svetovne zgodovine kakor tudi v grozovitost narave (...)»⁷³ In to po dobrih dveh tisočletjih vztrajnega odvrčanja oči od svetnosti sveta k transcendentnemu svetu brez vsakršnega Zla, Čutnosti, Laži in Manka. Še krajši sprehod pa je potreben za to, da ugotovimo, kaj pri Schopenhauerju je tarča Nietzschejevega ostrega napada. »Kaj jo [voljo kot stvar na sebi – op. J. L.] je navedlo na to, da je zapustila brezmejno privlačni mir blaženosti ničča?«⁷⁴ To, za Schopenhauerja značilno vprašanje moramo samo postaviti ob Nietzschejevo misel, ki nadaljuje prejšnjo misel iz *Rojstva tragedije iz duha glasbe*: »(...) in je bil (grški človek – op. J. L.) v nevarnosti, da zahrepeni po budističnem zanikanju volje. Rešila ga je umetnost in z umetnostjo ga je rešilo zase – življenje.«

Schopenhauer je potemtakem Nietzschejev učitelj tako v dobrem kot v slabem. Po eni strani mu je nakazal pot mišljenja stvari na sebi ne več kot transcendentne, moralno neoporečne in nespoznatljive umske abstrakcije, temveč kot voljo, kot voljo do življenja, ki »ni posledica spoznanja življenja, ni nobena *conclusio ex praemisis* in na sploh ni nekaj drugotnega, temveč je, nasprotno, premisa vseh premis in zato ravno tisto, iz česar mora filozofija izhajati, ker se *volja do življenja* ne pojavlja kot posledica sveta, pač pa se svet pojavlja kot posledica volje do življenja.«⁷⁵ Po drugi strani pa sta mu bila njegova resignacija in pesimizem ravno dodobra artikulirano stališče, ki je bilo kasneje stalni predmet kritike in ki ga je skušal premagati kot »duha teže«.

Sam Schopenhauer je stvar na sebi dojel kot voljo, ki je onkraj vsake teleologije. Kantov naslednik je v tem smislu, da jo je postavil natanko na točko transcendentne enotnosti apercepcije. Šel pa je tudi dlje, in sicer s tem, da je volji odrekel vsakršno racionalnost in jo s tem dokončno ločil od predstave in načela zadostnega razloga. Lahko bi dejali, da je razprl nepremostljivo brezno med Kantovima knjigama *Kritika čistega uma* in *Kritika praktičnega uma*, brezno, ki so ga vsak na svoj način premoščali spekulativni idealisti.

Nesporno je, da je Schopenhauer dedič Kantovega filozofskega zastavka. O tem navsezadnje priča že naslov njegovega glavnega filozofskega dela *Svet kot volja in predstava*. Veliko manj transparentna je njegova povezava s Fichtejem.

⁷³ Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Karantanija, Ljubljana 1995, str. 47.

⁷⁴ Schopenhauer, *Svet kao volja i predstava II*, str. 547.

⁷⁵ Prav tam, str. 309.

Schopenhauer je bil prepričan, da je njegova filozofija popolnoma drugačna. Fichteja v filozofskem pogledu namreč ni imel ravno najbolj v čislih. Glavni očitek Fichtejevi misli je, da je napačno izvajal celotno realnost iz subjekta, ki je po Schopenhauerju prazna fikcija. Drugače pravi v tej zvezi Gillespie. Kam pes moli taco, je razvidno že iz podnaslova: *Fichtejev prikriti dolg spekulativnemu idealizmu*. Takole pravi Gillespie: »Večina sodobnih učenjakov je prepričanih, da je Schopenhauerjeva volja do življenja, kot se manifestira v telesu in skozi telo, odločilna zavrnitev idealistične filozofije zavesti. Pa je res tako?«⁷⁶ Vprašanje, ki si ga Gillespie zastavi, je bržkone retorično. Tako dva odstavka naprej nadaljuje: »Schopenhauer v svoji kritiki Fichteja dokazuje, da Fichte vse izpeljuje iz jaza in postavlja subjekt za absolut. Vendar pa Schopenhauer pri tem absolutni jaz zamenjuje z empiričnim jazom. Za Fichteja je absolutni jaz enotnost empiričnega jaza in nejaza, in Fichtejeva misel potemtakem ni subjektivistična na način, kot misli Schopenhauer.«⁷⁷ Po tej ugotovitvi lahko Gillespie biser Schopenhauerje filozofije brez večje zadrege naniza na nit, ki se imenuje *via moderna*: »Schopenhauerjev pojem volje do življenja je v resnici izpeljava Fichtejevega pojma absolutnega jaza.«⁷⁸ Vzporednice med njunim mišljenjem so zares v oči bijoče: »Tako absolutni jaz kot volja do življenja sta pojmovana kot volja. Oba sta razumljena kot čista aktivnost. Oba sta opisana kot radikalno svobodna. Oba sta aktivnost, ki se odvija izza empiričnega jaza na način, ki ga subjekt večinoma ne more dojeti. Oba se manifestirata v empiričnih subjektih in empiričnih objektih. Oba porajata stremljenje k cilju, ki je nedosegljiv.«⁷⁹ Kljub številnim podobnostim pa Schopenhauerja vendarle ne moremo imeti za plagiatorja. Še najbolj se je oddaljil od Fichteja v vprašanju vrhovnega dobrega, torej v etiki. Lahko bi celo dejali, da Schopenhauer v moralni sferi stoji glede na Fichteja na diametralno nasprotnem koncu. Govorili smo že o tem, kako je Fichte spričo omejitev, ki mu jih nalagajo naravni zakoni nejaza, pripravljen premostiti brezno med absolutnim jazom svobode in končnim empiričnim jazom z nenehnim ukinjanjem moralnih, družbenih in naravnih meja in omejitev. Drugače pri Schopenhauerju: Gillespie razliko med njunima moralnima imperativoma jedrnato izrazi z enim samim stavkom: »Kar ima Fichte za večno moralno nalogo, je večna frustracija za Schopenhauerja.«⁸⁰ Če je Fichte metafizični optimist, je Schopenhauer me-

⁷⁶ Gillespie, str. 193.

⁷⁷ Prav tam.

⁷⁸ Prav tam, str. 194.

⁷⁹ Prav tam, 194–195.

⁸⁰ Prav tam, str. 195.

tafizični pesimist.⁸¹ Kljub temu pa je ravno pri Schopenhauerju izvršen najsilovitejši napad na Descartesovo utrdbo (raz)uma. Sijajna utrdba *lumen naturale*, ki jo je Descartes sprejel za svojo najnotranjšo substanco, kot *res cogitans*, pri Schopenhauerju postane lovska opazovalnica v krošnji drevesa, katerega korenine črpajo moč v slepi, brezciljni volji do življenja. To brezciljnost in svojevoljnost volje do življenja, ki poraja trpljenje in povzroča človeško bedo, pa po Schopenhauerju ne gre obrzdati in ukrotiti z novo in še radikalnejšo umnostjo, temveč bodisi z umetniškimi udejstvovanjem ali svetniško askezo. Bog kot umna stvar na sebi je tako mrtev – že pri Schopenhauerju.

5. Dioniz in zmagoslavje nihilizma

Na začetku šestega poglavja (*Od demoničnega k dionizičnemu*) Gillespie omenja Heideggerja kot enega od najvplivnejših interpretov Nietzschejeve filozofije, saj je njegovo misel postavil v metafiziko volje in subjektivitete in jo s tem označil za metafizično zablodo. Gillespie zatem Heideggrovo interpretacijo izpostavi kritiki, češ da se je ta preveč naslanjal na postumno izdano delo *Volja do moči* in s tem zanemaril antimetafizične prvine, ki so – po mnenju francoskih mislecev, kot so Deleuze, Derrida in Foucault – prisotne na drugih mestih, še posebej v figuri Dioniza. Naslov zadnjega poglavja *Dioniz in zmagoslavje nihilizma* je potemtakem zgovoren v več pogledih. Prvič, Gillespie priznava pomanjkljivost Heideggrove interpretacije, saj pravi:

Heidegger je pokazal, da je bil Nietzsche še vedno ujet v metafiziko in nihilizem. Ker pa ni premislil dionizičnega v njegovi misli, se ni soočil z najbolj antimetafizično prvino Nietzschejeve misli. Heideggrov Nietzsche je zato slamnati mož in postmoderni učenjaki so ga upravičeno razkrili kot takšnega.⁸²

Drugič, iz navedenega odlomka je razvidno tudi in predvsem to, da Gillespie ne zanika Heideggrove interpretacije v celoti. Prej nasprotno: če so francoski (post)strukturalisti dokazali nezadostnost Heideggrove interpretacije, to *eo ipso* še ne pomeni, da lahko Nietzscheja že kar rešimo ujetosti v metafiziko volje. Gillespie stopi na prizorišče ravno na tej točki:

⁸¹ Glej spremno besedo k *Rojstvu tragedije iz duha glasbe*, str. 233–234.

⁸² Gillespie, str. 177–178.

Iz tega pa še ne sledi, da je Heideggrov temeljni uvid v Nietzscheja napačen. Če si hočemo priti na jasno glede Nietzschejevega razmisleka o nihilizmu, bomo morali stopiti korak dlje od Heideggra in se soočiti z »dionizičnim« Nietzschejem.⁸³

Gillespie je torej skrajno skeptičen glede uvidov francoskih mislecev, saj premalo upoštevajo tehtnost Heideggrovega uvida, da Nietzsche ne predstavlja velike alternative metafizike, temveč da je le njeno zadnje uobličenje, njena dovršitev in njen vrh.

In nazadnje, iz samega naslova sedmega poglavja lahko naslutimo neki predvid, ki bo Gillespieja varno prepeljal čez celotno interpretacijo Nietzschejeve filozofije brez kakršnih koli dvomnosti in odprtih vprašanj. In res. Kot se pokaže, Gillespie v zadnjem poglavju ves napor vloži v to, da bi pokazal, kako tisti manjkajoči člen v Heideggrovi interpretaciji, enigmatični Dioniz, v resnici predstavlja zgolj in samo »zmagoslavje nihilizma«. Zadnje poglavje je po velikosti sicer najbolj obsežno, vendar spričo našega pravilnega uvida v Gillespiejev predvid ali kar predsodek ne prinaša veliko novega. Res da se dotakne mnogih tem, kot na primer vprašanja odnosa med Dionizom in Križanim, ključne vloge muzike in Nietzschejevega pojmovanja nihilizma,⁸⁴ vendar te teme niso ključne za našo interpretacijo/povzetek Gillespiejeve knjige, saj so glede na rdečo nit njegove misli bolj informativne in pedagoške narave. Zato se bomo osredotočili na podpoglavje, ki do konca razprede rdečo nit klobčiča, ki se je pričel odvijati pri Viljemu Ockhamu. To podpoglavje ima naslov *Nietzschejev dolg spekulativnemu idealizmu*.

Omenjeno podpoglavje je podobno podpoglavju prejšnjega poglavja, ki govori o Schopenhauerju (glej 4. c.). Seveda tu ni v igri kakšno neljubo naključje. Kaj kmalu pa se razjasni tudi dilema, komu izmed štirih velikih mislecev nemškega spekulativnega idealizma je Nietzsche filozofsko najbolj zavezan. Na Kanta ne gre staviti, zakaj Nietzsche ga je brez večjih pomislekov uvrstil v *Zgodovino neke zmote* oziroma v zgodbo *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka*:

⁸³ Prav tam, str. 178.

⁸⁴ O teh temah so veliko bolje pisali drugi: o odnosu med Dionizom in Križanim sta prepričljivo pisala Ivan Urbančič v spremni besedi k Nietzschejevemu delu *Antikrist* in tudi Nietzsche sam, o ključni vlogi muzike ravno tako: glej Urbančičevo spremno besedo k Nietzschejevi knjigi *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* in samo knjigo. O Nietzschejevemu pojmovanju nihilizma pa je veliko bolj prepričljivo pisal Martin Heidegger v svojih spisih, najnatančneje v knjigi *Evropski nihilizem*.

»3. Resnični svet, nedosegljiv, nedokazljiv, neobljubljiv, vendar že v zamisli tolažba, obveza, imperativ. (V bistvu staro sonce, vendar skoz meglo in skepsa: ideja je postala sublimna, bleda, nordijska, königsberška.)«⁸⁵ Tudi Schellinga, ki je iskal mistični izvor spolne identitete v absolutni objektiviteti, moramo izključiti iz igre: »Rodovini smo le za ceno bogastva nasprotij; mladi ostanemo samo s pogojem, da se duša ne vda, ne hrepeni po miru ...«⁸⁶ V skladu z duhom časa, v katerem človek od Descartesa naprej v samopremisleku nepoljubno izhaja iz svoje lastne eksistence (o tem govori tudi Gillespiejeva knjiga), bi lahko Schellingu – zopet z genialno jedrnatim Nietzschejem – očitali tudi nekakšno krščansko predmodernost: »Kdor ne zna v stvari položiti svoje volje, položi vanje vsaj še *smisel*: se pravi, veruje, da je neka volja že v njih (načelo »vere«).«⁸⁷ Proti Heglu lahko navedemo kar Heglov stavek, ki je kakor rdeč robec za razdraženega bika Nietzschejeve tragične filozofije v celoti: kar je dejansko, je umno in kar je umno, je dejansko. Če smo proti Kantu in Schellingu navajali citate iz *Somraka malikov*, pa dajmo še tokrat. V poglavju *Sokratov problem* (ali bolje Problem Sokrata!) Nietzsche skuša otipati razloge za vstajo uma, za dvatisočletno zgodovino vladanja umnega, ki odzvanja tudi pri Heglu. Heglovo enačbo tako lahko izenačimo z Nietzschejevo enačbo um je krepost je sreča:

Če je nujno iz *uma* narediti tirana, kakor je storil Sokrat, ne more biti majhna nevarnost, da kaj drugega ustvari tirana. Umnost je bila takrat uganjena kot *rešiteljica*, ne Sokratu ne njegovim »bolnikom« ni bilo dano na prosto, da so umni, – to je bilo *de rigueur*, njihovo *zadnje* sredstvo. Fanatizem, s kakršnim se je vsa grška misel vrgla na umnost, izdaja stisko: bili so v nevarnosti, imeli so samo eno izbiro: bodisi propasti ali biti *absurdno umni* ... Moralizem grškega filozofa od Platona naprej je bil patološko pogojen; ravno tako njihovo spoštovanje dialektike. Um = krepost = sreča se pravi samo: Sokratu je treba posnemati in proti temnim poželenjem trajno vzpostaviti *dnevno svetlobo* – dnevno svetlobo uma. Treba je biti po vsej sili pameten, jasen, bister: vsako popuščanje nagonom, nezavednemu pelje navzdol ...⁸⁸

Ostane nam še Fichte. Prepustimo besedo Gillespieju: »[Nietzsche – op. J. L.] zavrača Heglov zaključek, da je dejansko, kar je umno, in umno, kar je dejansko (...) Dionizična enost volje do moči je torej fragmentarna enost, ki je temelj

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 28.

⁸⁶ Prav tam, str. 32.

⁸⁷ Prav tam, str. 11.

⁸⁸ Prav tam, str. 21.

za tragično in ne racionalno dobo. Heglova optimistična logika je po Nietzschejevem mnenju nezdržljiva s takšno tragično modrostjo in potemtakem ne more zagotoviti temeljev kulturi, kot se jo nadeja ustanoviti Nietzsche. Nietzschejevo zavračanje Hegla se tako približa levoheglovcem, s tem pa se – na način, ki mu povsem gotovo ni poznan – tudi sam vrača k Fichteju.⁸⁹ In to ne le k Fichteju. *Via moderna* po Gillespieju seže nazaj vse do Viljema Ockhama, ki je položil prvi kamen gore, imenovane Nihilizem, za njim pa so počeli isto na vse bolj ekspliciten način Descartes, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, romantiki, ruski nihilisti, in na vrhu stoji pred vrati trenutka sam Nietzsche. Pravzaprav stoji na vrhu ruševin utrdbe razuma, ki jo je s tihim obračanjem k volji pričel graditi Descartes in se je s Schopenhauerjevim prepoznanjem stvari na sebi kot povsem iracionalne volje porušila do tal.

Nietzsche je Schopenhauerju dal prav, ko je voljo kot pratemelj bivanja dojel kot brezciljno, brezsmotno, slepo prerajanje in razkrajanje vsega, kar je. V tem je njegov učenec. Od njega pa se oddalji v odnosu do volje do življenja. V tem obratu vidi Gillespie le obrat Schopenhauerjevega moralnega obrata Fichtejeve absolutne volje. S tem naj bi se Nietzsche vrnil k Fichteju in nihilizmu zanikujočega, vse meje odpravljajočega stremljenja jaza. Schopenhauer je po Gillespieju nevede prevzel Fichtejevo pojmovanje absolutnega jaza in ga moralno prevrednotil tako, da je človeku kot poslednji in najvišji življenjski vrsti položil na srce, naj voljo do življenja, ki poraja samo trpljenje, zanika bodisi s svetniško asketskim ali umetniškim udejstvovanjem. Obrat na glavo Schopenhauerjevega odnosa do slepe, brezciljne volje, obrat od voljo do življenja zanikujočega pesimizma k voljo do moči potrjujočega pesimizma pa naj bi tudi Nietzscheja le vrnil k Fichteju.

Tu bi se naša naloga lahko končala. Tako bi povzeli Gillespiejevo stališče in skupaj z njim dejali:

Nietzschejev obrat Schopenhauerja pa je le obrat Schopenhauerjevega obrata Fichteja in Nietzsche se na ta način nevede vrača na Fichtejevo pozicijo. To je podlaga za njegov pojem dionizičnega. Vendar pa Nietzsche Fichteja nadgradi s tem, ko dionizično voljo loči celo od dialektičnega razuma in jo poveže z muziko. S tem pa se v krogu vrne k pojmovanju vseмогоčne volje, s katero smo začeli našo pot. Nietzschejeva domnevna rešitev nihilizma je tako intimno povezana s pojmom volje, ki je v srcu nihilizma.⁹⁰

⁸⁹ Gillespie, str. 248.

⁹⁰ Prav tam, str. 256.

In še zaključek:

Na koncu moderne dobe smo tako soočeni s tem mračnim Bogom, ki ga je modernizem skušal obrzdati. Možnost kompromisa z modernizmom oziroma njegovega presejanja je tako odvisna od naše zmožnosti, da se soočimo s tem vprašanjem.⁹¹

Dioniza bi tako brez preostanka poistovetili s Križanim, s podobo Križanega, ki je vzniknila na koncu srednjega veka kot nominalistični Bog vseмогоčne volje. In ker je po Gillespieju ta Bog sprožil in poganjal Descartesov moderni projekt in tek celotne moderne, lahko potemtakem Dioniza mirno označimo za nihilista par excellence. Dioniz je Križani, ki je popolni nihilist. Pa je res tako? Ker se po Gillespieju vzrok nihilizma nahaja v obuditvi novega, nadržionalnega in svojevoljnega Boga proti koncu srednjega veka in v porušenju sholastične sinteze razuma in razodetja, se nam kar samo od sebe postavi vprašanje, kako to, da Gillespie ni poznal Nietzschejeve jedrnate zgodbe *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka?* Zgodba si zaradi genialne jedrnatosti zasluži, da jo navedemo v celoti. Tako se bomo nekoliko lažje znašli v pragozdu evropske filozofije od Platona do Nietzscheja, pomagala pa nam bo tudi artikulirati pomanjkljivost Gillespiejeve interpretacije:

Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka
Zgodovina neke zmote

1. Resnični svet, dosegljiv za modernega, pobožnega, krepostnega – ta živi v njem, *to je on*.

(Najstarejša oblika ideje, relativno pametna, preprosta, prepričljiva. Prepis stavka »Jaz, Platon, sem resnica.«)

2. Resnični svet, za zdaj nedosegljiv, vendar obljubljen modremu, pobožnemu, krepostnemu (»grešniku, ki se spokori«).

(Napredek ideje: postane finejša, zapletenejša, neoprijemljivejša – *poženšči*, pokristjani se ...)

3. Resnični svet, nedosegljiv, nedokazljiv, neobljubljen, vendar že v zamisli tolažba, obveza, imperativ.

⁹¹ Prav tam, str. 257.

(V bistvu staro sonce, vendar skoz meglo in skepso: ideja je postala sublimna, bleda, nordijska, königsberška.)

4. Resnični svet – nedosegljiv? Prav gotovo nedosežen. In kot nedosežen tudi *neznan*. Potemtakem tudi ne tolažeč, odrešujoč, obvezujoč: k čemu bi nas moglo obvezati kaj neznanega? ...

(Sivo jutro. Prvo zehanje uma. Petelinje petje pozitivizma.)

5. »Resnični svet« – ideja, ki ni več za nobeno rabo, niti ne obvezuje več – ne več koristna, odvečna, *potemtakem* ovržena ideja: odpravimo jo!

(Svetel dan: zajtrk; vrnitev zdrave pameti in vedrine; Platonova zardelost od sramu; hudičev trušč vseh svobodnih duhov.)

6. Resnični svet smo odpravili: kateri je preostal? Mogoče navidezni? ... Kje neki! *Z resničnim svetom smo odpravili tudi navideznega!*

(Poldne; trenutek najkrajše sence; konec najdaljše zmote; višek človeštva; INCIPIT ZARATUSTR.)⁹²

Če bi Gillespie to zgodbo upošteval, bi bil prisiljen svojo interpretacijo Nietzschejevega pojmovanja nihilizma precej razširiti. V oči namreč bije dejstvo, da je Nietzsche v svojo kritiko nihilizma oziroma zgodovino neke zmote uvrstil tudi in predvsem Platona. Platona in vstajo sokratizma oziroma umnosti pri starih Grkih, na kar namiguje prvi stavek. Da je krščanstvo v mnogih ozirih povzelo vase platonizem, je nedvomno. Tako ga Nietzsche okliče za platonizem za ljudstvo, v tej razpredelnici pa ga uvrsti v drugo točko.⁹³ In šele od tu, iz druge točke, Gillespie začne svojo interpretacijo, ki pa druge točke, torej obdobja srednjeveškega krščanstva sploh ne problematizira. Po njem se zgodovina neke zmote začne nekje med drugo in tretjo točko, kolikor pač Nietzsche ne omenja Ockhama in Descartesa, ki bi ju lahko uvrstil pred Kanta v tretji točki. V četrti točki lahko brez težav prepoznamo Karla Vogta in Augusta Comta, v peti pa, denimo, Bazarova ali Nehajeva kot aktivna nihilista.

⁹² Nietzsche, *Somrak malikov*, str. 28.

⁹³ Da Nietzsche krščanstva ni kar vrgel v koš, nam priča njegovo besedilo *Antikrist*. V njem skuša zatipati psihološki tip človeka, ki ga ni mogoče uvrstiti v to zgodovino neke zmote, v zgodovino nihilizma, saj zanj resničnega sveta onkraj sploh ni. Vse kar je, je tu: Božje kraljestvo je v srcu itn. Tudi s tem vpogledom Dioniz presega novoveško metafiziko in moderni nihilizem.

Kako pa je s šesto točko? Ali lahko Gillespie Zaratuistro oziroma Dioniza okliče za dovršenega nihilista, če ne premisli dovolj natančno po Nietzscheju izpostavljenega izvora nihilizma? Filozofskega problema se je treba lotiti pri samih koreninah, kajti le tako je mogoč preboj v drug in predrugačen horizont. Ali v tem pogledu Gillespie sploh lahko dojame Nietzschejev »konec najdaljše zmote«, »višek človeštva« in Zaratuistro oziroma Dioniza?

* * *

Gillespiejev premislek nihilizma pred Nietzschejem in pri njem se je pokazal za pomanjkljivega. Gillespie se je sicer izkazal za odličnega interpreta zgodovine razvoja pojmovanja volje v novoveški filozofiji, začenši z Viljemom Ockhamom, z reakcijo Descartesa in dovršitvijo pri Nietzscheju kot postavi volje do moči. Tako se lahko delno sicer strinjamo z njegovo mislijo, ki jo izreče v uvodu:

»Nietzschejevo nasprotje med Dionizom in Križanim je preseženo. Njegovo pojmovanje Dioniza v resnici izvira iz pojmovanja krščanskega Boga na način, ki ga Nietzsche ne razume ravno najbolje. V glavnem zato, ker ne prepozna svojega pojmovnega dolga zgodnjeromantični ideji Dioniza in idealističnemu pojmovanju volje.⁹⁴

Toda zakaj ne v celoti? Ravno zato, ker Gillespie, kar se tiče razumevanja nihilizma, še zdaleč ni ničejanec. Preprosto ne seže dovolj nazaj v zgodovino nihilizma, zaustavi se pri srednjeveškem zlomu sinteze razuma in razodetja. In ravno s tem, z ignoriranjem problema sokratizma in vstaje uma, ki je potemtakem tudi problem srednjeveškega (raz)uma, tudi ne zgrabi problema nihilizma v celoti.

⁹⁴ Gillespie, str. xxi.

Metka Lebar

O SVOBODI VOLJE PRI SCHOPENHAUERJU IN NIETZSCHEJU

»Svet je moja predstava.« S tem stavkom Schopenhauer razgrne zastor svojega temeljnega dela *Volja in predstava*. Na odru pojavnega življenja se odvija drama trpljenja, ki ji, tako meni Schopenhauer, lahko ubežiš le s tem, da prepoznaš za dogajanjem delovanje gonilne sile predstave, volje do življenja in se ji odrečeš. Dokler si igralec na odru, si ujet v vlogo svojega empiričnega značaja, s tem da ga, ko stopiš na oder, še ne poznaš. Odkrivaš ga postopoma, z vsakim novim dejanjem, z vsakim novim odzivom na motive iz okolja. Igra je napisana in njenim pravilom se ne moreš postaviti po robu. Če verjamemo Platonu, si si vlogo izbral sam kot duša, predno si se utelesil, ker pa si, predno si vstopil v življenje, prečkal planjavo pozabe, se ti zdi, kot da zdaj vse sproti svobodno izbiraš in verjameš, da bi lahko igro igral tudi drugače, če bi le hotel. Ne veš pa, da ne moreš drugače hoteti, ker je tvoje hotenje določeno s prirojenim in nespremenljivim značajem vloge.

Zakaj sploh igramo? Temelj igre je volja do življenja, ki je naš skupni inteligibilni značaj. Naša vloga v drami je njen javni individualni izraz. Vsako empirično dejanje je razkrivanje inteligibilnega ali noumenalnega značaja. Volja kot stvar na sebi je režiser igre, ki se izraža skozi vsakega igralca. Na koncu koncev je človek le orodje volje do življenja, ki stremi k temu, da se udejanja.

Schopenhauer je v predgovoru k *Volji in predstavi* zapisal, da je za razumevanje njegovega dela potrebno le poznavanje Kantove filozofije, z dodatkom, da bo bralec še bolje pripravljen, če se je učil tudi pri božanskem Platonu, če pa je bil deležen tudi blagodatni Ved, v katere so njemu pristop odprle Upanišade, bo najbolj opremljen in mu pojmi ne bodo tuji. V *Parergi in Paralipomeni* je še posebej poudaril pomen poznavanja brahmanizma in budizma za razumevanje krščanskih pojmov:

»... tako je za popolno razumevanje krščanstva potrebno poznavanje obeh drugih svet zanikujočih religij, brahmanizma in budizma; še več, potrebno je kolikor mogoče zdravo in natančno znanje o njima. Kajti kakor nam v prvi vrsti sanskrit daje najbolj globoko razumevanje grščine in latinščine, tako nam brahmanizem in budizem omogočata razumevanje krščanstva.« (*Parerga in Paralipomena, II, 415, § 179.*)

Velik pomen poznavanja Kanta za razumevanje Schopenhauerja je potrdil P. Deussen v *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, kjer pravi, da je po prvem branju Schopenhauerja odložil, ker mu je pretežko legel na dušo, in da ga je razumel šele potem, ko je preštudiral Kanta.

Po Kantu je Schopenhauer prevzel delitev na pojavni in inteligibilni svet. Pri tem je kot stvar na sebi označil Voljo, ki stremi po tem, da se udejanja. Pojavni svet pa je celotnost predstav, ki so povezane v skladu z načelom zadostnega razloga, njihova osnova je Volja kot prava stvar na sebi. Volja na sebi je popolnoma svobodna, ker ni podrejena načelu razloga, kakor so to vsi pojavi. V svetu pojavov pa vlada popolna nujnost, saj so vsi pojavi določeni s kavalnostjo, ki jo narekuje čas in prostor – a priori zora pojavnega sveta.

Vzporednico takšne delitve je našel v brahmanizmu, kjer najmočnejši mišljenjski tok, ki je izražen v večini tekstov, meni, da je brahman edina dejanskost, vse drugo pa je v primerjavi z njim nedejansko, navidezno. Brahman je območje svobode, maya – iluzija pa veže človeka s karmičnimi vezmi na večno se ponavljajoč krog trpljenja. Moč, ki jo ima maya nad posamezno eksistenco, temelji na nevednosti (avidya), na nepoznavanju vseobsežnosti brahmana. Maya je iluzija o fragmentarnosti biti, kakor jo tudi Schopenhauer vidi v individualnih empiričnih značajih ljudi kot pojavov. Individualnost je pojavna, noumenon je eden. Mnoštvo posameznikov obstaja le za pojavni subjekt. Končni smisel človeka je v osvoboditvi iz te iluzije ločenosti. Človek

lahko predre tenčico maye tako, da spozna, da so vsi posamezniki v resnici eno, ker so vsi pojavi ene nedeljive Volje kot stvari na sebi.

»Kdor spozna istovetnost vseh bitij s samim seboj, katere zablode in katere skrbi naj se boji, potem ko je sprevidel enost?« (*Upanišade.*)

Schopenhauer vidi pojavnega človeka ujetega v samega sebe in svoje motive in želje kot ločene in drugačne od drugih. Svet maye je svet ločenih bitij, ki si vsaka zase prizadevajo, da bi zadovoljila svoje želje, ki nenehno hrepenijo po izpolnitvi, a večno ostajajo neizpolnjena, z željami privezana na ta svet. Žeja po življenju in navezanost nanj vrtita začarani krog maye. Tudi Schopenhauer večkrat opisuje voljo do življenja kot eksistencialno žejo, izraz maya pa ustreza njegovi »predstavi«, saj je maya vedantsko ime za predstavniki vidik avidye.

Koliko je Schopenhauerjev koncept volje vplival na Nietzscheja pri oblikovanju njegove filozofije? P. Deussen se spominja, kako mu je Nietzsche v svojem prvem navdušenju nad Schopenhauerjem priporočal branje njegovih del:

»... v nekem drugem, žal ne več ohranjenem pismu iz tega časa (1967) mi je Nietzsche poln ognjevitnega navdušenja položil na srce, ja, celo ukazal, naj berem delo nekega moža, ki mu ni para, naj preberem vsako njegovo vrstico, ampak nobene, ki so jo zapisali o njem. Ta mož je bil Schopenhauer.« (*P. Deussen: Erinnerungen an Friedrich Nietzsche.*)

Že istega leta pa se je Nietzsche distanciral od Schopenhauerjevega pesimizma in označil njegovo delo za nefilozofsko, za življenjski nazor:

»... Moj dragi prijatelj, glede apologije Schopenhauerja, ki bi jo rad izzval s svojim pismom, ti lahko sporočim le dejstvo, da temu življenju svobodno in pogumno zrem v obraz, odkar sem našel trdna tla pod nogami. 'Vodovje žalosti', v prisposobi rečeno, me ne odvrča od moje poti, ker se mi ne mota več po glavi. To je seveda le čisto individualna apologija. Ampak tako pač je. Kdor želi Schopenhauerja zavrniti z razlogi, temu prišepnem na uho: 'Ampak, dragi človek, življenjskih nazorov ne ustvarjamo niti ne ovržemo z logiko' ...« (*P. Deussen: Erinnerungen an F. N. – Nietzschejevo pismo Deussenu konec 1867.*)

In v pismu oktobra 1868 Nietzsche ponovi mnenje o Schopenhauerju z besedami:

»... Kritike svetovnega nazora se ne piše: svetovni nazor razumeš ali pač ne razumeš, tretjega stališča ne morem dojeti. Nekdo, ki ne zazna vonja vrtnice, ga ne more kritizirati; če pa ga: à la bonheur! Potem mu bo zmanjkalo sape za kritiziranje.«

Kljub svojemu odklonu od Schopenhauerja kot filozofa ga je Nietzsche zelo cenil kot človeka in pedagoga in mu posvetil tretjo od *Času neprimernih opažanj (Unzeitgemasse Betrachtungen)* z naslovom *Schopenhauer kot vzgojitelj*.

Sam v pismu Deussenu 25. avgusta 1869, ko mu piše o svojem druženju z Wagnerjem, le-tega opiše kot največji dosežek svojega življenja poleg tega, za kar se ima zahvaliti Schopenhauerju.

Benedetto Croce v svoji recenziji Nietzschejevega *Rojstva tragedije* vidi »v filozofiji Kanta in Schopenhauerja ... najpomembnejše inspiracijske motive« za Nietzschejevo filozofijo. (*Nietzsche, Le origini della tragedia, v La critica 1907, 8, 311.*)

Gotovo drži, da si je Nietzsche ob Kantu in Schopenhauerju brusil svoje ideje in oblikoval lastno identiteto, predvsem s kritiziranjem obeh avtorjev. Sam je zapisal:

»Daleč od tega, da bi verjel, da sem Schopenhauerja pravilno razumel, temveč samo sebe samega sem se naučil skozi Schopenhauerja nekoliko bolje razumeti ...« (*KSA 7, str. 795.*)

Osrednjo vlogo v delu tako Schopenhauerja kot Nietzscheja zavzema volja. Vendar pa se njuna razlaga zelo razlikuje. Ta spis želi osvetliti njun odnos do volje, kakor se izraža v terminu »svobodna volja«. S tem mnogo kritiziranim pojmom se Schopenhauer spoprime v svojem nagrajenem spisu *O svobodni volje*, Nietzsche sam pojem problematizira:

»Na kakšni teoriji zares ni najmanjši čar v tem, da ni neizpodbitna: ravno s tem privlači finejše glave. Kaže, da se mora že stokrat ovržena teorija o »svobodni volji« za svoj nadaljnji obstoj zahvaliti samo še temu čaru – : venomer znova pride kdo, da jo ovrže.« (*Onstran dobrega in zlega I, 18.*)

Po Schopenhauerju pojem svobode uporabljamo pri bitjih, pri katerih njihovo gibanje izhaja iz njihove volje. Imenuje jih svobodne, kadar izpolnjevanja njihove volje nič ne ovira. Svobodo definira kot neoviranost, ki je kot taka negativen pojem – predstavlja odsotnost vsega, kar ovira ali preprečuje. Glede na to, kaj je oz. ni ovirano, pa razlikuje fizično, intelektualno in moralno svobodo. Fizična svoboda je odsotnost vsake materialne ovire, odsotnost neugodnih pogojev. Tudi politična svoboda je fizična svoboda – narod si vlada sam po svojih zakonih, se pravi, v skladu s svojo voljo, ki je nihče ne ovira.

Svobodno tako pomeni v skladu z voljo in je povezano z glagolom moči – jaz morem narediti nekaj in pri tem nisem oviran. Gre za zmožnost nekaj storiti ob odsotnosti ovir.

Nietzsche gleda na vprašanje drugače, po njegovem gre za vprašanje moči, storiti nekaj oviram navkljub. Zato ne govori o svobodni volji, temveč o močni volji. Pravi, da:

»Hočemo svobodo, dokler še nimamo moči. Ko pa jo dobimo, hočemo premoč; če je ne izborimo (če smo zanjo še preslabotni), hočemo pravičnost, se pravi enako moč.«

Želja po svobodni volji je po Nietzscheju pravzaprav volja po moči.

»To, čemu pravimo 'svoboda volje', je pravzaprav afekt premoči glede na tistega, ki mora poslušati: 'jaz' sem svoboden, 'on' mora poslušati – ta zavest tiči v vsaki volji in tudi napetost pozornosti, uperjen pogled, ki fiksira samo eno, tisto brezpogojno vrednotenje 'zdaj je potrebno tole in nič drugega', tista notranja gotovost glede poslušnosti in kar še vse sodi k stanju ukazujočega.« (*Onstran dobrega in zlega 1/19.*)

Močna volja je taka, ki vztraja v še tako neugodnih okoliščinah, ki, še več, ravno v neugodnih okoliščinah še bolj uspeva, raste in se krepi, ki ji je vsaka ovira samo vzpodbuda, samo krepilna preizkušnja moči. Močna volja je zmožnost zahtevati in je zmožnost nekaj dolgo hoteti, je zmožnost obljubljanja. Kdo pa lahko obljublja? Samo človek, ki ima oblast nad sabo in s tem »oblast nad okoliščinami, nad naravo in nad vsemi kreaturami nestalneje in manj zanesljive volje«. (*H genealogiji morale 2/2.*)

Samo človek, ki lahko jamči samega sebe kot prihodnost, lahko da besedo, na katero se lahko zaneseš, ker ve, da je dovolj močan, da bo dano besedo držal, celo kljub nezgodam, celo navkljub usodi. Tako močan pa je samo človek, ki je sam sebe v popolnosti spoznal in sprejel vse dele sebe, ne samo tisti majhen izsek svojih sposobnosti, ki mu jih pripisujeta morala in religija, temveč tudi tistih, ki mu jih želita prikriti, namreč živali in boga v njem. Živali z vso silovitostjo in močjo njenih gonov in instinktov in boga z močjo neodvisnega oblikovanja stvarnosti. Samo človek, ki se ne boji moči ne enega ne drugega v sebi, lahko deluje neodvisno, popolnoma svobodno. Človek, ki mu ne vladajo nagoni, ampak jim vlada on s tem, da njihovo moč usmeri v svoje cilje.

»Živeti z neznanstvom in ponosno sproščenostjo; zmeraj onstran –. Po mili volji imeti in ne imeti afekte, svoj za in proti, se za po nekaj ur spuščati nanje; sedati nanje kakor na konje, pogosto kakor na osla: – človek mora namreč znati ravno tako dobro izkoriščati njihovo neumnost kakor ognjevitost ...« (*Onstran dobrega in zlega*, 284.)

Človek svojih gonov namreč ne more zanikati, tudi če je njegov intelekt še tako zelo razvit in misli, da sam odloča, človekovi goni podtalno delujejo in vplivajo na vse njegove odločitve. Zato meni Nietzsche, da jih je veliko bolj priznati in vpreči kot mogočno silo v svoje delovanje, kot pa jih prepustiti same sebi in jim pustiti, da nas podzavestno onemogočajo. Njihovo samosvoje, neorganizirano delovanje namreč slabi voljo človeka, če pa jih le-temu uspe organizirati pod vodstvom enega v močno vojsko, ga ta podpre v njegovih prizadevanjih:

»Mnoštvo in razpršenost gonov, pomanjkanje sistema med njimi se kaže kot 'šibka volja'; usklajenost med njimi pod vodstvom enega pa kot 'močna volja'; – v prvem primeru gre potem za osciliranje in manjkanje težišča; v zadnjem pa za natančnost in jasnost smeri.« (*Volja do moči*, 46.)

Ravno iz sprejemanja oziroma nesprejemanja celosti človeka izhaja naslednja razlika med Schopenhauerjem in Nietzschejem. Človek je po Schopenhauerju individuuum, ločeni posameznik, ki živi v Erosovem odnosu do sveta, posamezen in nepopoln se želi dopolniti z objekti zunanjega sveta. Sebe se zaveda predvsem kot nečesa hotečega, nečesa torej, kar čuti, da se mora dopolniti z drugim, kar nenehno po nečem hrepeni, si želi, stremi, si prizadeva, zahteva, upa, k nečemu teži ali pa se tega izogiba, se boji, sovraži, odklanja, zavrača ...

kar je le drugače usmerjeno hotenje. To je po Schopenhauerju vedno izraz pomanjkanja:

»Vse hotenje izvira iz pomanjkanja, deficita, in zato iz trpljenja.« (WWR I, 196, § 38.)

Takšno hotenje Nietzsche zavrne kot šibko, ohromljeno voljo, »kruljavko«. Močna volja Nietzschejevega nadčloveka hoče in ustvarja iz izobilja. Pri njem je:

»V ospredju (je) občutek polnosti, moči, ki hoče prekipeti, sreča visoke napeitosti, zavest bogastva, ki bi rado podarjalo in razdajalo ...« (*Onstran dobrega in zlega* 9/260.)

Ne sprašuje se o svobodi ali nesvobodi, ker ima moč, ki mu jo daje sprejemanje sebe kot celote, ki ne potrebuje ničesar zunanjega. Kar pa nikakor ne pomeni, da je ta celota tudi enotna, da v njej ni nasprotujočih si sil.

Ravno te notranje nasprotujoče si sile so predmet moralne svobode, tiste prave *liberum arbitrium*, ki se po Schopenhauerju navezuje na fizično svobodo, a jo presega – gre za bolj zapleteno vprašanje, pri katerem se pojavi ovira v človeku samem v obliki proti-motiva. Zunanje neoviran človek še ni nujno popolnoma svoboden, njegovi volji ustrezno ravnanje lahko ovira močan nasprotni motiv. Vprašanje svobode se tako razširi preko pojma zunanje neoviranosti na samo hotenje: ali je človek v samem hotenju svoboden? Ali lahko hoče karkoli ali pa je v svojem hotenju določen? In nenazadnje – ali lahko tudi ne hoče ali pa je obsojen na hotenje?

Če je človek kot pojav izraz Volje na sebi, potem, pravi Schopenhauer, mora hoteti, saj je orodje Volje. Volja na sebi je tisto neutemeljeno gonilo, ki vrti svet, slepa sila, ki ni podvržena načelu razloga; je brez opredeljenega smotra, slepo brezkončno hotenje. Obsega vse naravne sile in označuje to, kar je bit vsake reči v svetu ter edino jedro vsakega pojava. Na hotenju temelji ves svet. V svetu pojavov, ki je dualen, razdeljen na subjekt in objekt, hotenje premošča prepad med njima in ju povezuje z dejanjem. Ravno ta dualnost pa hotenje sploh omogoča. Da bi sploh lahko nekaj hoteli, moramo to prepoznati kot nekaj zunanjega, nekaj torej, česar ni v zavesti o sebi. Schopenhauer pravi, da:

»Največji del vse naše zavesti ni samozavest, marveč zavest o drugih stvareh ali spoznavna zmožnost. Ta je z vsemi svojimi silami usmerjena navzven in je prizorišče (z globlje točke raziskovanja celo pogoj) realnega zunanjega sveta ...« (Izbor iz spisov – O svobodi volje I, 114.)

Spoznati moramo razliko med nami in drugim, to pa nam omogoča razum, opremljen z zunanjimi čuti in spoznavno zmožnostjo. Njegova značilnost dojetja sveta je kavzalnost, kar pomeni, da spremembe, ki jih zaznamo s čutili, dojemamo kot učinke in takoj iščemo njihove vzroke, ki se nam preko tega razumskega procesa predstavljajo kot objekti v prostoru. Zakona kavzalnosti se a priori zavedamo kot nečesa nujnega, vsi stvarni objekti mu podlegajo brez izjeme. Kjerkoli in kadarkoli se v objektivnem svetu karkoli spremeni, se je pred tem moralo nujno spremeniti nekaj drugega, da pa se je spremenilo to, se je moralo pred tem spremeniti še nekaj drugega in tako dalje v neskončnost. To ustvarja neskončen niz sprememb, ki izpolnjujejo čas, pri čemer ne moremo videti nekega prvega vzroka.

»Prvi vzrok je ravno tako nepredstavljen kakor začetek časa ali meja prostora,« pravi Schopenhauer. (O svobodi volje III, 131.)

Vedanta pravi, da je prvi vzrok te neskončne verige kavzalnosti avidya, nevednost, ki leži v tem, da ne vidimo, da je vse eno – brahman.

Pojavni človek tega tudi ne more videti, kajti njegova spoznavna zmožnost je omejena na časovno prostorski zor. Spoznava lahko le posameznosti eno za drugo, se pravi v času, in ne zmore uvideti celote naenkrat. Tudi je ne zmore videti v sebi, ampak je primoran posamezne vidike te celote projicirati navzven, s čimer ustvari prostor, razdaljo, tisto potrebno razliko, ki mu omogoča spoznanje. Tako ga želja po spoznanju izžene iz raja, po katerem potem večno hrepeni in ga išče v posameznih zunanjih stvareh, ker jih samo take, namreč posamezne, lahko dojemata, vendar pa z njimi seveda ne more zapolniti hrepenenja po celoti. Zato se večno vrti v začaranem krogu želja in večno trpi, bodisi zato, ker se njegove želje ne izpolnijo, bodisi zato, ker se, a ga ne zadovoljijo. Rešitev bi bila le v spoznanju celote.

Kavzalnost je po Schopenhauerju naš apriorni način dojetja sveta. Vsaka kavzalnost pa nosi s seboj nujnost. Nujno je tisto, nasprotje česar ni mogoče, kar ne more biti drugače. Schopenhauer definira nujno kot tisto, kar sledi iz

zadostnega razloga. Le dokler dojemamo nekaj kot posledico danega razloga, prepoznamo to kot nujno, kajti vsi razlogi so brezpogojni. Nujnost in posledica iz danega zadostnega razloga sta tako vzajemna pojma. Odsotnost nujnosti je tudi odsotnost določujočega zadostnega razloga.

Svobodno je nekaj, kar ni v nobenem pogledu nujno, torej od nobenega razloga odvisno, se pravi absolutno naključno.

Če svobodno v smislu absolutne naključnosti apliciramo na človeško voljo, bi to pomenilo, da individualne volje v njenih izrazih sploh ne bi določali razlogi, še manj zadostni razlogi, ker sicer, glede na to, da je posledica iz danega razloga vselej nujna, njeni akti ne bi bili svobodni, marveč nujni. To nas pripelje do Kantove definicije svobode volje kot spontanosti, absolutne avtonomnosti, ki pravi, da je svoboda zmožnost začeti vrsto sprememb od sebe – kar pomeni brez predhodnega vzroka, se pravi brez nujnosti.

Svobodna volja bi morala biti torej taka, ki je ne bi določali razlogi, določalo je naj ne bi torej popolnoma nič. Njeni posamični izrazi bi izhajali popolnoma izvorno iz nje same. S tem pa smo opisali svobodo inteligibilne ravni, stvari na sebi, v Schopenhauerjevem smislu Volje, ki je v ozadju vseh pojavov.

Na inteligibilni ravni pa odpove razložno načelo, ki je bistvena oblika naše celotne zmožnosti spoznavanja, princip popolne medsebojne določenosti in odvisnosti pojavov, ki glede na raznovrstnost objektov tudi sama privzema različne oblike. Tu pa bi si morali zamisliti nekaj, kar določa, samo pa ni določeno, kar ni od ničesar odvisno, drugo pa je odvisno od njega, kar je brez prisile, torej brez nujnosti. Naš razum tukaj ostane brez orodja in brez njega nesposoben izreči kar koli o tej stvari.

Razum se lahko izreka samo o dogajanju v svetu pojavov. Njegova spoznavna zmožnost temelji na prostorskem in časovnem zoru, na sosledju in kavzalnosti, na delitvi subjekta in objekta, na ločevanju in razlikah. Šele razlika omogoča spoznanje. To ločevanje in razlike pa so značilnosti pojavnega sveta. Schopenhauer pravi:

»... vse tisto, kar je dostopno spoznanju, se pravi, cel svet – (je) samo objekt v odnosu do subjekta, opazovalčevo opazovanje, z drugo besedo, predstava ... to velja celo za čas in prostor, v katerem se te razlike sploh pojavljajo. Vse

tisto, kar na nek način pripada in lahko pripada svetu, je neizogibno pogojeno s subjektom in obstaja samo za subjekt. Svet je predstava.« (*Svet kot volja in predstava*, § 1, 35.)

Nietzsche takšno stališče kritizira. Najprej postavi pod vprašaj voljo kot stvar na sebi, potem pa še vzročnost in subjekt sam. Nietzsche pravi, da človeku ni možno preseči sfere predstavljanja, da pojem 'volje na sebi' ne more biti popolnoma neodvisen od predstav in zato tudi ne more biti temelj, ki bi bil popolnoma različen od oblik predstavljanja v svetu pojavov.

»Nekateri nedolžni samoopazovalci še vedno mislijo, da obstajajo 'neposredne gotovosti', na primer 'mislim' ali, kakor je bila Schopenhauerjeva prazna vera, 'hočem', kakor da more tu spoznanje čisto in golo prijeti svoj predmet, kot 'stvar na sebi', in kakor da ni nobenega popačenja ne pri subjektu ne pri objektu. Vendar bom še stokrat ponovil, da 'neposredna gotovost', kakor tudi 'absolutno spoznanje' in 'stvar na sebi', skrivajo v sebi *contradictio in adjecto*: treba bi se bilo vendar že otresti zapeljivosti besed!

72 Tudi če ljudstvo verjame, da je spoznanje znanje do konca, se mora filozof zavedati, da tisti 'mislim' predpostavlja, da lahko svoje trenutno stanje *primerjam* z drugimi stanji, ki jih poznam pri sebi, in tako ugotovim, kaj to stanje je: zaradi te vzvratne zveze z drugimi 'vednostmi' pa misel zame seveda neposredne 'gotovosti'.

Namesto 'neposredne gotovosti', v katero lahko verjame v danem primeru ljudstvo, dobi tako filozof v roko vrsto metafizičnih vprašanj vesti intelekta, ki se glasijo: Od kod jemljem pojem mišljenja? Zakaj verjamem v vzrok in učinek? Kaj mi daje pravico govoriti o jazu kot vzroku in nazadnje še o jazu kot vzroku misli?« (*Onkraj dobrega in zlega*, I, 16.)

Za Nietzscheja svet na sebi ne obstaja, s tem tudi »volja na sebi« ni resnična in tudi dualnost subjekta in objekta je zanj fikcija, ki izhaja iz vere v slovnico, kjer smo navajeni, da vsako dejanje pripišemo nekemu subjektu. Vzročnost je naš način opisovanja, nikakor pa ne more biti način razlaganja in pojasnjevanja stvari, saj »na sebi« ne obstaja.

»V 'na sebi' ni nobenih vzročnih zvez, nobene nujnosti, nobene psihološke nesvobode, tam ne sledi učinek vzroku, ne vlada noben zakon«, pravi Nietz-

sche. »Samo mi smo spesnili vzroke, zapovrstja, odnose, relativnost, prisilo, število, zakon, svobodo, cilj.« (*Onstran ... 1/21.*)

In prav to očita Schopenhauerju, namreč da je pojem »volje na sebi« spesnil sam v želji vzpostaviti sistem, ki bi razložil delovanje sveta. »Volja na sebi« je tako metafora, ki predstavlja »ključ« za razbiranje hieroglifov sveta.

»S to metaforo je napravil Schopenhauer iz volje temeljno postavko 'immanentne metafizike'. Volja na sebi nikakor ni substanca, ki bi transcendirala pojave, temveč je, če lahko tako rečemo, ključ za razbiranje sveta, splošno veljavni kodeks, ki omogoča razbiranje odnosov med posameznimi pojavnimi področji.« (*S. Barbera: Eine Quelle der fruehen Schopenhauer Kritik Nietzsches.*)

Nietzsche metafiziko zavrne in namesto nje govori o »metafizičnem vakuumu«. Schopenhauerja označi za vzor »tragičnega filozofa«, pri katerem se je sla po spoznanju, ko je zadela ob svoje skrajne meje in ni našla nobenega metafizičnega temelja, obrnila proti sebi.

In medtem ko Schopenhauer pravi, da je vzročnost naš način dojemanja sveta, tako rekoč naš apriorni zor, kot sta to čas in prostor, pravi Nietzsche:

»Vzrok in učinek bi smeli uporabljati samo kot čista pojma, se pravi, kot čisti fikciji za označevanje, za sporazumevanje, ne pa za pojasnjevanje.« (*Onstran ... 1/21.*)

Res pa je, da je v aktu volje poleg množice občutkov prisotna ukazujoča misel, afekt ukaza, ki pričakuje poslušnost kot učinek ukaza, se pravi, da je prisotna vera v vzročnost. In »Ker v pretežni večini primerov hočemo, samo kjer smemo, pričakovati tudi učinek ukaza, torej poslušnost, torej dejanje, se videz prenese v občutek, kakor da obstaja nujnost učinka. Dovolj je, da hoteči s precejšnjo stopnjo zanesljivosti meni, da sta volja in dejanje nekako eno – uspeh, izpeljavo hotenja pripiše sami volji in pri tem uživa prirastek občutka moči, ki ga prinese s seboj vsaka uspešnost.« (*Onstran ... 1/19.*)

Če pa pripisujemo volji zmožnost učinkovanja, če torej verjamemo v njeno vzročnost, potem lahko, ne, Nietzsche pravi »potem moramo napraviti poskus in vzročnost volje hipotetično postaviti kot edino«.

»Volja more seveda učinkovati samo na voljo – in ne na snovi (npr. živce): skratka, moramo tvegati podmeno, ali ne deluje volja na voljo povsod, kjer so priznana učinkovanja – in ali ni vse mehanično dogajanje, kolikor je pri tem dejavna kakšna sila, ravno sila volje, delovanja volje.«

»Vzemimo nazadnje, da se nam posreči vse nagonsko življenje razglasiti za izoblikovanost in razvejanost ene temeljne oblike volje – namreč volje po moči ... potem bi si oskrbeli pravico vso delujočo silo določati enoznačno kot : voljo do moči.« (*Onstran*. 36.)

Volja do moči po Nietzscheju giblje svet. Svobodno ali nesvobodno voljo mi sami vpesnjujemo vanj, »nesvobodna volja je mit, v dejanskem življenju gre samo za močno in slabotno voljo.« (*Onstran* ... 21)

Volja predstavlja hotenje, za katero Nietzsche pravi, da je »eno le po besedi«:

»Hotenje se mi zdi, prvič, nekaj sestavljenega, nekaj, kar je eno le po besedi – in ravno v tej eni besedi tiči ljudski predsodek, ki je v vseh časih zagospodoval samo nad majhno previdnostjo filozofov. Bodimo torej enkrat previdnejši, bodimo nefilozofski – recimo: v vsakem hotenju je predvsem množica občutkov, namreč občutek stanja, od katerega *stran*, občutek stanja, h kateremu *tja*, občutek samega tega *stran* in *tja*, potem še spremljajoči mišični občutek, ki nekako privajeno, ne da bi količkanj premaknili roke in noge, začne svojo igro, brž ko kaj hočemo ...« (*Onstran dobrega in zlega*, 19.)

Pri tem se seveda moramo vprašati, zakaj sploh hočemo od nečesa *stran* in zakaj hočemo sploh *tja* in kaj ta *tja* sploh je, z drugimi besedami, čemu sploh želimo imeti svobodno voljo. Če želimo od nečesa *stran*, to pomeni, da s trenutnim dejanskim stanjem nismo zadovoljni in ga zato želimo spremeniti, ga v ta namen obvladati, ga preustvariti po svojih merilih. Pomeni torej obsojbo dejanskega stanja in željo po drugačnem. Pri tem dostikrat še niti ne vemo, kakšno naj bi to novo stanje bilo, vemo samo, da nam sedanje ne odgovarja, da nas utesnjuje, da si želimo svobode, da bi ga lahko spremenili. Ta potreba ali instinkt po svobodi je, kot pravi Nietzsche, značilen za suženjsko razmišljanje, je reakcija na stanje nesvobode. Samo nesvoboden človek občuti potrebo po svobodi, svobodnemu se to vprašanje sploh ne pojavlja, svobodni človek enostavno deluje iz veselja do delovanja, iz obilja moči.

Hotenje je nekaj sestavljenega, v njem je množica občutkov, lahko bi rekli celo množica manjših volj, ki se podredijo najmočnejši. Tako že v samem hotečem poteka boj za moč, za premoč.

Tudi Schopenhauer govori o boju v človeku, in sicer o boju motivov. Navidezna možnost izbire človeku prinaša samo konflikt motivov in s tem neodločenost, njegova duševnost in zavest postaneta bojišče.

»Motivom namreč dopušča, da na njegovi volji stalno preizkušajo svojo moč, eden zoper drugega, s čimer pade v enako stanje kakor telo, na katero delujejo različne sile v nasprotnih smereh – dokler na koncu odločno najmočnejši motiv drugih ne izrine z bojišča in določi voljo, izid pa se imenuje odločitev in kot rezultat boja nastopi s polno nujnostjo.« (*O svobodi volje III*, 140.)

Človek je namreč, kakor vsi izkustveni predmeti, pojav v času in prostoru, in ker zakon kavzalnosti po Schopenhauerju za vse te velja a priori in zato brez izjeme, mu mora biti podrejen tudi on, čeprav so vzroki njegovega delovanja bolj kompleksni od mehaničnih, ne gre namreč za fizične vzroke, temveč za misli, ki delujejo kot motivi.

»Tu so namreč dejavni vzroki povzdignjeni do čistih misli, ki se bojujejo z drugimi mislimi, dokler najmočnejša ne zmaga in spravi človeka v gibanje, kar se dogaja z ravno takšno strogostjo kavzalnega razmerja, kakor delujejo mehanični vzroki, v mehanični povezavi, drug zoper drugega in nezmotljivo nastopi preračunani rezultat.« (*O svobodi volje III*, 150.)

Schopenhauer verjame, da za dejanje zadostuje hotenje, Nietzsche vidi v tem napačen sklep, ki izvira iz kompleksnosti hotenja samega. Človek, ki hoče, namreč venomer ukazuje nečemu v sebi, nečemu, kar je poslušno ali o čemer verjame, da je poslušno. Tako je v danem primeru hkrati ukazujoč in poslušen. Ljudje smo vajeni, da se »s sintetičnim pojmom 'jaz' prenesemo, pregoljufamo čez to dvojnost«, kakor da je naš subjekt nekaj trdnega in enotnega, kar v resnici ni. S tem pa omogočimo še druge napačne sklepe in s tem tudi napačno vrednotenje volje same. Verjeti začnemo, npr., da »za dejanje zadostuje hotenje«, enačiti se začnemo z izpolnjujočim, pravi Nietzsche.

»Svoboda volje« – to je beseda za stanje mnogotere naslade hotečega, ki ukazuje in se obenem enači z izpolnjujočim – kot tak hkrati uživa tudi zmagoslavje

nad odpori, vendar sam pri sebi sodi, da je njegova volja tista, ki premaguje te upore.« (*Onstran ... 1/19.*)

Pri tem pozablja, da je hotenje samo v njem neenotno in da je tudi sam kot subjekt hotenja zgolj fikcija.

»'Subjekt' ni nič danega, temveč nekaj pripesnjenege, podtaknjenege.« (*Volja do moči, 481.*)

»Hoteči tako občutke užitka izpolnjujočih, uspešnih orodij, služnih podvolj ali podduš – naše telo je vendar samo združba veliko duš – dodaja svojemu občutku užitka kot ukazujoči. L'effet c'est moi: tu se dogaja tisto, kar se dogaja v vsaki dobro zgrajeni in srečni skupnosti, da se vladajoči razred istoveti z uspehi skupnosti.

Pri vsem hotenju gre pravzaprav za ukazovanje in poslušnost na podlagi združbe, kakor rečeno, veliko duš: zato naj bi si filozof vzel pravico in že hotenje samo na sebi zajel pod vidik morale: namreč morale, razumljene kot nauk o odnosih vladanja, v katerih nastaja pojav 'življenje'.« – (*Onstran ... 1/19.*)

V boju motivov oz. različnih volj je rezultat izbire pogosto drugačen, kakor smo spočetka domnevali. Nietzsche to pojasnjuje prav z zapletenostjo hotenja samega, ki nam je v veliki meri prikrito. Ko govorimo o pretehtavanju motivov, v resnici mislimo na pretehtavanje posledic možnih dejanj, trdi Nietzsche, in se pri tem odločimo za tisto dejanje, za katerega presodimo, da bo imelo za nas najbolj ugodne posledice. Kaj pa to je v naši sodbi, je odvisno od mnogih nam nezavednih motivov, na primer prikritih gonov, strahu, spoštovanja ali ljubezni, ki jo čutimo, pa vendar teh motivov nismo pritegnili v naše zavestno odločanje. Tako je:

»... boj sam mi je prikrit in zmaga kot zmaga prav tako. Kajti izkusim, kar končno storim – ampak kateri motiv je zmagal, ne izvem. Navajeni smo, da ta nezavedna dogajanja ne pritegnemo v premislek in da si pripravimo na neko dejanje mislimo le toliko, kolikor se je zavedamo: in tako zamenjujemo boj motivov s primerjavo možnih posledic različnih dejanj – (kar je) ena izmed najbolj usodnih zamenjav z velikimi posledicami za razvoj morale!« (*Jutranja zarja, 129.*)

Pa tudi če bi poznali delujoči motiv, še ne bi mogli predvideti dejanja, pravi Schopenhauer, kajti isti motiv lahko deluje različno na različne ljudi. Odziv na motive je odvisen od sestave značaja, kakor je učinek istega vzroka odvisen od sestave snovi, na katero deluje.

»Zategadelj je delovanje istega motiva na različne ljudi povsem različno; kakor sončna svetloba pobarva vosek belo, klorovo srebro pa črno, in toplota vosek zmehča, glino pa strdi. Zaradi tega zgolj iz poznavanja motiva ni mogoče predvideti dejanja, marveč je treba vrh tega nadrobno poznati tudi značaj.« (*O svobodi volje III, 153.*)

Človekov značaj je empiričen, izraža se skozi izkustvo, vnaprej a priori ne moremo o njem izreči ničesar.

»Spoznati ga je mogoče edino skozi izkustvo, ne le pri drugih, temveč tudi pri samem sebi.« (*O svobodi volje III, 153.*)

Tako se zgodi, da »kadar smo pred težavno izbiro, naša odločitev ostaja tuja tako nam samim kakor komu drugemu, vse dokler ni določena« (*O svobodi volje III, 154.*)

Šele izkušnje nam po Schopenhauerju lahko pomagajo bolj zanesljivo predvideti odločitev določenega posameznika, pa tudi samega sebe. Dokler se ne znajdemo v določeni situaciji, tako z gotovostjo ne moremo trditi, kako se bomo ali bi odzvali. Šele iz izkušnje se tako razvije zaupanje in tudi samozaupanje.

»V skladu s tem kemik testira telesa z reagenti, človek človeka pa s preizkušnjami, pred katere ga postavlja. V vseh primerih bodo zunanji vzroki nujno izzvali tisto, kar tiči v bitju: kajti slednje se ne more odzvati drugače kakor v skladu s tem, kakršno je.« (*O svobodi volje III, 162.*)

Vsaka *existencia* predpostavlja neke vrste *essentia*, vsako bivajoče mora imeti neko naravo, ki je zanj bistvena, svojstvena, in zaradi katere je to, kar je. Njene izraze neprestano izzivajo vzroki, medtem ko narava sama nikakor ni delo teh vzrokov in je tudi ne morejo spreminjati. Tudi človek ima ob *existencia* tudi *essentia*, tj., bistvene lastnosti, ki sestavljajo ravno njegov značaj in potrebujejo le zunanje pobude, da bi se izrazile.

»Šele natančno poznavanje lastnega empiričnega značaja daje človeku tisto, kar imenujemo pridobljeni značaj«, pravi Schopenhauer. Ta značaj v resnici niti ni resnično pridobljen, temveč le v celoti spoznan. Značaj je namreč po Schopenhauerju konstanten in ostane vse življenje enak.

Prepričanje o nespremenljivosti značaja najdemo že pri Apuleju v njegovem *Oratio de magia*, kjer, braneč se pred obtožbami čarovništva, apelira na svoj znani značaj. Schopenhauer pa ga opiše takole:

»Pod spremenljivo povrhnjico let, okoliščin, celo znanja in pogledov tiči, kakor rak v svoji lupini, identični, resnični človek, povsem nespremenljiv in zmeraj enak.

Le v usmerjenosti in snovi doživlja njegov značaj navidezne modifikacije, ki so posledica različnosti življenjskih dob in njihovih potreb. Človek se nikdar ne spremeni: kakor je ravnal v enem primeru, bo v povsem enakih okoliščinah (h katerim sodi tudi pravilno poznavanje teh okoliščin) ravnal vedno znova.« (*O svobodi volje III, 155.*)

Popravi se lahko le človekovo spoznanje. Lahko na primer uvidi, da neko sredstvo ne vodi k njegovemu cilju in ga zato spremeni, nikoli pa ne spremeni cilja.

»Značaj je nespremenljiv, motivi delujejo nujno: toda preiti morajo skozi spoznanje, ki je njihov medij. Slednje pa je sposobno najrazličnejših razširitev, nenehnih popravkov v brezkončnih stopnjah; to upošteva vsaka vzgoja. Razvijanje uma prek vsakovrstnih znanj in uvidov je moralno pomembno zato, ker odpira dostop motivom, za katere bi človek sicer ostal zaprt. Dokler jih ni mogel razumeti, zanj niso obstajali. Zato je lahko, v enakih zunanjih razmerah, položaj nekega človeka drugikrat dejansko povsem drugačen kakor prvič – če je namreč šele medtem postal sposoben pravilno in celovito dojemati vse okoliščine in zato zdaj nanj delujejo motivi, ki jim je bil prej nedostopen.« (*O svobodi volje III, 157.*)

Spoznanje – intelekt je medij motivov, prek katerega delujejo slednji na voljo, ki je človekovo resnično jedro. Le dokler je ta medij motivov v normalnem stanju, dokler pravilno opravlja svoje funkcije in predstavlja motive volji na izbiro nepopačeno, torej tako, kakor obstajajo v zunanjem svetu, se more inte-

lekt odločati v skladu s svojo naravo, tj., človekovim individualnim značajem, se more torej izražati neovirano, v skladu s svojiskim bistvom: tedaj je človek intelektualno svoboden, njegova dejanja so čisti rezultat reakcije njegove volje na motive, ki obstajajo v zunanjem svetu tako zanj kakor za vse druge, zato je mu jih je mogoče pripisati tako moralno kot pravno.

Intelektualna svoboda je odpravljena bodisi s tem, da je spoznavna zmožnost trajno ali le začasno motena ali da zunanje okoliščine v posameznih primerih pačijo dojemanje motivov. Človek v teh primerih tudi ne more ne moralno ne pravno odgovarjati. Če se izkaže, da intelekt ni bil v stanju presoditi in volji pravilno predstaviti motive, je tako, kot da za voljo sploh ne bi obstajali. Intelekt nikoli ne gre na zatožno klop, kajti zakoni in tudi morala imajo opravka samo z voljo. Edino slednja je po Schopenhauerju dejanski človek; intelekt je zgolj njen organ, njeno tipalo navzven, tj., medij za delovanje motivov nanjo.

Razširjena vednost človeka razpre za drugačne motive, z večjo vednostjo raste oziroma se šele odpira človekova intelektualna svoboda. Vendar pa človek kljub večjemu uvidu še vedno ostaja zavezan svojemu značaju.

Kot je kasneje zapisal F. Nietzsche v *Onstran dobrega in zlega*:

»Učenje nas spreminja. Ampak na našem dnu, čisto tam spodaj, je seveda nekaj nepoučljivega, granit duhovne usode, vnaprej določena odločitev in odgovor na vnaprej določena izbrana vprašanja ...

Pri vsakem kardinalnem problemu govori nespremenljivi »to sem jaz«.

Včasih najdemo nekatere rešitve problemov, ki samo nam zbuja močno vero; mogoče jim poslej pravimo »prepričanja«. Pozneje – vidimo v njih samo stopinje samospoznanja, kažipote k problemu, ki smo mi sami.« (*Onstran dobrega in zlega, 231.*)

Nietzsche vidi v vsem, kar doživljamo kot usodo ali celo naključje, le doživljanje samega sebe:

»In naj mi pride še ne vem kaj kot usoda in doživetje – bo v tem potepanje in hribolaštvo: nazadnje človek doživlja samo še samega sebe.

Odtekel je čas, ko so me še smela doletavati naključja; in kaj bi me zdaj še moglo doleteti, kar še ni bilo meni lastno!

Samo vrača se, nazadnje mi prihaja domov – moj lastni jaz in kar je bilo njega dolgo v tujini in raztreseno med vse reči in naključja.« (Zaratustra, Popotnik, str. 177.)

Pot je torej začrtana, razširjena vednost nam postopoma širi razgled, da bolje vidimo, kam gremo in kaj smo.

»Toda dlje od popravljanja vednosti ne seže noben moralni vpliv, in poskus, da bi z govorjenjem ter moraliziranjem odpravili značajske napake kakega človeka in tako preobrazili sam njegov značaj, njegovo nravnost, je enak nameri, da bi svinec z zunanjim vplivom spremenili v zlato, ali da bi s skrbno nego pripravili hrast, da rodi marelice.« (O svobodi volje III, 157.)

Človeku je značaj prirojen. Dva otroka, ki odraščata v istem okolju in ob enaki vzgoji, najjasneje ponazarjata temeljno različnost značaja, ki ni odvisna od vplivov okolja, ki so bili v tem primeru enaki, pravi Schopenhauer. Zaradi njunega prirojenega značaja jima tudi nikakor ni mogoče enako reagirati na okoliščine in izbrati enaka dejanja, se pravi, da nimata *libero arbitrio indifferentiae*.

»Dejanska, izvirna, temeljna različnost značajev je nezdružljiva z domnevo take svobode volje, po kateri naj bi bilo vsakemu človeku, v vsakem položaju, enako mogoče storiti nasprotna dejanja. V tem primeru bi moral biti namreč njegov značaj že od rojstva tabula rasa, kakršen je po Locku intelekt, in bi ne smel imeti nobenega naravnega nagnjenja k eni ali drugi strani, saj bi že to odpravilo popolno ravnovesje, ki je mišljeno pod *libero arbitrio indifferentiae*.« (O svobodi volje III, 160.)

Čeprav se nam zdi, da izberemo popolnoma svobodno, je izbira vedno izraz našega značaja, v katerem nosimo nagnjenost do določenih motivov, tako da se odločamo po nujnosti. Kot je dejal tudi Spinoza, je »prepričanje, da smo svobodni, posledica nepoznavanja vzrokov, ki določajo naša dejanja«. Za naše hotenje sta potrebna dva dejavnika – zunanji objekt, ki nam predstavlja motiv, in notranja nagnjenost k motivu. Če sta dana oba, je dejanje nujno. Ni pa nujno, da se obeh dejavnikov tudi zavedamo in pogosto se jih ne. Samozavest ne

more ničesar izreči o problemu svobodne volje, pravi Schopenhauer, ker je pri večini ljudi premalo razvita, pa tudi zato, ker je za človeka volja temelj njegove zavesti, nekaj kratkomalo danega, preko česar samozavest ne seže. Volja na sebi je namreč pojem, izveden iz čistega uma in lahko pride do besede šele pred forumom reflektirajočega uma.

Samozavest se lahko izreka le o svobodi ravnanja. Človek se namreč zaveda, da to, kar hoče, tudi zmore storiti. Samozavest izpričuje svobodo ravnanja po definiciji svobode kot zmožnosti ravnanja v skladu z voljo. Ničesar pa ne zmore izreči o svobodi hotenja, kajti ta zadeva kavzalno razmerje zunanjega sveta do naših odločitev, to pa je izven območja samozavesti, zato tega ne more ocenjevati. Stvar samozavesti je le voljni akt in njegovo udejanjanje potem, ko je že nastal. Kako in zakaj je nastal, je samozavesti prikrito. Samozavest se zaveda le tega, da ima različne želje in da se med njimi odloči za eno, v katero je potem usmerjeno hotenje, ki ga potrdi dejanje. O zakoniti nujnosti, na podlagi katere bo voljni akt postal le ena in nobena druga izmed protislovnih želja, pa v samozavesti ne more biti ničesar, saj za odločitev zve šele a posteriori, ko jo razkrije določeno dejanje.

Vsaka subjektivna možnost obstaja pri vsakomur, a je zgolj hipotetična: človek se zaveda, da če nekaj hoče, to lahko stori. Ne ve pa, ali lahko to hoče. Samozavest vsebuje le hotenje, ne pa tudi razlogov, ki ga določajo – ti ležijo v spoznavni zmožnosti. Objektivna možnost, ki je v stvareh zunaj, daje namreč odločilno pobudo. Kakor kamen lahko daje iskre, ker ima to možnost, a je pogojen z jeklom, mora nekaj zunanjega izvabiti izraz zmožnosti tudi pri človeku.

Človekova samozavest izpričuje svobodo ravnanja in se nanaša na posledice hotenja, ne pa na razloge. Zaveda se, da nekaj hoče, ne pa zakaj hoče ravno to. Ob vprašanju o razlogu hotenja »človek v jedru svoje samozavesti sreča nerazločljiva svoj jaz in svojo voljo«, kajti njegova volja je njegovo resnično sebstvo.

»On sam je to, kar hoče, in hoče to, kar je on sam.« (O svobodi volje II, 125.)

Tukaj se prikaže veljavnost starega sholastičnega načela: »Operari sequitur esse.« Vse na svetu deluje v skladu s tem, kar je, v skladu s svojim specifičnim bistvom, v katerem so vsi njegovi izrazi že vsebovani *potentia*, *actu* pa nastopijo, kadar jih izzovejo zunanji vzroki, pri človeku so to motivi, ki služijo

kot povod za izražanje značaja. Kar se tako izraža, je človekov empirični značaj, za njim pa stoji njegov notranji, izkustvu nedostopni poslednji razlog – inteligibilni značaj, tj., bistvo stvari na sebi. Človekova dejanja, ki so izzvana z motivi, ne morejo biti drugačna kot v skladu z nespremenljivim individualnim značajem.

»Kakršen si, tako moraš delovati. Zato je za danega posameznika v vsakem posameznem danem primeru preprosto mogoče le eno dejanje: operari sequitur esse. Svoboda ne pripada empiričnemu, temveč samo inteligibilnemu značaju. Človekovo dejanje je od zunaj določeno z motivom in od znotraj z njegovim značajem, zato vse, kar stori, stori nujno. A v njegovem esse – tu leži svoboda. Lahko bi bil nekdo drug, zato v tem, kar je, leži njegova krivda in zasluga.« (*O temelju morale*, II, §10.)

Vest tako zadeva to, kar smo, ne to, kar delamo.

»Zato vest, na podlagi operari, pravzaprav vedno obtožuje esse.« (*O temelju morale* II, §10.)

82 Če nas pri odločanju določa naš značaj, nismo mi krivi za naša dejanja, vendar pa smo odgovorni za naš značaj, za to, kar smo. Če pa smo odgovorni za naš značaj, to pomeni, da bi lahko bili tudi drugačni, da bi lahko izbrali drugačen značaj. V zavesti odgovornosti je tako po Schopenhauerju posredno vsebovana zavest o svobodi.

»Glede na to, da se svobode zavedamo samo skozi posredovanje odgovornosti, potem mora biti ta tam, kjer je tudi ona, se pravi v esse.« (*O temelju morale* II, §10.)

K temu spoznanju nas je vodil že Kant, poudari Schopenhauer.

»S Kantovo teorijo smo pravzaprav odvrnjeni od osnovne zablode, da je nujnost v esse, svoboda pa v operari. Prišli smo do spoznanja, da je ravno obratno. Zaradi tega človekova moralna odgovornost sicer najprej in samo na videz zadeva to, kar človek stori, a v osnovi zadeva to, kar človek je.« (*O temelju morale* II, §10.)

Seveda pa »je slednji odgovoren za svoje ravnanje le v primeru, da je sam svoje delo, tj., da ima aseitas.« (*O svobodi volje* IV, 179.)

Odgovornost pade na tistega, čigar delo je človek z določenimi nagnjenji. To spoznanje odpre vprašanje božje odgovornosti za človekova dejanja, ki ga je prvi jasno zastavil Avguštin v svojem delu *De libero arbitrio*, kjer sprašuje:

»Povej mi prosim, ali ni Bog povzročitelj zla?« (*De lib.a. I, cap.I.*)

In nato izčrpneje v 2. poglavju:

»Naslednje vprašanje me vznemirja: če grehi izvirajo od tistih duš, ki jih je ustvaril Bog, te duše pa izvirajo iz Boga, kako je mogoče drugače, kakor da pripišemo te grehe Bogu?«

To razmišljanje je kasneje prevzel Luther:

»Ampak to, da mora biti Bog takšen, da nas s pomočjo svoje svobode podredi nujnosti, to že mora priznati naravna pamet. – Če mu priznamo vsevednost in vsemogočnost, potem povsem naravno in nesporno sledi, da se nismo sami naredili in da ne živimo ali karkoli počnemo iz sebe samih, ampak le skozi njegovo vsemoč ... Vsevednost in vsemogočnost Boga je v skrajnem nasprotju s svobodo naše volje.

Vsi ljudje so prisiljeni z neogibno doslednostjo priznati, da postanemo, kar smo ne z našo voljo, ampak po nujnosti, da ne moremo delati, kar nam je všeč, zaradi svoje svobodne volje, temveč zato, ker je tako bog predvidel ...« (*De servo arbitrio*, str. 144.)

Vanini v začetku 17. stol. v *Amphiteatro aeternae providentiae, exercitatio 16* o tem zapiše:

»Orodje se premika tako, kakor ga vodi lastnik, ampak naša volja se obnaša pri delovanju kot orodje, Bog pa kot dejanski agens; iz tega sledi, da če volja dela slabo, je za to odgovoren Bog ... Naša volja ni popolnoma odvisna od Boga samo glede delovanja, temveč tudi glede svojega bistva; tako v resnici ni ničesar, zaradi česar bi lahko volji pripisali krivdo, ne za njeno bistvo in ne za njeno delovanje, temveč moramo krivdo za vse pripisati Bogu, ki je voljo tako ustvaril in jo tako giblje ... Ker bistvo in uporaba volje izvirata iz Boga, moramo njemu pripisati tako dobre kot slabe učinke volje, če je volja Božje orodje.«

Hume je bil prvi med filozofi v ožjem pomenu, ki se ni izogibal problemu, ki ga je zastavil že Avguštin, temveč ga je (brez omembe Avguština, Luthra, Vaninija) neprikrito pokazal v *Essay on Liberty*:

»Končni avtor vseh naših hotenj je stvarnik sveta, ki je najprej ta neskončno velik stroj obdaril z gibanjem, in postavil vsa bitja na določeno mesto, od koder mora vsak naslednji dogodek z neizogibno nujnostjo slediti. Človeška dejanja tako ali ne morejo vsebovati nič slabega, ker izhajajo iz tako dobrega izvora, ali, če vsebujejo karkoli slabega, s tem vpletejo našega stvarnika v isto krivdo, dokler ga priznavamo za njihov zadnji vzrok in avtorja. Kajti kakor človek, ki je sprožil mino, odgovarja za vse posledice, najsi bo vlak dolg ali kratek, tako je tudi, kadar koli je kontinuirana veriga nujnih vzrokov postavljena, tisto bitje, ki je postavilo prvi vzrok, najsi bo to bitje končno ali neskončno, avtor tudi vseh ostalih.«

Kant je neodvisno od svojih predhodnikov naletel na isti kamen spotike v *Kritiki praktičnega uma* (str. 180 četrte in str. 232 Rosenkranzove izdaje). Izpostavil ga je takole:

»Vendarle se zdi, da moramo, kakor hitro predpostavimo, da je Bog kot splošno prabitje tudi vzrok obstoja substance, priznati tudi, da imajo človekova dejanja svoj določujoči vzrok, in sicer v nečem, kar je zunaj njegove moči, namreč v kavzalnosti nekega najvišjega bitja, ki se od njega razlikuje, a je od njega popolnoma odvisno njegovo bivanje in vsa določenost njegove kavzalnosti. Človek bi bil nekakšen Vaucanconov avtomat, ki ga je stesal in navil najvišji mojster vseh umetnin, samozavest pa bi sicer iz njega naredila misleč avtomat, v katerem bi bila zavest o lastni spontanosti, če bi jo imeli za svobodo, gola utvara, saj jo je moč tako imenovati zgolj komparativno, kajti najbližji določujoči vzroki njegovega gibanja in njihova dolga veriga, ki pelje navzgor k vzrokom, ki določajo slednje, so sicer notranji, toda poslednji in najvišji je vendarle povsem v tujih rokah.«

Ta kočljivi problem Kant rešuje z razločevanjem ravni med stvarjo na sebi in pojavom.

Nietzsche kasneje v *Onstran dobrega in zlega* povzame to dvojnost v samem človeku, a jo pogumneje izreče:

»... V človeku sta stvaritev in stvarnik združena: v človeku je snov, odlomek, preobilje, glina, blato, nesmisel, kaos; ampak v človeku je tudi stvarnik, oblikovalec, trdota kladiiva, božanskost gledalca in sedmi dan: – razumete to nasprotje?« (*Nietzsche, Onstran dobrega in zlega, 225.*)

Nietzsche je prepričan, da človek ima aseitas, da je stvarnik samega sebe, obenem pa tudi snov tega ustvarjanja. Stvarnik tu ni več ločen od svoje stvaritve, temveč združen z njo v človeku. To pa pomeni, da je človek v bistvu veliko več, kot se zaveda, da je in da izraža *actu* le majhen del svoje *potentia*. Njegova vednost še ni zajela celote njegovega značaja, do svojih polnih zmognosti se mora šele povzpeti.

Zato je človek po Nietzscheju »nekaj, kar je potrebno preseči«, je »most in ne namen« (*Tako je govoril Zaratustra, O starih in novih tablah, 3*).

Preseči mora samega sebe, preplezati svojo majhno osebnost, svoj značaj, svoje omejitve in se z višine ozreti navzdol nase:

»In če ti poslej manjkajo vse lestve, se moraš znati povzpeti še na svojo glavo: kako si hotel drugače plezati kvišku?«

Na svojo glavo in čez svoje srce! Zdaj mora najblažje na tebi postati najtrše ...

... Treba se je naučiti ne gledati sebe, da veliko vidiš: ta trdota je potrebna vsakemu hribolazcu.

Kdor pa je z očmi vsiljiv kakor spoznavajoči, kako naj vsake reči vidi več kakor njene vrhnje temelje!

Ti, o Zaratustra, pa si hotel gledati temelj in zatemelj vseh reči: potem se že moraš povzpeti čezse – kvišku, navzgor, dokler nimaš tudi svojih zvezd še pod seboj!

Ja! Pogledati navzdol name samega in še na moje zvezde: To bi se mi šele reklo moj vrh, to mi je še ostalo kot moj zadnji vrh! –« (*Zaratustra, Popotnik, str. 178.*)

»Operari sequitur esse« pomeni, da smo določeni, omejeni s svojim značajem, in če Schopenhauer razmišlja, da če smo svobodni, to pomeni, da si lahko sami

izbiramo svoj značaj, meni Nietzsche, da svojega pravega značaja, ki je naše sebstvo, še nismo dosegli, da se še nismo prebili do čistosti svoje duše in višine njenih sposobnosti. Šele ko bomo kot Zaratuštra v poglavju *O velikem hrepenenju* »rešili dušo vseh zakotij, pometli prah, pajke in polmrak z nje« in njej predali vse in ji veleli peti, bomo svobodni za svojo namenjenost.

Določeni smo s svojim pravim sebstvom, ki je mnogo širše, kot si lahko predstavljamo. Naša notranja nuja nas žene, da ga dosežemo. Zrasti moramo preko naše majhnosti do svojih velikih sposobnosti in zasesti mesto, ki nam pripada. Pripada pa nam, po Nietzscheju, mesto nadčloveka, ki po smrti Boga stopa na njegovo mesto. V sovpadnosti obeh dogodkov vidi K. Löwith izraženo povezavo med krščanstvom in humanizmom v Nietzschejevi misli:

»Notranja povezava med krščanstvom in humanizmom je pri Nietzscheju izrečena s tem, da nastopi nadčlovek takrat, ko Bog umre. Ta smrt zahteva človeka, ki hoče sam iz sebe, ki mu noben bog več ne predpisuje, kaj naj, sočasno z odpravo Boga pa zahteva tudi preseganje človeka. Človek tako izgubi svoje tradicionalno mesto bitja, ki je postavljeno med 'biti Bog' in 'biti žival'. Sam in brez opore stoji kot na vrvi, razpeti nad prepadom ničā in postavljeni v praznino ...« (*Von Hegel bis Nietzsche, § 6, 441.*)

Po Pascalu predstavlja ta praznina prepad, ki se odpre pred človekom in mu vzbuja grozo, ko se le-ta oddalji od Boga. A kot pravi A. Vivarelli v svojem spisu:

»Po Nietzscheju si je človek nepremagljivi prepad med angelom in živaljo, bogom in zverjo ustvaril sam. Ta prepad, ki ga je človek umetno zapolnil s projekcijo boljšega dela sebe samega, se pravi z Bogom, se po smrti Boga ponovno razpre in predrami človeka s svojo praznino in pomanjkanjem smisla.« (*A. Vivarelli: Der freie Geist und Pascals Seiltanzer.*)

A ravno tisti, ki se izpostavi eksistencialnemu strahu, ki ga sproži odsotnost Boga, pripravi prihod nadčloveka. Višji človek, ki se izpostavi vrtoglavici in gre preko prepada brez opore v kakršni koli gotovosti, s tem premosti brezno v človeku samem in vzpostavi povezavo med živaljo in bogom v sebi, s tem da sprejme spet svoj boljši del, ki ga je prej projiciral navzven in postane, kar je – nadčlovek. Cel v sebi ne potrebuje več gotovosti izven sebe, nikogar, ki bi mu ukazoval ali ga kakor koli določeval.

»Kjer človek pride do temeljnega prepričanja tako, da mu to mora biti ukazano, tam bo 'veren'; nasprotno pa bi si lahko zamislili slo in moč samodoločanja, svobodo volje, pri kateri se duh, spreten, kot je, poslovi od vsakega verjetja, vsake želje po gotovosti, da bi se lahko držal na lahkih vrveh in možnostih in plesal celo nad prepadi. Takšen duh bi bil svoboden duh par excellence.« (*Vesela znanost, 347; KSA 3, str. 583.*)

A do nadčloveka se mora človek še povzpeti. Dosežemo ga ne z zanikanjem volje, temveč s potrjevanjem hotenja, saj nas hotenje osvobaja iz ujetosti v našo sedanjo majhnost.

»Vse čuteče trpi na meni in je v ječah: ampak moje hotenje mi pride vselej kot osvoboditelj in prinašalec veselja.

Hotenje osvobaja: to je pravi nauk o volji in svobodi – tako vas uči Zaratuštra.

Ne več hoteti in ne več vrednotiti in ne več ustvarjati! O, da bi ostala ta velika utrujenost zmeraj daleč od mene!« (*Zaratuštra, Na srečnih otokih, str. 89.*)

Hoteti je namreč ustvarjati.

»Hoteti osvobaja: hoteti je namreč ustvarjati: tako učim. In samo ustvarjati se morate naučiti!«

(Zaratuštra, O starih in novih tablah, 16, str. 239, 240.)

Nietzsche vidi problem v tem, da je sama volja še ujeta, da jo zadržuje duh teže in je tako človek razpet med dvema voljama – med tisto, ki hoče navzgor k nadčloveku in tisto, ki jo duh teže veže na človeka.

»Ne višina: pobočje je grozno!

Pobočje, kjer pogled pada navzdol in roka grabi navzgor. Tedaj se srcu zvrta pred njegovo dvojno voljo.

O, prijatelji, gotovo ugibate tudi dvojno voljo mojega srca?

To, to je moje pobočje in moja nevarnost, da se mi pogled požene v višino in da bi se mi roka rada držala in opirala – na globini!

Moja volja se oklepa ljudi, z verigami se navezujem na človeka, ker me žene kvišku k nadčloveku: tja namreč hoče moja druga volja.« (*Zaratuštra, O človeški umnosti, str. 167.*)

V tej točki dvojne volje človeškega srca lahko zaslutimo točko odločitve med sledenjem Božji ali svoji volji, kakor nakaže problem svobodne volje utemeljitelj tega termina Avguštin. Le da je pri Nietzscheju na mestu Boga zdaj nadčlovek, človek, ki se je presegel in se pobožanstvil. Pri tem po Nietzscheju ne gre za vprašanje svobodne, temveč le močne ali šibke volje. Problem vidi v tem, da je naša volja preslabotna, sama volja je še ujeta:

»Volja – tako se reče osvoboditeljici in prinašalki veselja: tako sem vas učil, prijatelji moji! Ampak zdaj se naučite še tole: volja sama je še ujetnica.

Hoteti osvobaja: ampak kako se reče tistemu, kar še osvoboditelja vklepa v verige?

'Bilo je': tako se reče škripanju z zobmi in najsamotnejši bridkosti volje. Brez moči spričo tega, kar je storjeno – zato je hudoben gledalec vsega preteklega.

Volja ne more hoteti nazaj; da ne more streti časa in poželenje časa – to je najsamotnejša bridkost volje.

Hoteti osvobaja: kaj si hotenje samo izmišlja, da bi se rešilo svoje bridkosti in se ponorčevalo iz svoje ječe?

O, norec postane vsak jetnik! Noro se rešuje tudi ujeta volja.« (*Zaratuštra, O odrešitvi, str. 163.*)

Tako ujeta volja povzroča trpljenje iz samega maščevanja in morda je prav ta ujeta volja tista, pred katero Schopenhauer svetuje, da se ji umaknemo v nehotenje:

»In zato iz togote in nejevolje vali kamne in se maščuje na tistem, kar ne čuti kakor ona togote in nejevolje.

Tako je volja, osvoboditeljica, postala povzročevalka trpljenja: in se maščuje nad vsem, kar more trpeti, maščuje zato, ker ne more nazaj.

To, ja, samo to je maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'.

Resnično, velika norost je v naši volji; in postalo je prekletstvo vsemu človeškemu, da je ta norost učila duha! ...«

Takšna brezumna slepa volja, ta norost, je učila duha, naj se odreče vsemu hotenju, ker se tako ali tako ne izplača karkoli hoteti, saj to prinaša le samo trpljenje. A Nietzsche meni, da nam tako lahko svetuje le velika utrujenost duha, ki ne vidi pravega vzroka tej volji. Nietzsche pa vidi rešitev v odrešitvi volje.

»Če bi se torej volja nazadnje sama odrešila in bi se hotenje spremenilo v nehotenje –! sicer pa bratje moji, poznate to pravljico pesem blaznosti!

Vodil sem vas stran od teh pravljicnih pesmi, ko sem vas učil: 'Volja je ustvarjalka.'

– Dokler ustvarjalna volja ne reče k temu: 'Ampak tako sem to hotela!'

Pa je že tako spregovorila? In kdaj se to zgodi? Je volja že odprežena iz svoje norosti'

Je volja že postala sama sebi odrešiteljica in prinašalka veselja? Je pozabila na duha maščevanja in vse škripanje z zobmi?

In kdo jo je naučil sprave s časom in višjega, kot je vsakršna sprava?

Višje kot vsakršna sprava mora hoteti volja, ki je volja do moči –: ampak kako se ji to zgodi? Kdo jo je naučil še hotenja nazaj?« (*Zaratuštra str. 165, O odrešitvi.*)

Odrešitev volje je možna šele, ko ta vsemu, kar se je zgodilo, lahko reče »da, točno tako sem hotela«, ko se prepozna kot ustvarjalka celotne preteklosti.

»Odrešiti pretekle in vse 'je bilo' preustvariti v 'tako sem hotela!' – temu bi šele rekel odrešenje!« (*Zaratuštra, O odrešitvi, str. 163.*)

Tako odrešena volja se dokončno potrdi v nauku o večnem vračanju enakega. To je volja, ki reče 'da' tudi za nazaj. Človek, ki sprejme takšno voljo za svojo,

prizna sebe kot ustvarjalca. Če vse, kar se mu zgodi, izhaja iz njega, je mnogo več, kakor je doslej vedel, da je. Odrešena volja mu razkrije njegov božanski značaj. Je obračalka vsakršne nuje, kajti sama postavlja zakone. Iz božanskega značaja nadčloveka – preseženega človeka, izhaja svoboda po nujnosti.

»To svobodo in vedrino neba sem poveznil kakor azuren zvonec čez vse stvari, ko sem učil, da čeznje in skožnje noče – nobena »večna volja« ...

... O nebo nad menoj, ti čisto! Visoko! To mi je zdaj tvoja čistost, da ni nobene večnega pajka uma in nobene pajkove mreže: –

– da si mi plesišče za božanska naključja, da si mi božja miza za božansko kocko in kockarje! –«

(Zaratustra, Pred sončnim vzhodom, str.193.)

Schopenhauer se strinja s Kantom, da stroga empirična nujnost soobstaja s transcendentalno svobodo. Vendar pa se transcendentalna svoboda, ki je absolutna svoboda Volje na sebi, ne pojavi. Obstaja le, kolikor abstrahiramo pojave z vsemi njihovimi oblikami, da bi prišli do tistega, kar je mogoče misliti zunaj vsakršnega časa kot človekovo notranje bistvo na sebi.

Zaradi te svobode so vsa človekova dejanja njegovo lastno delo, kakorkoli nujno izhajajo iz empiričnega značaja in njegovega srečevanja z motivi; kajti ta empirični značaj je zgolj oblika inteligibilnega značaja v naši na čas, prostor in kavzalnost vezani spoznavni zmožnosti, torej je samo način, kako si slednji predstavlja bistvo na sebi našega lastnega sebstva.

Zatorej je volja po Schopenhauerju sicer svobodna, a le sama na sebi in v nepojavni obliki: v slednjem primeru se že kaže z nekim določenim značajem, ki mu morajo ustrezati vsa njena dejanja, zato morajo biti, tudi kadar so bližje določena s pridruženimi motivi, nujno taka in nič drugačna.

V pojavnem svetu vsak človek ravna v skladu s tem, kakršen je, in to, potemtakem nujno ravnanje, je v individualnem primeru določeno edino z motivi. Svoboda, ki je torej pri delovanju ni mogoče najti, mora biti v biti. V vseh časih je bila osnovna zmota, da so nujnost pripisovali omenjenemu *esse*, svobodo pa *operari*. V resnici je ravno narobe – svoboda je edino v *esse*; toda iz

njega in motivov sledi *operari* z nujnostjo, tako da po tem, kar počnemo, spoznavamo, kaj smo.

Na tem in ne na domnevem *libero arbitrio indifferentiae* temelji zavest odgovornosti in moralna težnja življenja. Bistvo je v tem, kaj si. Tvoje delovanje bo iz tega izhajalo samo od sebe, saj je človekovo delovanje čisto izražanje njegovega svojstvenega bistva.

Kant je človeka videl kot stično točko živali in Boga, ki pa ni ne eno ne drugo – žival ne več, ker svoje gone premaga z moralnim zakonom, in Bog ne, ker je ta oddaljen in skrit v človeškemu umu nespoznavnem inteligibilnem svetu. Za Schopenhauerja je človek pojav, ki je potrjen inteligibilni volji na sebi, katere svoboda ostaja za nas skrivnost. Nietzsche pa z drzno potezo močne – odrešene volje popelje človeka na »plesišče za božanska naključja«:

»Kjer se mi je vse postajanje dozdevalo božji ples in božja objest in svet razuzdan in razbrzdán in bežeč nazaj k sebi:–

– kot večni sebibeg in spet sebeiskanje številnih bogov, kot večno sebiugovarjanje, spet sebe poslušanje, spet sebi pripadanje številnih bogov:

– Kjer se mi je ves čas za trenutke dozdeval blažen posmeh, kjer je bila nujnost svoboda sama, ki se je srečno igrala z želom svobode: –« (Zaratustra, O starih in novih tablah, 2, str. 230, 231.)

Schopenhauer vidi rešitev iz ujetosti pojavnega človeka v prevzemanju vloge čim bolj neprizadetega opazovalca predstave, ki jo ustvarja volja na sebi. Nietzschejev nadčlovek pa se zavihti na oder in prevzame vlogo režiserja igre z besedami: »Ja, svet je MOJA predstava.«

LITERATURA:

- Barbera, S.: *Eine Quelle der Frühen Schopenhauer – Kritik Nietzsches*. Rudolf Hayms Aufsatz »Arthur Schopenhauer« (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Copleston, F.: *A History of Philosophy*, Volume VII – Modern Philosophy
- Croce, B.: recenzija – *Nietzsche, F., Le origini della tragedia* (La critica 1907)
- Deussen, P.: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (Leipzig 1901)
- Dietzsch, S.: *Philosophieren jenseits der Fakultäten* (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Kaufmann, W.: *Nietzsche* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974)
- Kant, I.: *Kritika praktičnega uma* (Analecta, Ljubljana 1992)
- Löwith, K.: *Von Hegel bis Nietzsche* (Zurich, 1941)
- Nietzsche, F.: *Also sprach Zarathustra* (Reclam, Ditzingen 1987)
- Nietzsche, F.: *Morgenrote* (dtv/ de Gruyter, München, 1988)
- Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft* (dtv/ de Gruyter, München, 1988)
- Nietzsche, F.: *Onstran dobrega in zlega* (Slovenska matica, Ljubljana 1988)
- Nietzsche, F.: *Volja do moči* (Slovenska matica, Ljubljana 1991)
- Nietzsche, F.: *Tako je govoril Zarathustra* (Slovenska matica, Ljubljana 1999)
- Schopenhauer, A.: *Über die Freiheit des Willens* (Suhrkamp: Sämtliche Werke – Bd. III)
- Schopenhauer, A.: *Izbor iz spisov* (Inter-kulturo, Maribor 1996)
- Schopenhauer, A.: *O temelju morala* (Bratstvo – jedinstvo, NOVI SAD, 1990)
- Schopenhauer, A.: *Svet kao volja i predstava* (Grafos, Beograd)
- Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Sämtliche Werke, München 1911 – 42)
- Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke* (München, 1911 – 42)
- Schopenhauer, A.: *Parerga und Paralipomena*, Sämtliche Werke (Leipzig 1979)
- Veljačić, Č.: *Ločnice azijskih filozofij* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1992)
- Veljačić, Č.: *Schopenhauer and Buddhism* (Buddhist Publication Society, Kandy 1970)
- Vivarelli, V.: *Der freie Geist und Pascals Seitänzer* (v Entdecken und Verraten, Weimar 1999)
- Upanishaden* (Reclam 8723, Stuttgart)

Jean-Paul Ferrand¹

Vprašanje nihilizma

Nihilizem, ki preseže samega sebe

Za Nietzscheja je sleherno upiranje toku nihilizma brezplodno. Samo tako, da pospešimo njegovo vladavino, ga lahko preobrazimo, da bo naпослед postal »božanska miselnost«.

Pogosto omejevanje nihilizma na krizo smisla in razrušenje vrednot, ki sta divjala na Zahodu že od srede 19. stoletja, predstavlja dvojno prednost. Po eni strani omogoča natančen oris pojava, ki ga enačimo s sodobno boleznijo evropske kulture, po drugi pa natančno etiologijo, torej jasno določitev vzrokov tega zla. Tako številni krščanski avtorji verjamejo, da lahko izsledijo izvor nihilizma v 18. stoletju v filozofski kritiki tradicionalne vere. Učvrščeni s svojo diagnozo predpisujejo naslednjo rešitev: ker je vzrok za evropski nihilizem smrt Boga, ga bomo presegli le tako, da bomo mrtvega Boga in zastarele krščanske vrednote ponovno oživili.

Toda v primeri s takšnimi brezpogojnimi zaključki diagnoza, ki jo glede stanja naše kulture postavi Nietzsche, zlahka razičara: njegova etiologija nihilizma, oklevajoča in nedoločna izda terapevtske upe, ki jih je vzbudila navidezno izjemna tankočutnost njegove simptomatologije. Kako namreč lahko stremimo

¹Jean-Paul Ferrand, profesor v Caenu, je objavil *Schopenhauer ou l'épreuve de la volonté* (Ellipses). Pripravlja *Approche philosophique de Simenon*.

za tem, da bi ozdravili nihilizem, če ne zmoremo natančno določiti njegovega vzroka in če v želji, da bi razrešili problem njegovega izvora, neprestano vlečemo na dan zdaj sokratizem zdaj platonizem, krščanstvo in judovstvo, pa slabo vest in smrt Boga? Zdi se, da takšna omahljivost Nietzscheja razkrinka: domnevni »zdravnik civilizacije« se razkrije kot šarlatan, ki ni sposoben datirati nastopa nihilizma in se je naposled prisiljen odreči zdravljenju stiske, ki jo je vendarle znal izslediti.

Toda če drži nasprotno, če meje Nietzschejeve diagnoze še zdaleč ne dokazujejo njene šibkosti, pač pa predstavljajo znak njene moči in neovrgljivo znamenje njene resnosti? Hipoteza o tesni povezanosti moči in omejenosti Nietzschejeve interpretacije si zasluži, da se pri njej za hip zaustavimo: če Nietzsche ni verjel, da je mogoče zatreti nihilizem, je morda tako razmišljal zato, ker je bolje kot kdor koli v tistem času premeril njegovo razsežnost in globino. Kakršno koli že je dejansko stanje, si lahko zatrdimo, da je Nietzsche edini mislec 20. stoletja, ki se je izognil temu, da bi zapoznele in zaostrene simptome nihilizma zamešal z njegovimi resničnimi vzroki.

94

Skrb za takšno razločevanje se pri Nietzscheju kaže zlasti v njegovem doemanju toka Schopenhauerjeve filozofije konec 19. stoletja: če na kratko povzamemo, Evropejci niso čakali Schopenhauerja, da bi vsaj nejasno začutili ledeni dih niča na svojem obrazu, da bi zaslutili, da »je vse ničevno«, ali občutili, da »je življenje brez vrednosti«. Schopenhauerjev uspeh potemtakem ne izhaja toliko iz njegovega izvirnega prikaza nezmožnosti, da bi življenju pripisali kak veljaven cilj, kakor iz njegove naknadne upravičitve občutja absurda ter brezvrednosti, resda še nejasnega, vendar že močno razširjenega.

Dejansko razvrednotenje življenja, ki je tako zelo značilno za nihilizem, v Evropi ni nekaj novega. Nietzsche ga zasledi v Sokratovih poslednjih besedah in v Kristusovem mučeništvu. »Še Sokrat ga je bil sit«. ² Za tistega, ki zmore dojeti, namreč poslednja Sokratova zahteva predstavlja priznanje utrujenosti in obsodbe življenja: »Kriton,« izjavi pred smrtjo, »odrešeniku Asklepiju sem dolžan petelina«. ³ S tem zahteva, da se zahvalijo bogu zdravilstva, ki se pripravlja na to, da ga bo s pomočjo čaše trobelikinega strupa odrešil dolge bolezn: življenja samega. Analiza Jezusovega zgleda pripelje Nietzscheja do

² Somrak malikov, Sokratov problem, § 1, str. 16 (Slovenska matica, Ljubljana 1989).

³ Ibidem.

analognih zaključkov: »Križani Bog«, zapiše, »je prekletstvo življenja, znamenje, da se je potrebno od njega odtrgati«. ⁴ Krščanstvo reče življenju *ne*, in tisti, ki jih *odreši*, so tisti, ki *bežijo* s tega sveta: »Namesto znamenja upanja ponuja vešala. Krščanski simbol *par excellence* je popotnica za onostranstvo«. ⁵

Takšno branje sokratskega in krščanskega sporočila, ki sta izoblikovala našo kulturo, lahko vzbudi upravičen nemir. Pomeni namreč, da nihilizem ničasno stanje izčrpanosti, ki označuje sedanjo dobo, temveč da je logika zahodne zgodovine v njeni celoti skrivno klitje *nihila* kot sestavnega dela te zgodovine.

Tako nas Nietzsche vabi k najstrožji čuječnosti glede običajno predlaganih sredstev za preseganje nihilizma: ta zdravila so podobne narave kot zlo, ki naj bi ga ozdravila. »Poskusi, da bi ubežali nihilizmu, *ne ba bi pri tem porušili* stare vrednote, izzovejo nasproten učinek in problem še zaostrijo«. ⁶ Za to, da bi premagali nihilizem, še zdaleč ne zadostuje projicirati moderne vrednote v neko prenovljeno onostranstvo. Takšna je rešitev, ki jo priporočajo ideologi napredka z objubo, da bo kmalu, jutri ali pojutrišnjem, prišel celoviti človek, ki bo naredil konec zlovesčici »predzgodovini človeštva«. Takšno mesijanstvo naj bi življenju vrnilo nekaj njegovega dostojanstva, v resnici pa mu prinaša le nesrečo: potrebno je, da mine, ker *si zasluži*, da mine ... Tudi tukaj »svet, kakršen je, ne bi smel obstajati /.../ svet pa, kakršen bi moral biti, ne obstaja«. ⁷ Brez sleherne enopomenske določitve vzrokov je torej upor zoper nihilizem brezploden; samo tako, da bomo pospešili njegovo vladanje, moremo upati, da ga bomo preobrazili. »Nihilizem, ki preseže samega sebe. Poskus pritrjevanja vsemu, kar je bilo življenje do tedaj«. ⁸ Takšen je načrt, ki si ga naloži filozof-umetnik. Če potrdi najsurovejše trpljenje, če vzdrži bivanje v svetu brez smisla, ne da bi pri tem ohranjal upanje v prenovitev vere v smisel, ki je stvarjem inherenten, je to zato, ker bo potem, ko je preizkusil vse stopnje skepticizma, sam ustvaril drobec smisla. In tako lahko nihilizem naposled postane »božanska miselnost«. ⁹

Prevedla Saša Jerele

⁴ Posmrtni fragmenti, zač. 1888–januar 1889, frag. 14 (89).

⁵ Mathieu Kessler, Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique, éd. P. U. F., 1990, str. 297.

⁶ Volja do moči, § 7, str. 12 (Slovenska matica, Ljubljana 1991).

⁷ Posmrtni fragmenti, XIII, 9 (60).

⁸ Ibidem, str. 74.

⁹ Volja do moči, § 15, str. 17 (Slovenska matica, Ljubljana 1991).

95

Alexis Philonenko

NIETZSCHE – FILOZOF ŽIVLJENJA

Pogovor z Didierom Raymondom

V Nietzschejevem svetu je prisotna ideja, da je nekaj za vedno izgubljeno. Edinole umetnost nam lahko pomaga prenašati to brezno. Nietzsche vzpostavi estetiko nostalgije. Pogovor z Alexisom Philolenkom, avtorjem dela »Nietzsche, smeh in tragično«

97

S priprtimi očmi me v svojem širokem fotelju, sredi brezštevilnih knjig svoje delovne sobe, Alexis Philonenko opazuje in posluša, izgubljen v kolobarjih dima. Spominja na Porfirija, nedoločljivega komisarja iz *Zločina in kazni* Dostojevskega. Kar mu tudi povem, in v hipu privoli (ter pristavi, da bi jaz sam sijajno odigral Razkolnikova). Vem, da ga lahko povprašujem o najrazličnejših stvareh, vse od metafizike pa do kriminologije. Prav tako me spominja na Schopenhauerja, kajti Philonenko je velik metafizik, ki je napisal očarljivo število študij o Kantu in Fichteju, ki pa bi mogel reči tako kakor Nietzsche, da »ga zanima vse, kar je človeško«. Potem ko je dokončal svoje delo metafizika, je kakor Schopenhauer pred nedavnim pričel pisati svoje »*parerga* in »*paralipomena*« (Schopenhauerjevo delo, ki pomeni dodatki in ostanki) – zgodovino boksa, knjigo o zločinu, in kar bo izšlo v kratkem, študijo o Ludviku XVI. Po ponovnem branju njegovih del *Schopenhauer. Filozof tragedije* (izšlo pri Vriniu leta 1980) ter *Nietzsche, smeh in tragično* (Livre de poche biblio essai, 1995), je slednje tisto, o katerem sem se ga namenil povprašati danes.

Didier Raymond: *Včasih Nietzscheju odrekajo izvirnost, češ da večino svojih filozofskih intuicij dolguje Schopenhauerju. V kakšno razmerje je potrebno umestiti mojstra in njegovega učenca?*

Alexis Philomenko: Ko se je Nietzsche oprijel filozofije, je imel enaindvajset let in se ni mogel izogniti Schopenhauerju, čigar poglavitno delo je tedaj prebiral. Vendar je šlo, če smem tako reči, za slabega učenca. Schopenhauer je o zgodovini rekel *eadem, sed aliter* (vedno enako, toda na drugačen način). Nič se ne spreminja, vzgibi človeškega srca so vselej enaki, spreminja se zgolj oblačilo. Vendar v *Nesodobnih razmišljanjih* Nietzsche razlikuje tri oblike zgodovine. Ena izmed njih, monumentalna zgodovina, zapušča sled, h kateri se bo vračala učenjaška zgodovina. To je prva razlika s Schopenhauerjem: zanikana zgodovina – na temelju narobe razumljene Transcendentalne estetike: Schopenhauer zameša videz in pojav – se umakne ustvarjalni zgodovini. Delo *Tako je govoril Zaratustra* bo pomenilo transcendentalno konstrukcijo zgodovine. Človek ni neko dano dejstvo, temveč dejstvo, ki ga je v vseh ozirih treba šele udejaniti. Imamo torej lepo nasprotje – toda obstaja še neko drugo – Schopenhauer je filozof *smrti*, Nietzsche filozof *življenja*. Kaj vidi Schopenhauer, ko se jeseni sprehaja po gozdu? Povsod zgolj suho listje, počrnele veje, mučenike in pričevalce (kar je isto) bratomornih bojev, ki so si jih zadajala velika drevesa, hrepeneča po še več svetlobe: in potem to strašno izpuhtevanje, smrad po truplih, ki mezi malone od vsepovsod. Sleherni gozd je pogrebna oda, in to je tisto, kar vidi in sliši Schopenhauer – Nietzsche pa, nasprotno, vidi v času prvega snega, v ognju pozlačenega listja lepo, v sen zazibano naravo, ki se bo kmalu prerodila. Kajpak lahko doumemo samo nekaj nasprotij – vendar bom poudaril najrazvidnejše, tisto, ki navdihuje miselni postopek dela *Tako je govoril Zaratustra*: to je sončna filozofija s primesmi noči in ognja. Ali še bolje, kozmična filozofija.

Kaj pa glasba?

Čas je, da preidemo h glasbi. Ta je obenem most in prepad. Tako za Nietzscheja kot za Schopenhauerja ne obstajata slaba sodobna glasba in dobra stara glasba. Treba se je varovati prenašlih sodb. Schopenhauerju je bil bolj pri srcu Rossini kakor Mozart. Kako zmotna izbira, bomo rekli; in prav to sodbo je potrebno natanko preučiti, če imamo možnost poslušati Rossinijevo *Messa di Gloria* v veliki dunajski operi. To je bilo za Schopenhauerja moderno in lepo. Nietzsche je delil Schopenhauerjevo mnenje: glasba bi lahko nadomestila meta-

fiziko. Glasba je prosojno utripanje življenja. To je močna vez med Nietzschejem in Schopenhauerjem, obenem pa tudi prepad. Nietzsche je bil namreč odličen glasbenik. Po eni strani je bil skorajda virtuoz na klavirju, po drugi strani zelo nadarjen improvizator – obstajajo uradna pričevanja o tem – in navsezadnje tistih nekaj drobcev, ki nam jih je zapustil, izražajo zelo blago osebnost, precej oddaljeno od wagnerjanske zvočnosti. Schopenhauer pa ni bil niti dober izvajalec niti dober improvizator, in to mi preprečuje, da bi videl v njem dobrega glasbenika: ne zmorem si zamisliti glasbenika, ki je brez intimnega stika z instrumentom, s svojim instrumentom; rečemo celo, da se je potrebno naučiti »svoje« stradirarke.

Toda denimo, da je to vprašanje rešeno: govorimo tudi o filozofskih intuicijah pri Nietzscheju in Schopenhauerju. Schopenhauerja je res prešinila neka ideja, podobna kristalu, ki se je v njegovem duhu izoblikoval v hipu, a se je bil nezmožen razvijati naprej. Dejansko so njegovi različni zapisi samo variacije na temo, ki se ne spreminja: pojav je samo videz. To ga loči od Bergsona, ki zasnuje svojo temo na različnih ontoloških ravneh. Vendar je to tudi tisto, kar ga na subtilen način približuje Nietzscheju, ki ima odločilno intuicijo o postajanju, ki je v sebi metafizično. To postajanje je tisto, ki ga določata dva gibljiva pola: prvi je Nadčlovek, drugi *Unter-Mensch*. Monizem substance – dualizem tendence.

V tem kontekstu obstaja neka *podoba*, ki ni ustrezna, in sicer tista, ki krasi čelno stran *Gaya scienza*, hočem reči: čelno stran bivališča. Ideja bivališča je pri Schopenhauerju zelo jasna: to je grob, večno bivališče ... Pri Nietzscheju pa v nekem smislu grob ne obstaja. Še več – v neki pesmi iz mladosti pravi, da je smrt komajda pojmljiva. Iz globin zemlje se napaja živo drevo.

To vprašanje bi želel zaključiti s kratkim filološkim pregledom treh pojmov: 1) *Wille zur Macht** – ki ga prevajamo kot *volonté de puissance*, kot da bi predlogu *zur*, ki vsebuje idejo usmerjene napetosti, mogel slediti genitiv; prevod bi se moral glasiti: *volonté vers la puissance*; 2) *Tanzlied*** prevajamo kot *Musique pour la dance*, ne da bi izrazili idejo metafizične lahkotnosti in svobode; 3) *Widerkehr des Gleichen**** (*retour du même*) bi morali prevesti kot *retour de l'identique*, da bi preprečili predpostavljane sinteze istega in drugega.

* *Volja do moči* v s. p.

** *Plesna pesem* v s. p.

*** *Večno vračanje istega* v s. p.

Potem ko je bil Nietzsche privrženec in prijatelj Richarda Wagnerja, se je leta 1876 dokončno razšel z njim. Kakšni bi lahko bili globlji vzroki, ki so ga nagnili k temu?

Možno je, da obstaja več odgovorov na to vprašanje. Tema *Nibelungov* se je Nietzscheju navsezadnje morala zdeti otročja, saj nima niti zabele niti vsebine homerskih epov. Siegfried je s svojim vrbinim listom kakor Ahil iz lepenke. Gotovo vrbin list, pritrjen sredi hrbtna, spominja na tretje oko na tilniku Titanov, ki jim je omogočalo videti prihodnost, in ravno ta zmožnost je pri Ahilu izničena. S tem je namreč združena homerska ideja, da je sleherni človek ranljiv. Nietzsche je bil preveč izurjen v grščini, da bi lahko cenil takšne predelave. V njegovih očeh je s tem mogoče grško svobodo zgolj okrniti. Richard Wagner se ni bistveno spremenil; pač pa je globoko napredoval Nietzsche, ko je razglabljal o grški duši. Prav tako se je razvijalo njuno razmerje do glasbe: nevihta pri Wagnerju – pretanjena subtilnost pri Nietzscheju: filozofiramo lahko s kladivom. Vendar pa se ne zanašamo na to, da bi Nietzsche napisal umerjeno skladbo za čembalo s kladivom. Kasneje, mnogo kasneje se je Nietzsche »zagledal« v Bizeta: ne verjamem, da bi šlo za izliv dolgo gojene mržnje do Richarda Wagnerja. Prej gre za izbiro Juga proti Severu; izbiro, do katere je prišlo že pred srečanjem z Wagnerjem. Grčija in svetloba Partenona proti severu Prusije in njenim skrivnostnim meglicam.

Ali ima glasba tolažilno moč?

Ideja, da ima glasba moč tolažbe, obstaja že od nekdaj. Vendar pa se je Schopenhauer in Nietzsche lotita na zelo izviren način; glasba more tolažiti le v samoti. Če jo doživljamo v notranjosti duha, podarja resnično radost in zadovoljstvo bivanja. Wagner nas razvema, Nietzsche zaziba – to mi je ostalo od Wagnerja in tragično pomanjkljivih Nietzschejevih drobcev. Zakaj se ni Nietzsche nikoli zares poskušal uveljaviti kot glasbenik, če je ostajal neutolažen? Po resnici rečeno ne bi znal povedati. Ali bolje, o tem imam zgolj nekakšen občutek. Zdi se mi, da je bil Nietzsche neverjetno sramežljiv. Resnični umetnik je izredno nesramežljiv in ekshibicionističen. V tem je velikansko protislovje. Nietzsche ga ni prenašal tako kakor Mozart. Toda ker je skorajda sleherni predmet, ki prihaja iz rok človeka ali svobodne narave, lahko tolažilen, je neizogibno, da takšnemu tipu tolažbe ustreza takšen sistem umetnosti, kar je istorečje. Glasbenega momenta se ne da osamiti od določenega kulturnega okolja; še več, to okolje izraža. Nietzschejeva glasba, kolikor je mogoče govo-

riti o njej, če izhajam iz njegovih pesmi, bi morda bila ciganskega značaja. Toda to je povsem osebno občutje.

Ali s takšnim razmišljanjem lahko pojmujeemo Nietzscheja kot Kantovega bralca? In kot filozofa, ki je izmed vseh nemških filozofov najmanj nemški?

Ravno prebiranje Kanta v Cassirerovem prevodu me je uvedlo v nemško filozofijo. Zatem je bila to določitev nekega sloga, ki ga vselej usmerja ideja utemeljitve. Tudi nas Francoze obvladuje ta ideja, toda na drugačen način kot Nemce. Skupna nam je ideja, da je neko določeno vedenje dovršeno in da kot tako mora biti utemeljeno; ne čutimo potrebe, da bi utemeljevali kar koli: pri Kantu utemeljitev najprej zadeva prostor (geometrija), nadalje čas (aritmetika), in tako imenovana transcendentalna metoda je razširjena na ves korpus uma. Nobenega prostora za čustvo v Racinovem smislu. Definicija iskanja je povsem ideacijska. *Bistvo* je tisto, kar omogoča dejansko. Bistvo je v območju znanosti, kot je *fizika*, na primer kategorija kavzalnosti kot sintetična totaliteta. Rekli bi, da obstaja neka zelo pomembna pomanjkljivost: razširitev sintetične metode, aplicirane na prostor in čas, ki je povod za nastanek konstitutivnih in regulativnih znanosti. Toda ta indukcija je genialna ideja kantizma. Omalovaževani in celo pozabljeni Vainhingerse se ni motil. Nosilec kategorij je Mislim (tako kot je Dobro pri Platonu navzočnost, ki omogoča vse navzočnosti), ki je *bistvo bistva l'essentiel de l'essence*. O tej bistvenosti bistva *l'essentialité de l'essence* so se prerekali nemški filozofi – in se sporazumeli, da je potrebno prenesti bistvo bistva v svobodo, ki ji, pri Kantu kot »edinstvenemu dejstvu uma«, pripada prvo mesto.

Poprej bi želel osvetliti nenavadni preobrat, ki se izvrši s Kantom: v bistvu ni nič več Bit tista, ki je v izvoru bivajočega; pač pa je to volja kot tisto, kar ne biva in kar hlepi po bivanju. Bit rodi samo sebe na temelju želje. Svetloba ni načelo (v smislu utemeljitve), temveč rezultat. In tisto prvotno prav tako ni čas, temveč noč.

Sprašujete me, ali je Nietzsche filozof, ki je izmed vseh nemških filozofov najmanj nemški. Vsa dosedanja razmišljanja težijo k potrditvi te teze, na primer njegova (pretirana) nagnjenost h glasbi Juga; prav tako njegov navdih, ki ga je črpal iz grških virov, *homerski smeh*, pojem tragedije. Wagner je povsem preprosto prešel od grške antike k nemškim prvinam; toda ravno ta prehod ni tako preprost. Wagnerjeva Grčija je samo različica Schillerjeve: weimarska klasika.

Nietzsche je najmanj nemški izmed vseh nemških filozofov zato, ker je najbolj grški izmed njih.

Vendar ostaja problem aforizmov. Nemški filozofi so dajali prednost ideji sistema; Nietzsche temu nasprotuje s svojimi aforizmi. Aforizem je pri Nietzscheju zelo skrivnosten. Poznamo stališče Šestova do te točke. Nietzscheja po moji presoji ne zanimajo kantovska vprašanja. Vsa kantovska vprašanja, še zlasti vprašanje nesmrtnosti duše, so oblikovana v perspektivi transcendence in izgubljenega Boga, medtem ko Nietzsche sanja o imanentnem in dosegljivem idealu. Neprevidno izjavi – toda to je značilno – da je njegov ideal pruski vojak.

Toda tedaj je potrebno ponovno premisliti vrednote z neobičajnega zornega kota ...

Estetske konsekvence so dejansko številne.

Najprej je Nietzschejeva estetika bolj srednjeveška kakor nova. Viteške vrednote so mu bile zelo pri srcu. Srednji vek se mi zdi predvsem nosilec viteštva. Ariana in viteška ljubezen v *Tako je govoril Zaratustra*. Viteška ljubezen ni brezinteresna ljubezen. Je hlepenje po bivanju za dva. Od koder sem izpeljal banalno idejo, da je ljubezen, kolikor je estetska in viteška, nads subjektivno razmerje. »On« je potisnjen iz estetske sfere, katere meje so »Jaz« in »Ti«. »Praviš« morale (véliki zmaj) je odrinjen – in sicer najprej zato, ker izključuje čustveno tonalnost, ter zatem *abstrahira velik del totalitete človeškega fenomena*, medtem ko je estetika, kakršno izbere Nietzsche, vse obsegajoča sprava človeške totalitete. Zato je estetika pri Kantu lahko zgolj del filozofije, bistvene, gotovo, a je vendarle zgolj delna: pri Nietzscheju je vse. Tu bi bila možna še ena sprava z Wagnerjem.

Toda Nietzsche je hotel v svoji poetični umetnosti najti *ironične* vrednote. Delo *Tako je govoril Zaratustra* je posejano z *ironičnimi* vrednotami. Koliko zgodb zavoljo pisma »nepričakovan obisk« ... Veliko bi lahko povedali o *Nietzscheju in vljudnosti*. Wagnerjeva robata dobrovoljnost ga je prizadela. Umetnik mora biti diskreten in se izbrisati za svojim delom. Teorijo umetnika je pri Nietzscheju zavoljo tega težavno razčleniti. Lahko jo opredelimo z negacijami. Na tisoče kilometrov je oddaljen od strahovite *Body Art*. Potem je kot pri vsakem vélikem umetniku v njegovem duhu prisoten nekakšen veter norosti, in misel,

da vzbuja strah, ga ni plašila. Ludwig Stein je bil popolnoma zbežan zaradi njegovih nenadnih in lahkotnih preskokov. Rad bi dodal neko podrobnost: Nietzsche je pisal kjer koli in kakor koli, kot da bi moral zadržati bežno zaznano idejo (ali podobo), v strahu, da se mu za vselej ne izmakne. Tako je bil obsojen na življenje v kroglji ognjenih utrinkov: v papirjih, ki jih je zapustil, ne bomo nikoli našli strogo natančnega reda. V tem je nekaj mozartovskega in nekakšno ognjeno življenje, ki se mu Wagner ni znal približati niti ga doumeti. Nietzsche je izrazil to življenje v *Plesni pesmi*.

Navsezadnje je takšno pojmovanje umetnosti bolj klasično, kot si predstavljamo. Gre za estetiko *nostalgije* in trpljenja, obrnjeno k vračanju – najprej vračanje k starim Grkom, nato vračanje k viteški ljubezni: preteklost je tu *transcendentalna*. V Nietzschejevem svetu je prisotna ideja, da je nekaj za vedno izgubljeno. Samo umetnost, ki je zmožna doumeti veličino večnih ruševin, zmore prenašati to brezno. Kajpak vsi verjamejo, da so zmožni zapopasti subtilne Nietzschejeve misli kar na prvi pogled. Toda to je filolog, ki zahteva počasnost.

Ali kaka filozofija lahko žrtvuje idejo resnice v prid estetskega videnja sveta?

Pravimo, da je imel Nietzsche izvorno idejo o resnici, in napisane so bile ne samo razprave, temveč tudi debele knjige na to temo. Vendar pa obstaja samo eno temeljno Nietzschejevo delo o tem. To je slavna *Disertacija* iz leta 1873. V bistvu gre za dve ideji resnice: prva, ki je mehanična (resnica razuma); druga, ki je estetska (um). Resnica razuma je tehnična in splošna; brez goriva motor ne deluje: vsi soglašajo s tem – veliko je splošnih, indiferentnih resnic. Izprsujejo se tisti, ki manipulirajo z njimi in trdijo: »Jaz sem znanstvenik, kartezijanec.« »Znanstveniki« obstajajo celo med zdravniki. Ni pomembno, ali je resnica stavek, za katerega smo pozabili, da je samo zmota – šteje samo duh, v katerem se izoblikuje trditev. Obstajajo seveda tudi jezikovne napake: otroke usmerjamo k »eksaktnim znanostim« – kot da bi obstajale »neeksaktne znanosti«! In po drugi strani obstajajo osebne resnice: prava ljubezen – ki opredeljujejo trenutek nekega bitja, in ki se jih ne da, če se izrazimo tako kot Leibniz, umestiti v sistem.

Naposled bi rekel, da je pri Nietzscheju resnica lahko prenesena ali izražena. V tem zadnjem smislu je resnica blizu neki funkciji. Pristavimo, da je resnica lepa.

Ali po Nietzscheju lahko še naprej sestavljamo filozofske sisteme tako, da posnemamo kartezijanski model matematične metode, ali se je boljše navdihovati iz dela umetnikov? Nam to omogoča na novo opredeliti filozofa kot umetnika in ne kot znanstvenika?

Vprašanje je brezpredmetno, kajti če si že zamišljam kartezijansko intelektualno usmeritev, si, nasprotno, ne zamišljam kartezijanskega sistema. Niti medicina niti mehanika niti morala konec koncev niso dovršene. Toda to so zahteve znotraj napredka življenja v kartezijanski usmeritvi; v medicini si v manjši meri prizadevajo zdraviti kot podaljšati življenjsko dobo. Kajpak je gibanje dialektično: dlje traja moje življenje, več eksperimentov, ki ga lahko napravijo še trajnejšega, lahko zasnujem, in tako dalje. V vsem tem ni prav ničesar Nietzschejevega. Descartes na eni strani in Nietzsche na drugi: kot da bi lahko razločili tehniko in zdravljenje. Vrhu tega, ali je ideja sistema kartezijanska? Ferdinand Alquié ni mislil tako. V Descartesu je videl razočaranega sistematika, ki ga prežema nostalgija biti in ki je prepričan, da predmet ni bit.

Filozof ima veliko prednost v primerjavi s preprostim učenjakom: ve, da ne razume, medtem ko preprosti učenjak verjame, da razume. Preprosti učenjak se imenuje *znanstvenika*; *odvratni jezik* – »doktor« medicine ni nič bolj učen kakor jaz in prav tako ne nekdanji učenec Politehnične šole.

Ravnokar ste objavili delo o zločinu in zločincih. Ali se vam je zdela Nietzschejeva filozofija še posebej razsvetljuječa v tem pogledu?*

To je dvojni problem. Po eni strani je Nietzsche z nenavadno bistrovidnostjo položil prst na tisto stran *Zapiskov iz podtalja* Dostojevskega, ki je posegla globoko v rusko zavest. Dostojevski na kratko povedano oznani, da za zidovi najdemo »najmočnejše« posameznike, narejene iz najboljšega ruskega lesa, tiste posameznike, ki so zatrli v sebi zadnjo kal obžalovanja in ki se, denimo, bojujejo do smrti s svojim vojaškim pasom, medtem ko je njihova uboga žena obešena za noge, pri tem pa krohotajoč se govtajo velike kozarce kvasa. Oni so onkraj dobrega in zla, za nas, in ne za njih same. V *Onkraj dobrega in zlega* Nietzsche zgrabi v zrcalu odsev resničnosti ali resničnost odseva. Po drugi strani pa gre za perversnost. Ne priznava je niti Dostojevski niti Nietzsche. Očka, ki zavije vrat stari materi, ker mu je odrekla kozarec vodke (voda plus

* Alexis Philonenko: *Tueurs, figures du meurtre*, Bartillat.

končnica -ka, draga, ljubljena), je nedolžen, ne pa petdesetletnik, ki zlorabi deklico – petdesetletnik je duševno umazan. Zaključimo lahko, da zločinec, ki je iz najboljšega ruskega lesa, razodeva brezprimerno večvrednost. V kaznilnici pa se je Dostojevski čutil ob stiku z njimi ponižanega in razžaljenega.

Nietzsche je rekel, da je največji psiholog Dostojevski, in dodal, »boljši od Stendhala«. Kako to razumete vi?

Nietzsche je Stendhala spoznal nekje okoli tridesetega leta, po Schopenhauerju. Mislim, da je bil moji mami zelo pri srcu; ko je ležala na smrtni postelji, sem ji moral vsak večer prebrati nekaj strani Stendhala. Zdel se ji je očarljiv in blesteče bistroumen. Toda vrnimo se k bistvu: obstaja starost, ko beremo Stendhala (trideset let), in neka druga starost, ko beremo Dostojevskega (štirideset let), in tedaj »se nam« zdi »naš« avtor boljši od vseh ostalih. Mislim, da je isto veljalo tudi za Nietzscheja.

Heidegger napravi iz Nietzscheja poslednjega metafizika in humanista; ali lahko soglašamo s takšno interpretacijo, ali menite, da obstajajo razlogi proti njej?

Več kot enkrat so mi že zastavili to vprašanje. Želel bi pričeti s trditvijo, da ne moremo govoriti o človeku, o njegovi nedovršenosti itd. in mu pri tem dovoliti, da se vede kakor pobalin v filozofiji. Nепrestano jih dobivamo z gorjačo ontologije in fenomenologije. Iz bitja ustvarjamo skrivnost – kakor je navada po Clausbergu. Preberite nekaj strani *Was ist die Philosophie?* Toda konec koncev, kajti vsemu je potreben konec ... govorimo o filozofiji! Zdi se mi, da bi bilo za to, da bi pravilno prepoznali konec, potrebno vedeti, bodisi kaj je bil začetek (historični model), bodisi kaj je bil idealni začetek (principielni model).

Idealni začetek vsi dobro poznamo. Gre za refleksijo o principih, brez katerih mišljenje ni pojmljivo. Nietzsche odklanja Fichtejevo stališče. Prostor, ki ga prisoja razumu, je prevelik.

Polotimo se torej historičnega stališča. To pa je poetično in potemtakem ni zmožno poroditi razuma.

Vrnimo se k vprašanju: poslednji metafizik ... to pomeni, da so obstajali metafiziki in ne zgolj zasnutki metafizikov. Toda kje vendar so? V umetnosti? Bomo

mar rekli, da obstaja metafizika Van Gogha, Latoura, Mozarta, Beethovna – kje bomo prekoračili mejo ...? Kot edina meja obstaja določitev notranjega smisla. To je obenem zelo malo in preveč. In zakaj bi vendar zastavili vprašanje v smeri preteklosti? Kdo bi bil dovolj nespameten, da bi trdil, da se Bog ne bo nikoli ponovno rodil? Toda vprašanje morda ni v tem. Maxime Schuhl ga je dobro zastavila: kaj je v tem oziru z mehanicizmom in spekulacijo? Morda bi v deželi, ki bi jo obiskalo kaj drugega in ne šahovske figure mehanicizma, nikoli ne bilo spekulacije?

Prevedla Saša Jerele

Mathieu Kessler¹

Filozof umetnik

Umetnost ima večjo vrednost kot resnica

Nietzsche se odreče metafiziki in vprašanje kulture ter civilizacije postavi v središče filozofije. Nadčlovek je najprej filozof in umetnik, torej uničevalec in ustvarjalec.

Pojmovati Nietzscheja kot filozofa v polni meri in umetnika v celovitem pomenu te besede se zdi nemogoče. Po navadi namreč trdimo, da sta si oba tipa že po definiciji nasprotna. Filozofu gre resnično in umetniku imaginarno. Filozof se mora zadovoljiti s tem, da opisuje svet v njegovi resnici, medtem ko mora umetnik ustvariti samosvojo resničnost, ki ne posnema narave. Umetnik si jo mora zamišljati drugačno, kot je v resnici. Filozof se mora zadovoljiti z mišljenjem v mejah svojega premočrtnega razuma. Samo umetnik se lahko sklicuje na svojo norost, da bi njegova domišljija imela prosto pot. Kaj bi vendar bil filozof, ki bi mešal poetično domišljijo in razumsko refleksijo? Ali ga ne bi obtožili, da je izdal svojo znanost? Ravno to je tisto, kar se je pripetilo Nietzschejevi misli. Sprva so jo pojmovali kot preprosto literaturo, izvorno poetično igro, ki pa je popolnoma brez logike.

¹Mathieu Kessler poučuje na fakulteti za umetnosti na univerzi v Amiensu. Objavil je *L'esthétique de Nietzsche, Nietzsche ou le dépassement de la métaphysique* (P. U. F., 1998 in 1999), in dva eseja o estetiki, *Les antinomies de l'art contemporain* in *Le paysage et son ombre* (P. U. F., 1999).

Nietzscheju so pogostoma očitali kaotični značaj njegovega izražanja in protislovnost njegovih tez. Vselej so ga razlagali tako, da so ga občudovali kot umetnika jezika, medtem ko so na njegovo delo zrli s pokroviteljskega filozofskega gledišča, še zlasti zato, ker si pri Nietzscheju nismo povsem gotovi, česa bi se oprijeli, če že ne izraza silovitih in protislovnih misli. Kot pokaže Jacques Le Rider, prevladujoče ozračje prvega obdobja Nietzschejevega sprejemanja v Franciji (1890–1930) upogne njegovo misel v smer literature, vse do trenutka, ko konec tridesetih let Collège de sociologie označi Nietzscheja kot iracionalističnega filozofa, kar pa dejansko ne predstavlja dovolj jasnega preloma s predhodnim tokom. Vendarle pa je bil Nietzsche z nekaj številkami revije *Acéphale* končno ustoličen kot filozof-umetnik.

108

Toda ta tendenciozna predstava, četudi zaslužna za to, da je v času, ko je bilo to vprašanje aktualno ter pereče, prispevala k antifašističnemu pojmovanju Nietzscheja, je imela neko slabost, saj je zasenčila racionalni, zavestni, pozitivni ali celo pozitivistični vidik Nietzschejeve filozofije. Model celostnega človeka, h kateremu je stremel Nietzsche, ni popačeno bitje, opredeljeno zgolj s prostim tokom, ki je podeljen njegovemu telesu in njegovim nagonom, saj ga v tem primeru ne bi nič razločevalo od živali. Nadčlovek ni brezglavo bitje, temveč tisti, ki izvrši zamenjavo človeštva, kar v nekem smislu pomeni »vrnitev človeštva k samemu sebi«,² s čimer človek, ki pripozna dosedanjo brezvrednost človeka, doseže polno zavest o svojem gospostvu nad svetom.

»Problem, ki ga tu postavljam, ni to, kaj naj reši človeštvo znotraj zaporedja bitij /– človek je konec –/: marveč to, kateri tip človeka bi bilo treba *vzgojiti*, *hoteti* kot več vrednega, bolj sposobnega življenja, bolj gotovega prihodnosti.

Ta večvredni tip je bil navzoč še kar pogosto: toda kot srečno naključje, kot izjema, nikdar kot *hoten*.«³

Vprašanje kulture in civilizacije je torej treba umestiti v središče Nietzschejeve filozofije; Nietzsche se namreč nad metafiziko, razen kot znanilcem propadajočega človeštva, ni preveč navduševal. Zatorej je nadčlovek najprej filozof in umetnik, to je uničevalec ter ustvarjalec. Predstavlja dovršitev duhovne evolucije človeštva. Med tem napredkom nekateri ljudje, ki so posebej na-

² *Posmrtni fragmenti*, zač. 1888–jan. 1889, Gallimard, NRF, 1977, Fgt. 25 (6), str. 379.

³ *Antikrist*, § 3, str. 273 (Slovenska matica, Ljubljana 1989).

darjeni in močni, ustvarjalni ter gotovi vase, prevzamejo nase pretrganje mistične vezi, ki jih je združevala z Bogom in z vsakovrstnimi onostranstvi.

V polni meri sprejeti svojo končnost in brez pridržkov privoliti v tragični značaj bivanja sta dve glavni značilnosti nadčloveka. V tem smislu nadčlovek zagotavlja zamenjavo Boga. Ker je njegov Stvarnik mrtev, ker je torej verovanje v Boga zastarelo, se mora sodobni posameznik bodisi pogubiti v breznu nihilizmu, sopomenki absurdnosti in smrti, bodisi nadomestiti Boga tako, da na novo opredeli bistvo človeka kot umetniško bistvo. Takšno bistvo je tudi samo lahko zgolj stvaritev in ne resničnost, vtisnjena v njegovem bitju. Človek je »še *neustaljena žival*«⁴ in njegova opredelitev mora za vedno ostati dvoumna. Z Nietzschejem bistvo človeka doseže pripoznanje svojega historialnega značaja. To pomeni, da človek ne ustreza nobeni večni naravi. Zasnovan je kot bitje v nenehnem postajanju. Zato le zgodovina in genealoško povpraševanje omogočata, da se mu podeli niz razločevalnih lastnosti. Vsaka izmed njih odseva eno stopnjo njegove evolucije. To izhaja iz nekega določenega pojmovanja humanizma, ki je utemeljeno na trajnosti Subjekta.

109

Mišljenje božanskega je do sedaj omadeževal kristjan. Genealogija krščanstva pokaže, da je verovanje v Boga izraz duha maščevanja zoper čas in njegovo nepovratnost. Sama ideja obstoja nekega drugega sveta priča o nezadovoljnosti v tostranskem svetu. Izhaja iz dejstva, da večina ljudi pričakuje odrešenje iz zunanjega vzroka, namesto da bi svetu podelili pomen na podlagi samih sebe. V tem smislu obstaja v domnevi, da smo božje stvaritve, nekakšna nepoštenost. Pojem vere sloni na zahtevi po nekakšni sredini med resnico in mnenjem, vendar njegova genealogija osvetli interese, ki pri nekaterih vzdramijo vero in pri drugih nejevernost. Toda nejevernost duha je odsev njegove moči:

»Stopnja moči volje se meri po tem, do katere stopnje zmoremo pogrešati *smisel* v stvareh ter bivati v svetu, ki je brez smisla: kajti *sami uredimo majhen deleč tega smisla*.«⁵

Lahkovernost pa je odsev šibkosti in odsotnosti ustvarjalnosti. Četudi si Nietzsche nikoli ne umišlja, da je z eno potezo razrešil metafizična vprašanja, kakršna so vprašanje obstoja svobode, duše ali stvarnika sveta, zagovarja vred-

⁴ *Onstran dobrega in zlega*, § 62, str. 66 (Slovenska matica, Ljubljana 1988).

⁵ *Posmrtni fragmenti*, jesen 1887–marec 1888, Gallimard, NRF, 1976, Fgt. 9 (60), str. 40.

nostni kriterij, ki sloni edinole na umetniški moči človeka, kar poviša njegovo opredelitev do te točke, da ga na nek način napravi enakega bogu. Nadčloveka ne smemo razumeti kot človeka, ki je obdarjen s »supermočmi«. Vendar pa sta mu podeljena avtoriteta in gospostvo, ki sta v zgodovini prisojenega mu deleža v odnosu do Boga in bogov povsem nova.

Nadčlovek pokaže novo odgovornost, ki pripada človeškemu bitju. Odslej, po metodološki preizkušnji radikalnega dvoma v božanski značaj sveta, mora smisel svojega bivanja ustvarjati sam.

»Če bi filozof mogel biti nihilist, bi bil, ker za vsemi človeškimi ideali najde Nič. Ali pa niti Niča ne – temveč samo ničvrednost, absurdnost, bolnost, strahopetnost, utrujenost, vseh vrst družji iz *izpraznjene* čaše svojega življenja ...«⁶

Da se človek z Nietzschejem opredeli kot umetnik, pa predpostavlja dve zaporedni stopnji njegove refleksije. Prva uvede filozofa in pojem resnice ali verodostojnosti. Druga uvede umetnika v razširjenem pomenu besede in pojem vitalne iluzije ali, preprosteje, pojem vrednote kot imeti-za-resnično. Ti dve stopnji sta v osrčju Nietzschejeve filozofije. To zaporedje ga opredeljuje kot filozofa-umetnika v najstrožjem pomenu besede.

Zato dvojnost filozofa-umetnika navaja na nujno komplementarnost funkcij smrtonosne resnice in vitalne zmote. Ne doumeti tega, pomeni interpretirati Nietzschejevo filozofijo kot prevrat platonizma, ki z metafizičnega zornega kota ni zmožen izvršiti zamenjave. Poglejmo, kako Heidegger interpretira Nietzschejev diskurz v odločilni točki:

»*Rojstvo tragedije* izpričuje vero v umetnost na temelju nekega drugega verovanja: da namreč *ni mogoče živeti z resnico*; da je »volja po resnici« že znanilec propadanja ...« /.../

Volja po resnici tudi tu, kakor vselej pri Nietzscheju, pomeni voljo po resničnem svetu v Platonovem in krščanskem smislu /.../ »Umetnost ima *večjo vrednost* kot resnica« /.../ pomeni: čutno se umešča višje, je na posebniji način resnično kot nadčutno. Zato Nietzsche obenem pravi: »Umetnost imamo zato,

⁶ *Somrak malikov*, Obhodi nesodobnika, § 32, str. 77 (Slovenska matica, Ljubljana 1989).

da ne bi propadli zavoljo resnice.« Resnica tu znova pomeni: »resnični svet« nadčutnega /.../«⁷

Takšna je temeljna Heideggrova nesmiselna trditev, ki jo izbere kot eksplikativno načelo in jo večkrat ponavlja, ki pa razveljavlja celoto njegove metafizične in nihilistične interpretacije Nietzscheja. Nietzschejevo preseganje metafizike je sedaj kratko in malo omejeno na preobrat platonizma, kar naj bi dokazovalo neuspeh njegovega poskusa. Ta nesmisel sloni na sledeči razlagi: po Nietzscheju naj bi bila umetnost v kaotičnem svetu resničnejša od filozofije, ker je ustreznejša temu realnemu brez opredeljenih norm.

Nietzsche naj bi tako ohranjal neko obliko metafizičnega razmerja z realnostjo, ki naj bi jo opredelil kot čutno, medtem ko je Platon o njej razmišljal kot o inteligibilni, torej tisti, ki izhaja iz območja mišljenja. Ista metafizična ideja, po kateri naj bi bila reprezentacija realnega v njegovi celovitosti dostopna, je tako ohranjena. Vendar to pomeni nepoznavanje več temeljnih principov njegove filozofije:

1. Nietzsche vselej istoveti umetniško funkcijo na splošno z njeno apolinično razsežnostjo, to je z *zlagano* olepšavo videza. Zato je dionizična glasba istovetna s smotrnostjo filozofije, ki je v tem, da govori resnico, vse do leta 1876 – to je njegovega preloma z romantiko in wagnerjanstvom. Nietzsche zatem hlepi po glasbi, ki bi znala *lagati* s tolikšno eleganco kakor plastične umetnosti, katerih psihološki model je klasicizem.

2. Potem ko je Nietzsche prešel obdobje navdušenja nad Wagnerjevo glasbo, o kateri je sprva trdil, da je nevzdržna zavoljo resnice o tragičnem pomenu bivanja (do leta 1876), nato zavoljo religiozne laži (po 1876), vso umetnost istoveti z ustvarjanjem preprostega, strogega, klasičnega reda ravno tam, kjer je v *resnici* vse kaos, protislovje in neizprosno naključje.

Ker pa se Heidegger ni naslonil na kronološko preučevanje tekstov, da bi začrtal njihov logični razvoj, je veličastno poglavje o »Volji do moči kot umetnosti«, ki pogojuje celoto njegove interpretacije Nietzscheja, obsojeno na nenehno blodenje v opredeljevanju izrazov. Odlomek, ki je bil naveden pred tem,

⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Gallimard, NRF, 1971, I, *La Volonté de puissance en tant qu'art*, str. 74.

kaže, da Heidegger sistematično razume ravno obratno od tistega, kar ti teksti pomenijo:

1. Trdi, da umetnost kot izraz čutnega sveta govori resnico, medtem ko mu Nietzsche prisoja ravno funkcijo optimistične laži.

2. Trdi, da je »resnica« nevarna, ker izraža nihilistično izmišljijo nadčutnega sveta, katerega model je svet idej po Platonu. Vendar Nietzsche označuje z izrazom resnica več pojmov, medtem ko Heidegger misli, da ta izraz »kot vedno« označuje resnični svet v Platonovem smislu. V bistvu pa ta izraz v tem kontekstu označuje resnico »Silenove modrosti«,⁸ torej tragični, pesimistični in kaotični smisel bivanja, kar je nasprotje resnice po platonskem optimizmu. Resnica ali smisel pripoznanja tragičnega in nihilističnega značaja slehernega bivanja mora izzvati samomor, in to je tisto, kar je tu nevarno, nikakor pa ne verovanje v neki izmišljen svet.

»Resnica« tu označuje pesimistično in obupano pojmovanje bivanja, kakršno je Nietzscheju zapustil Schopenhauer. Toda Heidegger zmotno trdi, da gre za resnico v idealiziranem Platonovem smislu. Ta resnica vendar ne bi mogla povzročiti našega »propada«, ker je optimistična. Po Nietzscheju zgolj oslabi bivanje, kar je pravzaprav ena od oblik »pasivnega nihilizma«.⁹ Vendar pa samo resnica v smislu uničevanja optimističnih iluzij lahko povzroči filozofov »propad«, če ni obenem tudi umetnik.

Potemtakem Nietzschejeva filozofija umetnosti ni le preprost preobrat platonizma; ne gre za zatiranje, da je resničen samo čutni svet, v nasprotju s Platonom, ki je trdil, da je možno spoznati edinole inteligibilni svet in da je samo ta vreden pozornosti. Nietzschejeva filozofija ne obstoji v tem, da bi zaobrnila platonično dualnost čutnega in inteligibilnega sveta in pri tem ohranila isti pojem resnice kot adekvatnost »stvarem«. Ne da bi Nietzsche znova povzema to nasprotje, ki ga popolnoma ovrže, trdi, da ni potrebno uvajati nobenega razlikovanja med resničnim in navideznim svetom. Vendarle pa soglaša, da je treba najprej razmišljati o smislu »aktivnega«, uničevalnega nihilizma,¹⁰ nevarne in nevzdržne resnice našega bivanja, da bi se osvobodili meta-

⁸ *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, § 3, str. 27 (Založba Karantanija, 1995).

⁹ *Posmrtni fragmenti, jesen 1887–marec 1888*, Gallimard, NRF, 1976, Fgt. 9 (35), str. 28.

¹⁰ *Ibidem*.

fizičnih slepil (oblika »pasivnega nihilizma«); zatem pa v ustvarjalnem in odrešilnem zagonu preseči to nihilistično filozofsko razglabljanje z naposled radostnim pritrjevanjem čutnemu bivanju, ki je v celoti sestavljeno iz laži in prevar.

Takšen je smisel filozofa-umetnika: Nietzsche tudi sam povzame opredelitev Stendhala: »Dober filozof mora biti brezčuten, veder, brez iluzij. Bankirju, ki si je ustvaril premoženje, je deloma lasten značaj, ki je potreben za filozofska odkritja, torej za jasno videnje v tem, kar je.«¹¹ Ker pa to vodi v samomor, je treba pritrjevati bivanju: »Poštenost bi imela za posledico naveličanost in samomor, toda zdi se, da naša poštenost razpolaga z mogočnimi sredstvi za to, da se izogne takšni posledici: umetnost kot *privoljenje* v navidezno.«¹² V tem smislu je sleherni umetniško ustvarjanje uspešen izziv smrti. »Umetniki ne smejo ničesar videti takšno, kot je, temveč polnejše, preprostejše, močnejše: poleg tega mora biti v njihovem telesu prisotna nekakšna večna mladost, večna pomlad, nekakšna naravna omamljenost.«¹³ Biti dober filozof pomeni ne verjeti v metafizične izmišljotine (verovanje v »svetove onstran«). Biti umetnik pomeni »ne iskati smisla v stvareh, temveč jim ga vsiliti!«¹⁴ Biti filozof-umetnik torej pomeni čutiti, da odločno pripadamo svetu živečih!

Prevedla Saša Jerele

¹¹ *Onstran dobrega in zlega*, § 39, str. 46 (Slovenska matica, Ljubljana 1988).

¹² *Vesela znanost*, Gallimard, NRF, 1982, § 107, str. 132.

¹³ *Posmrtni fragmenti, zač. 1888–jan. 1889*, Gallimard, NRF, 1977, Fgt. 14 (117), str. 86.

¹⁴ *Posmrtni fragmenti, pol. 1882–pom. 1884*, Gallimard, NRF, 1997, Fgt. 6 (15), str. 238.

François Guery¹

Zaratustrov zverinjak

Rad bi ga videl kot belega bika

Živali, ki obkrožajo Zaratustro, mu podeljujejo svoje bistvo, svojo moč, polet za preseganje samega sebe. To so metafizične živali, ki ponazarjajo višjo resnico. **115**

Je človek mar Človek, je mar dokončan in dovršen ali pa zgolj postaja na poti človeka, ki ima priti, »Nadčloveka«? Po tej drugi hipotezi pride žival ravno v pravem hipu, da dopolni začasnega človeka in ga požene na pot njegove usode.

Dodeljena ji je torej določena funkcija v ustvarjanju človeka, v oblikovanju višje vrste, katere nosilec je, če vendarle ne prekine pred časom svoje usode preseganja samega sebe.

Nanizamo lahko nekaj podob te vmesne živalskosti, ki zavzema mesto med nižjim in povišanim človekom, med človeškim in nadčloveškim.

Nietzschejev prvi razlog za to, da Zaratustro, svojega glasnika, junaka pre-vrednotenja vrednot, obkroži z živalmi, je želja, vizualno prikazati in in raz-

¹François Guery, dekan filozofske fakultete v Lyonu, je objavil *Ainsi parla Zarathoustra, volonté-vérité-puissance, neuf chapitres du II. livre* (Ellipses, 1999) in *Heidegger rediscuté* (Descartes et Cie, 1995).

prostreti pomanjkanje človeka, zaradi česar trpi tedanja doba. Živali izražajo človeško puščavo in smešijo okolico ter osebe, ki jo sestavljajo. Živali karikirajo človeka tako kakor v basnih. V takšni uprizoritvi je prisoten cinizem: pes ni nič slabši od tistega, kar imenujemo človek, in da bi dosegli močnejše občutenje njegove nizkosti, nas lahko zamika igrati psa. Mar Schopenhauer ni zapustil premoženja svojemu psu? Ta cinični, trpki priokus se v delu pojavi zelo zgodaj, v prvi lekciji o nadčloveškem. »Napravili ste pot od črva do človeka in marsikaj v vas je še črv /.../ Greste rajši še nazaj k živali, kakor da bi presegli človeka?«²

Ker je vprašanje vzgojne narave in ker je potrebno pokazati, da moderni časi več ne zmorejo ustvarjati ljudi, ki bi bili vredni tega imena, ki mu je dala model grška antika, ima živalsko spremstvo alegoričen pomen; Nietzsche ni bil prvi, ki je uporabil žival v kontekstu prehoda v odraslo dobo. Ko gre za vzgojo ali oblikovanje izjemnega človeka, ki ne ustreza standardom sedanjega časa, se intervencija živalskih vrlin pridružuje vzgojnemu receptom, povezanim z delovanjem razuma. Machiavelli daje zgled za to, ko pripoveduje, da je Ahila vzgojil centaver Kiron, pol človek, pol žival. To je slavna Pascalova formula, postavljena na glavo: »Tisti, ki bi rad napravil iz sebe angela, napravi žival.« Kajti napraviti človeka se lahko kaj dobro uskladi z določeno stopnjo zverinskosti, ki odtehta šibkost človeka, tako da »tisti, ki bi rad napravil iz sebe človeka, napravi žival«.

Toda v delu gre za spremstvo, ne za skrbništvo. Živali Zarastri nadomeščajo družbo, dvorjane. Ne vzgajajo ga, temveč ustvarjajo iz njega, samotnega in vztrajajočega v stanju osamljenosti, celotno človeštvo, zmožno vztrajati v neznoznem ozračju, ki ga izdihavajo slabo vzgojeni sodobniki s škodljivim moralnim vplivom.

Zaratustra, obkrožen z živalmi, ki mu sledijo in mu pomagajo, je potemtakem prototip človeštva, ki pa ne bo človeško na način »dandanašnjih ljudi«, teh izvržkov človeštva. Omogočajo mu, da si v vsem privzame ugodnejše okolje. Naznanjajo nadčloveško, človeka, ki je osvobojen okornega in težkega ovoja brez vrednosti, ki je on sam.

Potrebno jim je le še podeliti osebnost, jih obdariti z vrlinami, ki so v sedanjem času odsotne. Na tej točki izstopamo iz sarkazma, iz govoreče karikature, in

²Tako je govoril Zaratustra, Zarastrov uvodni govor, 3, str. 12 (Slovenska matica, Ljubljana 1999).

zverinjak postane resnejši. Živali predstavljajo mikrokozmos, povzetek vrlin, ki jih je treba razširiti. Njihovo število, narava in anatomija imajo pomenjiv in zgovoren pomen ter zagovarjajo prenovno lastnosti, ki bodo napravile človeka. Spremnstvo postane vsebina, bogastvo, podpora.

Ta podpora se ne vmeša že spočetka, temveč hkrati z zavzetjem človeštva, ki predstavlja pripovedno nit Zarastre. V začetku je sam: »Zaratustra je šel sam navzdol z gorovja in nihče ga ni srečal.«³ Prva družba, ki jo sprejme, je truplo plesalca na vrvi. Nemudoma se odvrne od njega: »Sopotnike potrebujem, in žive – ne mrtve sopotnike in mrličce, ki jih nosim s seboj, kamor hočem.«⁴

Najprej sreča dvojno žival, orla ter kačo, ki jo orel nosi okoli vratu kakor ogrlico. To so vrline in vodniki: ponos in pamet, ki mu bosta odprli pot in vodili njegove korake. »Tako torej prosim svoj ponos, naj zmeraj hodi z mojo pametjo!«⁵

Prek te družbe, ki jo je poslala božja previdnost in mu je padla z neba, pride torej k Zarastri duh. Iz navneža, kakršen je bil, postane preudaren in oprezen. Nasproti duhu težnosti, ki vodi svet in ga napravlja mučnega, pridobi lahkotnost ptiča, njegovo neodvisnost, njegovo mojstrstvo v zraku. Kača mu bo podelila previdnost, preračunano počasnost in razumnost. Kot vzgojena žival mu nadomešča družbo in ga obdari z bojnimi vrlinami. Predstavlja še eno oporišče na poti evolucije, vmesno točko med šibkim človekom tradicije in močnim človekom prihodnosti, ustvarjalcem. Zarastri se utrne misel o poti, ki jo mora prehoditi, o poti, ki jo je »postajanje« ali evolucija prenehala začrtovati na podlagi človeka, kot če bi bil ta njegov dokončni zaključek. Potrebno je izvršiti »preobrazbe«, stvaritve vrst, moralne specifikacije, ki bodo nasledile naravne, in jih zamenjati. Te živali so slavne; to sta kamela in lev, ki tvorita novo živalsko alegorijo, kakor da bi človek lahko šel sebi nasproti samo prek dveh preobrazb v živali, ki sta nosilke stopnjevitih in naprednih »vrlin«. Vodita k »otroku«, človeku, ki je naposled očiščen izvirnega greha, da pripada propadlemu človeštvu. Vendar je najprej potrebna kamela, da bo pojasnila človeku, ki ga je zapeljala moralna laž, da je zgolj tovarna žival, nosač, ki sključen in ponižan spričo vrednot, ki jih mora nositi, in obenem spričo grdote,

³Tako je govoril Zaratustra, Zarastrov uvodni govor, 2, str. 10 (Slovenska matica, Ljubljana 1999).

⁴Tako je govoril Zaratustra, Zarastrov uvodni govor, 9, str. 22 (Slovenska matica, Ljubljana 1999).

⁵Tako je govoril Zaratustra, Zarastrov uvodni govor, 10, str. 24 (Slovenska matica, Ljubljana 1999).

ki jo je treba prenašati, odstraniti, izločiti. Nato je potreben lev, da se človek povrne k samemu sebi in da napade »moraš«, ki je v samem osrčju morale. Šele tedaj bo kot nedolžen otrok, edini, ki preide od »ne« k »da«, in prestopi korak, ki ju ločuje.

Toda sprevod živalskih likov v Zaratuistri s tem še ni končan : čreda, ki se pase, krava, ki prežvekuje, ognjeni pes, ki bruha in grmi, beli bik, muhe na sejmu, žuželke na popotnikovem zavoju, osel, ki riga svoj pasivni in podložni »da«, osliček, ki je vprežen v voz mogočnih... Potrebno je najti enoten princip, da se izognemu dolgočasnemu ponavljanju.

Žival zato, ker živi, prav tako predstavlja moč kakor človek. Za Nietzscheja tisto, kar živi, je, in tistega, kar ne živi, ni; toda življenje je volja, in volja hoče moč. Tako živa bitja, kot so živali, hočejo moč v tolikšni meri, kot so deležne življenja ter se prek njega opredeljujejo. Zato predstavljajo toliko tipov moči ali značajev, kolikor je njihovih vrst. Asketski človek, zanikovalec volje, ki so ga stoletja vladanja moralnih vrednot napravila nezmožnega čutiti v sebi tisto, kar hoče, se mora torej naučiti od živali, kaj sploh je, kajti v njih sla po življenju še ni načeta. Schopenhauer ni razmišljal nič drugače, ko je opredelil živali kot volje brez predstave, brez svetohlinske moči predstave, te lažnive zmožnosti, ki olepša sebičnost z računi, katerih gonilo naj bi bil razum. Toda Nietzsche še zdaleč ne »obsodi« gole volje, osvobodjene vseh lažnih tančic, pač pa jo hoče vrniti njej sami, da bi tako razkril njeno ustvarjalno moč.

Ta moč se razplamti v umetnosti, kar iz nje napravlja pomemben znanilec moči kultur, ne pa v »učeni« predstavi, ki vlada dobi. Živali in umetnosti je torej skupno to, da ustvarjata, dajeta obliko kaosu, vtisneta svoj značaj brezobličnemu. Skupno jima je tudi to, da predstavljata kvalitativno razločene oblike te ustvarjalne moči, tako da razlike med živalmi ni mogoče izreči v »zgodovinskih« ali kronoloških pojmi, glede na dobo, v kateri so živele, pač pa v »estetskih« ali čutnih pojmi, v pojmi moči, globine, subtilnosti ... Živali so umetnice, medtem ko je človek učen in kviri svojo ustvarjalno moč.

Zato Zaratuistrov zverinjak predstavlja zlasti pahljačo živalskih vrlin in pregreh in ne toliko človeških ter za človeške hibe ponuja živalsko različico, ki je močnejša in zgovornejša. Opica je človek sam, ker je njegova karikatura oziroma tisto, kar je človek z ozirom na možnosti, ki jih taji v sebi. Človek posnema človeka, vendar je opica tista, ki to dejstvo napravlja občutno in boleče.

Zagrizeni iskalec resnic, ki se žene zaman, če je res, da spoznanje nikoli ne dosega umetnosti v ustvarjalni moči, je bik, zaslepljen kakor on, pobesnel in poblaznel zavoljo napačno usmerjene volje. »Rad bi ga videl kot belega bika«,⁶ pravi Zaratuistra temu »vzvišenemu človeku«. Beli bik ima milino in lepoto, ki pa mu jih zakriva njegova večšina spoznavanja. Čutne oznake, videz in barve dovršujejo sliko značajev, ki so »moči« v mnogoterih smislih, še zlasti pa v smislu ekspresivnega ustvarjanja, v katerem se razodeva narava.

Živali dajejo Zaratuistri svoje lastno bistvo, svojo moč, polet za preseganje samega sebe. V živalskem plemenu imajo najodličnejše lastnosti in se opredeljujejo s temeljnimi filozofskimi potezami. To so metafizične živali, ki ponazarjajo višjo resnico.

Orel ni le moč ali gospostvo, orel vlada nad višavami, leti najvišje, kar sicer počne Zaratuistra (»predaleč v prihodnost sem letel«). Premaga lahko duha težnosti, tega »hudiča, ki vlada svetu«. Težnost je samo ime sveta, ki se nahaja tu, zagoden v času in prostoru. S poletom volja premaga svet, se razmahne in iznajde nadčloveško, ko zapusti oporo v tistem, kar že je.

Orel vlada nad prostorom, kača vlada nad časom. Če je težnost svet, je njegov najneznosnejši urok ta, da se ne zmore vrniti v času nazaj: kar je bilo, je bilo. Volja ne more preskočiti zidu časa; temu zidu kaže hrbet. Georges-Arthur Goldschmidt piše v tej smeri: »To je prevrat ideje časa, njen obrat, ki je s tem, ko pretvori idejo iz cilja v odločen začetek, v voljo, ravno nadčlovek in večno vračanje obenem.«⁷ Tedaj torej pride večnost, obroč vračanja, ki zavozla čas okoli samega sebe in iz njega naredi krog, ki ga volja na enak način prehodi v obeh smereh (trenutek je stebriščni vhod, iz katerega vodita dve poti v neskončno in ki se v neskončnem združita). Kača simbolizira obroč, zvije se okoli same sebe, kot bi bila popolni krog, ovije se okoli orlovega vratu, da bi dopolnila moč volje. Orel in kača skupaj sestavljata voljo do moči in večno vračanje, tvorita enotnost pomena, kot bi bila prvini ene same misli.

Zaratuistrove živali so navsezadnje žive podobe razodetja, ki je Nietzscheja doletelo na pomlad leta 1881 v Surleju in mu podelilo strašno videnje večnega vračanja vseh stvari.

Prevedla Saša Jerele

⁶ Tako je govoril Zaratuistra, O vzvišenih, str. 136 (Slovenska matica, Ljubljana 1999).

⁷ Georges-Arthur Goldschmidt, uvod v *Tako je govoril Zaratuistra*, LGF 1972, str. 21.

AMOR: PATOS VOLJE DO MOČI

Kot Jezus s svojo drugačno bitjo, z bitjo dejavne ljubezni za nič sredi Nietzschejega *Antikrista* vznikne, tako tudi ponikne. Zasijsje in ugasne. Jezus kot simbol srečnega življenja zdaj in tu potone v Križanem, v nekem, ki ga ima Nietzsche za simptom perverznega Pavlovega krščanstva. Križani je po Pavlu na križ pribiti Jezus: predmet Pavlove manipulacije, sredstvo njegove, po njem pa tudi cerkvene volje do moči. Postava Križanega je odslej tako močna, da s svojo fascinantnostjo Jezusa zastre. Razlika med evangeljskim Jezusom, Jezusom ljubezni in veselega oznanila ter Križanim kot sredstvom dysangelija, sovraštva in maščevalnosti se zabriše. Na ravni razlogov in razlage tako rekoč izgine. Ne pa tudi na ravni srca. Tu sled ostane. Ostane sled resnice, po kateri Jezusovo veselo oznanilo nahajamo zunaj nasprotja med Dionizom in Križanim, med aktivističnim potrjevalcem in aktivističnim zanikovalcem življenja.

121

I. Dioniz

Preden se soočimo s postavo Križanega, si oglejmo Dioniza. Sámó ime v *Antikristu* ni omenjeno; Dioniz je navzoč opisno, tedaj ko je predstavljen »prototip, imenitnost, v njeni najlepši in najzrelejši obliki« (51), ko je omenjeno »vse posrečeno, ponosno, pogumno, predvsem pa lepota« (52), ko je

navedeno to, »kar vznikne iz obilja, presežka, moči«, ko je izpostavljen »občutek popolnosti, pritrjevanje življenju, triumfalno ugodje ob samem sebi in življenju« (56), skratka, »veliki Da k vsem velikim, lepim, drznim stvarim« (60). V tej zvezi je zanimiva Nietzschejeva pripomba o poganskem bogu oziroma njegova definicija poganstva poganov: »pogani so vsi, ki življenju rečejo Da, katerih 'Bog' pomeni ime za veliki Da k vsem stvarim«. (55) Dioniz je poganski bog, »Bog« poganov.

Ob tej opredelitvi se pokaže Nietzschejeva dvoznačna, če ne celo dvoumna uporaba nekaterih ključnih besed. Spomnimo se njegove razglasitve žrtvovanja nedolžnega, Jezusa po lastnem Očetu, za »grozljivo poganstvo«, torej za nekaj skrajno negativnega; zdaj pa imamo pred seboj poganstvo kot nekaj skrajno pozitivnega: kot pritrjevanje življenju brez pogojev. Kot dionizično Dioniza. Svet je poln, svet je popoln, to je gledišče Dioniza: občutje ugodja in slasti, veselja v življenju in nad življenjem. Naj bo tako, kakor je. Naj bo ta trenutek večnost. Toda živi tudi druga, morda globlja misel. Misel, ki ne prenese vsega. Ki odklanja grozljivosti. Ki se nad poganstvom in njegovo radoživostjo navdušuje, a se z vidika njegove grozljivosti nad njim tudi zgraža.

122

V *Ecce homo*, v dokumentu, ki ga je Nietzsche napisal takoj po *Antikristu* in prav zato, da bi povedal, kdo je (»kdo sem«), se že uvodoma razglasi za učenca »filozofa Dioniza« (*Uvod 2*).¹ V oceni *Rojstva tragedije* nato formulira bistvo dionizičnosti:

»Prvi sem zagledal pravo nasprotje: izrojeni instinkt, ki se s podzemeljsko maščevalnostjo obrača proti življenju (krščanstvo, Schopenhauerjeva filozofija, po svoje že Platonova filozofija, ves idealizem kot tipične oblike) in iz obilja, preobilja porojeni obrazec najvišje pritrditve, potrditve brez pridržka, celo trpljenja, celo krivde, vsega vprašljivega in tujega v samem bivanju ... Ta zadnji, najveselejši, prekipevajoče najobjestnejši ja življenju ni samo najvišji, temveč tudi najgloblji vpogled, ki ga resnica in znanost najstrožje potrjujeta in podpirata. Ničesar, kar je, ni mogoče odračunati, nič ni pogrešljivo – tiste strani bivanja, ki jih odklanjajo kristjani in drugi nihilisti, so celo neskončno višjega reda na lestvici vrednot kakor to, kar si je upal odobriti, imenovati dobro dekadenci instinkt.« (*Rojstvo tragedije 2*)

¹ Že v *Somraku malikov* pa zapiše: »Jaz, zadnji učenec filozofa Dioniza – jaz, učitelj večnega vračanja.« (Prav tam, str. 105)

Nietzsche ne trdi, da je obstoječi svet najboljši vseh možnih svetov. Zaradi tega ne, ker o možnih svetovih sploh ne razmišlja. Svet, v katerem živimo, je edini; edini dejanski in kot tak popoln. Ne kljub nasprotjem, marveč prav zaradi nasprotij, ki jih vsebuje. Dionizični pogled vidi svet kot kipenje, kot prostor obilja, še več, preobilja, neizčrpnosti in razsipnosti. V naslednji sentenci Nietzsche, da bi podčrtal pravkar rečeno, citira samega sebe iz *Somraka malikov*: »Pitrjevanje življenju samemu v še tako tujih in najtrših vprašanjih; volja po življenju v žrtvovanju najvišjih tipov veseleča se lastne neizčrpnosti – temu sem rekel dionizično ...« (*Rojstvo tragedije 3*)² S tega vidika nato polemizira z Aristotelovo razlago tragedije, vloge groze in sočutja v njej. Bistvo tragičnega, dionizičnega razumevanja življenja ni v tem, da se znebimo strahu in sočutja, temveč da si ju posvojimo: »da smo sami čez strah in sočutje večna slast nastajanja, slast, ki vključuje vase tudi še slast uničevanja«. Odločilna je besedica »čez«, onkraj. Če vzamemo na eni strani vse, kar je v svetu negativnega, na drugi strani vse, kar je v njem pozitivnega, skupna vsota ne pomeni zravnave, ukinitve tako pozitivnega kot negativnega, temveč pomeni njun seštevek v Pozitivno: v podvojeno pozitivno oz. pozitivno z dvojno močjo.

V tem je smisel rekla iz *Somraka malikov*: »Kar me ne pokonča, me okrepi.« Mi podvoji moje moči. Takšna drža me postavlja v položaj, ko sicer sem v svetu, a na tak način, da sem obenem zunaj njega: nad njim in njegovimi nasprotji. Tudi nad nasprotji lastnega življenja. Na življenje in svet se oziram od zgoraj. Le tako imam »celotni pogled« na življenje, pregled, »onkraj človeka in časa«, nad celoto življenja. Ves sem tu, vendar tako, da se tega svojega položaja tudi zavedam. V vsakem trenutku. Šele v tem je prava slast, resnični užitek. Odločilen je občutek preobilja. Ne manka, temveč presežka moči. Volja do moči ni, kakor jo običajno razumemo, volja, ki ji nekaj manjka in zato teži

123

² Predhodni tekst iz *Somraka malikov* se glasi: »Večno življenje, večno vračanje življenja; prihodnost, obljubljeno in posvečeno v preteklosti; zmagoslavni ja za življenje nad smrtjo in spremembami; resnično življenje kot celostno nadaljevanje življenja s spočetjem, z misteriji spolnosti. Grkom je bil zato spolni simbol sam po sebi spoštovanja vreden, bistveno globok smisel v vsej antični pobožnosti. Vse posamezno na ravni spočetja, nosečnosti, rojstva je zbuvalo najvišje in najslavnejše občutke. V nauku misterijev je bila posvečena bolečina: »popadki porodnice« so posvečevali bolečino na splošno – vse postajanje in rast, vse, kar je porok prihodnosti, je povzročalo bolečino ... Da biva ustvarjalno veselje, da se volja po življenju večno sama potrjuje, morajo vekomaj biti tudi »muke porodnice« ... Vse to pomeni beseda Dioniz: ne poznam višje simbolike, kakor je ta grška, dionizijska. V njej je najgloblji instinkt življenja, religiozno občuten za prihodnost, za večnost življenja – sama pot k življenju, spočetje, kot sveta pot.« (Prav tam, str. 104)

po več moči, marveč je volja presežne moči. Preobilje ni nič drugega kot presežna moč volje; volje, ki se razdaja in že s tem, ne šele z bojem za večjo moč, izraža svojo premoč.

1. Presežna moč

To je razlog, zakaj se Nietzsche nima samo za antikristjana, ampak tudi za antidarwinista. Njegova kritika ni uperjena samo zoper biološki, ampak tudi socialni darwinizem: »O slavnem boju za življenje bi dejal, da se mi zdi včasih bolj zatrjevan kakor dokazan. Pojavlja se že, vendar kot izjema: celotni pogled na življenje ni stiska, stradež, temveč bogastvo, bohotnost, celo absurdno zapravljanje – kjer je boj, je boj za moč ...« (Obhodi nesodobnika 14) Za moč, ne za preživetje. V boju za moč, praviloma izhajajočem iz premoči, se pravi, iz preobilja, iz presežne moči, življenje samo postane sredstvo. Cilj ni preživetje, ni obstoj, temveč boj sam. Oba, tako cilj kot sredstva, pa sta izraz moči. Volja do moči je to, kar je, le če je to močna volja. Če to ni onemogla, »zlomljena volja«. Samo volja do moči kot volja presežne moči je tista volja, ki »bo lahko na zemlji spet omogočila presežek življenja, iz katerega mora znova zrasti tudi dionizično stanje«. (Rojstvo tragedije 4) Stanje, katerega glasnik je za zdaj le Nietzsche oz. njegov Zaratustra.

Po legendi je šel iranski plemič Zaratustra, ko je dopolnil trideset let, v gore. Tam je samotno živel deset let. Nietzsche nam ga predstavi v zadnjem poglavju četrte knjige *Vesele znanosti*, v trenutku, ko se na dan vrnitve med ljudi ob zori postavi pred svojo votlino in nagovori sonce:

»Ti velika zvezda! Kaj bi bila tvoja sreča, če ne bi imelo tistih, ki jim svetiš! Deset let si prihajalo sem gor k moji votlini: sito bi že bilo svoje luči in te poti brez mene, mojega orla in moje kače; toda čakali smo te vsako jutro, ti odvzemali tvoje preobilje (*Überfluss*) in te blagoslavljali za to. Glej! Prenasičen sem s svojo modrostjo, kakor čebela, ki je nabrala preveč medu, potreben sem rok, ki se stegujejo, rad bi podarjal in delil, dokler se ne bi modri med ljudmi spet razveselili svoje norosti in revni svojega bogastva. Zato se moram spustiti v nižavo: kot storiš ti zvečer, ko zaideš za morje in prineseš luč tudi še spodnjemu svetu, ti prebogata zvezda! – moram, kakor ti, *zatoniti*, kakor temu pravijo ljudje, h katerim hočem dol. Blagoslovi me torej, ti mirno oko, ki moreš brez zavisti gledati tudi preveliko srečo! Blagoslovi čašo, ki se hoče preliti (*überfließen*), da se voda zlato razliva iz nje in vsepovsod ponese odsev tvoje

opojnosti. Glej! Ta čaša hoče biti spet prazna in Zaratustra hoče postati spet človek.« (KGW V,2:251)

Te iste stavke, razvezane in povezane v »verze«, nahajamo na začetku knjige *Tako je govoril Zaratustra*, v kateri tvorijo 1. poglavje *Zaratuistrovega* uvodnega govora. Zaratustra je kot človek, ki se v Platonovi prisposobi o votlini odloči, da se spred sonca, podobe in otroka ideje Dobrega, vrne nazaj, dol k svojim nekdanjim souklenjencem. In je kot demiurg iz *Timaja*, ki se brez zavisti (nevoščljivosti), kakor Platon posebej poudari, odloči, da bo vesolje uredil po svoji podobi in tako iz kaosa naredil kozmos. Platonov umni Bog lahko to naredi, ker ni samo lep, ampak tudi dober. Zato demiurgovo odločitev največkrat razlagajo kot izraz njegove dobrote. Iz Nietzschejeve razlage vidimo, da se Zaratustra, ki združuje človeka iz votline in demiurga, res spusti k ljudem brez zavisti ali nevoščljivosti, da pa tega ne naredi iz običajne dobrote, marveč iz nečesa, kar je pred in nad njo. Vse, kar počne, dela iz preobilja. Brez zavisti je, ker ima vsega dovolj in preveč. Ker je torej že na izvoru nad tistimi, ki imajo premalo ali jim nekaj manjka. Pred njegovo dobroto je zato njegova rado-darnost. Rad daje, ker ima preveč. Iz preobilja, se pravi, brez zavisti, a tudi brez, mimo usmiljenja. Tistim, ki jim daje, jim ne daje iz ljubezni do njih, marveč iz svoje lastne potrebe. Toda potrebe, ki nič ne potrebuje. Katere pomanjkljivost je zgolj in samo v tem, da je brez pomanjkljivosti. In da v tem pomenu ni človeška. Je človeško-prečloveška, drugače rečeno, nadčloveška.

Zaratuistrova dobrota pomeni nadčloveško radodarnost. Radodarnost nadčloveka iz »preobilja moči«, iz moči, s katero razpolaga »tip Zaratustra«, povedano z besedami iz *Ecce homo*, tip, ki nastopa kot »najvišja vrsta vsega bivajočega« (str. 239: *Tako je govoril Zaratustra* 6). Ne le človeka oz. človeštva, ampak bivajočega v celoti. Status Zaratuistre je onto-teo-loški status. Kot tip je oznaka, ime za bivajoče kot tako in v celoti. Ni le vrhovno bivajoče, ampak je kot najvišje bivajoče že tudi prezentat biti bivajočega: biti v pomenu bivajočnosti bivajočega. Njegova bit je para-digmatična: bit Zaratuistre je vtisnjena v vse bivajoče, njegov način biti, biti v pomenu bivanja, pa je zgled, vzor bivajočega v celoti. Zaratustra je *arche* in *telos*, počelo in svrha, dovršeno in zato tudi dovršitveno načelo vsega, kar je. Kot tak je Zaratustra popoln, vsa nasprotja sveta združujoča in povezujoča popolnost, *coincidentia oppositorum*: »v njem so vsa nasprotja povezana v novo enotnost«. To pa je, povzame Nietzsche, »pojem samega Dioniza«. Dioniz kot nekdo, ki ne izhaja iz dane resnice, recimo, smisla življenja, marveč »resnico najprej ustvari, svetu vladajoči duh,

usoda«. Zaratustra kot Dioniz je zato kljub temu, da brezobzirno kritizira vse obstoječe, da »v nezaslišani stopnji govori ne, *dela* ne v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja«, veliki pritrjevalec in potrjevalec bivanja, se pravi, »nasprotje zanikajočega duha«. Kot tak in v celoti po svojem pojmu ni zanikovalec. Je veseli, ne pa hudi oznanjevalec:

»Zaratustra je plesalec; kakor ta, ki ima najtrši, najstrahotnejši pogled v realiteto, ki je premislil »najbolj brezdano misel«, kljub temu v tem ne najde ugovora proti bivanju, celo proti njegovemu večnemu vračanju ne – temveč ob tem še razlog, da je *sam* večni ja vsem stvarjem, »neznansko neomejeno izrekanje ja in amen (*Ja- und Amen-sagen*)< ... >V vse prepaše odnašam še svoje blagoslavljaljoče pritrjevanje (*Jasagen*)< ... A to je pojem Dioniza, še enkrat.« (Str. 240: prav tam)

V plesu Nietzscheja, Zaratustre, Dioniza pa ob vsem navdušenju tiči nekaj, kar človeku tudi sredi največje razigranosti ne da miru. Tisto, zaradi česar sreča tega plesa ni nikoli popolna. Obstaja neka nezaceljena in nezaceljiva rana, »tema v zenici sonca«, neodpravljalna bolečina sredi užitka. O tem pripoveduje *Nočna pesem*, najgloblja in zadnja resnica boga kot nadčloveka oz. nadčloveka kot boga: »Nekaj nepotešenega, nepotešljivega je v meni, kar se hoče oglasiti. Poželenje po ljubezni je v meni, ki samo govori jezik ljubezni.« To poželenje je brez izhoda. Nemir, ki se ne more umiriti. Še huje je kot v tisti Prešernovi pesmi, ki se začne z nekoliko nerodnim verzom: *Ko brez miru okrog divjam ... Kajti ljubezen, o kateri je govor v Nočni pesmi, ni ljubezen neuslišane ljubimca. Ni ljubezen do ljubljene, temveč ljubezen do ljubezni. Ne izmika se ljubljena, izmika se ljubezen kot taka.*

Poželenje po ljubezni, ki samo govori jezik ljubezni, je brez predmeta. Temni predmet poželenja zanj ne obstaja, kajti predmet tega poželenja je tema kot taka. »Luč sem: o, da bi bil noč! ... O, da bi bil temen in nočen!« Predmet tega poželenja je predmet, ki ni predmet. Ki pa je hkrati daleč od tega, da bi bil brezpredmeten: »O, neblaženost vseh darujočih! O, pomračitev mojega sonca! O, poželenje po poželjivosti! O, volčja lakota (*Heiss hunger*: vroča lakota) v zasičenosti!« Manjka poželjivost sama, se pravi, pomanjkljivost je v pomanjkljivosti pomanjkljivosti, v pomanjkanju tistega, kar dela človeka za človeka: gon poželenja, gonilo želje. Namesto nagona je tu poželenje po poželjivosti, namesto želje ljubezen do ljubezni, se pravi, le željo želje: hrepenenje.

O volji do moči, čeprav smo sredi nje, tu ni in ne more biti sledi. Namesto triumfa volje do moči, namesto vriskanja in vznesenih hvalnic imamo pred seboj »najglobljo otožnost« in »nesmrtno tožbo«. A kako da Nietzsche kljub temu, da je Dioniz »zaradi preobilja (*Überfülle*: prepolnosti) luči in moči, zaradi *sončne* narave obsojen na neljubljenje«, govori o »smaragdni sreči« in »božanski nežnosti«? *Verurtheilt zu sein, nicht zu lieben*. Biti obsojen na ne ljubiti. Vzrok tega pa je prav v preobilju, v luči in moči, v luči kot moči, v moči kot luči. V moči, ki je sonce, v moči, ki od Platona naprej velja kot moč ideje Dobrega. Kot ideje, ki je onkraj bitnosti in zato po moči presega vsa bistva in vsako bivanje. In ki zato pomeni popolno zmagovalstvo Dobrega, dobrega kot takega (onkraj nasprotja med dobrim in slabim v običajnem pomenu besede). Toda:

»Veliko sonc kroži v pustem prostoru: vsemu, kar je temno, govorijo s svojo lučjo – meni molčijo. O, to je sovražnost luči nasproti svetlečemu: neusmiljeno hodi svoja pota. Na dnu srca krivično nasproti svetlečemu, mrzlo nasproti soncem – tako hodi vsako sonce. Kakor vihar hodijo sonca svoja pota, sledijo svoji neizprosni volji, to je njihov hlad.«

So roke, ki se stegujejo k soncu, in je sonce, ki se nima h komu stegovati. Je hrepenenje po luči in je hrepenenje luči same, ki ne more spet hrepeneti po luči. Hrepenenje je hrepenenje po tistem, kar mi manjka. Manjka, najbolj manjka mi tisto, kar je čisto drugačno od mene, se pravi, kar je moje čisto nasprotstvo. Če sem v temi ali če sem tema sama, je to luč. Če sem luč, potem je to tema. Iz nemoči, če sem nemoč, hrepenim po moči. Kaj pa če sem moč sama? Bom tedaj hrepenel po nemoči?

Ne. In tu je velikanski premik, obenem pa izvir hude prizadetosti, ki zadene moč na višku njene moči. Na višku moči, ko je moč največja ali popolna, se izkaže, da je pred samo seboj brez moči. Izkaže se temeljna nemožnost, s tem pa tudi nemoč moči. Moč nima moči, da bi se odpovedala svoji moči. Iz tega ne izvira samo hlad moči navzven, temveč tudi navznoter. Samopodhlajenost sonca je neizmerna. Iz žariščne točke moči se širi njeno sovražstvo do drugih moči. Vzratno pa tudi sovražstvo do same sebe. Neusmiljeno sovražstvo. Kajti moč ne more slediti ničemu drugemu kot sami sebi; ničemu drugemu kot svoji neizprosni volji do same sebe. Moč obstaja le, kolikor sledi sama sebi. Kolikor se vrti sama v sebi.

Moč je moč, kolikor sledi svoji neizprosni volji do same sebe, to je, do moči.

Moči ni, kolikor ni volja do moči. Ta pa je neizprosna in neusmiljena. Neusmiljenost in neizprosnost volje kot volje do moči, volje, ki pripada moči, zadeneta in zadevata najprej to moč samo. A v kakšnem odnosu sta si volja in moč? Gre v volji do moči za voljo moči ali za moč volje? Je bistvo in končni domet volje do moči res, kakor meni Heidegger, volja do volje? Moramo pri volji do moči izhajati iz volje ali iz moči? Sonce je prisodoba moči, ne volje. Ne samo pri Nietzscheju, že pri Platonu. Seveda pa sonca, ki se zaveda samega sebe, moči, ki hoče samo sebe, ni brez volje. Pod obnebjem antropo-centrizma moč, moč, katere subjekt je človek, ne more biti drugega kot volja do moči. S človekom kot Subjektom vsega bivajočega, s človekom kot temeljem vseh objektov, kot vrhovno močjo nad stvarmi, spremenjenimi v objekte, postane volja, kakor pravi Schelling, *Ur-grund*, pra-temelj in pra-razlog vsega, kar je. Postane bivajočnost bivajočega. Nietzsche to dejstvo prezentira takole:

»Če je najnotrajnejše bistvo biti volja do moči, če je ugodje (*Lust*: slast) vsa rast moči, neugodje (*Unlust*) ves občutek, da se ne moremo zoperstaviti in zagospodovati: kaj ne bi smeli potem ugodje in neugodje postaviti za kardinalni dejstvi? Je mogoča volja brez obeh teh oscilacij med ja in ne? ... Toda *kdo* občuti ugodje?... Toda *kdo* hoče moč?... Absurdno vprašanje: če je bistvo samo volja moči (*Machtwille*) in potemtakem čutenje ugodja in neugodja! Kljub temu: potrebna so nasprotja, zoperstavljanja, torej, relativno, *presega-joče enotnosti* ... Lokalizirano – če A učinkuje na B, je A šele lokalizirano ločen od B.« (KGW VIII,3: spomladi 1888 14[80]; Volja do moči 693)

2. Patos preobilja

Volja do moči, najnotrajnejše bistvo biti (biti v pomenu bivanja), torej volja do moči kot bivajočnost bivajočega je ko-relativna tako navzven kot navznoter. Moč pridobivamo ali zgubljam vselej v odnosu do drugega, tako da dobimo premoč nad njim ali pa pademo pod njegovo premoč; pridobivanje moči oz. zadobivanje premoči prinaša ugodje, slast, zgubljanje moči oz. zapadenje pod premoč drugega pa povzroča neugodje, bolečino. Vprašanje, kdo občuti slast oz. vprašanje, kdo hoče moč, ki ju lahko spnemo v vprašanje, kdo je subjekt volje do moči kot slasti, pa je absurdno zaradi tega, ker volja do moči kot bistvo biti (bivajočnost bivajočega) že sama, kot taka, ni nič drugega kot hotenje moči oz. občutenje ugodja in/ali ne-ugodja.

Ni subjekta volje do moči, ker je ta subjekt, namreč kot »gibalni vzrok«, moč

sama kot taka. Tu Nietzsche voljo do moči razume iz moči kot take. Volja tu ne nastopa kot volja iz moči, marveč kot hotenje, kot teženje po moči. Po moči kot cilju. Moč je sicer izhodišče, toda v obliki stanja moči; cilj pa je moč v gibanju, gibajoča se moč: k premoči težeča moč. Volja do moči pomeni strem-ljenje po moči kot premoči. S tega vidika se Nietzsche vpraša: »Moremo spre-jeti *stremljenje po moči* (*ein Streben nach Macht*) brez občutenja ugodja in neugodja, se pravi, brez občutka stopnjevanja in zmanjševanja moči?« (14[82]; Volja do moči 689) Moč je kot gravitacija, ki je samovzrok kroženja: nista Sonce ali Zemlja vzrok lastnega kroženja, marveč je vzrok njunega kroženja gibalna sila, ki je kot taka brez vzroka. Kot gibalni vzrok vsega gibanja tako tudi volja do moči nima vzroka. Volja do moči, namreč kot volja moči, je *causa sui*; moč sama je vzrok stremljenja po moči. Občutek ugodja ni občutek moči kot take, marveč občutek stopnjevanja moči; kot tak ni vzrok, temveč učinek volje do moči kot stremljenja po moči. Drugače povedano: obstaja le volja do moči kot taka, kot volja moči: V nasprotju z neugodjem kot občutenjem zmanjševanja moči volja nemoči ne obstaja.

Volje do ne-moči po Nietzscheju ni. Bila bi čisto protislovje. Lahko hočemo nič, ne moremo pa nič hoteti. Hoteti, ne da bi hoteli, ni mogoče. Volja do nič, stremljenje po uničenju, recimo, po samomoru kot samouničenju, je oblika volje do moči. Ne pomeni volje do ne-moči, marveč voljo do moči. Je morda izraz ne-moči, toda ne-moči z vidika neke moči kot premoči, torej odnosne (relacijske in relativne) ne-moči. In kot taka samomorilna volja ni le *izraz* volje do moči, ampak *je* volja do moči. Toda volja do moči na dnu upadanja, zlomljena volja do moči, volja do moči, obtežena s skrajnim neugodjem. S tolikšno bolečino, da bolečina, neposredno povezana s samomorom, ne pomeni nič več. Čeprav ugodje in neugodje ni sad vzroka, temveč učinka, pa sta prav kot učinka že tudi kazalca povečevanja oz. zmanjševanja moči. Kazalca, ki pričata o tem, da ravnotežja moči, ohranjanja moči na isti ravni ali stopnji ne more biti. Samoohranjanja kot samohranitve ni; ohranjam se le, če se krepim, če povečujem svojo moč. Brž ko začnem moč izgubljati, se ne ohranjam več, temveč začnem že tudi propadati.

Od tod Nietzschejeva zenačitev volje do moči s stremljenjem po moči, se pravi, po večji moči mene samega oz. po premoči nad drugim. Zenačitev, ki za seboj potegne izpostavitve naslednjega, po Nietzscheju najelementarnejšega dejstva: »volja do moči ni bit (*Sein*), ni postajanje (*Werden*); temveč patos (*Pathos*)« (14[79]; Volja do moči 635). Patos je beseda, ki je že sama po sebi ironična. Na

površini pomeni navdušenje, celo radostno zanesenost, v globini, pravzaprav dobesedno vzeto, pa pomeni trpljenje. Vsekakor je patos nekaj, česar ne obvladujem, marveč me obvladuje. Ne samo pritegne, potegne me za seboj. Tako močno, da kljub silovitosti ne občutim nasilja. Patos, to sem jaz; ponese me, nese me prav kot mene. Z njim sem, dokler me prežema, eno in isto. Pomeni mojo lastno strast.

Največja moč je postajanju (nastajanju in minevanju) vtisniti bit. Postajanje je, kolikor je kljub minevanju, ki ga vsebuje, kot tako in v celoti neminljivo. Takšno je, če se to, kar nastaja in mineva, večno vrača. Postajanje ima naravo biti, kolikor je istovetno z večnim vračanjem enakega. Če je to, takšno vračanje. Če obstaja življenje, ki ni le življenje med rojstvi in smrtmi, ampak življenje onkraj rojstev in smrti. Če torej obstaja Življenje, znotraj katerega običajna življenja, življenja med rojstvom in smrtjo niso nič drugega kot mimobežni trenutki. Občutenje tega življenja, to življenje samo kot moja lastna strast je patos. Je volja do moči. Je veselje do življenja kot Življenja. Veselje onkraj rojstne radosti in smrtne žalosti. Bolečino rojstva in bolečino smrti presegajoče veselje. Volja do moči kot patos ni samo pred občutji ugodja, ampak tudi onkraj njih. Patos volje do moči je, freudovsko rečeno, onkraj načela ugodja. Je čisti užitek. Sproščen do te mere, da se prepušča tudi (na)gonu smrti. Kajti to, da volja do moči ni niti bit niti postajanje, temveč patos, pomeni, da je onkraj biti in postajanja, s tem pa tudi onkraj skrbi za bit. Ni ji zgolj do preživetja. Hoče več. Tudi za ceno ne-bit, smrti.

Ta volja do moči, volja do moči kot patos, kot preobilje in opoj je najnotrajnejše bistvo biti. Toda ne biti tega ali onega bivajočega, marveč bivajočnosti bivajočega kot take. Ni stremljenje po moči, ni relacijsko relativna volja do moči, ki raste in upada, se povečuje in zmanjšuje, temveč je moč, volja moči v absolutnem pomenu. Gre torej za dva pomena, dva pojma volje do moči. Čeprav Nietzsche izrecno ne zariše razlike med voljo do moči kot tako in voljo do moči kot stremljenjem po moči, se s tem razločkom v njegovih konkretnih opisih srečujemo neprestano. In brez zavesti o tem razločku teh opisov ne moremo zares razumeti.

Eno je dionizična volja do moči, presežna volja do moči iz preobilja, drugo pa je krščansko-darwinistična volja do moči, stremljenje po moči iz pomanjkanja moči. Iz manka moči, ki jo stremuhi po moči kompenzirajo s seštevkom pomanjkljivih, slabotnih moči in ga uveljavijo kot moč množice. Izkoristijo čred-

ni nagon slabotnih, ga obrnejo zoper elito in se končno v imenu črede kot množice povzpene nad množico. Nad vse tiste, ki so jih poprej speljali z religijo ali teorijo enakopravnosti, zdaj pa jih obvladujejo kot religiozni ali politični vodje. In ker te vodje ne nosi volja do moči kot patos, marveč jih žene volja do moči kot stremljenje, prav oni najbolj sovražijo izjemne posameznike dionizičnega tipa.

3. Razsipnost

Dioniz ne kopači moči, temveč jo razsipa. Religiozni, politični, ekonomski in drugi stremuhi po moči pa moč zbirajo, jo akumulirajo in kapitalizirajo, da bi z njo zavladali nad drugimi. To je sla po lasti in oblasti, ki z dionizično, orgiastično voljo do moči nima nič skupnega. Narobe. Je njeno popolno nasprotje. Iz te slasti, iz slasti stremljenja po moči ne izhaja razcvet, temveč propad. Sile te slasti ne prinašajo renesanse, temveč dekadenco. So dekadencijske sile. Tudi dekadencijske sile so sile volje do moči. Toda manjvredne volje do moči. So sile tiste volje do moči, ki je v obliki stremljenja po moči razvrednotila pravo voljo do moči ter uveljavila lažne vrednote, kot so tradicionalne krščanske kreposti. Zato je te vrednote treba prevrednotiti in znova uveljaviti prave vrednote, se pravi, vrednote prave, dionizične volje do moči. Močni – v kreativnem, ne v akumulacijskem pomenu – si morajo znova osvojiti svoje pravice. Pravice, ki so z vidika nemočnih, neustvarjalnih poprečnežev in njihovih pravično ovrednotenih dosežkov, nad-pravice, to je, pred-pravice: privilegije.

Toda ali ne tiči za takšnim tehtanjem pravic in njihovim razporejanjem neko preračunavanje, račun, ki se ne ujema z dionizično razsipnostjo? Nietzschejeva izvajanja o pravicah in predpravicah in vse tisto, iz česar ta izvajanja izhajajo in kar nato izhaja iz njih, bi lahko imeli za ironična, če ne bi bil v njihovo ironijo ujet tudi Nietzsche sam. Nietzsche se ima za čisto izjemo, za nadčloveka, obenem pa se čuti globoko ponižanega in razžaljenega. Iz te dvoznačnosti njegovih občutij izvira nato tudi dvoznačnost njegove kritike obstoječih vrednot in te vrednote postavljajoče volje do moči, natančneje, dveh osnovnih, a nasprotujočih si volj do moči. Nietzsche ne vrednoti samo stvari in vrednote, ampak vrednoti tudi vsakokratne vrednote postavljajočo voljo do moči. In seveda tipe, človeške oz. božanske postavbe teh volj do moči.

Iz resnice, iz resnice o manku oz. umanjkanju nasprotja med resničnim in navideznim svetom izhaja po Nietzscheju »strašen in vprašljiv karakter biva-

nja»; zato ob tej resnici lahko živimo in preživimo le z lažjo. Ni resnice, je le volja do resnice. Resnica je zgolj in samo »resnica«; brž ko pa to vemo, ne moremo več verjeti v Resnico, ki da se razlikuje od videza in naj bi se ujemala z resničnostjo samo. Resnice, ki je istovetna z videzom, pa seveda ne cenimo več. Nimamo je več za vrednoto, drugače rečeno, kot vrednota je resnica, ki je še samo »resnica«, propadla. V zameno ponudi Nietzsche tole:

»Metafizika, morala, religija, znanost – bodo v tej knjigi obravnavane le kot oblike laži: z njihovo pomočjo se *veruje* v življenje. >Življenje naj vliva zupanje<: naloga, tako zastavljena, je neznanska. Da bi jo rešil, mora biti človek že po naravi lažnivec, še bolj kot kaj drugega mora biti *umetnik*. In on to tudi je: metafizika, morala, religija, znanost. – Vse samo izrodki njegove volje do umetnosti, do laži, do bega pred >resnico<, do zanikanja >resnice<.«³

Nietzsche se gre tu, najprej pred samim seboj, velikega inkvizitorja. Ko resnico, da ni Resnice, da je resnica torej le »resnica« (ta pa je kot odstrtje resničnosti strašna), spodrine z resnico o nujnosti laži, da ne bi obupali nad življenjem, uveljavi kot Resnico svojo resnico. Do pomenskega drsenja ob besedi »resnica«, ki smo mu priča, prihaja zaradi tega, ker Nietzsche to besedo v istem besedilu uporablja vsaj v treh pomenih.

Najprej je tu tradicionalni pomen resnice kot ujemanja uma s stvarjo (na sebi, zunaj uma); to je resnica v pomenu resnične sodbe. Takšna resnica tam, kjer vse drsi, brez smisla in smeri, ni mogoča. Tu neogibno umanjka. Če pa ni resnice, seveda tudi nasprotja med njo in videzom ni. Pa tudi nasprotja med resnico in lažjo ne. A tu je zdaj že nova, čeprav še zmerom v tradicionalnem pomenu, resnica: Nietzschejeva resnica o stanju sveta. Nietzsche je spoznal in sprevidel, zdaj ve, kakšen je svet v resnici. Z vidika te njegove, prave resnice se stara resnica izkaže kot laž. Za takšno jo razglasi Nietzsche. Obenem pa na novo spoznano realnost, svojo resnico o njej zenači s samo to realnostjo. Resnica in resničnost se skleneta. Nietzsche starih resnic ne zavrže, pač pa jim odvzame ontološki status: povedki niso »predikati biti«, marveč so kot taki le projecirani: »resnični svet« je projekcija naših »resnic«, se pravi, preslikava pogojev našega bivanja. Verujemo, zaupamo v življenje, ker smo prepričani, da je svet dober. Da je svet dobro urejen, drugače rečeno, da je urejen v naše dobro.

³Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, 3, 11 [415]; prevod privzet iz: Ivan Urbančič, *Duh izgubljene resnice*, v: *Somrak malikov*, prav tam, str. 362.

To oceno imamo za resnično; imamo jo za izraz stanja stvari, tako rekoč za dejstvo samo. Zaupamo, ker verjamemo, da je svet ustvaril in uredil nekdo, k bistvu katerega spada ne samo njegovo bivanje, ampak tudi to, da je dober. Tudi potem, ko v dobrega Boga ne verjamemo več in smo celo prepričani, da ga nikoli ni bilo ali da je mrtev, lahko v to, da je svet dober, verjamemo še zmerom. Verjamemo na primer v znanstveno resnico: v to, da svet ni podvržen golemu naključju, marveč se giblje v skladu z določenimi, tako imenovanimi »naravnimi« zakoni. Nietzsche ima tudi to za iluzijo, za laž, ki pa nam prav pride. Šele če bi se izkazalo, da svet ni dober, da ima bivanje »slab« karakter, bi se naše »resnice«, bi se vsa naša resnica razkrila kot še ena zlaganost več. A to se doslej, bi moral priznati Nietzsche, še ni zgodilo, saj nas sicer zdaj in tu sploh ne bi bilo. Če nam je dobro biti, ker imamo bivanje kot tako za nekaj dobrega, potem je dobro tudi naše okolje. Je dober svet kot tak in v celoti. Ne glede na obstoj bogov ali naravnih zakonov, se pravi, ne glede na obstoj ali neobstoj Narave kot Reda.

Ko Nietzsche trdi, da je svet protisloven in brez smisla, da je to edina prava resnica o njem, se torej moti. Njegova trditev je iste narave kot trditev, da je, če ni Boga, dovoljeno vse. Z njo je ujet pod obnebe tistega, kar skuša zanikati. Le z vidika Reda se tisto, kar ni Red, kaže kot ne-red. In le z vidika Smisla se tisto, kar to ni, kaže kot nekaj, kar je brez smisla. Le na obzorju Platonove ideje Dobrega se vse, kar se ne ujema z njo, kaže kot nekaj slabega. Nietzsche Dobro, dobro kot tako in na sebi sicer črta, a na tisto, kar je preostalo, še zmerom gleda s Platonovimi očmi. Platon je z vidika umnosti narave, ta pa je po njem umna, ker je proizvod Boga kot Uma, naključje razbral kot nekaj ne-umnega, se pravi, ne-smiselne in ga zato razglasil za nekaj slabega. Zanj je slabo vse, kar ni neposredna podoba umnega in dobrega Demiurga, to pa navsezadnje ni veliko, saj je vsa narava Demiurgova samoupodobitev. In prav kot taka kozmos, ne pa kaos.

Ko Nietzscheja slišimo govoriti o svetu kot kaosu, ga torej še zmerom najdemo tu. Znotraj nasprotja med kaosom in kozmosom, ki ga je formuliral Platon. Le da tistemu, kar je Platon razvrednotil (poleg naključja tudi vse telesno), Nietzsche spet vrne vrednost; z njegovim prevrednotenjem platonističnih oziroma krščanskih vrednot se tako spet znajdemo tam, kjer smo pred poltretjim tisočletjem že bili: pri dionizični orgiastičnosti. A ob tem ne smemo spregledati, da gre za dvoje: tisto, kar je v tem času veljalo za slabo, zdaj res velja (spet) za dobro, toda samo razločevanje med dobrim in slabim in ocenjevanje,

vrednotenje na podlagi tega razločka spada prav in samo v naš čas. Telo ali narava sama na sebi nista niti smiselna niti nesmiselna, niti dobra niti slaba. In tudi svet sam na sebi ni niti dober niti slab, nima smisla, pa tudi brez smisla ni. Tak ali drugačen je za nas. Kot fenomen. Kot to, kar vidimo in kakor vidimo, je svet, kakor smo rekli, dober in smiseln. Tudi tedaj, prav tedaj, ko v njem odkrivamo nesmiselnosti.

Drugo vprašanje, vprašanje, ob katerem je Nietzsche sploh dobil povod za zgražanje nad tistimi, ki imajo svet za dober in smiseln, je vprašanje njegove trajnosti. Ob misli, da Zemlja kot naš bližnji svet na dolgi rok ni nič drugega kot »hiatus med dvema ničema, dogodek brez načrta, pameti, volje, samozavedanja, najslabša vrsta nujnega, *neumna* nujnost«, lahko bi rekli tudi ne-umna narava (že pri Platonu je to z obravnavanega vidika eno in isto), Nietzsche pomisli: »Proti temu gledanju se nekaj v nas upira; kača nečimrnosti nam prigovarja, vse to mora biti lažno: kajti jezi nas... Kaj ne more biti vse to le videz?«⁴ Če je le videz, potem tisto o hiatusu med dvema ničema ne more biti resnica. Toda če nam k temu sklepu prigovarja kača nečimrnosti, ni tedaj tudi brezdanja misel o večnem vračanju enakega, misel, ki prikazani hiatus vrača in vrača in vrača, zgolj in samo izraz nečimrnosti? Posledica neznosne misli ne samo na nepreklicnost moje smrti, ampak tudi »smrti« Zemlje in veselja sploh?

Kaj je tedaj resnica in kaj je laž? Nietzsche, ki je Pilata cenil prav zaradi njegove skepse, je čutil, da resnična brezdanzost ni v večnem vračanju enakega, marveč v resnici. Da torej tudi tisto, kar ima sam za resnico, ni resnica v smislu resnične sodbe. In da torej nima pravice vse druge in drugačne resnice razglašati za laž. Odločil se je, toda za kakšno ceno? Za ceno laži. Ne laži v pomenu neresnične sodbe, marveč v tistem fenomenološkem pomenu, ki nam ga sam predstavi. Večnega vračanja ne vidimo; to, kar vidimo, je trenutek našega življenja in je želja, da bi bil ta trenutek večni. Zato je tudi stališče večnega vračanja enakega »stališče *zunaj* življenja«;⁵ pogled s tega stališča, je oddaljeni pogled, za katerega trenutno življenje kot tako nima vrednosti. Vrednost in ceno ima le, kolikor je zrno peska v »peščeni uri večnega vračanja enakega«. In samo po tej ceni naj bi imelo zdaj in tu živeto življenje smisel.

⁴Prav tam, KGW VIII, 2; Urbančič, str. 364.

⁵Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, prav tam, str. 34.

II. Dioniz in Jezus

Jezusovo razmerje do življenja je iskrenejše. Vsak trenutek življenja je vreden ljubezni. Ljubezni za nič, se pravi, ne glede na to, ali bo trenutek potrjen še s čim drugim ali ne. Za kako svetobolje tu zato ni prostora. Tudi ogorčenje, češ, če ni večnosti, vse skupaj ni nič vredno, se tu ne more zasaditi, kaj šele utrditi.

1. Veselo oznanilo

Med Nietzschejevimi zapiski pogosto naletimo na naslednjo povezavo: »antikrist, antibudist, antinihilist«. V tej zvezi je naziv *antikrist* sicer enoznačen, toda zaradi svoje dvovalentnosti obenem dvoumen. Označuje namreč tako Jezusa kot Pavla, tako Pavlovo kot Kristusovo krščanstvo. Oba naj bi bila z nekega tretjega vidika, ki naj bi ne bil niti Kristusov (Budov) niti Pavlov, niti evangeliski niti dysangeliski, nihilistična. Ta tretji vidik je vidik s stališča Dioniza in njegovega načina življenja. Življenja, ki ga vodi amor fati, fatalna ljubezen do tega življenja samega, drugače rečeno, patos volje do moči. Ali je Dioniz pri tem srečen? Ali tudi njegov nauk pomeni oznanilo? In če ga, ali je to oznanilo veselo? Bi lahko govorili tudi o Dionizovem evangeliju?

Če bi bilo na ta vprašanja moč odgovoriti pritrdilno, potem bi lahko imeli Jezusovo veselo oznanilo za nekakšno predoznanilo, nasprotje med njim in Pavlom pa za uvod v nasprotje med Dionizem in Križanim. Toda medsebojna razmerja so bolj zapletena. Saj sta Kristus in Pavel na eni strani ter Dioniz in Križani na drugi strani skrajna nasprotja, obenem pa nasprotja iste ravni. Izključujeta se na eni in isti ravni: na ravni biti. Na ravni nasprotja med bitjo in ničem. Z vidika Jezusovega evangelija je Pavel dysangelist. A kdo je s tega vidika Dioniz? Z vidika Dionizijeve antinihilističnosti sta nihilista tako Pavel kot Križani. A če je Križani le simbol Pavlovega krščanstva, »Križani«, se pravi Jezus, ki ga je Pavel po svoje pribil na križ (izrabil za samouveljavitev, izkoristil kot sredstvo lastne volje do moči), kdo je tedaj z Dionizovega vidika Jezus kot tak?

Šele s prevrednotenjem vrednot se je nasprotstvo med vrednotami izvirnega in obstoječega krščanstva pokazalo v vsej svoji ostrini: kot radikalno in absolutno nasprotje. Kot nasprotje, ki je prav zaradi svoje takšnosti zahtevalo prevrednotenje, totalno zaobrnitev vrednot. Takšno zaobrnitev, ki nas bo po devetnajstih, danes bi rekli po dvajsetih stoletjih, spet vrnila k Jezusovim vrednotam,

k »življenju v ljubezni« oziroma k dejavni ljubezni za nič, k tisti drugačni biti, ki je bit dopuščanja in odpuščanja: dobrotljivosti in nemaščevalnosti, poštenosti in nelažnjivosti, odkritosrčnosti in nehinavskosti, miroljubnosti in nenasilnosti.

A zakaj tedaj Nietzsche še zmerom govori o boju, celo o zaostrovanju boja? O bezobzirnem spopadu s cerkveno krščanskimi, se pravi, z anti-kristovskimi vrednotami? Je mogoče biti drugi Jezus, a ravnati drugače kot on? Izhajati iz njegovih vrednot, a se obnašati v nasprotju z njimi? Ne dela vrednot za to, kar so, ravno to, kako jih živimo? Se ni krščanstvo spreverglo v antikrščanstvo ravno zaradi tega, ker je učilo eno, delalo pa drugo?

Ne, odgovarja Nietzsche, pokristovsko, »Pavlovo krščanstvo« (294) ni samo drugače delalo, ampak tudi učilo nekaj drugega kot Jezus. Katekizemski nauk o krivdi, grehu, povračilni in maščevalni sodbi na onem svetu, o posmrtni nesmrtnosti in tako naprej je celo bolj antikrščanski, kot pa je obnašanje običajnega, Cerkvi pokoravajočega se kristjana. Zato je treba nastopiti najprej zoper cerkveno vero-izpoved in zoper cerkveni vero-nauk. Tu pa se Nietzsche ujame v zanko. Noče biti naiven, noče biti idiot, ne more se odreči svoji vednosti o nevednosti. Kljub zanikanju stavi na Sokrata, še več, stavi na bojevitega Platona, skratka, poda se na pot metafizičnega anti-metafizika oziroma anti-krščanskega kristjana. Pozabi na to, da je »pravo, izvirno krščanstvo« mogoče v vseh časih in da kot način biti, kot tip življenja predpostavlja odpoved vsakršnemu boju, vsakršnemu zanikanju sploh. Sam zapade v tisto, kar očita evangelistom, predvsem pa Pavlu. Da so se v spopadu s teologi ali farizeji sami začeli obnašati na farizejski oziroma teološki način.

Izvorno krščanstvo je seveda tipološka oznaka, se pravi, dejansko ga sploh ni bilo. Izvorni kristjan je bil samo Jezus, a še ta le kot simbol. Če se na tip kot simbol ozremo z vidika faktičnosti, se nam ta spremeni v ideal. V nedosegljivi ideal, saj je kot tak nadčasoven ali nadzgodovinski. Lahko ga sicer postavljamo v preteklost ali v prihodnost, tako da se nam kaže kot nekaj nedosegljivega le z vidika sedanjosti, toda takšen pogled je v resnici fiktiven. In narobe. Z vidika simbola, Jezusa kot tipa ali ideala, pa se nam v fikcijo spremeni njegovo fiktivno življenje. Saj kot ideal ne more bivati in se nam zato v svoji faktičnosti neogibno kaže kot idiot. Kot idiot v izvornem, grškem pomenu besede. Tako ga Nietzsche tudi opisuje, ko ga postavlja zunaj vsega; ko je izločen, še preden je bil izobčen in poslan na križ. Ko se je sam izključil, še preden je bil vključen.

Pa vendar Jezus tudi po Nietzscheju prav zaradi takšnega položaja živi na povsem določen, samo njemu lasten način. Živi življenje, ki ga, ko se ozremo nanj, lahko opišemo z značilnostmi, ki se nam z določenega vidika kažejo kot vrednote takšnega ali drugačnega (»budističnega«, »krščanskega« oziroma »antikrščanskega« življenja). Na podlagi teh vrednot lahko rečemo: če je Pavel kristjan, potem je bil Jezus prvi antikrist. Gre za nasprotje, ekstremno nasprotje vrednot, o katerih govori Nietzsche. In potem za prevrednotenje teh vrednot. Bodisi v Pavlovem perverzgem bodisi v Nietzschejevem restavracijskem pomenu. A vsakokrat glede na Jezusa in z Nietzschejevega vidika.

2. Prevrednotenje vrednot

Na tem mestu se kaže vprašati, kaj prevrednotenje vrednot pomeni; in kaj vrednote sploh so. Prevrednotenje lahko pomeni samo spremembo predznaka; tisto, kar je prej veljalo za pozitivno, recimo, dobro, velja zdaj za negativno, za slabo ali zlo. Drug pomen prevrednotenja izhaja iz razporeditve vrednot; če je ta hierarhična, potem s prevrednotenjem tiste vrednote, ki so na vrhu, padejo na dno, tiste z dna pa pridejo na vrh. Tretja, najbolj korenita oblika prevrednotenja pa je tista, ko namesto starih vrednot postavimo, tako rekoč ustvarimo nove. Čeprav je Nietzsche, o tem govori že na začetku knjige *Tako je govoril Zaratustra*, nameraval narediti prav to, je vprašanje, ali je kaj takega sploh mogoče. Se sploh da izmisliti povsem novo vrednoto? Naloga ni nič lažja, če ne težja, kot če bi si hoteli izmisliti povsem novo besedo: besedo v celoti, tudi pomen, označenca, ne samo označevalca.

To je nemogoče; če pa nismo tako trdni glede tega, pa skoraj nemogoče, saj imajo vse stvari v svetu že svoj pomen: so torej že ovrednotene. Izmisliti si nove pomene, nove vrednote ne pomeni nič drugega, kot izmisliti si, kakor je spoznal Wittgenstein, nov svet. Toda že sam naziv pove, da novi svet predpostavlja starega, torej ne more biti povsem nov svet, temveč je lahko nov samo glede na starega. Novi svet ni nov svet, temveč je preoblikovani stari svet. Preoblikovan, oblikovan na novo je na podlagi nove ocene stvari, stanja stvari, se pravi, na podlagi novega vrednotenja in iz njega izhajajočih vrednot, to je, na novo oblikovanih, preoblikovanih ali prevrednotenih vrednot.

Dolgo časa so umetniki menili, da lahko ustvarijo nekaj povsem novega; bistvo modernizma v umetnosti je bilo prav v tem, a izkazalo se je, da to ne gre. Da se vse steka v čedalje bolj abstraktno (brezoblično) slikarstvo in vse bolj kon-

kretno (šumniško) glasbo, posledica tega spoznanja pa je postmodernizem, vrnitev k oblikovnosti in zvokovnosti, v literaturi k zgodbi.⁶ Skratka, nikoli ne gre, kakor je bil (na neki ravni) prepričan Nietzsche, za oblikovanje kaosa, drugače rečeno, vselej gre za preoblikovanje že danega kozmosa. Navsezadnje je to (na drugi ravni) vedel tudi Nietzsche, saj nenehno ponavlja, da ustvarjanja ni brez uničevanja. Torej moraš najprej povzročiti »kaos«, vsaj navidezno priti do ničelne točke, da bi nato lahko začel oblikovati novi, se pravi, drugačen kozmos. Ne drug, samo drugačen.

Če *ustvarjanje* novih vrednot v strogem pomenu besede ni mogoče, lahko govorimo le o prevrednotenju vrednot. O prevrednotenju v pomenu spremembe, zamenjave predznakov. Če ostanemo pri Jezusu, potem ga v tip, simbol ali ideal spremeni njegov drugačen odnos do življenja, ki se neposredno kaže v njegovem razmerju do drugih ljudi, v njegovem dopuščanju drugega kot drugega. Z vidika običajne, tudi tedanje zdrave pameti je zato preveč krotek; manjka mu bojevitosti.

Za zdravo pamet je *bojevitost* torej pozitivna vrednota, skratka, je vrednota. Za Jezusa pa ni, zanj ali po njem je vrednota *ne-bojevitost*, izražajoča se kot krotkost in dopuščanje. Gre torej za prevrednotenje vrednote, kakršna je bojevitost, v nevrednoto in nevrednote, kakršna je krotkost (pogosto napačno razumljena kot plahost ali celo bojazljivost), v vrednoto. Zato Nietzschejev Jezus v primerjavi s Pavlovim, ki je izoblikovan spet po starih (judovskih) vzorcih, je odrešenik, ni pa spreobračevalec ljudi. Ne spreobrača: če pa se ljudje kljub temu obračajo za njim in se na ta način spreobračajo, tega ne počnejo pod pritiskom, pod težo telesnega ali duhovnega nasilja, marveč prostovoljno. Ker so si tako zaželeli. Njegova moč je potemtakem v tem, da spreobrača, ne da bi spreobračal. Prav zato lahko Jezusovo moč prepoznamo kot moč nemoči.

Kaže, da pri Nietzschejevem odnosu do Jezusa prevladuje prevrednotenje z zamenjavo predznakov, s spremembo doslejšnjih pozitivnih vrednot v negativne in negativnih v pozitivne, skrajšano, vrednot v ne-vrednote in ne-vrednot v vrednote. To, kar je bilo prej dobro, je zdaj slabo, in kar je bilo prej slabo, je zdaj dobro. Na to prevrednotenje lahko gledamo kot na horizontalno prevrednotenje vrednot.

⁶ Načelo inovativnosti v umetnosti zato ni (več) odločilno. Pripada le njeni umetelnoštni ravni, tisti ravni, ki jo je perfekcionirala tehnika; zato v določeni meri vlada v računalniški umetnosti.

Pri drugi obliki prevrednotenja, ki je vertikalna, ne gre samo za zamenjavo predznakov, za pretvorbo vrednot v nevrednote in narobe, ampak tudi za spremembo njihove hierarhije, njihove razporeditve na lestvici vrednotenja. Na prvi pogled gre za eno in isto zadevo. Če dobro spremenimo v slabo in slabo v dobro, potem to hkrati pomeni, da je nekdanje slabo prišlo na vrh, nekdanje dobro pa padlo na dno. A kaj hitro opazimo, da gre pri tem za dve zadevi. Lahko bi rekli, za dve dodatni reči. V mislih nimam toliko tega, da pri hierarhiji vrednot nimamo opravka samo z dvema, ampak z vrsto vrednot (kar pomeni, da ob zamenjavi spodnje z zgornjo nastopi tudi problem razvrstitve oziroma preureditve vmesnih vrednot), kolikor nekaj bolj skritega. Ko dobro zamenjamo s slabim in narobe, spremenimo le *njun* položaj in njuno vlogo, ne spremenimo pa samega *položaja kot takega*; ostajamo v položaju, ko imamo nekaj za dobro, nekaj pa za slabo. Dobro torej slej ko prej ostaja vrednota, še več, ostaja kriterij vrednotenja. Bojevitost imamo lahko za nekaj dobrega ali za nekaj slabega, toda presojava in s tem vrednotimo jo slej ko prej pod obnebjem Dobrega (in seveda njegovega nasprotstva, tj., slabega, v ekstremnem primeru Zlega).

Tega se je Nietzsche kaj kmalu ovedel, zato začne iskati *onstran* dobrega in zlega. A takoj nastopi podoben problem kot pri vprašanju ustvarjanja novih vrednot. Ko želim iti *onstran dobrega* (in zlega), nujno izhajam iz dobrega kot takega, se pravi, iz določenega razumevanja tega, kaj je dobro; to pa nas postavlja pred nekakšen ontološki dokaz o bivanju Dobrega. Pred seboj nimam samo neko stvar, ki je dobra (ali ne), ampak tudi kriterij, ki omogoča, ki je doslej omogočal nekaj prepoznati, ovrednotiti kot dobro (ali ne). Ta kriterij je tisto, čemur je Platon rekel ideja. Ko vrednotim, da je nekaj dobro (ali ne), lahko to počnem le, kolikor imam pred seboj idejo Dobrega. In tej ideji sledim, se gibljam pod njenim obnebjem še tudi tedaj, ko se napotim *onstran* dobrega (in zlega). Drugače rečeno, stojim na mestu: z vidika ideje Dobrega, Paradigme oziroma Kriterija, se nisem premaknil nikamor.

3. Večno vračanje enakega

V misli o večnem vračanju enakega kot taki ni nič veselega; prej nekaj žalostnega. In dolgočasnega. O tem Nietzsche govori sam, v 341. sentenci *Vesele znanosti*. Da bi postal evforičen ob njej, je torej moral v njo vložiti še nekaj. Katera so bila tista zagonska sredstva, ki naj bi večno vračanje enakega pognala

bolj veselo? Ga pretvorila v dionizični način bivanja, v bivanje na orgastičen, ekstatičen način?

Bolj ko vračanje enakega je zanimiv napredek. Razvoj, ki se nikoli ne vrne na eno in isto mesto. Ki vselej prinese nekaj novega, tudi vznemirljivega in dolgačas presegačnega. Enako pa: eno in isto. Tega ne doživljamo samo ob vračanju rojstev in smrti, ampak vsak dan: od vračanja sonca, dneva in noči do spanja in prebujenja, hranjenja in iztrebljanja in tako naprej. To je ritem življenja, če vzamemo rojstva in smrti skupaj, melodija Življenja.

Izhaja tolažba, nekakšno razvedrilo iz večnosti vračanja enakega? Toda iz tega, da je tako bilo, je in bo, ne prihaja navsezadnje nič radostnega. Prej vdanost v usodo. Res razveseljiva bi bila samo moja večnost, pravzaprav ne ta kot taka, marveč moja nesmrtnost: a tudi ta v svoji takšnosti, splošnosti ne, marveč zgolj in samo ob misli, da mi ne bo treba umreti. Živel bi rad večno.

Toda večno vračanje enakega mi tega, mojega lastnega večnega Življenja (skozi samega sebe zavedajoče se inkarnacije) ne prinaša. Nosi, nošeno je le z vero v večno Življenje kot tako in v celoti. Z vidika moje lastne smrti mi zato ne pomeni nič. Krščanska vera, kolikor pač je vera, prinaša, ohranja več. Nietzsche ve, da je to tragično, a kaj naj s to vednostjo? Daje mi le kanček ponosa in nič drugega.

Nietzscheja rešuje vera v poslanstvo nad-človeka, se pravi, vera v »absolutno prihodnost«. V Prihodnost, ki je bila na vrhuncu marksizma skupna točka krščanskih teologov (Rahner) in marksističnih ideologov (srednjeevropskih). V ozadju je vera v rojstva in smrti povezujoče Življenje, vsa življenja združujoče nad-življenje znotraj večnega kozmosa. Varianta Boga kot Življenja oziroma krščanskega večnega življenja. Ob čemer ima ta to prednost, da po vstajenju od mrtvih obljublja vrnitev življenja, namreč telesnega, prav meni osebno. To vero lahko prekosi le vera v reinkarnacijo, v selitev duš, katere slabost pa je v tem, da je na eni strani lahko poniževalna (kazenska vselitev duše v živalsko telo) in da na drugi strani (ko gre za nova človeška rojstva) ne more izpričati same sebe skozi spomin na novo rojenih oziroma skozi samozavedanje večne ali vselejšnje lastne istovetnosti.

Preostane le veselje nad življenjem, kakršno je zdaj in tu. Če in kolikor se zavedamo, da je edinstveno, zame enkratno in neponovljivo. Brez, v tem je

paradoks, večnega vračanja. To »hočem, si želim še enkrat, še nešteto krat«, to, toda to ni nič drugega kot želja oziroma volja. Želja kot volja. Nekakšna samozateva. Toda ali ni to le oblika želje po nesmrtnosti? Po nesmrtnosti tega trenutka najprej, nato pa vseh trenutkov (mojega življenja)?

Na izhodišču je preobilje moči, sprostitev sil v meni, spolne sile in slasti ali samo diha ob prebudtvi; to je nezavedni užitek, brž ko se ga zavem, je že spomin, je že užitek z dodatkom želje oziroma za željo okrnjeni užitek, ki se ga, če izginja, začne izginjati, polasti hotenje. Šele tedaj nastopi volja do moči in se uveljavi kot srce, kot »pogon«, kot v prihodnost, k prihodnjemu užitku usmerjenega večnega vračanja enakega. Fiksiranje želje v željo po ponovitvi slasti, užitka – četudi zoper (lagodno) ugodje oziroma v nasprotju z njim. Užitek kot slast, dvigajoča se nad ugodje in neugodje, nad veselje in bolečino je uživanje mene kot »celote«; je moj užitek kljub nezaceljivi rani razcepa med nasprotstvi. Nasprotstva, mejne skrajnosti so, ko se izostrijo, boleča, toda brez njih bi bil gola točka, brez razponov. Bi me ne bilo.

* * *

Tudi če se ne zmenim ne za dobro ne za slabo, če sem torej imoralist, ne pa moralnež ali nemoralnež, lahko to počnem le tedaj, če sem si izbral nekaj, kar si želim oziroma hočem doseči. To nekaj pa po Aristotelovi definiciji ni nič drugega kot dobro; to, kar si želim ali hočem, je zame nekaj dobrega. Seveda pa to dobro ne nahajam nujno pod obnebjem Dobrega. Tudi pod obnebjem kategoričnega imperativa ne. Nietzschejevo onstran dobrega in zlega pomeni imoralno onstran morale. Morale v danem, platonističnem pomenu. V pomenu, ki prekriva tudi (cerkveno) krščanstvo, platonizem za ljudstvo. Kaj nahajamo na mestu, ki ga je pred imoralnostjo zasedala morala? Kaj dobimo, zasedemo ali postavimo namesto morale, ko smo onstran (moralno) dobrega in zlega? Prinaša odgovor na to vprašanje res le tista Nietzschejeva sentenca, ki nam sporoča in naroča, da je bolje hoteti nič kot pa nič hoteti?

Če bi bilo to res, potem bi bilo res tudi tisto, kar Heidegger v *Gozdnih poteh* pravi o ljubezni: »Krščanska vera bo še obstajala tu pa tam. Toda v takšnem svetu vladajoča ljubezen ni učinkovalno-účinkoviti princip (*das wirkend-wirk-same Prinzip*) tega, kar se zdaj dogaja. Nadčutni temelj nadčutnega sveta, mišljen kot učinkovita dejanskost vsega dejanskega, je postal nedejanski.« (Holzwege 234) Je to resnica, in če je, je to vsa resnica?

Se Heidegger odreja ljubezni (ne smo krščanski) zaradi tega, ker ni počelo sodobnega sveta? Bo zato volji do moči posvetil toliko, neizmerno veliko pozornosti? Sorazmerno celo več kot Nietzsche, ki navsezadnje le sprejema in prizna ljubezen? *Amor fati* kot voljo do moči posvečujočo fatalnost? Toda ali je bilo glede učinkovalno-účinkovitega principa kdaj drugače? Ne govori že evangelij o »močeh tega sveta«, močeh, ki se ne ozirajo na ljubezen? In kaj je z *Seinlassen*, to formalizirano ljubeznijo? Ni Heidegger prav tu našel smisel, horizont biti? Ob-zorje kot mejo tega sveta, sveta volje do moči? Kot rob, s katerega šele uzremo, ko se ozremo na svet volje do moči, njegovo nezadostnost? Horizont, obzorje ni najbolj primerna podoba. Saj ne gre za mejo, za rob, marveč za zenit, za vrh, od koder se vidi, da svet ni samo enodimenzionalen (teleo-logija: en cilj itn.) ali dvodimenzionalen (onto-teleo-logija), ampak ima tri razsežnosti, se pravi, tudi tretjo: nad ontičnim (fizičnim) je ontološko (metafizično), »onkraj« njiju mistično (henološko).

Ni že pri Nietzscheju tako? Gre za razliko med nezadovolj(e)no voljo do moči, bojvito voljo moči, ki tekmuje z drugimi močmi in pres(e)žno močjo kot preobiljem, ki si je več ko samo-zadostna: ki se razliva in razdaja. Kot Plotinovo Eno. Konec *Vesele znanosti*, začetek *Tako je govoril Zaratuštra*, zlasti pa *Nočna pesem*, ki jo Nietzsche tako zelo poudari tudi v *Ecce homo*. Ali spregleda nevarnost posiljevanja in posilstva, do katerega vodi moč brez ljubezni? Kot ljubezen, kot *amor fati* pa do rado-darnosti brez povračilnosti, se pravi, do dejavne ljubezni za nič?

Dionizičnost, orgiastičnost brez meja, brez ljubezenske, obenem pa ljubeče samoomejitve. Ne govori tragedija, Ajshil prav o tem? Ni *hybris* v najglobljem pomenu prav to?

Martin Heidegger

NIETZSCHEJEVE BESEDE »BOG JE MRTEV«¹

Razjasnjevanje, ki sledi, poskuša pokazati tjakaj, od koder bo morda nekega dne mogoče postaviti vprašanje po bistvu nihilizma. Razjasnjevanje izvira iz mišljenja, ki se mu sploh šele pričinja jasni Nietzschejeva temeljna pozicija znotraj zgodovine zahodne metafizike. To napotilo pojasnjuje stanje zahodne metafizike, ki je verjetno njen končni stadij, saj ni več mogoče videti drugih

¹Martin Heidegger, *Nietzsches Wort »Gott ist tot«, Holzwege*, 5. zv. *Skupne izdaje*, str. 209–267, 375–382. Frankfurt am Main 1977, 1994. Izdajatelj: Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Heidegger je krajše odlomke tega spisa 1943. leta večkrat predaval v ožjem krogu. Spis izhaja iz predavanj o Nietzscheju na freiburški univerzi v letih 1936–1940, ki so trajala pet semestrov: *Der Wille zur Macht als Kunst*, zimski semester 1936/37, sicer objavljeno kot 43. zv. *Skupne izdaje* [HGA]; *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: die ewige Wiederkehr des Gleichen*, poletni semester leta 1937, 44. zv. HGA; *Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung*, zimski semester 1938/1939, še neobjavljeni 46. zv. HGA; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis*, iz poletnega semestra 1939, 47. zv. HGA; *Nietzsche, Der europäische Nihilismus*, iz drugega trimestra leta 1940, 48. zv. HGA. Zadnji dve predavanji sta predelani izšli kot samostojna študija o Nietzscheju tako pri založbi Neske kot tudi znotraj *Skupne izdaje* (6. zv. HGA, 1. in 2. del). Predavanje o *Evropskem nihilizmu* je dostopno v prevodu Iva Urbančiča (CZ 1971). – Vse to jasno kaže Heideggrovo namero, da Nietzschejevo mišljenje zajame kot dovršitev zahodne metafizike. – Pri navajanju iz Nietzschejevih spisov Heidegger uporablja Krönerjevo izdajo, t. i. *Großoktavausgabe* (19. zv., + register, Leipzig, 1894–), ki pri nas v Narodni in obeh univerzitetnih pa tudi v oddelčni in ostalih knjižnicah (še) ni dostopna, kar otežuje vpogled zlasti v filozofovo zadnje, nedokončano delo *Volja do moči*, o genezi katerega se lahko poučimo v tudi spremni študiji Iva

možnosti metafizike. Slednja z Nietzschejem sama sebe nekako oropa lastne bistvene možnosti. Po preobratu, ki ga je izvršil Nietzsche, preostane metafiziki le še sprevrženje v svoje nebistvo. Nadčutno postane neobstojni produkt čutnega, ki s takim ponižanjem svojega nasprotja zataji lastno bistvo. Odstranjenje [*Absetzung*] nadčutnega odstrani tudi golo čutnost in s tem razliko obeh. Odstranjenje nadčutnega konča pri niti-niti v odnosu do razlikovanja čutnega (*aisthetón*) in nečutnega (*noetón*). Odstranjenje konča v nesmislu. In vendar, ostaja nepremišljena in nepremagljiva predpostavka zaslepljenih poskusov, da bi jo z golim dajanjem-smisla nesmislu odtegnili.

Metafizika je v našem spisu povsod mišljena kot resnica bivajočega kot takega v celoti, ne kot nauk kakega misleca. Mislec ima v tej metafiziki vsakokrat svojo filozofsko temeljno pozicijo. Zato lahko metafiziko imenujemo z njegovim imenom. To pa, če sledimo bistvu metafizike, ki ga mislimo tukaj, nikakor ne pomeni, da je vsakokratna metafizika dosežek in posest misleca kot osebnosti v javnem okviru kulturnega ustvarjanja. V vsaki fazi metafizike postane vsakokrat viden kos poti, ki si jo čez bivajoče v nenadnih epohah resnice utre poslanje [*Geschick*] biti. Sam Nietzsche tolmači pot zahodne zgodovine metafizično in sicer kot uveljavljanje in razvoj nihilizma. Premišljanje Nietzschejeve metafizike tako postane premislek položaja in kraja zdajšnjega človeka. Njegovo usodo [*Geschick*] smo glede njene resnice komajda izkusili. Vsak tak premislek prestopa – če ne ostaja zgolj prazno, ponavljajoče poročilo – to, kar je treba premisliti. Prestopanje ni kar brez nadaljnjega povišanje ali celo prekašanje, tudi ni takojšnje premaganje. Da premišljamo Nietzschejevo metafiziko, ne pomeni, da poleg njegove etike, spoznavne teorije, estetike, tudi in pred vsem drugim zdaj upoštevamo metafiziko, temveč pomeni zgolj to, da poskušamo Nietzscheja jemati resno kot misleca. Misliti pa tudi za Nietzscheja pomeni: bivajoče predstavljati kot bivajoče. Vsako metafizično mišljenje je onto-logija ali pa sploh nič ni.

Urbančiča ob slovenskem prevodu. Pri navajanju iz tega dela sem si pomagal z Krönerjevo »žepno« izdajo iz teh let [št. 78, Leipzig 1930, »mit einem Nachwort von Alfred Bäumler«], opiral sem se tudi na druge izdaje: na Ullsteinovo in tudi, kar se tiče zapisov, ki so nastajali ob objavljenih delih, na kritično izdajo izdajateljev Colli-Montinari, obstaja v dveh »variantah« kot *Kleine Studien Ausgabe* (KSA) in *Grosse Werke Ausgabe* (GWA), navajam iz zadnje. Problematično je neenotno številčenje in datiranje Nietzschejevih zapisov v različnih izdajah. Pri opombah, ki jih uvajajo *male črke*, gre za Heideggrove zapise iz let 1950–1976, nastale ob vnovičnem prebiranju lastnega dela. Izdajatelj jih je – po Heideggrovih navodilih – izbral iz vpisov, pripisov in opomb v prvo izdajo *Gozdnih poti* iz 1950. leta, v t.i. »meskirški izvod«.

^a 1. izdaja: dogodje.

^b 1. izdaja: v rabo.

Premisleku, ki ga poskušamo tu, gre za to, da pripravimo preprost in nevidezen korak mišljenja. Pripravljalnemu mišljenju gre za to, da zjasni prostorje, znotraj katerega bi bit sama^a človeka lahko ponovno spravila v začetni odnos^b glede svojega bistva. Bistvo takega mišljenja je, da je pripravljalo.

To bistveno in zato povsod in v vseh pogledih zgolj pripravljalo mišljenje poteka v nevidnem. Tu je vsakršno mišljenje, ki sodeluje, kakor koli ne-bogljeno in iščoče že je, bistvena pomoč. Sodelujoče mišljenje postane nevpadljivi sev sejalec, ki ga veljava in korist ne moreta potrditi. Sejalci morda nikdar ne bodo videli ne bilja, ne plodov, ne pridelka. Služijo sejanju, še prej pripravam za setev.

Pred setvijo orjemo. Treba je izkrciti polje, ki je zaradi neizogibne vladavine dežele metafizike moralo ostati nepoznano. Polje je treba najprej zaslutiti, ga nato najti in šele potem obdelati. Vendar, najprej je treba do tega polja sploh priti. Mnogo je še neznanih poljskih poti. A vsakemu mislečemu je odkazana vedno le ena, njegova pot. Po njenih sledih se mora vedno znova gibati sem in tja, da se je dokončno oprime kot svoje poti, ki mu nikoli ne pripada. Na njej upove, kar je na njej moč izkusiti.

Morda je naslov *Bit in čas* kažipot take poti. V skladu z bistvenim prepletom metafizike z znanostmi, ki ga metafizika sama zahteva in vedno znova poskuša, [saj] znanosti spadajo k samostojnim [*eigenen*] dedinjam metafizike, se mora pripravljalo mišljenje občasno gibati tudi v okrožju znanosti, ki si še vedno zatrujejo, da mnogolično začrtujejo temeljno formo vednosti in vedljivega bodisi čisto znanstveno bodisi z načinom svoje veljavnosti in učinkovanja. Enoznačnejše ko [nas] znanosti ženejo k svojemu tehnično vnaprej določenemu bistvu in njegovi dokončni obliki, toliko odločnejše se jasni vprašanje po zmožnosti vednosti, ki jo zahteva tehnika, po njenem načinu, njenih mejah in njeni upravičenosti.

K pripravljalnemu mišljenju in njegovemu izvrševanju spada vzgoja v mišljenju sredi znanosti. Za kaj takega je težko najti prikladno formo, da te vzgoje v mišljenju ne zamešamo z raziskovanjem in učenjakarstvom. V tej nevarnosti tiči taka namera še zlasti takrat, ko mišljenje ob tem in tudi venomer šele mora najti, kje se lástnostno zadržuje. Misliti sredi znanosti se pravi: iti mimo njih, ne da bi jih zaničevali.

^a 1. izdaja: dogodje.

^b 1. izdaja: v rabo.

Ne vemo, katere možnosti poslanje zahodne zgodovine hrani za naš narod in za zahod. Zunanje oblikovanje in uravnavanje teh možnosti tudi ni to, kar najprej potrebujemo. Pomembno je le to, da se mišljenja učeči ob tem kaj naučijo, in da obenem ko se na svoj način učijo, ostanejo na poti in so v pravem trenutku tu.

Naše razjasnjevanje se s svojo namero, in sledeč svoji dalekosežnosti, zadržuje v okrožju tistega izkustva, iz katerega je mišljen *Bit in čas*. To mišljenje ne prestando spodbuja dogodek, da so v zgodovini zahodnega mišljenja sicer že od začetka mislili bivajoče glede na njegovo bit, a je resnica biti vendarle ostala nemišljena, da se kot možna izkušnja mišljenju ne le odreka, temveč: samo zahodno mišljenje, in sicer v podobi metafizike, lástnostno, obenem pa tudi nevede, zastira ta dogodek odrekanja.^a

Pripravljalno mišljenje se zato nujno zadržuje na področju zgodovinskega premisleka. Zgodovina za to mišljenje ni sosledje dob, ampak edinstvena bližina tistega Istega, ki v nepreračunljivih načinih poslanosti ter zaradi izmenjujoče se neposrednosti zadeva mišljenje.

Zdaj preišljamo Nietzschejevo metafiziko. Njegovo mišljenje vidi sebe v znamenju nihilizma. To je ime za zgodovinsko gibanje, ki ga je Nietzsche razpoznal. Obvladovalo je že prejšnja stoletja. Zdaj določa zdajšnje stoletje. Razlago nihilizma Nietzsche kratko povzame v kratki stavek: »Bog je mrtev.«

Domnevali bi lahko, da besede »Bog je mrtev« izrekajo mnenje Nietzscheja, ateista. Zatorej gre le za osebno zavzetje stališča. Besede so enostranske in prav zato tudi jih zlahka ovržemo z opozorilom, da danes vsepovsod veliko ljudi hodi v božje hiše. Zaradi krščansko ubranega zaupanja v Boga prestanejo vse stiske. Ostaja pa vprašanje, ali so imenovane Nietzschejeve besede le zaplezano ménjenje misleca, o katerem imamo že pripravljeno pravilno izjavo, da se mu je nazadnje zmešalo. Vprašati moramo, ali Nietzsche tu ne izgovorja besed, ki jih znotraj metafizično določene zgodovine govorijo neizrecno že vedno. Preden do njih prehitro zavzamemo stališče, moramo besede »Bog je mrtev« najprej poskušati misliti tako, kakor so menjene. Zato si naredimo uslugo, če vse prehitro ménjenje, ki se pri teh plodnih besedah takoj vsili, postavimo na stran.

^a 1. izdaja, iz 1950. leta: odrekanja in predhodnega zadržanja.

Naslednja preišljanja poskušajo razjasniti Nietzschejeve besede, sledeč nekaterim bistvenim ozirom. Poudarimo še enkrat: Nietzschejeve besede imenujejo usodo dveh tisočletij zahodne zgodovine. Ne smemo meniti, nepripravljeni kot vsi skupaj smo, da bomo s predavanjem o Nietzschejevih besedah lahko to usodo spremenili ali pa se je tudi zadovoljivo naučili. Prav tako je nujno, da se iz premisleka podučimo in se s podukom naučimo preišljati nas same.

Vsako razjasnjevanje mora zadevo prevzeti iz besedila, pa ne le to, mora tudi – ne da bi se s tem še posebej postavljalo – k njej iz nje same neopazno pridati kaj lastnega. Ta dodatek je tisto, kar laik, merjeno ob tem, kar ima za vsebino besedila, stalno občuti kot vnašanje in ga, s pravico, ki jo zase terja, skritizira kot samovoljo. Pravo razjasnjevanje besedila nikoli ne razume bolje, kot ga je razumel pisec, pač pa drugače. Vendar mora to drugo biti táko, da zadene tisto Isto, ki mu razjasnjujoči tekst sledi z mišljenjem.

Nietzsche je besede »Bog je mrtev« prvič izrekel v tretji knjigi spisa *Vesela znanost*, ki je izšel 1882. leta. S tem spisom se začneja Nietzschejeva pot izgrajevanja lastne temeljne metafizične pozicije. Med tem spisom in neuspešnim trudom oblikovanja načrtovanega poglobitnega dela je objava [knjige] *Tako je govoril Zaratusta*. Načrtovanega poglobitnega dela ni nikoli dokončal. Nekaj časa naj bi imelo naslov *Volja do moči* s podnaslovom *Poskus prevrednotenja vseh vrednot*.

Potujujoča misel o smrti Boga in umiranja bogov je bila znana že mlademu Nietzscheju. V zapisu iz časa pisanja svojega prvega spisa *Rojstvo tragedije* piše Nietzsche (1870. leta): »Verjamem v pragermaske besede: vsi bogovi morajo umreti.«² Mladi Hegel imenuje ob koncu razprave *Verovanje in védenje* (1802. leta) »... občutek, na katerem temelji religija novega veka – občutek: Bog sam je mrtev ...«.³ Heglove besede mislijo nekaj drugega kot Nietzschejeve. Vseeno pa med njima obstaja bistveno sovisje, ki se skriva v bistvu vse metafizike. Pascalove besede, ki jih je povzel iz Plutarha: »*Le grand Pan est mort*« (*Pensées*, 695) spadajo, četudi zaradi nasprotnih razlogov, na isto področje.⁴

² »Ich glaube an das urgermanische Wort: alle Götter müssen sterben.«

³ »... Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot ...« G. W. F. Hegel, *Werke, Jenär Schriften* (1801–1807), *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 287–433.

⁴ Prim. Blaise Pascal, *Misli* (3., pregledana izd.), Mohorjeva družba, Celje 1999. Prev. Janez Zupet.

Poslušajmo najprej v celoti 125. aforizem iz spisa *Vesela znanost*. Naslovljen je *Nori človek* in pravi:

Nori človek – Še niste slišali o norem človeku, ki je pri belem dopoldnevu prižgal svetilko, stekel na trg in nenehno kričal: »Iščem Boga! Iščem Boga!« – Ker je tam ravnokar stalo mnogo tistih, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik krohot. »Ali se je zgubil?« je vprašal eden. »Je zataval kot otrok?« je vprašal drugi. »Ali pa se skriva? Ga je strah pred nami? Se je vkrcal na ladjo? izselil?« – tako so drug prek drugega kričali in se smejali. Nori človek se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. »Kam je šel Bog?« je vzkliknil, – »povedal vam bom! *Ubili smo ga* – vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! A kako smo to napravili? Kako smo zmogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali celoten horizont? Kaj smo naredili, ko smo to zemljo odpeli od njenega sonca? Kam se giblje zdaj? Kam se gibljemo mi? Stran od vseh sonc? Ne strmoglavljam neprestano? nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Ali zgoraj in spodaj še obstajata? Ali ne blodimo kakor skozi brezkončni nič? Ne diha v nas prazen prostor? Ni postalo hladneje? Ne prihaja kar naprej noč in še več noči? Nam ni treba dopoldne prižigati svetilk? Še ne slišimo hrupa grobarjev, ki pokopavajo Boga? Še ne vohamo božjega trohnenja? – tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako se tolažimo, morilci vseh morilcev? Najsvetlejše in najmočnejše, kar je dozdej svet imel, je izkrcavalo pod našimi noži – kdo spere to kri z nas? S katero vodo bi se lahko očistili? Kakšne spokorniške praznike, katere svete igre bomo morali iznajti? Ni veličina tega dejanja za nas prevelika? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi? Nikoli ni bilo večjega dejanja – in kdor koli bo rojen za nami, spada zavoljo tega dejanja v višjo zgodovino kot je vsa zgodovina doslej bila!« – Tu je nori človek obmolknil in spet pogledal svoje poslušalce: tudi oni so molčali in začudeno pogledovali vanj. Končno je vrgel svojo svetilko ob tla, da se je razletela na koščke in ugasnila. »Prezgodaj prihajam«, je potlej rekel, »ni še čas zame. Ta neznanski dogodek je še na poti in potuje – še ni prodrl do ušes ljudi. Blisk in grom potrebuje čas, svetloba zvezd potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi potem ko so storjena, da bi jih lahko videli in slišali. To dejanje jim je še zmeraj dlje od najoddaljenejših zvezd – *in vendar ste ga storili!*« – Pripovedujejo še, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in v njih zapel svoj *requiem aeternam deo*. Priveden ven in zaslišan je vedno znova odgovarjal: »Kaj so še te cerkve, če niso grobnice in nagrobniki Boga?«⁵

⁵ (125.) // *Der tolle Mensch*. – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott!«

Štiri leta kasneje (1886. leta) je Nietzsche štirim knjigam *Vesele znanosti* dodal še peto, ki ima naslov *Mi, neustrašni*. Prvi razdelek te knjige (343. aforizem) ima naslov *Kako je z našo vedrino*. Začenja se: »Največji novejši dogodek – da »je Bog mrtev«, da je vera v krščanskega Boga postala neverodostojna – že pričinja metati svoje prve sence na Evropo.«⁶

Iz tega stavka postane jasno, da Nietzschejeve besede o smrti Boga menijo krščanskega Boga. Nič manj gotovo pa ni – kar moramo premisliti za naprej – da sta imeni Bog in krščanski Bog v Nietzschejevem mišljenju uporabljani za označevanje nadčutnega sveta sploh. Bog je ime za področje idej in idealov. Področje nadčutnega velja že od Platona, natančneje rečeno, od poznogrškega in krščanskega razlaganja Platonove filozofije, kot resnični in samolastno dejanski svet. V razliki od njega je čutni svet le tostranski, spremenljivi in zato zgolj navidezni, nedejanski svet. Tostranski svet je solzna dolina, za razliko od gore večne blaženosti v onostranstvu. Če imenujemo, kot se to zgodi še pri Kantu, čutni svet fizični svet v širšem smislu, potem je nadčutni svet metafizični svet.

Besede »Bog je mrtev« pomenijo: nadčutni svet je brez učinkujoče moči. Nikakršnega življenja ne podarja. Metafizika, kar za Nietzscheja pomeni zahodna filozofija, razumljena kot platonizem, je končana. Nietzsche svojo lastno filozofijo razume kot protigibanje metafiziki, kar zanj pomeni proti platonizmu.

Kot golo protigibanje ostaja vendarle nujno – kot vse anti- – v bistvu zavezano temu, proti čemu nastopa. Nietzschejevo protigibanje metafiziki je kot golo prekopicnjenje metafizike brezizhodno zazankanje vanjo, in sicer tako, da se zapre za njeno bistvo in – kot metafizika – nikoli ne zmore misliti lastnega bivanja. Zato ostaja za metafiziko in prek nje skrito to, kar se v njej in kar se samolastno godi kot ona sama.

Če je Bog kot nadčutni temelj in kot cilj vsega dejanskega mrtev, če je nadčutni svet idej izgubil svojo zavezujočo in predvsem svojo prebujajočo in gradečo silo, potem ne ostane prav ničesar več, česar bi se človek lahko držal in po čemer bi se lahko ravnal. Zato imamo v odlomku, ki smo ga prebrali, vprašanje: »Ali ne blodimo kakor skozi brezkončni nič?« Besede »Bog je mrtev« vse-

⁶ »Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat. – Das größte neuere Ereignis – daß »Gott tot ist«, daß der Glaube an den christlichen Gott ungläubwürdig geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.« *Ibid.* str. 205. oz. 479.

bujejo ugotovitev, da se ta nič širi. Nič tu pomeni: odsotnost nadčutnega, zavezujočega sveta. Nihilizem, »najgrozljivejši vseh gostov«, je pred vrati.

Poskus, da bi razjasnili Nietzschejeve besede »Bog je mrtev«, je enak nalogi, da bi razložili, kaj Nietzsche razume z nihilizmom ter tako pokazali, kako se sam Nietzsche vede do nihilizma. Ker to ime pogosto uporabljamo kot kritico, parolo, pa tudi kot obsojajočo kletvico, moramo nujno vedeti, kaj pomeni. Zato še ni vsakdo, ki se sklicuje na svojo krščansko vero in na kakršno koli metafizično prepričanje, že zunaj nihilizma. In obratno – ni vsakdo, ki razmišlja o niču in njegovemu bistvu, že nihilist.

Ime nihilizem radi uporabljamo v takem tonu, kakor da gola označba nihilist, ne da bi si pri tej besedi kdo še kaj mislil, že zadostuje za dokaz, da že premišljanje ničā vodi v strmoglavljenje v nič in pomeni vzpostavitev diktature ničā.

Sploh bo treba še vprašati, ali ima ime nihilizem, mišljeno strogo v smislu Nietzschejeve filozofije, le nihilistični, tj. negativni, v nič poganjajoči pomen. Pri razvojenosti in samovoljni rabi naziva nihilizem je zato nujno, da že pred natančno obravnavo tistega, kar Nietzsche sam pove o nihilizmu, zadobimo pravilno smer pogleda, znotraj katere sploh šele smemo spraševati po nihilizmu.

Nihilizem je zgodovinsko gibanje, ne pa kak poljuben nazor in nauk, ki bi ga kdo zastopal. Nihilizem giblje zgodovino na način komaj spoznanega temeljnega postopka v usodi zahodnih narodov. Nihilizem zato tudi ni en zgodovinski pojav med drugimi, ni le en duhovni tok poleg drugih, ki se pojavlja v zahodni zgodovini poleg krščanstva, humanizma in razsvetljenstva.

Nihilizem, mišljen v svojem bistvu, bržkone temeljno gibanje zgodovine zahoda. Ta kaže tak ugrez, da ima njen razvoj lahko za posledico edinole svetovne katastrofe. Nihilizem je svetovnozgodovinsko gibanje narodov zemlje, ki jih je vpotegnilo v močnostno področje novega veka. Zato ne gre za kak pojav pričujoče dobe, pa tudi ne za produkt 19. stoletja, v katerem se je sicer zbudil izostren pogled za nihilizem, za rabo imena. Nihilizem prav tako ni produkt posamičnih narodov, katerih misleci in pisatelji lastnostno govore o nihilizmu. Tisti, ki blodno menijo, da se jih ne tiče, najtemeljitejše poganjajo njegov razvoj. K grozljivi nedomačnosti najnedomačnejšega gosta spada, da ne zmore imenovati lastnega porekla.

Nihilizem ne vlada šele tam, kjer tajimo krščanskega Boga, pobijamo krščanstvo ali pa svobodomiselnost pridigamo ordinarni ateizem. Dokler gledamo izključno na nevero, ki se obrača stran od krščanstva in na njene pojavnostne forme, obvisi pogled na zunanji in uborni fasadah nihilizma. Govor norega človeka ravno pravi, da besede »Bog je mrtev« nimajo nič skupnega z menjenjem tistih, ki le stojijo zraven in govorijo drug čez drugega in »ne verujejo v Boga«. K tem, ki so tako brez vere, nihilizem kot usoda njihove lastne zgodovine sploh še ni prodr.

Dokler besede »Bog je mrtev« zajemamo le kot neverno formulo, jih mislimo teološko-apologetsko in se odpovemo temu, za kar Nietzscheju gre, namreč premisleku, ki premišluje to, kar se je že zgodilo z resnico nadčutnega sveta in z njenim razmerjem do bista človeka.

Nihilizem v Nietzschejevem smislu se zato tudi nikakor ne pokrije z zgolj negativno predstavljenim stanjem, da ne moremo več verjeti v krščanskega Boga bibličnega razodetja, saj Nietzsche s krščanstvom ne razume krščanskega življenja, ki je obstajalo nekdanj in le kratek čas pred spisanim evangelijem in Pavlovo misijonsko propagando. Krščanstvo je za Nietzscheja zgodovinski, svetno-politični pojav cerkve in njene zahteve po moči znotraj oblikovanja zahodnega človeštva in njegove novoveške kulture. Krščanstvo v tem smislu in krščanskost novozavezne vere nista isto. Tudi nekrščansko življenje lahko potrjuje krščanstvo in ga uporablja kot faktor moči; kot tudi nasprotno: krščansko življenje krščanstva nujno ne potrebuje. Zato spoprijem s krščanstvom nikakor in brezpogojno ni pobijanje krščanskosti, prav tako kot tudi kritika teologije ni že kritika vere. Razlaga vere ni nujno teologija. Dokler ne upoštevamo teh razlik, se giblamo v nižavah svetovnonazorskih bojev.

V besedah »Bog je mrtev« je ime Bog – mišljeno bistveno – nadčutni svet idealov, ki vsebujejo nad zemeljskim življenjem obsoječi cilj življenja, ki ga tako določajo od zgoraj in nekako od zunaj. Če izgine nepopačena, cerkveno določena vera v Boga, še zlasti pa, če omejimo in odrinemo nauk verovanja, teologijo v svoji vlogi, da je merodajno pojasnilo bivajočega v celoti, se s tem še nikakor ne razpoči temeljna usklajenost, po kateri postavljanje cilja, ki sega v nadčutno, obvladuje čutnozemeljsko življenje.

Na mesto izginule avtoritete Boga in cerkvenih stolic stopa avtoriteta vesti, se vsiljuje avtoriteta uma. Zoper to se bori socialni instinkt. Svetovni beg v nad-

čutnost nadomesti »zgodovinski« napredek. Onostranski cilj večne blaženosti se preobrne v zemeljsko srečo mnogih. Negovanje kulta religije zamenja navdušenje za stvaritve kulture ali širjenje civilizacije. Ustvarjalnost, nekdanj lastnost bibličnega Boga, postane odlika človeškega delovanja. Človekovo ustvarjanje na koncu preide v posel.

Kar se želi na ta način spraviti na mesto nadčutnega sveta, so premene krščansko-cerkvene in teološke razlage sveta, ki je svojo *ordo*-shemo, stopničasto rangiranje bivajočega, prevzelo iz helenistično-judovskega sveta. Njegovo temeljno uskladitev je ob začetku zahodne metafizike utemeljil Platon.

Področje bistvovanja in dogodja nihilizma je metafizika sama, vedno s predpostavko, da s tem imenom ne mislimo nauka ali celo kake posebne discipline filozofije, ampak mislimo na temeljno usklajenost bivajočega v celoti, kolikor ga razločujemo na čutni in nadčutni svet. Drugi nosi in določa prvega. Metafizika je zgodovinski prostor, v katerem postane usoda, da nadčutni svet, ideje, Bog, npravstveni zakon, avtoriteta uma, napredek, sreča večine, kultura, civilizacija, izgubijo svojo gradečo silo in postanejo nične. Ta razpad bistva nadčutnega imenujemo njegovo razbistvenje [*Verwesung*]. Nevera v smislu odpada od krščanskega nauka verovanja zato nikoli ni bistvo in razlog, ampak ves čas posledica nihilizma; lahko bi bilo, da samo krščanstvo predstavlja posledico in izoblikovanje nihilizma.

Od tu spoznamo tudi poslednjo zmoto, ki se ji izpostavljam ob zajetju in domnevnem pobitju nihilizma. Ker nihilizma ne izkušamo kot že dolgo trajajoče zgodovinsko gibanje – njegovo bistvo počiva v metafiziki sami – zapademo uničujoči zasvojenosti, da imamo pojave, ki so že in so edinole posledice nihilizma, za sam nihilizem ali pa da posledice in učinke predstavljam kot vzroke nihilizma. V nepremišljeni privajenosti na ta predstavn način smo že desetletja navajeni, da gospodovanje tehnike ali upore množic navajamo kot vzroke za zgodovinski položaj dobe in s takimi nazori neutrudno razkosavamo duhovno situacijo časa. Vendar vsaka še tako obširna in še tako poglobljena analiza človeka in njegovega položaja znotraj bivajočega ostaja nemiselna in le videz premisleka, dokler ne misli na okraj bistva človeka in ga ne izkuša v resnici biti.

Dokler imamo le pojave nihilizma za sam nihilizem, je zavzemanje stališča do nihilizma površno. Nič se ne premakne tudi takrat, če se – iz nejevolje zaradi

položaja sveta ali iz napol priznanega obupa, moraličnega ogorčenja ali pa zaradi vase zaverovane vzvišenosti vernika – silovito brani.

Proti temu se je treba najprej upreti tako, da razmislimo. Zato povprašajmo najprej Nietzscheja samega, kaj razume z nihilizmom. Pustimo odprto, ali Nietzsche s tem razumetjem že zadane in zmore zadeti bistvo nihilizma.

Nietzsche v zapisu iz leta 1887 postavi vprašanje (*Volja do moči*, 2. aforizem): »Kaj pomeni nihilizem?« Odgovori: »Da se najvišje vrednote razvrednotijo.«

Ta odgovor je podčrtan. Nietzsche ga je opremil z razjasnjujočim dodatkom: »Manjka cilj; manjka odgovor na »Zakaj?«⁷

Če sledimo temu zapisu, potem Nietzsche dojema nihilizem kot zgodovinski proces, interpretira ga kot razvrednotenje dozdajšnjih najvišjih vrednot. Bog, nadčutni svet kot resnično bivajoči in vse določujoči svet, ideali in ideje, cilji in razlogi, ki nosijo in določajo vse bivajoče, še posebej pa človeško življenje – vse to je tu predstavljeno v smislu najvišjih vrednot. Po mnenju, ki je utečeno še zdaj, razumemo s tem resnično, dobro, in lepo: resnično, tj., dejansko bivajoče; dobro, tj., to, za kar povsod gre; lepo, tj., red in enotnost bivajočega v celoti. Najvišje vrednote se razvrednotijo že s tem, da se pojavi nazor, po katerem idealnega sveta znotraj realnega nikdar ni mogoče udejanjiti. Zavezujočnost najvišjih vrednot je omajana. Nastopi vprašanje: čemu te najvišje vrednote, če hkrati ne zagotavljajo jamstva, poti in sredstev udejanjanja v njih zastavljenih ciljev?

Če bi hoteli dobesedno razumeti Nietzschejevo določilo bistva nihilizma, da pomeni razvrednotenje najvišjih vrednot, potem bi prišli do dojetja bistva nihilizma, ki je medtem že postalo običajno. Njegovo utečenost podpira tako označenje nihilizma: nihilizem očitno pomeni propad najvišjih vrednot. Toda za Nietzscheja nihilizem nikakor ni le manifestacija propada, ampak je nihilizem – kot temeljni proces zahodne zgodovine – obenem in pred vsem, zakonitost te zgodovine. Zato Nietzscheju pri njegovih opažanjih tudi ne gre toliko za to, da bi historično prikazal potek razvrednotenja najvišjih vrednot in da bi

⁷ »Was bedeutet Nihilismus – Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; er fehlt die Antwort auf das »Warum««, *Wille zur Macht* [WzM], 2. afor., Alfrer Kröner Verlag, Leipzig 1930; prim. *Volja do moči* [VdM], Poskus prevrednotenja vseh vrednot, Slovenska Matica [SM], 1991, str. 11. Prevedel Janko Moder.

še konec koncev iz njega izračunal propad zahoda. Nietzsche misli nihilizem kot »notranjo logiko« zahodne zgodovine.

Nietzsche pri tem priznava, da z razvrednotenjem dozdajšnjih najvišjih vrednot svetu preostane še svet sam, in da šele brez-vrednostni svet neizogibno sili k novemu postavljanju vrednot.^a Novo postavljanje vrednot se spremeni – potem ko so se dozdajšnje najvišje vrednote razvrednotile – po dozdajšnjih vrednotah, v »prevrednotenje vseh vrednot«. Zanikovanje dozdajšnjih vrednot prihaja iz pritrjevanja novemu vzpostavljanju vrednot. Ker v tem »Da« po Nietzschejevem mnenju ni nikakršnega posredovanja in izravnave z dozdajšnjimi vrednotami, spada brezpogojni »Ne« v »Da« za novo postavljanje vrednot. Da bi brezpogojnost novega »Da« učvrstili, proti padcu nazaj, k dozdajšnjim vrednotam, in to pomeni, da bi utemeljili novo postavljanje vrednot kot protigibanje, označi Nietzsche tudi novo postavljanje vrednot za nihilizem, namreč kot tistega, prek katerega se razvrednotenje dovrši v novo in edinole merodajno postavljanje vrednot. To merodajno fazo nihilizma Nietzsche imenuje »dovršeni«, tj., klasični nihilizem. Nietzsche z nihilizmom razume razvrednotenje dozdajšnjih najvišjih vrednot. Obenem pa Nietzsche odobrava nihilizem v smislu »prevrednotenja vseh dozdajšnjih vrednot«. Ime nihilizem ostaja zato večpomensko, in, če gledamo ekstremno, sprva vedno dvosmiselno, kolikor enkrat označuje golo razvrednotenje dozdajšnjih najvišjih vrednot, obenem pa meni tudi brezpogojno protigibanje temu razvrednotenju. Dvosmiselno v tem smislu je tudi že to, kar Nietzsche navaja kot predobliko nihilizma, pesimizem. Po Schopenhauerju je pesimizem vera, da v najslabšem od svetov življenje ni vredno, da ga živimo in potrjujemo. Po tem nauku je treba življenje zanikati, in to pomeni tudi bivajoče kot tako v celoti. Ta pesimizem je po Nietzscheju »pesimizem šibkosti«. Povsod vidi le mračnost, za vse najde kak razlog, da se je ponesrečilo, in misli, da ve, kako se bo vse dogodilo v smislu popolne ponesrečenosti. Pesimizem krepkosti in kot krepkost si, ravno nasprotno, ničesar ne utvarja, vidi nevarnost, noče nikakršnih zastiranj in retuš. Spregleda pogubnost praznega prežanja na povratek v dozdajšnje. Analitično prodira v pojave in zahteva zavestnost glede pogojev in sil, ki kljub vsemu zagotavljajo obvladovanje zgodovinskega položaja.

Bistvenejši premislek bi lahko pokazal, kako se v tem, kar Nietzsche imenuje »pesimizem krepkosti«, dovrši upor novoveškega človeštva v brezpogojno

^a 1. izdaja, 1950 leta: S kakšno predpostavko? Da »svetu«: bivajoče v celoti, volja do moči v večnem vračanju enakega.

vladavino subjektivitete znotraj subjektivitete bivajočega. Prek pesimizma v njegovi dvojni formi prideta ta ekstrema na dan. Ekstrema kot taka prevladata. Tako nastane stanje brezpogojne zaostritve v ali – ali. Uveljavi se »vmesno stanje«, v katerem postane očitno, da se, na eni strani ne izpolni udejanjenje dozdajšnjih najvišjih vrednot. Svet se zdi ne-vreden. Po drugi strani pa to ozaveščenje iščoči pogled usmeri na izvir novega postavljanja vrednot, ne da bi svet s tem že dobil nazaj svojo vrednost.

Vsekakor pa lahko spričo pretresa gospodovanja vseh dozdajšnjih vrednot poskusimo še nekaj drugega. Če je namreč Bog v smislu krščanskega Boga izginil s svojega mesta v nadčutnem svetu, potem se še vedno ohrani samo mesto, sicer kot izpraznjeno. Izpraznjeno področje mest nadčutnega in idealnega sveta še lahko obdržimo. Prazno mesto skorajda terja, da ga na novo zasedemo in boga, ki je izginil z njega, nadomestimo s čim drugim, da vzpostavimo nove ideale. To se po Nietzschejevi predstavi godi (*Volja do moči*, afor. št. 1021 iz leta 1887) s svet osrečujočimi nauki socializma, pa tudi z Wagnerjevo glasbo, tj. povsod, kjer »je dogmatsko krščanstvo zavozilo«. Tako pride na dan »nepopolni nihilizem«. Nietzsche o njem pravi (*Volja do moči*, afor. št. 28 iz leta 1887): »*Nepopolni nihilizem*, njegove oblike: živimo sredi njih. Poskusi, da bi pobegnili nihilizmu, *ne* da bi prevrednotili dozdajšnje vrednote, privedejo nasprotje na plan, zaostrijo problem.«⁹

Nietzschejevo misel nepopolnega nihilizma lahko še razločneje in ostreje zamajemo: nepopolni nihilizem sicer nadomesti dozdajšnje vrednote z drugimi, vendar jih še vedno postavlja na staro mesto, ki je obenem – kot idealno področje nadčutnega – še vedno obenem vzdrževano kot prosto. Popolni nihilizem mora odstraniti celó to vrednostno mesto sámo, nadčutno kot področje, in v skladu s tem drugače postaviti vrednote ter jih prevrednotiti.

Iz tega se zjasni: k popolnemu, dovršenemu in s tem klasičnemu nihilizmu sicer spada »prevrednotenje vseh dozdajšnjih vrednot«, vendar prevrednotenje starih vrednot ne zamenjuje zgolj z novimi. Prevrednotenje postane preobr-

⁸ WzM 670–671, VdM 556–557: »*Mojih pet »nejev«* – [...] 2. ... »*Nevarnost krščanskega ideala* tiči v njegovih vrednostnih občutkih, v tem, kar lahko pogrša pojmovni izraz: moj boj z *latentnim krščanstvom* (na primer v glasbi, v socializmu).« (str. 556)

⁹ »*Der vollständige Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin. / Die Versuche zu entgehen, ohne die bisherigen Werte umzuwerten: bringen das Gegenteil hervor, verschärften das Problem.*« WzM 23, VdM 22.

njenje samega načina vrednotenja. Postavljanje vrednot potrebuje nek novi princip; tj., potrebuje to, od česar izhaja in v čemer se vzdržuje. Postavljanje vrednot potrebuje neko drugo področje. Princip pa ne more biti več neživi svet nadčutnega. Zato bo nihilizem, ki cilja na tako razumljeno prevrednotenje, poiskal to, kar je najbolj živo, najživejše. Nihilizem sam bo postal »ideal najbogatejšega življenja«. (*Volja do moči*, afor. št. 14 iz leta 1887)¹⁰ V tej novi najvišji vrednoti se skriva neko drugo ocenjevanje življenja, tj. tistega, v čemer temelji določujoče bistvo vsega živega. Zato je treba vprašati, kaj Nietzsche razume z imenom življenje.

Napotek na različne stopnje in forme nihilizma kaže, da je nihilizem po Nietzschevi interpretaciji povsod zgodovina, v kateri gre za vrednote, stavljenje vrednot, razvrednotenje vrednot, prevrednotenje vrednot, novo postavljanje vrednot ter končno in samolastno za drugače ovrednoteno postavljanje principa vsega postavljanja vrednot. Najvišji cilji, razlogi in pricipi bivajočega, ideali in nadčutno, Bog in bogovi – vse to je že vnaprej dojet kot vrednota. Nietzschejev pojem nihilizma šele takrat zadovoljivo zajamemo, ko vemo, kaj Nietzsche razume z vrednoto. Od tu razumemo besede »Bog je mrtev« šele tako, kot so mišljene. Zadovoljivo jasno raztolmačenje tega, kar Nietzsche misli z besedo vrednota, je ključ do razumetja njegove metafizike.

V 19. stoletju je postalo govorjenje o vrednotah običajno, ustalilo se je tudi mišljenje v vrednotah. Vendar se je govorjenje o vrednotah spopulariziralo šele z razširjevanjem Nietzschejevih spisov. Govorimo o življenjskih vrednotah, kulturnih vrednotah, večnih vrednotah, o lestvici vrednot, o duhovnih vrednotah, ki jih baje lahko najdemo npr. v antiki. Z učenjakarskim ukvarjanjem s filozofijo in ob preformiranju neokantovstva pridemo do filozofije vrednot: gradi sisteme vrednot in v etiki zasleduje razplatenost vrednot. Celó v krščanski teologiji določijo Boga, *summum ens qua summum bonum*, za najvišjo vrednoto. Znanost pa je brez vrednot, vrednotenje vržejo na stran, k svetovnim nazorom. Vrednota in vse vrednostno postaneta pozitivistični nadomestek za metafizično. Pogostost govorjenja o vrednotah ustreza nedoločeni njenega pojma. Ta pa spet ustreza mračnosti bistvenega porekla vrednote iz biti. Kajti če predpostavimo, da vrednota, na katero se tako pogosto sklicujemo, ni nič, mora vsekakor imeti svoje bistvo v biti.

¹⁰ »Ideal des überreichsten Lebens«. Prim. Friedrich Nietzsche, *Werke*, Abt. 8, *Nachgelassene Fragmente, Herbst 1887 bis März 1888*. Colli-Mortinari [CM], Berlin, New York, W. de Gruyter 1970, VIII/2, 9 [39].

Kaj z vrednoto razume Nietzsche? V čem je utemeljeno bistvo vrednote? Zakaj je Nietzschejeva metafizika metafizika vrednot?

V zapisu (iz let 1887/1888) pravi Nietzsche, kaj z vrednoto razume (*Volja do moči*, afor. 715): »Gledišče »vrednote« je gledišče *ohranitvenih, stopnjevalnih pogojev*, v pogledu^a na kompleksno podobo relativnega trajanja življenja znotraj nastajanja.«¹¹

Bistvo vrednote temelji v tem, da je gledišče. Vrednota meni to, kar imamo pred očmi.¹² Vrednota pomeni gledišče za gledanje, ki meri na nekaj ali, kakor pravimo, ki na nekaj računa [*absieht*] in mora pri tem računati še z drugim. Vrednota je v notranjem odnosu s tolikšnostjo [*Sovie!*], s kvantomom in številom. Vrednote se zato (*Volja do moči*, afor. 710 iz leta 1888) navezujejo na »lestvico števil in mer«. ¹³ Vprašanje ostaja še, na čem je, po drugi strani, utemeljena lestvica stopnjevanja in upadanja vrednot.

Z označenjem vrednote za gledišče pride za Nietzscheja do nečesa in za Nietzschejev pojem vrednote bistvenega: kot gledišče jo vsakokrat postavlja gledanje, postavljena je zanj. To gledanje je tako, da vidi, kolikor je [že] videlo; da je videlo, s tem ko si je to ugledano [*das Gesichtete*] kot tako pred-stavilo, in ga takó postavilo. Šele prek predstavljajočega postavljanja postane točka, ki je nujna za računanje na nekaj, in na ta način vodi linijo pogleda tega gledanja, gledišče, kar pomeni, da postane to, za kar v gledanju in v vsem delovanju, ki ga pogled vodi, gre. Vrednote torej niso [že] pred tem nekaj na sebi, tako da bi jih kasneje lahko ob priliki jemali kot gledišča.

Vrednota je vrednota, kolikor velja. Velja pa, kolikor je postavljena kot to, za kar gre, kar je pomembno. Tako je vrednota vzpostavljena prek računanja na in oziranja na to [*Hinsehen auf*], s čimer je treba računati. Gledišče, pogled,

^a 1. izdaja iz 1950. leta: perspektive, horizonta.

¹¹ »Der Gesichtspunkt des »Werts« ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.« WzM 483, VdM 401.

¹² »Der Wert meint solches, was in Auge gefaßt ist.«

¹³ »Naše spoznanje je postalo toliko znanstveno, kolikor more uporabljati število in mero. Morali bi napraviti poskus, ali bi se ne dal kakšen znanstveni red vrednot zgraditi preprosto na *številčni in merski lestvici sile* ... Vse siceršnje »vrednote« so predsodki, naivnosti, nesporazumi – Povsod so *zvedljivi* na številčno in mersko lestvico sile. *Dviganje* na tej lestvici pomeni vsako *rast vrednosti*: padanje na lestvici pomeni *zmanjšanje vrednosti*.« VdM 399–400, WzM 480.

obzorje tu menijo vid in gledanje v smislu, ki so ga določili Grki, ki pa se je kot *idea* iz *eidosa* preoblikoval v *perceptio*. Gledanje je takšno predstavljanje, ki ga od Leibniza izrecneje zajemamo v temeljno potezo stremljenja (*appetitus*). Vse bivajoče je predstavljajoče, kolikor k biti bivajočega spada *nisus*, sla [*Drang*] po nastopu, ki ukazuje pojavljanju (prikazovanju) in tako določa svoje prihajanje na dan. Táko *nisus*-no bistvo vsega bivajočega se obnaša na ta način in zase vzpostavi neko gledišče. To pa daje pogled na [*Hinblick*], ki mu je treba slediti. To gledišče je vrednota.

Z vrednotami kot gledišči so po Nietzscheju postavljeni »ohranjanjevalni, stopnjevalni-pogoji«. Že z načinom pisanja, ki med ohranjanjem in stopnjevanjem izpušča »in« in ga nadomešča v vezajem,¹⁴ želi Nietzsche obelodaniti, da so vrednote kot gledišča bistvenostno [*wesensmäßig*] in zato obenem pogoji ohranjanja in stopnjevanja. Kjer postavljamo vrednote, moramo ves čas imeti pred očmi oba načina pogojevanja, in sicer tako, da ostajata edinostno navezana drug na drugega. Zakaj? Očitno zgolj zato, ker je samo predstavljaoč-stre-meče bivajoče v svojem bistvu táko, da to dvojno točko gledanja potrebuje. Za kaj so vrednote kot gledišča pogoji, če morajo obenem pogojevati ohranjanje in stopnjevanje?

Ohranjanje in stopnjevanje označujeta v sebi sopripadajoči si temeljni potezi življenja. K bistvu življenja spada hotenje rasti, stopnjevanje. Vsako ohranjanje služi stopnjevanju življenja. Vsako življenje, ki se omejuje na golo ohranjanje, je že propadanje. Zagotavljanje življenjskega prostora, na primer, za žive nikdar ni cilj, temveč le sredstvo stopnjevanja življenja. Nasprotno pa stopnjevano življenje znova zvišuje prejšnjo potrebo po širjenju prostora. A stopnjevanje ni mogoče tam, kjer se kot zagotovljeno in sposobno stopnjevanje ne ohrani neko stanje [*Bestand*]. Živo je zato – prek obeh temeljnih potez stopnjevanja in ohranjanja – nekaj povezanega, je torej »kompleksna podoba življenja«. Vrednote kot gledišča vodijo gledanje z »ozirom na kompleksne podobe«. ¹⁵ Gledanje je vsakokrat gledanje življenjskega pogleda, ki preveva vsako živo. S tem ko postavlja točke pogleda za žive, se življenje izkaže v svojem bistvu kot vrednote-postavljajoče (prim. *Voljo do moči*, aforizem 556 iz let 1885/1886).¹⁶

¹⁴ »Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen«.

¹⁵ Prim. opombo št. 10.

¹⁶ »Stvar na sebi« je ravno tako narobe kakor »smisel na sebi«, »pomen na sebi«. Ni »dejanskega stanja na sebi«, temveč je treba vselej najprej vložiti neki smisel, da sploh more biti neko dejansko

»Kompleksne podobe življenja« so napotene na pogoje ohranjanja in obstojnosti [*Beständigkeit*], in sicer tako, da to, kar je obstojno obstaja le zato, da v stopnjevanju postane neobstojno. Trajanje te kompleksne podobe počiva v izmeničnem-razmerju stopnjevanja in ohranjanja. Trajanje je zato sorazmerno. Ostane »relativno trajanje« živega, se pravi življenja.

Vrednota je po Nietzschejevih besedah »gledišče ohranjevalnih-, stopnjevalnih-pogojev z ozirom na kompleksno podobo relativnega trajanja življenja znotraj postajanja«. Oguljena in nedoločena beseda postajanje tu, sploh pa v pojmovnem jeziku Nietzschejeve metafizike, ne pomeni pretakanja vseh reči, pa tudi ne gole menjave stanj, pa tudi ne razvoja in nedoločenega razgrinjanja. »Postajanje« tu pomeni prehod od nečesa k nečemu, gibanje in vzgibanost, ki ga Leibniz v *Monadologiji* imenuje (§ 11) *changements naturels*, ki prevevajo *ens qua ens*, tj. *ens percipiens et appetens*.¹⁷ Nietzsche misli to vladajoče kot temeljno potezo vsega dejanskega, se pravi, bivajočega v širšem smislu. To, kar bivajoče določa v njegovi *essentia*, razume kot »voljo do moči«.

Ko Nietzsche označenje bistva vrednote sklene z besedo postajanje, potem ta ključna beseda napotuje na področje, na katerega sploh in edinole spadajo vrednote in postavljanje vrednot. »Postajanje« – to je za Nietzscheja »volja do moči«. »Volja do moči« je tako temeljna poteza »življenja«. To besedo Nietzsche pogosto rabi v širokem pomenu, po katerem je znotraj metafizike (prim. Hegla) izenačeno s »postajanjem«. Volja do moči, postajanje, življenje in bit [*Sein*] v najširšem smislu, v Nietzschejevi govornici pomenijo Isto (*Volja do*

stanje. / »Kaj je to?« je postavljanje smisla, gledano iz česa drugega. »Esenca«, »bitnost« je nekaj perspektivnega in že predpostavlja množstvo. V bistvu je vselej »je to zame?« (za nas, za vse, kar živi, in tako naprej). / Stvar bi bila označena, ko bi ji vsa bitja postavila vprašnje »Kaj je to?« in dobila odgovore. Postavimo, da eno samo bitje, z lastnimi odnosi in perspektivami do vseh stvari, manjka, pa stvar še zmeraj ni »definirana«. / Skratka: bistvo kakšne stvari je tudi le eno mnenje o »stvari«. Ali pravzaprav: to »velja« je v bistvu to »je«, edini to »je«. / Ne smemo vprašati: »Kdo pa interpretira?« temveč ima interpretiranje samo kot oblika voje do moči svoje bivanje (vendar ne kot »bit«, temveč kot *proces, nastajanje*) kot afekt. / Nastanek »stvari« je kratko malo delo predstavljaljočih, mislečih, hotečih, čutečih. Pojem »stvar« sama ravno tako kakor tudi vse lastnosti – Sam »subjekt« je tak ustvarjenec, »stvar« kakor vse druge: je poenostavitev, je *moč*, ki postavlja, izumlja, misli, če jo označimo kot tako, ki se loči od vseh posameznih postavitev, iznajdb, mišljenj samih. *Zmožnost* torej, označena v razliki do vsega posameznega: v bistvu delovanje, povzeto glede na vse še pričakovano delovanje (delovanje in verjetnost podobnega delovanja).« VdM 317–318, WzM 381–382.

¹⁷ »... naturne spremembe ...« Prim. G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, SM, 1979, str. 134. Poslovenil Mirko Hribar.

moči, afor. 582. iz let 1885/1886¹⁸ in afor. 689 iz leta 1888.¹⁹) Znotraj postajanja se življenje formira, tj., živo se formira za vsakokratne centre volje do moči. Ti centri so potemtakem gospodovalna tvorba. Kot take Nietzsche razume umetnost, državo, religijo, znanost, družbo. Zato lahko Nietzsche tudi reče (*Volja do moči*, afor. 715): »Vrednota« je bistveno gledišče naraščanja ali upadanja gospodovalnih centrov²⁰ (namreč glede njihovega gospodovalnega karakterja).

Kolikor Nietzsche v navedenem zamejevanju bistva vrednote vrednoto dojema kot glediščni pogoj ohranjanja in stopnjevanja življenja – življenje je zanj utemeljeno v postajanju kot volji do moči – se volja do moči razgrne kot to, kar ta gledišča postavlja. Volja do moči je to, kar iz svojega »notranjega principa« (Leibniz)²¹ kot *nisus* v *esse ens* ocenjuje po vrednotah. Volja do moči je temelj nujnosti postavljanja-vrednot in izvora možnosti vrednostnega ocenjevanja. Zato Nietzsche pravi (*Volja do moči*, afor. 14 iz leta 1887): »Vrednote in spreminjanje vrednot sta sorazmerna s priraščanjem moči tistega, ki te vrednote postavlja.«²²

160 Tu postane jasno: vrednote so sami, od volje do moči postavljeni pogoji samih sebe. Šele tam, kjer kot temeljna poteza vsega dejanskega pride na plan volja do moči, se pravi, kjer postane resnična in jo potemtakem razumemo kot dejanskost vsega dejanskega, se pokaže, od kod izvirajo vrednote in kaj ves čas nosi in vodi vrednostno ocenjevanje. Princip postavljanja vrednot smo zdaj spoznali. Vrednostno ocenjevanje v prihodnje postane »principielno«, tj., izvršljivo iz biti kot temelja bivajočega.

¹⁸ »Bit – o tem nimamo nobene druge predstave kakor »življenje«. – Kako bi torej kaj mrtvega moglo »biti«?« VdM 300, WzM 396.

¹⁹ »... Življenje kot nam najbolj znana oblika biti je specifično volja do akumulacije sile –: vsi življenjski procesi imajo tu svoj vzvod: nič se noče ohraniti, vse hoče biti sumirano in akumulirano. / Življenje kot posamezen primer (hipoteza od tod na skupno naravo bivanja –) teži po maksimalnem občutku moči; v bistvu je to teženje po več moči; teženje ni nič drugega kakor teženje po moči; najbolj spodnja in notranja ostaja ta volja. (Mehanika je zgolj semiotika posledic.)« VdM 388–289, WzM 466–467.

²⁰ »Wert« ist wesentlich der Gesichtspunkt für das Zunehmen oder Abnehmen dieser herrschaftlichen Zentren ... « WzM 483, VdM 401.

²¹ *Monadologija*, 11. §.

²² »Die Werte und deren Veränderung stehen im Verhältnis zu dem Macht-Wachstum des Wertsetzenden.« WzM 16, prim. VdM 16.

Volja do moči je potemtakem kot ta spoznani, kar pomeni hoteni princip, obenem princip novega postavljanja vrednot. Nova je, ker se prvič vednostno izvršuje iz vedenja o svojem principu. Postavljanje vrednot je novo, ker si zagotovi svoj princip in to zagotavljanje zadrži kot vrednoto, postavljeno iz svojega principa. Volja do moči je kot princip novega postavljanja vrednot v razmerju do dozdajšnjih vrednot obenem princip prevrednotenja vseh dozdajšnjih vrednot. Ker so dozdajšnje najvišje vrednote gospodovale čutnemu iz višav nadčutnega, usklajenost takega gospodovanja pa je metafizika, se s postavljanjem novega principa prevrednotenja vseh vrednot preobrne vsa metafizika. Nietzsche ima to preobrnjenje za prevladanje metafizike.^a Toda vsako tako preobrnjenje ostaja le samoslepilno zazankanje v Isto, ki je postalo nerazpoznavno.

A kolikor Nietzsche dojema nihilizem kot zakonitost v zgodovini razvrednotenja dozdajšnjih najvišjih vrednot, razvrednotenje pa v smislu prevrednotenja vseh vrednot, temelji Nietzschejeva razlaga nihilizma v gospodovanju in razpadu vrednot in s tem v možnosti postavljanja vrednot sploh. Sama ta možnost temelji v volji do moči. Zato je mogoče Nietzschejev pojem nihilizma in besed »Bog je mrtev« zadovoljivo misliti šele iz bistva volje do moči. Zato bomo napravili poslednji korak osvetlitve te besede, ko bomo razjasnili, kaj Nietzsche misli z nazivom »volja do moči«, ki ga je skoval sam.

Ime »volja do moči« velja za tako samoumevno, da nihče ne razume, kako da se kdo sploh še lahko trudi, da bi ta besedni sklad lastnostno razjasnil. Ker, kaj pomeni volja, lahko vsakdo kadar koli izkusi pri sebi. Hotenje je stremljenje po čem. Kaj pomeni moč, ve danes vsakdo iz vsakdanje izkušnje: gospodovanje in nasilje. Volja »do« moči je potemtakem enoznačno stremljenje priti na oblast.

Naziv »volja do moči« po takem mnenju predpostavlja dve različni stanji dejstev in tudi eno do drugega v poznejši odnošaj: hotenje na eni in moč na drugi strani. In če končno vprašamo, da imenovanega ne bi zgolj opisovali, ampak obenem tudi že razjasnili, po temelju volje do moči, potem pridemo do tega, da očitno izvira – kot stremljenje po tem, kar še ni v posesti – iz občutja manka. Stremljenje, gospodovanje, občutek manka so predstavniki načini in stanja (duševne zmožnosti), ki jih zajemamo v psihološkem spoznanju. Zato spada razjasnjevanje bistva volje do moči v psihologijo.

^a 1. izdaja, iz 1950 leta: kar za Nietzscheja pomeni platonizma.

Kar smo ravno zdaj pojasnili o volji do moči in njeni spoznatnosti, je sicer prepričljivo, a v vsakem oziru misli mimo tistega, kar Nietzsche misli z besedo »volja do moči« in kakor ga misli. Naziv »volja do moči« imenuje temeljno besedo dokončne Nietzschejeve filozofije. Zato jo lahko označimo kot metafiziko volje do moči. Kaj volja do moči v Nietzschejevem smislu pomeni, nikoli ne razumemo s pomočjo popularnih predstav o hotenju in moči, temveč edinole po poti premisleka o metafizičnem mišljenju, in to se obenem pravi o celoti zgodovine zahodne metafizike.

Razjasnilo bistva volje do moči, ki sledi, misli iz teh sovisij. Obenem pa mora tudi, četudi se drži Nietzschejevih izvajanj, te hkrati še razločneje zajeti, kakor jih je sam Nietzsche neposredno zmozel upovedati. Razločnejše nam vedno postane edinole to, kar je za nas že pred tem postalo pomembnejše. Pomembno je to, kar se nam bliža v svojem bistvu. Zato smo dozdej in bomo tudi v nadaljnjem mislili iz *bistva* metafizike, ne pa zgolj iz ene od njenih faz.

Nietzsche prvič imenuje v drugem delu knjige *Tako je govoril Zarathustra*, ki je izšel leto po spisu *Vesela znanost*, torej 1883. leta, »voljo od moči« v sovisju, iz katerega jo moramo razumeti: »Kjer sem našel živo, tam sem našel voljo do moči; in še v volji služabnika sem našel voljo biti gospodar.«²³

Hoteti pomeni hoteti-bitigospodar. Tako razumljena volja tiči tudi še v volji služabnika. Sicer ne toliko, da bi služabnik lahko stremel za tem, da izstopi iz vloge hlapca in sam postane gospodar. Bržkone hoče hlapec kot hlapec, služeči kot služeči, vedno imeti še nekaj pod sabo, ki mu pri svoji službi ukazuje, česar se poslužuje. Tako je kot hlapec tudi že gospodar. Tudi biti-hlapec je hoteti-bitigospodar.

Volja ni nikakršno želenje in prazno stremljenje po nečem, temveč: hotenje je v sebi ukazovanje (prim. *Tako je govoril Zarathustra*, I. in II. del,²⁴ in *Voljo do moči*, afor. 668 iz leta 1888).²⁵ Ukazovanje ima svoje bistvo v tem, da je

²³ »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.« *Also sprach Zarathustra*, II. del, *Von der Selbst-Überwindung*, UM III, 371; prim. SM, 1984, *O samopreseganju*, str. 132. Prevedel Janko Moder.

²⁴ SM, 1984, str. 5–171.

²⁵ »Hoteti« ni poželeli, težiti, zahtevati: od tega se loči po *afektu povelja*. / Ni »hotenja« temveč je samo hotenje *česa*: iz stanja ne smemo izločiti *cilja* – kakor delajo teoreti spoznanja. »Hotenje«, kakor oni razumejo, se ne pojavlja kakor tudi ne »mišljenje«: je čista fikcija. / *Da je kaj ukazano*, sodi k hotenju (– s tem seveda ni rečeno, da je volja »efektuirana«).« VdM 373, WzM 447.

ukazujoči gospodar v vedočem razpolaganju glede možnosti delujočega učinkovanja. Kar v ukazu ukažemo, je izvršitev razpolaganja. V ukazu ukazujoči (ne le ta, ki ga izvaja) poslušša razpolaganje in zmožnost razpolaganja in tako poslušša sebe samega. Potemtakem ukazujoči prekaša samega sebe, s tem ko samega sebe izzove [wagt]. Ukazovanje, ki ga je treba dobro ločevati od praznega komandiranja drugim, je prevladovanje sebe in je težje od poslušnosti. Volja je zbranje sebe v zadano. Le tistemu, ki ne zmore poslušati samega sebe, je treba še posebej ukazovati. Kar volja hoče, za to si ne prizadeva kot za nekaj, česar še nima. Kar volja hoče, že ima. Kajti volja hoče svojo voljo. Njena volja je to, kar sama hoče. Volja hoče samo sebe. Volja sebe prestopa. Tako hoče volja kot volja preko sebe in zato obenem mora sebe spraviti za sabo in podse. Zato Nietzsche lahko pravi (*Volja do moči*, afor. 675 iz let 1887/1888): »Hotenje nasploh je toliko kot hoteti-postati-krepkejši, [je] hoteti-rasti ...«²⁶ Krepkejši tu pomeni [imeti] »več moči«, in to pomeni: edinole moč. Kajti bistvo moči je v biti-gospodar vsakič doseženi stopnji moči. Moč je le takrat in tako dolgo moč, dokler ostaja stopnjevanje-moči in si ukazuje: »več moči«. Že samo zastajanje [*Innehalten*] stopnjevanja moči, že samo obtičanje na kaki stopnji moči pomeni začetek pohajanja moči. K bistvu moči spada premagovanje nje same. To spada k moči in izvira iz moči same, kolikor je ukaz in sebe kot ukaz opolnomoči za premaganje vsakokratne stopnje moči. Tako je moč sicer res stalno na poti k sebi sami, vendar ne kot bilo kje navzoča volja, ki bi hotela zavladati v smislu kakega stremljenja. Moč sebe ne opolnomoči za premaganje vsakokratne stopnje moči le zaradi naslednje stopnje, temveč zgolj zato, da bi se polastila same sebe v brezpogojnosti svojega bistva. Hotenje pravzaprav ni, če sledimo temu bistvenemu določilu, nekakšno stremljenje – bržkone ostaja vse stremljenje poznejša ali predhodnja oblika hotenja.

V nazivu »volja do moči« imenuje beseda moč le bistvo načina, kako volja, kolikor je ukazovanje, hoče sebe samo. Kot ukazovanje volja sebe postavi skupaj s samo sabo, tj. s svojim hotenim. To zbranje sebe je delovanje moči [*Machten der Macht*]. Volja na sebi ne obstaja, prav tako kot ne obstaja moč na sebi. Volja in moč zato nista druga na drugo priklopljeni šele v volji do moči, ampak je volja kot volja do volje volja do moči v smislu opolnomočenja za moč. Moč ima svoje bistvo v tem, da kot v volji nastanjena volja voljo podpira. Volja do moči je bistvo moči. Nakazuje brezpogojno bistvo hotenja, ki kot gola volja hoče sebe.

²⁶ »... *Wollen* überhaupt, ist soviel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen ...«, WzM 451, prim. VdM 376–377.

Volje do moči zato tudi ni mogoče ponižati s kakšno voljo do česa drugega, npr. z »voljo do ničā«; kajti tudi ta volja je še volja do volje, tako da Nietzsche lahko reče (*H genealogiji morale*, 3. razprava, afor. 1. iz leta 1887): »...prej bo (volja) hotela nič, kot da ne bi nič hotela. – «²⁷

»Hoteti nič« nikakor ne pomeni hoteti golo odsotnost vsega dejanskega, ampak meni hoteti prav to dejansko, vendar dejansko povsod in venomer hoteti kot nično in šele prek tega hoteti izničenje. V takem hotenju si moč še vedno zagotovi možnost ukazovanja in zmožnost-bitī-gospodar.

Bistvo volje do moči je kot bistvo volje temeljna poteza vsega dejanskega. Nietzsche pravi (*Volja do moči*, afor. 693 iz leta 1888): volja do moči je »najbolj notranje bistvo biti«. ²⁸ »Bit« pomeni tu po rabi metafizike: bivajoče v celoti. Bistva volje do moči in volje do moči same se kot temeljne poteze bivajočega zato ne da fiksirati s psihološkim opazovanjem, temveč ravno obratno, sama psihologija prejema svoje bistvo, in to se pravi postavljenost in spoznatnost svojega predmeta, prek volje do moči. Nietzsche zatorej volje do moči ne dojema psihološko, temveč ravno narobe, psihologijo na novo določi kot »morfologijo in nauk o razvoju volje do moči.« (*Onstran dobrega in zlega*, afor. 23)²⁹ Morfologija je ontologija *ón*, njegova *morphé*, ki se je spremenila skupaj s spremembo *eidōs*-a v *perceptio*, v *apetitus* se *perceptio* kaže kot volja do moči. Da metafizika, ki že od davna misli bivajoče kot *hypokeímenon*, *subiectum* z ozirom na njegovo bit, postane tako določena psihologija, edinole kot posledični pojav izpričuje bistveni dogodek, ki je v premeni bivajočnosti bivajočega. *Ousia* (bivajočnost) *subjectum* postane subjektiviteta samozavesti, ki svoje bistvo obelodanja kot voljo do volje. Volja do volje je kot volja do moči ukaz po »več moči«. Da volja v premaganju same sebe zmore prestopiti vsakokratno stopnjo, to stopnjo pa je treba pred tem doseči, zagotoviti in zadržati. Zagotavljanje [*Sicherung*], fiksiranje vsakokratne stopnje moči je nujni pogoj zviševanja moči. Vendar ta nujni pogoj ne zadostuje, da volja zmore hoteti sebe, kar pomeni, da je hotenje-bitī krepkejši, da je stopnjevanje moči. Volja

²⁷ »... – und eher will er noch das Nichts wollen als nicht wollen. –« *Zur Genealogie der Moral*, UM II, 285; prim. SM, 1988, str. 283. Prevedel Teo Bizjak.

²⁸ »... das innerste Wesen des Seins«, WzM 468, VdM 390.

²⁹ »Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen, wie ich sie fasse – daran hat noch niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen.« *Jenseits von Gut und Böse*, UM II, 33; prim. SM, 1988, str. 30, prevedel Janko Moder.

mora upogledovati v vidno polje, ga sploh šele razpirati, da se tako šele sploh lahko pokažejo možnosti, ki upótijo stopnjevanje moči. Torej mora volja postaviti pogoj hotenja po prestopanju sebe [*Über-sich-hinaus-wollen*]. Volja do moči mora obenem postaviti tudi pogoje ohranjanja in stopnjevanja moči. Volji pripada postavljanje teh v sebi pripadajočih si pogojev.

»Hotenje sploh je toliko kot hoteti-postati-krepkejši, hoteti-rasti – in za to hoteti tudi sredstva.« (*Volja do moči*, afor. 675 iz let 1887/1888).³⁰

Bistvena sredstva so od same volje do moči postavljeni pogoji nje same. Te pogoje Nietzsche imenuje vrednote. Pravi (XIII, afor. 395 iz leta 1884): »V vsaki volji je ocenjevanje.«³¹ Ocenjevati pomeni: določiti in fiksirati [*feststellen*] vrednost. Volja do moči ocenjuje, kolikor določa pogoj stopnjevanja in zakoliči pogoj stopnjevanja. Volja do moči je po svojem bistvu vrednote postavljajoča volja. Vrednote so ohranjevalni, stopnjevalni pogoji znotraj biti bivajočega. Volja do moči je, takoj ko zasije v svojem čistem bistvu, sama temelj in območje postavljanja vrednot. Volja do moči nima svojega temelja v občutju manka, temveč je ona sama temelj najbogatejšega [*überreichsten*] življenja. Tu življenje pomeni voljo do volje. »Živ«: to že pomeni »ocenjevati«.«³² (*Ibid.*)

Kolikor volja hoče premaganje [*Übermächtigung*] same sebe, se ne umiri pri nikakršnem bogastvu življenja. Mōči se [*machtet*] v prebogatem – svoje lastne volje namreč. Tako se kot enaka nenehno vrača nazaj nase kot na to, kar je enako. Način, kako eksistira bivajoče v celoti, njegova *essentia* je volja do moči, njegova *existentia* pa »večni povratak enakega«. Obe temeljni besedi Nietzschejeve metafizike »volja do moči« in »večni povratak enakega« določata bivajoče v njegovi biti glede na poglede-na [*Hinsichten*], ki že od davna ostajajo za metafiziko vodilni – *ens qua ens* v smislu *essentia* in *existentia*.

Bistvenega razmerja med »voljo do moči« in »večnim povratkom enakega«, ki ga moramo misliti na ta način, tu ne moremo prikazati neposredno, ker meta-

³⁰ »... Wollen überhaupt, ist soviel wie Stärker-werden-wollen, Wachsen-wollen – und dazu auch die Mittel wollen.«, WzM 451, prim. VdM 376–377; prim. op. št. 25.

³¹ »In allem Willen ist Schätzen.« Prim. Friedrich Nietzsche, *Werke*, Abt. 7, *Nachgelassene Fragmente, Juli 1882 bis Winter 1883–1884*, Colli-Mortinari [CM], Berlin, New York, W. de Gruyter, 1977, VII/2, 25 [433].

³² »Lebendig«: das heißt schon »schätzen«.

fizika porekla razlikovanja med *essentia* in *existentia* ni ne premislila pa tudi ne prevprašala.

Če metafizika misli bivajoče v njegovi biti kot voljo do moči, nujno misli bivajoče kot vrednote-postavljajoče. Vse misli v horizontu vrednot, veljave vrednot, razvrednotenja in prevrednotenja. Metafizika novega veka se prične s tem in ima svoje bistvo v tem, da išče brezpogojno nedvomljivo, gotovo, gotovost. Po Descartesovih besedah je treba vzpostaviti *firmum et masurum quid stabilire*, nekaj čvrstega in ostajajočega. To obstojno [*das Ständige*] kot predmet zadostuje že od davna vladajočemu bistvu bivajočega kot obstojno prisotnega, ki je povsod že pred nami (*hypokeímenon, subiectum*). Tudi Descartes sprašuje, kakor Aristoteles, po *hypokeímenon*. Kolikor Descartes *subiectum* išče v že vnaprej začrtani tirnici metafizike, najde, ko misli resnico gotovost, *ego cogito* kot stalno prisostvujoče. Tako *ego* postane *subiectum*, tj., subjekt postane samozavest. Subjektiteta subjekta se določi iz gotovosti te zavesti.

Volja do moči obenem – s tem ko postavi ohranjanje, tj. zagotavljanje obstoja nje same kot nujno vrednoto – upraviči tudi nujnost zagotavljanja vsakega bivajočega, ki je kot bistveno predstavljajoče vedno tudi to, kar ima-za-resnično. Zagotavljanje tega »imetja za resnično« se imenuje gotovost.³³ Tako je po Nietzschejevi sodbi gotovost kot princip novoveške metafizike resnično utemeljena šele v volji do moči, če seveda predpostavimo, da je resnica nujna vrednota in gotovost novoveška podoba resnice. To ponazarja, do katere mere se v Nietzschejevem nauku o volji do moči kot »esenci« vsega dejanskega dovrši novoveška metafizika subjektivitete.

Zato Nietzsche lahko reče: »Vprašanje vrednot je *fundamentaler* od vprašanja gotovosti: zadnje dobi svojo resnost šele s predpostavko, da smo odgovorili na vprašanje vrednot« (*Volja do moči*, afor. 588 iz let 1887/1888).³⁴

Vseeno mora vprašanje vrednot, ko je voljo do moči že spoznalo za princip postavljanja vrednot, potem še premisliti – katera je principialno nujna in katera po meri principa najvišja vrednota. Kolikor smo za bistvo vrednote razglasili, da je v volji do moči postavljeni ohranjevalni, stopnjevalni pogoj, se je torej perspektiva za označenje merodajne usklajenosti vrednot že razprla.

³³ »Die Sicherung des Für-wahr-haltens heißt Gewißheit.«

³⁴ »Die Frage der Werte ist *fundamentaler* als die Frage der Gewißheit: letztere erlangt ihren Erst unter der Voraussetzung, daß die Wertfrage beantwortet ist.« WzM 409, prim. VdM 341.

Ohranjanje vsakokrat dosežene stopnje moči volje je v tem, da se volja obda z okrožjem tistega, po čemer lahko vsak čas in zanesljivo poseže, da bi si iz tega izborila svojo zagotovitev [*Sicherheit*]. To okrožje obmeji za voljo neposredno razpoložljivi sestav [*Bestand*] prisostvujočega (*ousía* v smislu vsakdanjega pomena te besede pri Grkih). Táko obstojno edinole tako postane nekaj stalnega, se pravi postane táko, ki je stalno na razpolago, da ga postavljanje lahko vzpostavlja. To postavljanje je način pred-stavljajočega proizvodjanja. Táko obstojno je to, kar ostane. Nietzsche táko obstojno, zvest bistvu biti (bit = trajajoča prisotnost), ki vlada v zgodovini metafizike, imenuje »bivajoče«. To obstojno pogosto imenuje, spet zvest načinu govora metafizičnega mišljenja, »bit«. Od pričetka zahodnega mišljenja velja bivajoče kot resnično in kot resnica, pri čemer pa se smisel [besed] »bivajoč« in »resničen« v mnogotero spreminja. Nietzsche tiči – kljub vsem preobrnjenjem in prevrednotenjem metafizike – v neprekinjeni tirnici njene tradicije, ko to, kar je v volji do moči zakoličeno za njeno ohranjanje, preprosto imenuje bit ali bivajoče ali resnica. Glede na to je resnica v volji do moči postavljeni pogoj, namreč pogoj ohranjanja moči. Resnica je kot ta pogoj vrednota. Ker pa volja lahko hoče le zaradi razpolaganja z obstojnim, je resnica zanjo nujna vrednota zaradi bistva volje do moči.³⁵ Ime resnica zdaj ne pomeni neskritosti niti ujemanja spoznanja s predmetom, pa tudi ne gotovosti kot pregledujočega dostavljanja in zagotavljanja predstavljenega. Resnica je zdaj, in sicer v bistvenozgodovinskem poreklu iz omenjenih načinov njega bistvovanja, obstojnostno [*beständigende*] zagotavljanje obstoja okrožja, iz katerega volja do moči hoče samo sebe.

Glede na zagotavljanje vsakokrat dosežene stopnje moči je resnica nujna vrednota. Vendar resnica ne zadošča, da bi dosegli kako stopnjo moči; ker obstojno, vzeto zase, nikoli ne zmore dati tega, kar volja potrebuje pred vsem ostalim, da kot volja prestopi sebe, tj., da šele vstopi v možnosti ukaza. Te se dajejo le preglednemu vnaprejšnjemu pogledu, ki spada k bistvu volje do moči; kajti kot volja po »več moči« je v sebi perspektivno [usmerjena] na možnosti. Razpiranje in dostavljanje takih možnosti je pogoj za bistvo volje do moči, ki kot v dobesednem smislu pred-hodnje prekaša prvo imenovano. Zato pravi Nietzsche (*Volja do moči*, afor. 853 iz let 1887/1888): »Toda resnica ne velja kot najvišja mera vrednot, še manj pa kot najvišja moč.«³⁶

³⁵ »Weil der Wille aber nur aus dem Verfügen über ein Beständiges wollen kann, ist die Wahrheit der aus dem Wesen des Willens zur Macht für diesen notwendige Wert.«

³⁶ »Aber die Wahrheit gilt nicht als oberstes Wertmaß, noch weniger als oberste Macht.« WzM 577, prim. VdM 480.

Ustvarjanje možnosti volje, zaradi katerih se volja do moči šele osvobodi za sebe samo, je za Nietzscheja bistvo umetnosti. Odgovarjajoč temu metafizičnemu pojmu Nietzsche z nazivom umetnost ne misli le in ne edinole estetskega območja umetnikov. Ta zmožnost [*Kunst*] je bistvo vsega hotenja, ki razpira perspektive in jih zaseda: »Umetniško delo, kjer se prikaže brez umetnika, npr. kot telo, kot organizacija (pruski oficirski zbor, jezuitski red). Koliko je umetnik le predstopnja. Svet kot samega sebe porajajoča umetnina – –.« (*Volja do moči*, afor. 796 iz let 1885/1886).³⁷

Iz volje do moči dojeta bistvo umetnosti je v tem, da umetnost voljo do moči šele razdraži zase in jo spodubudi za prestopanje sebe. Ker Nietzsche voljo do moči kot dejanskost pogosto – v izzvenevajočem odmevu *dzoé* in *phýsis* zgodnjih grških mislecev – imenuje tudi življenje, lahko reče, da je umetnost »véliki stimulans življenja«. (*Volja do moči*, afor. 851 iz leta 1888)³⁸

Umetnost je v bistvu volje do moči postavljeni pogoj za to, da se volja do moči kot volja, ki je, lahko povzpne v moč in to moč stopnjuje. Ker pogojuje na ta način, je umetnost vrednota. Kot pogoj, ki se prehiteva in prednjači v vrednostni razporeditvi pogojevanja zagotavljanja obstoja, je umetnost vrednota, ki šele razpre vso strmino vzpenjanja. Umetnost je najvišja vrednota. V razmerju do vrednote resnice je umetnost višja vrednota. Prva vrednota kliče, vsakič drugače, drugo vrednoto. Obe vrednoti v svojem vrednostnem razmerju določata enotno bistvo v sebi vrednote-postavljajočo voljo do moči. Ta je dejanskost dejanskega, ali če besedo jemljemo še naprej, kot jo Nietzsche navadno uporablja: bit bivajočega. Če mora metafizika upovedati bivajoče glede njegove biti, in če potem po svoje imenuje temelj bivajočega, potem mora temeljno-načelo metafizike izrekati voljo do moči. Pove, katere vrednote so postavljene bistvu ustrezno in po katerem načinu rangiranja vrednot so znotraj bistva vrednot postavljajoče volje do moči postavljene kot »esenca« bivajočega. Stavek se glasi: »Umetnost je več vredna kot resnica.« (*Volja do moči*, afor. 853 iz let 1887/1888)³⁹

Temeljno-načelo metafizike volje do moči je vrednostni stavek.

³⁷ »Das Kunstwerk, wo es ohne Künstler erscheint, z. B. Als Leib, als Organisation (preußisches Offizierkorps, Jesuitenorden). Inwiefern der Künstler nur eine Vorstufe ist. / Die Welt als ein sich gebärendes Kunstwerk – – « WzM 532, prim. VdM 443.

³⁸ »[D]as große Stimulans des Lebens«, WzM 572, VdM 475.

³⁹ »... – daß die Kunst mehr wehrt ist, als die Wahrheit.« WzM 578, VdM 480.

Iz najvišjega vrednostnega stavka postane očitno, da je postavljanje vrednot kot tako bistveno razborno [*zweifältig*]. V njem se izrecno ali pa neizrecno postavlja vsakič nujna ali zadostna vrednota, obe iz prevladujočega odnošaja obeh, ene do druge. Ta razborno postavljanje vrednot ustreza svojemu principu. To, kar nosi in vodi postavljanje vrednot kot tako, je volja do moči. Iz enotnosti njenega bistva volja do moči zahteva in posega po pogojih stopnjevanja in ohranjanja same sebe. Glede na razborno bistvo postavljanja vrednot, mišljenje lástnostno spravi pred vprašanje bistvene enotnosti volje do moči. Kolikor je volja do moči »esenca« bivajočega kot takega, to, da ga mora upovedati, pa resničnostno [*das Wahre*] metafizike kot take, torej vprašujemo – ko mislimo na bistveno enotnost volje do moči – po resnici tega resničnega [*des Wahren*]. S tem dospemo na najvišjo točko te in vsake metafizike. Vendar, kaj najvišja točka tukaj pomeni? To, kar menimo, bomo razjasnili ob bistvu volje do moči in pri tem ostajali v mejah, ki smo jih zdajšnjemu motrenju že začrtali.

Bistvena enotnost volje do moči ne more biti nič drugega kakor ona sama. Volja do moči je način, kako se volja privede pred samo sebe. Volja do moči sama preizkuša voljo, in to tako, da se volja v takem preizkusu šele čisto in s tem v najvišji podobi reprezentira. Toda reprezentacija tu ni nikakor kak kasnejši prikaz, ampak iz nje določena prezenca, ki je način, v katerem in kot kateri volja do moči je.

Vendar je ta način, kako je, obenem način, v katerem se [volja do moči] sama sebi postavlja v neskritost [*das Unverborgene*] sebe same. V tem počiva njena resnica. Vprašanje po bistveni enotnosti volje do moči je vprašanje po načinu tiste resnice, v kateri je kot bit tega bivajočega. Ta resnica je obenem resnica bivajočega kot takega; kot ta je metafizika. Resnica, po kateri zdaj vprašujemo, potemtakem ni tista resnica, ki jo postavlja sama volja do moči kot nujni pogoj bivajočega kot nekega bivajočega, ampak je tista resnica, v kateri pogoje postavljajoča volja do moči bistvuje kot taka. To eno, v čemer bistvuje, njena bistvena enotnost zadeva samo voljo do moči.

Kakšne vrste je ta resnica biti bivajočega? Določa se lahko le iz tega, čigar resnica je. Kolikor pa se znotraj novoveške metafizike bit bivajočega določi kot volja in s tem kot hotenje-sebe, hotenje sebe pa pomeni v sebi že vedeti-za-samega-sebe [*Sich-selbst-wissen*], bistvuje bivajoče, *hypokeimenon*, *subiectum*, na način vedenja-za-sebe-samega. Bivajoče (*subiectum*) se prezentira – in sicer samemu sebi – na način *ego cogito*. To prezentiranje sebe,

reprezentacija (pred-stava) je bit bivajočega *qua subiectum*. Vedenje-za-samega-sebe postane obči subjekt [*Subjekt schlechthin*]. V vedenju-za-samega-sebe se zbira vse védenje in to, kar lahko ve. Je zbranost védenja, kakor je gorovje zbranost gora. Subjektiviteta subjekta je kot taka zbranost *co-agitatio* (*cogitatio*), *conscientia*, zbrana-vednost, *Ge-wissen*, *conscience*. *Co-agitatio* je v sebi že *velle*, *wollen*, hoteti. S subjektiviteto subjekta pride na plan volja kot njegovo bistvo. Novoveška metafizika misli kot metafizika subjektivitete bit bivajočega v smislu volje.

K subjektiviteta spada kot prvo bistveno določilo, da predstavlja subjekt zagotavlja sebe samega in to ves čas pomeni tudi svoje predstavljeno kot tako. V skladu s takim zagotovilom ima resnica bivajočega kot gotovost karakter zagotovitve (*Sicherheit*, *certitudo*). Vedenje-za-sebe-samega, v katerem gotovost kot taka je, po svoje ostaja podvrsta dozrajšjega bistva resnice, namreč pravilnosti (*rectitudo*) predstavljanja. Toda pravilnost [*das Richtige*] zdaj ni več v priličenju kakemu prisostvujočemu, ki v svoji prisotnosti ne bi bilo mišljeno. Pravilnost je zdaj v naravnavanju vsega, kar je treba predstaviti, na merilo, ki je postavljeno v zahtevi védenja predstavljajoče *res cogitans sive mens*. Ta zahteva meri na zagotovitev, ki je v tem, da je vse, kar je treba predstaviti, tudi vse predstavljanje, prignano skupaj in zbrano v jasnost in razločnost matematične *idea*. *Ens* je *ens co-agitatum preceptionis*. Predstavljanje je pravilno, če upraviči zahtevo po zagotovitvi [*Sicherheit*]. Ko se tako izkaže za pravilno, je kot pravilno izgotovljeno in razpoložljivo, je upravičeno-dokončano. Resnica bivajočega v smislu samo-gotovosti subjektivitete je kot zagotovitev (*certitudo*) v temelju pravilno-dokončanje predstavljanja in njegovega predstavljanja pred svetlostjo, ki je lastna njemu samemu. Upravičenost (*iustificatio*) je izvrševanje *iustitia* in tako sama pravičnost. S tem ko je subjekt venomer in vsakič subjekt, si zagotavlja svoje zagotavljanje. Upraviči se pred zahtevo po pravičnosti, ki jo je sam postavil.

V začetku novega veka se je na novo vzbudilo vprašanje, kako si lahko človek v celoti bivajočega, in to se pravi pred najbivajočnejšim temeljnem vsega bivajočega (bogom), zagotovi obstojnost sebe samega tj. svojega blagra in kako lahko biva. To vprašanje gotovosti blagra je vprašanje upravičenja tj. pravičnosti (*iustitia*).

Znotraj novoveške metafizike Leibniz prvi misli *subiectum* kot *ens percipiens et appetens*. V karakterju sile (*vis*) *ens* prvič razločno misli voljostnega bistva

biti bivajočega. Novoveško misli resnico bivajočega kot gotovost. V svojih 24. tezah o metafiziki pravi Leibniz (20. teza): *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes. Mentis, tj. res cogitantes*, so po 22. tezi *primariae Mundi unitates*. Resnica kot gotovost je zagotavljanje zagotovitve, je red (*ordo*) in splošno veljavno fiksiranje, tj. končna in dokočna izgotovitev (*perfectio*). Karakter zagotovljenega-postavljanja v prvi vrsti in samolastno bivajočega v svoji biti je *iustitia* (pravičnost).

Kant misli v svojem kritičnem osnovanju metafizike poslednje samozagotavljanje transcendentalne subjektivitete kot *quaestio iuris* transcendentalne dedukcije. Ta je pravo vprašanje pravega-dokončanja, upravičenja predstavljačega subjekta, ki je samemu sebi svoje bistvo zakoličilo v samo-pravičnosti svojega »jaz mislim«.

V bistvu resnice kot gotovosti, ta je mišljena kot resnica subjektivitete in ta kot bit bivajočega, se skriva pravičnost, izkušena iz upravičevanja zagotovitvenosti. Zdaj sicer vlada kot bistvo resnice subjektivitete, vseeno pa znotraj metafizike subjektivitete ni mišljena kot resnica bivajočega. Verjetno pa mora prav pravičnosti, takoj ko se prikaže volja do moči. Ta ve zase kot za bistveno vrednote-postavljajočo, ki se zagotavlja v postavljanju vrednot kot pogojev lastnega bistvenega obstoja in tako postane stalno pravična do same sebi in je v takem postavljanju pravičnost. V pravičnosti in kot pravičnost mora lastno bistvo volje do moči reprezentirati in tj. novoveško metafizično mišljeno: biti. Tako kot je v Nietzschejevi metafiziki vrednostna misel fundamentalnejša od temeljne misli gotovosti v Descartesovi metafiziki, kolikor gotovost lahko velja za to kar je, za pravo [*das Rechte*] edinole, če velja kot najvišja vrednota – tako se v dobi dovršitve zahodne metafizike pri Nietzscheju izkaže uvidevna samogotovost subjektivitete za upravičevanje volje do moči po meri pravičnosti, ki vlada v biti bivajočega.

Že v zgodnjem in tudi splošno znanem spisu, v drugem času neprimernemu motrenju *O koristih in škodi zgodovine za življenje* (1874), Nietzsche na mesto objektivitete historičnih znanosti postavlja »pravičnost« (6. razdelek).⁴⁰ Sicer pa Nietzsche o pravičnosti molči. Šele v odločilnih letih 1884/1885, ko ima pred premišljujočimi očmi »voljo do moči« kot temeljno potezo bivajočega, zapiše o pravičnosti dve misli, ne da bi ju objavil.

⁴⁰ *Unzeitgemäße Betrachtungen, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.*

Prvi zapis ima naslov (1884. leta) ima naslov *Pota svobode*. Glasi se: »Pravičnost kot gradeči, izločujoči, uničujoči način mišljenja, iz ocenjevanja vredot; najvišji reprezentat življenja samega.« (XIII, afor. 98)⁴¹

Drugi zapis (iz 1885. leta) pravi: »Pravičnost ima, kot funkcija razgledujoče se moči, ki gleda čez majhni perspektivi dobrega in zlega, potemtakem širiši horizont *koristi* – namero, ohraniti nekaj, kar je več kot ta ali ona oseba.« (XIV, afor. 158)⁴²

Natančno razjasnjevanje teh misli bi prestopilo okvir premisleka, ki se ga tu lotevamo. Zadostuje naj opozorilo na bistveno okrožje, v katerega spada pravičnost, ki jo misli Nietzsche. Da pripravimo razumetje pravičnosti, ki jo ima Nietzsche pred očmi, moramo izključiti vse predstave o pravičnosti, ki izvirajo iz krščanske, humanistične, razsvetljenske, meščanske in socialistične morale. Nietzsche namreč pravičnosti sploh ne razume primarno kot kakega določila etičnega in jurističnega področja. Nasprotno, misli jo iz biti bivajočega v celoti, tj. iz volje do moči. Kar je pravično ostaja to, ki se umerja po pravilnem [*das Rechte*]. Vendar, kar je pravilno [*rechens*], se določa iz tega, kar je bivajočno kot bivajoče. Zato pravi Nietzsche (XIII, afor. 462 iz leta 1883): »Pravica = volja ovekovečiti vsakokratno razmerje moči. S predpostavko, da smo z njim zadovoljni. Vse častivredno pritegnemo, samo da se pravica prikaže kot večna.«⁴³

Sem spada zapis iz naslednjega leta: »Problem *pravičnosti*. Prvo in najmočnejše sta namreč ravno volja in sila za premoč. Šele gospodujoči kasneje fiksira »pravičnost«, se pravi: meri reči po svoji meri.; če je zelo mogočen, je lahko zelo velikodušen v *odobravanju* in priznavanju *skušnjavskega* individuuma.« (XIV, afor. 181)⁴⁴ Če Nietzschejev metafizični pojem pravičnosti – kar je po-

⁴¹ »Die Wege der Freiheit ... Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus den Wertschätzungen heraus; höchster Repräsentat des Lebes selber.« Prim. CM VII/2, 25 [484].

⁴² »Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauten Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weitern Horizont des Vorteils hat – die Absicht, Etwas zu erhalten, das mehr ist als diese und jene Person.« Prim. CM VII/2, 26 [149].

⁴³ »Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen. Zufriedenheit damit ist die Voraussetzung. Alles, was ehrwürdig ist, wird hinzugezogen, das Recht als das Ewige erscheinen zu lassen.« Prim. CM, *Nachgelassene Fragmente, Juli 1882 bis Winter 1883–1884*, VII/1, 7 [96].

⁴⁴ »Das Problem der Gerechtigkeit. Das Erste und Mächtigste ist nämlich gerade der Wille und die Kraft zur Übermacht. Erst der Herrschende stellt nachher »Gerechtigkeit« fest, d.h. er mißt die

polnoma v redu – še osuplja utečeno predstavljanje, vseeno zadene bistvo pravičnosti, ki je ob začetku dovršitve novoveške dobe sveta, znotraj boja za gospodovanje zemlji, že zgodovinsko. Zato določa vse ravnanje človeka v tej dobi sveta, izrecno ali neizrecno, skrito ali javno.

Pravičnost, ki jo misli Nietzsche, je resnica bivajočega, ki je na način volje do moči. Toda Nietzsche pravičnosti ni mislil izrecno kot bistvo resnice bivajočega niti te misli dovršene subjektivitete ni ubesedil. Pravičnost pa je od same biti določena resnica bivajočega. Kot ta resnica je metafizika sama v svoji novoveški dovršitvi. V metafiziki kot taki se skriva razlog, zakaj Nietzsche nihilizma sicer metafizično ne more izkusiti kot zgodovine postavljanja vrednot, obenem pa tudi ne zmore misliti bistva nihilizma.

Katera skrita, iz bistva pravičnosti kot njene resnice usklajujoča se podoba je bila prihranjena za metafiziko volje do moči, ne vemo. Komaj da se je izreкло njeno prvo načelo, a nikakor ne kot izoblikovani izrek. Prav gotovo gre za poseben karakter izreka tega načela znotraj metafizike. Gotovo prvo vrednostno načelo ni najvišje načelo deduktivnega sistema stavkov. Če tako previdno razumemo naziv temeljni-stavek metafizike, da imenuje bistveni temelj bivajočega kot takega, se pravi bivajoče v enotnosti svojega bistva, potem ostane dovolj širok in raznoter, da vsakokrat zmore – glede na vrsto metafizike – iz temelja določiti način njenega upovedovanja.

Nietzsche je prvo vrednostno načelo metafizike volje do moči izrekel še v neki drugi obliki (*Volja do moči*, afor. 822 iz leta 1888): »Umetnost imamo, da ne propademo ob resnici.«⁴⁵

Stavka o metafizičnem, kar tu pomeni o vrednostnem razmerju med umetnostjo in resnico, seveda ne smemo dojeti po naših vsakdanjih predstavah o resnici in umetnosti. Če do tega pride, potem je vse banalno, vzame nam možnost za bistveni spoprijem s skrito pozicijo dovršujoče se metafizike svetovne dobe, ki lahko naše lastno zgodovinsko bistvo osvobodijo iz zamegljevanj zgodovine in svetovnih nazorov.

V zadnje imenovani formuli temeljnega-stavka metafizike volje do moči sta umetnost in resnica kot prvi gospodovani tvorbi volje do moči mišljeni v od-

Dinge nach seinem Maße; wenn er sehr mächtig ist, kann er sehr weit gehen in Gewähren-lassen und Anerkennen des versuchenden Individuums.« CM VII/2, 26 [359].

⁴⁵ »Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehn.« WzM 554, VdM 460.

nošaju do človeka. Kako je sploh treba misliti bistveni odnošaj resnice bivajočega kot takega do bistva človeka znotraj metafizike, po meri njenega bistva, je našemu mišljenju še zastrto. Komaj da smo vprašanje postavili – zaradi prevlade filozofske antropologije je skrajno zmedeno. V vsekakor bi bilo zmotno, če bi hoteli formulo vrednostnega stavka jemati kot izkaz za to, da Nietzsche filozofira eksistencialno. Tega ni nikoli počel. Mislil pa je metafizično. Nismo še zreli za strogost misli, ki je takšna, kot so te, ki jih je Nietzsche zapisal v času svojega mišljenja za načrtovano poglavito delo *Volja do moči*:

»Okoli junaka vse postane tragedija, okoli polboga vse satirska igra; okoli boga vse postane – kaj? morda ›svet‹? –« (*Onstran dobrega in zlega*, afor. 150 [1886])⁴⁶

Čas je že, da se naučimo uvideti, da Nietzschejevo mišljenje ni, četudi mora historično in po naslovu kazati nek drugi obraz, nič manj stvarno in strogo od Aristotelovega mišljenja, ki v četrti knjigi svoje *Metafizike* misli stavek protislovja kot prvo resnico o biti bivajočega. Če Nietzscheja postavimo h Kierkegaardu, kar je že običajno, pa zato ni nič manj vprašljivo, saj spregleda, in sicer zaradi nespoznanja bistva mišljenja, da Nietzsche kot metafizični mislec ohranja bližino z Aristotelom, kateremu ostaja Kierkegaard, čeprav ga pogosto imenuje, bistveno tuj. Kajti Kierkegaard sploh ni mislec, ampak religiozni pisatelj, pa ne eden izmed mnogih, ampak edini, ki ustreza usodi [*Geschick*] svoje dobe. V tem je njegova veličina, če ni nesporazum že to, da govorimo tako.⁴⁷

V temeljnem-stavku Nietzschejeve metafizike je z razmerjem vrednot umetnosti in resnice imenovana bistvena enotnost volje do moči. Iz te bistvene enotnosti bivajočega kot takega se določa metafizično bistvo vrednote. Vrednota je v volji do moči za voljo do moči postavljen razborni pogoj nje same.

Ker Nietzsche izkuša bit bivajočega kot voljo do moči, se mora njegovo mišljenje izteči v vrednote. Zato je treba, venomer in pred vsemi drugimi, zastaviti vprašanje vrednot. To vpraševanje samo sebe izkuša kot zgodovinsko.

⁴⁶ »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird alles – wie? vielleicht zur ›Welt‹?« *Jenseits von Gut und Böse*, str. 137, UM II, 83; prim. SM, 1988, str. 80.

⁴⁷ »Denn Kierkegaard ist kein Denker, sondern ein religiöser Schriftsteller und zwar nicht einer unter anderen, sondern der einzige dem Geschick seines Zeitalter gemäße. Darin beruht seine Größe, falls so zu reden nicht schon ein Mißverständnis ist.«

Kako je z dozdejšnjimi najvišjimi vrednotami? Kaj pomeni razvrednotenje teh vrednot oziroma na prevrednotenje vseh vrednot? Ker mišljenje po vrednotah temelji v metafiziki volje do moči, je Nietzschejeva razlaga nihilizma kot procesa razvrednotenja najvišjih vrednot in prevrednotenja vseh vrednot metafizična, in sicer v smislu metafizike volje do moči. Kolikor pa Nietzsche lastno mišljenje, nauk o volji do moči, dojema kot »princip novega postavljanja vrednot«, v smislu samolastne dovršitve nihilizma, nihilizma ne razume več zgolj negativno kot razvrednotenja najvišjih vrednot, temveč obenem pozitivno kot prevladanje nihilizma; zdaj izrecno izkušena dejanskost dejanskega, volja do moči, postane izvor in mera novega postavljanja vrednot. Njene vrednote neposredno določajo človekovo predstavljanje in hkrati podžigajo človeško ravnanje. Biti-človek je povzdignjeno v neko drugo dimenzijo dogajanja.

V 125. aforizmu iz *Vesele znanosti*, ki smo ga brali, nori človek govori o dejanju ljudi, ki so umorili Boga, se pravi, ki so razvrednotili nadčutni svet: »Nikoli ni bilo večjega dejanja – in kdorkoli bo že rojen za nami, spada zavoljo tega dejanja v višjo zgodovino, kot je bila vsa dozdejšnja zgodovina!«⁴⁸

Z zavestjo, da je »Bog mrtev«, pričinja zavest radikalnega prevrednotenja dozdejšnjih najvišjih vrednot. Človek sam po tej zavesti prehaja v drugo zgodovino, ki je višja, kjer je v njej kot dejanskost dejanskega, kot bit bivajočega, lastnostno prevzet in izkušen princip vsega postavljanja vrednot, volje do moči. Samozavedanje, *Selbstbewußtsein*, v kateri ima novoveško človeštvo svoje bistvo, s tem naredi svoj poslednji korak. Hoče samega sebe kot izvrševalca brezpogojne volje do moči. Zaton merodajnih vrednot se je končal. Nihilizem, »da se najvišje vrednote razvrednotijo«, je premagan. Človeštvo, ki svojo lastno človeškost hoče kot voljo do moči in to človeškost prek volje do moči celostno določene dejanskosti izkuša kot pripadajočo mu, določa sebe z bistveno podobo človeka, ki prestopa dozdejšnjega človeka.

Ime za bistveno podobo človeštva, ki prestopa dozdejšnji človeški rod, je »*der Übermensch*, nadčlovek«. Z njim Nietzsche ne razume kakega posameznega eksemplarja človeka, v katerem so sposobnosti in namere običajno poznanega človeka povečane in stopnjevane do orjaškosti. »Nadčlovek« tudi ni tista vrsta človeka, ki nastane, če Nietzschejevo filozofijo apliciramo na življenje. Ime

⁴⁸ »Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« *Die fröhliche Wissenschaft*, str. 127; UM II, str. 401.

»nadčlovek« imenuje bistvo človeštva, ki kot novoveški začenja stopati v bistvenostno dovršitev svoje dobe. »Nadčlovek« je človek, ki je človek iz dejanskosti določene po volji do moči in zanjo.

Človek, čigar bistvo je hoteno iz volje do moči, je nadčlovek. Hotenje takó hotenega bitja mora ustrezati volji do moči kot biti bivajočega. Zato skupaj z mišljenjem, ki misli voljo do moči, nujno nastane vprašanje: V katero podobo se mora postaviti in razviti iz biti bivajočega hoteno bistvo človeka, da ustreza volji do moči in tako zmore prevzeti gospodovanje nad bivajočim? Nepričakovano in skrajno nespregljano se človek iz biti bivajočega najdeva postavljenega pred nalogo, da mora prevzeti gospodarjenje zemlji. Je dozdajšnji človek zadovoljivo premislil, na kakšen način se v tem času prikazuje bit bivajočega? Ali si je dozdajšnji človek zagotovil, da ima njegovo bistvo zrelost in moč, da ustreže zahtevi te biti? Ali pa si dozdajšnji človek pomaga le s začasnimi pomočmi in ovinki, ki ga vedno znova odrinjajo od tega, da bi izkusil to, kar je? Dozdajšnji človek naj ostane dozdajšnji, saj je obenem že hoteni [der Gewillte] bivajočega. Njegova bit se pričinja prikazovati kot volja do moči. Dozdajšnji človek v svojem bistvu sploh še ni pripravljen na bit, ki medtem obvladuje bivajoče. V biti vlada nujnost, da mora človek prestopiti dozdajšnjega človeka, a ne iz golega zadovoljstva ali zgolj samovolje, temveč edinole zavoljo biti.

Nietzschejeva misel, ki misli nadčloveka, izhaja iz mišljenja, ki misli bivajoče ontološko kot bivajoče in se tako uskladi v bistvo metafizike, ne da bi to bistvo zmogla izkusiti znotraj metafizike. Zato tudi ostaja, kot je bilo v vsej metafiziki pred Nietzschejem in tudi njemu skrito, do katere mere se bistvo človeka določa iz bivanja biti. Zato se v Nietzschejevi metafiziki nujno zastre temelj bistvenega sovisja med voljo do moči in bistvom nadčloveka. Vendar, v vsakem zastiranju se obenem že nekaj prikazuje. *Existencia*, ki spada k *essentia* bivajočega, tj. k volji do moči, je večni povratek enakega. V njem mišljena bit vsebuje odnos do bivanja nadčloveka. Vendar ta odnos ostaja po njegovi biti umerjenem bistvu nujno nepremišljen. Zato Nietzscheju tudi ni jasno, v kakšnem sovisju je mišljenje, ki misli nadčloveka v podobi Zaratuštre z bistvom metafizike. Zato tudi ostaja skrit učinkujoči karakter dela *Tako je govoril Zaratuštra*. Šele ko bo prihodnje mišljenje usposobljeno misliti to »knjigo za vse in nikogar« skupaj s Schellingovimi *Raziskavami o bivanju človekove svobode* (1809),⁴⁹ kar pomeniti obenem tudi s Heglovim delom *Fenomenologija*

⁴⁹Prim. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Izbrani spisi*, SM, 1986. Prevedla Doris Debenjak.

duha (1807),⁵⁰ jo torej misliti skupaj z Leibnizovo *Monadologijo* (1714)⁵¹ – pa ne le metafizično, temveč misliti jih iz bivanja metafizike, bodo utemeljena pravila in obveze, tla in obzorje za spoprijem [z njo].

Lahko se zgražamo – a težko prevzamemo odgovornost za to – nad idejo in podobo nadčloveka, ki sta si že vzgojili prav posebno nerazumevanje, in to zgražanje prodajamo kot njuno ovrženje. Težko se je povzpeli – a prihodnje mišljenje se temu ne bo moglo izogniti – v tisto skrajno odgovornost, iz katere Nietzsche preišlja bistvo človeštva, ki je v bitnem poslanju volje do moči določeno, da prevzame gospodovanje zemlji. Bistvo nadčloveka ni pooblastilo divji samovolji. Gre za v biti sami utemeljeni zakon dolge verige skrajnih samoprevladovanj, ki človeka šele naredo zrelega za bivajoče, ki kot bivajoče pripada biti. Bit bivajočega kot volja do moči prikaže svoje voljostno bistvo in s tem prikazom ustvari dobo, torej poslednjo dobo metafizike.

Dozdajšnji človek se po Nietzschejevi metafiziki imenuje dozdajšnji, ker je njegovo bistvo sicer določeno od volje do moči kot temeljne poteze vsega bivajočega, on pa kljub temu volje do moči ni izkusil in prevzel kot temeljno potezo. Človek, ki prestopa dozdajšnjega človeka, sprejme voljo do moči kot temeljno potezo vsega bivajočega v lastno hotenje in tako hoče sebe v smislu volje do moči. Vse bivajoče je kot v tej volji postavljeno. Kar je bilo pred tem pogojevano in določeno kot cilj in mera človeškega bitja [*Menschenwesen*], je izgubilo svojo brezpogojno in neposredno in predvsem povsod nezmotljivo učinkujočo moč učinkovanja. Nadčutni svet ciljev in mer življenja ne vzbuja in ne nosi več. Sam ta svet je postal neživ: mrtev. Krščanska vera bo na veke. Toda v takem svetu vladajoča ljubezen ni učinkovalno-účinkoviti princip tega, kar se godi zdaj. Nadčutni temelj nadčutnega sveta je, mišljen kot učinkujoča dejanskost vsega dejanskega, postal nedejanski. To je metafizični smisel metafizično mišljenih besed »Bog je mrtev«.

Bomo pred resnico teh besed, ki jih je treba misliti tako, še dolgo zatiskali oči? Če bomo, potem zaradi nenavadne zaslepljenosti te besede seveda ne bodo postale neresnične. Bog še ni živi bog, če še naprej poskušamo obvladovati dejansko, ne da bi pred tem njegovo dejanskost vzeli resno in jo postavili pod vprašaj, če ne premislimo, ali je človek že tako zrel za bistvo [*Wesen*], v kate-

⁵⁰Prim. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljubljana, 1998. Prevedel Božidar Debenjak.

⁵¹Pri. op. št. 17.

rega je vpotegnjen iz biti, da to poslanje zmore prestati iz lastnega bistva in ne z navidezno pomočjo praznih ukrepov.⁵²

Poskus, da bi resnico besed o smrti Boga lahko izkusli brez iluzij, je nekaj drugega kot priznavanje Nietzschejeve filozofije. Če bi mislili takó, potem takšno pritrjevanje mišljenju ne pomaga prav nič. Misleca upoštevamo le s tem ko mislimo. To pa zahteva, da mislimo vse bistveno, kar je v njegovi misli mišljeno.

Če so Bog in bogovi mrtvi v smislu razjasnjene metafizične izkušnje, če je volja do moči vedé hotena kot princip vsega postavljanja pogojev bivajočega, se pravi kot princip postavljanja vrednot, potem gospodovanje bivajočemu kot takemu preide od podobe gospodovanja zemlji v novo, prek volje do moči določeno hotenje človeka. Nietzsche sklene prvi del [knjige] *Tako je govoril Zaratustra*, ki je nastal leto po *Veseli znanosti*, leta 1883, z besedami: »Mrtvi so vsi bogovi: zdaj hočemo, naj živi nadčlovek!«⁵³

Grobo misleč bi lahko menili, da te besede pravijo, da gospodovanje bivajočemu prehaja z Boga na človeka, ali še bolj grobo, da Nietzsche na mesto Boga postavlja človeka. Ti, ki mislijo tako, vsekakor ne mislijo nič kaj pretirano božje o božjem bistvu. Človek se nikoli ne more postaviti na mesto Boga, saj bistvo človeka nikoli ne doseže bistvenega področja Boga. Nasprotno pa se lahko, merjeno ob tej nemožnosti, zgodi nekaj veliko bolj nedomačno-strašnega. Bistvo tega smo komaj začeli premišljati. Mesto ki je, metafizično mišljeno, lastno Bogu, je kraj povzročujočega udejanjanja [*Bewirkung*] in ohranjanja bivajočega kot ustvarjenega. Ta kraj Boga lahko ostane prazen. Namesto tega se lahko odpre neki drug, metafizično ustrežnejši kraj, ki ni identičen ne z bistvenim področjem Boga, pa tudi ne z bistvenim področjem človeka, od katerega pa človek prispe v odlikovani odnošaj. Nadčlovek nikoli, nikdar ne stopi na mesto Boga, ampak je mesto, na katerega meri hotenje nadčloveka, neko drugo področje drugačnega utemeljevanja bivajočega v svoji drugi biti. Ta druga bit bivajočega je medtem – in to označuje pričetek nove-veške metafizike – postala subjektiviteta.

⁵² »Gott ist noch nicht ein lebendiger Gott, wenn wir weiter versuchen, das Wirkliche zu meistern, ohne zuvor seine Wirklichkeit ernst und in die Frage zu nehmen, ohne zu bedenken, ob der Mensch dem Wesen, in das er aus dem Sein her hineingerissen wird, so zugereift ist, daß er dieses Geschick aus seinem Wesen und nicht mit der Scheinhilfe bloßer Maßnahmen übersteht.«

⁵³ »Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe!«, Also sprach Zarathustra, UM II, 340; prim. SM, 1984, str. 90.

Vse bivajoče je zdaj bodisi dejansko kot predmet ali učinkujoče kot upredmetenje, v katerem se oblikuje predmetnost predmeta. Upredmetenje *ego cogitu* pred-stavljajoč dostavlja predmet. V tem dostavljanju se *ego* izkaže kot to, kar je podlaga za [*zugrunde liegt*] lastno početje (pred-stavljajoče do-stavljanje), tj. kot *subiectum*. Subjekt je subjekt za sebe samega. Bistvo zavesti je samozavedanje. Zato je vse bivajoče bodisi objekt subjekta ali subjekt subjekta. Povsod počiva bit bivajočega v postavljanju-pred-sebe-samo in tako v vzpostavljanju sebe. Človek se znotraj subjektivitete bivajočega vzpostavi v subjektiviteto svojega bistva. Človek vzpostavi sebe. Svet postane predmet. V tem vzpostavitvenem upredmetenju vsega bivajočega se premakne to, kar je treba najprej narediti razpoložljivo za predstavljanje in pro-izvodnjo, zemlja, v sredo človeškega postavljanja in spoprijemanja. Sama zemlja se lahko kaže le še kot predmet napadov, ki se uravnavajo kot brezpogojno upredmetenje v hotenju človeka. Narava se povsod prikaže – ker je hotena iz bistva biti – kot predmet tehnike.

Iz let 1881/1882, ko je nastal zapis *Nori človek*, je tudi Nietzschejev vpis: »Prišel bo čas, ko se bomo bojevali za gospodovanje zemlji, – bojevali se bomo v imenu *filozofskih naukov*.« (XII, 441)⁵⁴

S tem ni rečeno, da si bo boj za neomejeno izkoriščanje zemlje kot surovine, za neiluzorno uporabo »človeškega materiala« v službi brezpogojnega opolnomočenja volje do moči, v svojem bistvu izrecno pomagal s kako filozofijo. Nasprotno, lahko domnevamo, da bo filozofija kot nauk in tvorba kulture izginila. V svoji zdajšnji podobi lahko izgine, ker je – kolikor je bila pristna – že ubesedila dejanskost dejanskega in je na ta način privedla bivajoče kot tako v zgodovino svoje biti. »Filozofski nauki« ne misljo učenjakarskih doktrin, ampak govorico resnice bivajočega kot takega. Njegova resnica je sama metafizika v podobi metafizike brezpogojne subjektivitete volje do moči.

Boj za gospodarjenje zemlji je v svojem zgodovinskem bistvu že posledica tega, da se bivajoče kot táko prikazuje na način volje do moči, vendar brez tega, da bi ga kot to voljo že spoznali ali dojeli. Sočasne doktrine ravnanja in ideologije predstavljanja pa tako ali tako nikdar ne povedo tega, kar je in se

⁵⁴ »Die Zeit kommt, wo der Kampf um die Erdherrschaft geführt werden wird, – er wird im Namen philosophischer Grundlehren geführt werden.« CM, *Idyllen aus Messina*; *Die fröhliche Wissenschaft*; *Nachgelassene Fragmente*: *Frühjahr 1881 bis Sommer 1882* (1973), V/2, II [273].

zato godi. S pričetkom boja za gospodovanje zemlji žene doba subjektiviteto v njeno dovršitev. K njej spada, da bivajoče, ki je v smislu volje do moči, po svoje in v vsakem pogledu postane gotovo lastne resnice o sebi samem in se zato tudi ozavešči. Ozaveščanje [*Bewußtmachen*] je nujni instrument hotenja, ki hoče iz volje do moči. Godi se z ozirom na upredmetovanje v podobi planiranja. Godi se v okrožju vstaje človeka v hotenje sebe in z nadaljnim razčlenjevanjem historične situacije. Mišljena metafizično je situacija vselej postanek subjektive akcije. Vsaka analiza situacije temelji, če to ve ali ne, v metafiziki subjektivitete.

»Véliko poldne« je čas najsvetlejše svétlosti, zavesti namreč, ki se je brez-pogojno in v vsakem oziru ozavedela same sebe kot tistega védenja, ki obstaja v tem, da vedé [*wissentlich*] hoče voljo do moči kot bit bivajočega in mora – kot tako hotenje – uporno prestati vsako nujno fazo popredmetenja sveta in tako zagotoviti obstojni sestav [*Bestand*] bivajočega za kar se da enakoformno in enakomerno hotenje. V hotenju te volje se človeka polasti nujnost, da hoče poleg njega še pogoje tega hotenja. To pomeni: [hoče] postavljati vrednote in vse ocenjevati po vrednotah. Na ta način vrednota [*Wert*] določa vse bivajoče v svoji biti. To nas privede pred vprašanje:

Kaj je zdaj, v dobi, kjer se očitno začenja brez-pogojno gospodstvo volje do moči in je ta očitnost in njena javnost sama funkcija te volje? Kaj je? Ne sprašujemo po danostih in dejstvih, za katere si je mogoče vse dobaviti ali pa odstraniti po potrebah volje do moči.

Kaj je? Ne sprašujemo po tem ali onem bivajočem, temveč po biti bivajočega. Še prej: vprašujemo, kako je z bitjo samo. Tega tudi ne vprašujemo kar tako, temveč glede na resnico bivajočega kot takega, ki spregovarja v podobi metafizike volje do moči. Kako je z bitjo v dobi pričenjajočega gospodstva brez-pogojne volje do moči?

Bit je postala vrednota. Ustalenie obstojnosti sestava [*Beständigkeit der Beständigkeit des Bestandes*] je nujen, od same volje do moči postavljeni pogoj zagotavljanje nje same. Vendar ali bit lahko više cenimo kot takó, da jo lástnostno povzdignemo v vrednoto? Toda s tem, ko bit častimo kot vrednoto, je že ponižana v pogoj, ki ga je postavila sama volja do moči. Pred tem je že bit sama, kolikor jo sploh cenimo in častimo, spravljená ob čast svojega bistva. Če je bit bivajočega ožigosana kot vrednota in če je s tem njeno bistvo zapečatenó,

potem je znotraj te metafizike, in to ves čas pomeni znotraj resnice bivajočega kot takega, v tej dobi izbrisana vsaka pot izkušanja biti. Pri tem s takšnim govorjenjem celo predpostavljamo nekaj, česar morda sploh ne bi smeli predpostavljati, da je taka pot k biti sami sploh kdaj obstajala in da je kako mišljenje biti že kdaj mislilo bit kot bit.

Zahodno mišljenje – ne da bi mislilo bit in njeno lastno resnico – že od svojega začetka vselej misli bivajoče kot tako. Le v taki resnici je mislilo bit, tako da je precej nebolj ubesedilo njeno ime v neraziskani, neizkušeni mnogoznačnosti. To mišljenje, ki mu je sama bit ostala nemišljena, je preprosti in vse nesoči, zato tudi zagonetni in neizkušeni dogodek zahodne zgodovine, ki se namerava razširiti v svetovno zgodovino. Končno je v metafizika bit ponižala v vrednoto. V tem se izpričuje, da bit ni dopuščena kot bit. Kaj pove to?

Kako je z bitjo? Z bitjo ni nič. Kako torej, v tem naj bi se napovedovalo dozdej skrito bistvo nihilizma? Potemtakem bi bilo mišljenje v vrednotah čisti nihilizem? Toda Nietzsche vseeno dojema metafiziko volje do moči ravno kot prevladanje nihilizma. Dejansko, dokler nihilizem razumemo le kot razvrednotenje najvišjih vrednot in voljo do moči kot princip prevrednotenja vseh vrednot iz novega postavljanja najvišjih vrednot, potem je metafizika volje do moči prevladanje nihilizma. Toda v tem prevrednotenju nihilizma je mišljenje v vrednotah povzdignjeno v princip.

Če pa vrednota biti ne dopušča, da bi bila bit,^a kar kot bit sama je, potem je domnevno prevladovanje sploh šele dovršitev nihilizma. Kajti zdaj metafizika ne misli le biti same, temveč se to ne-mišljenje biti zavije v videz, da vendarle misli, s tem ko bit ceni kot vrednoto, bit sploh na najbolj časten način, tako da vse vpraševanje po biti postane in ostane odvečno. Če pa je, če mislimo bit samo, mišljenje, ki vse misli po vrednotah, nihilizem, potem je celo Nietzschejeva izkušnja nihilizma, da ta pomeni razvrednotenje najvišjih vrednot, nihilistična. Razlaga nadčutnega sveta, razlaga Boga kot najvišje vrednote ni mišljena iz biti same. Poslednji udarec proti Bogu in zoper nadčutni svet je v tem, da Boga, bivajoče bivajočega, ponižamo v najvišjo vrednoto. Najhujši udarec zoper Boga ni, da ga imamo za nespoznavnega, niti to, da božjo existenco izkažemo za nedokazljivo, ampak to, da Boga, ki ga imamo za dejanskega, povzdignemo v najvišjo vrednoto. Kajti ta udarec ne prihaja od teh, ki

^a1. izdaja iz 1950. leta: Kaj tu pomeni »bit«?

stoje naokoli, in v Boga ne verjamejo, ampak od vernikov in njihovih teologov, ki o najbivajočnejšem vsega bivajočega govore, ne da bi si kdaj sploh kdaj dopustili domisliti se, da bi lahko mislili na samo bit, da bi jim ob tem postalo jasno, da sta tako mišljenje in govorjenje – če ju gledamo iz verovanja – bogokletje, če se vmešavata v teologijo verovanja.

Šele zdaj posije šibka luč v mrak vprašanja, ki smo ga hoteli postaviti Nietzscheju že, ko smo poslušali odlomek o norem človeku: Kako se sploh kdaj lahko zgodi, da ljudje sploh zmorejo ubiti Boga? Očitno Nietzsche misli prav to. Kajti v celotnem odlomu sta le dva stavka izrecno poudarjena. Prvi se glasi: »*Mi smo ga umorili*«, Boga namreč. In drugi: »... *in vendar ste to storili*,« namreč, ljudje so umorili Boga, četudi še dandanes o tem niso še nič slišali.⁵⁵

Oba poudarjena stavka razlagata besede »Bog je mrtev«. Besede ne pomenijo, da govorimo iz zatajevanja in nizkotnega sovraštva: Boga ni. Besede pomenijo nekaj hujšega: Bog je umorjen. Šele tako se prikaže odločilna misel. Vendar postane razumetje še težavnejše. Kajti prej bi lahko besede »Bog je mrtev« razumeli v tem smislu: Bog se je, sam od sebe, umaknil iz svoje žive prisotnosti. Da naj bi Boga umorili drugi, celo ljudje, je nezamisljivo. Nietzsche sam se čudi tej misli. Zato takoj po odločilnih besedah: »*Mi smo ga umorili* – vi in jaz! Vsi smo njegovi morilci!« nori človek vpraša: »Kako smo to storili?« Nietzsche vprašanje pojasni s tem ko ga, ponovi in vprašano opiše s tremi podobami: »Kako smo zmogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali cel horizont? Kaj smo storili, kot smo od te zemlje odpeli njeno sonce?«⁵⁶

Na zadnje vprašanje bi lahko odgovorili: Kaj so storili ljudje, ko so zemljo odpeli od njenega sonca, pove evropska zgodovina zadnjih treh in pol stoletij. Kaj pa se je pravzaprav v tej zgodovini zgodilo z bivajočim? Nietzsche ne misli le – ko misli odnošaj med zemljo in soncem – na kopernikanski obrat novoveškega dožemanja narave. Ime sonce obenem spominja na Platonovo prisposobo. Tu sta sonce in območje svetlobe okrožje, v katerem se bivajoče prikazuje po svojem izgledu, po svojih vidih, *Gesichten*, (idejah). Sonce tvori

⁵⁵ »*Wir haben ihn getötet ... – und doch haben sie dieselbe getan!*« *Die fröhliche Wissenschaft*, UM II, 401.

⁵⁶ »*Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?*« *Ibid.*

in okrožja obzorje, v katerem se kaže bivajoče kot tako. »Horizont« meni nadčutni svet kot dejansko bivajoč. To je obenem celota, ki kakor morje vse zaobsega in vključuje vase. Zemlja kot človekovo bivališče je odpeta od svojega sonca. Področje na sebi bivajočega nadčutnega nad človekom ne stoji več kot merodajna luč. Celotno obzorje je izbrisano. Človek je izpil morje, celoto bivajočega kot takega. Človek se je namreč povzdignil in jastvo [*Ichheit*] *ego cogito*. S tem povzdignjenjem [*Aufstand*] postane vse bivajoče predmet. Bivajoče je kot objektivno potopljeno v imanenco subjektivitete. Horizont iz sebe več ne žari. Je le še gledišče, ki ga postavljajo vzpostavljajna vrednot volje do moči.

Ob vodilni niti treh podob (sonce, horizont, morje), ki so za mišljenje verjetno vse kaj drugega kot prisposobe, ki razjasnijo tri vprašanja, kaj je mišljeno v dogodku, da je Bog umorjen. Ubijanje pomeni, da je človek odstranil na sebi bivajoči nadčutni svet. Ubijanje imenuje proces, v katerem bivajoče ni izničeno kot tako, ampak se v svoji biti predrugači. V tem procesu pa tudi in še prav posebej človek postane drugačen. Postane ta, ki odstrani bivajoče v smislu na sebi bivajočega. Človekova vstaja v subjektiviteto naredi bivajoče za predmet. Predmetno se vzpostavi le prek predstavljanja. Do odstranjenja na sebi bivajočega, do umora Boga, pride v zagotavljanju obstoja, prek katerega si človek zagotavlja snovne, telesne, duhovne in duševne obstojnosti [*Bestände*], to pa zavoljo svoje lastne zagotovitve, ki hoče gospodovanje bivajočemu kot možnemu predmetnemu, da bi ustrezalo biti bivajočega, volji do moči.

Zagotavljanje kot priskrbovanje gotovosti temelji v postavljanju vrednot. Postavljanje vrednot je pod sabo pomorilo, ubilo vse bivajoče na sebi in s tem kot na sebi bivajoče. Poslednji udarec pri uboju Boga zada metafizika, ki kot metafizika volje do moči izvršuje mišljenje v smislu mišljenja v vrednotah. Vendar tega poslednjega udarca, s katerim je bit pobita v prazno vrednoto, Nietzsche ne spozna več kot to, kar ta udarec, mišljeno z ozirom na bit samo, je. Toda ali Nietzsche sam ne reče: »Mi vsi smo njegovi morilci! – vi in jaz!«⁵⁷ Gotovo, potemtakem Nietzsche tudi metafiziko volje do moči še dojema kot nihilizem. Vsekakor; to za Nietzscheja govori le, da protigibanje v smislu prevrednotenja vseh dozdašnjih vrednot najostreje, dokončno izvršuje predhodnje »razvrednotenje dozdašnjih najvišjih vrednot«.

Vendar prav novega postavljanja vrednot iz principa vsega postavljanja vrednot Nietzsche ne more več misliti kot ubijanje in nihilizem. Ne gre za nikakršno

⁵⁷ »... ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!« *Ibid.*

razvrednotenje v smislu hoteče volje do moči, tj. v perspektivi vrednote in postavljanja vrednot.

Kako je s samim postavljanjem vrednot, če je to videno z ozirom na bivajoče kot tako in to obenem pomeni iz ozira na bit? Torej je mišljenje v vrednotah radikalno ubijanje. Bivajočega kot takega ne pobija le v svojem nasebju [*An-sich-sein*], ampak v celoti odstrani tudi bit kot tako. Bit lahko, kjer jo še potrebujemo, velja zgolj kot vrednota. Mišljenje v vrednotah metafizike volje do moči je pogubno [*tödlich*] v skrajnem smislu, ker biti sami sploh ne dopušča vznikniti, in to je dospeti v živost svojega bistva. Mišljenje po vrednotah že od samega začetka ne dopušča, da bi sama bit lahko bistrovala v svoji resnici.

Je to ubijanje v koreninah zgolj in le način metafizike volje do moči? Ali edinole razlaganje biti kot vrednote biti ne dopušča biti bit, ki je? Če bi bilo tako, potem bi morala metafizika v dobah pred Nietzschejem izkusiti in misliti bit samo v njeni resnici ali pa po njej vsaj vpraševati. *Toda nikjer ne najdemo takega izkušanja biti same.* Nikjer nas ne srečuje mišljenje, ki misli resnico biti same in s tem bit. Ta ni mišljena celo tam, kjer je predplatonsko mišljenje kot začetje zahodnega mišljenja pripravilo razvoj metafizike s Platonom in Aristotelom. *Éstin (eòn) gár einai* sicer imenuje bit samo. Toda prisostvovanja ravno ne misli kot prisostvovanje iz svoje resnice. Zgodovina biti sicer nujno začenja s *pozabo biti*. Tako ni odvisno od metafizike kot metafizike volje do moči, da bit ostaja nemišljena v svoji resnici. To nenavadno izostajanje je potem odvisno od metafizike kot metafizike. A kaj je metafizika? Vemo za njeno bistvo? Ali zmore sama vedeti zanj? Če ga dojame, ga zgrabi metafizično. Toda metafizični pojem metafizike vselej zaostaja za njenim bistvovanjem [*Wesen*]. To velja tudi za vsako logiko, če predpostavimo, da sploh še zmore misliti, kaj *lógos* je. Vsaka metafizika metafizike in vsaka logika filozofije, ki poljubno skušata preplezati metafiziko, najbolj zagotovo padeta pod njo, ne da bi izkusili, kam sami spadata.

Medtem pa je našemu razmišljanju postala bolj razločna vsaj ena poteza bistvovanja nihilizma. Bistvo nihilizma počiva v zgodovini, glede nanjo v prikazovanju bivajočega kot takega v celoti ni z bitjo samo in njeno resnico nič, in sicer takó, da resnica bivajočega kot takega velja za bit, ker izostaja resnica biti. Nietzsche je sicer v dobi pričenjajoče dovršitve nihilizma izkusil nekaj potez nihilizma in jih obenem nihilistično tolmačil, s tem pa popolnoma zasul njihovo bistvo. Nietzsche vendar nikoli ni spoznal *bistva* nihilizma, prav tako kot vsa metafizika pred njim ne.

Če pa bistvo nihilizma počiva v zgodovini, da torej v prikazovanju bivajočega kot takega v celoti resnice biti izostaja, in potemtakem z bitjo samo in njeno resnico nič ni, potem je metafizika kot zgodovina resnice bivajočega kot takega v svojem bistvu nihilizem. Če je metafizika konec koncev zgodovinski razlog zahodne in evropsko določene svetovne zgodovine, potem je ta nihilistična v popolno drugem smislu.

Mišljeno iz poslanja biti [*Geschick des Seins*], pomeni *nihil* nihilizma, da z bitjo nič ni. Bit ne pride v svetlobo svojega lastnega bistvovanja [*Wesen*]. V prikazovanju bivajočega kot takega bit sama izostane. Resnica biti odpade. Ostaja pozabljena.

Potemtakem bi bil nihizem v svojem bistvu zgodovina, ki se godi [*begibt*] s samo bitjo. Potem bi bilo v sami biti, da ostaja nemišljena, ker se odteguje. Bit sama se odtegne v svojo resnico. Krije se vanjo in skrije samo sebe v takem kritju.

Z ozirom na sebe skrivajoče kritje lastnega bistva se morda dotaknemo bistva skrivnosti, ki bistvuje kot resnica biti.

Sama metafizika potemtakem ne bi bila goli izostanek [*Versäumnis*] vprašanja po biti, ki ga moramo še premisliti. Sploh pa ne bi bila zmota. Metafizika kot zgodovina resnice bivajočega kot takega bi se potemtakem sama godila iz poslanja biti. Metafizika bi bila v svojem bistvu nepremišljena, ker [je] zadrževana skrivnost biti same. Če bi bilo drugače, potem mišljenje, ki se trudi držati to, k čemur misli, bit, ne bi moglo neprestano spraševati: Kaj je metafizika?

Metafizika je le ena^a doba zgodovine biti same. V svojem bistvu pa je metafizika nihilizem. Njegovo bistvo spada v zgodovino. Kot ta pa bistvuje sama bit. Če pa nič, kakor koli že, napotuje na bit, potem bi bitnozgodovinsko določilo nihilizma prej vsaj nakazovalo področje, znotraj katerega lahko izkusimo bistvo nihilizma, da to postane nekaj, kar zmoremo misliti, kar zadeva naše pomnenje. Navajeni smo, da iz imena nihilizem slišimo le negativni ton. Če premislimo bitnozgodovinsko bistvo nihilizma, potem v golo slišanje negativnega zvena prav hitro vstopi nekaj težavnega. Ime nihilizem pravi, da v tem,

^a1. izdaja iz 1950. leta: *die*: ta, edina?

kar imenuje, bistveno je *nihil* (nič). Nihilizem pomeni: z vsem, v vsakem oziru ni nič. Vse, to pomeni bivajoče v celoti. V vsakem od njegovih ozirov pa je bivajoče, če je izkušeno kot bivajoče. Nihilizem potemtakem pomeni, da z bivajočim kot takem v celoti nič ni. Toda bivajoče je, kar je in kakor je, iz biti. Če predpostavimo, na biti počiva ves »je«, potem je bistvo nihilizma v tem, da z bitjo samo nič ni. Bit *sama* je bit v svoji *resnici*, resnica pa spada k biti.

Če v imenu nihilizem zaslišimo drug ton, v katerem odzvanja bistvo imenovanega, potem slišimo drugače tudi govorico tistega metafizičnega mišljenja, ki je izkusilo nekaj nihilizma, ni pa moglo misliti njegovega bistva. Morda premislimo nekega dne, z drugim zvenom v ušesu, dobo pričrčevanja se dovrševanja nihilizma še drugače kot dozdej. Morda bomo potem spoznali, da ne zadostujejo niti politične ne ekonomske ne sociološke, tehnične in znanstvene, sploh pa ne metafizične in religiozne perspektive, da bi mislili to, kar se godi v tej dobi sveta. Kar mišljenju daje misliti, ni kak skrit ozadnji pomen, ampak nekaj bližnjega: to najbližje, kar smo, ker je zgolj to, vselej že prestopili. S tem prestopanjem ves čas izvršujemo, ne da bi na to sploh pazili, omenjeno ubijanje biti bivajočega.

Da bi na to pazili in se naučili te pozornosti, nam lahko zadostuje že, da najprej premislimo, kaj pravi nori človek o smrti Boga in kako to pove. Morda zdaj ne bomo tako vse prehitro preslišali tega, kar smo povedali ob začetku besedila, ki smo ga razjasnjevali, da je nori človek »neprestano kričal: Iščem boga! Iščem boga!«⁵⁸

Kako da je ta človek nor? Pre-maknjen je. Zdrsnil je namreč z ravni dozdejšnjega človeka, ki ideale nadčutnega sveta, ki so postali nedejanski, izdaja za dejanske, s tem pa udejanja prav njihovo nasprotje. Ta pre-maknjeni človek se je premaknil čez dozdejšnjega človeka. Obenem se je tako le popolnoma premaknil v vnaprej določeno bistvo dozdejšnjega človeka, da mora biti *animal rationale*. Ta, tako pre-maknjeni človek zato nima nič skupnega s tistimi javnimi zijali, »ki ne verjamejo v Boga«.⁵⁹ Ti niso zato neverni, ker jim je Bog postal neverodostojen, ampak zato, ker so se sami odrekli možnosti verovanja in zato ne morejo več iskati boga. Ne zmorejo več iskati, ker več ne mislijo.

⁵⁸ »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« *Ibid.*

⁵⁹ »Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter.« *Ibid.*

Javna zijala so odpravila mišljenje in ga zamenjala s čvekanjem, ki nihilizem povsod zavoha tam, kjer meni, da je ogroženo njegovo lastno menjenje. To samozaslepljevanje, ki vedno še premaga samolastni nihilizem, si tako poskuša olajšati svoj strah pred mišljenjem. Ta strah pa je strah pred strahom.

Nori človek je – ravno narobe – enoznačno, že po prvih stavkih, še enoznačneje pa za tistega, ki zmore slišati, po zadnjih stavkih besedila ta, ki išče boga, s tem ko po bogu kriči. Je misleči tu res zaklical *de profundis*? In uho našega mišljenja? Tega krika še vedno ne sliši? Tako dolgo ga bo presliševalo, dokler ne začne misliti. Mišljenje se začne edinole tam, ko smo izkusili, da je um, ki ga stoletja poveljučujemo, najvztrajnejši nasprotnik mišljenja.

Prevedel, opombe dopisal Aleš Košar

BOGOVI

BOGOVI

189

BOGOVI

Pripravil Dean Komel

190

Peter Trawny

PRIHAJAJOČI IN POSLEDNJI BOG PRI HÖLDERLINU IN HEIDEGGRU*

1. Priprava

191

V *Prispevkih k filozofiji*¹ Heidegger v *Stavkih o znanosti*² obravnava to, da in do katere mere zgovinska znanost [Historie] zgreši »edinstvenost enkratnega in preprostega«, ker ga v svojem primerjalnem postopku navezuje nazaj na nekaj »enakega«. Tako pravzaprav enači vsako »enkratno« z drugim »enkratnim«. Je historičnemu raziskovanju res bolj ali manj vseeno, ali je predmet, ki ga je treba raziskati, Hölderlinovo ali Klopstockovo delo? Da, znotraj histo-

*Gre za predelavo predavanja, ki ga je imel Peter Trawny 3. 10. 1999 v Meßkirchu na simpoziju Heideggrovega društva, naslovljenem *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde. Heidegger und Hölderlin – Poln zaslužnosti, a pesniško domuje človek na tej zemlji. Heidegger in Hölderlin*. Naslov je vzet iz »pesmi« *In lieblicher Bläue, V ljubki modrini*. Prim. *Novo revijo* 191/192/193, str. 132. Prevedel Niko Grafenauer.

¹Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 65. zv. *Skupne izdaje*, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni 1989, 21994. § 76, str. 151. Stavek se v celoti glasi: »Alle ›Historie‹ nährt sich aus dem Vergleichen und dient der Ausweitung der Möglichkeiten des Vergleichens. Obzwar das Vergleichen es scheinbar auf die Unterschiede abgesehen hat, so werden doch für die Historie die *Unterscheide* nie zur entschiedenen Verschiedenheit und d.h. zur Einzigkeit des Einmaligen und Einfachen, angesichts dessen die Historie, fall sie jemals vor Solches bringen könnte, sich selbst als unzureichende erkennen müßte.«

²*Sätze über die Wissenschaft*, *ibid.*, prim. *Phainomeno* 7–8, str. 137–148. Prevedel Valentin Kalan.

rične metode in perspektive je vseeno, ali raziskujemo delo pesnika, slikarja, filozofa ali politika.

Vseeno bi popolnoma zgrešili, če bi hoteli ovreči uspešnost historičnega dela, ki se prezentira v enormni institucionalni moči. Lahko pa opozorimo na preprosto stanje stvari: da še ni bilo pesnika, ki bi pesnil za literarno vedo, ne slikarja, ki bi slikal za umetnostne zgodovinarje. Zato Stefan George ves čas – a ne zaradi kakšne samo-stilizacije, ampak z modrim občutkom pesnika v službi svojih pesmi – opozarja, da od njega ne vodi nikakršna pot k znanosti.³ Zato je tudi Paul Celan pesem imenoval »sporočilo v steklenici, gotovo ne vedno v spodbudni veri vtženo v vodo, da ga bo kdaj in kje naplavilo na breg, morda celo na srčni breg«.⁴

Po Heideggru imamo v zgodovini kot ti, katerih prebivanje v najmanjših in tudi v največjih trenutkih izhaja iz zgodovine, opravka z vsakokratno »edinstvenostjo enkratnega in preprostega«. Ta misel med drugim pove, da medtem ko premišljamo zgodovinsko prebivanje, nikdar ne more biti vseeno, s katerim pesnikom ali mislecem se spoprijemamo. Vsako pristno pesnjenje ali mišljenje ima svojo vsakokratno zgodovinsko nujnost. Prikaže se na svojem natanko uglasenem [bestimmten] zgodovinskem kraju. Vsa Heideggrova predavanja, vsi spisi, ki se posvečajo Hölderlinovemu pesnjenju in na drug način tudi Nietzschejevemu mišljenju, pričajo, kako je imel mislec pesnjenje in mišljenje obeh za nujno in odločilno na poti zgodovine. Začudujoča misel, ki jo je ubesedil v *Prispevkih k filozofiji*, da »zgodovinsko določilo filozofije« kulminira »v pripoznavanju nujnosti«, da »ustvarimo posluš za Hölderlinovo besedo«, pomeni odmev tiste »odločitve«, namreč, »ali se«, po Heideggru, »BIT [Seyn]⁵ do-končno odtegne ali pa bo ta odteg kot onemogočenje prva resnica in drugo začetje zgodovine«,⁵ potemtakem »odločitev«, ali bo skrepenel miselni prostor metafizike v svoji do-

³Prim. Edgar Salin, *Um Stefan George*, Godesberg 1948, str. 73. Salin citira Georgeja z besedami: »Von mir aus führt kein Weg zur Wissenschaft,« | »Od mene ne vodi nikakršna pot k znanosti.«

⁴»Flaschenpost ... aufgegeben in den – gewiß nicht immer hoffnungsstarken – Glauben, sie könnte irgendwo und irgendwann an Land gespült werden, an Herzland vielleicht.« Paul Celan, *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen. V: Der Meridian und andre Prosa*. Frankfurt ob Majni 1983, str. 39. – Prim. Stephan Krass, *Mnogo sva si zamolčala*, Nova Revija št. 202/203, str. 134. Prevedla Maša Kovač.

* Kot smo že večkrat omenili (prvič v *Phainomeni* 21–22, str. 320), Heidegger svojo rabo razločuje od metafizične, za kar rabi tradicionalno nemško besedo *Seyn* in njene izpeljanke, kar vsakič označujemo z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI: *Seyn* – BIT, *seynsgeschichtlich* – BITNOZGODOVINSKO.

⁵»... geschichtliche Bestimmung der Philosophie ... in der Erkenntnis der Notwendigkeit ... Höl-

vršitvi pri Heglu in Nietzscheju z vsemi svojimi življenjskosvetnimi konsekvencami ali pa se lahko dogodi »prevladanje metafizike«.

V svojem prispevku bi rad pustil historično zavest ob strani in dal prostor zgodovini. Rad bi pritrdil tako Hölderlinovemu pesništvu kakor tudi Heideggrovemu mišljenju – da je tu pesnjeno in mišljeno *za nas* – za dejanski in možni *mi*: da *bog*, ki ga ubesedujeta pesnik in mislec, ni historični fenomen, temveč odpira zgodovinsko poreklo in prihodnost. Morda se nahajamo v njunem prostoru.

Vse to nikakor ne pomeni, da ne bomo upoštevali filološkega bogastva razpoložljivih rezultatov raziskav. Tu bi morali natančneje razviti misel, zakaj ni potrebno, da sta védenje in institucionalna znanost venomer isto.

2.

Ob koncu uvoda v *Premislek*,⁶ večje razprave, skupaj z drugimi je v sosledstvu s *Prispevki k filozofiji*, Heidegger namigne, da k zgódi resnice, tj. k »jasnini sebeskrivanja«, ki ji človek kot »tu-bit« pripada [innewohnt], nujno spada tudi »nekoč-na služba bogu, ki se še ni prikazal, je pa že bil oznanjen.«⁷ Ta bog je, kot pravi Heidegger v *Prispevkih k filozofiji*, pa ne le tam, »poslednji bog«. Ali Heidegger zato misli nase, ko pravi, da je ta bog že »oznanjen«? So *Prispevki k filozofiji* »oznanilo« »poslednjega boga«? Ne, niso. Četudi priznavamo, da ni nujno, da mora biti »oznanilo« javno, in s tem tudi, da so *Prispevki k filozofiji*, ki so res nastajali daleč od javnosti, morda kraj »oznanila«. Vendar moramo poudariti razliko med mišljenjem in pesnjenjem, na katero Heidegger neprestano opozarja. Mislec ničesar ne »oznanja«. Pusti si dati to pomenljivo, torej filozofske misli v eminentnem smislu.⁸ »Naznanilo prispetja novih bo-

derlins Wort das Gehör zu schaffen... ob... das Seyn sich endgültig entzieht oder ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird.«

⁶Martin Heidegger, *Besinnung*, 66. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 1997, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann.

⁷»Das Wahre ereignet sich nur in der Wahrheit, daß wir ihrer Wesung zugehören, die Gefahr der Verkehrung als die in ihr gewurzelte Wissen und das Verkehrte und seine losgelassene Macht nicht einlassen und nicht fürchten, inständig im Wagnis des Seyns, gehörig dem einmaligen Dienst des noch nicht erschienenen aber verkündeten Gottes.« Ibid., str. 12.

⁸»Der Denker ›verkündet‹ nichts. Er läßt sich das zu Bedenkende, also die im eminenten Sinne philosophischen Gedanken, geben.«

gov«, kakor pravi Heidegger v svojem prvem predavanju o *Hölderlinovih himnah Germanija in Ren*,⁹ je prihranjeno pesniku, in sicer pesniku Hölderlinu. Tako smemo domnevati: Hölderlin je »oznanjevalec« »boga, ki se še ni prikazal«. Če pa je ta »poslednji«, se pravi bog, ki ga premišlja Heidegger, *potlej je Hölderlin pesnik »poslednjega boga«*. Hölderlin bi bil potemtakem pesnik, ki je s pesnjenjem »oznanil poslednjega boga«, ki ga misli Heidegger.

Zaenkrat je to zgolj trditev. Da jo potrdimo, moramo upoštevati Hölderlinovo pesnjenje. Svojo trditev bi rad zasnoval na nujno fragmentarični interpretaciji elegije *Kruh in vino* in himne *Praznik miru*. Zadnjo, ki so jo našli šele leta 1954, je Heidegger poznal le kot zasnovno oz. osnutek. Ta je izšel v izdaji Norberta von Hellingratha z naslovom *Pomirjuoči, ki nikoli nisi veroval ...*¹⁰ Pokažemo lahko, da je Heidegger, ki čistopisa himne ni poznal, vnaprej zaslutil njen najbistvenejši motiv, njeno najpomembnejšo misel. Da smemo elegijo *Kruh in vino* in himno *Praznik miru* brati skupaj, lahko med drugim upravičimo s tem, da je njun nastanek časovno zelo blizu. Padel je v leti 1800 in 1801. Tudi literarna veda poudarja sovisje obeh pesnitev.¹¹

194 *Kruh in vino* je žalostinka, ki ubeseduje porajanje [Aufkommen] dalje bogov in prihod drugega, novega boga [k nam] [Zukunft]. Ta prihodnost izhaja iz notrine dveh bogov, ki zazvenita že v naslovu *Kruh in vino*. Bogova sta Dioniz in Jezus Kristus.

Začetek pesnitve, prva kitica, kaže porajanje noči. Ljudje se po *dnevnikh radostih* in privajenih opravkih pripravljajo k počitku. Zazvenita igra in premislek. Vendar *noč* ni le prostor, ki se kot mir in počitek ločuje od vsakdanje zaposlenosti. Način, kako *noč* je, njeno bistvovanje, je drugačen. Zato se druga kitica pričinja z besedami:

*Čudovita je milost vzvišene noči in prav nihče ne ve,
Kako in kaj se komu pripeti po njeni volji.*¹²

⁹ »Ankündigung der Ankunft der neuen Götter,« Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* (zimski semester 1934/1935), 39. zv. *Skupne izdaje*, Frankfurt ob Majni 1980, 21989.

¹¹ Prim. Momme Mommsen, *Dionysos in der Dichtung Hölderlins mit besonderer Berücksichtigung der »Friedensfeier«*. V: GRM, Neue Folge, 1963, zv. XIII, 4. del, str. 345–379.

¹² »Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabnen und niemand / Weiß, von wannen und was einem geschiehet von ihr.« V: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stuttgarter (große) Hölderlin Ausgabe t. i. StA, izd. Friedrich Beißner, drugi zv., prvi del, *Pesnitve po letu 1800*, str. 90–95 in 118–120. Obe pesnitvi

Te besede so odločilne za razumetje bistvovanja *noči*, ki jo Hölderlin upesnjuje. Kar *noč* prinaša, je *milost*, *Gunst*. Vsekakor gre za dar, ki nam bo v pomoč. *Milost* se nam vseeno odteguje toliko, kolikor *prav nihče*, kakor Hölderlin poudari, *še modrec* ne, dejansko ne dojame, kaj se v njej godi in da se sploh kaj godi. Za Hölderlina ostaja gotovo, da tako *želi najvišji bog, ki te neznansko ljubi*.¹³

Sklep o tem, kaj se v *noči* godi, daje šele sedma kitica. V njej Hölderlin upove, da je *noč* tisto prostorje, v katerem žive bogovi *nad glavo v drugem svetu*.¹⁴ Pri tem elegično zazvene besede:

*Toda prijatelj! prihajava prepozno.*¹⁵

Dan bogov je mimo. *Znočilo* se je.

Vendarle smo že slišali, da je *noč milost*. To je toliko, kolikor nas obvaruje pred bolečo prisotnostjo bogov. Je namreč tako, kakor pesni Hölderlin v sedmi kitici: *Človek le kdaj pa kdaj vzdrži božansko polnost*.¹⁶ Pričujočnosti boga človek ni vedno dorasel. Potemtakem postane nujno, da se bog zadržuje [Zurückhaltung]. V prostorju, ki ga tako zadrževanje razpre, se zbudi spominjanje. Tako pravi:

*A mora nam [noč], da bi v oklevajočem hipu, da bi
V temi bilo za nas vsaj kaj oprijemljivega,
Privoščiti pozabo in sveto blaženo pijanost,
Privoščiti strujajočo besedo, ki je kakor zaljubljeni
Brez sna, in polnejšo čašo in drznejše življenje
In tudi sveti spomin, da v noči ostanemo budni.*¹⁷

navajamo po slovenskem prevodu Nika Grafenauerja iz zbirke *Lirika* (L), MK 1978, str. 57–65 in 69–76. StA 2, 1, 92, v. 19–20; L 58.

¹³ »So bewegt sie die Welt und die hoffende Seele der Menschen, / Selbst kein Weiser versteht, was sie bereitet, denn so / Will es der oberste Gott, der sehr dich liebet, ...« StA 2, 1, 90, v. 21 in 23; L 58.

¹⁴ »[...] Zwar leben die Götter, / Aber] über dem Haupt droben in anderer Welt.« StA 2, 1, 93, v. 110; L 63.

¹⁵ »Aber Freund! wir kommen zu spät.« Ibid., v. 109.

¹⁶ »Nur zu Zeiten erträgt göttliche Fülle der Mensch.« Ibid., v. 114.

¹⁷ »Aber sie muß uns auch, daß in der zaudernden Weile, / Daß im Finstern für uns einiges Haltbare sei, / Uns die Vergessenheit und das Heiligtrunkene gönnen, / Gönnen das strömende Wort, das, wie die Liebenden, sei, / Schlummerlos, und vollern Pokal und kühneres Leben, Heilig Gedächtniß auch, wachend zu bleiben bei Nacht.« StA 2, 1, 91, v. 31–36; L 58.

V *noči*, ki je okarakterizirana tudi kot *temá*, *das Finstere*, mrak, sta nam dodeljena *pozaba in sveta blažena pijanost*, kar pove, da je *noč* razdobje, v katerem zbrano in slavnostno prestajamo daljo bogov oz. boga. Radi bi pozabili. Pri tem nam pomaga *sveta blažena pijanost*, *das Heiligtrunkene*. Vendar *pozaba*, ki se budi z njo, ni taka, ki preprosto odrine zgodovinsko stanje stvari, daljo bogov, kakor kaka priklicana omama. *Pozaba* odpodi žalost, kolikor je v odnosu s *sveto blaženo pijanostjo*. Pijanost, ki nam prinaša *pozabo*, je potemtakem božanska pijanost. *Sveta blažena pijanost* je dar boga, ki poleg drugega Boga uglašá elegijo, je dar *Dioniza*.¹⁸ Naslov prve verzije *Kruha in vina* se preprosto glasi *Bog vina, Der Weingott*. Celotno bistvo *Dioniza* zajamemo šele, ko premislimo, da je tudi bog *noči*. V Evripidovih *Bakhah*, tragediji, iz katere je Hölderlin prevedel prvi *Dionizov monolog*¹⁹ – *Pentej*, vladar *Aten*, vpraša boga, kdaj se dogajajo svečanosti, ki ga slavijo, ponoči ali podnevi. Bog odgovori, da običajno ponoči. Kajti tema skriva svečanost (*semnotes*, v. 485).²⁰ Bog, ki slavnostno varuje *noč* dalje bogov, je *Dioniz*.

V *noči* nam *Dioniz* prinese *sveto blaženo pijanost*, tako da je *deroči tok besede* tudi *sveti spomin*. Sicer ne moremo navesti nikakršnih razlogov za nastop *noči*. Vseeno se [nam] dajejo misli, ki se posvečajo zadevi, da je zdaj *noč*. Namenjene so k bogovom. Prikažejo se v *strujajoči besedi*, *im strömenden Wort*. Ta je predvsem last pesnikov. Bog jim očitno daje prednost. Besede povečujejo *Dioniza*; pomembne so, da prestanemo *noč*. V sedmi kitici elegije beremo:

[...] *Ta čas pa se mi večkrat zdi,*
Da se je bolje potopiti v sen, kot biti brez tovarišev,
Tako čakati; in kaj početi ves ta čas in govoriti,
Ne vem, in čemu pesniki v tem revnem času?
A ti to, praviš, kot sveti svečeniki vinskega boga,
*Ki so hodili od dežele do dežele v sveti noči.*²¹

¹⁸ Prim. Max L. Baeumler, *Dionysos und das Dionysische bei Hölderlin*. V: Hölderlin-Jahrbuch 1973/1974. Izd. Bernhard Böschstein in Alfred Kelletat, Tübingen 1974, str. 97–118, pa tudi Bernhard Böschstein, *Frucht des Gewiters*. Hölderlins Dionysos als Gott der Revolution. Frankfurt ob Majni 1989.

¹⁹ Prim. StA 5, 41.

²⁰ Prim. Evripides, *Bakhe*, str. 40, v. 485–486, DZS 1960. Prevedel Anton Sovre.

²¹ »... Indessen dünket mir öfters / Besser zu schlafen, wie so ohne Genossen zu sein, / So zu harren, und was zu tun indes und zu sagen, / Weiß ich nicht, und wozu Dichter in dürftiger Zeit. / Aber sie sind, sagst du, wie des Weingotts heilige Priester, / Welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht.« StA 2, 1, 94, v. 119–124; L 63.

Sicer je *noč* res *milost*. Vseeno v njej neizogibno nastane dvom, če jo sploh zmoremo prestati, pretrpeti. *Noč* je uborni, *revni čas*, v katerem pesniki v *strujajoči besedi* zasnujejo *sveti spomin*, a vseeno ostanejo osamljenci, preziranci. Wilhelm Heinse, ki ga povprašujemo po smislu pesnjenja v *revnem času*, pisec *Ardinghella*, ki mu je elegija posvečena, opogumlja pesnika.* Oba sta *sveta svečenika* *Dioniza* v *sveti noči*. V *revnem času noči* so pesniki, ti, ki nam obvarujejo odrešilno [das Heile], sami *sveti*. Ko ga ohranjamo v *spominu*, postane razdobje, v katerem se vse to godi, postane tudi *noč* sama *sveta*.

Noč je torej čas ubornosti, pa tudi *deroče besede*. Hkrati je čas mraka *ter drznejšega življenja*. V *noči* potemtakem zasledimo nekakšno [bestimmte] dvoznačnost. Četudi so bogovi daleč in jih v *noči* takorekoč ni, v njej niso popolnoma izničeni. *Noč* je *oklevajoči hip*, *zaudernde Weile*, *obotavljajoče se pomujanje* – kakor pesni Hölderlin – raztezni, na trenutke sijoči, brezkončni prehod od zatona k vzniku. Ker ta *okleva*, nastopi videz, da gre zgolj za zaton. A ni tako. Zato lahko Heidegger v svojem predavanju o Hölderlinovi himni *Spomin* zapiše: »Noč se godi [nachtet] kot noč, če je obenem sprejemanje zatona in priprava vznika ter tako bistveno obilje prehoda.«²² Zgodovinsko to

* Wilhelm Johann Jakob Heinse (16. 2. 1746 – 22. 6. 1803), pisatelj, pesnik, umetnostni kritik. Študiral je pravo v Jeni in Erfurtu, kjer se je srečal z Christophom Martinom Wielandom in Johannom Wilhelmom Ludwigo Gleimom, ki je postal zaščitnik obeh mladih pesnikov. Heinse je bil najprej sodelavec časopisa *Thüringischer Zuschauer* (1770–1772), v tem času je napisal *Sinngedichte*, kasneje (v letih 1772–1774) je služboval kot domači učitelj. Takrat je začel pisati dnevnik, poln antiklerikalnih in liberalnih nazorov, ki jih zaradi finančne odvisnosti ni mogel javno izreči. Od leta 1774 je bil sodelavec Jacobijevega časopisa *Iris*. V spisu *Über einige Gemälde der Düsseldorfser Galerie* (1776–77), ki ga je objavljval *Theusche Merkur*, se je izkazal kot umetnostni kritik, ki zavrača idejo brezčasnega ideala, in je ob Rubensu razvil idejo originalne, historično nacionalne umetnosti. V letih 1780–1783 je potoval po Italiji, večinoma peš, in po vrnitvi postal knjižničar in dvorni svetnik nadškofa in volilnega kneza v Mainzu. Z romanom *Ardinghella und die glückseligen Inseln* (1787) je ustvaril t. i. *Künstlerroman*. Napisan je v prvi osebi kot roman v pismih. Glavni junak je pesnik, slikar in učenjak, ki je našel svoj ideal naravnega življenja na grških otokih; povzdiguje erotično in estetsko življenje, zavrača konvencije v umetnosti in življenju. V njegovem drugem romanu *Hildegard von Hohenthal* (1795–96) igra pomembno vlogo glasba. 1796. leta zaradi »političnih nemirov« s Hölderlinom in Susette Gontard potuje v Westfalijo. Hölderlin je himno *Renu* najprej posvetil njemu, spomnil se ga je tudi v poznejših pesnitvah, npr.: *An die Madonna, Vatikan, Griechenland*. Heinse je prevajal Petronija (*Satyricon*, 1773), Tassa (*Das befreyte Jerusalem*, 1781) in Ariosta (*Roland der Wüthende ein Heldengedicht*, 1782–1783).

²² »Die Macht nachtset nur als Nacht, wenn sie Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs zugleich und so die Wesensfülle des Übergangs ist.« Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (zimski semester 1941/1942). Izd. Curd Ochwad, Frankfurt ob Majni 1982, 21992, str. 88.

pove, da *noč* metafizike ne more izničiti možnosti druge zgodovine, da se ta v njej ohranja. Heidegger tudi opozarja, da je bilo Hölderlinovo pesništvo možno tudi v »končnem stanju« metafizike.²³ Tudi in morda prav zato je v razdobju dalje boga nastanjeno Hölderlinovo pesnjenje, ki upesnjuje boga.

»Zaton«, v katerega vodi *noč*, je odvrčanje bogov od nas, ki ga upesnjuje sedma kitica. »Vznik« bi torej lahko razumeli kot povratek tistih, ki so odšli. Elegija si obeta tak »vznik«, ko v tretji kitici pravi:

*Zato! in se porogu rada roga vriskajoča blaznost,
Kadar znenada v sveti noči zgrabi pevce.
Zato na Isthmos pridi! tja, kjer šumi odprto morje
Pod Parnasom in blišč snega obseva delfske stene,
V deželo pod Olimpom, tja na visočje Kiterona,
Tja pod borovce, tja pod grozde, od koder
Spodaj Teba in Ismenos šumita v Kadmovi deželi,
Od tam prihaja in tja kaže pot prihajajoči Bog.²⁴*

Vriskajoča blaznost pesnika se roga porogu tistih, ki zaničujejo pesnjenje. Pesnik nas kliče tja, kjer bog v *sveti noči znenada zgrabi pevce*, kjer se *vriskajoča blaznost, theia moira* ali *mania*, poloti pevcev. Kliče nas na tri svete gore antične Grčije: na Parnas, Olimp in Kitajron. Povedano drugače, kliče nas v Dionizovo domovino. Vendar nas pesnik ne kliče zato, da bi zapustili svoj kraj in se naselili v deželi Dioniza, saj pravi:

Od tam prihaja in tja kaže pot prihajajoči bog.

Kdo je – *prihajajoči bog*?

Za Grke je Dioniz popotnik, zanje je celo prispeli bog. Zdi se namreč, da je prišel v Grčijo iz Azije. Če gledamo tako, potem lahko govor o *prihajajočem*

²³ Martin Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag »Zeit und Sein«*. V: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, str. 57 isl.

²⁴ »Drum! und spotten des Spotts mag gern frohlockender Wahnsinn, / Wenn er in heiliger Nacht plötzlich die Sänger ergreift. / Drum an den Isthmos komm! dorthin, wo das offene Meer rauscht / Am Parnaß und der Schnee delphische Felsen umglänzt, / Dort ins Land des Olymps, dort auf die Höhe Cithärons, / Unter die Fichten dort, unter die Trauben, von wo / Thebe drunten und Ismenos rauscht im Lande des Kadmos, / Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott.« StA 2, 1, 91, v. 47–54; L 59.

bogu interpretiramo kot razjasnjenje božjosti Dioniza. Vendar tako popreproščeno pesem ne govori. Bog res prihaja *od tam* – torej vendarle iz Grčije. Tja, nazaj tja *kaže pot*. Ko takó »kaže«, potemtakem ne pride v Grčijo, ampak k nam, v *Germanijo*,²⁵ če tu zgolj spomimo na neko drugo Hölderlinovo himno. Bog *prihaja*. *Prihaja kot prihajajoči*. Torej še ni prišel. Bog se bliža.²⁶

Za raziskovalce Hölderlina v ožjem smislu nikoli ni bilo – kolikor zmorem videti – vprašljivo, ali je *prihajajoči bog* dejansko Dioniz. Gotovo je, da Dioniz – poleg Jezusa Kristusa – uglašča elegijo. Elegija opeva *boga vina*. Vendar v omenjenem sklepnem verzu tretje kitice naše elegije Hölderlin čisto preprosto govori o *prihajajočem bogu*. Možno je, da je bil za Grke to prav Dioniz. Potemtakem nam ni treba zanikati, da nosi *prihajajoči bog* bistvene poteze Dioniza. Pa mora zato biti z njim identičen? Je »prihod« [Kommen] res bistvena poteza Dioniza? Ali je mogoče, da se tu naznanja nek *drugi* [bog], ki ga moramo razumeti in ga obenem tudi ne smemo razumeti zgolj iz Dioniza, temveč tudi iz Jezusa Kristusa? Ali Hölderlin v elegiji *Kruh in vino* upesnjuje drugega, novega boga, ki Dioniza in Kristusa hkrati jemlje s sabo in ju pušča za seboj?

Namig za odgovor na ta vprašanja krije že reklo *prihajajoči bog*. Manfred Frank je o tem posrečeno dejal, da vsebuje »krščansko-zgodovinsko interpretacijo«.²⁷ Četudi so Grki izkušali Dioniza kot boga, ki je prišel k njim iz tujine, pa grško pesnjenje in mišljenje ne poznata časovnega oz. zgodovinskega privilegiranja prihodnosti, tj. prihoda. In obratno, že Jezusove *Pridige* in ne šele krščanstvo v svoji neoplatonistično-patristično-dogmatični tradiciji – s številnimi prilikami – oznanjajo odlikovano pripadnost človeka prihajajočemu [zum Kommenden]. V *Janezovem evangeliju*, o katerem Hölderlin pesni v svoji mogočni himni *Patmos*, se Bog res imenuje »prijhajajoči« (*ho erchómenos*, 1. 4).²⁸ Ne potrebujemo nikakršne izdelane teorije poslednjih stvari, *eshato-*

²⁵ Te konsekvence Jochen Schmid v svoji interpretaciji pesnitve ni upošteval. Prim. Jochen Schmidt, *Hölderlins Elegie »Brot und Wein«*. Die Entwicklung des Hymnischen Stils in der elegischen Dichtung. Berlin 1968, str. 62 isl. Šele v poznejših komentarjih elegije Schmidt dojamemo verz tako, kakor ga tolmačimo tu. Prim. Friedrich Hölderlin, *Gedichte*, izd. Jochen Schmidt. Frankfurt ob Majni 1992 (Bibliothek deutscher Klassiker, 80), str. 73 isl.

²⁶ »Der Gott »kommt«. Doch er »kommt« als ein »kommender«. Noch ist er folglich nicht angekommen. Der Gott ist in seinem Kommen.«

²⁷ »[E]ine christliche – eine geschichtliche – Interpretation«.

²⁸ Prim. 1, 15: »... Ta je bil, o katerem sem rekel: On, ki pride za menoj, je pred menoj, ker je bil prej ko jaz.«

logije, da podamo krščansko razmerje do časa prihodnosti. Temelji že v začetnem prikazanju Kristusa v svetu. Čas, ki ga oznanja Kristus, ni večnost v Platonovem smislu, ampak prihodnost, kar poudarja Heidegger, ko v zgodnjem predavanju pravi: »Krščansko izkušanje živi sam čas (>živeti< razumemo kot *verbum transitivum*)«.²⁹ Kakor vemo iz *Biti in časa*, je »izvorni čas« »časnost«, ki se primarno časi iz prihodnosti.³⁰ Zato prihajajoči bog ni le Dioniz, ampak hkrati in še celo natančneje Kristus. Ali – s tem ko v sebi nosi bistvene poteze obeh – ni več ne prvi ne drugi.

3.

Vrnimo se k zvestejši razlagi *Kruha in vina*. Drugi bog, ki uglašuje elegijo, je Jezus Kristus. V šesti kitici Hölderlin pesni:

*Ali je tudi sam prišel in si nadel človeški videz,
Da tolažec dopolni in konča nebeško slavje?*³¹

200 Kristus za Hölderlina sklene božjo pričujočnost. Tako je Kristusova smrt začetek »zatona« v noč. Kristus je, kakor pravi Schelling v svojih *Predavanjih o filozofiji umetnosti* iz let 1802/1083 oz. 1804/1805, »tu zgolj zato, da potegne mejo – poslednji bog«.³² Kot tak stoji za Hölderlina v isti vrsti z Dionizom in celo s Heraklejem. V *Prazniku miru* vseeno pravi, da je to, kar je bogovom njihovo najljubše.³³ Po kasni himni je preprosto *Edini, Der Einzige*. Heidegger

²⁹ »Die christliche Erfahrung lebt die Zeit selbst (>leben< als verbum transitivum verstanden).« Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. 2. Augustinus und der Neuplatonismus. 3. Die philosophische Grundlagen der mittelalterlicher Mystik. *Skupna izdaja*, 60. zv. Izd. Matthias Jung, Thomas Regehly, Claudius Strube. Frankfurt ob Majni 1995, str. 82.

³⁰ »[U]rsprungliche Zeit ... Zeitlichkeit, die sich primär aus der Zukunft zeitigt.« *Sein und Zeit*, str. 427, *Bit in čas*, § 81, str. 575.

³¹ »Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.« StA 2, 1, 93, v. 107/8; L 62.

³² ... »[B]loß da, um die Grenze zu machen – der letzte Gott.« Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Kunst*. Allgemeiner Teil. V: Schellings Werke, HBF. 3. Izd. Manfred Schrötter, München 1927 (= Münchner Jubiläumsdruck), str. 452.

³³ »Wo aber bei Gesang gastfreundlich untereinander / In Chören gegenwärtig, eine heilige Zahl / Die Seligen in jeglicher Weise / Beisammen sind, und ihr Geliebtestes auch, / An dem sie hängen, nicht fehlt; denn darum rief ich / Zum Gastmahl, ...« *Kleine Stuttgarter Ausgabe [KSA]*, 3. zv., str. 430.

je izrekel misel, da Kristus, ki ga pesni Hölderlin, ni več po meri cerkvene dogmatike. Dejansko Hölderlinovo upesnjevanje – kolikor vsebuje krščanskost in odlikovanost prihodnosti – ni več ortodoksno krščansko. Sicer tudi elegija *Kruh in vino* upesnjuje Kristusa. Ko to počne, izraša iz nje neki drug Kristus.

V žalostinki *Kruh in vino* Hölderlin upesnjuje skupnost Dioniza in Kristusa. Odločilno mesto pravi:

*Kruh je plod zemlje, a je blagoslavljen s svetlobo,
In od grmečega boga izvira radost vina.*³⁴

Dioniz sam je radost vina, sin grmečega boga Zevsa, nevihtni plod, kakor pravi zgodnejša himna *Kot če na praznik*.³⁵ Telesni Kristus je *kruh, plod zemlje*. Zdi se, da to nedvomno drži. Vendar skupnosti obeh bogov ne mislimo dovolj strogo, če Hölderlina razumemo tako, kakor da želi ubesediti nekakšno sestavljenje Dioniza in Kristusa. Bistvena skupnost obeh je globlje utemeljena.

[Zato] navedimo še enkrat verze, ki smo jih citirali:

*Kruh je plod zemlje, a je blagoslavljen s svetlobo,
In od grmečega boga izvira radost vina.*

Kruh je Kristusovo telo. Obenem je tudi dar bogov plodnosti, Dioniza in Demetre. *Vino* ni le dar Dioniza, ampak tudi Kristusova kri. Tudi božje učlovečenje, to, da je, kakor pesni Hölderlin, prevzel *človeški videz*, ni pridržano zgolj Kristusu.³⁶ V Evripidovi drami *Bakhe*, ki smo jo že omenili, Dioniz v svojem prvem monologu dvakrat navaja, da je božjo podobo zamenjal s človeškim telesom (v. 4–54).³⁷ Bistvena skupnost Dioniza in Kristusa je potemtakem v tem, da se eden tako rekoč prepozna v drugem, ali povedano strože:

³⁴ »Brod ist der Erde Frucht, doch ists vom Lichte gesegnet, / Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.« StA 2, 1, 94, v. 137/8; L 64.

³⁵ »So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar / Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haus / Und die göttlichgetroffene gebar, / Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.« StA 2, 1, 119, v. 50–53; L 79. Prim. tudi Heideggrovo razjasnjevanje te himne v *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. zv. *Skupne izdaje*, str. 49–77. Besedilo je dostopno tudi v slovenskem prevodu – *Literatura*, št. 103/104 (2000), str. 74–102, prevedel ga je Vid Snoj.

³⁶ »Oder er kam auch selbst und nahm des Menschen Gestalt an / Und vollendet' und schloß tröstend das himmlische Fest.« StA 2, 1, 93, v. 107/8; L 62.

³⁷ V slovenskem prevodu Antona Sovreta na str. 23–24.

da je prvi [tudi] drugi. V elegiji *Kruh in vino* Hölderlin upesnjuje notrino Dioniza in Jezusa Kristusa. S tem postane tudi očitneje, kako Hölderlin želi, da razumemo naslov. Dionizu in Jezusu Kristusu ne moremo vsakokrat pripisati zgolj enega od obeh, ali *kruha* ali *vina*. Oba sta bržkone hkrati eno in drugo, eden in drugi.³⁸

Poslednje véliko znamenje te notrine se izpričuje v tem, da je Hölderlin pesnitev *Kruh in vino*, ki je nastala ob prelomu stoletja, okoli konca leta 1803 še enkrat predelal. Na raznih mestih je vnašal spremembe, največkrat med vrstice že obstoječe verzije. Tako se zadnja kitica verzije iz let 1800/1801 glasi:

[...] *toliko se dogodi,*
In ne zaleže nič, zakaj brez src smo, sence, vse dokler
Ne bo naš oče Eter, prepoznani, pripadeli vsakomur in vsem.
Toda dotlej se kakor baklonosec Najvišjega
*Sin, Sirijec, spuščá navzdol med sence.*³⁹

Kdo je oče Eter, puščamo za zdaj ob strani. Verzi poimenujejo neko razdobje. *Brez src smo, sence*. To pa smo, vse dokler se nekaj ne zgodi. Nekoč, v prihodnje, bomo premagali svojo brezsrčnost. Do takrat (*dotlej*) se *baklonosec*, neki bog, ... *spuščá navzdol med sence*. *Baklonosca* je Beda Allemann eno značno prepoznal kot Dioniza. *Pyrphóros* je v grškem pesnjenju pogosto ime za Dioniza. Tudi opozorilo, da je *Najvišjega Sin*, bi lahko napotovalo na Dioniza, ki je pogosto imenovan *Dios pais*. In na koncu pride Allemann celo do sklepa, da je v drami *Bakhe* govora o *Syrias kapnós* (144. v.), o sirijskem kadilu.⁴⁰ Zdi se torej, da poslednja kitica *Kruha in vina* še enkrat slavi prihajajočo epifanijo Dioniza.

Tej Allemannovi interpretaciji oporekamo.⁴¹ Zadnja kitica elegije ne odstopa od vodilnega motiva, ki uglašá celotno pesnitev, po katerem sta Dioniz in Kristus tako notrišnje povezana med sabo, da prehajata drug v drugega. Bakla

³⁸ »Beide sind vielmehr je beides zugleich.«

³⁹ »... aber so vieles geschieht, / Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser / Vater Aether erkannt jeden und allen gehört. / Aber indessen kommt als Fackelschwinger des Höchsten / Sohn, der Syrier, unter die Schatten herab.« StA 2, 1, 95, v. 153–156; L 65.

⁴⁰ V slovenskem prevodu prim. str. 28.

⁴¹ Tako tudi Friedrich Beißner, *Hölderlins Götter*, Berlin, Köln u. Mainz 1969, str. 33. Prim. tudi Jochen Schmidt, *Hölderlins Elegie »Brot und Wein«*, ibid., str. 160.

in svetloba, sínovstvo in sirijsko poreklo niso zgolj izpričanja dionizičnega bistva. Prav tako, če ne še jasneje, se navezujejo na Kristusa.

Med verze zadnje kitice *Kruha in vina*, ki smo jih citirali, je Hölderlin približno tri leta kasneje zapisal:

Duh ne domuje
V začetku, ob izviru. Domovina ga razjeda.
Duh ljubi kolonijo in hrabro pozabo.
Kopnečega razveseljujejo naši cvetovi
in sence naših gozdov. Oduševalca
*bi namreč skorajda sežgalo.*⁴²

Stavki krožijo okrog razmerja med *domovino* in *kolonijo*. Zdi se, kakor da Hölderlin pravi, da *kolonija* rešuje duha, ki v *domovini* skorajda poide, tj., v *domovini* skorajda docela propade. *Naši cvetovi, sence naših gozdov, Germanija* torej, so *oduševalca* obvarovali pred izginotjem. *Duh* je prišel k nam, v svojo *kolonijo*, ko je *hrabro* pozabil svojo *domovino*. Tako se zdi. Po drugi strani pa nikakor ne moremo izključiti, da *domovinsko* razjedanje, trganje in použivanje ne uglašá zgolj *začetka* gibanja *duha*, ampak namiguje tudi na njegov konec. Razjedajoča *domovina* bi tako uglašala celotno pot *duha*.

Seveda smo opazili, da verzi, vpisani med vrstice zadnje kitice *Kruha in vina*, ki smo jih navedli, ne govore več o Dionizu in Kristusu. Govore preprosto o *duhu*, *duh* pa ni nihče drug kakor bog, ki je postal brezimen. Vanj se je preobrazila notrina Dioniza in Kristusa. Kako pa moramo razumeti to, da je ta *duh* že tu, medtem ko *prihajajoči bog* najdeva svoje bistvo v tem, da je šele na poti – o tem bomo razmišljali kdaj drugič.

4.

Himna *Praznik miru* – ohranili so se prozni osnutek in dve ali tri verzije, Heidegger jo je do odkritja čistopisa poznal le v *eni* podobi, pod naslovom

⁴² »... nemlich zu Hauß ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quelle. Ihn zehret die Heimath. / Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist. / Unsere Blumen erfreuen und die Schatten unserer Wälder / Den Verschmachtete. Fast wär der Beseeler Verbrandt.« StA 2, 2, 608.

*Pomirjujoči, ki nikoli nisi veroval ...*⁴³ upesnjuje bližino praznika, ki sklepa zgodovino. Ubeseduje, kakor pravi Hölderlin, *večer časa*. Pesnik nas vabi k temu prazniku na *večer časa*. Vabi *ljube goste, večne mladeniče*. K *večnim mladeničem*, bogovom, spadata tako Dioniz kot tudi Jezus Kristus, ki ga Hölderlin pred prvim povzdigne s tem, da mu posveti celotno četrto kitico. Poleg tega je [Jezus Kristus] *der Götter »Geliebtestes«, njihovo najljubše*. Za celotno himno je odločilna podoba, ki jo je Hölderlin ob objavi himne v dobršni meri izločil. Gre za *kneza svečanosti*,⁴⁴ novega boga, ki ni ne Dioniz ne Kristus – je nov, drug bog.

Tega boga imenujeta druga in deveta kitica. Odločilno je, da Hölderlin ne slavi njegovega prispetja, ki se je že zgodilo, ampak njegov prihod [Kommen]. Pravi:

*In že s temnečim se očesom mislim,
Po resnem dnevnem delu nasmehljan,
Da bom uzrl njega samega, kneza svečanosti.*⁴⁵

Potemtakem ne moremo izključiti: *knez svečanosti je prihajajoči bog*.

204 O drugačnosti tega boga nam poroča predhodni osnutek himne – torej tisti osnutek pesnitve, ki ga je Heidegger poznal pod naslovom *Pomirjujoči, ki nikoli nisi veroval ...* Tam beremo:

*Dobro si vedel, pa nisi bil poslan živeti, temveč umreti,
Kot bog bogov si vse večji, a tudi tvoje polje
mora biti neko drugo.*⁴⁶

Za kar je prvonagovorjeni, Kristus, vedel, je *znamenje dovršitve časa*. Vendar je bila njegova naloga s smrtjo spraviti človeka z bogom. Naslednja verza poudarjata neki drug lik. Zdaj ni več govor o Jezusu Kristusu, ampak o *nekom drugem*. Prikaže se neki drug bog. Njegova božjost je v tem, da je *bog bogov*.

⁴³ Versöhnender, der du nimmergeglaubt... StA 2, 1, 130–137.

⁴⁴ »Fürst des Fests«. Prim. Peter Szondi, *Interpretationsprobleme Hölderlin »Friedersfeier«*. V: *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Studienausgabe der Vorlesungen, 5. zv. Izd. Jean Bollaek in Helen Stierlin. Frankfurt ob Majni 1975. str. 324–403.

⁴⁵ »Und dämmernden Auges denk ich schon, / Vom ernsten Tagwerk lächelnd, / Ihn selbst zu sehn, den Fürsten des Fests.« KSA 3, 427; L 70.

⁴⁶ »Wohl wußtest du es, aber nicht zu leben, zu sterben warst du gesandt, / Und immer größer, denn sein Feld, wie der Götter Gott / Er selbst, muß einer der anderen auch seyn.« StA 2, 1, 132, v. 72–74; Hellingrath IV, 165.

O tem bogu pravi, da je *vse večji, tudi njegovo polje*. Te zagonetne besede postanejo razumljivejše, ko si ogledamo začetek sedme kitice *Praznika miru*:

*Zakaj že zdavnaj je bil prevelik za gospodarja časa
In daleč se je širilo njegovo polje; a ga je kdaj izčrpalo?*⁴⁷

Ta, ki je bil *prevelik za gospodarja časa*, je *bog bogov*.⁴⁸ Vseeno je, kako daleč se je *širilo njegovo polje* – ker je bilo tako *prostrano*, ga je nekoč *izčrpalo*, tj., *zdolgočasilo* ga je. To *polje* je zgodovina časa sama. Z vznikom *boga bogov* se torej godi globoka preobrazba zgodovine same.

Kako se ta preobrazba godi, je Hölderlin upesnil takole:

[...] *Tako mineva
Naglo vse nebeško; a ne zaman;
Kajti prizanesljivo, ves čas vedoč za mero, se dotakne
Samo za hip človeških bivališč
Kak bog, nenadejano, in ne ve se kdaj?*

*A zanj ne vedo, vseeno se ga spominjajo, sprašujejo,
kdo da je bil. Ko gre čas mimo, ga poznajo.*⁴⁹

V smislu krščanske misli božje *oikonomía*, modrega gospodarjenja oz. odrešiteljstva boga, bog ves čas pozna *mero* tega, kar sme od ljudi pričakovati. Dejansko najdemo pri Hölderlinu verze, ki napotujejo na misel, ki je bila v švabskem pietizmu skrajno pričujoča.⁵⁰ Drugače gre res za to, da Hölderlin ta *teologoumenon* naveže na podobo *boga bogov*, na *kneza svečanosti*. Da se bog

⁴⁷ »Denn längst war der zum Herrn der Zeit zu groß / Und weit aus reichte sein Feld, wann hats ihn aber erschöpft?« KSA 3, 429; L 73.

⁴⁸ »[D]er Götter Gott«. Prim. tudi Walter Bröcker, *Hölderlins Friedensfeier entstehungsgeschichtlich erklärt*, Frankfurt ob Majni 1960, str. 30.

⁴⁹ »So ist schnellvergänglich alles Himmlische. Aber umsonst nicht; / Und des Maßes allzeit kundig rührt mit schonender Hand / Die Wohnungen der Menschen / Ein Gott an, einen Augenblick nur / Und sie wissen es nicht, doch lange / Gedenken sie dess und fragen, wer es gewesen. / Wenn aber eine Zeit vorbei ist, kennen sie es.« (Hellingrath IV, 341; prim. L 72)

⁵⁰ Prim. Jochen Schmidt, *Hölderlins geschichtsphilosophische Hymnen*. »Friedensfeier« – »Der Einzige« – »Patmos«. Darmstadt 1990. str. 190 isl. in 257 isl. Zdi se preveč dlakocepsko, da bi požugali izjemni Schmidtovi študiji. Vseeno bi rad opozoril, da pri upesnjevanju »kneza svečanosti« in »drugega boga« obstajajo razlike med *Praznikom miru* in omenjenima himnama, ki bi jih Schmidt lahko bolj poudaril.

dotakne človekovih *prebivališč*, označi njegov prihod [Kommen], umešča začetek *vznika iz noči*, začetek zgodovinske preobrazbe. Lahko zaslutimo njegov prihod, ker se je napovedal s *prizanesljivo roko*. Tolmačenje potrди čistopis himne *Praznik miru*. Druga kitica *prihajajočega boga, boga bogov, kneza svečanosti* nagovarja z *Vsepoznani, Allbekannter*. Če *knez svečanosti* po naši razlagi šele prihaja, kako je lahko *Vsepoznani*? Na to vprašanje lahko odgovorimo dvakrat. Prvič: *knez svečanosti* je kot *prihajajoči bog* vase prevzel bistvene poteze bivših bogov. Tako prinaša-naprej bistvo Dioniza in Kristusa. S tem ostaja zvest svojemu zgodovinskemu poreklu, svojima predhodnikoma. Za to poreklo vemo, nam je znano. Drugič: to, kar vsi poznajo, ni nujno tudi nekaj, za kar vsi od začetka vedo. Nasprotno. *Vsepoznani* prihaja, vendar *ljudje tega ne vedo*. Zato mora *miniti čas*, da prepoznajo prihod [Kommen] boga v predhodnem znamenju njegovega nevideznega dotika *prebivališč*. Oba odgovora sta pravzaprav en odgovor. Zgodovina, ki jo vsi poznamo, v kateri vsi tičimo, nas nagovarja tako, da nas z *begom bogov* še čaka prihod drugega, boga, ki kliče bogove nazaj.

Tako Hölderlin upesnjuje (in »oznanja«) vztrajanje v *oklevajočem hipu, obotavljajočem se pomujanju*, v *noči* daleč od bogov, čakanje na prihod brezimnega,⁵¹ ne pa tudi brez-zgodovinskega »drugega boga«.⁵²

5.

Heidegger upesnjevanja *prihajajočega boga* ni upošteval zgolj historično, razumel in tolmačil ga je kot edinstveno zgodovinsko izročilo. Heideggrova razlaganja Hölderlina so mogočen gradbeni kamen znotraj zgodovine, ki jo Heidegger misli kot »zgodovino BITI«. S tem ko Heidegger razlaga Hölderlina,

⁵¹ Prim. tudi Beišner, *Hölderlins Götter*, ibid., str. 37.: »Imena novega boga, ki si ga okliče oduhovljena človeška skupnost, ni mogoče izdati, ker ga še ni. Pisec ne ustanavlja in noče ustanavljati kake religije. Je pa njegov poklic, da pripravi polje za prihajajoče, žive bogove. In bog, čigar epifanijo sluti *Praznik miru*, ne prihaja iz mitološkega učbenika.«

⁵² Prim. tudi Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Skupna izdaja*, 65. zv., str. 140: »In der Grunderfahrung, daß der Mensch als Gründer des Da-seins *gebraucht* wird von der Gottheit des anderen Gottes, bahnt sich die Vorbereitung der Überwindung des Nihilismus an. Aber das Unumgänglichste und Schwerste in dieser Überwindung ist das *Wissen* vom Nihilismus. / Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muß als das Wesen erkennen die Seinverlassenheit.«

* Prim. *Phainomeno* 29–30, str. 31–83.

prejme mislec od pesnika uvid, brez katerega si Heideggrove bitnozgodovinske obravnave *poslednjega boga* ne moremo misliti, in tudi obratno, v Heideggrovo bitnozgodovinsko razlago Hölderlinovih pesnitev se nujno prelivajo miselni elementi. Zato Heideggerovo mišljenje *poslednjega boga* ni zgolj nekakšna odslíkava Hölderlinovega pesnjenja.

Zatorej ne mislimo le zbirati dokazov o bistvenosti Hölderlinovega pesnjenja *prihajajočega boga* za Heideggrovo mišljenje *poslednjega boga*. Lahko bi tudi raziskovali, kako in kje Heidegger govori o *bogu bogov* in zamolko namiguje na Hölderlinove besede iz osnutka himne *Praznik miru*. Pa tudi če bi vse to našteali – bi bilo brez pomena.** Verjetno je bolje, da preotrimo bitnozgodovinsko dimenzijo *poslednjega boga* z ozirom na Hölderlinovo pesnjenje *prihajajočega boga*. Jasno pa je tudi, da s tem *ne moremo* zajeti *celotnega* horizonta bitnozgodovinske pomembnosti boga.⁵³

V *Prispevkih k filozofiji* v daljšem odlomku beremo: »Ali se bo *ta klic* skrajnega namiga [gre za klic obrata v dogodju, ki se daje [zuspielt] kot namig poslednjega boga], naskritejša zgoda, še kdaj javno [offen] dogodil ali pa bo nuja obmolknila [...] in tudi, če se ta klic dogodeva – ga bomo še zaznali, če bo vskok v *pre-bivanje* in tako iz resnice njegovega obrata, postal zgodovina – v tem se bo odločila prihodnost človeka.«⁵⁴ Z mišljenjem *poslednjega boga* se torej odloči vprašanje, ali bo človek zapustil prostor moči metafizike, ki se dovrši v »mahinaciji«, v popolnem opolnomočenju bivajočega, ali pa bo obtičal v tem, kakor pravi Heidegger, »neskončnem >in-tako-naprej< najbolj puste ubežnosti«.⁵⁵

** Prim. Susanne Ziegler: Heidegger, *Hölderlin und die Aletheia*, Berlin, 1991.

⁵³ To sta nedavno dosegli predvsem dve razpravi. Prim. Paola-Ludovica Coriando, *Der letzte Gott als Anfang*. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)‘, München 1998; in Christian Müller, *Der Tod als Wandlungsmitte*. Zur Frage nach Entscheidung, Tod und Letztem Gott in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie«, ki bo izšla v kratkem.

⁵⁴ »Ob *dieser Zuruf* des äußersten Winkens [das ist derjenige Zuruf der Kehre im Ereignis, der sich als das Winken des letzten Gottes zuspielt], die verborgenste Ereignung, je noch offen geschieht oder ob die Not verstummt [...] und ob, wenn der Zuruf geschieht, er dann noch vernommen wird, ob der Einsprung in das *Da-sein* und damit aus dessen Wahrheit die Kehre noch Geschichte wird, darin entscheidet sich die Zukunft des Menschen«. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Skupna izdaja*, 65. zv., Frankfurt ob Majni 1989, 1994, str. 408.

⁵⁵ »... endlosen Unsowweiter des ödesten Flüchtigen.« Ibid., str. 409.

Poslednjega boga, ali kot Heidegger tudi reče drugje, *boga bogov* potemtakem potrebujemo, da se nam dogodi »prevladanje metafizike«, »prevladanje« področja moči »mahinacije«, da prestojimo *noč*.⁵⁶ Ne glede na to, koliko »BIT« rabi »dogodje« *poslednjega boga*, prav toliko »rabi« tudi ta v »dogodju« zveneči »obrat«, »BIT«. V »dogodju« domuje poslednji bog.⁵⁶

Zato smemo trditi, da gre v zmisljenju na [Andenken] *poslednjega boga* za to, da vztrajamo in prestojimo *noč*. O njej je Heidegger rekel, da je »obenem sprejemanje zatona in priprava vznika in tako bistvovanjso obilje prehoda«.⁵⁷ V *Premisleku* o tem še zapiše: »Skrajno začetje v sebi zapira in zato uklepa nagloblji zaton. V njem vstane poslednji bog. Ker je ta, ki je najredkeje tu, mu pripada najdaljši čas priprave in nezamisljiva nenadnost njegove bližine.«⁵⁸ Hölderlin v elegiji *Kruh in vino* pravi, da znočitev in *noč* prinašata uborni, *revni čas*. V njem so bogovi daleč. Vendar, slišali smo že, da *noč* ni izničenje razmerja med bogom in človekom. *Najvišji bog, ki te neznasko ljubi, želi, da je noč*. Tako je *noč milost* ali *bistvovanjso obilje*, v kateri se znajde in najde *poslednji bog*. V *Prispevkih* Heidegger zapiše: »Zaton, pot-navzdol, mišljena v bistvenem smislu, je pot k zamolčani pripravi prihodnjega, trenutja in mesta, na katerem bo prišlo do odločitve o prihodu ali izostajanju bogov. Zaton je čisto prvi začetek.«⁵⁹ V »poti-navzdol« se zbira tudi »odločitev« o zgodovini. S tega »mesta« zbira se nam bliža *poslednji bog*.

Božji na-poti [Unterwegs des Gottes] je, če sledimo Hölderlinovi pesnitvi, v kateri nevidezni dotik *prebivališč* sprva ostaja neizkušen – šele *ko mine nekaj časa*, se ga ovemo – »mimohod«. To pomeni, da je čas božje bližine končen in enkratni. Potemtakem se, kakor pravijo *Prispevki, poslednji bog* odpravlja na svoj »prvi mimohod«. ⁶⁰ Ta »mimohod poslednjega boga« ustanavlja čas, v

* Prim. 67. zv. *Skupne izdaje*, 1. del in *Phainomeno* 29–30, str. 85–110.

⁵⁶ »Denn im ›Ereignis‹ ist der ›letzte Gott‹ heimisch. »

⁵⁷ »[D]ie Aufnahme des Untergangs und Vorbereitung des Aufgangs zugleich und so die Wesensfülle des Übergangs.«

⁵⁸ »Der höchste Anfang verschließt in sich und fängt daher an den tiefsten Untergang. In diesem erstet der letzte Gott. Weil Er der Seltenste ist, gehört ihm die längste Zeit der Vorbereitung und die unvordenkliche Plötzlichkeit seiner Nähe.« Martin Heidegger, *Besinnung, Skupna izdaja*, 66. zv., izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt ob Majni 1997, str. 253.

⁵⁹ »Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Anknüpfung und Ausbleib der Götter Fällt.« *Beiträge zur Philosophie*, 65. zv. *Skupne izdaje*, str. 397.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 412: »Die Verweigerung nötigt das Dasein zu ihm selbst als Gründung der Stätte des ersten Vorbeigangs als des sich verweigernden. Erst aus diesem Augenblick kann er messen wer-

katerem se bog lahko nujno sooči s svojim »pre-bivanjem«, »Da-sein«. Zato je tudi možno, da bog in človek zamudita svoje srečanje. Prav ta možni izostanek srečanja zaostri »odločitev«, ki zadeva zgodovino samo.

Bistvo »odločitve« o zgodovini dojamemo nezadostno, če domnevamo, da gre Heideggeru le za določno usmeritev te »odločitve«, za določno izoblikovanje »prihodnjega«. Heideggeru ne gre za to, da bi verjetno slabo prihodnost popboljšal. V »odločitvi« o zgodovini gre bržkone za možnost prihodnosti sploh. Da je z vprašanjem »prevladanja metafizike« na kocki tudi prihodnost sploh, pojasnjuje razmišljanje, ki sledi.

Heidegger je prostorje dovršitve metafizike pogosto določal z dvema imenoma: gre za imeni Hegel in Nietzsche. Medtem ko Hegel označuje »pričetek« dovršitve, je Nietzschejevo mišljenje do neke mere način dovršitev dovršitve. Oba misleca obelodanjata filozofijo časa, v kateri prihodnost kot taka izgine. Hegel razume gibanje »pojma«, ki je že od začetka sam gibanje »absoluta«, kot postopno godečo se »odpravo« časa. Za Hegla je prihodnost bodisi to, česar še nismo spravili v pojme, ali pa je, kot v okviru njegove filozofije religije, zgolj »predstava«. S tem ko »duh« zmore zajeti, premeriti, »pojmiti« sebe samega, je »absolutni duh«. Tako je »duh« dosegel, da je v sebi popričujočil vse, kar je vredno, da ga pojмимо. Ob koncu njegovega gibanja skozi zgodovino končno nastane »absolutna pričujočnost«. Poleg tega Hegel v svojih *Predavanjih o filozofiji religije* pokaže, da je ta »absolutna pričujočnost« popolna polnina, *pléroma* boga. Kjer bog v celoti in docela zapolnjuje čas, je zgrešeno govoriti o prihodnosti, ki nas še čaka. – Zato je za Hegla konsekvntno, da v Jezusovi pridigi, ki govori o bližini *basileía theou*, prihajajočega Božjega kraljestva [Gottesherrschaft], črta to »predstavo«, ki je zaostala za »pojmom«. Ko »duh« v absolutni pričujočnosti pride k sebi samemu, nikakor ne pade v nekakšno negibnost. Po Heglu je »duhu«, ki je prišel k sebi samemu, lasten gibalni karakter »kroženja«. Tako je svoj sistem določil kot »krog krogov«. Že Schelling je v svoji filozofiji *Vekov sveta** iz leta 1811 pa tudi v svoji pozni *Filozofiji razodetja* oponiral tej v sebi krožeči pričujočnosti, brez-prihodnosti v Heglovem sistemu, ki jo prepoznavamo in izkušamo kot brez-prihodnost v svetu.

den, wie das Seyn als Ereignisbereich jener Nötigung das Seiende wiederbringen muß, in welcher Bewältigung des Seienden die Würdigung des Gottes sich vollziehen muß.«

* Prim. *Izbrani spisi*, SM 1986.

Ta filozofski dogodek, da je času ob pričetju dovršitve metafizike odvzeta prihodnost, se ponovi ob koncu dovršitve. Ena od pglavitnih misli pozne Nietzschejeve filozofije je »večni povratek enakega«. Gre za, kakor pravi Nietzsche, »vzgojno misel«. ⁶¹ Prenesejo jo le najmočnejši – da se namreč vse večno in eksaktno ponavlja. Ekstrakt takega izbora in vzgoje je *Übermensch*, »nadčlovek«. Po Nietzscheju temelji v »novi koncepciji sveta«. Iz nje izhaja in ji ustreza spoznanje, da »svet [živi] od sebe samega: njegovi ekskrementi so njegova hrana«. ⁶² S tem se za Nietzscheja znivelira razlika med naravo in zgodovino. Cilji narave, ki se spiralno dvigajo v *eno* krožeče sovisje, so tako identični s časom zgodovine, ki s tem izgine. Svet je večno trajajoča cirkulacija Istega. Razlika s Heglovim dojemanjem časa pa je vsekakor v tem, da je v času »večnega povratka enakega« smrt Boga postala dejanskost.

Iz vladavine »večnosti«, na kateri gradi platonistično utemeljena metafizika skupaj s platoniziranim krščanstvom, izhaja brezprihodnost časa. Krog in krogla sta figuri, ki že od pričetja določata formulo poteka metafizično uglašena časa. V tem primeru smemo Parmenida, ki *eon* primerja z dobro zaokroženo kroglo, z *eukyklos ogrkos sphaíres*, gledati kot predhodnika Nietzscheja, ki misli bit kot »večni povratek enakega«. Nova »koncepcija sveta«, ki za Nietzscheja vznika, dejansko nosi v sebi pečat kroga in ponavljanja. Nietzsche je v »stroju« videl možnosti udejanjenja te »koncepcije«. ⁶³ V dejanskosti oz. praksi »mahinacije« je krožna ponovljivost bivajočega dosegla svojo dovršitev. V *Prispevkih* Heidegger zapiše: »Kaj meni mahinacija? To, kar je spuščeno v lastno uklenjenost. Za kakšne okove gre? Shema prehodne preračunljive pojavnosti, s katero vse tlačimo po enaki meri ...« ⁶⁴ Tako zbijanje-skupaj

⁶¹ »[D]er »züchtende Gedanke«, (11/250).

⁶² »[Die Welt] lebt von sich selber: ihre Excremente sind ihre Nahrung.«

⁶³ Prim. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* / Človeško, preveč človeško, 2. zv., *Nietzsches Werke*, prvi del, 3. zv., Stuttgart 1923, 317. str.: »Die Maschine als Lehrerin. – Die Maschine lehrt durch sich selber als das Ineinandergreifen von Menschenhaufen, die Aktionen, wo jeder nur eines zu thun hat: sie giebt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung. Sie lehrt dagegen nicht die individuelle Selbstherrlichkeit: sie macht aus vielen eine Maschine, und aus jedem einzelnen ein Werkzeug zu einem Zwecke. Ihre allgemeinste Wirkung ist: den Nutzen der Centralisation zu lehren.« – »Stroj kot učitelj – stroj skozi sebe samega uči medsebojnega prežemanja človeških množic, akcij, pri katerih mora vsak storiti zgolj eno. [Stroj] daje vzorec partijske organiziranosti in bojevanja. Ne uči pa individualnega samopoveličevanja: iz mnogih napravi en stroj, iz vsakega posameznika orodje za en cilj. Njegov najsplošnejši učinek je, da nas nauči uporabnosti centralizacije.« Prim. *Phainomeno* 27–28, str. 93. op. 48.

⁶⁴ »Was meint Machenschaft? Das in die eigene Fesselung Losgelassene. Welche Fesseln? Das Schema der durchgängigen berechenbaren Erklärbarkeit, wodurch jegliches mit jedem gleichmäßig zusammenrückt [...]« *Beiträge zur Philosophie, Skupna izdaja*, 65. zv., str. 132.

ustreza času v sebi krožeče metafizike. Postane »okovje«, v katerem bivajoče postane shematično. Ali se bivajoče zmore osvoboditi iz tega »okova« časa brez prihodnosti, »večnosti«, to je vprašanje »prevladanja metafizike«.

Pred horizontom takšne izgube prihodnosti, ki je v sebi izguba zgodovine, se je Heideggeru zastavila naloga, da premisli možnost prihodnosti sploh. Tu mu je brez dvoma pomagal Hölderlin, njegova »temeljna drža« v pesnjenju, ki, kakor pravi Heidegger, za razliko od Heglovega mišljenja »ni več metafizična«. ⁶⁵ Pomoč, ki bi jo Heidegger lahko prejel od Hölderlina, je upesnjevanje *prihajajočega boga*.

Samo sebe goltajočo cirkulacijo »mahinacije« lahko prekine edinole vzgib, ki se ji približuje od zunaj. Od notranjega – če si tu smemo dovoliti razlikovanje med zunaj in znotraj – iz notranjega prostora krožnega gibanja ne more nastati nikakršna preobrazba. Kar pa se bliža našemu metafizično urejenemu svetovnemu prostoru, je *prihod poslednjega boga*. Ta »prihod« je po Heideggeru »najprihajajočnejše od prihajajočega«. ⁶⁶ »Najprihajajočnejše od prihajajočega« prinaša brezprihodnostni »mahinaciji« možnost druge, drugačne prihodnosti, možnost »najvišjega začetja«, ki je v sebi »najgloblji zaton«. Tako Heidegger zapiše v zasnutku za spis *Koinon*: »Edinole prihod zmore začetno izpolniti bistvo boštva. Bogovi v prihodu utemelje temelj najgloblje zgodovine, so glasniki poslednjega boga, njegovo poslednje pa je njegov prihod. Ničesar ne prinaša, razen sebe samega; a tudi tedaj le kot najprihajajočnejši prihajajočega. Pred sabo nosi to, kar prihaja k nam, svojo igro-časa-prostora v BITI, ki čaka, da jo bog, ko pride, zapolni in v svojem prihodu pride.« ⁶⁷ »Poslednji

⁶⁵ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne »Andenken«* (zimski semester 1941/1942), *Skupna izdaja*, 52. zv., izd. Curt Ochwald, Frankfurt ob Majni 1982, 21992, str. 99: « ... »Alles ist Übergang« [hat] für Hegel und Hölderlin einen grundverschiedenen Sinn; die Verschiedenheit betrifft nicht nur zwei metaphysische Grundstellungen, vielmehr unterscheidet sie so, daß Hegels Grundstellung noch metaphysisch, diejenige Hölderlins nicht mehr metaphysisch ist. Vor der rechten Einsicht in diese Zusammenhänge, die nichts mit historischem Vergleichen zu tun hat, hängt die künftige Aneignung der Dichtung Hölderlins ab.«

⁶⁶ Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns, Skupna izdaja*, 69. zv. Izd. Peter Trawny, Frankfurt ob Majni 1998, str. 97: »Das Kommendste des Kommenden ist das *Kommen des letzten Gottes*, dem die Geschichte das Seiende im Ganzen für ein weitestes Zu-lassen seiner Entscheidung zuführt.«

⁶⁷ »Denn allein das Kommen vermag das Wesen der Gottschaft anfänglich zu erfüllen. Die Götter im Kommen ergründen den Grund der tiefsten Geschichte und sind die Vorboden des letzten Gottes, dessen Leztest sein Kommen. Er bringt nichts, es sei den sich selbst; aber auch dann nur als den Kommendsten des Kommenden. Sich selbst voraus trägt er die Zu-Kunft, seinen Zeit-Spiel-Raum im Seyn, der selbst wartet, daß der Gott, kommend, ihn erfüllt und im Kommen komme.« *Ibid.*, str. 211.

bog« je »najprihajajočnejši prihajajočega«, ker se v njem najbolj božansko zgošča [verdichtet] nujnost prihodnosti, nujnost preloma »absolutne pričujočnosti«, ki golta samo sebe. Pred njo prihajajo bogovi, ki kot »glasniki« lahko pridejo le, s tem ko *poslednji bog* kot »najprihajajočnejši« »pred samim samo nosi prihodnost.«

»Mimohod poslednjega boga« je tako njegov *prihod*. Uglša ga *oklevajoči trenutek*, *obotavljajoče se pomujanje*, ki ga upesnjuje Hölderlin v *Kruhu in vinu*. »Prihodu« je lasten karakter »obotavljajoče se odpovedi«. V »prihodu« se daje »odpoved« kot »najvišje plemenitje [Adel] podarjanja«, kot »temeljna poteza sebeskrivanja. *Njegova* razodetost tvori izvorno bistvo resnice BITI.« »Prihod« zato na sebi vzdržuje »odpoved«, ker se polno upričujočenje, ugotovljivo prispetje še zadržuje. Ták kraj odigravanja »prihoda« bi lahko bila »bližina«. Kar prihaja, ni tu; vendarle je blizu. Kar je »blizu«, se obenem kaže in skriva. Zato po Heideggru »poslušnost prihodu« ne sme potekati v tej smeri, da »prihod«, ta »še-ne« boga, izkušamo kot deficit. Tak pogled na zadevo bi v bistvenem temeljil v metafizičnem dožemanju časa, po katerem pričujoče ali prisotno uveljavlja svojo prednost pred prihodnjim ali izostajajočim.

212

»Pot k molčečni pripravi prihajajočega« je pot v »bližino poslednjega boga«. V njej se odpira prihodnost v globini končnih, odtegujočih se in podarjajočih se možnosti. Tako torej Hölderlin v svoji himni *Praznik miru* ne upesnjuje upričujočevanja bogov in *kneza svečanosti*, temveč njihovo »bližino«. Vendar zgođe »bližine«, ali kakor nekje pravi Heidegger, »bližajoče bližine«⁶⁸ ne smemo napačno razumeti in domnevati, da iz nje prihaja zahteva, da bi prihod iz pri sebi zadržujoče se »bližine« končno lahko postal prispetje. Kajti »bližina«, ki ne bi vsebovala možnosti, da iz nje pride do stika, ne bi bila bližina. V tem smislu pesni Hölderlin:

[...] *in prej ne bo*
K počitku legel naš človeški rod,
Dokler se boste vsi, ki ste prerokovani,
Vsi vi nesmrtniki,

⁶⁸ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, str. 16: »Dieses Nähern der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält. Die nähernde Nähe hat den Charakter der Verweigerung und des Vorenthalts. Sie enthält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit.«

S pripovedjo o svojem nebu
Mudili v naši hiši.

Nalahno dihajoče sape
Vas že naznanjajo,
 [...] ⁶⁹

Prevedel⁷⁰ Aleš Košar

213

⁶⁹ »... und eher legt / Sich schlafen unser Geschlecht nicht, / Bis ihr Verheißenen all, / All ihr Unsterblichen, uns / Von eurem Himmel zu sagen, / Da seid in unserem Hause. // Leichtatmende Lüfte / Verkünden euch schon, ...« KSA 3, 430–431.

⁷⁰ Biografske opombe povzemam iz: *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, (19., völlig bearbeitete Auflage), Mannheim 1984–1994; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers grosses Personenlexikon*, Mannheim 1968; *The New Encyclopaedia Britannica*, 15. izdaja, Chicago /.../ Toronto, 1992, 1998.

LOGIKA

LOGIKA

215

LOGIKA

Pripravil Valentin Kalan

216

Martin Heidegger

OSNOVNI STAVKI MIŠLJENJA*¹

Osnovni stavki mišljenja vodijo in uravnavajo dejavnost mišljenja. Zaradi tega jih imenujejo tudi miselni zakoni. K njim prištevajo stavek identitete, stavek protislovja, stavek izključenega tretjega. Po utečenem mnenju veljajo miselni zakoni za vsako mišljenje, ne glede na to, kaj je vsakokratno mišljeno in ne glede na to, kako mišljenje pri tem ravna. Miselni zakoni ne potrebujejo ozira niti na vsebino vsakokrat pomišljenih predmetov niti na obliko, t. p. vrsto miselnega postopka. Kot vsebinsko prazni so miselni zakoni gole oblike. V teh miselnih oblikah se giblje oblikovanje pojmov, izrekanje sodb, izpeljevanje sklepov. Prazne oblike mišljenja se od tod dajo prikazati v formulah: Stavek identitete ima formulo: $A = A$. Stavek protislovja se glasi: A ni enak ne- A -ju.² Stavek izključenega tretjega terja: X je ali A ali ne A .

217

* Naslov izvirnika: Grundsätze des Denkens; prevedeno po M. Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe 79 (1994), str. 78–96 in M. Heidegger, Grundsätze des Denkens, v: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, VI (1958/59), zv. 1–3, str. 33–41. Pri beleženju opomb bomo tekst iz Zbranih del označili s kratico G, s črko J pa bomo označili 1. predavanje iz ciklusa o načelih mišljenja, ki je bilo v nekoliko retuširani obliki objavljeno v omenjenem *Letopisu* kot prispevek za Zbornik, posvečen psihiatru Victorju von Gebssattlu. V nadaljnjem bomo zabeležili razlike med rokopisom in objavljeno verzijo: besedilo prevoda sledi objavi v J, literarne opombe pa so povzete iz G.

¹ G: I. Predavanje

² G: $A \neq A$

Formule miselnih zakonov se na nenavaden način ujemajo med seboj. Zato so jih tudi poskusili izpeljati drugo iz druge. To se je zgodilo na raznolik način. Stavek protislovja, A ni enak ne-A-ju,³ je predstavljen kot negativna oblika pozitivnega stavka identitete, A = A. Toda tudi obratno: Stavek identitete velja, kolikor počiva na zakritem postavljanju nasproti, kot še nerazgrnjena oblika stavka o protislovju. Stavek o izključenem tretjem rezultira ali kot neposredna posledica obeh prvih ali pa je dojet kot vmesni člen med njima. Karkoli že in kakorkoli tudi že razpravljajo o miselnih zakonih, imajo jih za neposredno razvidne, pogosto celo menijo, da bi to moralo biti tako. Kajti osnovni stavki se, če prav pogledamo, ne dajo dokazati. Saj je vsak dokaz že dejavnost mišljenja. Dokaz je torej že pod miselnimi zakoni. Kako bi se tukaj mogel hoteti postaviti nad nje, da bi šele opravičil njihovo resnico? Ampak tudi tedaj, če imamo posebno vprašanje dokazljivosti ali nedokazljivosti miselnih zakonov za neprimerno vprašanje, ostaja nevarnost,⁴ da se ob opazovanju miselnih zakonov zapletemo v protislovje. Nasproti miselnim zakonom zaidemo v nenavaden položaj. Kadar namreč poskusimo prinesiti osnovne stavke mišljenja pred nas, vedno neizogibno postanejo tema našega mišljenja – in njegovih zakonov. Za nami, tako rekoč na našem hrbtu se vselej že nahajajo zakoni mišljenja in krmarijo vsak korak preišljevanja o njih. Ta pokaz je jasen na prvi pogled. Zdi se, da na en mah prepreči vsak poskus, ki bi želel stvari pravično premisliti zakone mišljenja.

Toda ta videz se razblini, brž ko upoštevamo, kaj se je pripetilo v zgodovini zahodnoevropskega mišljenja. Pripetljaj (Vorfall) se nahaja, historično računano, komaj poldrugo stoletje nazaj. Pripetljaj se razodeva v tem, da je bilo mišljenje skozi napor mislecev *Fichteja*,⁵ *Schellinga* in *Hegla*, pripravljeno pa skozi *Kanta*, prineseno v neko drugo, z določenih vidikov najvišjo dimenzijo svojih možnosti. Mišljenje postane vedé dialektično. V okrožju te dialektike se giblje tudi, in sicer še bolj živo ganjeno od njunih neizmerljivih globin, pesniška osmislitev (Besinnung) *Hölderlina* in *Novalisa*. Teoretično-spekulativna, popolnoma izpeljana razgrnitev dialektike v zaključenosti svojega območja se izvrši v *Heglovem* delu z naslovom:⁶ »Znanost logike.«

Pripetljaj, zaradi katerega mišljenje vstopa v razsežnost dialektike, je zgodovinski. Potemtakem se zdi, da se nahaja za nami. Ta videz obstaja, ker smo

³ G: A¹ ne A

⁴ G: težava

⁵ V G so imena brez kurzivov

⁶ V G brez dvopičja

navajeni na to, da zgodovino prikazujemo historično. V poteku sledeče raziskave⁷ bo vedno znova vstopalo v igro naše razmerje do zgodovine. Zato s pogledom naprej na to upoštevajmo sledeče.

Dokler zgodovino prikazujemo zgodovinopisno (historisch), se pojavlja kot dogajanje, le-to pa seveda v zaporedju prej in potem. Mi sami se nahajamo v neki sedanosti (Gegenwart), skozi katero dogajanje teče naprej. Iz nje se preračunava preteklo glede na sedanje. Za sedanjost se načrtuje prihodnje. Historična predstava o zgodovini kot zaporedju dogajanja preprečuje, da bi izkusili, koliko je samolastna zgodovina v bistvenostnem smislu stalno pričujočnost (Gegen-wart). S pričujočnostjo tukaj ne razumevamo tega, kar je ravno navzoče (das Vorhandene) v trenutnem sedaju. Pri-čujočnost je to, kar nas čaka, da ga srečamo (entgegenwartet), kar čaka, ali in kako se ji izpostavimo ali se nasproti njej zapiramo. Kar nas pri-čakuje nasproti (entgegen-wartet), kar prihaja sem do nas, je prav mišljena pri-hodnost. Le-ta obvladuje pri-čujočnost kot navdih (Zu-mutung), ki zadeva tu-bit človeka, ga tako ali tako navdihuje, da bi jo, pri-hodnost, zaslutil v njenem nareku. Šele v ozračju takšnega slutenja uspeva vpraševanje, tisto bistvenostno vpraševanje, ki spada k ustvarjanju vsakega klenega dela, najsi pripada kateremukoli si že boji polju.⁸

Neko delo (ein Werk) je delo samo s tem, da odgovarja navdihu pri-hodnosti in s tem bistvovano (das Gesesene) osvobaja, izroča v njegovo shranjeno bistvo. Veliko izročilo prihaja kot pri-hodnost sem do nas. S preračunavanjem preteklega nikoli ne postane to, kar je: navdih, nagovor. Enako kakor mora vsako veliko delo samo šele prebuditi in vzgojiti tisto človeško pokolenje, ki vsakokrat sprosti svet, ki je shranjen v delu, tako mora ustvarjanje dela s svoje strani vnaprej slišati izročilo, ki mu je dosojeno. Kar se običajno imenuje ustvarjalno in genialnost nekega dela, ne izvira iz kipenja čustev in domislekov iz nezavednega, temveč je to budna poslušnost zgodovini, poslušnost, ki počiva v čisti prostosti moči-slišati.

Samolastna zgodovina je pri-čujočnost (Gegen-wart). Pri-čujočnost je pri-hodnost kot navdih (Zu-mutung) začetnega, t. p. že trajajočega, bistvujočega (das Wesende) v njegovi shranjeni zbranosti. Pri-čujočnost je nas za-devajoči

⁷ G: sledečih predavanj

⁸ V G odstavek

nagovor bistvovanega. Kadar se reče, da zgodovina v osnovi ne prinaša nič novega, tedaj je izjava neresnična, kadar meni, da naj bi obstajala samo vedno enaka enovrstnost. Ako pa stavek, da pod Soncem ni nič novega, pravi tole: Obstaja samo staro v neizčrpnosti spreminjalni moči začetnega, tedaj stavek zadene bistvo zgodovine. Zgodovina je prihod bistvovanega. Prav to, že-bistvujoče (das Schon-Wesende) in samo to prihaja sem do nas. Preteklo pa gre stran od nas. Za historično računanje je zgodovina preteklost in sedanjost to, kar je aktualno. Ampak aktualno ostaja vekomaj brezprihodnostno. Preplavljeni smo z zgodovinopisjem (Historie) in le redko najdemo vpogled v zgodovino (Geschichte). Radijstvo, televizijstvo in knjigarstvo so danes merodajne in hkrati planetarne oblike zgodovinopisnega preračunavanja preteklega, t. p. njegovega aktualiziranja v aktualnost. Bila bi zaslepljenost, če bi hoteli ta dogajanja zavreči, zaslepljenost tudi, če bi jih hoteli na slepo podpirati, namesto da jih premislimo v njihovem bistvu. Kajti ta dogajanja spadajo k naši zgodovini, spadajo v to, kar prihaja do nas.

Za zgodovinskega pa zdaj imenujemo tudi pripetljaj, da je mišljenje vstopilo v dimenzijo dialektike.

220

Kaj pomeni to, da je dialektika neka dimenzija? Najprej ostaja nejasno, kaj je dialektika in kaj meni tu uporabljena beseda o dimenziji. Stvari, kakor so dimenzije, poznamo s področja prostora. Dimenzija lahko pomeni toliko kot razprostiranje: npr. neka industrijska naprava velikih razsežnosti, t. p. izmer. Govorimo tudi o nam domačem tridimenzionalnem prostoru. Ploskev je za razliko od črte neka drugačna dimenzija. Toda slednja se ne priključi zgolj na ono, temveč je ploskev v odnosu do množstvenosti črte neko drugo, to množstvenost vase povzemajoče območje merodajnosti zanjo. Enako velja za telesa v odnosu do množstvenosti ploskev. Telo, ploskev, črta vsebujejo vselej različno vrsto merodajnosti. Če pa to omejitev na prostor opustimo, tedaj se razsežnost izkaže kot področje merodajnosti. Pri tem merodajnost in področje nista dve različni ali celo ločeni stvari, temveč ena in ista stvar. Merodajnost vsakič podaja in odpira neko področje, v katerem je merodajnost doma in tako more biti to, kar je.

Če dialektiko označujemo kot dimenzijo mišljenja in jo celo moramo priznati kot najvišjo dimenzijo v zgodovinskem poteku metafizike, tedaj to zdaj pove: S tem, da mišljenje postane dialektično, dospe v neko dotlej zaprto območje merodajnosti za opredelitev svojega lastnega bistva. Skozi dialektiko pridobi

mišljenje tisto območje, znotraj katerega more samega sebe v popolnosti misliti. Mišljenje s tem šele pride do samega sebe. Znotraj dimenzije dialektike postane na utemeljen način razodeto, da in kako k mišljenju ne pripada samo možnost, temveč nujnost, da misli samega sebe, da se zrcali v sebi, da reflektira. Zaradi česa in na kateri način mišljenje je refleksija, pride docela na plano šele v dimenziji dialektike. Toda s tem, da mišljenje misli samega sebe in se mora misliti kot mišljenje, se mišljenje kot predstavljanje nikakor ne ločuje od svojih predmetov; mišljenje nasprotno šele tako dobi posredovanje in zadostno zedinjenje s predmeti. Zategadelj dialektični proces mišljenja ni zgolj zaporedje predstav v človeški zavesti, predstav, ki jih je mogoče psihološko opazovati. Dialektični proces je temeljno gibanje v celoti predmetnega vseh predmetov, t. p. v novoveško razumljeni biti. Pripetljaj, da je zahodnoevropsko mišljenje doseglo dimenzijo dialektike, ki mu je od *Platona* dalje vnaprej naznačena, je svetovnozgodovinski. Človeku tega obdobja vsepovsod prihaja nasproti kot sedanjost v različnih likih.

Kateri pomen pa ima zdaj omenjeni pripetljaj za nalogo, ki naj nas tukaj zadeva: za razmišljanje o miselnih zakonih? Če odgovor povzemamo s priporočljivo kratkostjo, se glasi: S prehodom mišljenja v dimenzijo dialektike se je odprla možnost, da miselne zakone pomaknemo v območje temeljitejše merodajnosti. V obzorju dialektike dobijo načela mišljenja spremenjeno podobo. *Hegel* pokaže, da omenjeni miselni zakoni postavljajo več in nekaj drugega kot to, kar običajno predstavljanje neposredno najde v njihovih formulah. To predstavljanje ob tem namreč ne najde ničesar. Tako velja formula za stavek identitete $A = A$ kot stavek, ki ničesar ne pove. Ampak *Hegel* pokaže: Ta stavek, $A = A$,⁹ sploh ne bi mogel postaviti tega, kar postavlja, če ne bi že prebil prazne istosti A-ja s samim seboj in ne bi vsaj A-ja postavil nasproti njemu samemu, A-ju. Stavek niti ne bi mogel biti stavek, t. p. stalno neko sestavo, če ne bi poprej sprostil tega, kar namerava postaviti, namreč A-ja kot popolnoma prazne in zategadelj tudi nikoli naprej razgrnljive istosti nečesa s samim seboj, A-ja kot identitete in sicer abstraktne identitete. Tako tedaj *Hegel* lahko reče: »Torej se nahaja v *obliki stavka*, v kateri je identiteta izražena, več kot enostavna, abstraktna identiteta.« (*Znanost logike*, II. knjiga, Lass. Zv. II, str. 31).¹⁰

221

⁹ G: A je A

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Herausgegeben von Georg Lasson, Zweiter Teil, Leipzig 1923 in prev. Z. Kobe, 1994, str. 33.

Hegel pa zdaj v svoji »Logiki« ni samo osvetlil bogatejše in nazaj na njen temelj privedene resnice miselnih zakonov, temveč je hkrati in na neovrgljiv način prikazal, da naše običajno mišljenje ravno tam, kjer se ima za pravilno, sploh ne sledi miselnim zakonom, temveč jim kar naprej oporeka. Toda to se izkaže samo kot posledica stvarnega stanja, da ima vse, kar je, protislovje za svojo osnovo, kar *Hegel* izreče večkrat in na mnogovrsten način. Enkrat s stavkom: »Ono [protislovje] je koren vsega gibanja in življenjskosti; samo kolikor ima nekaj protislovje v samem sebi, se giblje, ima gon in dejavnost.«¹¹ Bolj poznana, ker je dostopnejša in zato pogosto navedena, je *Heglova* misel o razmerju življenja in smrti. Le-ta, smrt, običajno velja kot uničenje in opustošenje življenja. Smrt je v protislovju z življenjem. Protislovje trga življenje in smrt narazen, protislovje je raztrganost obeh. Ampak *Hegel* pravi (v Predgovoru k »Fenomenologiji duha«): »Toda ne življenje, ki se plaši zaradi smrti in se obvaruje čisto pred opustošenjem, temveč življenje, ki smrt prenese in se v njej sami ohranja, je življenje duha. On [duh] pridobi svojo resnico samo s tem, da v absolutni raztrganosti [t. p. v protislovju] najde samega sebe« (ed. Hoffmeister, str. 29/30).¹² In Hölderlinova pozna pesem »V ljubki modrini cvete ...« se zaključuje z besedami: »Življenje je smrt, in smrt je tudi življenje.«¹³ Tukaj se protislovje razkrije kot to, kar zedinjuje in daje trajnost. Videti je, da temu oporeka tisto, kar *Novalis* piše v enem svojih fragmentov (*Wasmuth*, zv. III, str. 1125): »Uničiti stavek protislovja je morda najvišja naloga višje logike.«¹⁴ Toda misleči pesnik hoče povedati: Stavek običajne logike, namreč zakon o protislovju, ki se mu je treba izogibati, mora biti izničen, da bi bilo tako ravno šele privedeno do veljave protislovje kot osnovna poteza vsega dejanskega. *Novalis* tukaj pove natančno isto, kar *Hegel* misli: izničiti stavek protislovja, da bi otehi protislovje kot zakon dejanskosti dejanskega.

Skozi pokaz na *Heglovo* dialektično razlago miselnih zakonov, po kateri povedo več kot njihove formule, katerih izreke dialektično mišljenje nikoli ne sledi, pridejo na plan razburljiva stvarna stanja, katerih zadostno poznavanje

¹¹ N. n. m., str. 58 in prev. 1994, str. 54.

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister, 4. Auflage, Leipzig 1937; prev. B. Debenjak, 1998, str. 30 (spremenjen prevod).

¹³ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig v. Pigenot, 2. Auflage, Berlin 1923, IV. zv., str. 27.

¹⁴ *Novalis*, *Briefe und Werke*, izd. Ewald Wasmuth, Berlin 1943, zv. III, str. 330, fragment 1125.

in odločilno izkustvo še nista prispela na uho običajnega mišljenja. Nad tem se kajpak ne smemo čuditi. Če že *Hegel* sam imenuje tisti del svoje *Logike*, ki obravnava miselne zakone, za »najtežjega« (Encikl. § 114),¹⁵ kako naj tedaj šele brez sleherne priprave najdemo pot do tiste dimenzije, v kateri so skozi dialektiko miselni zakoni in njihova utemeljitev postali vprašljivi?

Sicer opažajo, brž ko je danes govor o dialektiki, da obstaja nek dialektični materializem. Imajo ga za svetovni nazor, izdajajo ga kot ideologijo. Vendar pa se s to ugotovitvijo umikajo s poti razmišljanja, namesto da bi spoznali: Dialektika je danes stvarnost, morda celo svetovna stvarnost. *Heglova* dialektika je ena od tistih misli, ki – od daleč sem uglašena – »upravljajo svetu«, enako mogočno tam, kjer je dialektični materializem predmet vere, kakor tam, kjer ga – v nekem lahno spremenjenem stilu taistega mišljenja – spodbijajo. Izza tega, kakor pravijo, svetovnonazorskega spora divja boj za gospodovanje Zemlji. Ampak izza tega boja vlada nek spor, v katerega je s samim seboj zapleteno zahodnoevropsko mišljenje samo. Njegovo zadnje zmagoslavje, v katerem se začenja razširjati, obstaja v tem, da je to mišljenje prisililo naravo k sprostitvi in izročitvi atomske energije.

Ali je v tem še stranpot? Ali celo tujo svetu (*weltfremd*), če mislimo na mišljenje in poskusimo z osmislitvijo o njegovih načelih? Morda s tem pridemo mišljenju do njegovega temelja. Morda mu tudi pridemo samo na sled zato, da bi še pravočasno čutili silo mišljenja, ki neskončno, t. p. po bistvu, prekaša vsak možen kvantum atomske energije. Narava se namreč nikoli ne bi mogla pojaviti kot energijska zaloga, kakršna je zdaj predstavljena, če atomska energija ne bi bila soizzvana z mišljenjem, t. p., če ne bi bila po-stavljena (*ge-stellt*) z mišljenjem. Atomska energija je predmet izračunavanja in krmiljenja, ki ga opravlja znanstvena tehnika, ki se imenuje jedrska fizika. A da fizika dospe do tja, da naravo postavlja na ta način, je – ako ne še kaj drugega – meta-fizičen dogodek.

Ako pa bi zdaj prišlo tako daleč, da bi atomska energija izbrisala misleča bitja, kje bi tedaj ostalo mišljenje? Kaj je tedaj mogočnejše: naravna energija v svoji tehnično-strojni podobi ali mišljenje? Ali pa nima prednosti nobeno od obojega, ki v tem primeru spadata skupaj? Ali je tedaj sploh še kaj, če »je« s površja zemlje izbrisano vsako človeško smrtno bitje?

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in zweiter Auflage herausgegeben von Georg Lasson, Leipzig 1911, str. 128.

Bolj vladajoča kot moč naravne energije in kot moč misli o naravi je že in zanaprej ostaja misel, ki ji je sledilo določeno mišljenje s tem, da je naravo zasledovalo glede na atomsko energijo. Takšnih misli ni naredilo šele naše smrtno mišljenje, temveč one misli obratno stalno terjajo od našega mišljenja, da jim odgovori ali pa ob njih odpove. Ne pridemo mi, ljudje na misli, temveč misli pridejo do nas smrtnikov, katerih bitje (Wesen) je podložno mišljenju kot svoji osnovi. Toda kdo misli te misli, ki nas obiskujejo? – tako bomo brž vprašali v domnevi, da je to vprašanje že zategadelj stvari primerno vprašano, ker se nam neposredno vsiljuje. Nam – kdo smo mi – če se menimo tako neposredno? Kako se hočemo poglobljati v takšne misli, ne da bi bili izkušeni v osnovnih stavkih mišljenja?

»Osnovni stavki (Grundätze) mišljenja« – začenjamo z nekakšnim razčiščevanjem naslova razprave. Z razčiščevanjem se nam lahko odpre pot za sledeče miselne korake. Razčiščevanje išče nekaj čistega. Čist imenujemo zrak in¹⁶ vodo, kolikor ni kalna in zategadelj neprozorna. Toda obstaja tudi čisto zlato, ki ostaja popolnoma nepresojno. Čisto je neskajeno v tem smislu, da odpade vsaka primes nečesa, kar ne spada zraven. Naslov »Načela mišljenja« razčiščujemo, da bi se zavarovali pred tem, kar ne spada sem. To se dogaja s tem, da dospemo do tistih določil, ki bi jih ta naslov kot naslov tega preudarka¹⁷ rad imenoval. Razčiščevanje naslova nas tako privede na pot nekega mišljenja, ki raz-mišlja o mišljenju s tem, da mu sledi. »Načela mišljenja« prvič pomenijo: zakone za mišljenje. Mišljenje se z vsemi svojimi sodbami, pojmi in sklepi nahaja pod zakoni, ti zakoni ga uravnavajo. Mišljenje je objekt, ki ga osnovni stavki zadevajo. Genitiv v izrazu naslova »osnovni stavki mišljenja« pove: načela za mišljenje. To je *genitivus obiectivus*.

Ampak hkrati se kaže nekaj drugega. Stavki takšne vrste kakor $A = A$, A ni ne- A ,¹⁸ so osnovne oblike mišljenja, so stavki, skozi katere mišljenje samega sebe privede v svojo obliko. Osnovni stavki se tako izkazujejo kot objekt, ki ga mišljenje postavlja. Mišljenje samo se razodeva kot subjekt postavitve osnovnih stavkov. *Kant* je v »Kritiki čistega uma«¹⁹ po zgledu *Descartesa* osvetlil, da in kako je vsako mišljenje bistvenostno nek določen »jaz«²⁰ mislim«

¹⁶ V G: brez »in«

¹⁷ V G: »sledečih predavanj«.

¹⁸ G: $A \neq A$

¹⁹ V G brez narekovajeve

²⁰ V G: *Jaz* z veliko začetnico

Vse, kar je v slehernem mišljenju predstavljeno, je kot takšno nanoseno nazaj na »jaz mislim«, ²¹ natančneje govorjeno, vse predstavljeno je vnaprej prevlečeno s tem nanašanjem nazaj na jaz-mislim. Ako v našem mišljenju ne bi vsepovsod vladal ta isti nanos nazaj na isti jaz, ki misli, tedaj nikoli ne bi mogli nečesa misliti. Za vse mišljenje mora biti jaz v »jaz mislim« s seboj edin, mora biti en in isti.

Fichte je to stvarno stanje spravil v obliko: »jaz = jaz«. Za razliko od formule za stavek identitete $A = A$, ki formalno velja za vsako poljubno predstavljivo stvar, je stavek »Jaz = jaz« vsebinsko določen, podobno kakor stavek, ki ga npr. lahko izrečemo o vsakem posameznem drevesu: »Drevo = drevo«. Toda *Fichte* zdaj v svojem »Nauku o znanosti« iz 1794 pokaže, da stavek »Drevo je drevo« nikakor ne sme biti izenačen s stavkom »Jaz sem jaz«. Seveda ne, bomo rekli, kajti neko drevo in moj »jaz« sta nekaj vsebinsko različnega. Sicer pa vsi stavki te oblike: drevo = drevo, točka = točka, jaz = jaz padejo pod formalno prazen in zategadelj najsplošnejši stavek $A = A$. Ampak ravno to je po *Fichteju* izključeno. Stavek »Jaz sem jaz« je namreč izjava za tisto dejanje jaza, t. p. subjekta, s katero je stavek $A = A$ šele postavljen. Stavek *Jaz = Jaz* je obsežnejši kot pa formalno splošni stavek $A = A$; neko vznemirljivo stvarno stanje, o katerem nikakor ne povemo preveč, če trdimo, da to, česar se dotika, vse do te ure ni privedeno na čisto in to za mišljenje stalno²² pomeni, v svojo začetno vprašljivost.

Mišljenje najpoprej ni objekt za osnovne stavke, temveč njihov subjekt. Rodilnik v naslovu »Osnovni stavki mišljenja« je *genitivus subiectivus*. Toda načela so vendarle takšna tudi za mišljenje, ga zadevajo. Rodilnik v naslovu je tudi *genitivus obiectivus*. Zato pravimo previdneje: Naslov »Osnovni stavki mišljenja« napoveduje nekaj dvoznačnega. Zato nas postavlja pred sledeča vprašanja, ki so medsebojno prepletena: Ali moremo in moramo naslov privedi do enoznačnosti in ga potemtakem tolmačiti ali kot *genitivus obiectivus* ali samo kot *genitivus subiectivus*? Ali moramo ta »ali-ali« opustiti in namesto njega pustiti veljavo »prav tako-kot tudi«?²³

²¹ V G pisano z vezajem: »Jaz-mislim«

²² V J izpuščeno.

²³ V G: »'Tako-kot tudi' je rado obiskano pribežališče mišljenja, kadar računa na to, da se umakne na nevprašljivo.«

»Tako-kot tudi« je vendarle samo pretveza, da se izognemo temu, da bi šli v mišljenju naprej. Kjer pa gre namreč za to, da premislimo mišljenje in njegove osnovne stavke, tam »tako-kot tudi« ne more biti odgovor, temveč samo nalet za vprašanje: Kako je z mišljenjem samim, če naj bo prav tako subjekt svojih osnovnih stavkov kakor tudi njihov objekt?

Osnovni stavki mišljenja – že grobo razčiščevanje naslova ustvarja nemir, ki ga ne bi želeli znova potešiti. Da bi ta nemir zbudil naše preiščevanje, pojdemo po prejšnji miselni poti še enkrat na spremenjen način. Vprašujemo: Ali velja stavek identitete v formuli $A = A$ zategadelj, ker ga postavlja mišljenje kot »Jaz mislim ...«, ali pa mora mišljenje postaviti ta stavek, ker je $A = A$? Kaj tu pomeni »je«? Ali osnovna načela mišljenja izvirajo iz mišljenja? Ali izvira mišljenje iz tega, kar postavlja njegova načela? Kaj tu pomeni »postavljati«? Pravimo npr. »denimo na primer« in menimo: če privzamemo, da je nekaj v takšnem in takšnem stanju. Toda postavljanje osnovnih stavkov očitno ni zgolj privzetek. Osnovni stavki nekaj ugotavljajo in sicer za naprej in za vse primere. Osnovni stavki so potemtakem predpostavke. Gotovo, toda tudi s to besedo ravnamo zelo darežljivo in popustljivo, ne da bi premislili, kdo ali kaj tu in na kateri način »postavlja« in kam »naprej« je tako postavljeno postavljeno. Osnovni stavki mišljenja kot miselni zakoni vendarle nepreklicno opredeljujejo to, kar postavljajo. Tvorijo tako rekoč trdnjavo, v kateri mišljenje vsa svoja podvzvetja vnaprej zavaruje. Ali pa osnovni stavki mišljenja – premislimo to, kar je *Hegel* rekel o njih – niso trden grad za mišljenje? Ali osnovni stavki s svoje strani potrebujejo varnost in zavetje? Toda kje so varni? Od kod izvirajo? Katero je mesto porekla osnovnih stavkov mišljenja? Vsakdo, kdor bi danes hotel trditi, da je to vprašanje enoglasno odločeno, ta goljufa. Izdaja za znanost nekaj, kar ni znanost, kar ne more biti znanost, ker nobena znanost ne seže tja, kjer bi morda mogel biti umeščen kraj porekla osnovnih stavkov mišljenja. Mirno priznajmo to: Poreklo osnovnih stavkov mišljenja, kraj mišljenja, ki te stavke postavlja, bistvo tukaj imenovanega kraja in njegova pokrajina, vse to ostaja za nas zavito v temo (ein Dunkel). Ta tema je morda pri vsakem mišljenju vsak čas v igri. Človek je ne more odstraniti. Učiti se namreč mora temo priznati kot neizogibno in se zavarovati pred tistimi predsodki, ki rušijo visoko vladanje temine. Tako se tema zadržuje v ločenosti od mraka kot gole in popolne odsotnosti svetlobe. Tema pa je skrivnost svetlega. Temno pri sebi zadržuje svetlo. Svetlo pripada temnemu. Zato ima temnost svojo lastno čistost. *Hölderlin*, ki je resnično vedel za staro modrost, pravi v tretji kritiki svoje pesmi »Spomin«:

»A naj mi kdo ponudi
S temno lučjo nalito
Dehtečo kupo.«²⁴

Luč ni več svetenje, če se svetlost razprši v golo jasnino, »svetlejšo kot tisoč sonc.« Težko ostaja ohraniti čistost temine, t. p., ne pustiti blizu primesi nepripadne svetlosti in najti svetlost, ki je edina po meri temine. *Lao Zi* pravi (XVIII.²⁵ pogl.; prevedel V. v. Strauß): »Kdor pozna svojo jasnino, se zagrinja v svojo temino.«²⁶ K temu dodajamo resnico, ki jo vsi poznajo, toda malokateri zmorejmo: Smrtno mišljenje se mora spustiti navzdol v temino globin vodnjaka, da bi pri belem dnevu videlo zvezdo.²⁷ Teže ostaja ohranjati čistost temine kot priskrbeti luč, ki hoče svetiti le kot takšna. Kar se hoče le svetiti, ne osvetljuje. Vendar pa hoče šolski prikaz nauka o miselnih zakonih svetiti tako, kot da bi bili vsebina teh zakonov in njihova absolutna veljavnost neposredno jasna za slehernega.

Ampak že prvo razčiščevanje naslova »Osnovni stavki mišljenja« nas je brž vodilo v temo. Skriva se nam to, od kod ta načela izvirajo, ali iz mišljenja samega ali iz tega, kar mora mišljenje v temelju premisliti, ali pa sploh iz nobenega od obeh teh brž ponujajočih se izvirov. Vrhu tega so s Heglovo dialektično razlago mišljenja miselni zakoni izgubili svojo dotlej veljavno podobo in vlogo.

Vstop mišljenja v dimenzijo dialektike pa nam predvsem preprečuje, da bi v prihodnje še tako lahko govorili o mišljenju kar tako. Mišljenja kot takega (»das« Denken) vsekakor nikjer ni. Kadar si mišljenje predstavljamo kot splošno človeško zmožnost, tedaj mišljenje postane fantastična tvorba. Ako pa se sklicujemo na to, da v današnjem obdobju vsepovsod na Zemlji dospeva do svetovnozgodovinskega gospodarstva določen enoličen način mišljenja, tedaj mo-

²⁴ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Hellingrath, 2. Aufl., Berlin 1923, IV. Band, str. 61 in Hölderlin, *Lirika* 441, prev. N. Grafenauer, Ljubljana 1978, str. 97.

²⁵ Popravljen po G; v J je po lapsusu natisnjeno XVIII.

²⁶ Lañ-Tsč's Tañ Te King, aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentirt von Victor von Strauss, Leipzig 1924, XXVIII. Pogl, str. 140; prim. tudi *Iz stare kitajske filozofije*, poslovenil M. Hribar, Ljubljana 1962, str. 198: »Jasnosti svoje si svest, / v svojem mraku prebiva –« in *Klasiki daoizma*, prevedla Maja Milčinski, Ljubljana, SM, 1992, str. 92: »Poznati svetlobo, ohraniti temino ...«

²⁷ O tem fenomenu prim. Aristoteles, *De Generatione Animalium*, 780b21.

ramo na enako odločen način zadržati v pogledu to, da je to poenoteno mišljenje samo nivelizirana in za koristnost pripravljena oblika tistega zgodovinskega lika mišljenja, ki ga imenujemo zahodnoevropsko mišljenje, katerega usodnostno enkratnost komaj šele izkušamo in si jo dovolj redko hočemo priznati.

V nekem zgodnjem, iz njegove zapuščine objavljenem spisu razglša *Karl Marx*, da »*vsa tako imenovana svetovna zgodovina ni nič drugega kot ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka*« (Die Frühschriften I, 1932, str. 307).²⁸

Mnogi bodo zavračali to tolmačenje svetovne zgodovine in predstavo o bistvu človeka, ki se nahaja v njeni osnovi. Toda nihče ne more tajiti, da tehnika, industrija in gospodarstvo danes merodajno določajo vso dejanskost dejanskega kot delo človekove samoproizvodnje. Ampak s to ugotovitvijo že izpademo iz tiste dimenzije mišljenja, v kateri se giblje navedena *Marxova* izjava o svetovni zgodovini kot »delu človekove samoproizvodnje«. Kajti beseda »delo« tukaj ne pomeni golo udejstvovanje in dosežek. Beseda govori v smislu *Heglovega* pojma dela, ki je mišljen kot temeljna poteza dialektičnega procesa, skozi katerega postajanje dejanskega razgrinja in dovršuje svojo stvarnost. Da *Marx* v nasprotju do *Hegla* bistva dejanskosti ne vidi v absolutnem, samega sebe pojmujočem duhu, temveč v človeku, ki proizvaja samega sebe in svoja življenjska sredstva, sicer *Marxa* privede v najsrajnejše nasprotje do *Hegla*, toda skozi to nasprotje *Marx* ostaja znotraj *Heglove* metafizike; kajti življenje in vladanje dejanskosti je vsepovsod delovni proces kot dialektika in t. p. kot mišljenje, kolikor to, kar je dejansko produktivno v vsaki proizvodnji, ostaja mišljenje, najsibo mišljenje vzeto in izvrševano kot spekulativno-metafizično ali kot znanstveno-tehnično ali kot mešanica in groba poenostavitev obeh. Vsaka proizvodnja je v sebi že re-fleksija, je mišljenje.

Ako si torej upamo, kakor nakazuje naslov, razmišljati o mišljenju samem, tedaj ima govorica o mišljenju samem nek zanesljiv smisel le, če mišljenje izkusimo povsod in samo kot tisto, kar oglašuje ubranost naše zgodovinske tubiti. Brž ko poskušamo načeloma premisliti to mišljenje, se že najdemo napotene v vrvež in razmere naše zgodovine in t. p. sodobne svetovne zgo-

²⁸ Karl Marx, Die Frühschriften, herausgegeben von Siegfried Landshut, Zwei Bände, Stuttgart 1932 in Marx/Engels, Izbrana dela, I. Zvezek, Ljubljana 1969, str. 344.

dovine. Šele tedaj, ko smo zadovoljivo izkušeni v našem mišljenju, v njegovi bistveni širini, zmoremo to, da neko drugačno mišljenje pripoznamo kot tuje in da mu kot odtujevajočemu prisluhnemo v njegovi plodni tujstvenosti. Toda mišljenje, ki, samo zgodovinsko, danes uglašuje ubranost svetovne zgodovine, ne izvira od danes, je starejše kot gola preteklost, nam veje s svojimi najstarejšimi mislimi iz določene bližine, katere sledi ne čutimo zategadelj, ker menimo, da je to, kar nas samolastno, t. p. v bistvu zadeva, aktualnost.

K pretresanju osnovnih stavkov, prim. piščeva predavanja, ki so 1957 izšla pri založbi *G. Neske*, Pfullingen: *Der Satz vom Grund* in predavanja *Identität und Differenz*.

(prof. dr. M. Heidegger, Freiburg-Zähringen, Rötbeckweg 47)²⁹

Prevedel prof. dr. Valentin Kalan

²⁹ Zadnja opomba z naslovom je iz objave v J.

Valentin Kalan

LOGIČNI AKSIOMI IN PESNIŠKO MIŠLJENJE

Uvod

231

V nizu prevodov iz skoraj nepreglednega Heideggrovega opusa tokrat *Phainomena*, revija za fenomenologijo, objavlja Heideggrovo predavanje *Osnovni stavki mišljenja*. To je prvo predavanje v ciklusu petih predavanj, ki jih je z istoimenskim naslovom *Osnovni stavki mišljenja (Grundsätze des Denkens)* Heidegger imel na freiburški Univerzi v poletnem semestru 1957 v okviru Studiuma generale. Najbolj poznano predavanje tega ciklusa z naslovom *Stavke identitete* je bilo objavljeno tako v Zborniku ob 500. obletnici Univerze v Freiburgu 1957, kakor tudi v knjigi *Identiteta in diferenca*, tudi 1957, ki jo je prevedel Tine Hribar 1990.¹ V celoti pa so bila Heideggrova *Freiburška predavanja* objavljena šele leta 1994 v 79. zvezku *Celotne izdaje* skupaj z *Bremenski predavanji* 1949 z naslovom *Vpogled v to, kar je*. Drugo bremensko predavanje, ki uvaja znamenito Po-Stavje (*das Ge-Stell*), je Heidegger razširil v znamenitem münchenskem predavanju *Vprašanje po tehniki* in je bilo objavljeno tako v *Vorträge und Aufsätze* (Predavanja in članki), kakor 1962 v *Die Technik und die Kehre* (Tehnika in obrat) skupaj s četrtem bremenskim predavanjem *Obrat*. Ti dve predavanji je prevedel I. Urbančič.²

¹Heidegger, 1990.

²Heidegger, 1967.

Oba ciklusa predavanj sta bila zelo odmevna, saj sta širši javnosti prvokrat dala vpogled v bitnozgodovinsko mišljenje poznega Heideggra, poleg tega pa sta bistveno določala razumevanje Heideggra v celotni prvi generaciji Heideggrovih učencev, tudi v Sloveniji in na Hrvaškem. Po drugi strani pa je ne navadna bornost objav, če gledamo obseg Heideggrove zapuščine, ki obsega nič manj kakor 102 knjigi, onemogočala razumevanje Heideggrovega pesniškega mišljenja v povezavi z logično in fenomenološko razsežnostjo njegovega miselnega prizadevanja.

Heideggrovo meditacijo o principih, *meditare de principiis*, kakor on sam pravi, z Leibnizom, pa bomo v predloženem razmišljanju skušali umestiti v samo jedro evropske logike in metafizike, kakor se nam izkazuje v dveh delih, Aristotelovi *Metafiziki* in Heglovi *Znanosti logike*. Če sta prvi dve knjigi Heglove logike prevedeni že nekaj časa, pa je Aristotelova *Metafizika* izšla nedavno. Razprava se bo osredotočila okrog pojma protislovja in tako imenovanega stavka o protislovju, okrog katerega se kopičijo problemi, ki so značilni zgledi za filozofske težave temeljnih metafizičnih stališč sploh. Če obe besedili presegata neposredne operativne naloge matematične logike, pa ostaja precej nejasno, kakšno je tedaj sploh njuno domnevno svetovnozgodovinsko sporočilo. Tej nemali nalogi se posvečajo naslednji tako težavni kakor ponekod negotovi, a vsekakor z izkustvom evropske filozofije v celoti podprti razmisleki.

Razprava bo imela naslednje korake: 1. Heideggrove *logične raziskave*, 2. Stavke o protislovju pri Aristotelu; 2a. Digresija: Nietzsche in Lukaszewicz o stavku o protislovju, 3. Heglova kritika stavka o protislovju, 4. Heidegger: logični aksiomi in pesniško mišljenje.

1. Heideggrove logične raziskave

Freiburška predavanja so skupaj s predavanji *Stavke o temelju* (1955–1956), ki pa so bila objavljena že 1957, Heideggrov najbolj celovit poskus pretresa miselnih zakonov. Z njimi je Heidegger presegel računajoče mišljenje, ki obvladuje sodobno znanost. Heideggrova meditacija o miselnih zakonih sega v izvore in temelje mišljenja, ki so sami brez temelja. Če je ta korak v izvor pravi odskok od običajnega logičnega mišljenja, pa je njegova priprava izvedena docela strogo in trezno: »To je povsem trezna zadeva. Trezno nam velja kot

kot suho, če ne celo plehko. Trezen pride od *nocturnus*, nočen: pri pripravljanju temeljnih stavkov mišljenja, to je skokov mišljenja v njegovo brez-dno, gre za neke vrste notturno.«³

Kaj je treznost mišljenja? Heraklit pravi, da je najbolj preudaren tisti, ki je najmodrejši, ta pa ima trezno, suho dušo: »Suha duša je najmodrejša in najboljša, Ἀὐτὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.« (Str. 118) Nasprotno pa se vinjen človek, ki ima vlažno dušo, ne zaveda, kod stopa, temveč je zanj še sreča, kadar ga opotekajočega vodi nedorasel otrok (fr. 117). Trezen mislec je tisti, ki ne govori nepremišljeno, je dejal Aristotel, ko je govoril o Anaksagorovem umu (*Metaph. A. 3*, 984b 17). Danes si treznost mišljenja lasti znanost, kar pa Heidegger zavrača že v predavanju *Kaj je metafizika?*⁴

Kadar gre za vprašanje logičnih aksiomov, tedaj je mišljenje na preizkušnji, če naj ostane najtrše mišljenje iz najčistejše treznosti, kakor pravi Heidegger v *Osnovnih vprašanih filozofije* (GA 45, str. 1). Treznost mišljenja ni zadeva znanosti, ki aksiome vedno predpostavlja, temveč zadeva metafizike kot filozofske logike. Toda vprašanje logičnih aksiomov sega v samo pesniško naravo mišljenja.

Heideggrova misel, ki so ji pogosto očitali pesniško poljubnost in samovoljo, kaže neko izjemno filozofsko in logično strogost. Tako dojetje je nehote podpirala tudi prva recepcija Heideggra, ki jo je sicer upravičeno fasciniral filozofem o epohalni zgodovini biti. Odkar pa so dostopna zgodnja freiburška predavanja in vrsta neobjavljenih spisov, se potrjuje, da je Heidegger tudi epohalen logičen mislec. Njegovo zanimanje za logična vprašanja se pne v impozantnem loku celih 61 let od obsežnega recenzijskega pregleda *Novejših raziskav o logiki*, objavljenega 1912 v Literarnih razgledih za katoliško Nemčijo, do seminarja o Husserlovih *Logičnih raziskavah*, ki jih je 84-letni Heidegger vodil v Zähringenu (del mesta Freiburg) leta 1973.⁵ Naj spomnimo še, da je tudi Heideggrova disertacija – s promocijo 26. 6. 1913 in objavo 1914 – obravnavala logično tematiko: *Nauk o sodbi v psihologizmu, Kritično-pozitiven prispevek k logiki*.

³ Heidegger, GA 79, str. 113.

⁴ GA 9, str. 121 in Heidegger (1967), str. 133: »Domnevna treznost in domnevna večja preudarnost znanosti ...« (popravljen prevod).

⁵ Prim.: GA 1, str. 17–43 in GA 15, str. 416 sl.

V omenjenem razdobju je Heidegger obravnaval najrazličnejše logične teme v nič manj kot enajstih seminarjih. Poleg Huserlovih *Logičnih raziskav* je zlasti pogosto obravnaval Aristotelovo in Heglovo logiko. Nadalje je 1928 v predavanjih *Prva metafizična načela logike, izhajajoč od Leibniza*, obravnaval Leibnizovo filozofsko logiko, iz česar je že pred Heldovo objavo teh predavanj v letu 1978 objavil razpravo *O bistvu temelja* (1929) ter povzetek *Iz zadnjih marburških predavanj*, objavljen v *Znamenjih na poti* (1964). Seznam bi bil predolg, če bi tukaj hoteli našteti vsa dela, v katerih se Heidegger ukvarja z vprašanji logike in resnice, vendar pa že eksplicitnih logičnih seminarjev ni malo. Naj jih nekaj naštejemo:

1. *Logika, Vprašanje po resnici* (GA 21), marburška predavanja 1925/26;
2. predavanja *O bistvu resnice. K Platonovi prisposobi o jami in Teaitetos* (zimski semester 1931/32; GA 34).
3. freiburška predavanja v poletnem 1933, zimskem 1933/34 in poletnem semestru 1934 z naslovom *Bit in resnica*, ki obsega predavanja *O osnovnem vprašanju filozofije*, predavanja *O bistvu resnice* (GA 36/37) in predavanja *O logiki kot vprašanju po jeziku* (GA 38).
4. *Osnovna vprašanja filozofije. Izbrani problemi logike* (zimski semester 1937/39; GA 45).
5. Med razprave o logiki spadajo tudi predavanja 1951–52 na univerzi v Freiburgu *Kaj pomeni misliti?* (1. izdaja 1954); za delo pod tem naslovom Heidegger meni pomenljivo, da je izmed vseh njegovih objav najmanj bran spis.⁶

Heideggrove logične teme so upravičeno še znova v središču pozornosti. Če je Heideggrov prostor do resnice biti, zlasti teorija zgodovinskosti resnice, ἀ-λόθεια – samo jedro njegove misli, pa je prav tako pomembna njegova obravnava fenomenološke hermenevtike. Pri tem je zlasti pomembna njegova izpostavitve formalno-naznačevalnega značaja filozofskih pojmov oziroma formalne naznake (*die formale Anzeige*),⁷ ki pomeni radikalno spremembo tako hermenevtike kakor fenomenologije. Ko v predavanjih o logiki iz let 1925–26 Heidegger opisuje čas kot eksistencial tubiti, pravi o svojih trditvah naslednje:

⁶Prim.: *Spieglov razgovor*, GA 16 (2000), str. 676 in *Pogovor s Heideggrom*, 1988.

⁷Prim. o tem zlasti: Th. C. W. Oudemans 1990, str. 85 in Pöggeler 19912, str. 86 sl.

»Vse izjave o biti tubiti, vsi stavki znotraj problematike temporalnosti imajo kot izgovorjeni stavki karakter naznake: te izjave tubit samo indicirajo, medtem ko one kot izgovorjeni stavki vendarle najpoprej menijo navzoče stvari.« (GA 21, str. 410)

Osnovni logični zakoni, ki vodijo in uravnavajo dejavnost mišljenja, so naslednji: načelo istosti (*principium identitatis*), načelo protislovja ali zakon neprotislovnosti (*principium contradictionis*), načelo izključitve tretjega oz. izključene tretje možnosti (*principium exclusi tertii*) in načelo zadostnega razloga oz. zadostne utemeljitve (*principium rationis sufficientis*).⁸ Logični zakoni veljajo za prazne oblike mišljenja, ki se dajo zapisati v formulah: $A = A$ (identiteta), $A \neq A$ (protislovje) in $X = \text{ali } A \text{ ali } A$.

Kakor je Heidegger pokazal zlasti v predavanjih *Vprašanje o stvari* (zimski semester 1945/36), se vprašanje logičnih aksiomov zaostri v novoveški metafiziki, ki temelji na razumevanju človeka kot mislečega subjekta, *cogito sum*: Jaz, kot jaz mislim, je temelj, na katerega je poslej položena vsa gotovost in resnica.⁹ Vrhovni stavek je stavek o jazu, *Ichsatz*, ki je podlaga stavka identitete. Toda jaz mislim pomeni, da se izogibljem protislovju oziroma sledim stavku o protislovju. Stavek o jazu in stavek o protislovju izvirata iz bistva mišljenja samega. K temu pride nato še stavek o temelju, ki ga zahteva postavljanje stavka samega, kajti vsak stavek mora biti utemeljen.¹⁰

Jaz je poslej bistveno določilo človeka. Človek je bil sicer že doslej in je še nadalje razumljen kot *animal rationale*, toda sedaj se določilo razuma pomakne v odlikovano prednost. Osvetlitev vseh stvari glede njihove stvarskosti iz čistega uma pa je bistvo razsvetljenstva.¹¹ Čisti um je sodni dvor za določitev biti bivajočega, stvarskosti stvari. Osnovni filozofski aksiomi: stavek o jazu, stavek o protislovju in stavek o temelju, so »čisto sebi-samemu-dajanje tega, kar mišljenje v svojem bistvu v sebi že ima.«¹²

Glede medsebojne povezave teh treh stavkov, je Heidegger posebej izpostavil dejstvo, da stavek o protislovju in stavek o temelju določata opazovanje in

⁸Prim.: Heidegger, GA 26, str. 24. V novejših učbenikih logike v slovenščini je o logičnih aksiomih največ govora v *Osnovah logike* Uršiča in Markičeve; prim. (1997), str. 2 sl., 72 sl. in 117 sl.

⁹Heidegger, 19873, str. 82.

¹⁰Heidegger, 19873, str. 84 in GA 41, str. 248.

¹¹Heidegger, 19873, str. 86.

¹²Heidegger, 19873, str. 84.

raziskovanje znanosti. Vsako prizadevanje za zanesljivo vednost pozorno gleda na to, da se najprej izogiblje protislovjem, nato pa tudi na to, da obstoječa protislovja razreši s primernimi novimi privzetki: »Znanosti stremijo po tem, da protislovja, ki tu in tam nastopajo v teorijah in v opaženih dejanskih stanjih vznikujoča navzkrižja postopoma odstranijo. Ta stil predstavljanja določa strast moderne znanosti.«¹³ Toda dialektična razlaga miselnih zakonov v Heglovi *Znanosti logike*, zlasti ukinitve aksioma o protislovju, zahteva ponovno premislek njihovega statusa. Premislek logičnih zakonov pa pravzaprav pomeni premislek statusa logike sploh. Tako je Heidegger že v znamenitem javnem nastopnem predavanju *Kaj je metafizika?* (24. julija 1929 na Univerzi v Freiburgu) ob paradoksnih sopripadnosti biti in nič zahteval, da je treba poseči v »gospostvo 'logike'« kot vladavine razuma in se vprašati o moči razuma na področju filozofije: »Ideja 'logike' same se razpusti v vrtincu izvirnejšega vpraševanja.«¹⁴ Naša naloga je zdaj v tem, da pokažemo razliko med računajočim mišljenjem, ki je usmerjeno k opazovanju predmetnosti bivajočega, in bistvenim mišljenjem, ki najde svoj izvir v izkustvu resnice biti.¹⁵ Ta korak bomo napravili s premislekom o miselnih zakonih. Za primer bomo vzeli en miselni zakon, to je zakon o protislovju, in preučili njegovo umestitev pri Aristotelu, Heglu in Nietzscheju. Ob tem bodo vidne nihilistične posledice računajočega mišljenja. Naposled bomo podali besedo o pesniškem mišljenju.

2. Stavek o protislovju pri Aristotelu

Logični aksiomi so v osnovi vzpostavljeni z Aristotelovo filozofijo, saj so v njegovem *Organonu* in v njegovih razpravah o prvi filozofiji izrečeni vsi osnovni logični zakoni: načelo istosti, aksiom o protislovju, zakon izključenega tretjega in implicitno tudi zakon zadostnega razloga, kolikor se namreč ujema s pojmom »logičnega«.¹⁶ Aristotela moremo upravičeno s Kantovo besedo imenovati »oče logike«.¹⁷ Kar pa je nenavadno z Aristotelovo vzpostavitev logike, je njena nenavadna zaključenost v samih principih, to je dovršenost, kakor zadeva njen utemeljitveni, principialni status: »Največje je namreč načelo vsega, prav kakor se govori, zaradi tega pa je načelo tudi nekaj najtežjega;

¹³ Heidegger, SvG, 19927, str. 37.

¹⁴ Heidegger 1967, štr. 129 in GA 9, str. 107, 117.

¹⁵ Pogovor h *Kaj je metafizika?*, GA 9, str. 308 (prevod str. 141).

¹⁶ Prim.: V. Kalan (1976), str. 114 sl., 139 sl. (protislovje), 151–157 (protislovje) in 313.

¹⁷ I. Kant, *Logik*, v: *Werke VI*, str. 443.

kolikor je namreč silnejše po svoji moči, toliko težje ga je, ker je po velikosti najmanjše, ugledati.« (SE 34, 183b 21–25) Zanimivo pa je, da je Aristotel sam trdil, da za logiko in dialektiko ni bil le njen utemeljitelj, temveč je razvil tudi bogastvo njenih oblik v taki meri, ker je uzrl njena temeljna počela: za kar je retorika potrebovala več generacij (SE 34, 183a36).¹⁸ To mnenje je povzel Kant v *Predgovoru* k drugi izdaji *Kritike čistega uma*: »Da je logika hodila po tej zanesljivi poti že od najstarejših časov, se da uzreti iz tega, da od Aristotela ni smela storiti nobenega koraka nazaj v poprejšnje stanje... Na njej je še pomenljivo, da do sedaj tudi ni mogla napraviti nobenega koraka naprej in se torej zdi, kakor vse kaže, da je zaključena in dognana.«¹⁹ To mnenje večkrat povzema Heidegger v svojih številnih analizah logike, zlasti v *Uvodu v metafiziko* in v predavanjih o *Logiki in Metafizičnih prvih temeljih logike*.²⁰

O stavku o protislovju Aristotel govori predvsem v razpravah o prvi filozofiji, predvsem v IV. knjigi *Metafizike* (G), kjer metafizika ni določena samo kot znanost o prvih vzrokih in počelih, temveč tudi kot znanost o bivajočem (ὄν), kolikor je bivajoče: »Obstaja določena vrsta znanosti, ki pazljivo sprevideva bivajoče, kolikor je bivajoče (τὸ ὄν ἢ ὄν) in tiste lastnosti, ki njemu samemu po sebi pripadajo« (Γ 1, 1003a 20–21).²¹ Ta znanost, ki je v novem veku dobila ime ontologija, daje uvid v celoto bivajočega. Ob določitvi metafizike kot ontologije Aristotel podaja najlepšo in najbolj učinkovito razlago odnosov med metafiziko in posemeznimi znanostmi. Ta znanost daje uvid v bivajoče v njegovih različnih pomenih in v njegovem bistvenem odnosu do enega in do biti. Mnogoterost bivajočega pomeni, da se bivajočega ne da zvajati niti na rod niti na pralik (eno idejo), marveč je bivajoče izvorno razdeljeno na rodove (Γ 2, 1004a 5), ne da bi samo moglo biti dojeto kot rod: Vendar pa ni mogoče, da bi bila eden izmed rodov (γένος) bivajočega niti eno niti bivajoče (τὸ ὄν).« (B 3, 998b22) Bit je transgeneričen in transspecifičen (*Reale*) pojem, ki se izmika definiciji. Heidegger je v *Biti in času* dejal, da je bit naravnost presegajoče, »transcendens kot tak«.²² Zato ontologija preučuje tudi refleksivne pojme isto in različno, eno in množstvo, nasprotje in protislovje podobno kakor dialektična logika, razvita v *Topiki*.²³ Pojem enega je za Aristotela bi-

¹⁸ Prim.: V. Kalan (1976), str. 128 in 169.

¹⁹ I. Kant, *Kritika čistega uma*, B VIII in Kant (1999), str. 58 (modificiran prevod).

²⁰ Heidegger, *Uvod* (1995), str. 189 (19663. str. 144), GA 21, 14; GA 26, 4.

²¹ Heidegger prevaja ta stavek na več mestih; prim.: Nietzsche I (1966), str. 601, Holzwege (1963), str. 117 in 178 in SvG, str. 136.

²² Heidegger, *SuZ*, str. 3 in 38 (prev. 20 in 65).

²³ Prim. o tem: V. Kalan (1976), str. 114 sl. in 307 sl.

stveno zamenljiv s pojmom biti: *ens et unum convertuntur*, so rekli srednjeveški filozofi. Aristotelova filozofija je tako tudi henologija, kar je razvito zlasti v X. knjigi *Metafizike*.²⁴

Prav vprašanje razumevanja celote bivajočega, vprašanje logike celote ali totalitete, moremo reči s Heglom, vodi Aristotela k popolni tematizaciji stavka o protislovju. Znanstveno spoznanje temelji na splošnih načelih ali aksiomih. Struktura aksiomatike, ki jo je Aristotel opisal v *Drugi analitiki*, je sicer najbolj poznana iz Evklidovih *Elementov*. Evklidova geometrija temelji na principih, ki so razdeljeni na tri kategorije. To so najprej definicije, ki jih je 23, izmed njih pa je najbolj poznana prva: »Točka je to, kar nima delov.« Nato je navedenih pet postulatov (αἰτήματα), ki jih danes pogosto imenujemo aksiomi, sledijo pa skupni pojmi ali uvidi (κοινὰ ἔννοιαι), ki jih je osem, med njimi se VIII. glasi: »Celota je večja kot del.« Ti skupni uvidi se v matematiki imenujejo upoštevanja vredne, veljavne sodbe ali aksiomi (ἀξιιώματα, 1005a20). Taki aksiomi se uporabljajo v vseh znanostih, ker so veljavni za bivajoče, kolikor je bivajoče (ἢ ὄν). Prva filozofija ne preučuje le prve bitnosti, temveč preučuje tudi bivajoče v celoti (τὸ καθόλου, 1005a 35). To vedenje je podlaga znanstvene analize, tako da je znanost možna samo na osnovi predhodnega razumevanja (προεπιστάμενος, 1005b5) takšnih počel. To vedenje je zadeva posebne izobraženosti, ki jo ima samo prvi filozof. Prva filozofija mora obravnavati najtrdnejša počela (βεβαιοτάτα ἀρχαί, 1005b9) vseh stvari, vseh znanosti oz. bivajočega sploh. Takšno je načelo o protislovju, prvič spoznano in izraženo v 3. poglavju knjige *Metafizike* in se glasi:

τὸ λὰρ αὐτό ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.

»Nemogoče je, da bi isto hkrati tako pripadalo kakor tudi ne pripadalo istemu z ozirom na isto.« (G 3, 1005b 19–20)

Ali:

»Da namreč toisto hkrati tako prisostvuje kakor tudi ne prisostvuje, to je nemogoče, v taistem in z ozirom na toisto.«

²⁴Prim. o tem :V. Kalan (1976), str. 61, 114, 270, 300 in 307 sl.

Ta temeljni aksiom, ki v Aristotelovi formulaciji spominja na Parmenida, se imenuje tudi načelo ne-protislovnosti, se v Leibnizovem zapisu » $A \neq \text{ne}A$ « (A ni enako $\text{ne}A$ -ju), v modernem zapisu pa glasi $\neg(a \wedge \neg a)$.²⁵

Ta aksiom je v moderni filozofiji deležen številnih interpretacij, izmed katerih sta najbolj običajni ontološka interpretacija v smislu formalne ontologije, in logična, ki jo je razvil J. Łukasiewicz in je uveljavljena v moderni matematični logiki. Ob »prvih principih« in aksiomih, kakor je stavek o protislovju, najprej mislijo, da so to večno veljavna načela. Treba pa je pomisliti, da imajo ta načela zgodovinsko bistveno drugačno vsebino in drugačno vlogo.²⁶ Tako ima tudi načelo o protislovju drugačne vsebine za Aristotela, drugačno pa za Hegla, Nietzscheja in Łukasiewicza.

V nadaljnjem ne bomo podajali celotne vsebine Aristotelove razprave o protislovju *Metafizike* Γ, temveč bomo izpostavili samo nekatera bistvena določila, ki pojasnjujejo metafizičen značaj tega aksioma.

V 3. poglavju te knjige Aristotel ugotavlja, da je to načelo najbolj trdno izmed vseh, o njem ni mogoče biti v zmoti. To načelo je nadalje brezpogojno oz. brezpredpostavkovno (ἀνυπόθετον, 1005b 14), ker je podlaga za vsako razumevanje bivajočih stvari. Torej je to načelo označeno z isto besedo kakor Platónova ideja Dobrega (*Država*, 510b). To načelo je zadnje mnenje (ἔσχατη δόξα) ter »po naravi tudi osnova vseh drugih veljavnih zahtevkov.« (5b35)

To načelo je s fenomenološkega vidika premislil Heidegger v okviru Nietzschejevega nihilističnega dojemanja spoznanja kot volje do moči v freiburških predavanjih 1939 *Volja do moči kot spoznanje*. Stavek o protislovju govori o nečem, kar je nemogoče, ἀδύνατον. To nemožno zadeva hkratnost prisostvovanja in neprisostvovanja (ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν). Po Aristotelu nasprotja (τάναντία) ne morejo biti hkrati pričujoča (ἄμα ὑπάρχειν, 1011b 13). Prisostvovanje in prisotnost pa je ime za bistvo biti oz. bit bivajočega. Torej aristotelško razumljena bit nečesa ne zmore. V tem smislu bi mogli reči, da je to »ontološka« formulacija zakona o protislovju, če besedo ontologija razumemo dovolj splošno. Ta stavek ne dopušča protislovnosti biti same.

²⁵Prim. seznam logičnih zakonov oz. tautologij pri M. Uršiču 1997, str. 116 sl.

²⁶Prim. o tem: Heidegger, *Nietzsche II*, str. 159.

More pa se aksiom o protislovju nanašati tudi na izjave. Protislovje tedaj pomeni »proti-slovje« (ἀντίφασις) v izjavljanju oziroma nasprotipostavljenost sodb (δόξαι) ali izjav (φασεις). Tako dobimo »logično formulacijo«²⁷ stavka neprotislovnosti, ki pravi, da dve protislovni (kontradiktorni) izjavi ne moreti biti hkrati resnični: »da je potemtakem izmed vseh to mnenje najbolj trdno, da protislovne izjave (φασεις) niso istočasno resnične«. (Γ 6, 1011b 13–14)²⁸ Toda ta stavek je »aksiom«, to pomeni spoštovanje in vrednotenje tega, kar spada k biti bivajočega.²⁹ vsebuje »bistveni zasutek òv ἢ òv, bivajočega kot takšnega«.³⁰ Stavek o protislovju pove, da je neprisosstovanje tuje prisostvovanju in da odsostnost ruši bistvo biti. Prisostvovanje pa pomeni obstojnost, ki je tudi v sedanjem času (»hkrati«). S protislovnimi izjavami človek pretrga odnos do bivajočega kot takšnega: Točka zadrege pa, ali je mogoče, da ena in ista stvar istočasno biva in ne biva, ne zadeva imena človek, temveč stvar, ki je človek.« (Γ 4, 1006b 21–22)

Stavek o protislovju ima tudi svoj psihološki pomen, svojo »psihološko formulacijo«, npr.:

240 »Nemogoče je namreč, da bi kdor koli eno in isto privzel kot bivanje in nebitvanje (da eno in isto biva in ne biva).« (Γ 3, 1005b 23–24)

S tem pa mišljenja ne moremo postaviti pod odgovornost moralnih, kulturalnih ali političnih meril. Stavek o protislovju pove: »Bistvo bivajočega obstoji v stalnem odsostvovanju protislovja.« (Nietzsche I, 603) Aristotelu je bilo dovolj videti biti bivajočega v njenem bistvovanju kot οὐσία, ἐνέργεια in ἐντελέχεια. Stavek o protislovju mu je »pred-postavka bistva bivajočega«. Ta postavitev je dovršitev začetka zahodnoevropskega mišljenja pri Heraklitu in Parmenidu.

Nato sledi sistematičen izkaz stavka o protislovju. Odločilno je pri tem Aristotelovo spoznanje, da ni mogoče dokazovati vsega, da princip dokaza sam ne more biti dokaz. Tako pravi Aristotel: »Je namreč nevzgojenost (ἀπειδε-

²⁷ Łukasiewicz, 1982, str. 16.

²⁸ Ista formulacija v *De interpretatione* 12, 21b18–19: »Vendar pa je nemogoče, da bi bile glede na isto resnični nasprotipostavljeni povedi (φάσεις).«

²⁹ O etimologiji besede aksiom prim.: V. Kalan, 1967, str. 206 sl.

³⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, 601.

ούσα), če nimamo uvida v to, z ozirom na katere stvari je treba iskati dokaz in glede na katere to ni potrebno« (c. 4, 1006a 6sl). To načelo, ki ga Heidegger rad navaja,³¹ zahteva filozofsko izobraženost, παιδεία. Bistvo te izobraženosti je kritična zmožnost, ki obstoji v razločevanju (κρίνειν), za kaj je treba iskati dokaz in za kaj ne. So stvari, prafenomeni, ki jih je treba enostavno uzreti, dojeti in sprejeti.³² Tako nas razmišljanje o aksiomu protislovja vodi k temeljnim vprašanjem tako vsakdanjega kakor znanstvenega izkustva.

Stavek o protislovju ima po Aristotelu to nenavadno značilnost, da ne more biti zanikan brez avtorefutacije niti utemeljen brez *petitio principii*. Zato Aristotel veljavnost tega načela izkazuje s posrednim dokazovanjem (ἐλεγχος). Izhodišče in predpostavka ovržbe zanikovalcev tega počela je v tem, da tisti, ki govori, res nekaj naznačuje. Govor, logos je označujoč, ima karakter označevanja (σημαίνειν) samo tedaj, kadar označuje nekaj in eno in bivajoče. To tudi pomeni, da vsako ime (ὄνομα) označuje nekaj določenega, neko določeno »tole stvar tu« (τοδί) in neko eno. V ozadju celotne razprave je Platonova razprava o znanosti v Platonovem *Teaitetu*. S tem je izrečeno, da je predpostavka stavka o protislovju pravzaprav načelo identitete: »Ne da se namreč misliti ničesar, če ne mislimo enega (μη νοοῦντα ἓν, 1006b 10).«³³ Določeno označevanje dobi svoj izraz v imenu, ki se nanaša na bit oziroma bistvenost stvari. Ukinjanje stavka o protislovju je ukinjanje pogovarjanja z drugimi (δια-λέγεσθαι), saj taki govorci ukinjajo bitnost (οὐσία) in bistveno bit (τὸ τί ἦν εἶναι) stvari (1007b 20–21).

Indirektno dokazovanje stavka o protislovju je usmerjeno tako proti Heraklitu kakor tudi nasproti sofistom. Če bi bile hkrati resnične protislovno nasprotne trditve (ἀντιφάσεις) o eni in isti stvari, bi bile prav vse stvari eno (ἅπαντα ἓν, 1007b 18). Različna početja in ravnanja tako v vsakdanjem življenju, kakor tudi v politiki in medicini predpostavljajo določenost stvari in njihovo trdnost (παγίως, 1008a15). Zanikanje stavka o protislovju po Aristotelu še stopnjuje pomen naše osnovne naloge, ki je pozorno spregledovanje resnice, skrb za resnico. Tisti, ki kaj samo domnevajo, »bi morali še mnogo bolj skrbeti

³¹ Prim. poleg navedb v opombi k temu mestu v slovenskem prevodu *Metafizike* (1999, str. 84) še Heideggrova besedila v: *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Phainomena 4 (1995), str. 51 in 63; Heideggrovo predavanje *Fenomenologija in teologija*, WM, str. 76 (in Phainomena, št. 9–10, str. 94) in SvG, str. 29.

³² Prim.: M. Heidegger, WM, str. 72 (prev. 90).

³³ O načelo identitete pri Aristotelu prim.: V. Kalan (1976), str. 314 sl, 114, 151, 270 in 300.

(ἐπιμελητέον) za resnico, prav kakor mora tudi bolni bolj skrbeti za zdravje kakor zdrav človek«(1008b27sl.).

Stavek o protislovju torej zadeva naše razpoloženje do resnice (διακείσθαι) glede na resnico. Tako v 5. poglavju ovržba dokazov za zanikanje zakona o protislovju posega v samo jedro filozofije, ki je razumljena kot opazovanje resnice (ἀλήθεια) celote bivajočega oz. bitij (τὰ ὄντα, 1010a1–2).

Filozofija ima nalogo izreči *resnico fenomenov* – ἡ περὶ τῶ φαινόμενα ἀλήθεια (1009b1). Medtem ko je za Protagoro vsak pojav resničen, pa je Aristotel v 6. poglavju pojav izrecno uvrstil v kategorijo relativnosti (πρὸς τι, 1011a20) in s tem uvedel razliko med pojavi in resnico. Od Aristotela – oz. še prej že od Platona dalje – je Protagorova fenomenologija razumljena kot relativizem in t. i. fenomenalizem. V tem okviru ne moremo predstaviti zelo pomembnega razlikovanja med Protagorovim in Aristotelovim razumevanjem pojava kot φαινόμενον.

V kritiki Heraklita in Protagore pa je Aristotel vzpostavil tudi razliko med bitnostjo in lastnostjo, med substanco in akcidenso. To razlikovanje je v zvezi z »mnogostranskim« pomenom biti kot prisostvovanja (ὑπάρχειν). Stavek o protislovju vsekakor pomeni, da A ne more hkrati biti in ne biti B, kar ne pomeni, da A ne bi mogel biti B ali drugič spet neB. To je odnos izjavljanja o nečem, pripisovanja neke lastnosti nečemu, to je atribucija, ki ga Aristotel označuje z izrazom »označevati glede na nekaj« – σημαίνειν καθ' ἐνός (1006b14–17): kopula »je« tedaj označuje predikacijo. Toda (ὑπάρχειν) pri Aristotelu more pomeniti odnos istosti (σημαίνειν ἔν), kakor je odnos med imenom in njegovo definicijo: kopula »je« tedaj označuje tautologijo.³⁴ Razliko obojega je Aristotel kasneje določil kot razločevanje med bitjem in lastnostjo: »S tem sta namreč razločena bitnost (οὐσία) in lastnost (συμβεβηκός): belo namreč pripada človeku, ker je sicer bel, toda (človek) ni ravno to, kar je belina.«³⁵ Bistvo človeka in bistvo belega nista istovetna (A ni neA), toda človek je lahko bel (A je neA).

Toda v skrbi za spoznavanje bistva stvari kot bitnosti (οὐσία) je moral vzpostaviti bitnost vseh lastnosti stvari: »Toda vsaj sladkost, kakršna je, kadar je, se nikoli ni spremenila, temveč je zaznavanje glede nje same vedno v resnici.«

³⁴ Prim.: E. Berti, 1982, str. 16 sl.

³⁵ *Metaph.* A 4, 1007a 32–33 (popravljen prevod); prim. str. 88.

(1010b23sl.) S tem je bila odprta nova razprava o statusu čutnozaznavnih predmetov, ki je dobila veliko vlogo v novoveškem empirizmu.

Vsekakor pa je tu Aristotel nadaljeval Platonovo kritiko Protagorovega stavka *homo mensura* v tej smeri. Po Aristotelovem mnenju so sofisti na osnovi zaznavanja (αἴσθησις) čutnozaznavnih stvari prišli do nazora, da so protislovja (ἀντιάσεις) in nasprotja (τᾶναντία) lahko istočasno prisotna v stvareh, medtem ko je po Aristotelu istočasnost nasprotij dopustna samo v možnosti, ne pa v stvarnosti (1009a36). Sofistiko Aristotel podvrže kritiki, s tem da razvije razlikovanje med čutnim in umskim spoznanjem oz. med zaznavanjem in mišljenjem. Pri tem mu je za izhodišče Parmenidov filozofem, da se mišljenje ljudi sicer res oblikuje po okoliščinah, toda da je misel tisto, kar prevlada:

Τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

»Kar je namreč več, to je misel.« (Str. 16)

Presežnost misli Platon in Aristotel razvijeta v smislu razlikovanja čutnega in umskega sveta. Toda Aristotel izrecno veljavnost aksioma o protislovju veže na bit, kakor je dojemljiva z mišljenjem. Kategorije biti pomenijo določenost stvari, kategorije so umski svet v čutnozaznavnem svetu. Sledeč Ksenofanu, Parmenidu in Platonu je tako Aristotel na novo formuliral razliko med večnim življenjem celotnega vesolja (πᾶν, οὐρανός, ὄλον) in našim življenjskim svetom, za katerega je značilna giblivos in spremenljivost, kakor to velja za vse čutnozaznavne stvari (τόπος αἴσθητός, 1010a25sl.). Proti sofistom Aristotel meni, da na osnovi čutnozaznavnih stvari ni upravičeno obsoditi obstojnosti celotnega sveta. Nasproti Platonu pa Aristotel trdi, da je čutnozaznavni svet tako nezaten v primerjavi s celoto, da je manjša krivica dopustiti resničnost tudi tega sveta ob veljavnosti umskega sveta, kakor pa da bi v imenu idej obsodili čutni svet, kakor se dogaja v platonizmu (c. 5, 1010a25–31).

Aristotel se v postopku posrednega dokazovanja zakona neprotislovnosti sklicuje na negibljivo naravo (1010a 34), ki jo imenuje tudi neka »druga bitnost bivajočega, v kateri ni navzoče niti gibanje niti minevanje niti sploh nastajanje« (1009a37–38). Heraklitska in sofistčna ideja, da se vse giblje, predpostavlja večno »prvo gibalno (τὸ πρῶτον κινούν), ki je samo negibno«, kakor se glasi v zadnjem stavku knjige Γ.

Te teološke teze niso slučajne. Stavke o protislovju nima samo empiričnega pomena, temveč tudi metafizični, teološki pomen. To strukturalno celoto logike, ontologije in teologije je Heidegger imenoval ontoteološka struktura metafizike. Tu je najprej pomembno, da je evropska metafizika v svoji osnovi logika.

2a. Digresija: Nietzsche in Lukasiewicz o stavku o protislovju

Metafizično, kar pomeni tudi teološko, moderno rečeno svetovnonazorsko razsežnost teorije resnice in stavka o protislovju je močno izpostavil tudi Nietzsche, in sicer prav ob navezavi na Aristotela. Nietzsche, ki je v zapisu »učiti se misliti« iz *Somraka malikov*, logiko razumel kot »moči plesati s pojmi, z besedami, ... s peresom« (KSA 6, 110), je nekako zaobrnil razmerje med resnico in zmoto, med bitjo in pojavom, med mišljenjem in zaznavanjem. V zapisu *Kako je resnični svet nazadnje postal bajka. Zgodovina neke zmote*, ki ga je filozofom na novo odkril Heidegger, je resnični svet označil za »idejo, ki ni več za nobeno rabo«, za »nekoristno, odvečno«, ovrženo idejo.³⁶ O logičnih aksiomih je Nietzsche razmišljal v dveh zapisih, ki sta bila kasneje objavljena kot fragmenta 515 in 516 *Volje do moči*. Pri tem je aforizem 516 *Volje do moči* povzet iz 9. zvezka zapuščine, ki je nastal jeseni 1887, kjer je to fragmet št. 97, medtem ko je aforizem 515 *Volje do moči* povzet iz 14. zvezka zapuščine, ki je nastajal v Nici, spomladi 1888.³⁷

V teh zapisih, ki so tudi v slovenščini neupravičeno objavljeni kot *Volja do moči*, je Nietzsche razodel svoje spoznanje, da je resnica samo iluzija, fikcija, spoznavanje pa shematiziranje kaotičnega življenja glede na perspektivno določene potrebe življenjskih energijskih točk kot subjektov. Življenje si samo ustvari logiko: kategorije, logični aksiomi in tudi evklidski prostor – vse to so samo pogoji, ki jih življenje ustvarja, da bi se moglo ohraniti. (Str. 515) Nietzsche je v zapisih, ki jih je merodajno osvetlil Heidegger v svojih predavanjih o Nietzscheju, podvomil tako o ontološki vrednosti logičnih aksiomov sploh, še posebej o stavku o protislovju, pri čemer se je izrecno skliceval prav na Aristotela:

³⁶ Nietzsche, *Somrak malikov*, str. 28; KSA 6, 81.

³⁷ Prim.: Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, zv. 12, 389 sl. in zv. 13, 337 sl.

»Ne posreči se nam isto potrditi in zanikati: to je subjektivni izkustveni stavek, v tem se ne izraža nobena nujnost, temveč samo nezmožnost.« (Str. 516)

Tudi mišljenje po osnovnem pravilo mišljenja, tj. po stavku protislovja, ki se ga je treba izogibati, je perspektivno in pogojeno z življenjsko nujnostjo: »Subjektivna nuja, da tu ni mogoče ugovarjati, je biološka nuja.« (Str. 515). Stavke o protislovju, ki ga je izrekel Aristotel, ni »resnica po sebi«: »Ne-moči-ugovarjati dokazuje neko nezmožnost, ne neke resnico.« (Str. 515)

Logični aksiomi niso adekvatni s stvarnostjo. Odločilni Nietzschejev tekst se glasi: »Stavek ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč *imperativ* o tem, kar naj velja kot resnično.« (Str. 516) Logika je imperativ, a ne za spoznanje resničnega, »temveč za postavitve in prireditve nekega sveta, ki naj ga imenujemo za resničnega«. Zasnavlja svet na logiki kot kriteriju resnične biti, pomeni snovati neki »metafizični svet« kot nasprotje sveta življenja. Vsaka resnica je le-imeti-za-resnično, *Für-Wahr-halten* (str. 516 in 531) in v tem smislu isto kot »verovanje« ali prepričanje:

Najizvirnejša miselna akta, pritrditev in zanikanje, imeti-za-resnično in ne-imeti-za-resnično, kolikor ne predpostavljata le neke navade, temveč *pravico*, nasploh imeti za resnično in imeti za neresnično, že obvladuje verovanje, *da za nas obstaja spoznanje, da sojenje dejansko more zadeti resnico*: – (str. 516). Stavke o protislovju Nietzsche imenuje »pojmovna prepoved protislovja (*Widerspruchs-Verbot*), ki hoče prodreti do pojmovne resnice stvari. Toda logika (kakor tudi geometrija in aritmetika) velja samo o fingiranih resnicah, ki smo jih ustvarili«. Logika je poskus, da bi dejanski svet pojmovali, natančneje napravili za nas preračunljiv po neki od nas postavljeni shemi biti. Stavke o protislovju je le pravilo za verjetje in deluje kot ukaz, »*imperativ* o tem, kaj naj velja kot resnično«. Toda to verjetje je nujno, da bi prišli do znanstvenega spoznanja. Take domneve so predpostavke znanosti.

O tem govori Nietzsche v znamenitem zapisu *V kakšni meri smo tudi mi še pobožni iz Vesele znanosti*. V znanosti prepričanja nimajo »državljanske pravice« in so postavljena pod »policijski nadzor«, pod »policijo nezaupanja«. Toda ne obstaja »brezpredpostavkovna znanost«, kajti predpostavka znanosti je sama vera v znanost, ta veda pa postuje »neki drug svet, ki ni svet življenja«. ³⁸ V stavku o protislovju kot domnevnem kriteriju resnice biti Nietzsche

³⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, št. 344 (KSA 3, str. 574).

sche vidi izvor »resničnega sveta«, natančneje rečeno, izvor razcepa življenja samega na navidezni in resnični svet: »Kaj je resnica?«

Stavek o protislovju je dal shemo: resnični svet, do katerega iščejo pot, ne more biti v protislovju s seboj, se ne more spreminjati, ne more nastajati, nima izvora in konca.

To je največja zmeta, ki je bila storjena, to je samolastna usoda zmote na Zemlji.«³⁹

Znanost ima ontoteološko strukturo. Za svet življenja pa Nietzsche v resnici išče jezik, ki naj bi dosegel tisto, kar je po pregovoru in za Aristotela nemogoče: »loviti ptice v letu« (1010a1), kakor govorijo pesmi princa *Svoboden kot ptič*.

Kakšna pa je zdaj možna točka med Nietzschejevo kritiko metafizike in Łukasiewiczom? Gotovo ima tudi Łukasiewicz kot utemeljitelj večvalentne logike kritično stališče do metafizike. V znameniti razpravi »O stavku o protislovju pri Aristotelu«,⁴⁰ ki jo je pri nas obravnaval F. Jerman v svoji knjigi *Med logiko in filozofijo* (1917), je Łukasiewicz Aristotelu očital »logizem v psihologiji« in ontologizem v logiki. Ker mu gre za utemeljitev sodobne matematične logike, mu je filozofska logika Aristotela »čisto frazarjenje«. Ne sprejema Aristotelovega razlikovanja med pravim in posrednim ali elenktičnim dokazom. Vsem Aristotelovim dokazom očita, da vsebujejo dve formalni napaki: *petitio principii* in *ignoratio elenchi* (o. c. na str. 27). Łukasiewicz upravičeno opazi, da je stavek o protislovju »metafizičen zakon«,⁴¹ ki naj v prvi vrsti velja za bitnosti, ne pa za čutnozaznavni svet, ki po Aristotelu vsebuje protislovja. Nadalje stavek o protislovju ni nujna predpostavka za vse druge logične aksiome. Princip silogizma, namreč znameniti *dictum de omni et nullo*, je neodvisen od stavka o protislovju. Toda resnici na ljubo nas Łukasiewicz sam spomni, da je to izrekel tudi sam Aristotel v znamenitem mestu iz *Druge analitike* (Apo. A 11, 77a 10sl.), ki ga Łukasiewicz tudi citira.

Posebej pa je pomembno, da Łukasiewicz spomni na to, da obstajajo konstruktivne pojmovne tvorbe, ki se izkazujejo kot protislovne: npr. kvadratura kroga, transfinitni nauk o množicah. Ni mogoče izključiti možnosti, da kon-

³⁹ Nietzsche, *KSA 13*, str. 337 – in v *Volji do moči*.

⁴⁰ Ta razprava je seveda mnogokrat objavljena in prevedena; tu jo navajamo po nemškem prevodu v izdaji Łukasiewicz, 1982.

⁴¹ Prim.: Łukasiewicz, *ib.*, str. 31.

strukcije, ki danes veljajo kot neprotislovne, ne vsebujejo »nekega globoko skritega protislovja«. Tudi ni mogoče z vso določnostjo reči, da »stvarni predmeti ne vsebujejo protislovja.«⁴² S tem smo blizu Nietzschejevemu uvidu, da je neprotislovnost posledica naše nezmožnosti videti protislovje. Zato stavek protislovja nima logične vrednosti, temveč ima praktičnoetično vrednost: »Načelo protislovja je edino orožje proti zmoti in laži.« A dejstvo, da smo ga prisiljeni priznati, je »znamenje intelektualne in etične nepopolnosti človeka«. Nietzschejanska je tudi Łukasiewiczova trditev, da je Aristotel moral čutiti slabosti svoje argumentacije, ko pa ta svoj aksiom zagovarja s takšnim »notranjim žarom«.

3. Heglova kritika stavka o protislovju

»Femenološka vaja je pomembnejša kot branje Hegla.«⁴³

Heglova filozofija pomeni vrh novoveške metafizike. Novoveška metafizika je v znameniti Baumgartnovi opredelitvi določena kot »znanost, ki vsebuje prva počela človeškega spoznanja, *scientia prima cognitionis humanae principia continens*«. ⁴⁴ Torej se je moderna metafizika izoblikovala kot teorija spoznanja. Prva načela spoznanja so splošna načela, *principia catholica*. Ta splošna, »katališka« načela (po grškem καθόλου – z ozirom na celoto) so ravno osnovni stavki uma samega: stavek o jazu, stavek o protislovju in stavek o temelju. Ker se predmetnost določa preko mislečega subjekta, dobijo logični aksiomi poseben pomen za spoznanje, ker vzpostavljajo bit in njene določbe. Resnica se določa s skladnostjo s temi splošnimi počeli. To je merodajna opredelitev resnice, to je metafizična opredelitev resnice, je *veritas metaphysica*, ki jo je Heidegger ustrezno opisal v predavanjih zimskega semestra 1935/36 z naslovom *Osnovna vprašanja metafizike*, ki so bila objavljena v knjigi z naslovom *Vprašanje po stvari že l. 1962*.⁴⁵

Za premislek o logičnih aksiomih ima poseben pomen dialektika oziroma dejstvo, da je mišljenje vedé postalo dialektično in je v imenu »višje logike« (Novalis) ukinilo veljavnost logičnih aksiomov. Toda z dialektiko so vsi logični

⁴² Łukasiewicz, *ib.*, str. 35.

⁴³ Heidegger, *Seminar v Le Thoru, GA 15*, str. 322.

⁴⁴ Baumgarten, § 1.

⁴⁵ Prim.: Heidegger, str. 91.

aksiomi izgubili svojo veljavo, da bi mišljenje moglo misliti vse, tudi tisto, kar se zdi protislovno. Tako je v svojih *Habilitacijskih tezah* 1801 Hegel postavil znameniti stavek,

»da je protislovje pravilo resničnega, a ne-protislovnost pravilo zmotnega«,

*Contradictio est norma veri, non contradictio norma falsi.*⁴⁶

V klasičnoontološkem, tj. I. delu *Znanosti logike* Hegel podaja kritiko logičnih zakonov, da bi mogel misliti naravo, življenje, zgodovino in mišljenje v njihovi konkretnosti. To konkretno mišljenje mora znati protislovje obvladati, ne pa se mu podrežati. Stvari sicer morejo imeti protislovje same v sebi: »Vse stvari so same po sebi protislovne.« (79, prev. 54) Toda to pomeni, da imajo zmožnost, da ob pozitivnem določilo obdržijo in ohranjajo (*festhalten*) tudi pozitivno določilo, ne da bi sredi notranje protislovnosti propadle:

»Spekulativno mišljenje obstoji samo v tem, da mišljenje ohranja protislovje in v protislovju samega sebe, ne pa da se, kakor gre predstavljanju, pusti obvladati od njega in preko njega svoja določila samo razpustiti v druga določila ali v nič.«⁴⁷

Za dialektična logiko ima »neskončen pomen« to, da se v določanju stvari preseže »forma identitete« in uveljavi forma razlike, »ki hkrati ostaja kot nekaj neločljivega v identiteti«. (WdL I, str. 21 in prev. 19) Razlika pa se razvija v različnost, nasprotje in protislovje. Misliti protislovje je pogoj za to, da mislimo svet: »Kar sploh giblje svet, to je protislovje, in smešno je praviti, da se protislovje ne da misliti.« (Enz, § 119, *Dostavek 2*) Dialektika sledi gibanju stvari same. Zato dialektična refleksija, ki »splošne miselne zakone« misli vsebinsko, ukinja vse te zakone: »Več stavkov, ki so postavljeni kot *absolutni miselni zakoni*, so od tod, поближе pregledano, *drug drugemu postavljeni nasproti*, so v protislovju drug z drugim in se medsebojno ukinjajo.«⁴⁸ Logični aksiomi so predmet kritike že zato, ker stavek ni primerna oblika za izražanje resnice.⁴⁹ Vendar pa je samo dialektično mišljenje sposobno misliti prav vsako stvar v njenem gibanju, zmore misliti celo taka nasprotja, kakor je življenje in

⁴⁶ Hegel, *Werke II*, str. 533.

⁴⁷ Hegel, *ib.* str. 82 (prev. 55–56).

⁴⁸ WdL II, str. 39, prev. str. 29 (modificiran prevod).

⁴⁹ Hegel, WdL II, str. 38 (prev. 28)

smrt. Heidegger v prevedenem predavanju navaja znamenito Heglovo trditev iz *Predgovora k Fenomenologiji duha*: »Toda ne življenje, ki se plaši zaradi smrti in se obvaruje čisto pred opustošenjem, temveč življenje, ki smrt prenese in se v njej sami ohranja, je življenje duha.«⁵⁰

Dialektika, ki je za »izkustvo stvari same«, je za Heideggra »ena od tistih misli, ki – od daleč sem uglasena – upravljajo svetu«. Ta pozitivna ocena dialektike je nekoliko presenetljiva, saj je zgodnji Heidegger svaril pred »absolutizacijo dialektike«, ki prezre problem dojemanja predmeta (GA 58, str. 133). Poleg tega mu je tedaj Heglova logika le predelava tradicionalne logike, kakor je razvidno iz *Predgovora* k drugi izdaji *Znanosti logike*: »... kljub temu je treba oni pridobljeni material, poznane miselne forme, gledati kot nadvse pomembno predlogo, celo nujni pogoj pogoj in predpostavko, ki jo je treba hvaležno priznati ...«⁵¹ Toda to pomeni, pravi Heidegger, da je vsaka dialektika pravzaprav parazitska, saj vedno v tem, kar prinaša, živi od mize drugih, Platona, Aristotela itn. (GA 63, str. 45).⁵² V *Biti in času* je Heidegger Platonovo dialektiko imenoval za »pristno filozofsko zadrego«, ki pa je z dialektiko ni mogoče rešiti.⁵³ Prav tako pa je najti pozitivno oceno dialektike tudi v razpravi *Konec filozofije in naloga mišljenja*.

Odločilno je tu videti, da je za Heideggra kakor za Novalisa dialektika v resnici neka višja logika. Ker se predmetnost mišljenja določa preko *cogito sum*, bi bilo omejevanje mišljenja na vnaprej predpostavljeno substancialnost, omejitev mišljenja. Ravno zaradi mislivosti vsega, tj. bivajočega kot takega in v celoti, mora mišljenje postati dialektično, protislovje obvladujoče: »Ukinitev stavka o protislovju v Heglovi dialektiki od tod v principu ni preseganje gospodstva logosa, temveč le *najvišje stopnjevanje*.«⁵⁴ Dialektika in matematična logika obvladujeta računajoče mišljenje moderne industrijske družbe s tem, da matematična logika omogoča preračunljivost v naravoslovnih znanostih in v tehniki, dialektična logika pa – preko posredovanja marksizma in psihoanalize – preračunljivost in obvladljivost stvarnosti v družbenih vedah in humanistiki. Dialektika je namreč logificiranje sveta življenja. Računajoče in dialektično miš-

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 29 (prev. str. 30).

⁵¹ G. W. F. Hegel, str. 19 (prev. 17).

⁵² Podobno ugotavlja Heidegger v *Biti in času*, kako grška ontologija pade na raven gradiva, »ki ga je treba zgolj na novo obdelati (tako za Hegla)«. (SuZ, str. 22 (29–30), prev. 44)

⁵³ Heidegger, 34 (49) in 30 (prev. 45)

⁵⁴ Heidegger, str. 143 (prev. 188 z modifikacijami).

ljenje namreč oba izhajata iz stavka o temelju, ne da bi premislila njegovo bistvo (GA 79, str. 133).

Preko marksističnega razumevanja zgodovine kot »človekove samoproizvodnje« je namreč življenje stvarnosti razumljeno kot dialektika in »delovni proces«. Dialektika je namreč predvsem način določitve človekovega odnosa do zgodovine in do dogajanja sploh. Kadar je človek razumljen kot subjekt, ki zgodovino vzame za predmet znanosti, se pojavi gospostvo dialektike.

Prav zaradi pozitivne ocene dialektike je to Heideggrovo predavanje močno vplivalo na prvo recepcijo njegove misli pri marksističnih filozofih in prispevalo k srečanju marksizma in fenomenologije pri nekaterih pomembnejših filozofih tedanjih socialističnih držav, tudi SFR Jugoslavije.

Vendar ta pozitivna ocena dialektike ne pomeni, da Heidegger v filozofiji ne bi dal prednosti fenomenološkemu pristopu pred dialektiko. V časopisnem zapisu *Znamenje* (1969) je Heidegger očital dialektiki, da se v njeni pojmovni mreži zaduši vpraševanje: »Dialektika je diktatura nedvomnega (des Fraglosen).«⁵⁵ S korakom nazaj bitnozgodovinsko mišljenje opušča tako fenomenologijo kakor dialektiko, vendar pa fenomenološka osmislitev ohranja prednost: »Fenomenološka vaja je pomembnejša kot branje Hegla.«⁵⁶

4. Heidegger: logični aksiomi in pesniško mišljenje

Heideggrova meditacija o načelih mišljenja izhaja iz večznačnosti našega govora o osnovnih stavkih mišljenja. Ta večznačnost je trojna:

1. dvopomenskost (dvo-umnost) genitiva v formulaciji »aksiomi mišljenja«;
2. dvoznačnost govora o mišljenju kot takem;
3. sprememba smisla (GA 79, str. 158).

Ad 1: Dvoumnost zadeva genitiv. Ta načela so načela za mišljenje, mišljenje je objekt teh zakonov – to je *genitivus obiectivus*. Toda mišljenje samo je tisto, ki

⁵⁵ Heidegger, *GA 13*, str. 212.

⁵⁶ Heidegger, *Seminar v Le Thoru*, *GA 15*, str. 322.

postavlja osnovne stavke, mišljenje je subjekt teh zakonov, stavki pa so predmet, ki ga mišljenje postavlja. Rodilnik v naslovu je tedaj *genitivus subiectivus*. Na mišljenje sámo tedaj pada senca, kadar začenja razmišljati o svojih zakonih, načelih ali osnovah. Beseda zakon je izpeljana od začeti. Ta beseda pa je nastala na osnovi ide. korena »*(s)ken-«, ki prvotno pomeni »spočeti, ustvariti«. Pri govoru o luči uma o razsvetljenstvu se pozablja na senco in temino, iz katere misel vznikna. Ta medsebojnost svetlobe in temine nima zveze z iracionalnostjo, temveč izraža reflektivni karakter mišljenja, ki pride do veljave prav z dialektiko. Brez refleksivnosti mišljenja dialektika ne bi postala spekulativna in s tem znanstvena.

Kako preseči mišljenje kot refleksijo: tako da stvar vzamemo kot »motiv«, ki napotuje k bistvovanju stvari – tako kakor motiv v umetnosti, najbolj jasno v slikarstvu.

Ad 2. Dvoznačnost govora o miselnih zakonih zadeva ontološki status mišljenja. Za metafizično tradicijo je mišljenje neka entiteta, četudi bistvujoča samo kot življenje duše oz. »življenje duha« ali življenje želečega bitja. Nastop dialektičnega mišljenja Heidegger jemlje kot sporočilo, da ne moremo več govoriti o mišljenju nasploh. Mišljenje kot takšno je »fantastična tvorba«. (GA 79, 94) Toda fenomenološko razumevanje mišljenja kot intencionalnosti ne more sprejeti mišljenja kot bitnosti: »Mišljenje kot tako (*das Denken*) ne obstaja nikjer.« (GA 79, str. 141) Vera v mišljenje vseh na svetu, *Allerweltsdenken*, ki naj bi bilo univerzalno, je eden od vzrokov nihilizma. Premislek o zakonih mišljenja terja korak nazaj v bistveno poreklo našega mišljenja.

Mišljenje samo je zgodovinski dogodek. Kažipot do mišljenja je beseda »logika« (GA 79, II, str. 104), to je ime za vedenje, ki zadeva λόγος. Mišljenje je torej logično, v skladu z λόγος-om. Ta λόγος govori skozi vse znanosti, ki so -logije. Samostalni λόγος pa izvira od glagola λέγειν, ki pomeni brati in zbirati skupaj, nato pa tudi položiti, predlagati, razlagati.⁵⁷ Mišljenje torej nima praviti le z zbiranjem, temveč tudi s »polaganjem«: λόγος ni govor in misel, temveč tudi temelj, podlaga, osnova. Λόγος logike Aristotel imenuje ἀπόφρασις, kar označuje govor, ki predležečo stvar privede do sijanja, »javljanja«. Izjava, ki je ἀπόφρασις, je »zbirajoče predlaganje« *versammelnde Vorlegen* (79, 107), je »razkrivajoče-prinašanje-do-prikazovanja« stvari, ki je določena kot sijaj ideje.

⁵⁷ Prim.: Heidegger, 19663, str. 94 (prev. 125).

Toda dvoznačnost logosa je v tem, da je namesto izjavnega govora, λόγος ἀπόφανσις-a, prevladal govor, ki je izrekanje nečesa o nečem, λέγειν τι κατά τινος, kakor se glasi klasična Aristotelova definicija sodbe v *Prvi analitiki* (APo. I 1, 24a 16). To pomeni »nekaj razložiti v smeri na nekaj, namreč glede na to, na kar in o čemer razlaga pride, kadar se obrne prisostvujočemu«. (GA 79, str. 143)⁵⁸ Toda v razvoju logike se je pozornost usmerila predvsem na zgradbo izjave, medtem ko je bil razlagalni značaj govora razumljen kot odnos do stvari. Tako je λόγος postal stavek, ki je zveza subjekta in predikata.

Govorimo pa osnovnih stavkih mišljenja. Grško ime za stavek pa je θέσις (thesis), teza: to pa je beseda, ki jo poznamo iz govornice spekulativnega idealizma, katere dialektiko povzema tripliciteta: teza, antiteza in sinteza – v slovenskem prevodu: stavek, protistav in sestav. Toda Heidegger tolmači θέσις kot »pustiti obstajati, predležeče«, *Vorliegen lassen: das Vorliegende* (ib. 146), kot »položaj, v katerem se nekaj nahaja«. ⁵⁹ Stavek A je A govori o tem, da vsaki stvari pripada, da je »ista sama s seboj«. (79, str. 111) Ta istost spada k prisostvovanju kot takšnemu. To prisostvovanje pa je bit. Tako osnovni stavki ne govorijo o tej ali oni stvari, temveč o prisostvovanju samem, o biti bivajočega, natančneje odnosu biti in mišljenja. Logika pa je sama mesto spora med mišljenjem in bitjo. (79, str. 150)

Ad 3. Ker se osnovni stavki mišljenja ne nanašajo na nič predležečega, na nič v temelju nahajajočega se, zatorej ti stavki in v tem smislu nimajo podlage ali temelja. Ti stavki nas torej vodijo v brezdanjost, v brez-dno. Brez-dno pa se ne da »raz-ložiti«. Nekaj neutemeljenega pa se v logiki imenuje skok. Vsak osnovni stavek mišljenja je v tem smislu neutemeljen, neosnovan, ni več teza, θέσις, temveč je skok, *saltus*: »Temeljni stavki so skoki, ki se odmaknejo od vsake podlage in skočijo v brezdanjost mišljenja.« (GA 79, str. 112) S tem nas premislek o osnovnih stavkih mišljenja vodi v neko temino, ki pa ima svojo lastno čistost. To mišljenje, ki ni več računajoče, Heidegger imenuje pesniško ali smrtno mišljenje: »Smrtno mišljenje se mora spustiti navzdol v temino globin vodnjaka, da bi pri belem dnevu videlo svojo zvezdo.« (GA 79, str. 93) Sprememba smisla se ne dogaja na slepo, temveč je to neka posebna dojemljivost in ostroumnost. Tukaj Heidegger na nov način uporabi prisodobno, ki je

⁵⁸ O tem prim. tudi: *Seminar v Le Thoru*, prim.: Phainomena 1995, str. 74 in GA 15, str. 336.

⁵⁹ *WhD*, str. 122.

poznana iz Aristotelove filozofije. Aristotel namreč v razpravi *O porajanju živali* govori o dveh vrsta »ostrovidnosti« (oxyropos): če zasenčimo (ἐπηλ-υάζομαι) oči, vidimo dalj: »dejansko ljudje iz podzemskih jam ali iz vodnjakov včasih vidijo zvezde.« (Arist., GA V 1, 780b 12sl.) To novo razsežnost mišljenja Heidegger imenuje »spremembo smisla«.

Novo osmislitev zakonov mišljenja, ki jo imenuje skok, je Heidegger v predavanjih izvedel ob stavku identitete, ki mu je namenjeno tretje izmed petih predavanj. Identiteta ima namreč neko prednost pred protislovjem, saj celo Hegel daje prav Aristotelovi kritiki Heraklitovega enačenja biti in nebiti.⁶⁰ Logični zakoni morejo tvoriti resnico mišljenja samo v svoji totalnosti (*Werke*, 19, 239).

Beseda »skok« je tu uporabljena kot formalna naznaka, ne kot izjava. Stavek identitete A = A pomeni najprej enakost, nato pa nekaj istega, lat. *idem*, grško το αὐτό (to auto). Platon pravi v *Sofistu* (254 d), da je »vsako samo njemu samemu – ἐαυτῷ (heautōi) – taisto«. Dativ pomeni, da je vsak A isti s samim seboj.⁶¹ Ta posredovanost istega je povezava, sinteza, ki ima ime enotnost, *Einheit* (Hribarjev prevod: enost). S tem dobi identiteta sintetično bistvo. Toda stavek identitete govori, da A je A. Stavek govori o biti bivajočega in je zakon mišljenja le, kolikor je zakon biti. Enotnost identitete tvori bit bivajočega: pojem enega je za Aristotela bistveno zamenljiv s pojmom biti: *ens et unum convertuntur*, bodo rekli sholastiki. Brez identitete ni možen odnos do bivajočega: stavek identitete je podlaga znanosti.

O identičnem pa govori v skoraj čezmernem (str. 14) smislu Parmenidov stavek v fr. 3:

»Isto je namreč tako doumevanje (mišljenje) kot tudi bit.«

Bit in mišljenje spadata v isto. Istost, το αὐτό, je sopripadnost. Pri Parmenidu je bit značilnost identitete, kasneje pa je identiteta značilnost v biti. Ta sopripadnost pa ni sinteza, *nexus* mišljenja in biti, temveč je tisto »skupaj« določeno iz »slišanja« (*gehören*). Toda ne gre le za vključenost v bit, temveč za poslušnost biti in odgovarjanju biti. V sopripadanju biti in mišljenja ne gre le

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie* 19, str. 153.

⁶¹ Prim.: GA 79, str. 116; *ID* str. 11 (prev. str. 8).

za prireditev človeka in biti, ki bi jo mogli predstaviti z dialektiko ali brez nje (*ID 19*, prev. 13). Nastanitev (*Einkehr*) v sopripadnost je odstavitev predstavljaljočega mišljenja, ki je stavek v smislu skoka v stran od človeka kot *animal rationale*. Ta skok se kaže kot skok v brezdanjost z vidika metafizičnega mišljenja, sicer pa ta »skok« pomeni le sestopanje tja, kjer že smo, »v poslušnost za bit«: »Ta skok je naglost brezmostnega zaobrata v tisto spadanje, ki mora šele razdati drug k drugemu človeka in biti in s tem konstelacijo obeh.«⁶²

Način, kako bit pri-sostvuje v tehničnem svetu, konstelacija medsebojne napotnosti človeka in biti se določa z določenim nagovorom biti. Bit je danes izzvana, da se bivajoče dopusti le v preračunljivosti, človek pa je izzvan, da bivajoče vzpostavlja v načrtovanje in računanje. Konstelacijo medsebojnega izzivanja biti in človeka Heidegger imenuje postavje, *das Ge-Stell*. Ta lastitev, daritev in prisvojitve biti in človeka se imenuje dogodje ali zgodba: *Ereignis* – kot *singulare tantum*. Ereignis je prevod za το αὐτό, za medsebojno do-seganje biti in človeka, za njuno kon-stelacijo. Bistvovanje te konstelacije se določa kot vprašanje po smislu tega istega, ki je vprašanje po bistvu identitete (*ID 27*, prev. 18; 79, 127); toda: »Bistvo identitete je lastnina z-godbe.« (ib.)

Tako se je v premisleku stavka o identiteti mišljenje spremenilo. Toda ta skok rabi čas.

Ob premisleku o osnovnih aksiomih mišljenja smo prišli do določitve, da so to »skoki mišljenja v brezdanjost mišljenja«. Sedaj se spet pojavi vprašanje, kaj je mišljenje, kaj pomeni misliti (§79, str. 153), natančneje, kaj naslavlja, kliče, veleva, imenuje mišljenje.

Mišljenje ima bistvenosten odnos do brez-dna, kolikor je utemeljevanje, kolikor ima karakter λόγος διδόναι (*logon didonai*) – navesti razlog, podati, razložiti temelje, pustiti, da podlaga obstaja. Mišljenje mora segati v brezno, da bi sprostito bistveno področje za temelj.

Sedaj nastopi vprašanje, kaj je to, kar nosi mišljenje, če to ni več temelj. Mišljenje namreč mora biti nošeno, saj ni »samostojna, neodvisna, vase zaprta dejavnost.« (§79, str. 154) Mišljenje tudi ni nujno nošeno od substance, kakor se to dogaja v metafiziki. Da bi temelj mišljenja moglo biti brezno, v tem je

⁶² Heidegger, *ID 20*, prev. 14, *GA 79*, str. 122.

nekaj docela povprek, *quer* (str. 159). Tisto, kar je povprek, kar je napoto za običajno mišljenje, je to, da λόγος izvorno ni niti bit niti mišljenje. Z zadržkom pravimo, da je to jezik, pravimo pa tudi da λόγος pomeni »prinašati, zbirajoče prinašati na dan«. (str. 160)

Najstarejša raba besede λόγος nastopa v Homerjevi Odiseji, I. spev, verz 56, kjer je govor o tem, kako nimfa Kalipso »z blago, sladko prilizljivo besedo« (Sovré) vabi in skuša očarati Odiseja, da bi pozabil na Itako. To so μιλακοὶ καὶ αἰμύλιοι λόγοι, to so »mehke in očarljive besede«, blago in mikavno kramljanje, pri čemer αἰμύλιος pomeni »mamljiv, očarljiv, mikaven« (Heidegger) oz. »priliznjen, laskav, lokav« (Dokler). Besede mičejo, pravi pregovor. Ta čarobnost besed je v tem, da nas besede prinesejo v to, kar je rečeno: »Mehka moč prinašanja obvladuje govorjenje kot upovedovanje, *das Sagen*, kot »bajko«. (*GA 79*, str. 162) Besede mečejo pravi A v besedi λόγος je tako izraz za bit, za izrekanje in za mišljenje.

Grško besedo za mišljenje, ki je νοεῖν, Heidegger prevaja kot dojeti, pobrati, zbrati, kar pokaže bajka. Mišljenja ne moremo obravnavati brez odnosa do biti. V tem smislu je treba slediti Parmenidovo besedo o odnosu mišljenja in biti:

»Taisto pa je tako mišljenje kot tudi to, zaradi česar je misel.

Ne boš namreč brez biti, v kateri je (namreč mišljenje) izrečena (λόγος),
našel mišljenja ...«

Ta stavek Heidegger tolmači na več odločujočih mestih.⁶³ V razpravi *Moira* govori o tem, da je mišljenje prisostvujoče kot izgovorjeno, πεφρατιμένον v bivajočem (*VuA III*, str. 39), kar pomeni, da je mišljenje vezano na govorico, govorica pa je dojeta kot φᾶσις – izjava in prikazen. Brez odnosa mišljenja do biti bi imeli pred seboj »samo odlomek bistva mišljenja«. (?79, 165)

Če je mišljenje napoteno na logos, to pomeni, da je mišljenje napoteno na govorico. Govorice pa spet ne moremo razumeti kot temelj za bit in mišljenje.

⁶³ Parmenid, fr. 8. 34–36; Heidegger: *Kaj pomeni misliti*, *VuA III*, str. 39, prev. str. 71 (pomota v prevodu Košarja, str. 71). Nato pa še *WhD*, str. 146sl. in *Moira*, *VuA III*, str. 39. Pustimo ob strani vprašanje, če naj (πεφρατιμένον) beremo kot πεφρατιμένον, kar bi pomenilo, da je mišljenje osvetljeno od biti.

V samem λόγος-u je spor (GA 19, str. 167). Bistvo govornice ni bistvo v smislu bitnosti. Bistvovanje govornice same je odmik od temelja, je Abgrund, brezno, »brezdanjost«,⁶⁴ hkrati pa je govornica varovanje dogajanja mišljenja in biti in v tem smislu »hiša«, to je varstvo biti.

»Jezik govori«, to je tautologija (GA 79, str. 169), ki kaže na igro jezika. »Govornica govori«, ker jezik po svojem bistvu ni niti človekov izraz niti njegova dejavnost.⁶⁵ Bistvo govornice je treba razumeti iz bistva pesništva, kakor so to videli nemški romantični filozofi in pesniki, Hamann, Hölderlin in Novalis. Za Hamanna je treba bistvo govornice razumeti iz bistva pesništva: »Poezija je materinski jezik človeškega rodu.«⁶⁶ Z razumevanjem osnovnih stavkov mišljenja kot skokov pridemo do brezna, ki ga opisuje bistvo govornice, kakor ga izkusimo iz pesništva. Zato je za Hölderlina pesništvo »začetek in konec« filozofije: »Iz golega razuma ne pride nobena filozofija, zakaj filozofija je več kakor zgolj omejeno spoznanje obstoječega.«⁶⁷

Da bi se Heidegger izognil metafizičnemu in logičnemu razumevanju jezika, sega nazaj k orfičnemu razumevanju govornice. Ta govor je »mehak«, medtem ko je μαλακός λόγος z vidika filozofije samo nenatančen govor (prim.: Arist. *Metaph. N. 3*, 1090b8). Pesniški govor je čaroben, kakor je čarobna Orfejeva pesem:

»Orfej je namreč z glasom pesmi vse vodil k veselosti.«

(Ajshil, *Agamemnon*, 1329)

Orfejev melos in njegove strune so tiste, ki imajo prednost celo pred Homerjevim pesništvom, ki je pesniško govornico od govornice kot imenovanja preusmeril na pot izjavljanja. V tem smislu Heidegger v *Seminarju v Le Thoru* govori o tem, da se je pesništvo že s Homerjem odvrnilo od razumevanja človekovega zemeljskega bivanja, ki ga izreka pesnik Orfej ter navaja naslednjo Mallarméjevo misel: *La poésie s'est entièrement détournée de sa voie depuis la grande déviation homérique. – Avant Homere, quoi? dit Bourges. – Orphée!*⁶⁸ Heideggru gre kakor Mallarméju za orfejsko razlago Zemlje, *L'ex-*

⁶⁴ Heidegger, *UzS*, str. 13 (prev. 7).

⁶⁵ Heidegger, *UzS*, str. 19 (prev. 14).

⁶⁶ Hamann, *Aesthetica in nuce*, cit. po GA 79, str. 172.

⁶⁷ Hölderlin, *Hiperion*, str. 92sl, *Werke, I*, str. 366sl.

⁶⁸ H. Mondor, *La Vie de Mallarmé*, Pariz 1941, str. 683. To izjavo je prevedel T. Hribar; prim.: Heidegger (1983), str. 1311, Phainomena 4 (1995), str. 74 in GA 15, str. 336.

plication orphique de la Terre.⁶⁹ Pesništvo veže govornico na Zemljo in preprečuje, da bi se govornica razblinila v eterični daljavi. Brezdanjost mišljenja je bistvo govornice. Bistvo govornice je bajka, zgodba, poved, *die Sage* (GA 79, 170).⁷⁰ Pripoved sta tako pesništvo kot petje in mišljenje: »Na ta način sta spev (*Gesang*) in smisel (*Gedank*), vsakokratni zbranosti petja in mišljenja, oba doma v istem bistvovanju, v bajnem bajke.« (GA 79, 171)

Heideggrovo razmišljanje o osnovnih stavkih mišljenja nas tako privede v vprašanje bistva jezika in bistva pesništva.

Bistvo pesništva je težko pojasniti, ne da bi naša govornica postala nerodna, po drugi strani pa nam neobvezno čenčanje razkriva marsikatero resno stran jezika. Tako nam dopoveduje Novalis v zapisu *Monolog*, s katerim naj zaključimo to razmišljanje:

»Je pa pravzaprav z govorjenjem in pisanjem neka nora zadeva; pravi pogovor je zgolj besedna igra. Samo čuditi se je treba smešni zmoti, da ljudje menijo – da so govorili zavoljo stvari. Ravno svojstvene lastnosti jezika, da si prizadeva zgolj za samega sebe, nihče ne pozna.⁷¹ Zaradi tega je jezik tako čudovita in plodna skrivnost – da kadar kdo zgolj govori, da bi govoril, tedaj ravno izgovarja najsijajnejše, najizvirnejše resnice. Kadar pa hoče govoriti o čem določnem, tedaj mu muhav jezik da povedati najsmešnejšo in najbolj popačeno stvar. Od tod nastane tudi sovraštvo, ki ga imajo do jezika tako številni resni ljudje. Opazijo njegovo prešernost, ne opazijo pa, da je zaničljivo kramljanje neskončno resna stran jezika. Ko bi ljudem le mogel napraviti pojmljivo, da je z jezikom kakor z matematičnimi formulami. Te sestavljajo svet zase – igrajo se samo same s seboj, ne izražajo ničesar drugega kot svojo čudovito naravo in ravno zato so tako izrazite, ravno zato se v njih zrcali nenavadna igra razmer (*Verhältnisspiel*) stvari. Samo preko njihove svobode ste členi narave, in le v njihovih svobodnih gibanjih se izraža svetovna duša in jih napravi za ljubko merilo in očrt stvari. Tako je to tudi z jezikom – kdor ima fino občutje njegove aplikature, njegovega takta, njegovega muzikaličnega duha, kdor v sebi sliši nežno učinkovanje njegove notranje narave in po tem giblje svoj jezik ali svojo roko, ta bo prerok; in nasprotno; kdor to dobro ve, toda nima dovolj ušesa in čuta za govornico, da bi zapisoval resnice, kakor je ta, čeprav je od jezika samega

⁶⁹ F. Fédier, *Jahresgabe 1988*, str. 35.

⁷⁰ Heidegger, *UzS*, str. 253 (prev. 268).

⁷¹ Za ta stavek prim.: Heidegger, *UzS*, str. 241 (prev. 255).

obvezan za najboljše, bo od ljudi zasmehovan kakor Kasandra od Trojancev. Če menim, da sem s tem bistvo in opravilo poezije podal na najrazločnejši način, tedaj vendarle vem, da tega ne more razumeti nobeden, in da sem rekel nekaj docela čudnega, ker sem jo hotel izreči, saj tako ne nastane nobena poezija. Kako, če pa sem moral govoriti? In naj bi bil ta govorni nagon znamenje nadarjenosti za govorico, učinkovitosti jezika v meni? In najsi je moja volja le tudi hotela vse, kar sem moral, tedaj bi to vendarle na koncu brez moje vednosti in vere moglo biti poezija in napraviti razumljivo skrivnost jezika? In tako bi bil poklican pisatelj, kajti pisatelj je gotovo samo kdo, ki je jezikovno navdahnjen« (*Sprachhbegeisterter*)⁷²

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA:

I. HEIDEGGROVA DELA

- Heidegger, Martin: *Bit in čas*, prev. T. Hribar et al., Ljubljana 1997.
 Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 79, hg. Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.
 Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske 1992.
 Heidegger, Martin: *Die Frage nach dem Ding* (Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, 3. pregledana izdaja, M. Niemeyer, Tübingen 1987³).
 Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen 1966³.
 Heidegger, Martin: GA 28: *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (ZS 1934), hg. Günter Seubold, Frankfurt a. M. 1998.
 Heidegger, Martin: GA 41: *Die Frage nach dem Ding* (Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Freiburger Vorlesungen (ZS 1935/36), hg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt/M.: 1984.
 Heidegger, Martin: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1963.
 Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990¹⁰.
 Heidegger, Martin: *Identiteta in diferenca*, prev. T. Hribar, Znamenja 109, Maribor 1990.
 Heidegger, Martin: *Izbrane razprave*, prev. Ivan Urbančič, CZ, Ljubljana 1967.
 Heidegger, Martin: Na poti do govorice (prev. D. Komel et al.). Ljubljana 1995
 Heidegger, Martin: *Nietzsche I-II*, Pfullingen, Neske 1961.
 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, hg. von F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe 2, Klostermann, Frankfurt/M. 1977.
 Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske 1965³.
 Heidegger, Martin: *Uvod v metafiziko*, prev. A. Košar, Ljubljana 1995.
 Heidegger, Martin: *Vorträge und Aufsätze I-III*, Pfullingen: Neske 1967³.
 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* Max Niemeyer, Tübingen 1954 in Reclams Universal-Bibliothek Nr. 8805, Stuttgart 1992.
 Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 92.

⁷² Novalis, *Monolog, Briefe und Werke*, Berlin 1943, zv. III, str. 11sl.

- Heidegger, Martin: »Fenomenologija in teologija«, *Phainomena* 3 (1994), 9–10, str. 70sl. (prev. A. Tonkli-Komel).
 Heidegger, Martin: »Grundsätze des Denkens«, v: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, VI (1958/59), zv. 1–3, str. 33–41.
 Heidegger, Martin: »Kaj pomeni misliti«, *Phainomena* 7 (1998), 23–24, str. 61sl. (prev. A. Košar).
 Heidegger, Martin: »Konec filozofije in naloga mišljenja«, prev. T. Hribar, *Phainomena* 4 (1995), 13–14,
 Heidegger, Martin: »Pogovor s Heideggrom«, prev. T. Hribar, *Nova revija* 7 (1988), 73/74, 614–626. (prev. T. Hribar) in *Phainomena* 4 (1995), 13–14.
 Heidegger, Martin: »Seminar v Le Thoru I–III«, prev. T. Hribar, *Nova revija* 2 (1983), 10/11, 12, 13/14, str. 1167–1170, 1311–1316, 1522–1530; in *Phainomena* 4 (1995), 13–14.

NEKATERA DELA IZ IZDAJE HEIDEGGROVIH ZBRANIH DEL, TI. GESAMTAUSGABE:

- GA 1: *Frühe Schriften*, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1978.
 GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, hg. Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983.
 GA 15: *Seminare – Heidegger/E. Fink: Heraklit (WS 1966/7)*, Le Thor, Zähringen, Zürich, hg. Curd Ochwadt, Frankfurt/M. 1986.
 GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, hg. Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000.
 GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928)*, hg. Klaus Held, 2. Aufl. 1990.
 GA 9: *Wegmarken*, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1996³.
 GA 45: *Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte 'Probleme' Der 'Logik'*, hg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt/M. 1992².
 GA 69: *Die Geschichte des Seyns*, hg. Peter Trawny, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998.

II. DRUGA DELA

- ARISTOTELOUS, TA META TA PHYSIKA, *ARISTOTLE'S METAPHYSICS*, a revised text with introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, At the Clarendon Press, Vol. I–II, 1948. Special Edition for Sandpiper Books 1997.
 Aristotel, *Metafizika*. Prevod, uvodno besedilo, opombe in glosarij Valentin Kalan, Philosophica: series classica, Ljubljana Založba ZRC, ZRC SAZU, 1999.
 Cassin, Barbara/Narcy, Michel: *La Décision du Sens, Le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1989.
 Baumgarten; Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, Editio VII, Halle 1779, Nachdruck, Darmstadt.
 Berti, Enrico: »Le principe de non-contradiction formulé par Aristote a-t-il été critiqué par Hegel?« v: *Proceedings of the world congress on Aristotle*, vol. II, Athens 1982, str. 13–22.
 Lukasiewicz, Jan: »Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles«, v: *Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, ed. A. Menne/N. Offenberger, Hildesheim 1982.
 Cristin, Renato: *Heidegger e Leibniz*, Il sentiero e la ragione, prefazione di H. G. Gadamer, Milano: Bompiani 1990.
 Dastur, Françoise: »Heidegger und die 'Logische Untersuchungen'«, *Heidegger-Studies* 7 (199f1), str. 37–51.
 Dastur, Françoise: »L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger«, *Revue de Métaphysique et de Morale* 101/3 (1996), str. 303–316.
 Foulquié, Paul: *La Dialectique, Que sais-je?* 363, Paris 1959.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *Phänomenologie des Geistes*, gh. G. Göhler, Ullstein Buch Nr. 2762, , 2. Izd., Frankfurt – Berlin – Wien 1973.
- Hegel, G. W. F.: Fenomenologija duha, prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998.
- Hegel, G. W. F.: Geschichte der Philosophie II, Werke 19, STW 619, Frankfurt 1986.
- Hegel, G. W. F.: *Wissenschaft der Logik*, I–III, Leipzig 1963.
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenologija duha*, prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998.
- Hegel, G. W. F.: Znanst logike I in II, prev. Z. Kobe, Ljubljana 1991, 1994.
- Jerman, Frane: *Med logiko in filozofijo*, Ljubljana 1971.
- Kalan, Valentin: *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Doktorska disertacija, Ljubljana 1976, tipkopis, str. 452+XLIII. (1976)
- : »Heidegger in Descartes, Znanost in resnica v aletheiološko-eksistencialni zorni cesti«, *Phainomena* VI (1997), 19–20, 187–241. (1997)
- : *Dialektika in metafizika pri Aristotelu*, Tokovi, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
- : »Heidegger in Aristoteles – 'Logika', teorija resnice in vprašanje zgodovinskosti α-λήθεια-resnice«, *Phainomena* 5 (1995) 15–16, str. 157–169.
- Kant, Immanuel: »Predgovor k drugi izdaji Kritike čistega uma«, prev. Z. Kobe, Filozofija na maturi 6, 3–4 (1999), str. 58–68.
- Kanthack, Katherina: »Das Wesen der Dialektik im Lichte Martin Heideggers«, *Studium generale* 21 (1968), 538–554.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli in Mazzino Montinari, DTV/de Gruyter, München-Berlin 1988².
- Nietzsche, Friedrich: *Somrak malikov* et al., prev. J. Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989.
- Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft, v: Kritische Studienausgabe, Bd. 3, Berlin 1988.
- Nietzsche, Friedrich: *Volja do moči*, prev. J. Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991.
- Novalis: *Auswahl*, Einleitung von Walther Rehm, Fischer-Bücherei 121, Frankfurt/M./Hamburg 1956.
- Oudemans, Th. C. W.: »Heideggers 'logische Untersuchungen'«, *Heidegger-Studies* 6 (1990), str. 85–105.
- Pöggeler, Otto: »Heideggers logische Untersuchungen«, v: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*, hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 779, Frankfurt/M. 1991², str. 75–100.
- Richardson, William J., (1963) Heidegger, Through Phenomenology to Thought, *Phaenomenologica* 13 (The Hague: Martinus Nijhoff).
- Szabó, Árpád: »Parmenides«, v: *Existencia* 1992, 1–4, 3–36.
- Uršič, Marko/Markič, Olga: *Osnove logike*, Filozofska fakulteta, Ljubljana 1997.
- Ziegler, Susanne: *Zum Verhältnis von Dichten und Denken bei Martin Heidegger*, *Phainomena* 6, Tübingen: Attempto Verlag 1998.

BOLEČINA IN ZGODOVINSKOST

BOLEČINA IN ZGODOVINSKOST

BOLEČINA IN ZGODOVINSKOST

INDIFERENCA V BITI

Indiferenca nastopi, ko k zadevi pristopamo le »od zunaj«, ko tisto, kar nas pri zadevi zadeva, jemljemo vnanje in nismo sposobni vzpostaviti notranjega odnosa do njega. Fenomenologiji na podlagi poziva »k zadevam samim« premesti notranji odnos v svet in poudarja, da smo notri pri zadevah v svetu, interesna bit v svetu, bit, ki ji gre za razliko biti. Odnos biti, do katerega prihaja »med« nami in svetom, ni kaka relacija subjekt-objekt, ne odpira in zapira se iz enotujočega središča jaza, marveč iz razločujoče sredine sveta. Intersfera biti se širi ali pa oži s kulturno *atmosfera*. Naj se še tako zdi, da Heidegger odklanja možnost, da bi nastanitev v vprašanju biti postavljali v sovisje s stanjem kulture, se nuji te možnosti vendar »ukloni« v predavanjih iz let 1929/30 *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost – osamljenost* (GA 29/30).

Na pomembnost teh predavanj kaže že Heideggrovo posvetilo Eugenu Finku, ki naj bi izrazil željo, da ta »izidejo pred vsemi drugimi« (GA 29/30). Predavanja iz let 1929/30, ki jih Rudiger Safranski v svojem biografskem delu *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas* (München/Wien 1994) celo označi kot napomembnejša Heideggrova predavanja sploh, so pritegnila pozornost interpretov z različnih vidikov, kakor so: metodološko poudarjanje razpoložen in v skladu s tem drugačna opredelitev »formalne naznake«,¹ problematizacija

¹ Prim. R. J. A van Dijk, *Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, Heidegger Studies, Berlin 1991, str. 89–110.

pojma transcendentnega horizonta² in s tem povezana obravnava temeljnega razpoloženja dolgčasa,³ hermenevtika življenja in teorija organizma⁴ in nezadnje domnevna politična motivacija teh predavanj.⁵ Sam sem se z njimi ukvarjal v kontekstu obravnave razmerja med hermenevtično fenomenologijo tubiti in filozofsko antropologijo.⁶ Ob tem sem se lahko prepričal, da je zasnutek *Biti in časa* prav v svojem zasnavljajočem razsežju (še vedno) nerazumljen. Predvsem ostaja nerazumljeno, da je »zasnutek v sebi *scelilen* (*er-gänzend*) v smislu vnaprej zasnavljajočega *tvorjenja* nekega 'v celoti' ('*im Ganzen*'), v območju katerega je razprostrta prav posebna dimenzija možnega udejanjenja« (GA 29/30, 528). Uposamljenje se ne dogaja nekje na samem v dejanski celoti sveta in po možnosti še v subjektu. Svet prebiva v *celoti* samo kot uposamljen v osami človeškega prebivanja. Vendar pa razlog, da se ponovno vračam k predavanjem *Temeljni problemi metafizike. Svet – končnost osamljenost*, pravzaprav tiči na drugem koncu, v domnevni Heideggrovi nedojemljivosti za sfero kulture, iz katere naj bi prihajalo vztrajno nerazumevanje vprašanja biti kot osrednje teme filozofije.

Pomembnost omenjenih predavanj bi lahko povzeli z naslovom članka Otta Pöggelerja: »Križa fenomenološkega pojma filozofije (1929).«⁷ Heideggrova predavanja iz let 1929/30 Pöggelerj v svojem članku le mimogrede omenjena, posveča se predvsem problemom nauka o modalnosti v fenomenologiji, ki je seveda tesno povezan z (ne)razumevanjem *Biti in časa*. Vsekakor pa križa fenomenološkega pojma filozofije, kakor je mogoče razbrati, presega okvire kakega metodičnega nauka in doseže svoje dno tam, kjer se fenomenologija kot filozofska znanost sooči s krizo evropske kulture in njenega duha, krizo, ki ni zgolj znanstveno rešljiva. To soočenje se z vso silovitostjo odvije okoli

² Prim. Klaus Opilik, *Transzendenz und Vereinzelung. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers »Sein und Zeit«*, Freiburg/München 1993.

³ E. Kawahara, *Heideggers Auslegung der Langeweile*, v: *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*, Freiburg/München 1987.

⁴ Prim. A. Beelmann, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit«*, Würzburg 1994.

⁵ Prim. Winfried Franzen, *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Die über ein NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung »Die Grundbegriffe der Metaphysik«*, v: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.

⁶ Dean Komel: *Razprtost prebivanja. O razmejivni hermenevtične fenomenologije in filozofske antropologije*, Ljubljana 1996.

⁷ O. Pöggeler: *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs*, v (C. Jamme in O. Pöggeler izd.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989.

kriznega leta 1929, ko po Schelerjevi smrti ter razhodu med Heideggrom in Husserlom fenomenološkemu gibanju v Nemčiji prične upadati zagon, dokler ga dogodki leta 1933 ne potisnejo na obrobje dogajanja in celo vržejo čezenj. Fenomenološka refleksija krize evropskega duha, tako pri Husserlu in Schelerju kakor seveda tudi pri Heideggro, je gotovo eden najpomembnejših dosežkov fenomenološke filozofije, katerega doseg po vsej verjetnosti še ni bil izmerjen. Da bi ga izmerili, bi bilo verjetno treba odpreti hermenevtično diskusijo ne le o fenomenološkem pojmu evropske kulture, temveč tudi o mestu same fenomenologije v tej kulturi in v tej zvezi tudi o političnih eksplikacijah in implikacijah fenomenološke pozicije, ki pretendira celo na »fenomenološki etos«. Pričujoče razmišljanje se giblje nekje v predverju tovrstne hermenevtične refleksije, s tem da poskuša aktualizirati Heideggrovo soočenje s kulturnofilozofsko kritiko duha časa (leta 1929) in v zvezi s tem poskus prebuditve globokega dolgčasa kot temeljnega razpoloženja časa oziroma kot prevladujoče zgodovinske indiferece v biti.

V *Biti in času* »razpoloženje časa« ali celo »razpoloženje našega časa« ni v ospredju. Izpostavitev časovnosti kot horizonta za razumevanje biti se ne, vsaj ne izrecno, opira na razpoloženje našega časa, na »danes«. ⁸ Prav tako relativno redko, šele v drugem delu, nastopi pojem »situacije«, ki je vezan na »danes« v smislu vsakdanjosti kot dan-za-dnevnosti in na »danes« kot naš zgodovinski trenutek. Tisto izkustvo, ki v predavanjih iz let 1929/30 v primerjavi z *Bitjo in časom* pokaže izrazito hermenevtično pomembnost, s tem ko pridobi kritično duhovnozgodovinsko težo in ostrino, je izkustvo *indiferece v biti*, na katero je sicer mimogrede opozorjeno proti koncu predavanj ob eksplikaciji ontološke diference (GA 29/30, 515). Z vprašanjem indiferece se bodo potem pričela še neka druga pomembna Heideggrova predavanja, *Kaj se pravi misliti* iz let 1951/52, intonirana na Hölderlinove verze »Znamenje smo, nerazložljivo/ Brez bolečine smo, in skoraj smo jezik zgubili v tujem«. Zasedujoč misel in smisel te Hölderlinove upesnitve pa smo že pri knjigi *Na poti do govornice*, kjer Heidegger izpiše diferenco v govorici bolečine. Vendar pa smo še prej soočeni z vprašanjem, kako indifereca v biti sploh lahko zabolj, kako je brezbolečinskost sama lahko bolečina – nekega časa, nekega življenja brez pobude, se pravi – dekadenca.

⁸ Drugače, recimo v predavanjih iz leta 1923, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, kjer Heidegger v tretjem poglavju podaja obširno obravnavo »razloženosti današnjosti v zgodovinski zavesti« (GA 63, 35 isl.), pri čemer se opira predvsem na znamenito Spenglerjevo delo *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* iz leta 1918.

Odkod indiferenca do biti v njeni diferenci z bivajočim in tako – indiferenca v biti sami? Ta situacijski »od-kod« so vključuje tudi neki epohalni »od-kdaj«. Ni tako, da bi indiferenca do biti le vnanje zaznamovala (*naš*) zgodovinski čas in trenutek, temveč (*nam*) ga kot indiferenca v biti sami še veliko bistveneje polaga na dušo. Analiza vsakdanjosti v *Biti in času* je z obravnavo eksistenciala zapadanja na neki način pokazala, kako je čas kot predpostavljeni horizont razumevanja smisla biti lahko sam udeležen pri taki *indiferenci v biti*, vendar le kot odpadlost od prvobitnega časjenja. Heideggrova pozornost je usmerjena predvsem k prvobitnemu časjenju kot tistemu vnaprej diferencirajočemu v diferenci biti in bivajočega. Temu rabi tudi eksistencialna izpostavitve razpoloženja tesnobe, ki v oglašanju vesti preseka naš bitno indiferentni vsakdanjik. Indiferenca v biti je »vsaj za trenutek« odpravljena kot nekaj drugotnega. Heidegger sicer vseskozi operira s povprečnim razumevanjem biti.

Vendar pa indiferenca v biti nikakor ni le posledica prezrtja izvorne časovne dimenzije razumevanja biti in sem spadajočega – pripadajočega samoumevnega tradicionalnega pojmovanja biti kot prisotnosti. Indiferenca v biti je lahko tudi zgodovinski prikaz časa samega, ravno v tistem smislu, ko ga jemljemo kot »naš čas«, kot »dan današnji«. Čas je lahko prav kot naš čas indiferenten do biti oziroma do difference biti in bivajočega, v kateri prihaja bit sama do besede. Čas ni indiferenten le v modusu vsakdanjosti, ki se vleče dan za dnem, marveč tudi kot zgodovinska epoha. S tem pripoznanjem časa, indiferentnega do biti v smislu indiference v biti, ki v *Biti in času* sicer ni povsem odsotno, vendar kot tako tudi ne izpostavljeno in razvito, se v predavanjih iz let 1929/30 prične nakazovati prehod k t. i. bitnozgodovinski razvojni mišljenja. V tem oziru je tudi nujno, da se prav tu prične miselni razgovor z Nietzschejem in posredno tudi s Hölderlinom. Prav gotovo je ključna točka tega prehoda hermenevitično-metodično poudarjanje na temeljne razpoloženskosti tubiti, ki ima že v *Biti in času* osrednjo vlogo pri eksplikaciji tu-biti, vendar pa razpoloženjem v tem delu še ne pripade kritično utemeljevalna duhovnozgodovinska vloga. Razpoloženju tesnobe lahko le težka pripisujemo duhovno-zgodovinsko razsežnost. Vsekakor pa ni vprašljivo, da se razpoloženja pojavljajo na ravni duha in zgodovine – recimo nihilizem.

Tako lahko Heideggrovo prizadevanje za »prebuditve temeljnega razpoloženja« označimo kot novo fenomenološko budnost za prebivanje, oziroma za prebivanjski položaj. V *Biti in času* Heidegger nikjer neposredno ne postavi zahteve po prebuditvi »Dasein«. »Dasein« je sicer pripisana neka budnost (*Erschlossenheit*, *Entschlossenheit*), vendar brez izrecne zahteve po prebuditvi

v »Dasein«. Le na začetku je skromno izražena potreba po prebuditvi razumevanja za smisel vprašanja biti – kar seveda ni nepomembno, kajti to je že »Dasein«. Prebivanju neki zgodovinski položaj ne pripada le eksistencialno-konstitutivno, marveč se mora samo oblikovati kot ta zgodovinski položaj. Skrb kot dosežena eksistencialna bit prebivanja tako postane *skrb prebivanja*, v čemer lahko zaznamo tudi izvorni smisel kulture. Beseda »kultura« v *Biti in času* skorajda ne nastopa, kar seveda meče neko senco na daljnosežnost v tem delu predlagane analitike eksistence – kako je z dejstvom, da se srečujemo v neki kulturi, da se kulture srečujejo med seboj? Tega vprašanja ni mogoče obiti, če fenomenološkost fenomena pomeni odlikovano *srečevanje* nečesa kot nečesa, torej srečevanje v biti, ki ni bitno indiferentno.

Z zahtevo po prebuditvi prebivanja se filozofija sooči s kulturno situacijo, in sicer v elementu duha, ki je elementarno tudi duh časa. Jacques Derrida je v *De l'esprit* na dokaj anekdotičen način poskušal pokazati, kako se je Heideggro prav v praelementu duha pripetil padec s spekulativne filozofske ravni na konkretno politično drsališče. Celotna Derridajeva izpeljava izražanja duha pri Heideggro že predpostavlja duh kot izraz. Naj se z Derridajevim izpeljevanjem strinjamo ali ne, očitno je, da Heideggrova kritika kulturne filozofije in njene diagnoze stanja duha na merodajen način odpira tudi skušnjo politike – ne toliko leve in desne, napredne ali konservativne politike, marveč prav skušnjo politike kot take, ki kakor da pomeni nekakšno skušnjava. Že Heraklit je opazil, da je politični čut možen samo v budnosti sveta. Politika je (bila) vednost o skupnosti sveta. Kot taka se prvobitno utemeljuje iz razpoloženja, ki vlada kot zbranost sveta – logos. Na začetku evropske zgodovinskosti je razpoloženje sveta »logično«, na njenem koncu pa postane že kot razpoloženskost sama »iracionalno«. To pa pomeni, da tisto, kar je *temelj*, ni hkrati tudi *razlog* našega delovanja. Ne zmoremo delovati iz temelja, iz biti, zato vlada indiferenca v biti, za katero ne najdemo razloga, a nas zajema kot temeljno razpoloženje.

Heidegger se tako vprašuje: »Torej prebuditi temeljno razpoloženje! Takoj nastopi vprašanje: *Katero* razpoloženje naj prebudimo oziroma zbudimo v nas? Razpoloženje, ki nas prevzema iz temelja? Kdo smo tedaj *mi*? Kako menimo nas same, ko pravimo 'mi'? Nas kot ta seštevek človeških individuumov, ki smo se sestali v tem prostoru? Ali 'nas', kolikor smo tukaj, na univerzi, pred določenimi nalogami znanstvenega študija? Ali 'nas', kolikor smo, kot pripadniki univerze, hkrati v procesu oblikovanja duha – je ta zgolj nemški, ali

zahodni, ali – še dalje – neko evropsko dogajanje? Ali pa naj okrožje tega, v čemer smo, še razširimo? Menimo 'nas', vendar v kakšnem položaju, v kakšni razmejitvi in obmejitvi tega položaja?»

Poudarjen je »naš današnji položaj«. Položaj je torej mišljen v zvezi z nami v nekem trenutku zgodovine in razvoja duha. Ocena položaja zahteva najprej neko posebno duhovno orientacijo v času, ki je vselej povezana z nekim kulturnim razpoloženjem, bodisi da je to optimistično bodisi pesimistično, zdravo ali bolno. Heidegger se okrene k Spenglerju, ki je v svojem kulturnofilozofskem delu *Propad zahoda* diagnosticiral in prognoziral »propad življenja na duhu in po njem« (GA 29/30, 105). Ta diagnoza je vzpodbudila iskanja rešitve iz takega stanja. Ludwig Klages je v svoji knjigi *Duh kot nasprotnik duše* pozval k »odpovedi duhu« in vrnitvi »nazaj k življenju« (GA 29/30, 105). Leopold Ziegler se je v delu *Evropski duh*, nasprotno, zavzel za uravnotežen odnos med duhom in življenjem. Za tak spraven odnos se je zavzel tudi Max Scheler v predavanju *Človek v svetovni dobi izravnave* iz leta 1927. Prav to predavanje, ki je sledilo razpravi *Človek in zgodovina* iz leta 1926, je po mojem mnenju sprožilo reakcijo pri Heideggru. Začne se distancirati od kulturnofilozofske kritike, vendar ji priznava neko relevantnost. To priznavanje pa je slej ko prej povezano z Nietzschejem, konkretno z nasprotjem dionizičnega in apoliničnega, ki ga obravnava tudi Scheler v omenjenem predavanju.⁹ Toda z izpostavitvijo nasprotja dionizičnega in apoliničnega se po Heideggru preiščanje o Nietzscheju ne konča, marveč šele začenja, še posebej, ker se to nasprotje pri poznem Nietzscheju preobrazi v nasprotje med Dionizom in Križanim. Vsekakor je to prva resna najava pritegnitve Nietzscheja v miselni pogovor, ki bo tako značilno opredelil t. i. bitnozgodovinsko fazo Heideggrovega mišljenja.

Sicer pa Heideggra ustreznost in upravičenost omenjenih diagnoz zgodovinskega trenutka posebej sploh ne zanima, niti ko gre za Nietzschejevo razlikovanje dionizičnega in apoliničnega, zanima ga zgolj *dramaturgija* takega opisa našega položaja v boju duha in življenja, ki pa se naše *človeške drame* ne dotakne. Kulturnofilozofska vrednotenja življenja nimajo pobude v življenju samem: »... za kaj gre v teh dojetjih? Pravimo: diagnoza kulture, pri kateri s

⁹ Scheler isvojo misel o izravnavi med duhom in življenjem, med apoliničnim in dionizičnim, izrazi tudi s Hölderlinovimi verzii: »Wer der Tiefste gedacht, liebt das lebendigste«, »Kdor je mislil najgloblje, ljubi najživejše«. Heidegger jih v drugačnem kontekstu pritegne v svoji knjigi *Kaj se pravi misliti*; prim. tudi spis *Kaj se pravi misliti*, prev. A. Košar, Phainomena 23–24, Ljubljana 1998. Podobno bo Hölderlina in Nietzscheja soočil v nekem svojem predavanju L. Ziegler.

pomočjo omenjenih kategorij življenja-duha v enem zamahu prepotujemo svetovno zgodovino. Sicer naj bi se današnjosti s tem odkazalo njeno *mesto*, določil naj bi se njen *položaj*. Nas samih pa se tako svetovnozgodovinsko opredeljevanje, razračunavanje in obračunavanje, kako je z našo kulturo, sploh ne dotakne, kaj šele, da bi nas zajelo.« (GA 29/30, 111–112) Heidegger z eno potezo zavrže vse take diagnoze in prognoze duhovnozgodovinskega položaja, ki se prodajajo pod oznako »kulturne filozofije« ali »kulturne kritike«, kot da bi bil vsak kulturnofilozofski poskus iskanja človeka v kulturi že vnaprej obsojen na propad kulture same. Kulturna dekadence pa kot »kadenca«, razpoloženje časa, za-pada indiferenci v biti. To indiferentno zapadanje določa duhovnozgodovinski propad kulture. Ni propad duha vzrok indiference v biti, temveč narobe; ne gre za duhovnozgodovinsko, temveč za bitnozgodovinsko indiferenco, ki ne zadeva le človeka, marveč nagovarja pre-bivanje človeka. Odgovor na to, kako je z duhom časa, zahteva poprejšnje vprašanje *biti v diferenci* do bivajočega. Zavzemanje za zgodovinske vrednote ni isto kot prevzetost z zgodovinskostjo, ki je prosta vrednot, duhovno izpraznjena in ubožna, vendar bitno diferentna.

Kulturna filozofija si prizadeva *restavrirati* življenjske vrednote človeka, ne seže pa do *revolte* indiference v biti sami in tako do *revolucije* človeka, ki bi razprla njegovo prebivanje. Heidegger zelo razločno pove: »Ta filozofija seže le do *predstavitve* človeka, nikoli pa ne do *pre-bivanja*« (GA 29/30, 113). Človeškost lahko v nedogled predstavljamo in postavljamo, ne da bi segli do razprtosti prebivanja, ki nas prebudi iz indiference v biti. Pobuda mora priti od nas samih, vendar pa je ne moremo enostavno dati. Pobuda sama nas prebudi. Ne razpolagamo z njo, marveč smo v njej mi razpoloženi, zajame nas.

Heidegger je z vprašanjem po določitvi »našega današnjega položaja« primoran seči h kulturni filozofiji, vendar ne sprejema načina, kako ta, ko se loteva našega položaja, ostaja glede nas samih indiferentna, kako se nas ne dotika in je za nas nezavezujoča. A ne za to, ker se ne bi zavzemala za človeka, marveč zato, ker je pretirano zavzeta z njim: »Ta kulturna filozofija vsekakor prikazuje današnjost našega položaja, vendar nas ne zajame. Še več, ne zmora nas obseči, temveč nas odvezuje od nas samih, s tem ko nam podeli neko vlogo v svetovni zgodovini. Odvezuje nas od nas samih in je hkrati ravno antropologija. Begavost, sprevrčanje, videz in izgubljenost postanejo še hujši. Zdaj je *odločilno vprašanje*: Kaj tiči v tem, da si podeljujemo to vlogo in si jo celo *moramo* podeljevati?« (GA 29/30, 115)

Kulturna filozofija si torej ne prizadeva le za golo prikazovanje človeka, marveč je to prikazovanje namenjen temu, da se človeku podeli neko vlogo v svetovni zgodovini, torej da se mu podeli neki smoter. Mogoče je tu Heidegger imel v mislih delo svojega učenca in oponenta K. Löwitha *Individuum v vlogi sočloveka* iz leta 1929. Človek z vlogo ni zgolj individuum, temveč persona, oseba v igri zgodovine, v kateri si ne le postavlja smotre, marveč postavlja sebe za smoter zgodovine. Zgodovina je tako vrednota človeka, zato da lahko ta zgodovinsko vrednoti. Človek kot končni smoter zgodovine tako postane neskončni cilj. Da bi ga dosegli, je treba v nedogled restavrirati idejo človeka kot zgodovinski ideal. Heideggrovo vprašanje, zakaj sploh potrebujemo vlogo v zgodovini, je seveda provokativno, in sicer ne v kakršni koli, ampak prav v določeni smeri: blokira neko v sebi že blokirano restavratorsko videnje zgodovine. Heideggrovo vprašanje, kaj le tiči v tem, da si moramo podeljevati neko vlogo v zgodovini, je vprašanje, ki ga z veliko mero ironije svojim literarnim junakom sicer zastavlja Kafka. Ti drug za drugim propadajo v vlogi iskalcev vlog in ostanejo brez odgovora na vprašanje: Zakaj mi zgodovina ne nameni nobene vloge? Zakaj ne morem biti zgolj človek, zakaj iščem vlogo zase, zakaj nisem zadovoljen s tem, kar sem? A kdo sem? Kdo naj postanem? Očitno je zgolj to, da ne morem biti indiferenten do samega sebe. Vendar me iz indiference ne vodi zavzemanje za zgodovinske vloge, ki ga že prevzema neko zgodovinsko razpoloženje. Kje je tu Heideggrov vložek? »Prebuditev v Dasein« ne terja vstopa v zgodovino, pač pa *prestopništvo*. Prebuditev iz indiference vstopanja v zgodovino pomeni prestop od te k zgodovini v biti, ki ni nič drugega kot di-ferenca, diaphora, se pravi godenje samo. Vendar kaj v osnovi pomeni to »od nje«, ki je zasnutek? To »od nje« zadeva namreč razpoloženje, ne pa vloge. Kako lahko zgodovinsko nerazpoloženje postane zgodovinski položaj sam?

Heidegger v Kafkovem slogu sprašuje naprej: »Mar smo si postali tako *ne-pomembni*, da potrebujemo vlogo? Čemu za sebe ne najdemo nobenega pomena, tj. nobene bistvene možnosti biti? Ker iz vseh stvari zeva v nas neko *ravnodušje*, ki mu ne poznamo razloga. A kdo bo tako govoril tu, kjer se svetovni promet, tehnika, gospodarstvo pollaščajo človeka in ga držijo v gibanju? In kljub temu iščemo neko vlogo *za sebe*.« (GA 29/39, 115) Vpraševanje očitno ne išče odgovora, ampak spet vprašanje: »Kaj se dogaja s tem? Tako znova vprašujemo. Ali naj sami sebi šele spet postanemo zanimivi? Zakaj to moramo postati? Človek sam naj bi sam sebi postal dolgočasen? Zakaj? Mar je z nami naposled tako, da se po brez njih prebivanja kot molčeca megla vse-kozi vleče globoko dolgočasje?« (GA 29/39, 115)

Zgodovina razkriva globoki dolgčas, na dnu katerega smo uspavani. A razpoloženje dolgčasa je kot razkrivanje zgodovinskega položaja tudi prebuditev. Prebuditev temeljnega razpoloženja nas samih bi najprej pomenila prebuditev v globino dolgčasa, v katerega smo pogreznjeni. Ta spust pa hkrati omogoči tudi prebuditev iz megle dolgčasa, v katero smo zaspali. Gre za »jemanje« tal pod nogami v dvojnem smislu: tla izgubljam in jih hkrati dobivamo. S prebuditvijo temeljnega razpoloženja je globoki dolgčas nekako prevzel vlogo nas samih, zato da lahko prevzamemo sebe same. Temeljna vloga razpoloženja bi bila torej v tem, da nam dajo razumeti, na čem smo. Njihovo prebujenje daje pobudo glede nas samih. Globoki dolgčas naj bi nam dal razumeti horizont, daljo in trenutek časa. S tem ko nas temeljno razpoloženje globokega dolgčasa osvobodi sleherne vloge v svetu, nas osvobodi za nas same v odprtosti sveta. Z-dolgo-časeno jemanje tal, v katerem ni več mesta za vloge, sceli svet iz osame prebivanja, ki je trenutek in praznina. Če smo postavljeni na prizorišče odprtega obzorja sveta v prebivanju, je iskanje naše vloge v svetu ali, recimo, svetovnega nazora, za katerega si prizadeva kulturna filozofija, dejansko preseženo in odvečno.

Toda, ali je tako prizorišče brez svetovnonazorskih predpostavk? Predvsem pa, ali lahko ostane brez svetovnonazorskih konsekvenc? Vodi v politične inkonkvence? Kajti to prizorišče očitno prihaja iz zrenja filozofije in ponovno vhaja vanj. Kje je filozofija doma, če je na stališču brez stališča? Nikjer in povsod? Da je ločitev filozofije od svetovnega nazora težka in zahtevna zadeva, je Heidegger vedel bolj kot kdor koli drug, prav tu je odprl polemiko ne le z Diltheyevo tipologijo svetovnih nazorov, pač pa tudi z Jaspersovo psihologijo svetovnih nazorov.¹⁰ Kajti taka ločitev lahko pomeni indiferenco do sveta, v katerem se srečujemo z drugimi in se povezujemo v skupnost z njimi. Indiferenca v biti pa je tudi v enačenju filozofije s svetovnim nazorom ali ideologijo, ki se še posebej pojavlja v kulturni filozofiji. Vendar, mar ni tudi to, da filozofija ni do nikogar in do ničesar indiferentna – neki svetovni nazor, celo vrhovni svetovni nad-zor, ki ga Heidegger, najprej priznavajoče, nato distancirajoče, imenuje *metafizika*, vselej pa misli z njo neko krizno dogajanje prebivanja samega?¹¹ Kako lahko prizadevanje duše, da bi dosegla vsako bivajoče in vse bivajoče, bivajoče kot tako v celoti, v temelju zgodovinsko pri-

¹⁰ Ironija je, da bo Jaspers po koncu druge svetovne vojne podal svoje mnenje komisiji, ki se je ukvarjala s Heideggrovo svetovnonazorsko opredeljenostjo v obdobju nacionalsocializma.

¹¹ Tako tudi v predavanjih iz let 1929/30: »Metafizika je neko temeljno dogajanje v človeškem prebivanju.« (GA 29/39, 12).

zadene indiferenca v biti? Najprej mora to prizadevanje samo iz sebe sploh biti zgodovinsko, biti mora neka globinska, temeljna zgodovinskost sama. Kot taka se razkriva v dogajanju dolgčasa.

Prebuditev globokega dolgčasa je najtesneje povezana z razkritjem kriznosti tistega metafizičnega svetovnega nazora, ki ga Heidegger povzema z Novalisovimi besedami: »Filozofija je pravzaprav domotožje, nagon, biti povsod doma.«¹² Heidegger omenja, da 'dolgčas', 'Langweile', v alemanski jezikovni rabi ne po naključju pomeni toliko kot 'imeti domotožje', 'Heimweh haben'. Dolgčas – domotožje po tem, da si doma v svetu, seveda najprej izdaja to, da v svetu nismo doma, da nam je v svetu najprej nedomačno, *unheimlich*. Zaradi vesti o tej temeljni nedomačnosti bi bilo vse prelahko, iskati Heideggrov sentimentalni provincializem povsod tam, kjer govori o domu (Heim), domu-svetu (Heimwelt) in domovini (Heimat). Ta domotožni, recimo mu kar bolečinski, govor o domovnem se namreč zbira v tistem, kar Heidegger že v predavanjih iz let 1929/30 imenuje »das *Ge-heimnis*«, skrivnost, ki »manjka v našem prebivanju, s tem pa izostaja notranja zaprepačenost, ki jo vsaka skrivnost nosi pri sebi in ki prebivanju daje njegovo veličino. Izostajanje stiske je to, kar stiska v temelju, in to, kar najgloblje pušča praznino, se pravi: *dolgočasi praznina, ki dolgočasi v temelju*.« (GA 29/30, 244). »Geheimnis« ni kaka skrivnost za svetom ali neznanka tega sveta, temveč kritje človeka v svetni celoti bivajočega, tj. kritje človeka v neskritosti, ki ji je v prebivanju izpostavljen, najprej in večinoma v indiferenci biti. Izostanek skrivnosti je neka nuja breznujnosti (Not der Notlosigkeit). In v tem vidi Heidegger tudi neko prinujenost obrata v nujo (Notwendigkeit) globokega dolg-časa, »Lange-weile«, ki je neko obranjanje med »Lange« in »Weile«, med dolžino in kračino, oziroma »vitje med daljo te praznine in ostjo tega trenutka« (GA 29/30, 247). Globoki dolgčas ni razpoloženje, ki nas srečuje od dne do dne, marveč raz-položenje časa, ki v previtju položenosti prebivanju razgrne nastali zgodovinski položaj, s tem da čas v preblisku sam nekako nastane. V prebuditvi temeljnega razpoloženja dolgčasa postane čas zgodovinskost pogrešanja temelja, manjkanja skrivnosti v prebivanju, domotožja. Ta zgodovinska indiferenca v biti, indeferenca, ki je skrivnost bolečine same, v *Biti in času* še ni izrecno obravnavana.

Vitje med »daljo te praznine in ostjo tega trenutka« bi bila torej metafizika kot dogajanje tubiti in neko domotožje (Heimweh). Če bi hoteli potem govoriti o

¹² Novalis, *Schriften*, Jena 1923, str. 179.

kakem svetovnem nazoru, je očitno, da je v njem svet reduciran na praznino, zor pa na preblisk. Vsekakor pa sta v tem domotožju (Heimweh) neka *občutljivost* »duše« za vladanje bolečine in tudi *volja* »duha«, da bi to bolečino prevladal. Dolgčas, »Heimweh« – »nagon, biti vsepovsod doma« – je občutljivost za diferenco v biti, ki nas požene v to diferenco samo, v odprtosti katere prepotujemo distanco med tistim, kar že smo, a vendar šele moramo postati. Toda s tem ne pridemo »domov«, ampak se znajdemo pred skrivnostjo (Geheimnis) bolečine kot difference v biti sami. To nas razkrije v skrivnosti bolečine. Voljo postati to kar smo, to odločnost za diferenco v biti, lahko več kot upravičeno imenujemo re-volucionarna volja in glede na njeno senzibilnost za indiferenco v biti – *bolečinska revolucija*?

Naj ima beseda revolucija še tak politični prizvok, v povezavi z bolečinskostjo se nam oglašja v izrazito metafizičnem smislu, ki je bil določen ne le za družbeno in politično, marveč tudi za umetniško, filozofsko, znanstveno in religiozno dogajanje v revolucionarnem dvajsetem stoletju, dotika pa se temelja humanosti same – oziroma, kot skuša pokazati Heidegger v predavanjih iz let 1929/30, skrivnosti v prebivanju, ki jo pogrešamo. Ta bolečinska revolucija kot temeljno dogajanje moderne dobe, ki – vzeta zares – povsem spremeni »periodizacijo« evropske zgodovinske, je bila pripravljena že mnogo prej, pri samih začetkih nemškega klasičnega idealizma (*Najstarejši program sistema nemškega idealizma*, 1796). Začne se z uporom proti ločitvi tradicije in zgodovine in poskuša iz zgodovine same, iz zgodovinske svobode, konstituirati tradicijsko nujnost, vendar sta v tem že neka nuja in bolečina. Medtem ko zgodovino, emancipirano od tradicije, ustvarja človek, pa tradicije bistveno ne otvarja človek, ampak bog. Kjer ta nujnost umanjka, kjer času ne vlada vse zedinjujoče eno, zavlada taka nuja breznujnosti in človek se mora podati skozi bolečinsko revolucijo, da bi iz nje iztrgal ne le sebe, marveč hkrati tudi boga.¹³

¹³ Naj tu zadostuje zgolj napolnilo na Schellingov spis *O bistvu človeške svobode*, kjer ob razlikovanju temelja eksistence in eksistenco temelja med drugimi pravi: »Toda ker nič ne more biti zunaj Boga, je to protislovje mogoče razrešiti samo s tem, da imajo reči svoj temelj v tistem, kar v Bogu samem ni on sam, tj. v tistem, kar je temelj njegove eksistence. Če si hočemo to bitje človeško približati, lahko rečemo: da je hrepenenje, ki ga občuti večno eno, da bi rodilo samo sebe. Ni ono samo, pa vendar z njim enako večno. Roditi hoče Boga, to je nedoumljivo enost, toda v njem samem še ni enosti. To hrepenenje je zatorej, gledano zase, tudi volja; toda volja, v kateri ni razuma, in zato tudi nesamostojna in popolna volja, ker je razum, pravzaprav volja v volji.« (F. W. J. Schelling, *Izbrani spisi*, prev. D. Debenjak, Ljubljana 1986, str. 170).

Ta iz bolečine iztrgani bog je *Dioniz*.¹⁴ Vendar pa še opazneje kot ta »nova mitologija« sedaj izstopi »nova antropologija«. Ta tendira k tistemu, kar je bilo poimenovano »metafizika rescendance«. To ni le metafizika padle transcende-
 274 nce, pač pa tudi odpadle tradicije. Manifestativno je podana pri Dostojevskem: »Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji, uresničilo), bo sam po sebi, brez ljudožerstva, padel ves bivši svetovni nazor in, to je glavno, vsa prejšnja npravstvenost, in vse bo novo. Ljudje se bodo združili, da vzamejo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo za njihovo srečo in radost na tem svetu. Človek se bo poveljal v duhu titanskega, božanskega ponosa in postal človek-bog. S tem ko bo človek vsako uro neomejeno premagoval naravo s svojo voljo in znanostjo, bo tudi vsako uro okušal tolikanj visoko naslado, da mu bo nadomeščala vse nekdanje upe nebeških naslad. Iz ponosa bo razumel, da mu ni treba godrnjati zaradi tega, ker je življenje trenutek, in bo vzljubil svojega brata, ne da bi terjal za to kakršno koli plačilo.«¹⁵ Četudi taka doba človeštva ne bi nikoli nastopila, si človek lahko že vnaprej dovoli, da stopi na mesto boga, ki mu je dovoljeno vse, če njega odpravimo, pa je vse dovoljeno nam. Odsotnost nujnosti dovoljuje največjo samovoljo in nujnost hkrati, ki vzbuja zgražanje in grozo zaradi tega ker je, kakor bo rekel Kafka, »laž postala svetovni red«. Stalno ponavljajoče stanje bolečinske epohe je »schopenhauerjevski pesimizen«, ki ima svoj razlog oziroma še bolje svojo brezrazložnost v tem, da človekovo življenje, po Schopenhauerjevih besedah iz *Sveta kot volje in predstave*, »niha, podobno nihalu, sem in tja, med bolečino in dolgočasjem, ki sta dejansko njegovi poslednji sestavini«, kar kaže tudi to, da potem ko človek »vse trpljenje in muke prestavi v pekel, za nebo ne preostane nič drugega, kot ravno dolgočasje«¹⁶

Bolečina brezbolečinskosti, indiferenca v biti je neko epohalno zadržanje, neko do trpljenja prignano trpenje epohe. Hkrati pa je tu volja, pokazati razliko v razmerju do tega, kar je in kakor je, volja za čas bolečine, ki naj bi nas vrnil domov. Mar ta revolucionarnost ne prinaša s seboj resentimenta na čas in sentimentalnosti za nekim drugim časom? Ali je možna revolucija, predvsem pa bolečinska revolucija, ki ne bi bila resentment? Ali je možna metafizika kot revolucionarno dogajanje v tubiti, ki ne bi bila resentment – kajti Heidegger

¹⁴ Še *nerojnega* Dioniza je Zeus v zadnjem hipu potegnil iz drobovja Semele, ob pogledu nanj pa je ta zagorela. Ime boginje *Semele* naj bi bilo etimološko povezano z besedo »zemlja«.

¹⁵ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, Ljubljana 1976, str. 182.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. Teil, Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414.

očitno zavrača kulturno filozofijo kot tak resentment? Vendar ne zato, ker je v njej revolucionarna volja, temveč ker je v svojem hotenju premalo revolucionarna: to, kar ji uspeva, je kvečjemu v kulturo prenesena evolucija, v kateri je človek postavljen za najvišji smoter narave. In vendar ga od tega, da bi bil tak smoter, ločuje dolgčas. V tem izmotavanju v dolgčas, in ne v smotru, je zdaj skrivnost, ki je hkrati uganka tega kot večnosti dolgega časa.

»Mar ni današnji mestni človek in opica civilizacije že zdavnaj odpravil dolgčasa?« (GA 29/30, 7) Ali v tem Heideggrovem vprašanju ne tiči nekakšen resentment? Nanj bi lahko odgovorili z Goethejem: »Če bi opice poznale dolgčas, bi lahko bile ljudje.«¹⁷ Heidegger sam v svoji »hermenevtiki življenja« (GA 29/30) ugotavlja, da ljudje v temelju ne vemo, kako se ob- in počutijo živali. Mar vemo kaj več o počutju mestnega človeka, ki naj bi domnevno živel opičje življenje? Ne popade globoki dolgčas ravno mestnega človeka na nedeljskem sprehodu?¹⁸ Za povrh Heidegger »hermenevtiko življenja« precej zadržano sklene s tezo o svetni ubožnosti živali: »Samo gledano od človeka je žival na svetu ubožna, vendar živalskost sama v sebi ni svetoubožnost. Še jasneje in daljnosežneje rečeno: Če je pogrešanje v določenih spregah trpljenje, tedaj se morata, če pogrešanje sveta in ubožstvo spadata k biti živali, skozi celotno živalsko kraljestvo in kraljestvo življenja sploh vleči neko trpljenje in bol. O tem biologija ne ve popolnoma nič. Bajati o tem je morda posebna pravica pesnikov« (GA 29/30, 393). Tu seveda lahko najdemo namig na Rilkeja, Trakla ali pa tudi na Schellingovo filozofijo narave. Toda mar ni dolgčas kot domotožje, ki se žene za tem, da bi bilo povsod doma, obratni gon, gon iz sveta oz. iz kulture k naravi? Mar ni narava ravno zato pojmovana kot Vse? To bi bilo dogajanje metafizike. Vendar pri Heideggru ne gre niti za vlogo človeka v kulturi niti za položaj človeka v kozmosu narave, torej ne za kulturno ne za antropološko diferenco, marveč za bit samo kot zgodovinsko diferenco v času človeškega prebivanja. Heidegger se ločitvi zgodovine od tradicije »upre« z njuno skrajno razločitvijo iz časovnosti kot razlikovalke biti; v tem je srž vpeljave tematike globokega dolgčasa v kritiko kulturne filozofije, ki pretendira na to, da bi našla vlogo človeka v zgodovini v pozabi lastne temeljne razpoložnosti. Zgodovina se lahko ločuje od tradicije, ker je v temelju pozabila nanjo in ker je po svojem bistvu ta pozaba biti. Ta temeljna zgodovinska »zmota« se dogaja ravno tam, ker človek sebe postavlja kot smoter časa, ki

¹⁷ Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Frankfurt/M. 1976, str. 167 (918).

¹⁸ »Nekomu je dolgčas, ko v nedeljo popoldne hodi po ulicah velemesta« (GA 29/39, 204).

njegovo voljo spravlja v nejevoljo in dela vse njegove občutke preobčutljive. Kako ga čas sploh življenjsko motivira?

Indiferenca v biti zadeva življenje, ki se izpolnjuje v svetu in je kot tako »metafizično« bitje sveta, kulture, tudi če je celo tako kulturno in civilizacijsko propadlo, da se spusti na raven živali. Glede na podano Goethejevo opazko, pa bi se le dalo reči, da človek čuti neugodje v kulturi, ker mu njegovo naravno stanje posreduje mena občutkov ugodja in neugodja, ki ju jemljemo kot samoumevno, in vendar ravno to kaže, da človek, rečeno z Nietzschejem, ni »das festgestellte Tier«, »učvrščena«, »izgotovljena« žival. Kajti v menjavi enega stanja z drugim je že presledek časa, ki ga žival verjetno ne pozna in ki ga, tudi če bi ga poznala, ne bi znala ubesediti. Ta izjemno kratki časovni presledek lahko postane navdse dolga sled časa, dolgčas. Prav v tem pogledu se zdi pomembno pritegniti Kantova antropološka razmišljanja, ki so bila za Heideggerja bolj pomembna, kot se sprva morda zdi. Heideggrovo vztrajno navezovanje na Kanta takoj po izidu *Biti in časa* je sicer povezano z izdelavo problematike temporalnosti, razumevanja biti, vendar ne smemo pozabiti, da to temporalno razumevanje biti prihaja iz končne motiviranosti eksistence. Ta pa je v Kantovi *Antropologiji v pragmatičnem oziru* naznačena ravno v konstelaciji čas-bolečina-dolgčas. Kant namreč ugotavlja, da nas čas »vleče od sedanjega k prihodnjemu (ne obratno), in to, da smo najprej primorani iti iz sedanjega stanja, ne da bi vedeli v katero drugo bomo stopili, samo, da bo pač nekaj drugega, je edino lahko vzrok prijetnega občutja.«¹⁹ Na podlagi tega Kant sklepa, da je bolečina, ki nas sili, da zapustimo naše sedanje stanje, vselej pred zadovoljstvom, ki nas v kakem stanju zadržuje. Bolečina je tisto »želo dejavnosti«, ki nam edino daje občutek življenjskosti. Če pozitivni vzgibi umanjajo, potem nastopi »neka negativna bolečina, praznina občutka«, ki »v nas zbuja grozo«, nas tako aficira, da »raje storimo kaj v svojo škodo, kot pa da ne bi ničesar počeli.«²⁰ Odkod ta nejevolja in volja hkrati, ki ju sproža v nas dolgčas? V tem, da čas – tudi ko stoji – odteka? Kant pripominja, da se človek, ki se neznansko dolgočasi, hkrati pritožuje nad kratkostjo življenja, se pravi končnostjo časa kot takega. To obtoževanje časa, pospremljeno z grenko bolečino, pa je pravzaprav tisto, kar je Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustrta* označil kot *duh maščevanja*: »To, ja, samo to je maščevanje: nejevolja volje na

¹⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werkausgabe XII/2, Frankfurt/M. 1964, str. 551. Obširneje o tem: D. Komel, *Razprtost prebivanja*, Ljubljana 1996, str. 117–126.

²⁰ Ibid., str. 123.

čas in njegov 'je bilo'«²¹ Volja do moči na to odgovarja: »Odrešiti pretekle in vse 'je bilo' preustvariti v 'tako sem hotel' – temu bi šele rekel odrešenje.«²² Odrešitev tu ni odrešitev od bolečine časa, marveč od nejevolje maščevalnega zanikanja življenja kot dosmrtno ječe in njenega hudega rablja časa. »Volja ne more hoteti nazaj, ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje.«²³ V odrešitvi od duha maščevanja je po Heideggerju izhodišče izoblikovanja misli o večnem vračanju enakega: »Odrešitev od maščevanja je prehod od nejevolje na čas k hotenju, ki predstavlja bivajoče v večnem vračanju enakega tako, da volja postane zagovornik kroga.«²⁴ To pomeni: ni dovolj občutiti bolečine, moramo jo hoteti.²⁵ Vprašanje pa je, ali se tako hotenje bolečine prav tako ne obrača proti bolečini kot nas pretirana občutljivost odvrča od nje? Odgovora pravzaprav ni mogoče neposredno dobiti iz Nietzschejeve filozofije, temveč šele iz vpogleda v celotno vzgibanost bolečinske revolucije. Heidegger sklene svoja predavanja iz let 1929/30 z verzi Nietzschejeve *Pijane pesmi*, ki v divjem plesu proslavlja slast kot močnejšo od bolečine: »Vsaka slast hoče, višji ljudje, naučite se vendar, slast hoče večnost – slast hoče večnost vseh stvari, v globoko, globoko večnost teži.«²⁶

Očitno je, da Nietzsche svoje stališče volje do moči razvija prav ob »bolečini«, da se torej volja do moči utrjuje v bolečini, z njo pa tudi ona neutrjena, »neizgotovljena žival«. Premagovanje indifferenca v biti – večno vračanje enakega« je tu razumljeno kot diferenciacija stopenj volje do moči.²⁷ S tem se

²¹ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 164.

²² Ibid., str. 163.

²³ Ibid., str. 163.

²⁴ M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6–7, Ljubljana 1994, str. 19.

²⁵ Na pomebnost Kantovih opazanj o »bolečini« in »dolgčasu« v *Antropologiji* kaže tudi to, da jih Nietzsche neposredno prevzema v lastna razmišljanja. Poudari, da se Kant strinja z naukom grofa Verrija (*Sull' indole del piacere e del dolore*, 1781): »Il solo principio motore dell'uomo e il dolore. Il dolore precede ogni piacere il piacere non e un essere positivo« (*Volja do moči*, str. 391/392). Ob tem niza »dokaze«, zakaj je slast volje do moči močnejši dejavnik kot bolečina, zakaj, recimo, več zaporednih dražljajev šibke bolečine sproži ugodje in zakaj, narobe, več zaporednih ugodij ne sproži bolečine. Po Kantu bi vrstnemu enega ugodja za drugim sledila smrt od samega ugodja, med eno in drugo ugodje mora nujno vstopiti bolečina. Nietzsche pripominja, da volja do moči potrebuje bolečino, da bi se stopnjevala kot moč.

²⁶ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Ljubljana 1999, str. 369.

²⁷ Nihilizem premagovanja indifferenca se razkriva v tem, da volja do moči raje hoče nič, kot da bi nič ne hotela. Tako lahko že pri Schopenhauerju preberemo, da je: »osnova vsega hotenja potreba, manko, torej bolečina«, kolikor ta manjka v razmerju do objektih hotenja, človeka »zajame strašna praznina in dolgčas: t. p. njegovo bistvo in bivanje samo mu postane nezno breme« (*Die Welt*

bolečinska revolucija ne le stopnjevito dvigne, marveč doseže tudi svoj vrh. Temu vrhu je ime *Dionizično*.

Heideggrova predavanja iz let 1929/30 lahko v pogledu izdelave pojma metafizike kot dogajanja tubiti gledamo kot na prehod od Kanta k Nietzscheju, s čimer je povezana tudi vpeljava temeljnih razpoloženj. Tako bi bilo mogoče pokazati tudi pot od globokega dolgčasa do nihilizma. Problem metafizike postane problem recepcije Nietzscheja, ki ima, kot bo ugotovil Ernst Jünger, bistveno *mobilizatorski značaj*. Prav tu bo Heidegger našel v Jüngerju svojega sogovornika; njun razgovor, ki, kot vemo, pristane na skrajni liniji nihilizma, kroži prav okrog »bolečine«. ²⁸ Jünger prične svoj spis *O bolečini*, iz leta 1934, ki ga je Heidegger posebej cenil, z besedami: »So nekatera velika in nespremenljiva merila, ob katerih se izkazuje pomen človeka. K njim spada *bolečina*; ta je prva in najmočnejša preizkušnja znotraj verige preizkušenj, ki smo jo navajeni označevati kot življenje.« ²⁹ Predvsem na podlagi tega spisa lahko Jüngerjevo totalno mobilizacijo dojamemo kot bolečinsko revolucijo v liku delavca, čeprav to ni njen edini lik. Dušan Pirjevec jo je domislil ob romanesknih likih. Pravzaprav pa je bolečinska revolucija v poudarjenem smislu *čisti pesniški lik*, če naj *pesniško prebiva človek*.

278

Vsekakor pa je premisleka vredna Jüngerjeva trditev, da je v zadnji fazi nihilizma »bolečina edino merilo, ki obeta zanesljiva pojasnila. Kjer ne vzdrži nobena vrednota, preostaja gibanje, ki je naravnano na bolečino kot neko čudenje vzbujajoče znamenje; v njem se razodeva negativni odtis neke meta-

als Wille und Vorstellung, I. Teil. Sämtliche Werke I, Leipzig, str. 414). Ob tem je pomembno upoštevati nasprotno Nietzschejeve trditev, da »bolečine na sebi ni« (*Volja do moči*, str. 392). I. Urbančič to trditev pokomentira z ugotovitvijo da je izvorna možnost bolečine v »končnosti biti bitja« in da »za bolečino ni nobenega posebnega čutila ali organa v , bitju« (I. Urbančič, *Duh izgubljene resnice – evropska modernost*, spremna beseda k F. Nietzsche, *Somrak malikov ...*, Ljubljana 1989, str. 410.) Vendar to ne upravičuje domneve, da je bolečina zgolj nekaj hotenega, pač pa je tisto, kar *sprejemamo* kot končnost.

²⁸ Heidegger v spisu *O vprašanju biti* pove: »Zdaj bi bil čas lotiti se Vaše razprave *O bolečini* in razsvetliti notranjo sovisnost med 'delom' in 'bolečino'. Ta sovisnost priča o metafizičnih zvezah, ki se Vam kažejo z metafizične pozicije Vaše knjige *Delavec*. ... Šele če bi se kdo lotil razmišljanja o zvezi med 'delom' kot osnovo bivajočega in 'bolečino', namreč po Heglovi *Logiki*, bi nam spregovorila tudi grška beseda za bolečino, tj. *algos*. Domnevno je *algos* v sorodu z *alego*, ki pomeni kot intensivum od *lego* globoko zbranost. Tedaj bi bila bolečina tisto, kar zbira v najgloblje.« (M. Heidegger, *O vprašanju biti*, prev. T. Hribar, Maribor 1989, str. 24).

²⁹ E. Jünger: *Über den Schmerz*, Sämtliche Werke 7, Stuttgart 1980, str. 145.

fizične strukture.« ³⁰ Tudi v spisu *Čez črto* Jünger zagovarja tezo, omenjajoč pri tem tudi Nietzscheja in Dostojevskega, da je nihilizem ozdravljiv po bolečini. Ne le da je Heidegger veliko bolj zadržan do diagnoze nihilizma kot boleznih zgodovine, predvsem pa do prognoz njegove ozdravitve, marveč sploh noče na noben način *kapitalizirati* ³¹ bolečine v diferenciacijski mahinaciji volje do moči. Bolečina se sicer izostri do difference v preboletju biti same. »Bolečina je raz-ločenje samo,« zapiše v *Na poti do govorice*. Mar to tudi že narekuje nujnost bolečinske revolucije? ³² Da, kolikor mora biti preiti od indiferece, ki jo Heidegger obravnava kot zgodovino metafizike, skozi difference, ki razloči trenutek zgodovine biti in metafiziko. Vendar difference ni tisti zadnji preostanek, kjer – na koncu bolečinske revolucije – lahko pričakujemo odrešitev. Tisto zadnje zgodovine biti je začetno odpirajoče, porojeno iz mučnosti molka, kar bolečina kot notrinska tišina govorice tudi je. Indiferenca v biti ni premagana z bitjo v diferenci, voljo do moči, temveč je premagana v notrišnji odprtosti difference same. Indiferenca je preboleta v interferenci, iz srečevanja v biti, iz skrbne sreče biti, ki priteka iz osame, vendar se ne zateka k njej, ki prihaja iz končnosti, vendar se ne vrača vanjo. Bolečina kot »želo dejavnosti« je skrb prebivanja v sproščenosti biti. Toda mar ni taka sproščenost biti v največjem protislovju s stvarnostjo in nekaj tako nestvarnega, da sploh nikogar več ne zanima?

279

To pomenilo, da je celo dolgčas izginil v nekem brezčasju, da namesto indiferece v biti vlada že kar *aforija biti*. Aforija biti je ta stvarnost, pravzaprav stvarnost, ki pogrēša izprtost biti in ki v pogrēšljivosti tega pogrēšanja samega vidi svoj ponos in svojo priložnost.

Dvajseto stoletje je minilo v znamenju utrujenosti od revolucij. Utrjuje se prepričanje, da je revolucionarno izzivanje in izsiljevanje bolečine zgolj ekstremistični resentment. Latentna naveličanost, ki se danes plazi na površju tistega, kar v temelju spi kot globoki dolgčas, in ki v svojem nedopuščanju

³⁰ Ibid., str. 192.

³¹ Jünger namreč v svojem spisu *Čez črto* omenja »neraziskani kapital bolečine«, ob kar se obregne tudi Heidegger v svojem pismu Jüngerju leta 1950 (Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1998, str. 14). Glede »kapitalnosti« bolečinske revolucije prim. J. Derrida, *L'autre cap suivi de La democratie ajournée*, Paris 1991.

³² Na to vprašanje odgovarja Heidegger v spisu *Govorica v pesmi*, ki je vključen v knjigo *Na poti do govorice*, obravnava pa Traklovo pesništvo. Problematika bolečinske revolucije je tu podana v izjemno zgoščenem premisleku, ki ga seveda narekuje smisel Traklove pesmi.

bolečine, vseeno involvira neko izjemno hipersenzibilnost, ko nam gre ves svet na živce? Ta naveličanost ni dolgčas kot tista indiferenca v biti, ki še vedno računa z napoko trenutka v dalji časa. To tudi ni več dolgčas kot domotožje, kajti naveličanost ravno beži od doma, kjer koli že je doma. To ni več indiferenca v biti, niti čas, ki je le indiferenten do biti, ampak čas, ki biti sploh ne prenese več in ga zato tudi vedno manj občutimo kot naš čas. Zato ne le da ni več časa za revolucije, temveč sta izginila tudi resentment in sentimentalizem. Čas bi bil, da nam ta »aforija v biti« da misliti neznansko evforijo tistega, kar se danes oblikuje kot medijska kultura, ki zajema tudi politiko. Tudi politika je namreč danes, bodisi da gre za konzervativno bodisi za liberalno politiko, za levo ali desno politično sceno, za restavracijo ali revolucijo, politika prek medijev, ki poteka pod znamenjem one »aforije v biti«. So tako razmišljajoči že vnaprej zavrženi kot konzervativci? Ali pa je človek, ki je tu v igri, sam izvržen iz igre kot nekaj konzervativnega? Vseeno preostaja vprašanje, ali se, zatečen od večnega vračanja enakega, lahko povrne pod okrilje skrivnosti? Vsa ta vprašanja terjajo rezerviranost do tega, na kar odgovarjamo, in do tega, kar odgovarjamo. Vrne se lahko le, če je dovolj rezerviran, zadržan do biti v tem smislu, da se vzdrži voluntaristične spremembe stanja in tako vzdrži bolečino, ki je pričujoča prisotnost.

Zdi se, da danes ni več narava, je tehnika ta, ki vmes polaga in iz nas jemlje »bolečino« kot želo dejavnosti, ki se povsod žene za vsem, in vendar ne privede nikamor. Kaj je ta »tehničnemu prikladni dolgčas«³³ kot aforija v biti? Kakor da se je bolečina preselila v tehnomedije, ki ustvarjajo čutila in občutke za nas. Je to račun tehnike? Da ustroji bolečino neizgotovljene živali v stroj? Tu se najdemo pred Heideggrovim čudnim in za marsikoga celo nepremišljenim izenačevanjem tehnike z večnim vračanjem enakega. Natančneje, Heidegger pravi, da je moderna tehnika »neko izoblikovanje večnega vračanja enakega«.³⁴ Če to ne bi bila, ne bi imela planetarnega karakterja. Tudi ne bi uveljavljala svojega gospodstva nad celo Zemljo, če ne bi bila nekje pognana od zemeljskosti same. Njena volja je v moči zemeljskosti, kakor jo je ironično opisal že Dostojevski: »Ta današnja zemlja se je tisočkrat ponovila; no, izživljala se je, ledenela, se razletavala in razsipavala, razpadala v prvotne sestavine, spet voda,

³³ M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahrgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 13.

³⁴ M. Heidegger, *Kdo je Nietzschejev Zaratustra*, prev. A. Tonkli-Komel, Phainomena 6-7, Ljubljana 1994, str. 26.

ki je bila nad kopno zemljo, in nato spet komet, spet sonce, iz sonca spet zemlja – kajti ta razvoj se morda nešteto krat ponavlja in zmeraj v isti podobi, do najmanjše nadrobnosti. To ti je dolgčas, da hujšega ne more biti ...»³⁵

Vendar večno vračanje ostaja uganka in hkrati krinka prebivanja, ki obeta srečevanje v biti. »Bit je v sebi po-vratak v nekdanje. To nekdanje je resnično večno. Človeški po-vratak je spominjanje. Spominjanje je varstvo biti, ki ga rabi bit v sebi, da je ne zažge žar notrinskosti, s katerim se vrača nazaj v nekdanje. Šele zato, ker bit kot dogodje s po-vračanjem nazaj dogodeva svojo nekdanjost, tleč z notrinsko silo, šele zato, ker je po-vratak obotavljiv prihod v nekdanjem, šele zato, ker je prihod obvarovan v oznanilu besede, šele zato so sli ohranjenega žara notrinskosti v bolečini, nebo (ogjenj in luč) in zemlja (krijoča milina temačne globine) in vedrina (v kateri se nebo in zemlja medsebojno srečujeta), zato so ti trije sli dogodja, angeli biti.«³⁶

Če naj se tako prebivanje v srečevanju biti posreči, potem ni domogljivo iz revolucionarne volje, ki obeta srečo raja na zemlji in naposled sama pogori v peklenkem ognju bolečine. Aforija biti nas uči drugačnega srečevanja v biti: takega, ki ni izsiljen zgodovinski prevrat, marveč zgodovina sebeskrivanja biti same, ki nas uči sprejemanja daru. Namesto da izsiljujemo nadčloveške bolečine, jo lahko sprejmemo kot nekaj imanentno človeškega. Če je bolečina skrivnost, ki jo krije srečevanje v biti, potem se razkriva v sprejemanju lastnega tujstva v biti. Če tako odpremo svoje srce, se predamo radosti sprejemanja, ki se onkraj sleherne zavrnitve vrača na kraj prebivanja, vendar ne iz onstranstva, marveč iz razprostranjenosti bivanja. Omejitev na sprejemanje človeške meje ne pomeni, da je človeškost vsestransko merilo, marveč pomeni mero srečevanja v sproščeni izprtosti biti, ki se odpira na vse strani, ker ne more biti indiferentna.

³⁵ F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, III., Ljubljana 1976, str. 175.

³⁶ M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahrgabe der Martin-Heidegger Gesellschaft 1997, str. 7.

Emanuele Severino

JAREM K IZVORU UMA: AJSHIL

I. BOLEST, ZEVS, EPISTEME

283

1. »HIMNA ZEVSU«

Ime ji je »Himna Zevsu«. Najdemo jo sredi prvega speva ob oltarju v Ajshilovem *Agamemnonu*.

Zeus, οστις ποτ εστιν, ει τοδ` αυ-
τω φιλον κεκλημενω,
τουτο νιν προσεννεπω.
ουκ εχω προσεικασαι
παντ` επισταθωμενος
πλην Διος, ει το ματαν απο φροντιδος αχθος
χρη βαλειν ετητυμως.

ουδ` οστις παροιθνην μεγας,
παμμαχω θρασει βρυων,
ουδε λεξεται πρινων.
ος δ` επειτ` εφυ, τρια-
κτηρος οιχεται τυχων.

Ζηνα δε τις προφρονως επινικια κλαζων
τευζεται φρεων το παν.

τον φρονειν βροτους οδω-
σαντα, τον παθει μαθος
θεντα κυριως εχειν.
σταζει δ' εν θ' υπνω προ καρδιας
μνησιπημων πονος· και παρ' α-
κοντας ηλθε σωφρονειν.
δαιμονων δε που χαρις βιαιωσ
σελμα σεμνον ημενων.

Latinski prevod E. Ahrensa, ki upošteva lipsko izdajo G. Dindorfa, se glasi:

»Jupiter, quisquis is est, si hoc ei gratum est vocato, hoc nomine eum invoco;
non habeo quem ei comparem, omnia perpendens, praeter Jovem, si mihi onus
solleccitudinis in quaerendo, quum vanum sit, revera abjicendum est.

284 Neque vero qui prius magnus fuit, audacia, quae cum omnibus certabat, efflo-
rescens, quidquam valeat, quum olim fuerit; qui autem postea exortus est,
victorem natus succubuit. Jovem vero si quis benevola mente victorem cele-
bret, prudentiae palmam omni ex parte adipiscetur:

Illum, qui homines in sapientiae viam duxit, qui ita ordinavit, ut per dolorem
firmiter habeant cognitionem. Circumfundit vero et per somnum praecordia
memor malorum angor, et ad invitos *tum* venit prudentia. Coelestium vero
fortasse haec gratia est potenter venerabili transtro insidentium.«

To pa je prevod v italijanščino, ki ga predlaga M. Untersteiner:

»Zeus chiunque mai egli sia, se d'esser chiamato in tal modo gli è caro, così gli
rivolgo una prece; nessuna immagine posso trovare, pur con la squadra che
tutto misuri, tranne Zeus, se il peso grave nel mio pensiero che folle mi rende,
dev'essere in modo verace cacciato.

Colui che fu in passato potente, tumido di spavalda audacia, neppur si dirà che
un tempo esisteva; chi, poi, venne nel mondo, è pure scomparso, perché s'è

imbattuto in chi fu vittorioso per sempre. Chi con tutta passione echeggiare fa
l'inno trionfale per Zeus, otterrà col suo senno la somma sapienza.

Zeus suole avviare i mortali a saggezza poiché ha stabilito la norma che un'as-
sennata esperienza diventi efficace ed opra di tutti gli umani dolori. Quando
nel corso del sonno goccia davanti al cuore l'affanno che desta il ricordo del
male commesso, allora anche senza volere degli uomini sopraggiunge un pro-
fondo sapere. Questa è dunque una grazia soave dei demoni che con violenza
stanno seduti sul sacro seggio.«¹

2. »PREGNATI BOLEČINO ZARES«

Himna vodi k Zevsu. Pot se začanja pri uzrtju »bolečine«: »breme« bolesi, ki
jo smrtniki (*brotous*, v. 176) prenašajo, je *achthos* (v. 165). Bolečina teži, ker
se kaže v njihovem »duhu« (*phrontis*, v. 165), se razgrne iz njega in ga prežema
do »blaznosti« (*matan*, v. 165). Prislov *matan* pomeni »zaman«, pa tudi »laž-
no«, »prazno«, in je akuzativ v prislovni stavi besede *mata*, ki zaznamuje
»blaznost«, »zmoto« in hkrati »prazno stvar« ali »početje, ki je bilo zaman«. **285**
To matan...achthos (v. 165): dokler se človek ne ozre v Zevsa, bolečina zaman
teži v duhu smrtnikov in ga pušča v blaznosti in zmoti. Smisel zmote in blaz-
nosti je združen s smislom praznega prenašanja bolečine. (Prenašanje je spre-
jetje. Sprejeti bolečino nenamensko je isto kot sprejeti – hoteti – to, česar
nočemo – kajti bolečina je taka, samo če ni hotena: sprejetje – prenašanje,
hotenje – nehotenega predstavlja bržkone bistveno potezo zmote in blaznosti).

Sredina himne – sreda Ajshilove misli – pokaže na to, kar je potrebno, da se
»prežene« (*balein*, v. 166) bolečina, ki zaman teži v duhu in ga pušča v blaz-
nosti in zmoti. Ne gre za to, da bi se bolečine rešili kakor koli, marveč na
način, ki ne pušča prostora za dvom in za negotovost v zvezi z uspešnostjo

¹ Slovenski prevod A. Sovreta v: Aishilos, *Oresteja*, Ljubljana 1963, str. 62–63, se glasi takole:
»Zeus – pa bodi kdor koli –, /s tem imenom ga kličem, /ako tako mu je ljubo. /Naj denem na
tehtnico vse, /Zeusa nič ne odtehta: /on sam zanesljivo odvzema /mi breme skrbi in zmedenih
misli. //Bog, ki prej je bil pramoč, /drzen vsegamogočnež, /bil je, živ duh več ne ve zanj; /i on, ki
sledil je za njim, /našel je zmagavca in zgnil: /a kdor Zeusa pobožno veliča, /domogel se bo vrhunca
modrosti. //Saj on pokazal je pot do razuma, /zakon postavil veljaven: trpljenje je šola. /Na trudno
srce se ti spušča /namesto sna pekoče kesanje: /volji navkljub postaneš preudaren. /To je pač ka-li
milost bogov, /da s trdo roko ravnajo svet, /sedeč ob svetem krmilu.« (op. prev.).

rešitve. To je mogoče, samo če se rešitev od blaznosti in zmote bolečine dogodi zanesljivo, v *resnici* (*etetymos*), se pravi, samo če *zares* preženemo bolečino: *balein etetymos* (v. 166). Če je bolečina, ki jo je treba pregnati, povezana z zmoto in blaznostjo, potem jo je treba pregnati zares. In narobe: če naj bo uspešna rešitev od bolečine resnična, potemtakem je bolečina nekaj, kar je združeno z blaznostjo in zmoto. Pot iz prazne bolečine zmote mora biti resnična pot. Ravno z izrazom *etetymon* (»resnično«) Parmenides oriše (fr. 8, v. 18) »pot« (*hodos*) resnice. Filozofija stopa že od vsega začetka po tej poti. Sicer v svojem začetju filozofija še ne izreka besede »filozofija«. Ajshil, prav tako kot Parmenides in Heraklit, je ne navaja. (Avtorstvo izraza *philosophous* iz 35. Heraklitovega fragmenta je sporno).

Toda prav »resničen pregon blaznosti [zmote in praznote] bolečine iz duha« (*to matan apo phrontidos achthos... balein etetymos*, v. 165–166) izraža izvorni bistveni smisel filozofije. *Phrontis* (v. 165) je misel, duh, območje, v katerem se bolečina prikazuje. Prikaže se kot prazna zmota (*mata*) v istem trenutku, ko se pojavi »nujnost« (*chre*) njenega pregona »iz duha« (*apo phrontidos*). Treba jo je pregnati zares, če nočemo, da je rešitev od nje le utvara. Ne gre le za to, da se rešimo bolečine, marveč za rešitev duha od zmote blaznosti in od praznote, ki jo bolečina prinaša s sabo v življenje smrtnikov, kajti bolečina razvija svojo moč in razkriva svoj obraz v duhu.

To ne pomeni, da ne gre za rešitev od bolečine, temveč da je prava bolečina povezana s praznoto in blaznostjo, v katero zavaja misel. To, kar »je treba«, kar »je nujno« (*chre*) zares pregnati, je prava bolečina. *Etetymos* se ne nanaša samo na *balein*, ampak tudi na *chre*: v Himni ni prikazan v svoji resnici samo pregon bolečine, marveč tudi potreba in nujnost tega pregona. Prav na to resnično potrebo se nanaša glagol *chreo*, s katerim Parmenid pokaže na »potrebo« po spoznanju resnice (fr.1, v. 28–19). Česa je torej treba, če (*ei*, v. 165) naj zares preženemo bolečino?

3. ZEVS IN ENOTNOST RAZLIČNEGA

Na to vprašanje odgovori Himna v prvem stihu prve kitice: Zevs. Brž ko izreče to osrednjo besedo grškega verstva, se Himna že premakne onkraj verskega in dodaja: »Pa bodi kdor koli« (*hostis pot'estin*, v. 160). Zevs je »veliko sredstvo« proti bolečini (*to pan mechar*, Prošnjice, v. 594), kolikor se izmika temu, kar grško verstvo pojmuje pod tem imenom.

Prva trojica stihov iz Himne spregovori v duhu 32. Heraklitovega fragmenta: »Eno, edino modro, ki se mu vzljubi in se mu ne vzljubi Zevsovo ime«. Himna poje: »Zevs – pa bodi kdor koli –, s tem imenom ga kličem, ako tako mu je ljubo«.

Eden od mogočih pomenov Heraklitovega fragmenta je sledeči: Enemu se ne vzljubi, da ga imenujejo Zevs, ker vsebina resnice ni vsebina neresnice (torej niti neresnice verskega kulta Zevs); to pa se mu tudi vzljubi, ker je Zevsova oblast v svoji neresnici najbolj podobna oblasti Enega nad vsem. Drugi pomen 32. fragmenta oz. pravzaprav dopolnilo k njegovemu pomenu lahko razberemo skozi fragment št. 67: bog je enotnost (Eno), ki je prisotna v nasprotjih; vsako med njimi ga lahko imenuje, ne da bi bilo s tem že njegovo edino ime. Enosti se ne vzljubi in se obenem vzljubi, da jo poimenujejo z imeni razlik.

Himna pravi: kdorkoli že je tisti, ki mu navadno pravijo Zevs (ni ta tisti, za katerega gre), ta, ki se nanj obračam s tem imenom, mogoče noče, da ga imenujem tako, toda, če tako hoče (»če mu je to drago«, v. 160–161), ga »nagovarjam« (*prosennepo*, v. 162) s tem imenom. »Pa bodi kdor koli« (*hostis pot'estin*) lahko tudi pomeni: vem, kdo je tisti, ki se nanj obračam; je tisti, ki se mu mogoče ne vzljubi, da ga imenujemo Zevs; vendarle, »pa bodi kdor koli«, – kakršen naj že izgleda, saj ga ne poznam –, se nanj obračam s tem imenom, če se mu to vzljubi. Izraz *ne* pomeni nemožnosti (tako kot vztrajno zatrjuje večina interpretacij) spoznanja tistega, ki ga nagovarjamo: prva kitica v Himni želi pokazati na to, kar je potrebno, če hočemo zares pregnati bolečino; zato pa ne more trditi, da je to nekaj, česar ni moč spoznati in pokazati. Ajshilos resda večkrat izjavi, da človek ne ve za pota Zevsovega duha, toda taka nevednost je zapisana *pozitivnemu* spoznanju božjega kot večne enotnosti razlik sveta. Sama Himna nam pove, kaj je to, čemur pravimo Zevs.

Fragment iz Ajshilovih *Heliad* se glasi takole: Zevs je zrak, Zevs je zemlja, Zevs je nebo, Zevs so vse stvari in tudi to, kar je nad njimi«.

Zeus estin aither, Zeus de ge, Zeus d'ouranos, Zeus toi ta panta choti ton d'yperteron.

Zevs je enotnost različnega, enotnost, ki zaobjema vse, počelo, ki ga motrijo vsi prvi grški misleci. Ajshil *stopi onkraj* nasprotstva med nebeškimi in zemeljskimi bogovi. V sklepnem delu *Oresteje* zbor opozarja na to, da Zevs in

Moira »združeno hodita«. Zemlja ja »ena oblika mnogih imen« (*Prometej*, v. 210). To pa je značilno tudi za Zevsa, ki ga premišljuje filozofija. Zatorej je treba temu Zevsu pripisati tudi tisto potezo, ki je v *Nosilkah pitnih darov* (v. 127–128) pripisana zemlji: da je to, od česar vse nastane in k čemur se vse vrača.

Himna pa trdi še nekaj v grški misli dotlej neizraženega: na Zevsa, se pravi na počelo vseh stvari, se moramo obrniti, da *zares preženemo bolečino*. Na gibanje v smeri počela že takoj kažejo prvi trije stih v Himni. V izrazu *prosennepo* (»nagovarjam«, »rotim«, v. 162) *pros* zaznamuje gibanje naprej, onkraj mesta, na katerem smo. Smrtnik se nahaja v bolečini. V izrazu *pros-ennepo* je tisto, kar je postavljeno naprej, *epos*, beseda in smisel, misel, ki jo ta izraža. Bolečina je pregnana zares, samo če se misel pred-stavlja, dokler se ne razleže nad (*en*) vsemi stvarmi (*panta*, v. 164) in nad njihovim počelom. S tem, da se pomika naprej, misel pred-videva vse stvari. *Panta prouksepistemai*, »vse sem predvidel«, pravi vkljenjeni Prometej (v. 101). Predvidevanje mu dopušča prenašanje usode. Pomikajoč se naprej do uzrtja Vsega in počela, ki mu daje enotnosti, misel *že ugleda* bistveni Smisel vsega, kar se mora zgoditi: še pred dejanskimi dogodki v bodočnosti; zato pa je neko *pred-videvanje* oziroma je bistvena previdnost. Himna se stalno vrača k oblikam (*pros*, *pro*, *epi*), s katerimi govorica izkazuje predhajanje bistvenega predvidevanja.

4. EPISTEME

Prve kitice v Himni razvijajo temo, ki se pojavlja v prvih treh stihih. Če je treba zares pregnati bolečino, naj že dam na tehtnico vse, ne morem misliti na drugo kot na Zevsa. *Ouk echo proseikasai* (*non habeo quem ei comparem*, v. 163): *pros* v *proseikasai* nam slej ko prej opisuje razmerje oz. primerjavo z vsemi pretehtanimi stvarmi. Besedilo trdi, da nobena med njimi ni primerljiva z Zevsom. Toda ravno zato *proseikasai* prikazuje misel (izraz *pros-eikasai* sloni na *eoika*), ki se prestavlja naprej (*pros*), pretehtavajoč vse stvari do njihovega počela. Celokupnost stvari, *panta*, je zadnje obzorje, ki ga filozofija motri že od svojega začetka. Tudi pri Ajshilu *panta* (v. 164) izpričuje neko dvosmiselnost. Z ene strani je končna razsežnost vesolja, ki jo presega njeno vseobsegajoče počelo, se pravi *hyperteron* iz Ajshilovega fragmenta 70 N.² Po Anaksimandru počelo »zaobjema« vse in »vlada« (*periehein, kybernan*) vsem stvarjem, *panta* (Aristoteles, *Fizika*, Γ, 4). Z druge strani je *panta* † recimo v

164. stihu Himne – neprekoračljiva in vseprešinjajoča celota, samo razmerje med vesoljem in njegovim počelom. Da zares preženem bolest, *med vsemi stvarmi* ne smem misliti na drugo kot na Zevsa (to je na počelo vsega).

Mišljenje se prestavlja naprej *pant'epistathmomenos* (v. 164, »s pretehtavanjem vsega«, »tako da vse postavi na tehtnico«). Pregnati zares blaznost in praznoto bolečine pomeni prestavljati naprej misel, ki se razprostira do poslednje meje Vsega. *Etetymos* (»zares«, v. 166) je zato *prosennepoin* (v. 162), nagovor Zevsu, se pravi *proseikasai* (v. 163): mišljenje s prestavljanjem naprej, onkraj bolečine, ogibajoč se prevar tega, kar ni sposobno, da zares prežene bolečino.

Da se izogne bolečini, misel, ki se zares prestavlja naprej, *premeri* vse stvari, ki jih srečuje. Na merjenje kaže izraz *epistathmomenos* (v. 164). To je deležnik, ki je izpeljan iz samostalnika *stathme*, barvane vrvice, ki omogoča risanje črt na kamen ali na les za obdelavo. Črta določa neko *pravilo* (*stathme* pomeni tudi »pravilo«, »določilo«) za tistega, ki se bo lotil lesa ali kamna: pri obdelavi snovi ni mogoče odstopati od nje niti v eno niti v drugo smer. Črta je pravilo, ki se *uveljavlja* nad silami, ki jo skušajo preginiti. Črta *stoji*, uveljavljajoč se nad njimi. V besedi *stathme* je prisoten glagol *histemi*, »stojim«. Ta je nastal iz indoevropskega korena *stha*, ki pomeni *stati*. V izrazu *epistathmomenos* pride na dan »nad« (*epi*) pri »stoji, ki se uveljavlja nad« tem, kar skuša zamajati trdnost pravila.

Izraz *epistathmomenos* iz verza 164 zaznamuje tisto stanje, ki se uveljavlja *nad vsem* (*pant'epistathmomenos*): uveljavljajoč se nad stvarmi, jih z ene strani zbere in zadržuje v miru pod seboj, z druge pa obvladuje vse to, kar se mu lahko izmakne in zapreti zborišču miru. Da resnično prežene od sebe blaznost bolečine, se mora misel *phrontis* (v. 165) prestavljati naprej (*pros-ennepoin* in *pros-eikazein*), dokler ne *stoji* nad vsem in zbere pod sabo Vse. Obvladati mora vse, ker jo želi zamajati. Prestavljajoč se naprej kot *pros-ennepoin* in *pros-eikasai*, *phrontis* je *pro-phron* (v. 174), se pravi raz-prostrta misel, ki pred-videva trdni Smisel Vsega. V stihih 174–175 se izrecno prikaže razmerje med *phren*, resnično mislijo, in *pro-phron*, razprostrto in previdno mislijo.

Če mora mišljenje *stati* in se uveljaviti nad vsako stvarjo, da zares prežene blaznost bolečine, z druge strani mišljenje zares obstaja, le kolikor mu uspe pregnati zmoto in blaznost (*metan*, v. 165) bolesti. Blaznost zmote je ravno to, kar bi rado odstranilo stoji, ki se uveljavlja nad vsem. To stojijo nam starogrški

jezik pokaže skozi izraz *episteme* («umetnost», «spretnost», «veščina», «znano»-nost). *Epi-steme* je *stoja* (tudi *-steme* ima svojo osnovo v korenu *stha*; stema je nastavek in opora, se pravi to, kar daje stabilnost), ki se uveljavlja nad vsem – kar se namreč uveljavlja samo v enem delu Vsega, lahko drugi deli podrejo. *Epistathmomenos* iz verz 164 ima potemtakem isti pomen kot *epistamenos* (deležnik glagola *epistamai*, v katerem se prikazuje *episteme*).

5. PROMETEJEVA PREDVIDNOST IN BOLEČINA

Vklenjeni Prometej predstavlja smrtnike in je zatorej, čeprav se ne zdi tako, sam pevec, pevec »Himne Zevsu« v pravem smislu besede. V *Vklenjenem Prometeju se pant'epistathmomenos* iz Himne prikaže (v. 101) kot *panta pro-xepistamai* (= *pro-ek-epi-stamai*). Tu je *episteme* izrecno navedena in izgovorjena skozi premiso, da je tista misel, ki se je prestavila naprej in predvidela Vse iz (*ek*) neresnice bolečine, sposobna *stati* in se obstati *nad (epi)* Vsem, kar zbere pod sabo. Ta misel slavi zmago *nad (epi)* sleherni neresnici, ki skuša zamajati njeno stojo. Tak smisel *episteme* pripada bistvu resnice, ki ga filozofija izpričuje že od svojega začetka. Pevec Himne, tisti, ki je »zares moder«, *etymos epistathmomenos* (v. 164–166), je filozof.

Pro-metej je namreč *Pro-metheus*, pre-vidni (*pro-mathes*). Tako vsaj Grki zaslišijo to negrško ime. Od povezave z bolečino, v katero je vkljenjen, Prometeju prihaja »vedenje« – *mathos* (oblike *metheus* in *mathes* so povezane z glagolom *manthano*, »vem«) –, ki pred-videva Vse in mu omogoča »prenašanje« (*pherein*, Prom., v. 105) usode. Prav o *mathosu* spregovori druga kitica Himne (v. 167). Stojječ *nad (epi)* vsem, *epi-stathmomenos*, se ne pušča ujeti v posamezne življenjske dogodke in v posamične dele Vsega, marveč seže nad nje in jih s stanovitim motrenjem Vsega vse pred-videva: *epi-stathmomenos* je *Pro-metheus*: *epi* = *pro*. In obratno: resnična pred-vidnost zahteva stabilnost pogleda, zmago pogleda *nad* tem, kar bi ga rado ovrglo – torej njegovo stojo *nad* vsemi stvarmi, saj edinole vedenje, ki zbere vse (in ne samo del stvari) pod sabo, ne dopušča, da bi ga kaj moglo postaviti na laž.

Apodoza iz stihov 163–65 torej pove: »[Če je treba resnično pregnati z duha bolečino, ki sili v blaznost,] *ko pretehtavam stvari preko vedenja, ki stoji in se ne pušča ovreči, ne morem misliti na drugo kot na Zevsu*«.

Zevs je enotnost Vsega, enost celote razlik in obenem sleherna od razlik (zrak, zemlja, nebo). Prva zborovska pesem v Himni pove, da je Zevs stabilen tudi v *biti*, da je obstojna enotnost razlik. Vedenje, ki stoji in se ne pušča ovreči, ve za obstojnost Vsega. Stoja je v *episteme* dvojna: z ene strani je nezaobrnjivost vedenja (vedenje pa je nezaobrnljivo, le kolikor vidi Vse in se razlega nad Vsem), z druge strani pa je obstojnost vedenega. Filozofija že od svojega začetka osvetli ta smisel *episteme*, ki je skupen vsem najstarejšim grškim mislecem. Ajshil pa nam pove tudi nekaj, česar ne zasledimo v najstarejših pričevanjih grške misli: da je resnica *episteme* pravo sredstvo proti bolečini. Izreka torej bistvo volje, ki vodi celotno filozofsko izročilo Zahoda. Nietzsche je povsem prezrl prisotnost oziroma zametek te mogočne teme v Ajshilovi misli: in to je prav oni Nietzsche, ki je še posebej v zrelih letih prenesel samega sebe v grško tragedijo in v njej uzrl privolitev bolečini življenja. V začetni in najvišji točki tragiške misli Ajshil izreče neki nezaslišani »ne« bolečini. Sleherni razmislek o izvoru zahodne civilizacije tega ne le presliži: za njegov pravi smisel sploh ne ve. Ko bo Nietzsche izjavil, da je bilo zdravilo slabše od bolezn, s tem ne bo (preko obrata) razodel teme, ki je implicitna v filozofskem izročilu, marveč bo zaobrnil temo, ki jo je Ajshil prvi *razodel* in predal enkrat za vselej filozofiji, od Grkov do Hegla.

* * *

XIII. AJSHIL IN NIETZSCHE

2. BESEDA JUNAKOV

1. Iluzija in resnica

V *Poskusu samokritike* Nietzsche izenačuje jedro svojega pojmovanja življenja iz mladostnega dela *Rojstvo tragedije* s pogledi grške tragedije. Vsemu temu pravi »dionizično«. O »Bogu« tu govorimo zato, trdi Nietzsche, da bi naznačili »umetnostni« smisel vsakega dogodka sveta. Ta »Bog« je »najbolj trpeče, zatirano in protislovno bitje«, ki se s stvarjenjem zunajmoralnih svetov »osvobaja« od »zatiranja« in »trpljenja«. To pa se dogaja samo v »utvari umetniške vizije«. Slednjič bo Nietzsche temu »Bogu« nadel ime »življenja«.

Tragedija pomeni dozdevno osvoboditev Boga. Če je v *Somraku malikov* prikazana »večna slast ustvarjanja«, *Poskus samokritike* spregovori o »slasti« ob »venomer spreminjajoči se viziji«, v kateri se Bog osvobodi od bolečine. V tragediji Bog-življenje doseže osvoboditev od bolečine (*die erreichte Erlösung*), ta osvoboditev pa je iluzorična vizija umetnosti, apolinično. Nietzsche razume tragedijo ne samo kot izraz bolečine, ampak tudi kot osvoboditev od nje – kot sredstvo proti njej –, hkrati pa misli, da v tragediji in za tragedijo ni »metafizična uteha«, se pravi »moral«, tisto sredstvo, ki osvobaja od bolečine: to sredstvo je iluzorična, »umetniška« vizija, znotraj katere se oblikuje sama tragedija kot taka. »Dionizična ocena« življenja – v kateri sta po Nietzscheju prisotna tako »protinauk« iz njegovega mladostnega dela kot »psihologija tragiškega pesnika« – izraža prepričanje, da »sleherno življenje sloni na iluziji, umetnosti, prevari, optiki, na nujnosti perspektive in zmote«.

Nietzsche torej ne ugleda, da za Ajshila sloni sleherno življenje ravno nasprotno na resnici, na odredujočem vedenju, na nujnosti, da se znebimo vsakega omejenega stališča in zmote. Nietzsche vidi v »dionizični« naravnosti zadnjo obliko »protikrščanskega vrednotenja« življenja, ne uvidi pa, da je Ajshil utrl tisto pot, po kateri je na svoj način shodilo tudi krščanstvo; zato pa ne vidi, da je najbolj »vmesno« življenje, življenje najbolj polne »sredine«, ki ga v *Evmenidah* vodi najvišja vednost in ki je potemtakem »moralno« življenje, bistveno tuje »protimoralnemu« smislu njegovega pojma dionizičnega. »Moral«, ki za Nietzscheja skupaj z »znanostjo« vodi k zatonu grške tragedije, je pravzaprav prisotna že na začetku »tragiške« misli. Prav tako je tudi krščanski »resnični Bog«, ki »zavrača umetnost, vsako umetnost, v kraljestvu laži – se pravi, jo odklanja, preganja, obsoja« –, na isti strani kot tisti Zevs, ki vodi smrtnike k resnici najvišje vednosti, k Prometejevi *episteme*, v kateri je vsaka *techne* – »umetnost« – zavrnjena, pregnana in obsojena kot *hybris*. Krščansko »sovrašvo do življenja« je pri Ajshilu sovrašvo do tesnobe življenja, ki se odvija izven najbolj vmesnega življenja.

To še ne pomeni, da je treba vse, kar po Nietzscheju izraža propast dionizičnega najprej v grštvu in nato v krščanstvu, pripisati Ajshilovi misli, vrh tega pa še tako, kot nam to Nietzsche predlaga. »Optimizem«, »površinskost«, »komedijantstvo«, »hlepenje po logiki in logiciziranju sveta«, »vedrost«, »znanstvenost«, »racionalnost«, »praktični in teoretski utilitarizem«, »demokracijo« lahko sicer res razumemo kot simptome propasti sveta v Nietzschejevem smislu. To pa ni dekadenca »dionizičnega nagona«, marveč dekadenca mogočnega

blišča *episteme* in zavesti, da je resnica prava osvoboditev od tesnobe nastajanja, tako kot je to pokazal Ajshil. »Stud in sitost, ki ju življenje občuti do življenja«, se po Nietzschejevem uvidu pojavita s krščanstvom, po Ajshilu pa v trenutku, ko je življenje v oblasti tesnobe. Tedaj namreč ne ugleda, da sedi na prestolu uma (*Agamemnon*, v. 982) gotovost dobroprepričujoče resnice.

V smislu, ki je povsem neznan Nietzscheju in celotni zahodni (predvsem pa vzhodni) kulturi, prvi misleci – in potemtakem tudi Ajshil – razpirajo pot nihilizma, se pravi prepričanja, da je bivajoče nič – prepričanja, ki je nujno povezano s prepričanjem, da bivajoče izhaja iz nič in se vrača v nič. Samolastni in Zahodu bistveno nepoznani nihilizem zaobjema v sebi bodisi »hlepenje po niču« in »voljo do smrti« iz krščanstva bodisi dionizično slast postajanja, ki »vključuje tudi slast uničevanja«. Vsaka oblika zahodne kulture in civilizacije – še zlasti pa *episteme* – zoreva v veri v obstoj nastajanja, ki jo omogoča filozofija (se pravi *episteme*). Ta vera sprošča tisto tesnobo, ki naj bi jo nato ozdravila same filozofije kot »resnice«. Po filozofiji sta bila velika leka, veliki protisredstvi Zahoda krščanstvo in znanost; *logika protisredstva*, ki jo je razkril Ajshil, ni bila nikoli opuščena.

2. Eno in resnica umetnosti

V *Rojstvu tragedije* je atiška tragedija – in torej Ajshilova misel – pojmovana že od vsega začetka kot »umetniško delo«, ki ga sestavlja enotnost »apoliničnega« in »dionizičnega«, svet »sna« in svet »opojnosti« (par. 1). Apolinični sen je »videz«, »iluzija«. Iz njega se z ene strani prikaže *individuum* (1. par.), z druge pa olimpijski svet (par. 3). Občutek individualnosti je v skladu s Schopenhauerjevim mnenjem o principium individuationis človekovo zavetje pred bolečino. Grški človek, ki »je spoznal in začutil strahote in grozo življenja«, je bil »prisiljen postaviti nad vse to [se pravi nad strahote in grozo] blešč olimpijskega sna«. Sredstvo proti bolečini je v tragiški misli (in torej v Ajshilovi misli) iluzorični videz sna.

Nietzsche še vedno v skladu s Schopenhauerjem priznava »grozo«, ki jo človek občuti, ko je odtrgan od objema lastne individuacije; trdi pa tudi, da se ob grozi »pne iz intimne globine človeka oziroma narave« nekakšna »estetična zamaknjenost«, »opojnost« ob izginjanju individuacije (par. 1) – dionizično je v tej opojnosti: to je opojnost »slasti uničevanja«, ki jo omenja *Somrak malikov*. V dionizični opojnosti človek občuti »samega sebe kot boga«, kot »izvorno

enotnost«. V njej odmeva rek Silena: za posameznika je najbolje, »da se ni rodil, da ni, da je nič«; v olimpijskem snu pa odmeva njegovo nasprotje: za posameznike je najslabša zgodnja smrt, vsekakor pa dejstvo, da bo treba nekoč umreti. Olimpijski bogovi »opravičujejo človeško življenje tako, da ga tudi sami živijo – to je edina zadovoljiva teodiceja« (par. 3).

Toda božje v mitosu (bodisi olimpijsko kot htonsko božje) pri Ajshilu zahaja; zato je pa ni to tisto, kar omogoča prenašanje življenja in kar obvaruje življenje pred uničenjem. Res je, da izvorna enost, Dioniz iz *Rojstva tragedije* – iz »življenja« *Somraka malikov* – nekako ustreza Enemu, ki ga poznajo Anaksimander, Heraklit in Ajshil; res je, da je »izvorna enost« »večno življenje«, ki so si ga Grki jamčili z »dionizičnim nagonom«; res je, da v *rojstvu tragedije* večnost življenja še ni volja, ki hoče lastno večnost, ampak stvarno stanje.

To stvarno stanje pa ni Eno, ki ga poznajo prvi grški misleci, Eno, v katerem je bistvo življenja vselej obvarovano od nič; ni torej *physis aiei sozomene* (Aristoteles, *Metaph.*, 983 b 13), marveč »izvorno Eno, ki večno trpi v svojih protislovjih in ki mu je za osvoboditev potrebna v ekstazo vodeča vizija, igriva iluzija« (4. par.), se pravi »Bog« (dojet kot »najbolj trpeče, zatirano in protislovno bitje, ki se ve osvoboditi samo v iluziji«), o katerem steče beseda v *Poskusu samokritike* (par. 5) in ki predstavlja neko »metafiziko umetniške vrste« v posebnem smislu (tega Nietzsche ni zaslutil), in sicer v tem, da ponareja metafiziko Heraklita in prvih grških mislecev.

Enost, o kateri filozofija govori že od začetka (in v njej Ajshilos), je, to drži, enotnost nasprotij – in v tem smislu »protislovje« –, vendarle pa je to tudi Enost, ki leži ravno zaradi svoje obvarovanosti od nič že vedno *izven* bolečine in protislovja; svet, ki se iz nje poraja, ni *sen*, ki jo iluzorično rešuje bolesti, marveč *stvarna* dimenzija bolečine, v kateri »po nujnosti« bivajoče stvari »plačujejo kazen za nepravico« lastne ločitve od Enosti in med seboj. Ajshilos meni, da resnica *episteme* osvobaja od *te* realne konfiguracije bolečine, in zato je ostaja tuj igri, ki jo Nietzsche pripisuje dionizičnemu in apoliničnemu. Izvorna Enost ni večno trpljenje, marveč večna Bit, ki vsebuje bistvo Vsega (in zato je zagotovo ne »individuacij« življenja). Če jo zares spoznamo, nas osvobodi tesnobe in protislovja. To je teodiceja, ki jo Ajshilos združi z naukom o rešitvi.

Nietzsche je sicer zapisal, da nam »vsaka prava tragedija« pušča »metafizično uteho«, »da je na dnu stvari življenje, kljubvsemu, neuničljivo mogočno in

veselo« (par. 7). »Metafizična uteha«, v kateri je ugledano večno bistvo Vsega, pa ni resnica *episteme*, marveč *umetnost*, ki je sicer »iluzija« in »videz«, a je vendarle »prava metafizična dejavnost človeka« (*Poskus samokritike*, 3). Človeka, ki spričo bolečine tvega padec v »budistično negacijo volje«, »rešuje umetnost« (*Rojstvo tragedije*, 7): pojavi se »umetnost kot čarovnica, ki odrešuje in vrača moči«. »Samo« ta je sposobna, da pretvori tesnobo zaradi »grozot« in »absurdnosti« življenja »v predstave, s katerimi je mogoče živeti« (*loc. cit.*), zlasti pa v predstavo o neuničljivosti življenja pod spremembami videzov. Umetnost kot »metafizična uteha« – »odrešitveno delovanje grške umetnosti« (*loc. cit.*), – je torej natančnejša opredelitev »estetskega« značaja aristotelске katarze.

Z druge strani se poezija tragiškega zbora »ne nahaja zunaj sveta kot domišljajska nemožnost v pesniški glavi«, temveč je »izraz resnice«, meri na »večno življenje« kot stanovitno jedro »znotraj nenehnega izginjanja videzov« (par. 8). To jedro je sama večnost nastajanja: »Večno nasprotje, oče vsega« (par. 4) je nastajanje kot »stvar na sebi« (par. 8.). V izvorni enosti, ki nenehno trpi in ki jo pretresajo protislovja, je življenje neuničljivo: ne zato, ker bi se v njem bistvo Vsega obvarovalo pred nastajanjem, marveč zato, ker je izvorna enost samo večno nastajanje pozameznih določil. Nietzsche razume, da tragiško pesništvo prikazuje *resnico* nastajanja, čeprav se tudi sam ne zaveda, da je ontološki smisel nastajanja, in torej skrajni značaj tesnobe, prvič razodela prav grška misel – to pa mu onemogoča, da bi zmožog resničnega odgovora na vprašanje grške »nagnjenosti« k bolečini. Za Nietzscheja je »dionizično« dimenzija, ki zaobjema tako predontološko kot ontološko obdobje grške kulture (tudi sam ima namreč ontološki smisel nastajanja za *naravno potezo* človekove zavesti, ki jo izraža »ljudska modrost« Silena in ki je v zaobrnjeni obliki prisotna tudi pri Homerju – kajti ontološki smisel imata bodisi trditev, da je najbolje biti nič, bodisi trditev, da je najslabše postati nič). Nietzsche ne uvidi, da se morajo Grki »obvarovati pred *eksplozivom* v sebi« zato, ker je to tista zavest o enotnosti biti in nič – ontološkega smisla nastajanja –, ki jo Grki razkrijejo na določeni točki lastne zgodovine in ki se sama zato je ne more prikazati v njihovi predontološki preteklosti, pa čeprav so sami prepričani, da je bila prisotna od vekomaj. Nietzsche ne vidi, da je »nagnjenost« Grkov k bolečini pravzaprav njihova sposobnost, da so priklicali na dan igro biti in nič.

Med Nietzschejevo tezo, da tragiška poezija prikazuje resnico nastajanja, in tezo, da prihod filozofije (se pravi leka za resnico) zaznamuje propast tragiške

resnice, ni protislovja. Filozofija kot *décadence* je namreč tudi v *Rojstvu tragedije* volja do priprave nekega sredstva proti bolečini nastajanja, ki naj bo različno bodisi od »metafizične utehe«, v kateri se človek izenači z Dionizovim večnim življenjem, bodisi od apoloničnega *sna*, v katerem se Dioniz (izvorna enost nastajanja) osvobodi od bolečine skozi iluzorični videz umetnosti – se pravi, skozi tisti apolonični obraz umetnosti, ki *ne prikazuje* grozljive in strašne resnice nastajanja in nasprotja, marveč se onirično razreši od nje, se pravi, od vednosti Silena, »ki oznanja resnico iz srca sveta« (*ibid.*, 8). To protislovje ne obstaja; to pa, zaradi česar Nietzschejeva misel ne more dojeti avtentičnega smisla Ajshilove misli, je okoliščina, da si je epistemsko-filozofsko sredstvo, ki naj bi po Nietzschejevem mnenju zaznamoval propast tragiške resnice, prvi zamislil Ajshil prav na začetku zgodovine »atiške tragedije«.

3. Izražanje in ravnanje junakov

Nietzsche priznava, da je »metafizična misel«, s katero Ajshil postavlja »Moiro za večno pravdnico« nad bogovi in ljudmi »presenetljivo drzna« in »nezamajljiva« (*Rojstvo tragedije*, 9). »Vztrajno prizasdevanje za resnico« po njegovem mnenju razkriva »starševstvo boga Apolona«. Ta je v navedenem odlomku prikazan kot »bog individualcije in meja pravice«, kot izraz sanjskega, iluzoričnega, videzu pripadajočega izraza umetnosti. Nietzsche opisuje Ajshilovo Moiro kot iluzijo in sen; izmika se mu torej Ajshilova namera, da le-to postavi za bistveno vsebino vrha modrosti, za najvišjo svetno vednost, za bistveno nasprotje *sna* in utvare – skratka, kot tisto resnico, ki se po Nietzscheju začenja samo s filozofsko dekadenco.

Po Nietzschejevem mnenju je dionizični obraz Ajshilovega dela v Prometejevi volji, da stvari ljudi po lastni podobi in zruši olimpijske bogove. Prometejeva »višja vednost« (*höhere Weisheit*) je Ojdipova »presežna vednost« (*übermassige Weisheit*). Izguba mere pomeni stvarjenje in uničenje: nastajanje pretrga vsako merilo, razruši vsako mejo in uniči individualnost. Za Nietzscheja je *hybris* isto kot Prometejeva »višja vednost«; to pa pomeni, da mora Prometej plačati kazen za svojo »višjo vednost« z večnim trpljenjem. Niti Nietzsche torej ne uvidi, da se *presegajoč* to »višjo vednost« kot vednost *episteme* in *techne* Prometej dvigne k pravi vednosti, k resnici *episteme*, ki ne terja večne bolečine, saj je vendarle sama počelo, ki rešuje od tesnobe in omogoča prenašanje bolečine.

Nietzsche ostaja prikovan na tezo, da je ogenj, *techne*, za Ajshila (za najgloblji obraz Ajshilove misli, ki ga po Nietzschejevem mnenju niti sam Ajshil ni mogel raziskati) »najboljše in najvišje, česar je človeštvo lahko deležno«; človeštvo si ga prisvoji »s prestopom«, zato pa mora sprejeti »posledice tega, vse bolečine in napore, skozi katere zmorejo užaljeni nebeščani doseči ljudi« (*loc. cit.*).

Ajshil pa meni, da v človeku ni Prometejeva *hybris* to, kar je najboljše in najvišje. Samega trpečega Prometeja stre še večja *hybris*. Za Ajshila je najboljše in najvišje resnična moč najbolj vmesnega življenja, ki ga vodi najvišja vednost kot božji dar mestu in smrtniku. Nietzsche lahko temu načinu razmišljanja reče le metafizično-moralna tolažba, mistikacija, sokratizem, dekadencia, filozofski racionalizem, romantično poklekniti pred starim Bogom. Toda ravno ta način razmišljanja je Ajshilova misel, ki »nesreče ne vidi v bistvu stvari... ne protislovja v srcu sveta« (*loc. cit.* 9). V bistvu in srcu sveta namreč ugleda *preseganje* nesreče in protislovja.

Po Nietzschejevem prepričanju dionizična umetnost predstavlja odrešenje od »budističnega uničevanja volje«. Razumem jo lahko kot kal volje do življenja. To pa, kar je pri Nietzscheju »dionizična umetnost«, je rotnenje nastajanja s strani prve filozofske misli: vera ali bolje volja, da nastajanje – v ontološkem smilu – obstaja. Ta vera je izvorna oblika volje do moči Zahoda. Prav na podlagi te vere so s in krščanstvo in znanost in sodobna tehnika, vsak na svoj način, a vendarle v skladnem prizadevanju, poskušali dokopati do nekega sredstva proti tisti skrajni tesnobi, ki veje iz filozofske oživitve nastajanja.

Sokrat – in Evripid, skratka teoretično-sokratsko-znanstveno nastrojeni človek, ki je po Nietzschejevem mnenju čedalje bolj dominanten v zgodovini Zahoda, potemtakem *ne* zaznamuje slovesa od »dionizičnega«, ni »Dionizov nasprotnik«, tako kot trdi Nietzsche v drugem delu *Rojstva tragedije* (par. 12 in sled.) To pa ravno zato, ker se v misli izvornega grštva razpira neko verjetje, *znotraj* katerega se razodeva celotna zgodovina Zahoda. To verjetje pa je pravi smisel tega, kar je po Nietzschejevem mnenju »dionizično«.

Nietzsche vidi »smrt tragedije« v »treh temeljnih oblikah« sokratskega »optimizma«: »Krepost je vednost; grešimo samo zaradi nevednosti; kreposten človek je srečen človek«. To pa so pravzaprav temeljne oblike Ajshilove misli. Sokratov gnev zoper tragedijo (izvzemši Evripida) izraža samo to, da Sokrat,

tako kot kasneje Platon, ni sposoben videti v Ajshilovi misli prav tistega, kar tako globinsko prežema njegovo misel in je tako rekoč njeno središče: počelo, da resnica rešuje.

Nietzsche sme trditi, da loči Sokrata in Platona na eni strani ter Ajshila na drugi velik razmak, zato ker tudi sam, tako kot Sokrat in Platon (ter Sofokles), ugleda pri Ajshilu neko »nezavestno« ustvarjalnost (*ibid.*), ne pa nekega »zavestnega vedenja«. Zato pa sme tudi izjaviti, da pravega pomena »tragiškega mita grški pesniki, še bolj pa grški filozofi, ne morejo nikoli povsem ugledati: njihovi bogovi so nekako bolj površni pri svojem izražanju kot pa pri ravnanju; mit ne more najti svojega ustreznega opredmetenja v izgovorjeni besedi« (*ibid.* 17). Pri tragiških pesnikih je »resnica« vsebina neke »vednosti« (*Weisheit*, Silenove vednosti), ki še ni »tragiško spoznanje« (*die tragische Erkenntniss*, *ibid.* 15), ki ga Nietzsche po lastnem prepričanju izpričuje v sledi nemške glasbe in filozofije.

Ajshilovi »junaki« (za Nietzscheja je sicer junak v pravem pomenu besede le v tragiškem zboru utelešeni Dioniz) se torej »ponekje bolj površno izražajo kot pa ravnajo«! To, da si Nietzsche pravzaprav ni ogledal поблиže Ajshilovega jezika in jezika tragiških pesnikov, ni gola zunanja okoliščina. Trditev, da je Nietzsche nesposoben ugledati Ajshilov zagovor potrebe po sredstvu za prenašanje bolečine življenja, zato ker je sam stopil *onkraj in pod* eksplicitno obliko Ajshilove govornice, ne drži: to *eksplicitno* pove *oblika sama*. Nietzsche, prav tako kot Sokrat in Platon, ne more priznati, da je Ajshilovo »pesništvo« izraz resnice *episteme* (se pravi, »tragiško spoznanje«, ki mimogrede ni le temelj *episteme*, marveč tudi njen vrh), saj je po lastnem prepričanju že *onkraj* eksplicitne oblike Ajshilove govornice ter razbira nezavedno pri grškem tragiku: ravno zato pa zagovarja tezo, da je tragiško pesništvo – čeprav samo tega ne ve – sredstvo proti grozi pred nastajanjem. Z ene strani dionizični človek zapušča svojo neobstojo in spreminjajočo se posameznost ter *se čuti* enakega dionizični večnosti nastajanja, se pravi, »izvorni enosti«, *čisti* večnosti nastajanja. Z druge strani pa ta človek najde odrešenje le v apoliničnem *snu*, v katerem se razgrne (navidezna in iluzorična) večnost lepih oblik, ki valujejo nad grozljivo vizijo uničenja posameznosti.

S tem je prava izvorna Enost, ki privre na dan z *episteme* v misli prvega grštva – in torej v Ajshilovi misli – že *razklana*; njena *vsebina*, v kateri je bistvo vseh stvari večno, vselej rešeno od nič, dojeta kot vsebina *sna* in *iluzije*; njena

večnost se sicer razkaže za stvarno, a vendarle za uobličeno v *čisti večnosti nastajanja*, pri kateri je le nastajanje edino nedotaknjeno bistvo v procesu stvarjenja in uničevanja vseh stvari, ki ga tvorijo.

4. Nastajanje in glasba

Nietzschejeva trditev, da pravi pomen tragiškega mita »ni nikoli dosegel pojmovne jasnosti pri grških pesnikih, še manj pa pri grških filozofih«, hoče biti izraz dejstva, da pesniki in filozofi niso sposobni jasno uvideti, da je tragiški mit nastal iz »duha glasbe«. Tragedija se rodi (Nietzsche sledi Schopenhauerju) iz neposrednega zrcaljenja prvinskega nastajanja in bolečine, iz katerih sestoji glasba.

Glasba predstavlja »intimno jedro«, ki predhaja in varuje obliko in individualnost stvari. Glasba predstavlja »srce stvari«, univerzalno *ante rem* (Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, I), ki pripravlja razlago univerzalnega preko podob in pojmov, ki se nanašajo na nastajanje. (Schopenhauer prenese na glasbo tisto sposobnost razodevanja »univerzalnega«, ki jo Aristotel pripiše pesništvu kot »bolj filozofskemu« od zgodovine).

Glasba kot »simbolična intuicija dionizične univerzalnosti« (se pravi nastajanja, ugledanega v njegovi univerzalni obliki), torej kot »najvišja nosilka pomena«, kot najvišja sposobnost upomenjevanja lastnega simbolizma (ki je pomenljiv zato, ker se v njem javlja dionizično, se pravi nastajanje), izraža po Nietzschejevem mnenju neko »nagnjenje k porajanju *mita*, se pravi k najbolj pomenljivi razlagi s pomočjo primerov, predvsem pa neko nagnjenje k *tragičnemu* mitu: k mitu, ki spregovori o dionizičnem spoznanju« (*Rojstvo tragedije*, 16). To pa je neko »spoznanje«, h kateremu naj bi se Ajshilovo »nevedno« še ne dvignilo.

Glasba je »neposredna ideja večnega življenja«, to je večnosti nastajanja; tragedija je »izraz dionizične vednosti«, ki jo vsebuje glasba. Nietzsche s tem izpelje smisel nastajanja, ki je sredinski za Ajshilovo »pesništvo«, iz nekega jezika – namreč iz jezika glasbe –, ki je bistveno predepistemski in predontološki. Res je namreč, da je glasba intuicija nastajanja;² toda glasba tega ne pove, kot tudi ne pove, da je nastajanje, ki ga intuiraj, še pred njo v ontološkem smislu. To

² Prim. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Milano 1985, II. pogl.

trditev zmoremo izreči samo potem, ko je grška misel obelodanila ontološki smisel nastajanja: le po tem dogodku je omogočeno *zmotno*³ pripisovanje ontološkega značaja tistemu nastajanju, ki ga glasba intuira še pred prihodom grške misli. S tem prihodom se bistveno spremeni tudi smisel glasbe: glasba odraža v okviru grške vere v obstajanje nastajanja in lahko ugleda njegov smisel.

Če pa narobe menimo, da je ontološki smisel nastajanja nekaj »naravnega« in vselej prisotnega v človeških jezikih, lahko skupaj z Nietzschejem izjavimo, da je najstarejša grška glasba intuicija nastajanja, ki je prisotna v svojem ontološkem smislu. Tragedija naj bi se torej omejevala na izražanje vsebine, ki je že prisotna v jeziku glasbe. Omejevala bi se na to, da tako vsebino »prevede ... v izrečeno besedo«.

Tu se zdi, da Ajshil ni dojel »v jasnih pojmih«, kako glasba izhaja iz vizije nastajanja. Pa vendarle, ko bi pri njem do tega vprašanja sploh prišlo, bi Ajshilu to pokolenje ne le ostalo nerazumljivo: zanikal bi ga, saj je tisto, v čemer se pokazeta nič in uničevanje, tisto, od katerega se pri nastajanju sprošča tesnoba, sama pojmovnost *episteme*, ne pa intuitivnost glasbe. V tem smislu ne bi smeli govoriti o »rojstvu tragedije iz duha glasbe«, marveč o rojstvu ontološkega smisla glasbe iz ontološkega smisla tragiške *episteme*.

Glasba je lahko »neposredna ideja neskončnosti nastajanja« zato, ker je za Nietzscheja sredstvo proti tesnobi uničevanja neki »da« večnosti, ki sestoji iz čiste večnosti nastajanja, ne pa »da« večnosti bistva Vsega, tako kot ga imamo na vrhu vednosti, v *episteme*. Nietzsche meni, da se šele od Sokrata dalje »vedenje in razlogi« (*Wissen und Gründe* – tj. *episteme*) puščajo dojeti kot »to, kar osvobaja od strahu pred smrtjo«, kot »univerzalno zdravilo«, sposobno ne samo »spoznavanja, marveč tudi *izboljšave* biti« (*ibid.*, 15). Za Sokratov »teoretični optimizem« je zlo namreč zmota. Če ta »izboljšava biti« (in »sveta«, *ibid.* 17) pomeni sposobnost voditi smrtnika k najbolj vmesnemu življenju (»življenju, ki ga vodi znanost«, *loc. cit.*) in potemtaka njegovo okrepitev, se tudi te poteze sokratskega in znanstvenega optimizma – se pravi »univerzalnega zdravilnega učinkovanja vednosti« (*loc. cit.*) – pravzaprav že pojavijo z Ajshilom. Znanost, najprej kot *episteme* in nato kot novoveška znanost, hoče biti univerzalno zdravilo.

³ Prim. E. Severino, *Essenza del nichillismo* (1962).

5. Osamitev zemlje

Ajshil meni, v skladu s prvimi grškimi misleci in skozi celostno pojasnjevanje njihovega namiga, da resnica *episteme* vodi posameznike in upravlja Mesto. Sledi mu celotna filozofska tradicija Zahoda do Hegla – sicer v prepričanju, da sledi Platonu in Aristotelu. Sledita pa mu predvsem Platon in Aristotel, četudi menita, da Ajshilovo »pesništvo« ne more podučiti filozofije.

Začenši z Ajshilom se veličastna globina zahodne kulture obrdži na površju smisla posameznika in Mesta. Ta globina ne uvidi – ne more uvideti –, da so posameznik, mesto in z njima vse »strukture« od Polis do tehnostvenega Aparata tehniške civilizacije tisto, kar vidi vočja v trenutku, ko gleda *samo sebe*, potem ko se je dovršila osamitev zemlje od *usode resnice*.⁴ Individuum in »strukture« so proizvod, ki ga od sebe oddaja bistvo Zmote (to ne ve, da je tako), ko s pomočjo osamitve zemlje od usode ugleda v zemlji trdna tla, pripravljena na njegovo gospostvo.

Usoda resnice ni resnica *episteme*. Zunaj samevanja zemlje, v jeziku, ki kaže na neosamelost, beseda »usoda« pomeni »stojo«, ki jo *episteme* ne ve izvesti: tako stojo, ki je torej smiselno povsem različna od vsega tega, kar se v zgodovini Zahoda imenuje »usoda«, »nujnost«, »obstoj«, »*episteme*«, »večnost«, »nezaobidljivost«. To so oblike podjarmljenja: prihajanja iz nič in odhajanja v nič. Usoda je onkraj samega nasprotja med jarmom *episteme* in osvoboditve od tega jarma; obkroža ga. Usoda resnice ni jarem resnice, saj ugleda nemožnost prihajanja iz nič in odhajanja v nič. Zato pa si ne nadeja, da bi ga podjarmilo in se ga rešilo.

Episteme – jarem resnice; žvale Zahoda – se prikaže *znotraj* volje po osamitvi zemlje od usode. To je način, da samevanje zemlje premisli in utemelji gotovost osamele zemlje. Ajshilos postavlja nasproti *episteme* in *techne* (se pravi *hybris*); a vendar je *episteme* prva velika oblika *techne*, s katero se Zahod – se pravi volja, ki je osamila zemljo in jo zato dojema kot ogroženo od nič – brani od te grožnje. V zgodovini Zahoda se bodo spreminjala ta sredstva: po jarmu resnice *episteme* bo sredstvo »božja beseda«, slednjič pa novoveška znanost in tehnika. Ostala bosta bodisi bistvo bolečine, tako kot ga razgrinjajo prvi grški

⁴ Prim. predgovor k delu: E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1984, še zlasti pa str. 26–32.

misleci, bodisi volja po odkritju sredstva pred bolečino, ki je mišljena in doživeta na tak način.

Volja po rešitvi pripada bistvu osamitve zemlje. V osamitvi se v zemlji prikažejo trdna tla, hkrati pa tudi tla nevarnosti. Zemlja se namreč izkaže za kraj, v katerem je prisotna nevarnost. Ta pa se prikaže v svoji skrajni obliki v trenutku – tedaj nastane Zahod –, ko se zemlja pokaže kot kraj, v katerem izstopa izhajanje bivajočega iz nič in vračanje bivajočega v nič. Tedaj se volja do rešitve poda do svojih skrajnih možnosti. Predstavi se kot volja do rešitve pred ničem, se pravi kot volja do moči, ki prisoja stvarnost biti in nič. Predstavi se torej kot skrajna oblika *hybris*. Zahod ostaja znotraj te volje. Ajshil ji utre pot.

Prevedel Jan Bednarik

Jan Bednarik

PREMIŠLJEVANJE O ZGODOVINSKEM SMISLU EVROPSKOSTI PRI E. SEVERINU

Emanuele Severino se je rodil 26. februarja 1929 v Brescii. Študij je končal na Univerzi v Pavii, kjer je že zelo mlad habilitiral (1950). Njegov učitelj je bil znani italijanski filozof Gustavo Bontadini. Do leta 1970 je Severino poučeval na Katoliški Univerzi (*Università Cattolica*) v Milanu; potem ko je leta 1970 Cerkev razglasila njegovo filozofsko misel za nezdržljivo s krščanstvom, je moral v Benetke, kjer je bil nastavljen za profesorja za teoretično filozofijo in postal ravnatelj tamkajšnjega inštituta za filozofijo (*Istituto degli Studi filosofici*). Njegova najbolj znana dela so: *Note sul problematicismo italiano*, 1950; *Heidegger e la metafisica*, 1950; *La metafisica classica e Aristotele*, 1956; *La struttura originaria*, 1958; *Per un rinnovamento nell'interpretazione fichtiana*, 1961; *Studi di filosofia della prassi*, 1962; *Essenza del nichilismo*, 1962; *Gli abitatori del tempo*, 1978; *Legge e caso*, 1979; *Techne. Le radici della violenza*, 1979; *Destino della necessità*, 1980; *Il parricidio mancato*, 1985; *Il giogo*, 1989; *La filosofia futura*, 1989. Severino je še danes ena od osrednjih osebnosti v italijanski filozofiji. Pri njem je študirala cela generacija priznanih raziskovalcev in filozofov, med katerimi so najbolj znani Mario Ruggenini, Luigi Ruggiu, Carmelo Vigna, Salvatore Natoli in Umberto Galimberti.

Severinova misel predstavlja poskus globinskega premišljanja smisla zgodovine Zahoda, ki ima svoje izhodišče v razumevanju predsokratske misli in

interpretaciji bistvenih kategorij grškega mišljenja. Možnost enotnega zaobjetja zgodovine Zahoda je zasnovana v razbiranju oblik postopnega obvladovanja nekega procesa, ki bi ga lahko poenostavljeno poimenovali »odtujevanje«. Ta proces Severino opisuje z različnimi imeni: osamitev, zmeta, pot noči. Gre za odtujevanje v posebnem smislu. Njegova bistvena značilnost je vzpostavitev sprotosti biti in niča, ki od nekdanj predstavlja temeljno nasprotje evropske misli. Nasprotje med bitjo in ničem je po Severinovem mnenju usodno. Od njega je odvisno domala vse. »Bistveno alienacijo evropske civilizacije lahko opišemo v nekaj besedah; toda od njihovega razumevanja odvisi usoda Evrope in zdaj že vse Zemlje. Besede so sledeče: misliti, da stvari niso (ko še niso nastale oz. bile stvarjene, ali pa ko umrejo ali so uničene), pomeni misliti, da so stvari – to, kar ni ničnost – pravzaprav nič. To je misel, ki vzklije z grško metafiziko ter vodi in združuje celotno zgodovino Zahoda«. Ker se je zahodna družba razvila v okviru tega bistvenega določila mišljenja, je v nekem pogledu konstitutivno nesposobna, da dojame njegov smisel. S Platonom filozofija že prestopi prag nasprotja biti in nebiti. V 5. knjigi *Države* je na Sokratovo vprašanje, ali je spoznavanje pravzaprav spoznavanje nečesa bivajočega ali nečesa nebivajočega, Platon dal Glavkonu odgovoriti, da je spoznanje nebivajočega pravzaprav nemogoče. Bivajoče kot nebivajoče: v poskusu razmejnitve območij bivajočega in niča je resnica biti že zapuščena. Ko mislimo na možnost nebivanja nečesa, po Severinu že izenačujemo bivajoče, stvar, z nebivajočim, ničem. Ali bolje: ko mislimo, da stvar zdaj je, a v bodoče ne bo, da je na sploh nekoč ni bilo, s tem časovne razsežnosti bitja že dojemamo v žaru niča. To je blaznost Zahoda (*folia dell'Occidente*), zmeta, ki zaznamuje nosilni steber zgodovine metafizike in evropske civilizacije. Korenine te zmote segajo v davnino in se oprijemajo nekega bistvenega nesporazuma v zvezi z razumevanjem predsokratske misli, pravzaprav samega začetka zahodnega mišljenja.

Anaksimandrov fragment DK B1, ki ga najdemo v Simplicijevem komentarju na Aristotelovo *Fiziko* in velja za najstarejši rek zahodne misli, se glasi takole: Εξ ὧν ὄν ἡ γενεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς τούτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδοῦναι γὰρ αὐτὰ δικὴν καὶ τισὶν ἀλλοῖς τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Te besede navidezno izrekajo neko nujnost: nujnost, da se bivajoče povrne tja, od koder vznikata – v nič. »Nujnost« vračanja v nič je v grščini izrečena v sintagmi κατὰ τὸ χρεῶν. Smisel tega izraza ostaja zagoneten. Severino trdi, da »prav te nujnosti ni premislila zgodovina Zahoda«. ¹ Ker ni premislilo te nujnosti, je zahodno mišljenje zašlo v noč in v

¹ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980 str. 13 (odslej = DN).

njene steze. Nujnost, ki jo omenja Anaksimandrov rek, je mišljena drugače kot nujnost v običajnem smislu. To je Nujnost, ki se odpira pred razpotjem Parmenidovih poti. Iz izraza χρεῶν nam spregovori glagol χροομαι, ki zaznamuje »rabo« in »uporabljanje«. ² Iz njegovega dna se kaže tista »roka« (χειρ), s katero smrtnik grabi to, kar potrebuje kot smrtnik. V zgodovini Zahoda pa se ta roka zmagoslavno dviguje kot roka, ki razporeja stvari, ne pa kot roka, ki seže po stvarih zato, ker jih potrebuje. Ker so Anaksimandrove besede še na razpotju, od katerega nato gresta vsaka svojo smer pot dneva in pot noči, je njihovo razumevanje povezano z neko dvoumnostjo. Besedo χρεῶν sestavljata glagol χρεω in particip glagola εἶναι: ὄν. Ta particip meni »bivajoče«. Izraz χρεῶν potemtakem zaznamuje τὸ χρεῶν ὄν: to, kar je po nujnosti, »bivajoče iz nujnosti«. Kar je κατὰ τὸ χρεῶν, kar sledi nujnosti (in torej nujnosti bivajočega), je samo »bivajoče«. Κατὰ τὸ χρεῶν je bivajoče, bivajoče stvari, τὰ ὄντα. Tako je tudi v Anaksimandrovem fragmentu, ki nam ga je posredoval Simplicij. Nujnost je v njem mišljena kot skupnost bivajočega.

Če je na razpotju smisel bivajočega še skrivnosten, nato – na stezi noči, na poti, koder je krenil Zahod – pridobi bivajoče nedvoumen, čeprav bistveno zakrit smisel. Ta smisel je »nič«. Smisel bivajočega je zakrit v tem, kar se nam najpoprej pokaže kot bivajoče, v tem, kar velja kot bivajoče καθολόν. To bivajoče je »stvar«, s katero se dan za dnem srečujemo, »stvar«, ki nas dan za dnem »zadeva«. Ta stvar je v času lastnega obstajanja nasprotna ničū, zato pa tudi vsebinsko pripada možnosti izničenja. Temu dojetju smisla stvari, ki se razteza na poti noči, ustreza nihilizem. Nihilizem je naravnost, ki vsako bivajoče kot bivajoče premisli in doživlja izhajajoč iz niča. Nihilizem pa je obenem drža, ki vsako stvar misli in doživlja kot stvar, kolikor ta stvar ni neki

² Tu je že jasno, da je Severinovo misel v marsičem mogoče primerjati s Heideggrovo, v tem primeru npr. z uvidi iz dela *Was heisst Denken*. Razmerje med tema mislecema bi terjalo samostojno obravnavo. Na splošno se zdi upravičena trditev, da je do Heideggrove misli Severino zavzel kritično stališče. Prim. npr. DN, str. 41: »Heideggrova 'ontološka diferenca' je sama svoboda bivajočega: 'bit' se razlikuje od 'bivajočega' prav zato, ker hrani odprto možnost 'bivajočega', možnost, ki mu omogoča, da stopi iz niča in se vanj vrača. 'Ontološka diferenca' rigorozno izraža izvorno voljo do moči, ki hoče svobodo bivajočega, επαμφοτερίζειν med bitjo in ničem (tisto bitjo in tistim ničem, ki ju Heideggrova misel ne zmore obvladati v njenem radikalnem smislu). Čeprav Severino opredeli zgodovino zahodne filozofije kot zgodbo »pozabe smisla biti, ki ga je izvorno uzrla najstarejša misel grštva« (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, str. 20), obenem opozarja (*Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979, str. 268; odslej = TRV), da v njegovi misli »metafizika kot zgodovina Zahoda pomeni nekaj globoko različnega od tega, kar ta izraz zaznamuje pri Nietzscheju in Heideggru (in njenih epigonih)«.

nič. Bistvene poteze nihilizma se razgrnejo v trenutku, ko grška metafizika določi enkrat za vselej smisel tega, kar imenujemo »stvar«. Zahod je namreč tista civilizacija, ki se razrašča v okviru obzorja, ki ga razpira grški smisel stvarnosti stvari. V grščini se »stvar« najpreprosteje izreka z nedoločnim zaimkom srednjega spola $\tau\iota$ (*aliquid*, nekaj). Stvar je $\tau\omicron\ \tau\iota$. Kaj pa je pravzaprav stvar? Ali »nekaj« je? Če je nekaj stvar, je »ta stvar mišljena kot bivajoče ($\tau\omicron\ \omicron\nu$), ko je z *ene strani* dojeta kot nastopajoče v skrajnosti nasprotja, kot tisto, kar je nasprotno nič (ta je mišljen kot $\mu\eta\delta\alpha\mu\omega\varsigma\ \omicron\nu$, *nihil absolutum*), z *druge strani* pa je dojeta kot to, kar je povezano z bitjo in *skupaj* tudi z ničem.³ To bistveno razpetost bivajočega v razporu med bitjem in ničem Platon določi kot »premetavanje med enim in drugim«, $\epsilon\pi\alpha\mu\omega\tau\epsilon\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$.⁴ Bivajoče kot bivajoče je $\epsilon\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu\ \epsilon\pi\iota\ \tau\alpha\ \alpha\mu\phi\omega\tau\epsilon\rho\alpha$, *in utramque partem inclinans*, zanj se potegujeta bit in nič. Po Severinovem mnenju je bistvo bivajočega kot bivajočega pri Platonu prav ta razpor. Seveda se nam sprva tako prepričanje – ugotavlja Severino – lahko zazdi zmotno. Mar ni v vsakem učbeniku zapisano, da je za Platona resnično bivajoče ($\omicron\nu\tau\omega\varsigma\ \omicron\nu$) ločeno od čutnega bivajočega, mirno počiva v svoji nespremenljivosti v nadnebnem prostoru? Mar ni bivajoče kot bivajoče to, kar se nudi duhovnemu in umskemu »zrenju« in se umika svetu porajanja in smrti? Stanovitnost bivajočega naj bi bila s tega vidika to, kar je zapisano bistvu. Bivajoče kot $\epsilon\pi\alpha\mu\omega\tau\epsilon\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ naj bi potemtakem bilo le odsev tega bivajočega in naj bi zaznamovalo samo čutno razsežnost stvari, ne pa njihove bivajočnosti kot bivajočnosti: zaznamovalo naj bi torej le gibanje stvari, njihovo nastajanje in preminevanje. Te aporije se Severino loti z različeno hermenevtično interpretacijo. Na koncu pete knjige *Države* se Platon sprašuje po razliki med polno vednostjo ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$) in njeno vsebino ter mnenjem in njegovo vsebino ($\delta\omicron\zeta\alpha$). Vsebina je nespremenljivo bivajoče ($\tau\omicron\ \rho\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\omega\tau\ \omicron\nu$), ki ni izpostavljeno rojevanju in smrti ($\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\epsilon\iota\ \omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\ \rho\lambda\alpha\nu\omega\mu\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \phi\theta\omicron\rho\alpha\varsigma$).⁵ Vsebina mnenja ali videza je namesto prav $\epsilon\pi\alpha\mu\omega\tau\epsilon\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$, neodločeno med bitjo in ničem, ki je tovariš obeh ($\tau\omicron\ \alpha\mu\phi\omega\tau\epsilon\rho\omega\nu\ \mu\epsilon\tau\epsilon\chi\omicron\nu$, $\tau\omicron\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\nu\ \mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$).⁶ Vsebina dokse je potemtakem nastajajoče, to kar se poraja in umira ($\tau\omicron\ \gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\pi\omicron\lambda\lambda\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$).⁷ Nastajajoče zaseda vmesni prostor med nespremenljivim bivajočim (ki se nikdar ne loči od lastne biti) in čistim

³ DN, str. 19. Prim. E. Severino, *Essenza del nichilismo*, cit., str. 20–28 (odslej = EN).

⁴ Platon, *Država* 478 c.

⁵ Platon, *Država* 485 b.

⁶ Platon, *Država* 478 c.

⁷ Platon, *Država* 508 d.

ničem. Zato pa je uzrt kot $\mu\epsilon\tau\omicron\zeta\upsilon$. To naj bi pomenilo, da se v $\epsilon\pi\alpha\mu\omega\tau\epsilon\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ ne razpira bistvo bivajočega kot bivajočega, marveč samo smisel bivajočega kot nastajajočega. To sklepanje pa je doksastično. Temeljni pomen Platonove misli se skriva le v ozadju videza. Bivajoče je določeno kot nespremenljivo, samo kolikor je neko bivajoče.⁸ *Iδεια* ne izreka bistva bivajočega. Bivajočega ne prikazuje kot bivajoče, marveč kot določeno bivajoče. *Iδεια* je tisto nespremenljivo bivajoče, ki se odtegne v spoznatnost ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$). Bivajoče kot bivajoče pa ni nespremenljivo, sicer bi bilo vsako bivajoče naspremenljivo. »Nespremenljivost bivajočega je prav to, kar je ostalo povsem nemišljeno v zahodni misli.«⁹ Če bivajoče kot bivajoče ni nespremenljivo, lahko vsako bivajoče kot bivajoče ni.¹⁰ Vsako bivajoče je lahko nič. Zato se lahko po vsakem bivajočem vprašamo, ali je ali ni ($\rho\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \omicron\nu\ \eta\ \omicron\upsilon\kappa\ \omicron\nu$).¹¹ Kar se na površju zariše samo z ozirom na nastajanje, je potemtakem sámo bistvo bivajočega kot bivajočega, bistvo stvari kot stvari. Bistvo nihilizma, ki je tu že povsem zavladal, še zasluteno ni. Stvar ni neki nič, toda lahko ni, lahko je nič. Stvar je ne-nič (*niente*, *non-ente*) prav zato, ker je uzrta v obzorju nič. Ko misli, da je stvar nična, ko zapusti zavetje biti, metafizika misli ne-nič (*non-niente*) kot nič. *Μη ον ολως*.¹² v okviru te misli se razvija zgodovina Zahoda, ki je zato zgodovina nihilizma.

Pri Aristotelu stvar že pridobi obrise ne-ničnosti. V drugem poglavju 4. knjige *Metafizike* sta »človek« in »bivajoč človek« ($\omicron\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$) »isto« ($\tau\alpha\upsilon\tau\omicron$).¹³ Človek je stvar, se pravi, je tak, da ni neka ničnost ($\mu\eta\ \omicron\nu\ \omicron\lambda\omega\varsigma$). Razpet med bivanjem in ničem, človek se rodi in umre. Ko človek umre, umre bivajoč človek. Rojstvo in smrt potemtakem zadevata bit stvari – to, da stvar ni nič. Ko se stvar poraja in umre, se z njo rodi in umre tudi ne-ničnost stvari kot bivajočega. Ne-ničnost stvari pa »se ne loči« ($\omicron\nu\ \chi\omega\rho\iota\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$) od stvari »niti po rojstvu niti po smrti« ($\omicron\upsilon\tau\ \epsilon\pi\iota\ \gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\ \epsilon\pi\iota\ \phi\theta\omicron\rho\alpha\varsigma$).¹⁴ To pa pomeni, da sta bit in smrt začetek in konec bitja. Bivajoča stvar oziroma neločljivost stvari od bivajočnosti vznikla iz nič in se vanj vrača. Toda tu se pojavlja dvojnost: ko je človek, recimo Sokrat, mrtev, se pravi popolnoma nič, je Sokrat še vedno Sokrat. Kajti ko bi v svoji ničnosti Sokrat ne bil vsaj Sokrat, bi ne bil

⁸ Prim. E. Severino, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, str. 45 (odslej = AT).

⁹ DN, str. 22.

¹⁰ In obratno: $\eta\mu\ \alpha\iota\delta\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\ \epsilon\nu\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \eta\mu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (Aristoteles: *Metafizika*, 1008 b 24).

¹¹ Platon, *Država*, 476e–477a.

¹² Aristoteles, *Categoriae*, 13 b 19.

¹³ Aristoteles, *Metafizika*, 1003 b 26–27.

¹⁴ Aristoteles, *Metafizika*, 1003 b 29.

ničen Sokrat, ampak bi neka ničnost bila nična. Kot tak pa bi Sokrat sploh ne bil izrekljiv. Za nihilizem je nujno, da je to, ki mu pripisujemo popolno ničnost, hkrati ne-nič.¹⁵

Ker je deležna tako biti kot nič (το αμφοτερον μετεχον), je stvar nekaj, kar hkrati je in ni (τι... αμα ον τε και μη ον).¹⁶ V Platonovi govorici prislov αμα sicer ne izreka tiste časovne ravni, ki jo poudarja Aristotelova beseda v znameniti 4. knjigi *Metafizike*, ko je govor o prvem in neomajnem počelu.¹⁷ V *Metafiziki* 1061 b 36–1062 a 1 Aristoteles trdi, da ni mogoče, da »isto je in ni« (ειναι και μη ειναι) iz istega ozira in v istem času (καθ'ενα και τον αυτον χρονον). Pri Platonu je razpor mogoč prav zato, ker »nekaj« ni »obenem« eno in drugo, marveč je »skupaj« eno in drugo.¹⁸ To pa pomeni, da se od enega do drugega stalno premetava, tako da je premetavanje samo nastajanje stvari. Toda prav kolikor prislov αμα ne zaznamuje hkratnosti, marveč nerazdružljivost tistih, ki prideta v razpor za stvar, izraz αμα ον τε και μη ον obenem zaznamuje tudi temeljno določilo nastajanja – čas. Razpor kot tak – εις v επαμφοτεριζειν – je pretakanje, tok ali tek časa (ρειν). V tem toku stvar je in ni κατα το διαφορον χρονον. Sama struktura časa je torej ne-možnost, da stvar je in ni v istem času. Ta struktura je potemtakem επαμφοτεριζειν med bitjo in ničem.

Bivajoče (το ον) je način, skozi katerega grštvo misli bistvo stvari: bivajoče je stvar (τι), zaobjeta v επαμφοτεριζειν med bitjo in ničem. V svojem »razporu« se to premetavanje po Severinovem mnenju v okviru zgodovine nihilizma kaže tudi kot »bistvo svobode«.¹⁹ Svoboda bivajočega je najbistvenejša svoboda, ker se bivajoče lahko svobodno premetava med bivanjem in ničem. Svobodno od bivanja in nič je bivajoče prosto vsakršne vezi. Je absolutna svoboda. Stvarjenje kot *vertibilitas* v bivajoče ali uničenje kot *vertabilitas* v nič potemtakem nista neka novost krščanstva, marveč sta že mišljena v grškem oziru smisla bivajočega. V še bolj bistvenem smislu ta absolutna svoboda razpira možnost tehnike v vseh njenih oblikah: »Platonov demiurg, volja smrtnikov, krščanski bog stvarnik, stroji, proletarske revolucije, tehniška civiliza-

¹⁵ Prim. E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, str. 75 (odslej = SO).

¹⁶ Platon, *Država*, 478 d.

¹⁷ Aristoteles, *Met.* IV 1005 b 19–20.

¹⁸ V *Teaitetosu* 183 a Platon zavrača Protagorovo vizijo nastajanja, češ da bi potemtakem vsaka stvar hkrati »bila in ne bila« (ουτω ... και μη ουτω).

¹⁹ Prim. DN, str. 30–42; EN 205–230.

cija ničesar ne dodajajo čistemu bistvu svobode, ampak predstavljajo način, ki si ga je metafizika izbrala za vodenje svobode bivajočega«. Če svoboda nastaja z osvobajanjem, se pot osvobajanja odstira samo z določitvijo bivajočega kot svobodnosti. Če je bivajoče svobodno, razrešeno od nič in bivanja, je razpoložljivo proizvajanju in uničevanju. Tehnika pogreza svoje korenine v samo bistvo te svobode. Ko je vse uzrto kot svoboda, se razpira pot popolne obvladljivosti bivajočega. Če se je v zgodovini Zahoda zasnova te obvladljivosti razgrnila kot volja do moči, ki naj bi obvladovala skrajno nihanje bivajočega od biti do nič, je pravzaprav sam zasutek tega snovanja izvorno zapisan v razporu med bitjo in ničem.²⁰ V tem razporu se vsaka stvar izpostavlja svobodi, zato pa se prevesi v ničnost.

Psihologija obravnava prepričanje, da je bivajoče nič, kot eno od najznačilnejših potez duševnih bolezni.²¹ Sama izguba smisla za stvarnost se kaže kot prepričanje, da so stvari nič. Takšna navezava na psihiatrijo nam pokaže, kako se v ontičnem fenomenu blaznosti odstira grški smisel stvari. Toda v zgodovini Zahoda se je ta blaznost spremenila v »pamet«, v »razum«. Blaznost trdi, da bivajoče je nič; razum pa pravi, da bivajoče ni neka ničnost. Toda v okviru tega razuma in razsodnosti je še dejavna grška matrika smisla stvari. Ta matrika se prikaže šele v govorici blaznosti, kolikor je skupna normalnemu človeku in blaznežu. Prepričanje v ne-ničnost stvari, ki ga duševni bolnik potiska v »nezavedno«, pomeni za Zahod fenomensko obliko neznansko globlje nezavesti: bivajoče je mišljeno in doživeto kot nič. Na površini se odseva zrcalna podoba še neraziskane podzavesti Zahoda.

Razglejmo se po tej površini. Επαμφοτεριζειν stvari je obzorje, znotraj katerega Zahod motri sebe. Kot *fenomen* se nihilizem kaže v smislu, v katerem se prikazuje sebi. Nihilizem zato samega sebe nikdar ne uzre kot nihilizem.²² Kar določa možnost motrenja, je grški smisel »stvari«, »predzavestna« plast zgodovine Zahoda. Tudi delovanje sodobne znanosti in tehnike se giblje povsem v okviru grškega smisla stvari, čeprav se tega ne zaveda.²³ Da pa je nihilizem kot temeljna poteza Zahodnega mišljenja v svojem bistvu neznan, to izhaja iz tega,

²⁰ Interpretaciji te sheme je posvečeno delo L. MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino. Nichilismo tecnologico e domanda metafisica*, Città Nuova, Bologna 1985

²¹ Navezava na psihiatrijo je prava konstanta Severinovega dela. Prim. npr. naslov kot *Il parricidio mancato* itn.

²² EN, str. 415.

²³ Prim. E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979.

da je prav preko tehnostvenega razcveta civilizacija navidez izgubila svoj izvorni stik z grškim virom. Toda prav preko svoje polne dovršitve v smislu volje do moči, kolikor ta volja korenini v razporu bivajočega, se Zahod lastnemu izvoru šele približuje. Smer tega približevanja je zarisana v pojmu επιστημη. Ta pojem zaznamuje metafizično misel, ki se zasnuje kot nehipotetična in neovržna vednost. Επιστημη napoteva v dojetanje različnih modalitet, v katerih je metafizična misel v svojem razvoju določala različna neovržna prepričanja in raznolike temelje. Toda do prave osvoboditve bistva επιστημη pride z njeno negacijo: v trenutku, ko se polno vedenje razkaže kot ovržba vsakega »dokončnega« in »absolutnega« znanja. Do tega določila pride z novoveško eksperimentalno znanostjo. Επιστημη je okraj, znotraj katerega je svoboda bivajočega založena kot »razvidnost« – kot to, kar se nujno prikazuje (αναγκη φανηναι).²⁴ Prav razvidnost svobodnosti bivajočega zahteva destrukcijo sleherne vednosti, ki se predstavlja kot poskus popolnega in neovržnega spoznavanja vsega bivajočega. Tragičnost te poti se zasveti že v Ajshilovi pesniški misli.

V επιστημη se potemtakem, tako kot v pojmu »bivajočega«, razbirata dva medsebojno speta, a nasprotujoča si pomena. V zgodovini nihilizma prevlada zdaj eden zdaj drugi med njima: na eni strani επιστημη dojema bivajoče kot nihanje med bitjo in ničem, na drugi pa si prizadeva, da bi trajno določila strukturo tega nihanja in s tem razprla »resnični« smisel bivajočega. V zgodovini nihilizma pa je izvorna in prva razvidnost prav nastajanje bivajočega, njegovo vznikanje iz nič in njegovo vračanje v nič.²⁵ V zgodovini nihilizma je επιστημη kot neovržno vedenje o bivajočem v celoti tudi že izvorna oblika volje do moči. Takšna volja do moči (to je drugi aspekt επιστημη) določa že vnaprej smisel »nastajanja«. To pa počne preko teorije, ki predhodno razpira smisel celote bivajočega. Vse, kar vznikaja iz nič, je prisiljeno, da se s tem smislom usklajuje. Επιστημη je zasnutje, ki se »na-stavi« (επισταται) nad (επι) vsem. Drugi aspekt pa zatira prvega. S tem, da je to zasnutje že predhodno smislu bivajočega, ga obenem že zastira in onemogoča svobodo bivajočega. Zatrjevanje ničnosti nebivajočega je nihilizem. Nihilizem pa je »neznani veliki bog zahodne civilizacije«.²⁶ Danes se človekovo delovanje kaže v smislu tehnostvenega proizvodjanja in uničevanja, obenem pa je znanost

²⁴ Te konture pojma *episteme* so sicer bolj značilne za kasnejša Severinova dela. V SO in EN *histasthai* v -steme zaznamuje prej obstojnost usode resnice, zato pa kot *ananke stenai*.

²⁵ Prim. Aristoteles, *Fizika* 185 a 13–14, δηλον δεκτης επαγωγης

²⁶ Prim. AT, str. 115.

opustila svojo zahtevo po absolutni in neovržni resnici. To za Severina pomeni, da v okviru nihilizma je »ne-resnici hipoteze usojeno, da *ne bo mogla nikdar biti presežena*. Znanost se ne razvija le v obzorju nihilizma, ampak je kot načrt tehnološkega obvladovanja vsega postala najstrožja udejanitev Platonovega smisla nastajanja».²⁷

Destrukcija επιστημη je potemtakem nujna in neogibna. Επιστημη kot taka namreč sprevrže ničnost nebivajočega (tega, kar še ne biva, ali tega, kar ne biva več) v ne-nebivajočnost. Επιστημη je entifikacija nič. Iz tega izhaja zastiranje zgodovinskega nastajanja, ki že spet izpostavlja temeljno, a neuzrto blaznost Zahoda: zenačenje med bivajočim in nebivajočim v okviru temeljnega, a bistveno neuzrtega smisla stvari kot *παμφοτεριζειν* med bitjo in ničem.

Čeprav je *επαμφοτεριζειν* med bitjo in ničem v zahodni misli še kako razvidna resnica spoznanje te resnice ostaja še vedno le na obrobju prostora, ki ga opazujejo »prebivalci Zahoda« (*abitatori dell'Occidente*).²⁸ Ti prebivalci se venomer razgovarjajo in razpravljajo o »nastajanju«, o »zgodovini«, o »času«, o »proizvodnji« in »koncu«, o »časovnosti stvari«. Hkrati pa jim ostaja zastrt vpogled v bistvo stvari. Nad grškim *επαμφοτεριζειν* se je razgrnila senca zatona, poti noči. Če so to sredinske konture nihilizma kot fenomena, je bistvo nihilizma s tem fenomenom nujno in nerazdružljivo povezano. Prepričanje, da je stvar »nastajanje«, »zgodovina«, »čas«, je nujno povezano s prepričanjem, da je stvar kot taka pravzaprav – nič. Še več: z vidika metafizike bivajoče lahko biva oziroma *je* samo v primeru, da ga z bivanjem povezuje temelj. »Esse non habet creatura nisi ab alio«. V drugačnem primeru bivajoče kot bivajoče ne more obstajati, je nič. Stvarjeno bitje, *creatura*, »sibi relicta in se considerata nihil est«. Presenetljivo je, kako italijanski filozof na mah odpravi z zgodovinskostjo in časovnostjo tubiti in bivanja. Prav to mu očitajo njegovi kritiki. Lahko bi rekli, da je Severinov zagovor pred to kritiko iznajdljiv, če to sploh kaj pomeni na področju filozofskega mišljenja.

Obzorje časovnosti se podreja nujnost misli. Temeljni zakon mišljenja, ki smo ga mimogrede že omenili, nas v vseh svojih formulacijah nagovarja, češ da je bivajoče (tudi kot neprotislovno bivajoče) pravzaprav čas kot smisel *επαμ-*

²⁷ EN, str. 141.

²⁸ Prim. AT, str. 45–49.

φοτεριζειν med bitjo in ničem. V vseh svojih domenah je neprotislovnost mišljena z ozirom na čas. Tudi za Kanta je »stvar« še vedno επομοτεριζειν med bitjo in ničem: analitična izjava »noben nevednež je učen« po Kantu »neposredno izhaja iz počela protislovja, ne da bi bilo pri tem potrebno dodati v *istem času*«. Toda tudi za Kanta se nevednež lahko spremeni v učenega človeka. Zato pa je nevednež, *ko* je neveden; *ko* pa je neveden, ne more biti učen; to pa pravzaprav pomeni, da ta človek ne more biti neveden in učen v istem času. Zato po Severinu vsakršna opredelitev počela neprotislovja v nadčasovnem smislu ne ovrže potrebe po povezavi s časom, ki je določena v strukturi subjekta analitične izjave, čeprav v zakrinkani obliki. Zveza s časom v okviru najvišjega počela opredeli to počelo kot izraz časa – kot επομοτεριζειν med bitjo in ničem. To pa pomeni, da je ta razpor hkrati tudi določilo nemožnosti, da je bivajoče nič. V čem naj bi bil potemtakem smisel Severinove izjave, češ da je zahodna civilizacija notrinsko prepričana, da je »stvar« pravzaprav »nič«? Stvar je v tem, da nihilizmu vlada prav prepričanje, da bivajoče kot bivajoče (se pravi: *kadar* je bivajoče, *kolikor* je bivajoče) *ni* nič. To pa pomeni, da je v bistvu nihilizma zakoreninjeno prepričanje, da je izven časa bivajoče nič. Ker mu ostaja ta uvid zastrt, se na površini nihilizem dojema kot prepričanje, da *bivajoče ni nič*, to prepričanje pa se pne v uveljavitvi neprotislovnosti bivajočega – v počelu neprotislovja.

312

Tudi Heglova identiteta med bitjo in ničem (*Sein und Nichts*) ni ovržba takšnega nihilizma, saj ta zenačitev ne zaznamuje identitete načesa določenega (*Konkretes Etwas, bestimmtes Dasein, bestimmter Inhalt*) z ničem.²⁹ Zato pa je treba Heglovo istovetenje razbrati v luči negacije počela neprotislovja kot vsebinskega določila duha. »Dialektična metoda je najstrožja potrditev počela neprotislovja, ki jo lahko nudi επιστημη«. ³⁰ Do polnega istovetenja bivajočega in ničā pravzaprav ne pride niti na tistem področju, ki ga je sam »nihizem« (zgodovina Zahoda v Severinovem smislu) opredelil kot »nihilizem«. Znotraj nihilizma ni priznana – vsakokrat na svojstven način – le neka (in samo neka) oblika bivajočega. Za Jacobija se za »nihilističnega« izkaže idealizem, saj ta mislec skupaj z ničem strne vnanjo stvarnost, ločeno od mišljenja. Za »očeta nihilizma« Nietzscheja je nihilizem nepriznavanje samostojnosti »zemlje« ob hkratni postavitvi neke vrednote, ki jo presega. Za Heideggro je nihilizem pozaba biti bivajočega. Toda v vseh teh nihilizmih ne najdemo istovetenja ničā

²⁹ Temu vprašanju je posvečeno 12. poglavje dela SO.

³⁰ AT, str. 2.

in bivajočega (čeprav nihilisti to zatrjujejo), marveč golo izpostavljanje ničnosti nečesa, kar ga drugi jemljejo kot bivajoče. Prav to zanikanje nečesa pa je smiselno obzorje, znotraj katerega so bili »nihilisti« prepričani, da so uzrli negacijo počela neprotislovja.

V svojem fenomenskem površju se notrina nihilizma nekako zaobrne in pridobi obliko prepričanja, da bivajoče *ni* nič. Vsebina tega prepričanja se odraža v temeljnem počelu neprotislovja, ki je po Nujnosti, povezano z zatrtem prepričanjem, da bivajoče je nič. To počelo namreč razgrinja nemožnost protislovnosti bivajočega prav v trenutku, ko se nad njegovo razvidnostjo (φανερων) zgrinja senca nihilizma: v nihanju (επομοφο-τεριζειν) takega počela je bivajoče premišljeno iz možnosti svojega neobstoja. *Toda formalna struktura počela* ostaja nedotaknjena.³¹ To je odločilno. Ta struktura pripada samemu izvornemu sestavu Nujnosti. Nujnost je območje, ki je od vselej in za vselej odprto onkraj meja nihilizma; samo z ozirom na to območje se bistvo Zahoda (επομοφοτεριζειν med bitjo in ničem) pokaže kot nihilizem.

Skritost (*latenza – latere, ληθη, λανθανειν*) prepričanja, da je bivajoče nič, je pogoj možnosti, da je ničnost bivajočega sprejeta v okviru okrožja, ki ga zahodna misel poimenuje z imenom »resnica«. Ta resnica se v svojem bistvu izreka kot α-ληθεια, kot ne-skritost, kot to, kar se kaže, kot fenomen. V taki »resnici« ničnost bivajočega sicer ni sprejeta neposredno, marveč v posredni obliki επομοτεριζειν bivajočega med bitjo in ničem, ki pa je po Nujnosti povezana z razprostrto obliko bivajočega kot ničā. Zaradi te povezave pa seo v zoru zahodnega mišljenja razruši mavrični most med resnico in ληθη (latentnim prepričanjem o ničnosti bivajočega). V zahodni misli resnica (αληθεια) ni neskritost oziroma razgrinjanje lastne nasebnosti (ληθη), marveč razgrinjanje tega, kar prikazuje zakriva svoje bistvo (bistvo nihilizma). V svojem bistvu je αληθεια potemtakem prav ληθη, ki zakriva svojo bistveno alienacijo. Toda takšna alienacija po nujnosti prebiva v resnici: αναγκαιον αι αληθειειν. Severinovo izvajanje tu prehaja v arabesko abstrakcijo: če je nujnost prav tista Nujnost, ki se sveti onkraj alienacije, je formalna struktura te »alienirane« nujnosti poteza Nujnosti, po kateri je nujno vključena v Nujnost. V svojem bistvu, se pravi, mimo lastnega fenomena, je nihilizem vpet v to Nujnost. Zakrito prepričanje, da bivajoče je nič, ki na fenomenski ravni (na ravni resnice kot αληθεια) že vlada vsej zemlji, lahko obstaja le zato, ker ga

313

³¹ Prim. *Studi di filosofia della prassi*, II, 3. poglavje, paragraf 1.

že od vselej zavrača tista Nujnost, ki se javlja v formalni strukturi nemožnosti protislovja. Ta nujnost se razprostira onkraj območja nihilizma. Onkraj območja nihilizma nam zopet spregovori enigmatični smisel bivajočega, ki se je na začetku tega razdelka oznanil v Anaksimandrovem reku: $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \chi\rho\epsilon\omega\nu$. »Če je nujnost to, čemur ne moremo ubežati, je resnica izvorni smisel usode. Ne le, da ni stvari, ki bi mogla ubežati usodi kot temu, kar resnica izreka; v tem rekanju se namreč izreka tudi smisel nemožnosti bega pred rekanjem resnice: izreka se resnični smisel nemožnosti bega.«³²

Rekanje resnice v izvornem smislu ni govorica o stvareh, marveč prikazovanje Nujnosti, v kateri prebiva Vse.³³ Izven okvira nihilizma, »nastajanje je proces prikazovanja in izginjanja (*comparire e sparire*) biti.«³⁴ Vse pomeni za Severina celokupnost vseh stvari: tudi to, kar domuje v najdaljnji odsotnosti in se ne bo nikdar prikazalo. Vse je skladno z Nujnostjo. Nujnost je skladba Vsega, Vse pa je akord Nujnosti. V tem složnem akordu odzvanja položaj Vsega v okviru Nujnosti: akord je *ad cor*,³⁵ zato pa Vse domuje v srcu Nujnosti in Nujnost domuje v srcu vsake stvari. »Povrnjeno svojemu pravemu smislu, je srce vsake stvari sama nujnost resnice, ki zatorej ne ovira in utesnjuje, marveč jim dopušča, da so lahko to, kar morajo biti.«³⁶ Ko je Parmenid zarisal večni lik srca resnice – $\text{Ἀληθειῆς ἀτρέμης ἦτορ}$ – je že nakazal večnost vsega. Parmenidov $\chi\rho\eta\ \tau\omicron\ \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ iz prvega verz šestega fragmenta izreka, da bivajoče ni neka ničnost, marveč da je. Če pa bivajoče je, je »večno«. Večnost vsega hrani in varuje mogočna Nujnost ($\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\rho\eta\ \text{Ἀναγκη}$),³⁷ ki se ne predaja nič. Resnica večnega Vsega se s tem prikazuje prebivajoč v večnem krogu prikazovanja. Toda tudi prikazovanje kot tako je bivajoče. Tudi temu prikazovanju je usojeno, da naj večno je. Resnica Vsega – kolikor je ta resnica to, kar je po Nujnosti rečeno o vsem bivajočem – je ozadje, mimo katerega se ne more prikazati nobeno bivajoče. Ta Resnica je večni čar, ki ne vstane in ne zaide.

Toda to Vse se nikdar ne razgrne v svoji resnici. Okraj Vsega, ki se razgrinja v prikazovanju, Severino opredeli kot *zemljo*. Tudi zemlja je večna. Pripadajo pa

³² DN, str. 123.

³³ Rekanje je tu dojeto kot *dicere* v smislu $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\sigma\eta\iota$ (*Zeigen*).

³⁴ EN, str. 295.

³⁵ DN, str. 123.

³⁶ DN, str. 124.

³⁷ Parmenid fragment 8, verz št. 30.

ji tok narave in misli, občutij, odločitev, zgodovina narodov in ljudi. Pripada ji vse, kar se razgrinja v krogu prikazovanja. Prikazovanje ne vzklije iz biti ali nebiti, marveč iz neprikazovanja ali skritosti. Kot tako prikazovanje dopušča temu, kar se prikazuje, da je. V tem dopuščanju se končnost prikazovanja kaže kot neskončno prikazovanje Vsega. Ne v smislu, da je Vse skrčeno v okvir končnosti, marveč v smislu, da se v krogu prikazovanja kaže neskončno razprostiranje Vsega onkraj meja končnega kroga prikazovanja. »Končno prikazovanje je neskončno prikazovanje Vsega (prikazovanje usode je prikazovanje celovitosti usode), toda Vse se *ne prikazuje* znotraj kroga prikazovanja usode, in njegovo neskončno prikazovanje se sveti v nezavednosti tega kroga – ki ga torej obkroža senca neprikazovanja neskončnega svetenja Vsega, in je zato krog (ali preplet krogov) končnega prikazovanja Vsega.«³⁸ V obliki *preseganja* skupnosti nasprotij bivajočega se Vse zbira v Sreči (*Gioia*), ki domuje v srcu stvari. »Steza, po kateri stopa zemlja, ko se spušča v krog prikazovanja, je že vselej zarisana v Sreči. V Sreči je že vselej tudi zarisana Pot Dneva (*Sentiero del Giorno*), se pravi, dovršeno preseganje samote zemlje in njene priče – Zahoda. (...) Toda katera je steza, ki jo je zemlja usojena prehoditi, ko se spušča v krog prikazovanja usode? Ji je mar usojena samota ali preseganje samote? In nazadnje: ali ta vprašanja izražajo meje smrtne govornice, ki začenja izpričevati usodo, ali pa skrajni rob usode, ki v prebivanju v končnem krogu prikazovanja že zapušča, nevedno, (...) tisto Stezo, ki jo mora zemlja prehoditi?«³⁹

Pri Severinu najdemo številne vsebinske poteze, ki s hermenevitičnega vidika sprva bolj spominjajo na neko starodavno, prvobitno mistiko kot na rigorozno logiko; analiza pa nam potrjuje, da logična zveza nikdar ne popusti v spletu presenetljivih asociacij in da pravzaprav tvori trdno in mogočno ogrodje Severinove filozofije. Morda je tudi to eden od razlogov, zaradi katerih Severinova misel izžareva svojstven čar in nedvomno predstavlja enega od največjih izizovov mišljenju, ki jih lahko najdemo v italijanskem filozofskem prostoru.

³⁸ DN, str. 594.

³⁹ DN, str. 597.

**ODPRTA TEMA: DRUGI
KOPERNIKANSKI OBRAT**

**ODPRTA TEMA: DRUGI
KOPERNIKANSKI OBRAT**

317

**ODPRTA TEMA: DRUGI
KOPERNIKANSKI OBRAT**

Pripravil Dean Komel

Klaus Held

ZEMLJA IN NEBO KOT NESPREMENLJIVKI NARAVNEGA ŽIVLJENJSKEGA SVETA

318

Vsaka kultura je svet, v katerem ljudje, ki mu pripadajo, živijo skupaj in se počutijo doma. Vsaka kultura je življenjski svet. Če smo danes priča vedno večjemu združevanju različnih kultur v en planetarni življenjski svet, potem je moja bit pogoj za razvoj, da obstajajo določene značilnosti, ki so vsem kulturam skupne. »Življenjskisvet« v Husserlovi fenomenologiji označuje znan kontekst čutnih referenc, na podlagi katerega lahko človeška bitja razumejo tisto, s čimer se srečujejo. Na ta način življenjski svet tvori horizont, znotraj katerega se človeška bitja orientirajo v vseh svojih vedenjskih oblikah. Pluralnost različnih kultur nam kaže, da je struktura horizontov življenjskega sveta odprta za spreminjanje. Toda tudi takšno spreminjanje ima svoje meje. Nespremenljivke horizontalne strukture so osnovna značilnost nekega človeškega življenjskega sveta ali z eno besedo: enega sveta.¹ Kako se te nespremenljivke oznanjajo?

319

Če posamezen svet vzpostavi omejitve variabilnosti, potem velja, da se izmika človeški svobodi. Naši kulturni horizonti se lahko spremenijo in na tem pod-

¹O odnosu med enotnostjo posameznega človeškega življenjskega sveta in pluralnostjo mnogih kulturnih svetov glej mojo razpravo 'Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt' v E. W. Orth (ed.), *Phänomenologische Forschungen*, vol. 24, 1991.

ročju imamo določen vpliv. Toda to, da se orientiramo znotraj horizontov, sploh ni plod naših želja. Za naše življenje je konstitutivno, da smo na takšen način odprti za svet. Neizrečeno prepričanje, da »svet obstaja«, prepričanje, ki ga je Husserl opredelil kot temeljno postavko naravne naravnosti, je del človeškega življenja in ga ne moremo prevladati. Eksistenca sveta kot življenjskega sveta se človeškemu bitjem vsiljuje z gotovostjo, ki se je ne morejo otresti. Da obstajajo strukture življenjskega sveta, ki jih s kulturno spremenljivostjo ne moremo zrušiti, lahko razložimo le na podlagi gotovosti sveta, ki je ne moremo razveljaviti. Ker svet kot življenjski svet eksistira pred vsako svobodno človeško dejavnostjo, se človeškemu bitju kaže kot nekaj, kar obstaja samo po sebi – to pomeni: svet svojega obstoja ne dolguje dejavnosti človeka. Ta način biti, ki se poraja »iz sebe same«, imenujemo narava. Tako bi lahko rekli, da nesprenmenljive značilnosti človeškega življenjskega sveta ustvarjajo naravo. Toda ta izjava lahko privede v resen nesporazum. Ko moderno naravoslovje govori o naravi, se sklicuje na zakonitosti, ki so popolnoma neodvisne od človeške svobode. Od najzgodnejših časov do današnjih dni se je zapeljivost naturalizma v vseh njegovih oblikah prilepila na filozofijo kot njena senca. Naturalizem razumemo kot poskus razlage človeške svobode v okviru zakonitosti narave, kakor si jo zamišlja naravoslovje in ki poskuša svobodo na ta način razkrinkati kot iluzijo. Fenomenološki koncept narave nima nič skupnega s takšnim naturalizmom. Narava, razumljena v okviru življenjskega sveta, zagotovo leži zunaj dosega človeške svobode, vendar prav tako predpostavlja svobodo, ko oblikuje odprt prostor, v katerem je svoboda sploh možna.

Kako lahko to konkretno razumemo, bomo v nadaljevanju pokazali na primeru polarnosti med zemljo in nebom. Ta polarnost spada k nesprenmenljivkam človeškega življenjskega sveta, če pa bi jo kdo poskušal dojeti kot delo človeške svobode in s tem opozicijo kulturi, bi jo razumel v zmotnem naturalističnem smislu. Polarnost zemlje in neba pripada kulturi kot struktura življenjskega sveta.² Zato lahko ta polarnost omogoča variabilnost, na podlagi katere lahko

² Odnos med zemljo in nebom bi lahko primerjali s polarnostjo moškega in ženske, ki podobno tvori nesprenmenljivost vsega človeškega življenja. Ni naključje, da v mnogih kulturah moškega povezujejo z nebom in žensko z zemljo. Glavno vprašanje v današnji feministični teoriji je, kako lahko nesprenmenljivost moškega in ženske spravimo s človeško svobodo. Eden izmed odgovorov je lahko naturalističen: razliko pojasnujemo zgolj s trditvijo, da je ljudem vsiljena skozi njihovo biološko naravo. Vendar spolna razlika s tem ostaja zgolj meja človeške svobode. S to razlago načelno ne moremo razumeti, kako lahko pozitivna izpolnitev svobode pomeni prav to, da živiš kot moški ali ženska in ohranjaš ali razvijaš to razliko prek načina življenja posameznika. Podobno nam natu-

razložimo različnost kultur. Proti koncu tega eseja bom namignil, kako lahko nastane ta variabilnost.

Fenomenološka analiza življenjskega sveta, ki se izogiba naturalizmu in za seboj pušča neplodno nasprotje med naravo in kulturo, začenja s tezo, da človeška svoboda obstaja le, v kolikor je utelešena, se pravi inkarnirana. Inkarnirana svoboda ni zgolj dodatek k biološkemu razumevanju telesnosti in raznim oblikam človeškega vedenja, ampak prej korenini v različnih načinih, na katere človeška bitja živijo in se vedejo v svojih telesih. Človeška bitja poznajo polarnost neba in zemlje, ker se telesno nahajajo med njima. Preko svoje telesne orientacije izkušajo, da je »nad« njimi prostor, nebo, in da živijo na nečem, kar jih podpira, zemlja. Da bi se takoj na začetku izognili naturalistični interpretaciji te polarnosti, se moramo najprej vprašati, kaj pomeni to, da se vidimo v odprtem prostoru inkorporirane svobode. Poleg tega pa ne smemo pozabiti, da je ta polarnost polarnost narave, tj., pokazati moramo, kako se neizpodbitna gotovost sveta kaže v tej polarnosti.

Medtem ko telesno prebivamo »na zemlji«, se nam zemlja zdi trdna in močna podlaga ali temelj pod nami, ki nas nosi in na katerega smo vezani z gravitacijo. Hkrati pa imamo izkušnjo, da smo sami in druge nežive stvari, planeti, živali ter drugi ljudje, s katerimi smo v stiku, ustvarjeni »iz zemlje«. V tem dvojnem smislu lahko rečemo, da je naš običajni način prebivanja del zemlje in da so vse stvari, ki jih srečujemo, »zemeljske«. Obenem živimo usmerjeni proti nebu – področju nad nami – vidimo, kako zemeljske stvari prikažejo v jasni odprtosti ter izrišejo svoj obris. Tako se zemeljske stvari, vključno z nami, dvignejo nad zemljo in imajo svoj prostor nad njo. Kolikor je področje življenja, ki je nad zemljo, nebo, se zemeljske stvari dvigajo v nebo. Tako se nebo kot odprta jasnina začenja že na zemlji.

Nebo in zemlja v tem smislu nista zgolj nad in pod prostorom, v katerem običajno prebivamo. V tem primeru gre bolj za to, da samo področje naše zemeljske eksistence ustvarja vmesni pas, kjer se srečujeta ali prekrizata nebo in zemlja. Filozofsko analizo lahko veljavno označimo kot fenomenološko edinole takrat, ko vsebuje opise, s pomočjo katerih dosledno upoštevamo vse, kar srečujemo, na način, kako se nam kaže. Naša izkušnja neba in zemlje jemlje

ralistična razlaga nesprenmenljivosti neba in zemlje preprečuje uvideti, kako lahko polarnost prispeva k smiselni izpolnitvi človeške eksistence.

svojo referenčno točko iz zemeljskega območja, v katerem živimo svoja življenja, in je pogojena z našimi izkušnjami v tem vmesnem pasu. Zaradi tega mora fenomenološka analiza neba in zemlje za svoje začetno izhodišče vzeti način, v katerem se nebo in zemlja prikazeta znotraj tega življenjskega prostora.

V mnogih jeziki se beseda »zemlja« nanaša tako na temelj, ki nosi stvari, v dvojnem smislu podpiranja in omogočanja rasti, kot na snov, iz katere so narajene. Vendar pa se oba pomena nanašata na isto zadevo: čvrsta podlaga, na kateri stvari počivajo, je hkrati izvir, iz katerega prihajajo in v katerega izginejo, ko preminejo. Tisto, kar se dviga iz prvobitnega območja, ni nič drugega kot snov, brez katere stvari ne bi mogle obstajati. Zemlja, iz katere se dvigajo stvari, se nadaljuje v samih stvareh. To je možno le, v kolikor se zemeljske stvari izrisano prikazujejo. Za to pa potrebujejo medsebojno razdaljo. Nebo, ki se začne že »tukaj spodaj«, predstavlja dimenzijo odprtosti, ki v sebi že nosi pripravljen kraj te razdalje. Odprtost neba se našemu vidu kaže kot jasnina. Jasnino potrebujemo za to, da bi videli obrise zemeljskih stvari.

322 Če ne bi bilo odprtosti in jasnine neba kot zemeljskega prostora življenja in prikazovanja, znotraj katerega zemeljske stvari dobijo svojo obliko, potem se zemlja ne bi mogla svetiti v teh stvareh. In konceptu »zemlje« ne bi mogli pripisovati pomena nesočnega izviračnega območja in snovi. To, kaj zemlja je, lahko izrazimo le negativno, in sicer tako, da jo definiramo kot nasprotje tistega, kar stopa v jasnino in odprtost. V smislu te alternative ni zemlja nič drugega kot tema in območje, ki je zaprto samo sebi, za nas nekaj popolnoma nedostopnega. To je tako, ker zemljo poznamo samo, kakor se nam kaže skozi zemeljske stvari. In prikazovanje je natanko prikazovanje nečesa: sestoji iz tega, da nekaj temnega in zaprtega samemu sebi, pride na svetlo. Zemlja se v svojem prikazovanju resnično nanaša na zemljo kot zemljo, to je na temno in zaprto območje, iz katerega izstopi prikazovanje in prinese svojo snov na plan.

V tem smislu lahko o zemlji govorimo na dva načina. Prvi pomeni govoriti o zemlji, kakor se nam razkriva v zemeljskih stvareh kot njihova snov in izvornostno območje, ki jih nosi. Druga možnost je, da poskušamo ustrezno opisati dejstvo, da ima prikazovanje zemlje, ki se nam kaže, svoj izvor na hrbtni strani, odvrnjeni od nas, v temni zaprtosti zemlje kot zemlje. Ta nam nedostopna zaprtost nam obljublja zaščito, saj je to, kar se prikazuje v odprti razdalji, ki ustvarja prostor, ogroženo.

Kako izkušamo odnos med prikazovanjem zemlje in njeno skrito hrbtno stranjo pri konkretnih opravkih z zemeljskimi stvarmi? Te se nam prikažejo, ko jih zaznavamo. V naših občutkih, na katerih zaznava temelji, postane očitno, da stvari izhajajo iz zemlje. Empiristi in Kant kot njihov naslednik so prav tako imeli pav, ker so vztrajali, da smo lahko prepričani o obstoju stvari le skozi občutek. Le občutki nam dajejo gotovost, da to, kar moramo storiti, ni zgolj produkt naše zavesti, da ni nič. Vsak »kaj« narave zemeljskih stvari bi si lahko izmislili, vse dokler nam občutka ne potrdi njegov »to«. Ta gotovost o tem je eden izmed načinov, s katerim z neizpodbitno gotovostjo vemo, da svet kot narava obstaja. S to gotovostjo naša svoboda doseže svoje meje.

Ker smo pri doživljanju občutka pasivni, kvalitete, ki se kažejo v njem, ne morejo biti goli produkt naše zavesti: dejstvo, da se sploh pripeti, ni odvisno od naše dejavnosti. To označujeta stari določitvi, *pathos* in *affectio*. Skozi občutek dotika najbolj jasno izkusimo, da občutek prihaja od zunaj in da smo na ta način prišli do gotovosti o »tem«. To je zato, ker se, kakor je že Aristotel videl, skozi dejavnost občutka dotika, dotikamo in občutimo telesno snov zemeljskih stvari neposredno s kožo svojega telesa, ne da bi bilo kaj vmes.³ Čeprav občutki preplavljajo človeška bitja, to še ne pomeni, da so ta ob sprejemanju teh občutkov popolnoma pasivna, da so zgolj zbiralniki, ki ne igrajo dejavne vloge. Človeško bitje ni nekakšna negibna obala, na katero naplavlja razbitine občutkov, ne da bi pri tem igralo dejavno vlogo. Človeški prispevek občutkom, njihovo tako rekoč prežetje s svobodo, je kinestezija (*kinaestheses*), tj. gibanje čutil, brez katerega percepcija objektov ne bi bila možna. Husserl je bil prvi, ki je ugotovil filozofski pomen te kinestetike. Običajno poteka brez našega zavestnega vpliva nanje. Toda glede na dano situacijo lahko ta gibanja zavestno vzgibamo in jih prosto usmerjamo. Tako se izkaže, da je kinestezija eno izmed področij, v katerega je svoboda utelešena. Hkrati pa se nam ponujajo kot fenomen, ki nam z analizo, ki nam z zvesto analizo omogoča, da pobeegnemo naturalizmu.

Ko stegnemo roke, da bi se česa dotaknili in začutili telesne kvalitete tistega, sežemo v svet in si približamo del njegove narave. Enako velja za kinestezijo vseh ostalih čutov. To prinašanje bliže k sebi prek seganja v svet je izvorna vzgibanost življenja, to, kar so Grki imenovali *psyché*, duša. Duša je prvotno pomenila življenjsko-bit (*being-of-life*). Po Talesu je imela bit magneta v sebi

³Prim.: Aristotel, *O duši*, SM, prevedel Valentin Kalan.

vdihnjeno dušo, tj., bila je živa⁴ zato, ker je segla čez sebe in v svojo bližino pritegnila drugo stvar. Prvotna vzgibanost življenja se najmočnejše odraža v kinestezi dotika. Preko dotikov človeško življenje spoznava realnost »to« nje-gove okolice. Horizontalni referenčni odnosi življenjskega sveta se ujamejo v telesni izkušnji okolice in vzniknejo iz nje. Zato gotovost tega »to« sveta korenini v življenjski sili kinesteze dotika. Biti živ naših teles je tisto, kar označuje svet kot »življenje« – kar svet prvotno opravičuje v samih stvareh.

Izkusimo lahko le dejstvo, da smo živa bitja nasproti v ozadju preteče smrti. To grožnjo doživljamo telesno v nestabilnosti našega kako-nam-je. Občutek ugodja imamo, ko določene taktilne kvalitete, ki fundamentalno pogojujejo občutke naših teles, ne presežejo praga normalne mere. Ko ekstremi zmotijo normalno mero in se nam na ta način predoči naše telesno stanje, se ogroženost naših teles preko smrti pokaže tudi nam. Tako gotovost sveta kot sveta našega življenja konkretno korenini v tem, kar je Heidegger v *Biti in času* označil kot kako-nam-je (*Befindlichkeit*). Heidegger pa je spregledal,⁵ da se kako-nam-je nahaja v neporušenem ravnovesju našega telesnega ugodja, namreč v uravnoteženosti med različnimi kvalitetami občutkov, ki so nam dostopni preko dotika.

324

Kvaliteti senzacije dotika, ki sta fundamentalni pogoj telesnosti, sta toplota in tekoča-vlažnost.⁶ Ni naključje, da prav ti kvaliteti omogočata prenatalno življenje človeka v maternični tekočini in sta prav tako značilnosti prve hrane po rojstvu. Obe kvaliteti sta tesno povezani z dejstvom, da naša percepcija ni statična. Raztezanje je pogoj gibanja, slednje se predstavi kot taktilna kvaliteta občutka v obliki medialne in nezrušljive mere vlažnosti in utekočinjenosti, ki nam ugajajo. Življenjsko nevarna ekstrema, ki gresta ob bok s tem, sta mokrota,

⁴Ibid.

⁵To je povezano s tem, da je Heidegger zapostavil telesnost, o čemer se velikokrat govori v sekundarni literaturi. Absolutni »tukaj«, o katerem govori Husserl, je prostor mojega telesa, ki ga nikoli ne morem zapustiti. Heidegger se v *Biti in času* nedvomno ukvarja s tem »tukaj« v kontekstu prostorski (prim. angleški prevod Albany, 1996, 22–24). Heidegger misli, da lahko »tukaj« označimo na podlagi »usmerjenost« tubiti (Dasein), tj. na podlagi tega, da tubit (Dasein) v svoji skrbi za to, kar sreča »tam« kot mu je na doseg roke, »pride od tega tam nazaj do njegovega tukaj«. (Str. 100) Pri tem preskoči telesno snovno stran tega »tukaj« in ga, kot se zdi, »poduho« v goli relacijski pol v prostoru, v katerem se odvija »uporaba« orodja.

⁶O tem in kar sledi glej podrobnejšo analizo v poglavju o Heraklitu v mojem delu *Heraklit, Parmenid in začetek filozofije in znanosti (Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft.) Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin 1980, p. 355 ff.

v kateri se živo bitje utopi in koža našega telesa zgnije ter se razkroji itn., ali suša, ki izsuši življenje in telo. Da telesno življenje ogrožata ta dva ekstrema, potrjuje kulturna zgodovina, s tem da v mnogih kulturah – glede na klimatske pogoje, ki jih je treba upoštevati (in h katerim se bom vrnil kasneje) – smrt opisujejo kot stanje mrliča, ki se je izsušil, in v drugih, kot da je zgnil ali se razkrojil. Gotovost življenjskega sveta kot narava se prične z normalnim, neskajenim ugodjem, ki prevladuje takrat, ko je telesno življenje uravnoreženo med taktilnimi kvalitetami mokrote in suhosti.

Gibanje poleg razteznosti potrebuje tudi silo. V taktilni kvaliteti zmerne toplote doživljamo stanje ugodja, ki se vzpostavlja skozi občutek sile. Ekstremni mraz in vročina se nam telesno razkrijeta kot življenje uničujoči sili, saj se postavljata nasproti naši volji in jo dušita: mraz to stori tako, da skrepeni naše gibanje, vročina pa tako, da ga naredi mlahavega. Ti ekstremni izkušnji prav tako potrjuje zgodovina kultur v svojem odnosu do obravnave telesne smrti. V razvitih kulturah poznamo dva načina ravnanja s človeškim truplom: izročijo ga enemu izmed dveh življenjsko uničujočih ekstremnih stanj, vročini ognja, v katerem zgore, ali mrazu zemlje, v katero ga zakopljejo.

325

Zemljo kot tisto, iz katere stvari izstopajo in so, skrito hrbtno stran njenega prikazovanja zemlje kot zemlje, lahko srečamo v njeni nepredimosti in zaprtosti tako, da skozi čutilo dotika začutimo njene različne načine odpora. Ta odpor se nam kaže tako, da kvalitete dotika začutimo v stiku z zemeljskimi stvarmi, katerih kvalitete zmotijo nestabilno ravnovesje telesnega ugodja in na ta način ovirajo našo kinestetično premičnost. Ti kvaliteti sta po eni strani mraz in vročina, ki odstopata od normalnih mer temperature, in po drugi strani kvalitete, ki spadajo v območje občutkov mokrote in suhosti in ki na tem območju z odstopanjem od normalne mere vplivata na ravnovesje. Suhost, ki jo ne prepojita mokrota ali vlaga, je trdota. Tisto, kar suho stvar naredi mokro ali vlažno, ima v sebi značilnosti tekočnosti. Tekoče je mehko in prepustno. Neskajeno ravnovesje telesnega ugodja se torej poruši, kadar z dotikom začutimo, da kinesteza trči v nepredirno in nepremično trdoto. Po drugi strani pa je ta motnja evidentna, kadar pride naša koža v stik z nečim mehkim, kar je za naš kinetični dotik rok tako majhen upor, da se roka znajde tako rekoč v praznini.

Najbližji stik z zemeljskimi stvarmi, ki jih jemo in na ta način »utelešamo«, ima naše telo. Tudi tukaj se odpor, ki poruši naše ugodje, začne z ekstremi,

ekstremi tistega, kar je preveč vroče, mrzlo ali trdo. Te ekstreme najdemo v območju že omenjenih polarnosti. Zato gotovost življenjskega sveta kot narave izvorno korenini v raznih izkušnjah odpora, iz prostega prostora, ki ga ustvarjajo polarnosti dotika: vročina in hlad, mokro in suho. Te polarnosti začitimo z našo kožo in površino naših teles, v kateri smo uteleseni. Naše telo nam omogoča naše okretnosti, kakor je videl Husserl »absolutni tukaj«, saj ni nobenega drugega gibanja, ki bi nam omogočilo, da ga zapustimo. Prek izkušnje odpora je naša gotovost, ki zadeva življenjski svet, še v istem trenutku napotena nazaj na ta »tukaj« našega telesa. Tako je lahko Max Scheler med drugim zasledil gotovost realne eksistence telesnega sveta z izkušnjo odpora – priznamo, da sicer na drugačen način od našega izvajanja.

Če svoje telo od znotraj izkušam kot svoj absolutni tukaj, ki navkljub mojim gibom ostaja trajen, se mi telo kljub vsem spremembam kraja, ki jih lahko opazimo od zunaj, kaže kot nekaj mirujočega. Zemlja je, kakor da bi bila raztezanje trdnega območja mirujočnosti v polmeru vseh mojih kinestetičnih dotikov.⁷ Ob vsem odpiranju, ki krati kinesteze, se mi ne kaže nič drugega kot v principu neovrgljiva mirujočnost zemlje in stalnost njenega absolutnega »tukaj«, nanju nimamo nobenega vpliva. Tako za zemljo velja, da ji absolutni »tukaj« naše telesnosti podarja značilnost mirne podpornice, natanko ta značilnost pa je tista, iz katere se dvigne primarna gotovost življenjskega sveta.

Nad zemljo, mirno podpirajočo, se odpira nebo. Le v jasnini neba, ki vzpostavi razdaljo, lahko zemeljske stvari izstopijo s kvalitetami, ki jih zaznamo s čuti in v prvi vrsti prek dotika. Z jasnino vzpostavimo izvorno domačnost le toliko, kolikor ustvarja prostost naše kinestetično-telesne percepcije zemeljskih stvari. Z gledanjem stvari nismo omejeni le na gledanje ene posamične stvari, ampak lahko z gibanjem naših oči ali naših teles sežemo v polje, ki se razteza nad nami. Zato gledanje za nas odpira jasnino in prostost, v kateri stvari zasijejo v svoji vidnosti in se lahko prikažejo. Jasnost nebesja izkusimo že v območju zemeljskega življenja kot korelat kinestetične gibljivosti vida. Vendar vid ni izoliran od dotika. Dotikanje ali prijemanje telesa nam prav tako omogoča svobodni prostor gibanja. Kak objekt lahko zgrešimo ali sežemo v prazen prostor, naše roke lahko npr. iztegnemo v odprt prostor. Takšno izkušnjo od-

⁷To idejo je Husserl razvil v svojih poznih spisih in jo lahko najdemo v rokopisu z arhivsko oznako D 17. Rokopis je bil prvič objavljen leta 1940 v *Filozofskih esejih (Philosophical Essays)*. V spominu *Edmunda Husserlu (In Memory of Edmund Husserl)* izdajatelj M. Faber (ponatis: Greenwood Press Publishers, New York 1968).

prtega prostora za naše gibanje dotika znotraj posameznega objekta dobimo, ko se predmet – denimo pod pritiskom naših rok – izkaže kot upogljiv. Le zato ker naš vid zaznava jasnino odprtega prostora, vemo, da vsi prostori, ki se za nas razpirajo, ko med stvarmi sežemo v praznino, pripadajo skupnemu prostoru. Na ta način je ena in ista odprtost zemeljsko izkušenega prostora neba tista, ki se kaže tako našemu vidu kot dotiku. Odprtosti jasnega prostora, znotraj katerega se prek vida izrišejo konture zemeljskih stvari, ne moremo ločiti od dotika, saj odprtost tega prostora daje kinestetična gibljivost, ki je skupna tako vidu kot dotiku.

Na tem mestu bi morali razmisliti o tem, da sega nebesni prostor onkraj odprtosti, znotraj katere se za nas prikazujejo zemeljske stvari. Sam se odpira kot jasno prostranstvo nad nami, kot »prostor«, tj. kot dimenzija, v kateri se lahko istočasno prikazuje veliko stvari. Na prvi pogled se nam zazdi trditev, da je nebo prostor, lahko razumljiva, a to le zato, ker se nagibamo k naturalističnemu razumevanju. Naturalizem pojmuje zunanji prostor kot »objektivno« neskončno kvantiteto praznih pozicij, tj. mest, ki jih lahko zasede katera koli stvar. Kot »objektivno« obstaja neodvisno od naše subjektivne izkušnje. Naša subjektivnost pride na vrsto šele naknadno, namreč tako, da določen predel teh praznih pozicij poimenujemo »nebo«. Vzrok temu je, da se nam na podlagi naše subjektivne izkušnje kompleks pozicij v prostoru, ki ga povezujemo z imenom »nebo«, kaže kot območje nad nami. Toda objektivno rečeno so pozicije, ki jih to območje zaobsega, nevtralne pozicije v neskončnosti vesolja in obstajajo neodvisno od tega, kakor se nam kažejo.

Vendar če vse, kar za nas postane vidno, pride do nas na podlagi horizontalnega čutnega konteksta referenc in le na ta način postane razumljivo, potem se mora to nanašati tudi na prostor neba in mesta v njem. V našem vsakdanjem življenju in okrožju, v katerem živimo, smo odvisni od in umeščeni v odnos do določenih stvari, za katere vemo, da jih lahko dosežemo v tej ali oni smeri. Večina stvari, s katerimi imamo opravka, imajo na ta način »kraj«, ki mu pripadajo.⁸ Seznanjenost s temi kraji in načini, s pomočjo katerih so nam dostopne, pripadajo horizontalnemu referenčnemu kontekstu. Naše vedenje o prostoru korenini v življenjskem svetu in običajno ne v zavesti subjekta, neodvisnega od števila praznih pozicij v zunanjem prostoru, v katerem lahko vsak dan objekt najde mesto. Ne gre za to, da se stvarjem približamo z zavedanjem, da bi jih

⁸Heidegger, *Bit in čas*, § 22, str. 95.

razporedili v objektivno predhodno dan kompleks nevtralnih pozicij. Prej nasprotno: za prostor vemo, ker so najbolj zemeljske stvari tako rekoč doma na določenem kraju. V sodobni Evropi je lahko prišlo do reprezentacije neskončne kvantitete objektivnih pozicij v prostoru le zaradi dolgega zgodovinskega procesa abstrahiranja.

Na isti način »nebo« ni subjektivna oznaka za objektivno prisoten sektor te neskončnosti. Bolj kot to je območje, ki nam je domače zato, ker imajo določeni dogodki po naravi tam svoje mesto. V to lahko prištevamo tudi zvezde, zrak, ki ga dihamo, in predvsem vreme, ki nas vsak dan razveseljuje ali jezi. Če v okviru fenomenološke analize neba začnemo s to domačnostjo, se najprej izkaže, da je nebo drugačna oblika prostora kot prostori, ki jih poznamo na podlagi domačnosti z zemeljskimi stvarmi v življenjskem svetu. Te stvari imajo svoje pozicije, ki jih lahko pokažemo. Seveda lahko pokažemo tudi stvari na nebu, na primer sonce, luno, zvezde, oblake, ptice ali letala, vendar pa samo nebo ni takšna stvar, da bi nanj lahko pokazali. Nebo je prostor za mnoge prostore. Prikladna beseda za takšno zbirko prostorov je »plan« (*Gegend*⁹). Plani pripadajo za človeško življenje pomembni dogodki, ki se tam redno vrstijo ali pa so se tam enkrat zgodili. Govorimo denimo o vojnah ali bitkah, ki so se odvijale v določeni regiji.

Najpomembnejši dogodek za naše vsakdanje življenje, ki se samodejno odvija v plani, ki ji pravimo »nebo«, je vreme. V tem dogodku so spremembe, ki jih lahko opazamo iz dneva v dan. Predvsem so velike spremembe, ki zaznamujejo spremembo letnih časov. Prav gotovo pa letni časi spremenijo tudi tisto, kar je pod nebom, zemljo. Prek neba, ob potekanju hkratnih vremenskih sprememb, se nam letni časi oznanjajo v vsej svoji dramatičnosti. V vremenu začutimo podnebje plani sveta, v katerem živimo. Tako vsaki plani na svetu, v kateri živijo človeška bitja, pripada posebno nebo, kot plan za tisto vreme, ki je za to podnebje značilno.

Nebo je kot plan za vreme drugačna oblika plani od plani na zemlji. Človeška bitja nimamo »nad« nami le neba v prostorskem smislu, ampak tudi tako, da imajo oblast nad nami tudi podnebne spremembe. Takšno gospodovanje dokazuje našemu telesnemu življenju: dogajanje na nebu vpliva na nas tako, da se dobro počutimo ob eni vrsti vremena in slabo ob drugi vrsti. Spremembe

⁹ Ibid., str. 103.

vremena na nebu, katerim je naše telesno kako-nam-je kar najintenzivneje podvrženo, so plod polarnosti podnebja, ki se najbolj očitno pokaže predvsem v spremembi letnih časov: vročina je v sporu z mrazom in mokro s suhim.

Kot smo že omenili, te kvalitete so nam dostopne prek percepcije zemeljskih stvari s čutilom dotika. Tako pa kvalitete vseeno niso povezane z nebom, ampak prej z zemljo kot samemu sebi zaprtim in temnim območjem, ki se prikazuje kot snov in kot plan, ki »nosi« zemeljske stvari v vsej dvoumnosti te besede, ki smo jo že omenili. Medtem ko take stvari čutno zaznavamo, se nam zaznavane kvalitete pokažejo kot določila objekta, kot stanje stvari, ki jim intencionalno posvečamo pozornost. Stvari so nenehni substrat teh spremenjajočih se stanj. Po drugi strani pa različna vremenska stanja, kvalitete, kot so vročina in mraz, vlaga in suša niso določila objektov, ampak pravzaprav čisti pogoji: vreme ni objekt, podvržen spremembam lastnih stanj. Njegova stanja se nam ne kažejo intencionalno. Prej gre za to, da se v našem telesnem kako-nam-je čutno odzivamo.

Ta stanja, ki imajo značilnost čiste pogojenosti, so takšna, da ustvarjajo opozicijske pare. Bistvo toplega vremena je hlad kot njegovo nasprotje in obratno. Pogoj takšne toplote je zato v izpostavljanju samih sebe za določen čas nasproti mrazu, ki ji oporeka.¹⁰ V tej luči jasneje vidimo, kaj je posebnost neba kot plani. Nebo ni plan le zato, ker je zbirka pozicij, na katerih naj bi se znašle stvari, ampak zato, ker se v spremembi dneva v noč in predvsem v spremembi letnih časov godi nekaj za človeško življenje pomembnega: z bojem vročine in mraza, mokrote in suše, se ta stanja izpostavljajo drug nasproti drugemu. Boj polarno nasprotnih pogojev je boj za prisotnost v času.

Nebo se nam najbolj približa v zemeljskem lokalnem življenjskem prostoru. Tukaj nam je domače kot jasnina in odprtost, znotraj katere se s kinestetičnim zaznavanjem izrišejo obrisi zemeljskih stvari. Vremenski dogodek, njegovo gibanje najprej izkusimo kot gibanje toplote ali mraza, vlažnega ali suhega zraka, kot spremembo smeri in jakost zraka, ki piha kot veter. Toda nebo se razteza v višave, ki so nedosegljivo visoko nad njegovo najbližjo podobo, ki jo dojemamo »tu spodaj«. To raztezanje v višave je temelj za že omenjeno moderno interpretacijo veselja kot neskončnega kvantuma praznih pozicij v pro-

¹⁰ Tudi te notranje odnose avtor podrobneje analizira v: *Heraklit, Parmenid in začetek filozofije in znanosti (Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, str. 342 ff.)*.

storu. V življenjskem svetu je imela nedoumljiva neskončnost neba izvorno drugačen pomen. Nebo ima v svoji najbližji podobi znotraj zemeljskega življenja značilnost horizonta, saj se vse zemeljske stvari nanašajo druga na drugo preko čutnih referenc. Kot plan nebo ni več horizont: vsak dogodek se v našem zemeljskem življenjskem svetu nanaša po eni strani na določila, ki pripadajo dogodku samemu – takšen referenčni kontekst Husserl označi z »notranjimi horizonti«. Po drugi strani pa moramo zunanje horizonte ločiti od notranjih. Zunanji horizonti so referenčni konteksti, ki vodijo onkraj vsakokratnih dogodkov. Če smo sposobni dojeti vedenjske možnosti, ki nam dopuščajo slediti tem kontekstom, izkusimo vpetost vsega, kar se nam kaže, širši horizont. Če tej smeri sledimo do konca, pridemo do horizonta, znotraj katerega se vsi horizonti nanašajo drug na drugega – življenjski svet človeštva. Ta svet je ta zunanji horizont, glede na katerega ne obstaja noben drug zunanji horizont, totalnost sama v sebi.

Pri tem je odločilno, da zunanji horizont, ki ni vključen v širši horizont, ni več horizont. Lahko se sprehajamo vzdolž horizontalnih referenc in lahkota, s katero se pri tem gibamo, je naša svoboda, ki se začne v elementarni obliki s kinestetičnim gibanjem. Referenčni kontekst pa se nam razkriva z našim svobodnim prilaščanjem različnih oblik obnašanja. Kolikor prostrana širjava neba ni horizontalna in se tako izmika naši svobodi, se nam razodene neovrgljiva gotovost našega življenjskega sveta kot narava. V svoji nedoumljivi razsežnosti je nebo isto kot svet. Ni naključje, da Platon in Aristotel pri govorjenju o svetu kot totalnosti, uporabljata besedo *uranos*, »nebo«. Podobno imamo v starodavni kitajski pisavi znak, ki predstavlja hkrati nebo in praznino kot tisto, ki daje vsem stvarim prostor.¹¹ Heidegger ponavlja: v začetnem stadiju svoje razprave o umetnosti je svet zoperstavil zemlji, v svojih kasnejših razmišljanjih o četverju pa je svet zamenjal z nebom. Srečali smo se že z gotovostjo sveta kot totalnostjo narave v obliki telesne gotovosti občutka, še posebej občutka dotika, ki je tako rekoč na drugem koncu polarnosti neba in zemlje. Hrbtna stran pojavljanja zemeljskih stvari, ki je našim očem skrita, zemlja kot zemlja pa je tista, ki je tako zavarovala gotovost sveta. Sedaj nam je postalo jasno, da ima tudi prikazovanje neba svojo skrito hrbtno stran, namreč nedoumljivo

¹¹ Cf. *Moj svet, praznina, nič. Fenomenološki pristop k japonski verski tradiciji v: Humanistične raziskave (Human studies)*, zv. 20. št. 2, april 1997, str. 157 (originalno izdano v nemščini kot *Welt, Leere, Natur, Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, v G. Stegner in M. Röhrig, *Philosophie der Struktur – 'Fahrzeug' der Zukunft?*, izd. Heinrich Rombach, Freiburg/München 1995, str. 117).

razsežnost, ki se kaže kot plan. Način, na katerega se nebo prikazuje v zemeljskem območju življenja, je nebo kot horizont. Nebo kot nebo, hrbtna stran njegovega prikazovanja, ki je našim očem skrita, je nebo kot »plan« (*Gegend*). Plan razumemo kot termin, ki označuje nedoumljivo razsežnost nad nami.¹²

Zemlja in nebo se zaobrneta k nam horizontno, in sicer s tem, ko recipročno pogojujeta drug drugega v prikazovanju zemeljskih stvari znotraj lokalnega življenjskega območja. Prihajanje zemlje kot snovi na svetlo, kot podpornega in mirno izvornega območja zemeljskih stvari zahteva nebesni prostor prikazovanja, zato da se stvari v daljavi lahko izrišejo v svojih obrisih. Nebesni prostor prikazovanja se prikazuje le kot lokalni prostor prikazovanja, kakor je odprt preko našega kinestetičnega gibanja ob ukvarjanju z zemeljskimi stvarmi. Zdi se, kakor da sta nebo kot nebo in zemlja kot zemlja – z drugimi besedami hrbtni strani zaznavnega prikazovanja, dve obliki gotovosti življenjskega sveta kot narave – situirani v nedostopnem predelu tostran ali onkraj zemeljskih recipročnosti. Vendar pa ni tako, gotovost sveta konkretno izkušamo s pomočjo dveh osnovnih polarnosti našega telesnega kako-nam-je: vročine in mraza, mokrote in suše.

Te polarnosti posredujejo med zemljo in nebom kot nebom. To je zato, ker jih srečujemo na dva načina: po eni strani se nam kažejo kot kvalitativna stanja zemeljskih stvari, ki so kinestetično dostopne. Drugače rečeno, kažejo se nam kot zamejitve objektov, ki so nam intencionalno dani in prek katerih se mirna zemlja kaže kot odpor stvari. Po drugi strani pa jih izkušamo brez referenčne povezave z objektom, kot različne načine občutenja samih sebe, našega telesnega kako-nam-je. Ta občutek se prične v zemeljskem življenjskem prostoru, pri čemer so naša telesa »vstavljena« v zrak, ki piha okoli nas toplo ali hladno,

¹² Svoje razmišljanje dolgujem Heideggerjevemu razpravljanju v: *'Pogovor o sproščenosti (Gelassenheit) na poljski poti'*, kjer je horizont definiral kot del plani, ki je obrnjen k nam. To idejo lahko konkretiziramo, če jo apliciramo na nebo kot plan. Nedojemljiva razsežnost plani označuje totalnost kot takšno, potemtakem zemljo kot totalnost ene narave, pri čemer ima človeško bitje neomajno gotovost, v prvi vrsti glede svobode svoje kulturno spremenljive zavesti o horizontu. Tako razumljen svet dopušča, da se vse, kar srečujemo, prikazuje znotraj horizontov. V tem smislu lahko rečemo skupaj s Heideggerjem, da svet »svetuje«. V 77. zvezku *Skupne izdaje* (Frankfurt a. M. 1995) je objavljena originalna verzija *Pogovor o sproščenosti na poljski poti* (*»Agchi basie ...»*, str. 122 ff). Tam Heidegger še vedno občasnno govori »svetenje« sveta (cf. str. 149). V povzetku pogovora, ki je bil objavljen še za časa avtorjevega življenja, je »svetenje« sveta brez izjeme nadomeščeno s »srečevanjem« (*gegen*) tega, »kar srečuje« (*Gegnet*, str. 69–71). Pri tem pa *Gegnet*, stara narečna oblika besede »Gegend«, pomeni nedojemljivo razsežje plani.

vlažno ali suho. To vstavljenost običajno doživljamo brez kakršne koli reference na objekte. Tako občuteni kako-nam-je posameznik povezuje z nebom kot nebom, saj tako razumljeno nebo – nebo kot plan – ustvarja prostor za boj osnovnih vremenskih in podnebnih stanj. Da sta temeljni nasprotji vročine in mraza, suše in mokrote kot posrednika med zemljo in nebom fundamentalno pomembni za življenjski svet, potrjuje zgodovina znanosti: Aristotel je osnoval svojo kozmologijo štirih elementov na podlagi štirih možnih kombinacij med štirimi polarno razvrščenimi kvalitetami. Aristotelova kozmologija je temelj evropske naravoslovne antične znanosti in srednjeveške znanosti. Glede na življenjsko-svetno razumevanje elementov, ki je temelj te kozmologije, so elementi tisto, znotraj katerih in iz katerih živa stvar lahko živi v vodi, zraku ali na zemlji. Danes doživljamo ponovno rojstvo takšnega razumevanja elementov v smislu govora o ekološki krizi, o življenjsko nevarnem onesnaženju elementov zemlje, vode in zraka.

To, kar smo spoznali za elementarno, se je v različnih kulturnih izročilih spreminjalo. Prikaz elementov ni bil omejen na število štiri in ni vedno vključeval elementov, ki so bili v starodavni evropski kozmologiji kanonizirani. Toda **332** kljub spremenljivim kozmološkim izkušnjam elementov je bilo in je v njej nekaj nespremenljivega. Ta nespremenljivost je temeljna ukoreninjenost gotovosti življenjskega sveta kot narave, ki je skupna ljudem v vseh kulturah, v izvorni polarnosti čutila dotika in telesnim stanjem, neločljivim od tega čuta. Simptomatično je, da Aristotel elementarnih kvalitet vročine in mraza, mokrote in suše ni predstavil v svoji kozmologiji, ampak v traktatu, ki se ukvarja z življenjem *O duši (De Anima)*.¹³ To nakazuje tesno zvezo med izkušnjo življenjskega sveta in izkušnjo območja elementarnosti.

Kljub medkulturni spremenljivosti kozmologij obstaja tudi kozmološko nekaj nespremenljivega. Nespremenljivost pomeni ravno obstoj polarnih elementarnih pogojev vročine in mraza, mokrote in suše ter da imamo po zaslugi teh pogojev gotovost življenjskega sveta. Boj med temi elementi določa podnebje. V okviru sodobnega razumevanja je podnebje del narave, kakor jo raziskuje moderno naravoslovje. Naturalistično pa bi bilo domnevati, da je naravno v podnebjju, omejeno na to, kar je takšnem raziskovanju dostopno. Podnebje je primarno kulturni fenomen ravno kot nespremenljivka, tj., kot naravni del človeškega življenjskega sveta. Ravno zato ponuja izhodiščno točko poskusa

¹³ 423 b 27 ff.

razlage raznovrstnosti kultur. Ta poskus so izvedli že v evropski literaturi o antiki, ponovno pa se ga je lotil predvsem Herder v svoji filozofiji kulture. V tridesetih letih tega stoletja je japonski filozof Tetsuro Vacuji prvič konkretiziral Herderejev začetek na način, ki ga lahko označimo kot fenomenološki, čeprav ni uporabljal konceptov, kot so »fenomenologija« ali »življenjski svet«. Vacujijeva knjiga¹⁴ nosi naslov *Veter in zemlja, Fudo*. *Fudo* je japonska beseda za »podnebje«. Ta beseda izraža, kako podnebje pogojuje kako-nam-je v zemeljskem življenjskem prostoru. Govori o istih elementarnih polarnostih, ki jih izkušamo v odnosu z objekti kot odpor mirne podpornice zemlje kakor tudi prek referenc z objekti pri raznih stanjih gibljivega vetra, ki piha čez nebo. Podnebje je pomembno za kulturo – in to je Vacujijev prispevek – v tem, da so kulturno specifične konstelacije elementarnih stanj vročine in mraza, mokrote in suše. Za kulture v vzhodni Aziji, ki imajo monsumsko podnebje, imajo ta stanja povsem drugačen pomen kot v zmerno toplem evropskem podnebjju. Po drugi strani pa je položaj spet povsem drugačen v kulturah, kjer vlada skoraj popolna odsotnost boja med sezonskimi elementarnimi stanji.

Misli, ki jih vsebuje ta razprava, se dotikajo nespremenljivih pogojev narave, kakor jih izkušamo v življenjskem svetu. V tej smeri se je polarnost neba in zemlje izkazala za temeljno. To, kar povezuje enega z drugim, so elementarne kvalitete podnebja. Pri podnebjju se začne spreminjanje razmer v naravnem življenjskem svetu. Tako pluralnost kulturnih življenjskih svetov postane možna. Toda poglobljanje v to vprašanje bi bila nova naloga. **333**

Prevedla Katarina Majerhold

¹⁴ Vacujijeva knjiga je bila prevedena v nemščino: Tetsuro Vacuji, *Fudo – Veter in zemlja (Wind und Erde)*. Sovisje klime in kulture (*Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*), prevedla in uvod napisala D. Fischer-Barnicol in R. Okochi, Darmstadt 1992.

Dean Komel

ZEMELJSKOST KOT FENOMENOLOŠKA TEMA

Če se vprašamo, kaj predvsem zaznamuje fenomenološki doprinos k filozofski diskusiji v 20. stoletju, je odgovor tako rekoč na dlani: tematizacija sveta kot sveta. Vendar pa je prav Klaus Held, ki mu posvečam pričujočo razpravo, v več svojih delih pokazal, kako izhodišča, smisel in daljnosežnost fenomenološke tematizacije sveta nikakor niso samoumevni, temveč terjajo poglobljen premislek osnov, ki sta jih položila predvsem Husserl in Heidegger. Prav od tega, v kateri smeri bo stekel ta nadaljnji razmislek, je morda odvisna prihodnost fenomenologije. Pri tem pa seveda ne smemo zanemariti dejstva, da fenomenološko gledišče ne doseže svoje polne uveljavitve že s samo tematično pritegnitvijo fenomena sveta, temveč šele, ko si na podlagi te tematizacije utre pot tudi do vsega drugega, kar odpira prarazsežje sveta. Svet namreč ni nikoli dan kot inertna enotnost vidikov, temveč se vselej faktično podarja v odpiranju-eneja-za-drugo.

335

Tako se tudi naše razpravljanje osredotoča na neko »drugo od sveta ali drugo v svetu«. To je *zemlja* kot *fenomenološka tema*. Naš razmislek se navezuje na Heideggrov sestavek o izvoru umetniškega dela iz leta 1936, ki vpelje »zemljo« kot »nasprotni pojem sveta«. V svoji poznejših razmišljanjih v petdesetih letih je Heidegger obravnaval zemljo kot dimenzijo četverne strukture sveta. »Zemlja« je sicer, to moramo takoj poudariti, znotraj sodobne filozofije in tudi

fenomenologije tematsko precej odrinjen fenomen. Vprašanje o fenomenoloških in hermenevtičnih razlogih za vpeljavo in vprašanje o načinu vpeljave tematike zemlje pri Heideggru je tako rekoč izostalo, opravičilo za to pa se je iskalo v domnevni Heideggrovi oddaljitvi od fenomenologije po izidu *Biti in časa*. To stališče se vendar zdi nedopustno, posebej če upoštevamo, da je skoraj ob istem času kot Heidegger tematiko zemlje pritegnil v svoja razmišljanja tudi Edmund Husserl v znamenitem zapisu iz leta 1934 (rokopisna oznaka D 17), znanem kot *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht / Prevrat kopernikanskega nauka: Zemlja kot pra-počelo se ne giblje*.¹ Ta drugi kopernikanski obrat v fenomenologiji je ostal nedomišljen, kaj šele da bi se iskalo morebitne povezave z omenjeno Heideggrovo vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme.

»Znanost o fenomenih« si vendar ne more privoščiti, da tako rekoč za hrbtom svoje znanstvenosti zaobide vprašanje o bitnem načinu zemeljskega. Kljub tej »znanstveni« potrebi, celo kljub naraščajoči ekološki zavesti o skrbi za naš planet v zadnjih desetletjih je zemlja še vedno tabu tema filozofije. Filozofija jo sprejema le z zadržkom in pogosto z neprikritim svetovnonazorskim odporom. Morda zato, ker se fenomen zemeljskega kot tak upira nazorskosti? Ali pa je razlog za to nemara v načinu, kako filozofija izbira predmete svoje obravnave? Kakor koli že, v našem razmisleku se bomo držali domneve, da tematizacija zemlje spada k samemu jedru fenomenološkega odstrtja svetovnosti sveta, in to kljub siceršnji filozofski zadržanosti do nje.

Tako zadržanost zasledimo, recimo, pri Hansu-Georgu Gadamerju, ki se v spremni besedi k izdaji Heideggrovega spisa o izvoru umetniškega dela pri Reclamu leta 1960 posebej zadrži ob nenavadnosti Heideggrove vpeljave pojma zemlje kot protipojma sveta: »Predavanja o umetnosti so dejansko pomenila filozofsko senzacijo. Ne le da je bila umetnost pritegnjena v osnovni hermenevtični nastavek človeka v njegovi zgodovinskosti, da je bila v teh predavanjih – podobno kot v Hölderlinovi in Georgejevi pesniški veri – razumljena kot mesto utemeljevanja celih zgodovinskih svetov, prava senzacija, ki jo je pomenil nov Heideggrov miselni poskus, je bila presenetljivo nova pojmovnost, ki je prišla na dan ob tej temi. O svetu in zemlji je bila beseda. Pojem sveta je bil sicer od nekdanj eden vodilnih hermenevtičnih pojmov pri Heideggru

¹ Zapis je bil prvič objavljen v zborniku *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, izd. M. Farber, Cambridge 1940, str. 307–325 pod naslovom *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*.

... Presenetljivo je bilo to, da je pojem sveta tedaj dobil svoj protipojem v pojmu *zemlje*«² Gadamer se vpraša, s kakšno pravico lahko bit-v-svetu, to temeljno eksistencialno strukturo iz *Biti in časa*, povezujemo z zemljo? Gadamer omenja eksistencialno določilo »počutnosti«, »Befindlichkeit«, vendar pa v isti sapi zanika, da bi se tu nakazovala kaka pot do pojma zemlje.³

Začudi nas, da Gadamer, ki je ogromno prispeval k drugačnemu odnosu do filozofske tradicije, predvsem grške, ne najde, niti ne skuša najti zgodovinsko-filozofske potrditve za filozofsko relevantnost pojma zemlje. Kot odličnemu poznavalcu Platona mu gotovo ni moglo uiti, da se njegov sloviti dialog *Phaidon* sklone prav z razgrnitvijo filozofske ideje zemlje. Filozofski razmislek o pravi ideji zemlje se tu pojavlja v neposredni povezavi z znamenitimi Sokratovimi dokazi o nesmrtnosti duše, konkretno ob opisu zadrževanja duš po smrti. Že samo dejstvo te povezave, pa to, da Sokrat sam pripomni, kako je prav trenutek pred njegovo odločitvijo, da konča svoje zemeljsko življenje, najbolj primeren, da filozofsko spregovori o podobi zemlje, je po svoje vredno našega premisleka, ki bi vsekakor moral upoštevati tudi nekatere druge Platonove dialoge, predvsem *Timaja*, pa seveda predsokratske teorije o zemlji: »Mogoče je ravno zdaj pravi trenutek, da vam povem bajko – rečem ti, ljubi Simias, da jo je vredno slišati – in opišem, kakšne so stvari v gornjih krajih zemlje, ki leže neposredno pod nebom ... Bajka torej pripoveduje, da ima resnična zemlja, če jo opazuješ od zgoraj, podobo ene tistih pisanih žog, sešitih iz dvanajstih kosov kože, in da je razdeljena v šarovita polja, katerih približno predstavo nam posredujejo barve, kakršne uporabljajo pri nas slikarji ... Celo naša bivališča sama, te kotanje v zemlji, napolnjene z vodo in zrakom, dajejo barvast pogled, tako da kaže zemlja en sam sovisen, bujno šaroven obraz. V skladu z lepoto nje same je pa tudi vse, kar raste na njej, drevje in cvetlice in sadovi ... Tam so tudi sveti gaji in templji bogov, v katerih ti resnično prebivajo. In oraklji in prerokbe in prikazni in vse druge vrste občevanja z bogovi se uveljavljajo tu od obličja do obličja ... Taka je narava zemlje kot celote in

² Hans Georg Gadamer, *Zur Einführung*, v: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1992, str. 98/99.

³ Ibid., str. 99. In vendar je beseda »počutje« tu pokazovalna. Da je Heidegger menil drugače, nakazuje funsnota v spisu *O bistvu temelja* iz leta 1929, kjer poudari: »... narave niti v okolnem svetu niti nasploh ni mogoče primarno zalotiti kot nečesa, do česar se zadržujemo. Narava je v tubiti izvorno razodeta s tem, da ta eksistira sredi bivajočega. Kolikor pa počutje (vrženost) spada k bistvu tubiti in pride do izraza v enotnosti polnega pojma skrbi, je šele in edino lahko zadobljena osnova problema narave« (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 154).

stvari, ki bivajo na njej. Ustrezno njenim duplinam je krog in krog po vsem njenem površju premnogo krajin, tu globljih in obsežnejših mimo te, ki prebivamo mi v njej, tam tudi globljih, toda z ožjo odprtino, kakor jo ima naša krajina, ponekod spet bolj plitvih kakor tu, zato pa prostornejših. Vse so pod zemljo spojene med seboj s številnimi, tu ožjimi, tam širšimi preduhi in prečnimi prekopi, po katerih se iz kotline v kotlino pretakajo silne množine vode ... Eden teh zemeljskih ponorov, ki je tudi drugače največji med vsemi, predira vso zemljo od enega kraja do drugega: mislim preplah, ki pravi o njem Homer, da je daleč tam doli, kjer brezno zija najgloblje po zemljo, ki ga na drugem mestu (Il. VIII, 481) sam, pa tudi mnogi drugi pesniki imenujejo Tartaros. V to žrelo se zlivajo vse reke, iz njega prihajajo spet na dan in sleherna nosi v sebi naravo zemljine, po kateri teče...⁴

Premislek teh Sokratovih bajanj ni mogoč brez ustrezne fenomenološke predpriprave. Brez nje pravzaprav ne vemo, kam naj, recimo, umestimo slikovit Sokratov opis Tartarosa in voda, ki se vanj stekajo. Kaj pomeni Sokratovo razlikovanje zemlje, kot se nam dan za dnem odstira, in zemlje, kot je sama v svoji lastni nekritosti, ki se izmika našemu naziranju o njej? Če reklo *he alethos ge*, ki se v opisu večkrat pojavlja, razumemo, kot da govori o »resnični zemlji«, lahko zanemarimo sam vidik prikazovanja, prihajanja v neskritost, ki je ključnega pomena za celoten Sokratov opis zemlje v *Phaidonu*. Pokazalno je namreč, da je način prikazovanja zemlje sporen, ne zgolj v posameznostih, marveč v celoti, še natančneje, v polni celoti neskritosti, *aletheie*. Pa ne samo to. Prikazovanje zemlje izpričuje neko »tartarsko« spornost celote prikazovanja, ki se ne dogaja mimo nas. Dogaja se z nami samimi, ki to spornost skrivamo v sebi samih kot grozo lastne smrtnosti in kot sladki obet nesmrtnosti.

Taka interpretacija bi, vsaj posredno, povezala tematiko *Phaidona* s Heideggrovo eksistencialno analitiko v *Biti in času*, kjer »pojma zemlje«, to moramo opozoriti, le ne pogršimo povsem. Zemlja nastopa v *Bajki o Skrbi*, ki pripoveduje, kako je Skrb oblikovala človeka iz zemlje, humusa. Med Jupitrom, Skrbjo in Zemljo se razvname spor o tem, kdo naj tej stvaritvi podeli ime. In spor se po presoji nekako odloči, vsaj v pogledu imena, v prid Zemlje, saj se stvaritev skrbi imenuje homo, ker je iz humusa.⁵ Če to bajko prevedemo v jezik eksistencialne analitike, lahko rečemo, da sta razprtost (*Erschlossenheit*) in izprtost (*Entschlossenheit*) prebivanja kot skrbi že predoločeni s sebe-

⁴ Platon, *Faidon*, prev. A. Sovre, Ljubljana 1988, str. 227–229.

⁵ M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 198.

zapiranjem (*Sich -Verschliessen*) zemeljskega, o katerem se v *Biti in času* sicer neposredno ne govori, daje pa ga slutiti eksistencialno določilo počutja, »*Be-findlichkeit*«. Pač pa lahko v *Izvoru umetniškega dela*, v očitni povezavi z *Bitjo in časom*, preberemo: »Sleherna odločitev pa temelji na neobvladljivem, skritem, zmotljivem, sicer nikoli ne bi bila odločitev. Zemlja ni preprosto tisto zaprto, temveč to, kar vznikla kot sebe-zapirajoče.«⁶

Kako dojeti to »sebezapiranje« zemeljskega? Vsekakor ne kot blokado razprtosti in izprtosti skrbi, temveč kot neko njuno omogočanje v tem smislu, da *zemlja prebivanju vedno znova vrača skrb*. V skladu s tem spor o poimenovanju človeka še vedno traja, z njim pa ostaja odprto tudi to, kako naj človek poimenuje stvari svojega sveta.

Vrnimo se, s tem da ohranimo v spominu Sokratovo besedo o *he alethos ge*, h Gadamerjevi pripombi glede Heideggrove vpeljave zemlje v diskusijo o svet odpirajoči dimenziji umetniškega dela, kjer Gadamer med drugim ugotavlja: »Prizadevanje, da ontološko strukturo dela razumemo neodvisno od subjektivnosti njegovega ustvarjalca ali opazovalca, je Heideggrovo vodilo, da poleg pojma sveta, ki mu delo pripada in ki delo razpostavlja in odpira, uporabi še protipojem 'zemlje'. Zemlja je protipojem svetu, kolikor je skrivanje-v-sebi in zapiranje, v nasprotju s sebe-odpiranjem.«⁷ Vprašati se moramo, odkod je dobljena formalna naznaka zemljskosti kot »skrivanja-v-sebi«, »sebe-zaklepanja« in »zapiranja«? Navezuje se na fenomenološko izkustvo sveta v smislu »sebe-razkrivajočnosti«, »sebe-razklepajočnosti« in »sebe-odpirajočnosti«. Heidegger v *Biti in času* določi »fenomen« kot tisto »očitno« in »sebe-kažoče« v kontrapoziciji s »skritim«. Na vprašanje, kaj tvori fenomen v fenomenološkem smislu, namreč odgovori: »Očitno to, kar se najprej in tudi tako, ki večinoma ravno ne kaže, kar je nasproti temu, kar se kaže najprej in večinoma, skrito ...«⁸ Ali tu zgolj po naključju prihaja do zadevnega prekrivanja ali pa je med določitvijo fenomena v fenomenološkem smislu in vpeljavo zemlje kot fenomenološke teme, formalno določene kot »sebe-skrivanje«, kaka globlja povezanaost?

⁶ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks, Holzwege*, GA 5, str. 42. Povezava z *Bitjo in časom* je očitna glede na kasneje podano pripombo: »V *Biti in času* mišljena odločenost ni decidirana akcija kakega subjekta, marveč razprtje eksistirajočega človeka v neskritosti biti.« (Prav tam, str. 55.)

⁷ H.-G. Gadamer, op. cit. 2, str. 105.

⁸ M. Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana 1997, str. 62.

Pri Platonu se srečujemo z oznako *alethos ge*, »neskrite zemlje«. Pri Heideggru, vsaj na prvi pogled, ni mogoče govoriti o izkustvu *alethos ge*, vendar pa Heidegger svoje razumevanje fenomenološkega pojma fenomena očitno opira na grško izkustvo *aletheia*. Kajti prav to mu omogoči, da fenomenološkost fenomena razjasnuje iz nasprotja s skrivanjem. Tu se tudi pokaže bistvena razlika Heideggrovega razvitja fenomenološkega pojma fenomena od Husserlovega: »Za 'fenomeni' fenomenologije po bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti to, kar naj bo fenomen, zakrito. In prav zato, ker ti fenomeni najprej in najčešče niso dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je proti-pojem 'fenomena'.«⁹

Čeprav Husserl tu ni izrecno imenovan, je očitno, da je Heideggrovo nasprotovanje pojmovanju fenomena kot neposredne danosti naslovljeno prav nanj. Fenomenov kot »načinov srečevanja« ne srečujemo v neposredni danosti. Fenomene srečujemo iz neskritosti sredi zakritosti in to pove grška »beseda za resnico«: *aletheia*. Njeni zgodbi je ostal Heidegger poslušen na vsej svoji dolgi poti v fenomenologijo in skozi njo do tistega, kar je sam označil kot »Phänomenologie des Unscheinbaren«, »fenomenologija nekažočega se«: »To, kar se v fenomenologiji zavestnih aktov odvija kot samooznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljenje po Aristotelu ter vsem grškem mišljenju in tu-biti kot *aletheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, kot samokazanje sebe.«¹⁰ K temu bi morali dodati: razkrivanje, sebekazanje, a že sredi zakrivanja! Zakritost kot nasprotje fenomena ni nekaj, kar bi fenomenologija lahko enostavno presegla, odstranila, zanemarila ali preskočila, saj opredeljuje tisto mejo čez našo zmožnost zrenja, znotraj katere se prikazuje svet kot svet, torej tisto mejo, ki jo imenujemo z grško besedo »horizont«, obzorje, ki obmejuje zemljo in nebo, tako da ujasnjuje njuno obkroževanje. Tako se nam v naročju zemlje in s poročtvom neba vse reči zjasnujejo v skrivnostno skrivnem obroču sveta.

Heideggrova vpeljava zakritosti kot protipojma fenomena – sam tu v analogiji z ontološko diferenco govorim o fenomenološki interferenci¹¹ – ni zgolj fenomenološki obrat ontološkega vprašanja, marveč ključni preobrat v pristopu do fenomenološke zadeve same, ki je po svoje privedel celo do skalitve odnosa

⁹ Ibid., str. 63.

¹⁰ M. Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, Phainomena 13–14, Ljubljana 1995, prev. T. Hribar, str. 8.

¹¹ Prim. D. Komel, *Fenomenološka interferenca, Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 23–33.

med Husserlom in Heideggrom in do »krize fenomenološkega pojma fenomenologije«.

Dolga recepcija tega odnosa je pokazala, da ne gre v prvi vrsti za to, da bi se Heidegger načelno sprl s Husserlom, temveč da se mu je zadeva fenomenologije sama v principu pokazala kot *spor in razlika med razkrivanjem in skrivanjem*. Tu nam je lahko v pomoč nedatirani fragment iz Heideggrove zapuščnine, ki je verjetno nastal v petdesetih letih in izšel pod naslovom *O principu »k zadevam samim«*: »Zato je tudi glede jezika nujno: preboletje biti, prečrtati bit; bXt; to pa še manj neposredno izrekati v govoru. V zadevi pa je bit razločenje. Natančneje: *pozabitev* raz-ločenja. Toda »*pozabitev*« ni napaka in zamuda mišljenja, temveč *raz-ločenje samo* kot u-soditev (Ge-schick), in to pomeni: kot do-godje. Zadeva sama je *zadeva* kot *zadeva spora* – spor pa sedaj (ne le Heraklit *eris – polemos – harmonia aphanes*), temveč kot iz-nos (Aus-trag) – dogodje raz-ločenja. Zato zadeva sama ne le iz »principa« – *arche* pade z obratom: pri-rek in odgovarjanje.¹² »Fenomenološki princip 'K zadevam samim!' bi se tedaj glasil: 'Misliti naproti temu, kar se nam prireka iz sredine raz-ločenja. Od-govarjanje kot pri-našajoče pri-slušovanje.'«¹³

V *Biti in času* je spor v fenomenološki zadevi sam, torej kot fenomenološka interferenca med razkrivanjem in skrivanjem, sicer analitično ugotovljen, ni pa kot tak zasnut. To je vidno ravno ob fenomenu resnice, kjer Heidegger sicer ugotavlja, da je tubit enakoizvorno v resnici in neresnici, vendar pa njuno medsebojno razmerje, ki ga sicer tu že misli pod imenom »Lichtung«, »jasnine«, obravnava kot statično opozicijo, ne da bi poskusil seči v izvorno odprto sredino igre med resnico in neresnico, ki jo tako prepričljivo poda v spisu *O bistvu resnice* (1943), še prej pa v spisu *O izvoru umetniškega dela* (1936). V tej interpretativni blokadi vidim tudi razlog, da Heidegger na kasneje odloži tematizacijo izrazito interferenčnih fenomenov, kot so umetnost, jezik, narava, telesnost, pa tudi duha in kulture. Tematizacija vsakega od teh fenomenov bi pomenila premik v razumevanju zadeve fenomenologije same, ki preostaja kot spor. To pa pravzaprav pomeni tudi radikalno fenomenološko dojetje biti kot raz-ločenja (Unter-Schied) in odprtje sveta kot fenomenološke teme. Heidegger opravi odločilen korak v tej smeri, s tem da v *Biti in času* k fenomenu sveta pristopi na podlagi razklenjenosti »tu« tu-biti. Vendar pa je v *Biti in času* svet

¹² M. Heidegger, *Über das Prinzip »Zu den Sachen selbst«*, *Heidegger Studies* 11, Berlin 1995, str. 6.

¹³ Ibid., str. 7.

še vedno fenomenološko viden v perspektivi enega enotéčnega horizonta, ki ne povzema odprtosti sveta sploh, kaj šele skritosti, ki je latentna v tej odprtosti. Odprtosti sveta ni mogoče podati v eni sami perspektivi, marveč – kakor je po svoje nakazal že Nietzsche – edino skozi igro perspektiv. Jasnine, »Lichtung«, ni mogoče prikazovati v eni sami luči niti kot luč samo niti kot samo luč. Odprtost sveta je igrivo sporna in kot taka skrivnost fenomenološke zadeve same. Skrivnost, ki kot jasnina samo sebe skriva in h kateri ne moremo (več) pristopati na podlagi *metodičnega* fenomenološkega videnja, podprtega s hermenevitičnim razumevanjem, temveč iz tiste miselne uputenosti, ki jo bo Heidegger naznačil kot »sproščenost do reči in odprtost do skrivnosti.«¹⁴

Dogajanje skrivanja te odprtosti kot take je Heidegger nekje od srede tridesetih let mislil pod imenom dogodja, »Ereignis«. Heideggrovo vztrajno nasprotovanje tezi, češ da naj bi beseda »dogodje« nadomeščala besedo »bit«, je po mojem mnenju upravičeno, prav kolikor si s takim nadomeščanjem zgolj zapremo pot do spornosti zadeve same. Če kaj, potem v fenomenologiji ni dopuščeno prav to »nadomeščanje besed« povsod tam, kjer se mora pod nekim imenom odpreti zadeva sama. Beseda bit se tako kvečjemu odpre v besedo raz-ločenje, »Unter-Schied«, katere »Unter-«, »raz-«, že daje misliti v dogodveno sredino interferenčne odprtosti sveta v igri skrivanja in razkrivanja.

Bistveni premik v *Izvoru umetniškega dela* bi bil potemtakem v tem, da je spornost fenomenološke zadeve same vzeta kot *zadeva sama* v smislu odprtosti, ki se odpira v »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Zato verjetno ni naključje, da se ta spis prične z *vprašanjem o reči*, ki tako rekoč kaže v *sporno zadevo* sveta. Reči niso nikoli – kot bi lahko še domnevali glede na izpeljano obravnavo »priprav« v *Biti in času* – zgolj stvari nekega sveta, temveč so vselej tudi zemeljske.¹⁵ To pa še posebej velja za rečevnost umetniških del. V umetniškem delu se namreč zadevna spornost sveta in zemlje pokaže kot taka in uskladi v lepi reči. Lepota pa je po Heideggrovi opredelitvi eden od načinov *dogajanja resnice* v smislu interferenčne igre skrivanja in razkrivanja. S tem se ne pojavi le vprašanje, kako svet izstopa v svoji ne-skritosti, marveč tudi, kako (vedno znova) stopa nazaj v skritost in se s tem

¹⁴ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1988, str. 24.

¹⁵ Tako Heidegger ob znamenitem primeru Van Goghovega para čevljev zapiše: »Ta priprava pripada zemlji in je obvarovana v svetu kmetice. Iz te obvarovane pripadnosti mu vstaja priprava sama k svojemu počivanju v sebi.« (GA 5, 19).

kaže v sporni jasnini sebeskrivajočega razkrivanja. Vpeljava zemlje kot protipojma sveta zadeva torej sporno dogajanje resnice same.

Razpravljanje o resnici zavzema osrednje mesto v spisu o izvoru umetniškega dela, ki se odpre kot sredina jasnine. »Skritost« tu v primerjavi z *Bitjo in časom* ni obravnavana le kot kontrapozicija razkrivanju, marveč ji je priznana neka *osrednjost v dogajanju* jasnine same: »Skrivanje zakriva in zastira samo sebe. To pove: odprto mesto sredi bivajočega, jasnina, ni nikoli nepremični oder s stalno vzdignjenim zastorom, na katerem se odigrava igra bivajočega. Jasnina se dogaja le kot to dvakratno skrivanje. Neskritost bivajočega ni nikoli zgolj kako navzoče stanje, temveč dogodek.«¹⁶ Prav ta posebna govorica, ki zasleduje dogodevni karakter resnice, pomakne fenomenologijo v bližino pesništva in jo temu primerno oddalji od ideje stroge znanosti, ki ji je Heidegger v *Biti in času* na svoj način še naklonjen. Heideggrovo pripoznanje, češ da je »vsa umetnost v bistvu pesništvo« (GA 5, 60), ne pomeni kakega rangiranja umetniških načinov, marveč je izrazito fenomenološko naravnano, oziroma kaže spremenjeno fenomenološko naravnano do sveta kot sveta iz pesniške bližine. Fenomenologija v bližini pesništva ni le stopila bliže h govorici sveta, temveč je postala ta govorica sama v smislu »sproščenosti do reči in odprtosti za skrivnost«. Vsa umetnost je namreč pesništvo v tem, da je govorica kot »zasnavljajoče rekanje« sama »pesništvo v bistvenem smislu« (GA 5, 60). Pesniška poteza fenomenologije bi bila potemtakem v tem, da pusti spregovoriti zemeljsko govorico sveta: »Zasnutek, ki pesni resnico je razprtje tistega, kamor je prebivanje kot zgodovinsko že zasnuti. To je zemlja, in za zgodovinski narod njegova zemlja, sebe zaklepajoči temelj, iz katerega izhaja z vsem tem, kar, samo sebi še skrito, že je.« (GA 5, 61).

Pesništvo je dogajanje resnice v govorici, ki se odpira kot svet in zapira kot zemlja. Ta resnica se dogaja za človeka. Pesništvo fenomenološko posreduje samo usojanje zgodovinske sredine človeka, da prebiva na zemlji in v svetu. S tem lahko postane notranja možnost fenomenologije, kolikor ta ostaja odprta za razna preoblikovanja svojih poti. Fenomenologija ne prihaja do tematizacije zemeljskega na podlagi neposrednega opisovanja tega, kar nas »objektivno« ali »subjektivno« zadeva kot zemeljsko, temveč prek pesniškega prikazovanja spornosti sveta in zemlje, ki se usklajuje v lepoti umetniškega dela. To nikakor ni pomanjkljivost njene metode, temveč bogastvo njene poti.

¹⁶ GA 5, str. 41. Reclam: namesto dogodek, dogodje.

Če je metodično določena tema fenomenologije svet kot svet, se ji mora ta na njeni poti v spremstvu pesništva odpreti *tako svet kot zemlja*, se pravi njun spor *kot fenomenološka zadeva sama*. To pa tudi pove, da zemlja sama zase ne more biti tema fenomenologije, temveč vselej v povezavi s svetom, ki – kolikor gre za umetniško delo – vszije v lepih rečeh. Zato bi morali to razpravljanje nujno nasloviti Svet in zemlja kot sporna tema fenomenologije. Po drugi strani pa to pomeni, da fenomenološka eksplikacija svetovnosti sveta nujno vključuje tematizacijo zemeljskosti in da mora temu primerno – tudi za ceno odpovedi transparentnosti lastnih postopkov – priznati hkratno odtegotanje v skritost, oziroma sporno jasnost skrivanja in razkrivanja.

Poleg spomnjenja na *aletheia*, postane zdaj aktualno tudi spomnjenje na *physis*, ki ga v *Biti in času* ne zasledimo. »To prihajanje na plan in vznikanje samo in v celoti so Grki zgodaj imenovali *physis*. Jasnila je hkrati ono, na čemer in v čemer človek utemljuje svoje prebivanje. Mi ga imenujemo *zemlja*. Od tega, kar ta beseda tu pove, je treba odmisлити tako predstavo nanošene snovi kot tudi astronomskost kakega planeta. Zemlja je to, v kar se nazaj skriva vznikanje vsega, kar vznikna. V vznikanju bistvuje zemlja kot tisto skrivajoče.« (GA 5, 28.) »Prevod« *physis* z »Erde« nikakor ni samoumeven, pa ne le zato, ker so Grki, kot vemo, imeli za zemljo besedo *Gaia*. Pri tem prevodu je nenavadno to, da Heidegger dojame zemljo kot »tisto skrivajoče« prav na podlagi spomnjenja na izvorno bistvo *physis*. Zdi se namreč, da današnje izkustvo zemeljskega ne najde smisla »skrivanja« in da zato to »skrivanje« šele iščemo. Povsem narobe pa bi bilo domnevati, da se Heidegger pri tem zadovolji že z reaktualizacijo grško dojetih *physis* in *aletheia*, tako da ju prevede v »Erde« in »Lichtung«. »Erde« in »Lichtung« morda prej kažeta na izkustvo, ki ga Grki, stoječi v *aletheia* in *physis*, pogrešajo, kot pogrešajo tudi »fenomenologijo«. Vendar to pogrešanje ni manko, saj ravno Grki, kot skuša Heidegger pokazati v *Izvoru umetniškega dela*, izkušajo spor zemlje in neba, ki se »uskalja« v umetnosti. Tu pa trčimo na neko zgodovinsko razliko, ki v spisu o izvoru umetniškega dela kot taka ni obravnavana, kljub poudarjanju dogodevnega karakterja resnice. Razlika zadeva razmerje med nami in Grki. Naša zahodna izkušnja je, da dogodevanja resnice ne zaznamuje samo notranji odteg, marveč se ta lahko dogodevno v celoti odtegne, od-godi, tako da spor med zemljo in svetom, ki ga usklajuje umetniško delo, izgine, kar vodi v uničevanje sveta, opustošenje zemlje, beg bogov in razčlovečenje. Umetnost sama postane nesklad. To je bitnozgodovinski položaj, ki ga Heidegger opiše že v *Prispevkih za filozofijo*. Tu je tudi jasno povedano: »Zakaj zemlja molči pri tem uniče-

vanju? Ker ji ni dovoljen spor z nekim svetom, ker ji ni dovoljena resnica.«¹⁷ Zdi se, da lahko ta spor fenomenološko obudimo le, če se prebudimo v svet, tako da smo pozorni do sebe-prikrivajočega karakterja zemeljskosti. Tu pa je odločilno, da je dogajanje sebeskrivanja zemeljskega, v katerem so Grki doma, nam tuje. *To sploh pomeni, da skrito izkušamo najprej in le kot tuje*. Zato se fenomenologija danes tudi obuja kot *fenomenologija tujega*.¹⁸ V tujem je skrito postalo nesporno zakrito in je onemelo. Spor zemlje in sveta nam je neznan, ne zemlja ne svet za nas nista sporna, in priznajmo si – tudi nuja in nujnost tega spora ni jasna. To je zgodovinska razlika med nami in Grki, ki so očitno bivali tako nujo in nujnost. Tu je sedaj izziv za fenomenologijo: da s spomnjenjem na *aletheia* in *physis* pokaže v današnje nujo tujosti skrivanja zemlje in v nujnost po njem po-nujenega visokega sklada sveta in zemlje. Hkrati to pomeni, da je taka naloga *zgodovinska* v še zastrtem smislu te besede, kot je zagrnjen tudi zgodovinski smisel fenomenološke vpeljave pojma zemlje.

Od objave Heideggrovih besedil iz druge polovice tridesetih let, začeni s *Prispevki za filozofijo*, je *bitnozgodovinska* porokovanost razgrinjanja zemlje tako rekoč na dlani, vendar pa do dandanes ni bilo odstrto fenomenološko razsežje bitnozgodovinskega prikazovanja zemeljskega, ker se je domnevalo, da tu s fenomenologijo nimamo več kaj početi, da je v t. i. bitnozgodovinskem mišljenju fenomenologija presežena. Pravzaprav je bila celo fenomenologija tista, ki je o tem najprej in najdosledneje prepričala samo sebe. To pa je otežilo, če ne povsem onemogočilo interpretativni pristop k Heideggrovim spisom iz štiridesetih in petdesetih let. Heideggrovo govorico se je odklanjalo kot pol-pesniško, namesto da bi se tu iskalo možnost za transformacijo fenomenologije. Toda fenomenologija, če je resnično zadevno usmerjena na svet *kot svet*, na daljši rok ne more izključevati iz sebe »bitnozgodovinske opcije«. Ta namreč ni nekakšen spekulativni hokus pokus, marveč ravno tista *namenjenost* poti, na katero se mora fenomenologija podati, da bi ostala poslušna spornosti svoje zadeve same, ki ne zadeva le njega danes, marveč tudi včeraj in jutri. Če smo prej poskusili nakazati, da razlogi za vpeljavo pojma zemlje segajo v samo jedro »metode fenomena«, moramo zdaj pokazati, kako fenomenološka osvoboditev zemlje kot zemlje pomeni bitnozgodovinsko nujnost, ki v sebi vključuje dogodevno po-nujanje sveta in zemlje. Heidegger se v *Prispevkih sprava-*

¹⁷ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt/M. 1988, str. 277/288.

¹⁸ V tem je tudi relevantnost »fenomenologije tujega«, kot jo je v več svojih delih podal Bernhard Waldenfels.

šuje, zakaj zemlja *molče* sprejema lastno opustošenje in uničevanje sveta. Molk zemlje je tu zgovoren v smislu otopelosti spora in onemelosti razgovora med svetom in zemljo. Tudi molk je, kot se lahko poučimo že v *Biti in času*, način, kako nekaj povedati, ne da bi govoril. V našem primeru gre za sporno zemeljsko govorico sveta, ki je onemela. Vendar pa moramo ob tem pripoznati, da je *zavitost v molčeči mir* tisto na zemlji dogodevno. *Tihota zemlje skriva tešilno svetogodje*. Tudi v bitnozgodovinskem odstretju torej zemlja prvobitno miruje, vendar in sebi lastni dogodevni vzgibanosti. Tako v Heideggrovih zapisih, zbranih pod naslovom *Zgodovina biti*, lahko preberemo, da dogodje »šele prinaša neizhojene prostranosti v utemeljujoči svet, jih vpotegne v odprto, položi zemljo nazaj v stanovitni mir čistega zaprtja, oboje povzdigne v spor, ki složno dviguje najdaljnje in osvobaja v njuno najlastnejše.«¹⁹ V njih je hkrati izrecno poudarjeno, da je razlikovanje med svetom in zemljo »bitnozgodovinsko«²⁰. Je raz-ločenje samo. Kaj je potem, upoštevajoč to raz-ločenje, ki zadeva vmesje sveta in zemlje, zgodovinska sama? Kajti zemlja v svojem »stanovitnem miru čistega zaprtja« ni nezgodovinska, temveč poudarjeno zgodovinska: »Slehera zemlja se zapira in pripada nekemu svetu; sebezapiranje kot tisto zemeljsko, vendar je zemlja še zgodovinska in že zgodovinska.«²¹ »Zgodovinska« ni »historicistično« ali celo »historiografsko«, pa tudi ne v smislu kakega dogodka, ki odloča o zgodovinskem mimo človeka, kajti potem tu ne bi bilo nikakršne spornosti. V krajšem zapisu *Razmislek o našem bistvu*, ki datira v leti 1943/44, Heidegger izrecno pove: »V človeškem bitju je dogodje postalo godnost zemlje, v katere godnosti se dogodeva vse prigodevanje v bit.«²²

Ni tako, da bi zemlja postajala zgodovinska še s človekovim bivanjem na njej ali da bi človek s svojim bivanjem na zemlji postal zgodovinski, marveč je »zgodovinski« *sam bitni od-nos*, ki človeka odnese v svet, tako da ga zanese na zemljo in vnese proti nebu. Ta *naneslost v celoti* je bitnozgodovinski obrat in zato zemlja »pripada« dogodju. Po tem gođenju v dogodju je zemlja *domovina* in *kritje*, ki ga moramo najti v tujini njenega zgodovinskega bistvo-

¹⁹ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.

²⁰ Ibid., str. 108.

²¹ Ibid., str. 108. Nasprotno pa Michel Haar v delih *Le chant de la terre* (Pariz, 1987) in *Heidegger el l'essence de l'homme* (Pariz, 1990) vztraja pri nezgodovinskosti zemlje in postavlja pod vprašaj zgodovinsko določenost bistva človeka, kakor jo vseskozi zagovarja Heidegger.

²² M. Heidegger: *Besinnung auf unser Wesen*, Martin-Heidegger-Gesellschaft Jahressgabe, 1994, str. 16.

vanja. Lahko pa se mu – in tudi dejansko se mu – izmuznemo v njegovi odtujitvi, tako da zemlja propade v surovinsko »bazo« za izkoriščanje po človeku, ki sam postaja brezgodovinski, čeprav se še vedno kiti s svojo zgodovino in s svojo vlogo v njej. Kaj je s to nezgodovinskostjo, če zgodovino gledamo iz godnosti zemlje v dogodju sveta? To je sedaj ključno vprašanje fenomenologije. Fenomenologija se mora prav spričo tega vprašanja »zgodovinsko« spremeniti, na neki način mora postati ta zgodovinski obrat človeka v odnosu do biti. Svet in zemlja v svoji spornosti s tem obratom nista več samo »tema« fenomenologije, temveč postaneta *kraj* zgodovinskega odpiranja samega. Heidegger bo prav v tem pogledu uporabil oznako »topologija biti«. *Spor* sveta in zemlje se sam preobrazi v *kraj* zgodovinskega obrata človeškega prebivanja na zemlji pod nebom in v svetu. To fenomenološko zadevno zaobrnjenost k zgodovinskosti Heidegger izpoveduje z jasnitvijo »Geschichtlichkeit«, zgodovinskosti, iz »Geschick«, usoditve, poslanja, naneslosti. (V slovenščini bi temu smiselno ustrezala jasnitev »zgodovinskosti« iz »godu«.) V omenjenem zapisu *Razmislek o našem bistvu* poudari: »'Die Geschichte', 'zgodovina', je 'das Geschicht', t.p. 'das Geschick', 'usoditev', 'poslanje'. In ta je bistvena celota usojanja, kakor je pogorje bistvena celota sopripadnega ... »Schicken«, usojenje, je usklajajoče pošiljanje in podarjajoče pristajanje, na ta način, da se usojajoče hkrati drži pri sebi, se varči in ne stopa naprej, temveč se v usojajočem skladanju hkrati jemlje nazaj v sebe krijoči sklad.«²³

Jasnitev »Geschichte« iz »Geschick« oziroma »zgodovine« iz »godu«²⁴ opredeljuje modifikacijo fenomenološke stopanja na kraj zadeve same, ki je epohalno obeležena. Fenomenološka *epoché* s tem prejme izrazito zgodovinsko poslanost. Fenomenologija je s tem poslana na drugo pot oziroma sploh na neko pot: »Spraviti na neko pot – to pomeni v nemškem jeziku: schicken. To zbirajoče pošiljanje, usojanje (Schicken), ki človeka šele spravlja na pot razkrivanja, imenujem *Geschick*, *usoditev*, *poslanje*. Iz njega se določa bistvo vse zgodovine.«²⁵ Zbirajoče poslanje, ki človeka spravlja na »pot razkrivanja« – »Ge-« v »Ge-schick« -, moramo misliti kot krijoče po-kritje v skrivnosti razkrivanja samega. *Ge-schick* določa mišljenje kot »Ge-dächtnis«, spominjanje, Svet kot »Ge-viert«, četverje. Govorico kot *Ge-läut der Stille*, zvonjavo tišine. *Ge-schick* daje misliti *Ge-stell*, postavje, in *Ge-fahr*, nevarnost, v po-

²³ Ibid., str. 14.

²⁴ Na to je deloma opozoril tudi Harmut Buchner v sestavku *Natur und Geschick von Welt, Destruktion und Übersetzung*, ur. Th. Buchheim, Weinheim 1989, pos. str. 43/44.

²⁵ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 2.

stavju kot bistvu tehnike, ki kot vidno in vendar ne razvidno »planetarno dogajanje« preobraža vse zemeljsko. Ne da bi pri tem sploh vedeli, kaj zemeljsko skriva v sebi, s tem da krije nas v tistem, kar Heidegger imenuje »unscheinbare Gesetz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje«.

»Ge-schick« pomeni epohalno *sozein ta phainomena*, ki fenomenologiji narekuje poslušnost za »unscheinbare Ge-setz der Erde«, »nekazljivi zakon zemlje: »Nekazljivi zakon zemlje varuje zemljo v zadostnosti vznikanja in ponikanja vseh reči v odmerjenem krogu možnega, ki mu vse sledi, a ga hkrati vendar ne pozna. Breza nikoli ne prekorači njej možnega. Čebele bivajo v njim možnem. Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spremenjenje umetnega. Zemljo prisili čez zrasli krog možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno. To, da tehničnim nameram in podvzetjem veliko uspeva pri iznajdbah in druga drugi sledečih si novostih, ni dokaz, da pridobitve tehnike zmorejo tudi nemogoče.«²⁶ V planetarni tehnoformaciji se zemlja bitnozgodovinsko prikazuje kot »nesvet blodnje«, pri čemer Heidegger seveda igra na grški glagol *planao*, 'zavajam', 'motim', 'zaidem', 'blodim', iz katerega je izpeljana beseda *planetes*. Vendar je tu le odločilen bitnozgodovinski, in ne astronomski smisel. »Blodnja«, »Irre«, po razlagi v spisu *O bistvu resnice* »vlada v hkratnosti razkrivanja in skrivanja«,²⁷ »v začetnem bistvu resnice, v vladanju skrivnosti v blodnji«²⁸ korenini tudi eksistetna svoboda človeka. Ne moremo priti do skrivnosti, če nismo zašli v blodnjo, če nismo na zemlji kot nesvetu blodnje. Toda s tem zemljo, četudi kot blodnjak, že razumemo kot kraj prebivanja, ki je, kot kultura, kot skrb, tisto edino dojemljivo za zakon, za *nomos*. Vsak zakon je v poudarjenem smislu zakon *naselitive* zemlje, ki se, podvržen zgodovinski blodnji, lahko sprevrže v nasilje nad ljudmi, zato se mu *physis* lahko upre. *Physis* pa je po svojem skritem zakonu uporna še v nekem po-sebnem smislu zasepridržanosti *lethe v aletheia*. Na podlagi te epohalnosti sebeskrivanja nam Heidegger v spisu *Anaksimandrov rek* opiše usojeno konstelacijo *Abend-Land*, večerne zemlje, dežele zahoda: »Grškost, krščanskost, novoveškost, planetarnost in v naznačenem smislu zahodno-zemskost mislimo iz temeljne poteze biti, ki se kot *A-letheia* v *Lethe* prej skriva, kot pa odstira ... Bit se odteguje, s tem ko se razkriva v

²⁶ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

²⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, str. 195.

²⁸ Ibid, str. 195.

bivajoče. Tako bit vivajoče – jasneč ga – bivajoče z blodnjo ... Brez blodnje ne bi bilo nobenega razmerja usojanja do usojanja, ne bi bilo zgodovine ... Sleherne epoha svetovne zgodovine je epoha blodnje.«²⁹ Blodnjo in blodnjavo bi lahko razumeli kot tisto, kar nenadzorovano prehaja mejo možnega. V tako blodnjo zemeljsko izziva volja tehnike. Toda po drugi strani ga dovoljuje tudi sebeskrivanje zemlje samo, ki s tem potrjuje svojo moč. Tako je bitnozgodovinska zablodelost tehnike v enačenju razkrivanje volje do moči (svet) in skrivanja večnega vračanja enakega (zemlja), ki v svojem uniformiranju v informacijo prinaša s seboj uničevanje sveta in opustošenje zemlje,³⁰ ker s prikrievanjem skrivanja in izenačevanjem raz-ločenja krši »nekazljivi zakon zemlje«. Vendar je to kršenje že utemeljeno v »prekršku« človeškega prebivanja, ki mu je »zrasli krog možnega« kot možnost odprti horizont. Človek ne biva v naravi, človek prebiva v vselejšnji razkritosti narave, ki se prvobitno naznanja v razprostrtosti neba in zemlje, v tistem, kar so Grki poimenovali *chaos*.

Kaj pove ta »unscheinbare Gesetz der Erde« kot »Ge-schichtliche des Ge-schick«, kot god zgodovine? Mar je iz poslušnosti temu zakonu Heidegger sicer bežno, a vendar dovolj pretehtano določil fenomenologijo kot *fenomenologijo nekazljivega (Phänomenologie des Unscheinbaren)*? To *Unscheinbare* očitno ni mišljeno kot neprikazljivost sveta, temveč kot njegova sporna »poslanost« iz obzorja možnega. Zemlja pa bi bila mogotna vase-zbranost poslanosti, ki nam vrača skrb za prebivanje in s tem fenomenološko budnost za obzorje sveta. »Eno je, zemljo zgolj izrabljati, drugo sprejemati blagoslov zemlje in postati domač v zakonu tega sprejemanja, da bi varovali skrivnost biti in bdeli nad neranljivostjo možnega.«³¹ Skriti zakon zemlje ni tak, da bi svet zavračal kot svojega nasprotnika, ampak se obrača k njemu tako, da ga odpira v zemeljski *ljubezni do življenja*, ki je svetna *skrb prebivanja*. Do-

²⁹ M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander, Holzwege*, Frankfurt/M. 1980, str. 310–311.

³⁰ »Uničevanje« in »pustošenje« je tu mišljeno »formalno«, »materialno« se ta proces kaže kot »pridobitništvo« in »razcvet«. Paul Virillo ga nazorno podaja z zunajzemeljske perspektive padanja v višino: »Ni več 'geografski' prostor svetlih toskanskih gričev, obsianih s soncem italijanske renesanse, 'geometrični' prostor, ki je znal s pomočjo perspektivnega reliefa izoblikovati trajno vizijo bližnjega sveta, temveč prostor onstran neba in preko morja, tisti tako imenovani 'kozmični prostor', katerega temačnost ni več posledica odsotnosti sonca, temveč je prej *noč nekega časa brez prostora* in brez sleherne druge merljive razsežnosti razen 'svetlobnih let' brez letnih časov. Odslej bo namreč izmenjava dnevov in noči dopolnila *izmenjava zemeljskega prostora in njegove izvenzemeljske odsotnosti*«. (P. Virilio, *Hitrost osvoboditve*, Ljubljana 1996, str. 18.

³¹ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1990, str. 94.

stojevski jo je v znamenitem odlomku iz *Bratov Karamazovih* takole opisal: »Tudi na pomolu se ni ustavil, ampak je naglo krenil nizdol. Njegova duša, polna zamaknjenja, je koprnela po svobodi, prostoru in širjavi. Široko in nedogledno se je bočila nad njim nebeška kupola, polna tihih, sijočih zvezd. Z zenita do obzorja se je še nejasno vlekla dvojna proga Rimske ceste. Sveža, negibno tiha noč je objemala zemljo. Beli stolpi in zlate kupole stolnice so se svetlikali na safirnem nebu. Razkošno jesensko cvetje po gredah okoli hiše je bilo zaspalo do drugega dne. Bilo je, kakor da se zemeljska tišina zliva z nebesno; skrivnost zemlje se je stikala s skrivnostjo zvezd ... Aljoša je stal in gledal – in zdajci se je vrgeel na zemljo kot pokošen.

Ni vedel, zakaj jo objemlje, ni si pojasnjeval, zakaj se mu tako nepremagljivo hoče, da bi jo poljubil, da bi jo vso pokril s poljubi; toda poljubljal jo je jokaje in hlipaje, jo oblival s solzami in si v brezumnem zanosu prisegel, da jo bo ljubil, ljubil na vse večne čase. 'Obljij zemljo s solzami svoje radosti in ljubi svoje solze ...' mu je zazvenelo v duši. Zakaj je jokal? O, v svojem zanosu je jokal celo zaradi teh zvezd, ki so mu sijale iz brezdanjosti, in ni ga bilo sram brezumja. Kakor da so se mu niti od vseh teh nešteti svetov božjih nenadoma mahoma strnile v duši, je vsa trepetala, čuteč dotik 'drugih svetov'. Hotelo se mu je, da bi odpustil vsem in za vse prosil odpuščanja, o, ne zase, marveč za vse ljudi, za sleherno stvar. – 'Saj zame prosijo drugi', mu je spet zazvenelo v duši. Toda s slehernim trenutkom je očitno in malone prijemljivo čutil, kako se naseljuje v njegovi duši nekaj trdnega, neomajnega kakor nebesni lok nad njim.«³² Seveda je tu možen ugovor, ali ta lepi opis stvarstva ne služi zgolj

³² F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, II., Ljubljana 1976, str. 196–197. Heidegger v zapiskih *Geschichte des Seins* pripomni: »Zgodovina zemlje prihodnosti je pridržana v k sebi še neosvojenem bistvu rustva. Zgodovina sveta je naprtena *osmislivi* Nemcev.« (GA 69, Frankfurt/M. 1998, str. 108.) To lahko vzamemo kot Heideggrovo domisljico, ki pa je ni mogoče kar odmisлити, kolikor upoštevamo bitnozgodovinsko dogajanje evropskosti med Zahodom in Vzhodom, Večerom in Jutrom. Tudi v pogledu »velike politike«. Zanimiva je aplikacija na slovensko situacijo. France Veber je leta 1927 objavil knjigo *Idejni temelji slovanskega agrarizma*, kjer se opira predvsem na ideologijo agrarizma ruskega sociologa Sorokina. Če tu zanemarimo vprašljivo politično-nazorsko vzpobudo in namen Vebrovega pisanja (enačba demokratična država = narodna država = agrarna država, str. 289), je njegov motiv podan v ugotovitvi, da je »zemljedeljska produkcija ne le historični pričetek kulturnega človeškega razvoja, temveč obenem edina neobhodna *nadaljnja baza take človeške mentalnosti*, brez katere bi tudi v nobenem poznejšem trenutku ne moglo biti govora o resničnem kulturnem stanju človeka« (str. 133/134). Veber ne uvidi, da zemljo že postavljamo v temelj iz kulturne perspektive. Kocbek, ki je leta 1934 izdal pesniško zbirko *Zemlja*, je kot eden od utemeljiteljev t. i. »križarskega gibanja« pred drugo svetovno vojno zagovarjal revolucionarno družbeno-kulturno perspektivo »nove zemlje« (prim. študijo Spomenke Hribar *Edvard Kocbek in*

temu, da bi potrjeval njegovega stvarnika. V nekazljivem zakonu zemlje, ki nam vrača skrb prebivanja, je skrita tudi božanskost božja, ki presega to, kar običajno mislijo z božjo navzočnostjo v svetu. Poreklo boštva je odsotno prisotno v angelski sporočilnosti zemlje: V tem ko se poreklo boštva ponuja v vedenje človeka, mišljenje izkuša slovo bogov. Ločitev bogov se dogodeva na ljubo angelom; njihovo bistvovanje se spet čisto odstre, ko po-vratek kot prihod v nekdanje ujasni njihovo oznanjevalno bistvo, katerega jasnina je eno z odstrijem bistva besede in rojstva govornice. Iz porekla angelov se šele naučimo začetno izkusiti to, kar se je pred tem imenovalo 'narava' in bilo: veter, nebo, zemlja – in kar kot predmet tehnike dovoljuje opustošenje neba in zemlje.«³³

Brezpogojnost zahteve gospodarjenja z zemljo in gospostva nad njo³⁴ ukinja spor zemlje in sveta in zato pustoši in uničuje. Toda v tem lahko zasledimo tudi sporočilo pogojenosti sveta z nekažočim se zakonom zemlje, ki v ukinitvenju spora razpre kraj prebivanja na zemlji in v svetu. Neprimerno bi bilo v imenu enega nastopati proti drugemu, vprašanje pa je, ali je mogoče najti pot med enim in drugim.

križarsko gibanje, Maribor 1990, str. 81). Glede navedbe iz *Bratov Karamazovih* primerjaj še spisa, posvečena D. Pirjevcu: D. Komel, *Revolucija biti na koncu humanizma, Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 149–174, Ivan Urbančič, *Vprašanje revolucije in dopuščanje biti ali dejavna ljubezen*, Dušan Pirjavec – Interpretacije 7, ur. R. Šeligo, Ljubljana 1998, str. 40–96, in Tine Hribar, *Aljoša Karamazov in Alonso Kihano Dobri*, Nova revija 196/197, Ljubljana 1998, str. 140–166. ³³ M. Heidegger, *Die Herkunft der Gottheit*, Jahressgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1997, str. 9.

³⁴ Tako P. Sloterdijk pripominja: »Gnani z arhaičnim strahom in podžgani z novoveško načrtovano energijo vnašajo subjekti modernega projekta temelje, surovine in energetske vire kot rekvizite, se pravi kot mobilno opremo v svoje pragmatične drame. Njihovo 'delo' spreminja 'materijo' v potrošni artikel za njihove velike scenarije, ki se vrtijo okrog svetovnega gospostva, humaniziranja, rasti, samouresničitve, odrešenja in olajšanja. Kjerkoli se v tem smislu dela zgodovina, še ne moremo govoriti o priznanju Zemlje kot 'dejanskosti' z lastnimi pravicami. Zmeraj terjamo od nje, da nam služi kot samoumevna, nedramatična osnova za neverjetno, dramatično izgradnjo in ekspedicije.« (P. Sloterdijk, *Evrotaizem*, Ljubljana 2000, str. 264/265.)

RECENZIJE

RECENZIJE

353

RECENZIJE

Čeprav je odnos med Husserlom in Heideggrom pritegoval interprete vse od izida *Biti in časa*, pa obravnava tega odnosa v zadnjih dveh desetletjih, ko nam je poznan pretežni del Husserlovega in Heideggrovega filozofskega opusa, kaže povsem drugačno kvaliteto, ker se vrača k stvari fenomenologije same. Medtem ko se je odnos med Husserlom in Heideggrom prej v glavnem obravnaval brez zavedanja o pomenu fenomenološkega preboja v filozofiji, se obravnava zdaj izrecno spopada z določitvijo smisla fenomenološkega raziskovanja: se to steka v znanstveno filozofijo, ali pa jo v svoji izvorni nameri prestopa? Ta premik v pristopu k vprašanju fenomenologije pri Husserlu in Heideggromu je vzpodbudila drobna knjižica Friedricha-Wilhelma von Herrmanna *Pojem fenomenologije pri Husserlu in Heideggromu* iz leta 1981. S tem odnosom so se seveda ukvarjali tudi daleč bolj sloveči Husserlovi in Heideggrovi učenci Fink, Landgrebe, Gadamer, Levinas ..., vseeno pa od njih ni prišla vzpodbuda, da gremo nazaj k fenomenologiji, ampak naprej od nje. Nadaljnja von Herrmannova dela pravzaprav niso poglobila začetne usmeritve, pač pa so tu veliko dela opravili drugi filozofi, recimo Klaus Held in Rudolf Bernet.

Tudi ko smo pred desetletjem pričeli s predavanji v Fenomenološkem društvu, je bil odnos med Husserlom in Heideggrom v ospredju, predvsem pojmovanje evidentnosti fenomenov (prav v kontekstu obravnave fenomenološkega pojma

evidence je bil tudi prvič preveden kak Brentanov tekst v slovenščino). Mogoče se je treba strinjati s Klausom Heldom, da so prav premiki v dojetju evidentnosti določujoči za razvoj fenomenologije tako od Brentana do Husserla kot od Husserla do Heideggra in verjetno še naprej – tudi tam, kjer fenomene nadomeščajo strukture, se govori o igri kot evidentnosti, kot tistem, kar je treba enostavno »vzeti na znanje«, čeprav zgolj kot nadomestek. Evidentnostno razsežje je pravzaprav poudarjeno epohalno, zgodovinsko, vedno znova smo primorani dosežati očitnost, tudi ko gre za doseženo.

Tudi Renato Cristin je avtor, ki meni, da se iz refleksije odnosa med Husserlom in Heideggrom odpirajo nove fenomenološke perspektive, pri njem prav konkretno na področju fenomenologije medkulturnosti in filozofskih podlag evropskosti (skupaj s Sandrom Fontano, bivšim podpredsednikom evropskega parlamenta, ureja tudi zbirko *Idee d'Europa*; izdal je tudi zbornik *La Fenomenologia e l'Europa*, Napoli 1989, izbor tesktov je bil objavljen tudi v Phainomeni 15–16). Po drugi strani ga je razlikovanje Husserla in Heideggra privedlo do temeljitega študija Leibniza, tako je leta 1989 izdal knjigo *Heidegger e Leibniz*, leta 1994 pa še zbornik *Leibniz und die Frage nach der Subjektivität*. O razmerju med Husserlom in Heideggrom je prvič spregovoril v knjižici *Fenomenologia (Storia di un dissidio – 1927)* iz leta 1986 ter nato obširneje v lansko leto izšli knjigi *Edmund Husserl – Martin Heidegger: Fenomenologia*, ki vsebuje tudi prevode pisem in tekstov, ki so povezani s tematiko odnosa med Husserlom in Heideggrom. Nemška izdaja pod naslovom *Edmund Husserl – Martin Heidegger: Phänomenologie* se v tem pogledu zdi bolj informacija o stanju, saj je izbor tekstov omejen na sodelovanje Husserla in Heideggra pri pisanju članka o fenomenologiji za *Britansko enciklopedijo* leta 1927. O tem je sicer prvi spregovoril Walter Biemel davnega leta 1950. Leta 1963 je Jacques Derrida objavil krajšo recenzijo devetega zveska Husserliane, v katerem so objavljene različne verzije Husserlovega članka ter Heideggrova pisma in pripombe v zvezi s tem. Vendar je Cristinov poudarek pri vnovični izdaji že objavljenega tekstovnega gradiva drugje: »Za tisto kritiko, ki jo Husserl in Heidegger namenjata drug drugemu, tiči vedno filozofija v celoti. Zategadelj gre v odnosu med obema mislecema po mojem prepričanju za nekaj, kar je temeljno, in sicer ne le za filozofijo XX. stoletja, temveč za prihodnost filozofskega mišljenja sploh, saj ne gre za spoprijem okrog določenih in omejenih problemov filozofije, marveč za izziv bistva in eksistence filozofije.« To ugotovitev lahko le potrdimo. Vseeno pa se poskus temeljitejšega pretresa tu znajde pred težavno dilemo: če je v odnosu med Husserlom in Heideggrom

postavljena na kocko vsa filozofija, ali ne mora potem tudi preučevanje tega odnosa upoštevati celotne filozofije? Kolikor že se to zdi neizvedljivo, je vsaka drugačna usmeritev obravnave že zgrešila bistveno. Kaj je tu tako bistvenega za zgodovino filozofije sploh? To, da pride na svetlo, verjetno edinkrat v dvajsetem stoletju, *možnost filozofije*, ki sta jo Husserl in Heidegger prav *kot možnost* povezovala s fenomenologijo. Dejanskost fenomenologije je v njeni možnosti, poudari Heidegger v *Biti in času* in ponovno čez nekaj desetletij v tekstu *Moja pot v fenomenologijo*. Vendar pa obravnava tekstovnega gradiva, vključno s Husserlovimi robnimi opombami k *Biti in času* kaže, da sogovornika niti nista dejansko računala s tako možnostjo in je bila ta dosežena le za hip, da bi bila že spet izrinjena v pozabo. Vse to, kar se je potem spletlo okrog Husserlovega in Heideggrovega odnosa, je logična posledica obojestranskega nevrtačunjanja dejstva, da smo pred možnostjo filozofije same. V tem pogledu gre razumeti tudi Husserlovo in Heideggrovo sodelovanje pri pisanju članka za *Britansko enciklopedijo*, ki se je končalo neuspešno, saj Husserl v četrti, dokončni predelavi članka ni upošteval pripomb, ki mu jih je Heidegger pisemsko posredoval. Te pripombe pa zadevajo mesto transcendentalne konstitucije svetovnosti sveta (prvi dodatek k Heideggrovemu pismu z dne 22. X. 1927). Po Heideggru namreč bitje, ki konstituira svet, ni istega bitnega načina kot bivajoče znotraj sveta. Tu bo Husserl Heideggru očital padeč v antropologizem. Povrh vsega je za Husserla bit konstituirajoče zavesti (Heidegger mu v svojih predavanjih iz dvajsetih let večkrat očita, da jo pušča nedoločeno) samo v intencionalni zavesti biti. Seveda Heidegger pripominja, od kod se jemlje, fenomenološko vzeto, absolutni jaz v razliki s čistim psihičnim (isto pismo, drugi dodatek), kaj je s postavko absolutnega in univerzalnega v fenomenologiji sploh. V *Biti in času* sam postavi v ospredje univerzalnost fenomenološke filozofije in absolutnost pojma biti. Husserl je bil dovolj pozoren bralec *Biti in časa*, da mu to ni moglo uiti. Med drugim R. Cristin omeni, kako je pravilno korigiral napačni Heideggrov zapis »Verfassung des Wesens« s »Verfassung des Daseins«. Sklep, da Heideggrovega dela ne more uvrstiti v fenomenologijo, ki ga je izrekel v pismu Ingardnu z dne 2. 12. 1929, je bil gotovo pretehtan. Kje je njegova teža? V metodi ali predmetu obravnave? V metodičnem oziru se tu srečamo s pojmom fenomenološke redukcije, ki mu Husserl v članku za *Britansko enciklopedijo* namenja precej pozornosti. Heidegger, spričo dejstva, da se z redukcijo spremeni življenjska forma, opozarja na nosilca te redukcije. »Človek« je lahko ta nosilec prav zato, ker njegov način biti ni ravnodušni obstoj v relaciji subjektivnega jaza in njegovega predmeta sveta. Po Husserlu sicer ravno na podlagi fenomenološke redukcije pridemo

do temeljnejše transcendentno konstitutivne korelacije zavesti in sveta. Vendar pa je to za Heideggra premalo, korelacijo zavesti in sveta je treba prignaniti do transcendence biti-v-svetu.

Morda bi Husserl naredil bolje, če bi »pustil skozi« Heideggrovo predalavo uvoda druge verzije članka za *Britansko enciklopedijo*, kjer si je ta prizadeval »svojo stvar« prevesti v Husserlovo. Filozofija po Heideggru začenja z vprašanjem bivajočega kot bivajočega, t. p., v pogledu njegove biti, pri čemer pa se pokaže neka nujnost »zaokrenitve pogleda od bivajočega k zavesti«. Heidegger se sprašuje, ali je ta zaokrenitev pogojena s specifikko tistega, kar v filozofiji nastopa pod imenom biti. Tu ne gre več niti zgolj za metodično niti zgolj za vsebinsko razliko, temveč za sam način, kako se filozofiji kaže njen predmet obravnave.

Če bi hoteli vrtati še naprej, se moramo slej ko prej soočiti z vprašanjem, ali je »tubit« kot konstitutivni pojem tako za razumevanje biti človeškosti kot za razumevanje biti bivajočega dosledno fenomenološko razvita subjektiviteta subjekta, ali pa pomeni odločilni prestop subjektivitete, za katerega Husserl ni imel razumevanja, ker črta možnost filozofije kot take. Dejansko se bo Heidegger v svojem nadaljnjem razvoju dokopal do ukinjenja možnosti filozofije na ljubo stvari mišljenja same. Če se je zdelo, da s tem izgubimo tudi fenomenologijo, pa se v zadnjih dveh desetletjih skuša ravno na mestu tega prestopa najti njeno možnost »preko« možnosti filozofije.

To, da sledimo »bitnousejajoči transformaciji fenomenologije«, ki jo očitno zagovarja tudi Cristin, lahko seveda privede do pozitivnih rezultatov v razgrinjanju stvari samih, vendar pa moramo ob tem upoštevati dejstvo, da se je medtem okrepila oz. pomnožila tudi možnost subjekta in sicer v pogledu tistega, kar W. Welsch imenuje »kompetenca pluralnosti« in se pri tem napačno sklicuje na Nietzschejevi hipotezi »Subjekt kot množstvo« (*Volja do moči*). Nietzsche ravno ne zagovarja takega »subjekta v pluralu«. »Enost (monizem) potreba inercije, množstvo razlag znamenje moči.« Subjekt, »jaz«, »mi«, za Nietzscheja sploh ni nič temeljega, marveč zgolj pomagalo, ki se množi v skladu s temeljno igro volje do moči, za katero ne moremo reči niti da je eno niti da je mnogo, ker je v procesu stalnega obnavljanja in prenavljanja. »Jaz« ne nastopa več kot homogenizirajoča procedura v subjektu (transcendentna apercepcija), ampak kot preinterpretacija subjekta v procesu: fikcija, perspektiva, labirint. V tem procesu se vera v subjekt izkaže ne samo kot neutemeljena, pač pa tudi za breztemeljna.

Res pa je, da je pojem subjekta tako tesno spet s samodojemanjem človeka, da si življenja sploh ne moremo predstavljati drugače kot subjektivno. Gledano s stališča življenja je človekov odnos do biti vedno že neka *postavitev* življenja, ki kot taka nujno ostaja parcialna, kajti nemogoče je zavzeti neko stališče zunaj življenja. Človek je po eni strani življensko primoran v razmerje do biti – postavljanja življenja, po drugi strani pa je zanj nemogoče, da se v svojem razmerju do biti postavi izza življenja samega. Tako gledano je življenje človeka prav v njegovem razmerju do biti vedno že premagalo. Ta premoč življenja naznanja, da bit vendar ostaja *ista s samo seboj*, da ni nekaj, kar bi si lahko samovoljno prilastili v razlaščali, temveč se izmika naši volji ter v svoji rasti in padanju zase ostaja kot zvezda na nebu. To je ključni, čeprav povsem *izključeni* topos postmoderne, ki nam tudi pove, kje »subjekti v pluralu« pravzaprav smo. »Subjekt v pluralu« je postmoderna *analogia entis*, v okvirih katere se je od vselej skušala reševati istoznačnost pojma biti. Klasično razmerje med *natura naturans* in *natura naturata* je izginilo v neskončni verigi samoreprodukcije subjekta kot *nature denaturate*. Če se subjekt v začetku novega veka vzdigne iz gotovosti samozavedanja, potem si zdaj daljša življenje z moralnim povzdigovanjem k drugemu in krajša čas z estetskim privzdigovanjem k drugačnemu. Ta moralna estetika se ne osredotoča na to, kaj subjekt je, ampak kaj bi lahko vse bil, če bi bil.

**HOLGER HELTING:
HEIDEGGER UND MEISTER ECKEHART**

(Vorbereritende Überlegungen zu ihren Gottesdenken)
Duncker & Humblot, Berlin 1997, 68 DM, 81 str.

360 Čeprav avtor opozarja, da je delo pripravljalo, pa se po načinu pristopa ravno izneveri pripravljalnemu načinu razmišljanja, ki se umika pred zadevo samo in jo tako pušča v sredino. Delo je pisano poudarjeno težno, poleg tega se pretežno zadrži v okviru primerjave, kar je za filozofsko misel neustrezno. Primerjava namreč izniči gibanje misli, če se sami ne uspemo postaviti na točko primerjave – takoj ko to storimo, postane ta točka premična in primerjava odpade. V primeru mojstra Eckerharta in Heideggra pa poleg tega pademo še v primerjavo med mistiko in mišljenjem, natančneje med mistiko na obrobju mišljenja in mišljenjem na robu mistike. Vrh tega je mišljenje, kakor izpričuje podnaslov, v svoji lastni sredini obravnavano kot mišljenje boga, kar po svoje povzroči določeno zmedo v samem rezultatu: razlika med Eckerhartovim in Heideggrovim mišljenjem se pokaže zgolj z ozirom na obrnjenost k božji dimenziji ali odvrnjenosti od nje. Avtor se mora precej potruditi, da bi se izognil temu, da je rezultat primerjave spet primerjava in temu služi predvsem posrečena izbira tematskih topik.

Heltingovo delo res ni pripravljalo v fenomenološkem smislu, za kar si sicer najprej iskreno prizadeva, je pa pripravljalo v običajnem filozofsko-sistematskem pogledu, in v tej smeri ponuja relevantna izhodišča za obravnavo razmerja med Eckerhartom in Heideggrom. Ta izhodišča sicer Helting her-

menevitično-interpretacijsko argumentira, tako, recimo, tudi dojetje »nič« pri mojstru Eckerhartu, ki se zaostri v postavki »Bog je nič«. Helting v analitično obravnavo takoj pritegne fenomenološko-epohalno pojmovanje »odtega« kot »sproščajočega dopuščanja biti«; »Bog je nič« naj bi tako onkraj vseh podegovanih pojmovanj nič predvsem pomenilo: »odteguje se, vendar pa prav s tem daje, sprošča bit, tj., pušča prisostvovati najlastnejšo bit« (16–17). Seveda je to analitično precej tvegana aplikacija, ki pa jo avtor vendar poskuša fenomenološko izpeljati vse do nastanjenja v četverju. Bit, kolikor prihaja v temelj vsega bivajočega, izhaja iz nič, in je sama v sebi odhod, odteg. Tako lahko tudi Boga v radikalnem smislu določimo iz sproščajoče svobode kot izvornega ničnega dajanja biti. Toda mar to s svoje strani že ne predpostavlja zgodovine biti?

Helting sicer najde do nje neko pot pri obravnavi razkrivanja biti, ki pa je opravljena predvsem zato, da oriše razmerje med bitjo, svetim, boštvom in bogom pri Heideggru, kar mu omogoča doslednejšo primerjavo z Eckerhartom. Predpostavka, da je Heideggrovo mišljenje boga v najtesneši povezavi z njegovim dojetjem resnice biti, izvornega bistva *aletheie* in prav zato bistveno pripada samemu srcu mišljenja dogodja, je seveda točna. Prav tako je upravičen naslednji korak, ko avtor zasleduje predvsem skrivnostni moment razkrivanja biti, *lethe* v *aletheii*, in ugotavlja, da moramo prav v skrivnosti tega samoskrivanja *lethe* iskati osnovo Heideggrovega mišljenja boga v dimenziji svetega, ki zasveti kot jasnina sebeskrivajočega skrivanja. Toda bog se kot skrivnost prikaže iz dogodja in ni že (isto kot) skrivnost dogodja. Če te razlike ne ohranimo, potem se nam zgodi, da razsežje božjega spet prezremo. Še zlasti velja to tedaj, če to božje na sledi sebeskrivajočega odtega mislimo kot poslednje biti. Poslednji bog je očitno »poslednji« na sledi zgodovine biti, ki gre v nič, da bi od tu-niča preskočili v drugi začetek. Vendar avtor tu ne stopi naprej, marveč se prek naznačitve različnih načinov pripravljanja poslednjega boga vrne k Eckerhartu. Sam sicer ugotavlja, da je nemogoče »zajeti boštvo 'samo', t. p., brez odnosa do jasnine. To ne zmore nihče, kajti le skozi uobičajeno jasnino se boštvo kaže kot skrito« (51).

Poglavitno podobnost med Eckerhartom in Heideggrom vidi Helting v tem, da je po njunem pojmovanju »človeku dano, da osvoji svoje svetno bivanje iz bit-dopuščajočega odtega« (71). Vendar se tu kaže tudi temeljna razlika med njima, saj Eckerhart misli »Gelassenheit« »sproščenost« kot samoprepuščenje božji volji in torej ohranja moment volje, medtem ko prepuščenje resnici biti

pri Heidegggru pomeni sproščenost od sleherne volje.

Helting skuša Eckehartovo pojmovanje »božje volje«, prav tako kot pojmovanje intelektualne zmožnosti človeka zagledati zunaj aristotelovske tradicije, kar omogoča predvsem njegovo dojetje odnosa človek – bog. Glede slednjega se pomudi tudi ob Heideggrovem četverstvu sveta. V zaključku pa vseeno poudari, da Heidegger bolj poudarja mišljenje in pesništvo, nasprotno pa gre Eckehartu za pristno religiozno življenje. S tem se pravzaprav najdemo spet na začetku, namreč pri vprašanju možnega odnosa med mišljenjem izpričevanja biti in krščanskim religioznim prepričanjem; gre, kakor poudari tudi Helting, za dve različni postavljanji resnice iz skritosti. Toda to razliko je treba vzeti na znanje tudi v pogledu zgodovinskosti, ki jo tiščimo v predalih.

Andrina Tonkli-Komel

DANIELA NEU: NUJNOST OSNOVANJA V DOBI DEKONSTRUKCIJE

(K osnovanju v Heideggrovih »Prispevkih za filozofijo« s pritegnitvijo Derridajeve Dekonstrukcije) / DIE NOTWENDIGKEIT DER GRÜNDUNG IM ZEITALTER DER DEKONSTRUKTION (Zur Gründung in Heideggers »Beiträge zur Philosophie« unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion)
Dunker & Humblot, Berlin 1997.

362

Kompleksnost Heideggrovega bitnozgodovinskega mišljenja se pokaže v poskusu celovite razdelave nosilnih konceptov te misli. Delo Daniele Neu, ki se ukvarja z razsežnostjo »osnovanja« v bitnozgodovinskem mišljenju, je predvsem poskus »spraviti do pojma« poti in stranpoti Heideggrovih preišljanj o zgodovini biti. Tak pristop k Heideggrovi misli je vpeljal in tudi dosledno izvajal glavni izdajatelj Heideggrovih spisov Friedrich Wilhelm von Herrmann, ki je bil tudi mentor te doktorske disertacije Daniele Neu. Tudi sama se udeležuje razgrinjanja problematike Heideggrovega mišljenja biti z vidika pojmovnega obrata. Poraja se vprašanje ali je tak pojmovni pristop k Heideggrovem ustrezen in ali sledi Heideggrovi destruktivnostni preobrazbi filozofske pojmovnosti, ki jo je sam zgodaj podal z vpeljavo t. i. »formalne naznake«. Če je poglavitna značilnost fenomenoloških naznak v tem, da ne zgolj označujejo predmetnosti, temveč jo predvsem smiselno naznačujejo, potem se moramo vprašati kakšno izkustvo soanticipiramo v sledenju Heideggrovemu mišljenju z namenom, da jo spravimo do pojma. Ni torej pomembno le, kako spravimo Heideggrovo misel do pojma, temveč mnogo bolj to, da, ravno ko gremo s pojmom preko pojma, spravljamo v tek drugačno izkustvo »mišljenja čez pojem«. Ne zadostuje, da se s pojmovnimi dežniki sprehajamo po poti Heideggrovega mišljenja, če naj »osnovanje« fungira kot osnovna fenomenološka naznaka.

363

Kam se tu vmešča razprava Daniele Neu, ki izrecno ne pretendira na tako »osnutje«, marveč na kritični pojem »osnovanja« pri Heideggru? Avtorico je nedvomno vodila težnja, da v celoti pojmovno poda Heideggrov obrat v vprašanju biti, in na tej osnovi izpelje še kritiko Derridajeve dekonstruktivistične kritike Heideggra, ki so se jo sicer že lotevali nekateri avtorji v *Heidegger Studies*. Vsi ti poskusi, vključno s široko zastavljenim poskusom Daniele Neu, se v glavnem lovijo med pravilnostjo Derridajevega razumevanja Heideggra in možnim Heideggrovim razumevanjem Derridaja. Plena pa je tu – za pojem – bolj malo, saj sam pade pod gibanje destrukcije oziroma v Derridajevem primeru dekonstrukcije. Vsekakor je treba tudi poudariti, da še zdaleč ni dovolj le doreči neki pojem, ampak se je treba tudi pustiti zajeti z obratom samim. To pa zahteva neko vajo v odrekanju pojmu, ki pa ni enostavno zvedljivo na zavračanje pojmovnosti sploh. Mar ni tu tudi ena od »osnov« za nujnost osnovanja?

364

Toda pojdimo po vrsti. Avtorica se najprej ukvarja s pojmom temelja v filozofski tradiciji pri Aristotelu, Akvinskemu, Descartesu, Leibnizu, Kantu, Heglu in Nietzscheju. Zanimivo je, da je v razpravo vključen Nietzsche, ne pa Platon, kar po svoje ni dosledno, če Nietzsche zavrača prav platonistično utemeljevanje bivanja. Ali pa je Platon zgodovinski mislec, ki ne podaja utemeljevalnega, marveč osnvljajoči filozofski nauk, kar bi lahko tudi sklepal iz Heideggrovega povezovanja *epeikeina tes ousias* s problematiko človeške svobode? Tej problematiki, ki je pri Heideggru v ospredju predvsem v predavanjih po izidu *Biti in časa* leta 1927, avtorica posveti precej pozornosti, vendar tudi tu ni niti besedice o Platonu. Platonovo ime se povsem neobvezno pojavi šele na 145. in potem samo še enkrat na 333. strani. Glede na obravnavano tematiko je to odločno premalo. Se pa avtorica bolj razpiše o t.i. obratu v Heideggrovem mišljenju, saj prav iz nujnosti obrata izpeljuje tudi nujnost »osnovanja«. (Zakaj ne svobode?) Težava je v tem, da je bil ta obrat obravnavan že v številnih poskusih razlage Heideggrovega opusa, s katerimi pa se avtorica temeljiteje ne konfrontira, razen v obširnejši obliki na straneh 106/107. Na vprašanje, ali se obrat pripeti znotraj Heideggrovega mišljenja ali z njim, odgovarja v glavnem s Heideggrovimi odgovori, ki pa so vse prej kot enoznačni. Naša teza je, da imamo opraviti s »poglabljanjem horizonta«, ki pa s tem postaja vedno bolj »temačen«, tako da se naposled iz njega nič ne vidi v smeri možnega razumevanja biti; to je gibanje od temelja v smeri breztemeljnosti, brezna, svobode. Tu lahko pričakujemo samo še to, da nas »vrže ven«, zato je »navržek« v svoje bistvu »izskok«, še natančneje »preskakovanje horizonta« kot »Zeit-Spiel-

-Raum«. To je v *Prispevkih za filozofijo* poimenovano s sklopi »prizvena«, »priigranja«, »skoka«, »osnovanja«, »prihodnjikov« in »poslednjega boga«. Karakterizacija teh sklopov tvori jedro celotnega razpravljanja D. Neu, izpeljana pa je s primerno analitično doslednostjo. Nedosleden pa je zaključek *Dogodje kot pra-temelj*, ki ga pri Heideggru ne srečamo, in ga zato avtorica tudi ne more posebej upravičiti. Za Ereignis lahko pogojno rečemo »Ur-sprung«, »pra-iskok«, kot je naznačen v naslovu Heideggrovega dela *Der Ursprung des Kunstwerkes*, h kateremu se avtorica obrne ob tematizaciji »kritja v celoti dogodja«. Tu izrecno opozori na razliko med »kritjem« (»Bergen«), ki se dogaja na ravni biti, in »prikrivanjem« oziroma »zakrivanjem« (»Verbergen«), ki se dogaja na ravni bivajočega. Tematika ontološke diference se v bitno-zgodovinskem pogledu razvije na osnovi »začetnega kritja resnice biti v bivajočem«. Zdi pa se, da je tu izpuščena fenomenološka plat obravnave, saj »kritja« ni mogoče jemati za »dimenzijo« resnice biti, če se nam nekako ne razkriva. V tem je vloga govornice, po Heideggru še posebej pesniške govornice. Nadalje se tu nakazuje »vloga« sveta kot zrcalne igre med ljudmi in bogovi, zemljo in nebom. S fenomenom »kritja« se po avtoričini tezi srečujemo tudi pri obravnavi telesnosti, ki je Heidegger ni ravno rad postavljajal v ospredje. Razlog za to »da si tubit človeka (tako kot, recimo, Derrida) predstavljamo kot breztelesni nevtrium, je v tem, da ni izvajajoče izkušena, s čimer je prezrta celotna dimenzija kritja v njeni izvornosti,« (str. 297). Odstrtje te izvornosti bi verjetno zahtevalo celotno knjigo. D. Neu preskoči k sovisju med telesom in govornico, ki izvorno krije nastanjenost človeka, iz katere je šele možno razumeti telesnost.

365

Če povzamemo: nujnost osnovanja se odpira na osnovi »kritja« kot tiste pradi- dimenzije med zemljo in nebom, ki jo premerja človek kot človek. Ta nujnost pa je zasnovana v nuji pozabe biti, ki je sama po sebi breznujna. V zadnjem delu knjige poskusi D. Neu (pre)brati Derridajevo dekonstrukcijo skozi Heideggrovo bitno zgodovino, ob predpostavki, da je dekonstrukcija oznaka neke epohe, zadržka biti. Tak pristop lahko odobravamo že zaradi soočenja z dekonstruktivistično samozaverovanostjo, ki pozablja na konstruiranost svojih ciljev. To, da se na cilju odrečemo cilja, ne dokazuje, da je možna brezciljna dekonstrukcija. Prav po nenehnem »ciljanju« se dekonstrukcija izkazuje kot nadvse militantna postmetafizika, ki, kakor zatrjuje sam Derrida, izhodiščno presega sleherni kritiko na svoj račun. Dekonstrukcija se postavlja na mesto same *pravičnosti*, »Gerechtigkeit« v Nietzschejevem smislu. Kljub temu, da je to enačenje prehitro in sledi Derridajevim namigovanjem, je »analogija in

morda istost Derridajeve dekonstrukcije z Nietzschejevo voljo do volje, in sicer mišljeno v smislu moderne tehnike kot po-stavja« (373) produktivna, kolikor omogoča epohalno razumevanje dekonstrukcije. Vendar pa tu umanjka podrobnejša razmejitev med »voljo do volje«, »dekonstruktivistično pravičnostjo« in onim bistveno »krijočim osnovanjem«, ki ga D. Neu odkriva pri Heideggro. Na splošno lahko rečemo, da je obravnavano delo glede na zastavljeno filozofsko tematiko že kar kolosalno, vendar pa se mu posledično pogosto zatakne pri elementarni analizi, zato so tudi konceptualni preskoki kar pre-pogosti. Mogoče pa je tudi to v smislu epohe dekonstrukcije, ki je pometla s svojo nujnostjo in to razglašala za edino nujo svojega raz-snavljanja. To se go-tovo ne dogaja le v trebuhu Pariza, ampak neprimerno bolj »osnovno« po planetarni informativni kanalizaciji.



POVZETKI

Janko Lozar

367

NIHILISM BEFORE NIETZSCHE

UDK 89:111

Already in the title of the book written by the American philosopher Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, there appears the word nihilism, which proves to be a constant companion to any interpretation of Nietzsche's philosophy. This is of course justifiable by the very fact that it was the crucial problem Nietzsche tried to tackle. It goes without saying that with every (modernist) thinker nihilism is presented in a different and unique light. Undoubtedly, Gillespie is a distinguished interpreter of the development of the modernist notion of will, starting with William Ockham and the nominalist God, continuing with Descartes, who built a bastion of reason in reaction against this omnipotent God of nominalism, and culminating in Nietzsche as a figure of the will to power, who undermined this very bastion of reason. We can thus partly accept Gillespie's claim that the Dionysian will to power is a further development of the idea of absolute will that first appeared in the nominalist notion of God and became a world-historical force with Fichte's notion of the absolute I. But why not entirely? Precisely because Gillespie, as regards his understanding of nihilism, is by no means a Nietzschean. He simply doesn't

reach back far enough into the history of nihilism. Instead, he stops at the break in the medieval synthesis of revelation and reason. And it is exactly by ignoring the problem of Socratism and the corresponding prevalence of reason, which also reveals the questionable nature of the medieval reason, that Gillespie doesn't tackle the problem of nihilism as a whole.

Peter Trawny

DER KOMMENDE UND DER LETZTE GOTT BEI HÖLDERLIN UND HEIDEGGER

UDK 111

In der Geschichte haben wir es, als solche, deren Wohnen in seinen kleinsten wie in den größten Momenten der Geschichte entstammt, nach Heidegger, mit der jeweiligen »Einzigkeit des Einmaligen und Einfachen« zu tun. Dieser Gedanke besagt u. a., daß es, indem wir dieses geschichtlichen Wohnens gedenken, niemals gleichgültig sein kann, mit welchem Dichter und mit welchem Denker wir uns auseinandersetzen. Jedes echte Dichten oder Denken hat seine jeweilige geschichtliche Notwendigkeit. Es erscheint an seinem genau bestimmten geschichtlichen Ort. Sämtliche Vorlesungen, Vorträge und Aufsätze Heideggers, die sich der Dichtung Hölderlins oder, freilich in anderer Weise dem Denken Nietzsches, zuwenden, bezeugen, wie der Denker jene Dichtung oder dieses Denken im Gang der Geschichte für notwendig und entscheidend gehalten hat. Der in den »Beiträgen zur Philosophie« zur Sprache gebrachte erstaunliche Gedanke, daß die »geschichtliche Bestimmung der Philosophie« »in der Erkenntnis der Notwendigkeit« gipfeln, »Hölderlins Wort das Gehör zu schaffen«, ist ein Echo jener Entscheidung; jener »Entscheidung« nämlich, »ob«, so Heidegger, »das Seyn sich endgültig entzieht *oder* ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird«, der »Entscheidung« also, ob der Denkraum der Metaphysik in seiner Vollendung bei Hegel und Nietzsche mit all seinen lebensweltlichen Konsequenzen sich verfestige oder eine »Überwindung der Metaphysik« geschehen könne.

Ich möchte in meinem Vortrag hier das historische Bewußtsein zurücknehmen, um der Geschichte Raum zu geben. Ich möchte sowohl dem Hölderlinschen Dichten als auch dem Heideggerschen Denken bestätigen, daß dort *für uns* - für ein wirkliches und mögliches *Wir* - gedichtet und gedacht worden ist: daß *der Gott*, den der Dichter wie der Denker zur Sprache bringt, kein historisches Phänomen ist, sondern eine geschichtliche Herkunft und Zukunft eröffnet, in deren Spielraum wir uns möglicherweise befinden.

Valentin Kalan

UDK 1

LOGISCHE AXIOME UND DAS DICHTENDE DENKEN

Ausgehend von Heideggers »Grundsätzen des Denkens« wird in diesser Abhandlung zuerst die Deutung des Satzes vom Widerspruch bei Aristoteles, Hegel, Nietzsche und Lukasiewicz gegeben. Heideggers Besinnung über die Denkgesetze bedeutet eine Erfahrung der Unergründlichkeit des Denkens in sich selbst. Die Abgründigkeit des Denkens zeigt sich im Wesen der Sprache, wenn sie als dichterische Sage erfaßt wird. Die Abhandlung gliedert sich in folgende Teile: 1. Heideggers 'logische Untersuchungen', 2. Der Satz vom Widerspruch in der aristotelischen Metaphysik, 2a. Digression: Nietzsche und Lukasiewicz über den Satz vom Widerspruch, 3. Hegels Kritik des Satzes vom Widerspruch 4. Heidegger: logische Axiome und dichtendes Denken.

Ausgehend von Heideggers Vorlesungen über Logik wird in dieser Abhandlung die Gültigkeit der Denkgesetze behandelt. Es ist bekannt, daß der Satz vom Widerspruch bei Aristoteles nicht nur logische, sondern auch ontologische Bedeutung hat. Die metaphysische Bedeutung des Axioms vom Widerspruch ist auch in der Kritik dieses Axioms sichtbar, die ihre eigene Geschichte hat. Über die Bedeutung dieses Grundsatzes haben zwei so verschiedene Philosophen wie Nietzsche und Lukasiewicz sehr ähnlichen Standpunkt eingenommen. Für die Vollendung der Metaphysik bleibt Hegels Kritik des Satzes vom Widerspruch entscheidend: mit der Darstellung dieser Kritik kann man die Reichweite und Grenzen der spekulativen Dialektik erkennen. Die Betrachtung der logischen Gesetze bei Heidegger erfaßt das Denken nicht mehr als Reflexion, sondern versucht einen Übergang oder Sprung in das dichtende Denken. Die neue Besinnung der Denkgesetze versteht diese Gesetze als Absprung des Denkens in seinen Ab-grund, der sich als ursprüngliches Denken erweist. Der Bereich des ursprünglichen Denkens ist eigentlich die Sprache, verstanden als Logos, als denkende Erfahrung der Wahrheit des Seins. Diese Erfahrung ist uns durch die Sprache gegeben, wenn sie als dichterische Ur-Sprache verstanden ist.

Dean Komel

INDIFFERENZ IM SEIN

UDK 111

Die phänomenologische Reflexion der Krisis des europäischen Geistes bei Husserl und Scheler, sowie bei Heidegger, stellt eine der bedeutendsten Leistungen der phänomenologischen Philosophie dar. Ihre Reichweite durchzumessen steht uns noch bevor, was ein Eröffnen der hermeneutischen Diskussion verlangt – nicht nur über den phänomenologischen Begriff der europäischen Kultur, sondern auch über die Stelle der Phänomenologie in dieser Kultur und dadurch über die politische Explikationen und Implikationen der phänomenologischen Position selbst, die auch auf ein »phänomenologisches Ethos« zu präzifizieren pflegt.

Unser Nachdenken bewegt sich im Vorraum einer solchen hermeneutischen Diskussion, wir versuchen die Auseinandersetzung Heideggers mit der kulturphilosophischen Kritik des Zeitgeistes aus der Vorlesungsjahr 1929/30 *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (HGA 29/30) und seinen Versuch des Wach-werdens der Grundstimmung dieser Zeit in der tiefen Langeweile zu erörtern. In *Sein und Zeit* steht die »Zeitstimmung« oder sogar »die Grundstimmung unserer Zeit« nicht im Vordergrund. Die Ausarbeitung der Zeitlichkeit als des Horizonts des Seinsverständnisses stützt sich nicht ausdrücklich auf die Stimmung unserer Zeit oder auf das »Heute«. Relativ selten, erst im zweiten Teil von *Sein und Zeit* tritt der Begriff von der »Situation« auf, der sich auf das »Heute« im Sinne von Tag-nach-dem-Tag und vom »Heute« des geschichtlichen Augenblicks bezieht. Es läßt sich aber nicht behaupten, daß Heidegger deswegen zu der Position vor *Sein und Zeit* zurückkehrte.

Die philosophische Erfahrung aus der Vorlesungsjahr 1929/1930, der im Vergleich mit *Sein und Zeit* das wesentliche Gewicht zukommt und d. h. das geistige und geschichtliche Gewicht – ist die Erfahrung der *Indifferenz im Sein*, auf die Heidegger am Ende der Vorlesung, bei der Heraushebung der ontologischen Differenz hinweist. (GA 29/30, 515)

Die Indifferenz im Sein kann nicht nur als eine Folge des Übersehens der ursprünglichen Zeitdimension des Seinsverständnisses als ein selbstverständliches Auffassen des Seins als Präsenz angesehen werden. Die Indifferenz im

Sein kann auch ein Auszeichen der Zeit selbst sein, gerade wenn wir die Zeit als »unsere Zeit« oder als das »Heute« nehmen. Unsere Zeit kann dem Sein gegenüber indifferent sein. Noch mehr: Die Zeit kann nicht bloß im Modus der Alltäglichkeit, die sich Tag nach dem Tag durchzieht, sondern auch als der Geist einer ganzen geschichtlichen Epoche indifferent werden oder indifferent sein. Heideggers Einsicht in den Zeit-Geist, die zum Sein indifferent bleibt, war im *Sein und Zeit* und auch in den vorgehenden Vorlesungen nicht völlig abwesend, jedoch nicht so entschieden gestellt und entwickelt worden wie in der Vorlesung aus den Jahren 1929/1930, die nach meiner Auffassung den Übergang zur »seinsgeschichtlichen« Ebene seines Denkens bieten.

Jan Bednarik

EMANUELE SEVERINO E LE ORIGINI DEL PENSIERO EUROPEO

UDK 111

La meditazione sul concetto cardinale della metafisica occidentale, l'essere, non può essere condotta, sembra, senza sondare il significato del nulla. L'opposizione tra l'essere e il niente, che a partire da Platone diventa la griglia interpretativa dell'apparire e dello svenire dell'ente, rappresenta l'orizzonte in cui si situa ancora oggi la nostra comprensione del mondo. L'idea che le cose sorgano dal nulla e vi ritornino costituisce l'essenza del nichilismo europeo. Tuttavia essa non è originaria e congenita al pensiero stesso. Prima di Platone, con Parmenide, la filosofia si elevò ad un'intuizione fondamentale diversa e non alienata dell'essere. Accanto alla ricchezza dei temi trattati, è il rigoroso intreccio di logica e ontologia che vertebrò il pensiero di Emanuele Severino a far sì che esso appaia oggi come un'esperienza tra le più interessanti e originali che ci possono venire offerte dal panorama filosofico italiano.

Dean Komel

DIE ERDE ALS PHÄNOMENOLOGISCHES THEMA

UDK 165.62

Wenn wir uns fragen würden, was eigentlich den phänomenologischen Beitrag zur philosophischen Diskussion des 20. Jahrhunderts bezeichne, würde uns die Antwort gleich einfallen: die Thematisierung der Welt als Welt. Klaus Held, dem ich diesen Aufsatz widmen möchte, hat in seinen philosophischen Abhandlungen überzeugend gezeigt, wie die Ausgangspunkte, der Sinn und die Reichweite der phänomenologischen Weltthematisierung nicht selbstverständlich sind, sondern ein vertieftes Durchdenken der Grundlagen verlangen, die vor allem Husserl und Heidegger legten. Vielleicht hängt die Zukunft der Phänomenologie überhaupt davon ab, welche Richtung diese weitere Besinnung einschlägt. Dabei ist die Tatsache nicht zu vernachlässigen, daß der phänomenologische Standpunkt seine volle Durchsetzung nicht schon mit dem thematischen Aufschließen der Welt als solchen erlangt, sondern erst und nur wenn es sich von der Grundlage dieser Thematisierung einen Weg zu allem dem bahnt, was sich mit der Dimension der Welt und in ihr eröffnet. Die Welt ist uns nämlich nie als eine träge Einheit der Gesichtspunkte gegeben, sondern die Welt gibt sich dem Menschen immer im Eröffnen-des-Einen-für-das-Andere. So konzentriert sich unsere Besinnung auf ein Anderes *für* und *gegen* die Welt. Das ist *die Erde als phänomenologisches Thema*.

SPOROČILO AVTORICAM IN AVTORJEM

Prispevke sprejemamo na uredništvu. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo poda recenzijo o primernosti prispevka in jo na željo posreduje avtorici/avtorju.

Prispevke oddajte v tipkopisu in na disketi.

K prispevku priložite povzetek v slovenščini in angleščini ali v kakem drugem tujem jeziku (do 200 besed in pet ključnih besed).

Prispevki naj ne presegajo treh avtorskih pol.

Naslove knjig, revij in tujih besed pišite *ležeče*.

Opombe se tiskajo pod črto, bibliografske reference (priimek avtorja, letnica, stran), če je mogoče, v besedilu.

Na koncu prispevka posebej priložite bibliografijo citiranih virov (urejeno po abecednem redu).

Avtorica/avtor po potrebi opravi korekturo svojega prispevka.

Erratic Impact – Philosophy Research Base

Categorized by history, subject and author, this meta-index integrates text resources with the best online resources. Based upon visitor participation, the Philosophy Research Base serves as both a study guide and a platform for a wide variety of community services for students and teachers in philosophy and related subjects.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA
REVIIJA FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI
JOURNAL OF THE PHENOMENOLOGICAL SOCIETY OF LJUBLJANA

GLAVNA UREDNICA - EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD

Jan Bednarik, Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun, Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore.

MEDNARODNI ZNANSTVENI SVET - INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Koordinator Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Jean Grondin (Montreal), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Pavel Kouba (Praha), Thomas Luckmann (Konstanz), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Bernhard Waldenfels (Bochum).

Revija izhaja dvakrat letno (dva dvojna zvezka) - Currently publishes twice a year (two double issues).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, kulturologije, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Avtorji naj priložijo enostranski povzetek članka. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

Contributions from phenomenology, hermeneutics, philosophy of religion, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, phenomenological theory of science and psychoanalysis are welcome. Authors are requested to enclose a one-page abstract of their article. Books for review should be addressed to the Editorial Office.

NASLOV UREDNIŠTVA - EDITORIAL OFFICE ADDRESS

Andrina Tonkli-Komel, d.o.o Nova revija, Dalmatinova 1, 1000 Ljubljana
tel. (386 1) 133 40 47 fax (386 1) 133 42 50

info@nova-revija-si

Dean Komel, Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta,
Aškerčeva 2, Ljubljana 1000,

tel. 386 1 2411106,

dean.komel@guest.arnes.si

<http://www.ff.uni-lj.si/filo/drustva/Phainomena.htm>

<http://www.ff.uni-lj.si/filo/english/links/phainomenaa.htm>