

PHAINOMENA

Nitrosche

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

Association for phenomenology

8
7.8

Ljubljana 1994 letnik III številka 7.8

KAZALO

OB STOPETDESETI OBLETNICI ROJSTVA FRIEDRICH NIETZSCHEJA

Friedrich Nietzsche: Vesela znanost	1
Martin Heidegger: Kdo je Nietzschejev Zaratustra	6
Damir Barbarić: Dioniz proti križanemu	28
Günter Figal: Poslednja bogova pri Nietzscheju in Heideggro	41
Tine Hribar: Postmetafizika	61
Dean Komel: Nietzsche in fenomenologija	84
Andrina Tonkli-Komel: Kako je resničnost postala basen	101
Ivan Urbančič: Razlaga Parmenida iz ozira na Heziodovo Teogonijo	117

O ZNANOSTI

Martin Heidegger: Stavki o "znanosti"	137
Valentin Kalan: Znanost in univerza v evropski optiki - Martin Heidegger	149
SINOPSIS	163

ISSN 1318-3362
UDK 1

PHAINOMENA 1994 III/7-8
GLASILO FENOMENOLOŠKEGA DRUŠTVA V LJUBLJANI
BULLETIN OF ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

GLAVNI IN ODGOVORNI UREDNIK - EDITOR IN CHIEF
Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR - EDITORIAL BOARD
Aleš Debeljak, Tine Hribar, Dean Komel, Ivan Urbančič, Tomo Virk

ZNANSTVENI SVET - SCIENTIFIC COUNCIL
Damir Barbarić (Zagreb), Renato Cristin (Trst), Thomas Luckmann (Konstanz), Bernhard Waldenfels (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Helmuth Vetter (Dunaj), Friedrich W. v. Hermann (Freiburg), Klaus Held (Wuppertal)

IZDAJATELJ
FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO,
Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete
Religiološko društvo
CPZ Fakultete za družbene vede

ZALOŽILA
Nova revija d.o.o.
Časopisno založniško podjetje
Zanjo N. Grafenauer

TISK Grif

Publikacijo sofinancirata Ministrstvo za znanost in Ministrstvo za kulturo.

Po mnenju Ministrstva za kulturo z dne 1. 7. 93 se za proizvod plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št.4/92).

Friedrich Nietzsche

VESELA ZNANOST

20. *Dostojanstvo norosti.* - Nekaj nadaljnjih tisočletij na tiru zadnjega stoletja! - in v vsem, kar človek počne, bomo videli največjo modrost: toda prav s tem bo modrost izgubila vse svoje dostojanstvo. Biti moder je potem sicer nujno, vendar prav tako navadno in prostaško, da gabljiv okus to nujnost občuti kot *prostaštvo*. Prav tako kot bi tiranija resnice in znanosti mogla dvigniti ceno laži, bi lahko tiranija modrosti pognala nov rod plemenitosti. Biti plemenit - to bi tedaj morda pomenilo - imeti norosti v glavi.

26. *Kaj se pravi življenje?* - Življenje - to se pravi: neprestano odbijati od sebe nekaj, kar hoče umreti; življenje - to se pravi: biti okružen in neizprosno do vsega, kar postaja šibko in staro na nas, in ne samo na nas. Življenje - to se torej pravi: brez pietete do umirajočih, ubogih in ostarelih? Biti zmeraj ubijalec? - In vendar je stari Mojzes rekel: "Ne ubijaj!"

46. *Naše čudenje.* - Globoka in temeljna sreča je v tem, da znanost iznajdeva stvari, ki *čvrsto stojijo* in ki vedno znova služijo kot temelji za nove iznajdbe: - to bi moglo biti drugače! Da, toliko smo prepričani v vso negotovost in fantastičnost naših sodb in v večno premeno vseh človeških zakonov in pojmov, da nas pravzaprav čudi, *kako zelo čvrsto stojijo rezultati znanosti*. Prej ni človek nič vedel o spremenljivosti vsega človeškega, navada pravstvenosti je držala pokonci vero, da je celotno notranje življenje človeka z večnimi spijkami pripeto na železno nujnost: morda je človek nekoč občutil podobno slast čudenja, ko so mu pripovedovali pravljice in zgodbe o vilah. Ta čudežnost je tako dobro dela tistim ljudem, ki so se vsekakor kdajpakdaj mogli utruditi od pravila in večnosti. Enkrat izgubiti tla! Lebdeti! Tavati! Biti nor! - to je spadalo k raju in uživanju prejšnjih časov, medtem ko naša blaženost spominja bolj na brodolomca, ki je zlezal na kopno in

se z obema nogama postavil na staro trdno zemljo - začuden, da se ne maje.

124. *V horizontu neskončnega.* - Zapustili smo kopno in se vkrcali na ladjo. Most je za nami, - še več, odtrgali smo se od kopnega za nami! No, ladjica! Čuvaj se! Poleg tebe je ocean, res je, ne buči vedno, in kdajpakdaj je tu kot svila in zlato in sanjarjenje dobrote. A pridejo ure, ko boš spoznala, da je neskončen in da ni ničesar strašnejšega od neskončnosti. O uboga ptica, ki se je počutila svobodna in zdaj udarja ob stene kletke! Joj, ko te prevzame domotožje po kopnem, kot da bi tam bilo več *svobode*, - in "kopnega" ni več.

125. *Nori človek.* - Mar niste slišali o tistem norem človeku, ki je pri belem dopoldnevu prižgal svetilko, stekel na trg in ni nehal kričati: "Iščem Boga! Iščem Boga!" - Ker je tam ravnokar stalo mnogo tistih, ki niso verovali v Boga, je vzbudil veliki posmeh. Se je mar izgubil? - je rekel eden. Je zataval kot kak otrok? - je rekel drugi. Ali se skriva? Ga je strah pred nami? Se je vkrcal na ladjo? Izsli? - tako so vsevprek kričali in se smejali. Nori človek se je medtem pognal mednje in jih prediral s svojimi pogledi. "Kje je Bog?" - je zaklical - "jaz vam to povem! *Umorili smo ga*, - vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci! A kako smo to storili? Kako smo zmogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da bi zbrisali celoten horizont? Kaj smo storili, ko smo to zemljo odtrgali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se mi gibljemo? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprestano? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Je še neko spodaj in zgoraj? Ne blodimo kakor skozi neskočni nič? Ne diha v nas prazen prostor? Ni postalo hladneje? Ne prihaja kar naprej noč in vse bolj noč? Ne moramo dopoldne prižigati svetilk? Niti malo ne slišimo hrušča grobarjev, ki pokopavajo Boga? Niti malo ne duhamo božjega trohnenja? - tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Od vsega najsvetejše in najmogočnejše, kar je do sedaj imel svet, je skrvavelo pod našimi noži, - kdo bo zmil to kri z nas? S katero vodo bi se mogli očistiti? Katere praznike spokore, katere svete igre bi morali iznajti? Ni veličina tega dejanja za nas prevelika? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi? Ni ga bilo večjega dejanja in kdorkoli bo rojen za nami

spada zavoľjo tega dejanja v neko višjo zgodovino kot je vsa zgodovina doslej bila." - Tu je nori človek obmolknil in spet pogledal svoje poslušalce: tudi oni so molčali in začudeno zrlj vanj. Naposled je zalučal svojo svetilko ob tla, da se je razletela na koščke in ugasnila. "Prezgodaj prihajam, je rekel tedaj, ni še čas zame. Ta neznanski dogodek je še na poti in potuje, - še ni prodrł do ušes ljudi. Blisk in grom potrebujeta čas, svetloba zvezd potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi potem ko so storjena, da bi postala videna in slišana. To dejanje jim je še zmeraj dlje od najodalljenejših zvez, - *in vendar so ga storili!*". Pripovedujejo, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in tam zapel svoj requiem aeternam deo. Priveden ven in poklican na odgovornost, je stalno odgovarjal samo to: "Kaj so potem še te cerkve, če niso grobnice in nāgrobniki boga?" -

233. *Najnevarnejše gledišče.* - Kar zdaj počnem ali puščam, je za vse *prihajajoče* tako pomembno kot največji dogodek preteklosti: v tej neznanski perspektivi učinkovanja so vsa dejanja enako velika in majhna.

246. *Matematika.* - Pretanjenost in strogost matematike hočemo vtepti vsem znanostim, kolikor in kjerkoli je to le mogoče, ne v veri, da bomo po tej poti spoznali stvari, marveč da bi s tem *ustanovili* našo človeško relacijo do stvari. Matematika je le sredstvo splošnega in poslednjega poznanja ljudi.

259. *Iz raja.* - "Dobro in zlo sta predsodka boga" - je rekla kača.

270. *Kaj pravi tvoja vest?* - "postani ta, ki si."

276. *Za novo leto.* - Še živim, še mislim: moram še živeti, kajti moram še misliti. Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum. Danes si vsakdo dovoli izreči svojo željo in najljubšo misel: no, tako hočem tudi sam povedati, kaj bi si danes od samega sebe želel in katera misel mi je to leto najprej legla na srce - katera misel naj mi bo temelj, poroštvo in slast vsega nadaljnega življenja. Vedno več se hočem učiti, nujno v stvarih videti kot lepo: - tako bom postal eden tistih, ki delajo stvari lepe. Amor fati: to bodi odslej moja ljubezen! Nočem se vojskovati

proti odurnemu. Nočem obtoževati, nočem obtoževati niti obtoževalcev. *Neoziranje* je moje edino zanikanje! In, vse v vsem in velikem: nekoč, kadarkoli že, hočem biti ta, ki pravi samo še DA!

343. *Kako je z našo vedrino.* - Največji novejši dogodek, - da "je bog mrtev", da je vera v krščanskega boga postala nevredna vere - že pričenja metati svoje prve sence čez Evropo. Vsaj za nekatere, katerih oči, katerih *sum* v očeh je dovolj močan in pretanjen za ta igrokaz, kaže, da je nekje ravno zašlo neko sonce, da se je neko staro globoko zaupanje sprevrglo v dvom; njim se mora naš stari svet zdeti vsak dan bolj večeren, nezaupljiv, tuj, "star". V glavnem pa smemo reče: dogodek sam je prevelik, preveč oddaljen, preveč stran od zmožnosti dojemanja mnogih, da bi se smelo tudi samo reči, kako je glas o njem že *prišel*; kaj šele, da bi mnogi že vedeli, *kaj* se je pravzaprav s tem pripetilo - in kaj vse se mora, zdaj ko je ta vera pokopana, še porušiti, ker je zgrajeno na njej, oprto nanjo, vraslo vanjo: na primer naša celotna evropska morala. To dolgo izobilje in sosledje podiranja, uničevanja, propada, prevrata, ki nas zdaj čaka: kdo bi že danes uganil dovolj tega, da bi mogel učiti in oznanjati to neznansko logiko groze, prerokovati opustošenje in sončni mrk, ki mu podobnega še ni bilo na zemlji? ... Celo mi, rojeni reševalci ugank, ki takorekoč čakamo na gorah, postavljeni med danes in jutri, vpeti v protislovje med danes in jutri, mi prvorojeni in prezgodaj rojeni prihajajočega stoletja, katerim *naj* bi sence, ki bi morale že kmalu oviti Evropo, zdaj že prišle pred oči: kako to, da celo mi brez prave udeležbe pri tem opustošenju, pred vsem brez skrbi in strahu *zase* gledamo njegovemu vzhajanju nasproti? Smo morda še preveč pod vplivom *najbližjih posledic* tega dogodka? In te najbližje posledice, njegove posledice za *nas*, obratno kot bi mogoče pričakovali, nikakor niso žalostne in omračujoče, ampak so nasprotno kakor neka težko opisljiva nova vrsta luči, sreče, olajšanja, razvedritve, opogumljenja, jutranje zarje ... Dejansko, mi filozofi in "svobodni duhovi" občutimo ob novici, da je "stari Bog mrtev", kot da nas je obsijala neka nova jutranja zarja, naše srce ob tem prekipava od hvaležnosti, začudenja, slutnje, pričakovanja - končno se horizont zdi spet prost, celo če, recimo, ni svetel, naše ladje lahko končno ponovno izplovejo, sleherni nevarnosti navkljub, ponovno je dovoljeno sleherni tveganje

spoznavajočega, morje, *naše* morje je ponovno odprto, morda še nikoli ni bilo tako "odprtega morja". -

374. *Naše novo "neskončno".* - Do koder sega perspektivni karakter bivanja, ali tudi če ima še kakršenkoli drug karakter, mar neko bivanje brez razlage, brez "smisla" ne postane ravno "nesmisel", mar ni, po drugi strani, vse bivanje esencijsno neko *razlagajoče* bivanje - tega ni mogoče dognati, kar je tudi prav, niti z najbolj marljivo in skrbno-vestno analizo in samopreizkušnjo intelekta: kajti človeški intelekt si pri tej analizi ne more kaj, da sam sebe ne bi videl s svojimi perspektivnimi formami in *samo* v njih. Ne moremo videti okrog našega ogla. Brezupna zvedavost je, hoteti vedeti, kaj *bi se lahko* še dajalo za druge vrste intelekta in perspektive: na primer, če bi katerokoli bitje lahko občutilo čas nazaj ali izmenično naprej in nazaj (s čimer bi bila dana druga perspektiva življenja in drugi pojem vzroka in učinka). Vendar mislim, da smo danes vsaj daleč od smešne neskomnosti, da bi dajali dekrete iz našega ogla, da *bi smeli* imeti perspektive samo iz tega kota. Svet nam je nasprotno še enkrat postal "neskončen": kolikor ne moremo ovreči možnosti, da *vklučuje v sebi neskončne interpretacije*. Še enkrat nas je navdala velika groza - toda, kdo bi sploh imel veselje, da *to* neznansko nepoznanega sveta na stari način takoj spet pobožanstvi? In morda *to* nepoznano v prihodnje časti kot "Nepoznanega"? Ah, preveč *nebožjih* možnosti interpretacije je sovračunanih v to nepoznano, preveč vragolije, neumnosti, norosti interpretacije, - naša lastna človeška, celo vse prečloveška, ki jo poznamo ...

Prevedel Dean Komel

* Prevedeno iz: Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, DTV - de Gruyter, München - Berlin/New York 1988.

Martin Heidegger

KDO JE NIETZSCHEJEV ZARATUSTRA

Zdi se, da na to vprašanje ni težko odgovoriti. Odgovor najdemo namreč pri Nietzscheju samem v jasno postavljenih in celo razprto tiskanih stavkih. Nahajajo se v Nietzschejevem delu, ki posebej prikazuje Zaratuistrovo podobo. Knjigo sestavljajo štirje deli, nastajala je v letih od 1883 do 1885 in nosi naslov *Tako je govoril Zaratustra*.

Nietzsche je dal tej knjigi na pot podnaslov. Glasi se: *Knjiga za vse in nikogar*. "Za vse", to ne pomeni: za vsakogar kot kogarkoli. "Za vse" pomeni: za vsakega človeka kot človeka, za vsakega takrat in toliko, kolikor postane v svojem bistvu zanimiv za mišljenje. "... in nikogar", to pomeni: za nobenega izmed tistih, od vsepovsod zbobnanih radovednežev, ki se omamljajo le ob posameznih delih in posebnih izrekih te knjige in se slepo zapletajo v njihov deloma pojoči, deloma kričeči, zdaj premišljeni, zdaj vihravi, često visoki, včasih vsakdanji jezik, namesto da bi se odpravili na pot mišljenja, ki tu išče svojo besedo.

Tako je govoril Zaratustra. Knjiga za vse in nikogar. Kako grozljivo se je ta podnaslov uresničeval v sedemdesetih letih po izidu dela - toda ravno v nasprotnem smislu. Postala je knjiga za vsakogar, ni pa se do zdaj prikazal še noben misleči, ki bi bil dorasel temeljnemu mislim te knjige in bi v vsej razsežnosti izmeril njen izvor. Kdo je Zaratustra? Če pozorno preberemo glavni naslov dela, si zagotovimo neki namig: *Tako je govoril Zaratustra*. Zaratustra govori. Je govorec. Kakšne vrste? Ljudski govornik ali kar pridigar? Ne. Govorec Zaratustra je "zagovornik" ("Fürsprecher"). V tem nazivu naletimo na zelo staro besedo nemškega jezika, ki ima različne pomene. "Za" ("für") pomeni pravzaprav "pred" ("vor"). "Fürst" je še danes v alemanski rabi naziv za predpasnik. "Zagovornik" govori naprej in vodi besedo. Toda "za" ("für") pomeni hkrati: v korist in v opravičilo. Zagovornik je končno tisti, ki to, o čemer in za kar govori, razlaga in pojasnjuje.

Zaratustra je zagovornik v tem trojnem smislu. Vendar, za kaj govori? Komu v prid govori? Kaj skuša razložiti? Ali je Zaratustra le katerikoli zagovornik česarkoli, ali pa je *tisti* zagovornik Enega, ki človeka pred vsem in stalno nagovarja?

Proti koncu tretjega dela *Tako je govoril Zaratustra* se nahaja razdelek z naslovom *Okrevajoči*. To je Zaratustra. Vendar, kaj pomeni "okrevajoči"? "Okrevati" ("genesen") je ista beseda kot grška *néomai*, *nótos*. To pomeni: kreniti domov; nostalgija je domobolje, domotožje. "Okrevajoči" je tisti, ki se zbira za povratek, namreč za okret v svojo določenost. Okrevajoči je na poti k samemu sebi tako, da o sebi lahko pove, kdo je. V omenjenem delu pravi okrevajoči: "Jaz, Zaratustra, zagovornik življenja, zagovornik trpljenja, zagovornik kroga - ..."

Zaratustra govori za življenje, trpljenje, krog. In to govori vnaprej. To troje: "življenje - trpljenje - krog" spada skupaj, je isto. Če bi to trojno zmogli pravilno misliti kot eno in isto, bi bili sposobni zaslutiti, kaj Zaratustra zagovarja in kdo bi lahko bil on sam kot ta zagovornik. Zdaj bi sicer lahko posegli po grobi pojasnitvi in z nesporno pravilnostjo dejali: "Življenje" pomeni v Nietzschejevem jeziku: volja do moči kot temeljna poteza vsega bivajočega, ne le človeka. Kaj pomeni "trpljenje", pove Nietzsche z naslednjimi besedami: "Vse, kar trpi, hoče živeti ..." (WW. VI. 469), tp. vse, kar je na način volje do moči. To pomeni: "Oblikujoče sile se tarejo" (XVI, 151). "Krog" je znak obroča, katerega prevračanje se steka samo vase in tako vedno izvija tisto vračajoče enako.

Potemtakem se Zaratustra predstavlja kot zagovornik tega, da je vse bivajoče volja do moči, ki kot ustvarjajoča, sesuvajoča volja trpi in tako hoče samo sebe v večnem vračanju enakega.

S tem smo definirali bistvo Zaratuistre, kakor se to šolsko reče. To definicijo lahko zapišemo, si jo vtisnemo v spomin in jo ob priliki po potrebi zopet navedemo. Navedbo lahko še dodatno obložimo s stavki, ki v Nietzschejevem delu - razprto tiskani - pripovedujejo, kdo je Zaratustra.

V že omenjenem razdelku *Okrevajoči* (314) beremo: "Ti (namreč Zaratustra) si učitelj večnega povratka ...!"

In v predgovoru k celotnemu delu (št. 3): "Jaz (namreč Zaratustra) vas učim nadčloveka." Zaratustra je potemtakem zagovornik, "učitelj". Očividno uči dvoje: večni povratak enakega in nadčloveka. Najprej ne vidimo, če in kako gre to, kar uči, skupaj. Toda celo, ko se sopripadnost pojasni, ostane vprašanje, ali zagovornika slišimo, ali se od tega učitelja učimo. Brez poslušanja in učenja ne vemo nikoli prav, kdo je Zaratustra. Tedaj torej ne zadošča le sestavljati stavke, iz katerih naj se pokaže, kaj zagovornik in učitelj pravi o sebi. Paziti moramo na to, *kako* pravi in ob kakšni priliki ter s kakšnim namenom. Odločilne besede: "Ti si učitelj večnega povratka!", ne govori Zaratustra sam za sebe. To mu govori njegovi živali. Imenovani sta na začetku predgovora in razločno zopet v zaključku (št. 10). Tam beremo: "... ko je bilo sonce v zenitu: tedaj se je (Zaratustra) vprašujoče ozrl navzgor - nad seboj je namreč zaslišal oster klic ptiča. In glej! Orel je v velikih krogih letal nad njim in ob njem je visela kača, pa ne podobna plenu, temveč kot prijateljica: držala se ga je namreč ovita okoli vratu." V tem skrivnostnem objemu že slutimo, kako se v kroženju orla in v ovijanju kače neizrečeno sklepata krog in obroč. Tako se blešči obroč, ki se imenuje *anulus aeternitatis*: pečatni prstan in leto večnosti. V pogledu na obe živali se pokaže, kam onidve sami, krožeč in ovijajoč se, spadata. Kroga in obroča namreč najpoprej ne tvorita, pač pa sta vanju vpeti, da bi tako ustrezali svoji naravi. V pogledu na obe živali se pojavlja tisto, kar vprašujočega in navzgor ozirajočega se Zaratustro nagovarja. Zato se tekst nadaljuje:

"To sta moji živali!" je rekel Zaratustra in se iz srca razveselil.

Najponosnejša in najpametnejša žival pod soncem - prišli sta na poizvedovanje.

Hočeta ugotoviti, ali je Zaratustra še živ. Pa res, ali sem še živ?"

Zaratustrovo vprašanje ohrani samo tedaj svojo težo, ako nedoločeno besedo "življenje" razumemo v smislu "volje do moči". Zaratustra sprašuje: mar ustreza moja volja tistemu hotenju, ki kot volja do moči obvladuje celoto bivajočega?

Njegovi živali preiskujeta Zaratustrovo bistvo. On sam se sprašuje, ali je še, tj. ali je že tisti, ki pravzaprav je. V zabeležki k *Tako je govoril Zaratustra*, ki se nahaja v Nietzschejevi zapuščnini (VIV, 279), stoji:

"Ali imam čas *čakati* na moji živali? Če sta to *moji* živali, me bosta znali poiskati." Zaratustrov molk."

Tako mu tedaj njegovi živali na navedenem mestu v razdelku *Okrevajoči* rečeta nekaj, česar zaradi razprtega tiska ni mogoče prezreti. Pravita: "Kajti tvoji živali dobro vesta, o Zaratustra, kdo si in kdo moraš postati: glej, *ti si učitelj večnega povratka*, to je zdaj *tvoja* usoda!"

Tako pride na dan: Zaratustra mora najpoprej *postati* tisto, kar je. Pred takim postajanjem se Zaratustra prestrašeno ustavi. Strah se vleče skozi celtno delo, ki govori o njem. Ta strah določa stil, obotavljajoče in vedno znova zamujajoče gibanje celotnega dela. Ta strah duši vso Zaratustrovo samogotovost in objestnost že na začetku njegove poti. Kdor tega strahu ni zaznal in ga ne zaznava v vsem, često objestno zvenečem, pogosto pa le pijansko spakujočem se govorjenju, ta ne bo mogel nikoli izvedeti, kdo je Zaratustra.

Če naj bi Zaratustra učitelj večnega povratka šele postal, potem s tem naukom tudi ne more že kar začeti. Zato stoji na začetku njegove poti druga beseda:

"Učim vas nadčloveka." Pri besedi "nadčlovek" moramo vsekakor vnaprej odstraniti vse napačne in zavajajoče tone, ki dobro zvenijo običajnemu mnenju. Z izrazom "nadčlovek" Nietzsche nikakor ne označuje zgolj nekega predimenzioniranega dosedanjega človeka. Tudi ne meni vrste človeka, ki zavrača humano in postavlja golo samovoljo za zakon, titansko divjaštvo pa za pravilo. Nadčlovek je, če besedo vzamemo povsem dobredno, tisti človek, ki gre čez dosedanjega človeka

samo zato, da bi ga privedel k njegovemu še manjkajočemu bistvu in ga v tem določil. Neka zapuščninska beležka k *Zaratustri* pravi (XIV, 271): "Zaratustra noče izgubiti preteklosti človeštva, noče zliti vsega v lijak."

Vendar od kod izvira nujni klic po nadčloveku? Zakaj dosedanjí človek ne zadošča več? Ker Nietzsche prepozna zgodovinski trenutek, ko se človek pripravlja, da zagospoduje nad Zemljo v celoti. Nietzsche je prvi mislec, ki glede na prvič nastopajočo svetovno zgodovino, postavi odločilno vprašanje in ga premisli v njegovi metafizični daljnosežnosti. Vprašanje se glasi: ali je človek v svojem dosedanem bistvu pripravljen za prevzem gospodstva nad Zemljo? Če ni, kaj se mora dosedanemu človeku zgoditi, da si bo lahko "podvrget" Zemljo in tako izpolnil besedo starega testamenta? Mar ni treba dosedanjega človeka spraviti čez njega samega, da bi bil kos temu naročilu? Če je to tako, potem pravilno mišljen "nad-človek" ne more biti nikakršen produkt razbrzdane in izrojene ter v prazno vihrajoče fantazije. Njegove narave pa tudi ni mogoče razkriti historično, z analizo moderne dobe. Zato ne smemo bistvene podobe nadčloveka nikoli iskati v tistih figurah, ki so se kot glavni funkcionarji površinske in napačno tolmačene volje do moči zrinili v vrhove svojih različnih organizacij. Eno bi morali seveda takoj opaziti: to mišljenje v obliki nauka, ki uči nad-človeka, nagovarja nas, nagovarja Evropo, nagovarja celotno Zemljo, ne samo "še danes", pač pa "šele jutri". To je tako, povsem neodvisno od tega, če to mišljenje potrjujemo ali pobijamo, če ga presegamo ali napačno posnemamo. Vsako bistveno mišljenje gre nedotakljivo skozi vse privrženstvo in nasprotništvo.

Pomembno je torej, da se najprej naučimo od učitelja učiti, pa čeprav to pomeni le, da se o njem sprašujemo. Samo tako nekega dne izvemo, kdo je Nietzschejev Zaratustra, ali pa tega ne izvemo nikoli.

Vsekakor pa je treba premisliti, ali je spraševanje o Nietzschejevem mišljenju lahko nadaljevanje taistega ali pa mora narediti korak nazaj.

Pred tem pa je potrebno preudariti, če ta "nazaj" pomeni le historično ugotovljivo preteklost, ki bi jo radi obnovili (npr. svet

Goetheja), ali pa "nazaj" napotuje v bivšost, katere začetje še vedno čaka na pomisel, da bi postalo pričetek, ki pusti vznikniti zgodnost.

Omejimo se zdaj na to, da nekaj malega in začasnega izvemo o Zaratustri. To najbolje storimo tako, da poskusimo spremljati prve korake učitelja. Zaratustra uči tako, da kaže. Gleda naprej v bistvo nadčloveka in mu daje vidno podobo. Zaratustra je le učitelj, ne že nad-človek sam. Nietzsche pa zopet ni Zaratustra, ampak sprašujoči, ki skuša premisliti Zaratustrovo bistvo.

Nadčlovek gre preko vrste dosedanjega in današnjega človeka in je tako prehod, most. Da bi mi učeči lahko sledili učitelju, ki uči nadčloveka, moramo, če hočemo biti na tekočem, stopiti na most.

Prehod mislimo kolikor toliko popolno, ako smo pozorni na troje:

1. To, od česar prehajajoči odhaja.
2. Ta prehod sam.
3. To, kamor prehajajoči prehaja.

Slednje moramo vzeti v zakup mi, predvsem pa prehajajoči sam in najpoprej učitelj, ki naj bi le-to pokazal. Če manjka pogled naprej v ta "kam", potem ostaja prehajanje brez krmila in to, od česar se mora prehajajoči ločiti, nedoločeno. Po drugi strani pa se kaže to, kamor je prehajajoči poklican, v popolni luči še le, ko že pride tja čez. Za prehajajoče, predvsem pa za tistega, ki naj prehod pokaže kot učitelj, za Zaratustro samega, ostaja ta "kam" vedno oddaljen. Oddaljeno ostaja. Kolikor ostaja, ostaja v bližini, v tisti namreč, ki oddaljeno kot oddaljeno ohranja s tem, ko nanj spominja in se k njemu namenja. Spominjajoča bližina z oddaljenim je to, kar naš jezik imenuje hrepenenje. Hrepenenje napačno povezujemo z "iskanjem" in "gnanostjo". Toda beseda hrepenenje ("hropsti") pomeni: bolezen, trpljenje, bolečino.

Hrepenenje je bolečina bližine oddaljenega.

Kamor prehajajoči gre, temu pripada njegovo hrepenenje. Prehajajoči in že tisti, ki kaže, učitelj, je, kakor smo že slišali, na poti

povratka v svoje najlastnejše bistvo. Je okrevajoči. V tretjem delu knjige *Tako je govoril Zaratustra* razdelku z naslovom *Okrevajoči* neposredno sledi razdelek, ki nosi naslov: *O velikem hrepenenju*. S tem razdelkom, prvim izmed zadnjih treh tretjega dela, doseže celotno delo *Tako je govoril Zaratustra* svoj vrhunec. V nekem zapisu iz zapuščnine pripominja Nietzsche:

"Božansko trpljenje je vsebina III. dela Zaratustre."

V razdelku *O velikem hrepenenju* govori Zaratustra s svojo dušo. Po Platonovem nauku, ki je postal odločilen za zahodno metafiziko, sloni bistvo mišljenja na pogovoru duše s samo seboj. To je *lógos, hōn autē prōs hautēn he psyhē dieksōrchetai perī hōn ān skopē*: govoreče samozbiranje, skozi katerega gre duša sama na poti k sami sebi, v okrožju tega, kar pregleduje (*Theaitetos* 189e; prim. *Sophistes* 263e).

V pogovoru s svojo dušo misli Zaratustra svojo "najbolj brezdanjo misel" (Okrevajoči, št.1; prim. III.: *O podobi in uganki*, št.2). Razdelek *O velikem hrepenenju* začne Zaratustra z besedami:

"O moja duša, učil sem te govoriti 'Danes' kakor 'Nekoč' in 'Včasih' in zaplesati svoj raj čez vse tukaj in tam in ondi."

Tri besede "danes", "včasih", "nekoč" so napisane z veliko začetnico in stojijo v navednicah. Imenujejo temeljne poteze časa. Način, kako jih Zaratustra izreka, kaže to, kar si mora Zaratustra sam v temelju svojega bistva reči. In kaj je to? Da je "Nekoč" in "Včasih", prihodnost in preteklost kakor "Danes". Danes pa je kakor minulo in prihodnje. Vse tri faze časa se skupaj vračajo k enakemu kot tisto enako v eno edino sedanjost, v stalni zdaj. Metafizika imenuje ta stalni zdaj: večnost. Tudi Nietzsche misli tri faze časa iz večnosti kot stalnega zdaj-a. Toda stalnost pri njem ne temelji na stanju, ampak na vračanju enakega. Zaratustra je, ko svojo dušo uči govorjenja, učitelj večnega povratka enakega. To je neizčrpno obilje veselo-bridkega življenja. Temu velja "veliko hrepenenje" učitelja večnega povratka enakega.

Zato pravi "velikemu hrepenenju" v istem razdelku tudi "hrepenenje preobilja".

"Veliko hrepenenje" živi večinoma iz tega, iz česar črpa edino tolažbo, tj. iz nade. Na mesto stare besede "tolažba" (tolažiti, buditi nado) je v naš jezik vstopila beseda "upanje". "Veliko hrepenenje", ki navdušuje Zaratustro, ga drži in določa v "velikem upanju".

Kaj pa ga upravičuje in vodi k temu?

Kateri je tisti most, ki mu omogoča prehod k nadčloveku in v tem prehajanju zapuščanje dosedanjega človeka tako, da se od nejeja lahko loči?

Zaradi nenavadne zgradbe dela *Tako je govoril Zaratustra*, ki naj pokaže prehod prehajajočega, se odgovor na tako postavljeno vprašanje nahaja v pripravljajočem II. delu. Nietzsche tu v razdelku *O tarantelah* položi Zaratustri v usta naslednje besede:

"Da bo človek odrešen maščevanja: to mi namreč pomeni most k najvišjemu upanju in mavrico po dolgotrajnih nevihtah."

Kako nenavadno in kako čudno za običajno mnenje, ki smo si ga ustvarili o Nietzschejevi filozofiji. Ali ne velja Nietzsche za podžigalca volje do moči, do nasilne politike, do divjaštva "plave zveri"?

Besede, "da bo človek odrešen maščevanja", so v tekstu celo razprto natisnjene. Nietzschejevo mišljenje misli na odrešitev od duha maščevanja. Njegovo mišljenje hoče služiti duhu, ki kot osvobojenost od maščevalnosti predhodi slehernemu golemu pobratenju, toda tudi vsakemu zgolj-kaznovanju, duhu, ki je pred vsakim prizadevanjem za mir in pred vsakim vojnim hujskaštvom, zunaj duha, ki hoče pax, mir utemeljiti in zagotoviti s pakti. Prostor te osvoboditve od maščevanja se nahaja tako zunaj pacifizma kakor zunaj politike nasilja in prav tako zunaj preračunljive neutralnosti. Nahaja pa se tudi izven nemočnega puščanja stvari iz rok in izogibanja žrtvi, kakor tudi izven slepega spoprijemanja in ukrepanja za vsako ceno.

Duhu osvobojenosti od maščevanja pripada Nietzschejeva domnevna svobodomiselnost.

"Da bo človek odrešen maščevanja." - Ako tudi le približno opazimo, da je duh osvobojenosti temeljna poteza v Nietzschejevem mišljenju, mora podoba Nietzscheja, ki je bila doslej in je še vedno v obtoku, razpasti.

"Da bo človek odrešen maščevanja": to mi namreč pomeni most k najvišjemu upanju", pravi Nietzsche. S tem pa hkrati pove, v jeziku pripravljajočega skrivanja, kam je usmerjeno njegovo "veliko hrepenenje".

Toda, kaj razume Nietzsche z maščevanjem? V čem je po njegovem odrešitev od maščevanja? Zadovoljimo se s tem, da nekoliko osvetlimo ti dve vprašanji. V tej svetlobi bomo potem morda razločnejše videli most za tisto mišljenje, ki naj vodi od dosedanjega človeka k nadčloveku. S prehodom pride na dan to, kamor gre prehajajoče. Zato lahko prej razumemo, koliko je Zaratuštra - kot zagovornik življenja, trpljenja, kroga - učitelj, ki hkrati uči večni povratek enakega in nadčloveka.

Zakaj je tisto tako odločilno potem odvisno od odrešitve maščevanja? Kje prebiva njen duh? Nietzsche nam odgovarja v prvem od zadnjih treh razdelkov drugega dela *Tako je govoril Zaratuštra*, ki nosi naslov *O odrešitvi*:

"Duh maščevanja: prijatelji, to je bil do zdaj človekov najboljši domislek; in kjer je trpljenje, tam naj bo zmeraj tudi kazen ..."

S tem stavkom se maščevanje vnaprej nanaša na celotno dosedanje razmišljanje človeka. S razmišljanjem tu ne mislimo kakršnegakoli preudarjanja, ampak tisto mišljenje, na katerem temelji in koleba razmerje človeka s tistim, kar je, z bivajočim. Kolikor je človek v razmerju z bivajočim, predstavlja bivajoče glede na to, da je, kaj je in kako je, kako bi bilo in naj bi bilo, skratka: bivajoče glede na njegovo bit. To predstavljanje je mišljenje.

Po Nietzscheju je to predstavljanje doslej določal duh maščevanja. Človeštvo je smatralo tako določeno razmerja do tega, kar je, za najboljše.

Kakorkoli že človek predstavlja bivajoče kot tako, vedno ga predstavlja z ozirom na njegovo bit. S tem ozirom gre vedno že čez in preko bivajočega k biti. Preko se grško pravi *metá*. Zato je vsako razmerje človeka z bivajočim kot takim v sebi metafizično. Ko Nietzsche maščevanje razume kot duh, ki vzdržuje in določa odnos človeka do bivajočega, tedaj misli maščevanje vnaprej metafizično.

Maščevanje tu ni zgolj tema morale, odrešitev od maščevanja pa ne zgolj naloga moralne vzgoje. Prav tako malo je maščevanje in maščevalnost predmet psihologije. Bistvo in daljnosežnost maščevanja vidi Nietzsche metafizično. Vendar, kaj je pravzaprav maščevanje?

Če se najprej z nujno širino zaustavimo pri besednem pomenu, lahko iz tega dobimo namig. Maščevanje, maščevati se (*Rache*, *rächen*, iz: *wreken*, lat. *urgere*) pomeni: suvati, goniti, preganjati, slediti, zasledovati. V kakšnem smislu je maščevanje zasledovanje? Saj vendar ne skuša nečesa zgolj uloviti, ujeti, polastiti se. Tudi ne poskuša tega, kar zasleduje zgolj pokončati. Maščevalno zasledovanje se vnaprej upira temu, čemur se maščuje. Upira se mu z zaničevanjem, da bi tako nasproti zaničevanemu samega sebe povišalo in tako ponovno vzpostavilo lastno veljavnost, ki jo ima za edino merodajno. Kajti maščevanje žene čustvo premaganja in škodovanja. V letih, ko je Nietzsche ustvarjal svoje delo *Tako je govoril Zaratuštra*, je zapisal opombo:

"Priporočam premisliti vse mučence - ali jih ni v najhujše gnala prav maščevalnost." (XII, s. 298)

Kaj je maščevanje? Zaenkrat lahko rečemo: maščevanje je uporno, zaničujoče zasledovanje. In to zasledovanje naj bi nosilo in prežemalo vse dosedanje razmišljanje, vse dosedanje predstavljanje bivajočega glede na njegovo bit? Ako duhu maščevanja pripada metafizična daljnosežnost, mora biti to razvidno iz stanja metafizike. Da bi nam ta uvid do neke mere uspel, bodimo pozorni na to, v

kakšni bistveni 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., Landshut 1809, s. 419)

Schelling je našel zadnjo in najvišjo ter s tem dovršeno obliko predikatov, ki jih metafizično mišljenje od nekaj 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 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.

To, da se bit bivajočega povsod brez izjeme pojavlja kot volja, ne sloni na nazorih, ki jih imajo nekateri filozofi o bivajočem. Kaj to pojavljanje biti kot volje pomeni, ne pove nobena učenost; da se le v mišljenju izprašati in kot to, kar je treba misliti, vrednotiti po tem, koliko je vprašanja vredno ter tako v mislih ohraniti kot mišljeno.

Bit bivajočega se novoveški metafiziki in skozi izrecno kaže kot volja. Človek pa je človek, kolikor je v miselnem zadržanju do biti

in se tako zadržuje v biti. Mišljenje mora s svojim lastnim bistvom ustrezati temu, s čimer je v zadržanju, tj. biti bivajočega kot volji.

Po Nietzschejevih besedah je dosedanje mišljenje določeno z duhom maščevanja. Kako misli torej Nietzsche bistvo maščevanja, kolikor misli metafizično?

V drugem delu *Tako je govoril Zaratustra*, v že omenjenem razdelku *O odrešitvi*, pravi Zaratustra:

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

To, da bistvena določba maščevanja kaže na odvratno in upirajoče v njem in tako na nejevoljo, ustreza čudnemu zasledovanju, s katerim smo označili maščevanje. Toda Nietzsche ne pravi zgolj: Maščevanje je nejevolja. To velja tudi za sovraštvo. Nietzsche pravi: Maščevanje je "nejevolja volje". "Volja" pa imenuje bit bivajočega v celoti, ne le človeškega hotenja. Z označitvijo maščevanja kot "nejevolje volje" ostaja njegovo uporno zasledovanje vnaprej znotraj odnosa do biti bivajočega. Da je v takem razmerju, postane jasno, ako smo pozorni na to, kam je nejevolja maščevanja usmerjena. Maščevanje je "nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'".

Pri prvem, tudi pri drugem in še pri tretjem branju te bistvene določbe maščevanja se nam bo zdelo poudarjeno nanašanje maščevanja na čas presenetljivo, nerazumljivo in končno samovoljno. In to celo, če ne razmišljamo dalje, kaj tu pomeni "čas".

Nietzsche pravi: Maščevanje je "nejevolja volje na čas ..." To ne pomeni: na nekaj časovnega. Tudi ne: na poseben karakter časa. Pomeni preprosto: "nejevolja na čas ..."

Temu pa neposredno sledijo besede: "na čas in njegovo 'je bilo'". To se pravi: Maščevanje je nejevolja na tisto "je bilo" v času. Upravičeno bi pripomnili, da k času ne sodi le "je bilo", pač pa enako bistveno "bo" in prav tako "zdaj je"; kajti čas ni določen zgolj s preteklostjo, ampak tudi s prihodnostjo in sedanjostjo. Ako Nietzsche

poudarjeno izpostavlja "je bilo" v času, tedaj pri svojem označevanju bistva maščevanja očitno ne misli časa kot takega, marveč čas v določenem oziru. Toda, kako je s časom? Čas je tako, da poteka. In poteka tako, da mineva. Prihajajoče časa nikoli ne pride, da bi ostalo, ampak, da bi poteklo. Kam? V minevanje. Ko človek umre, pravimo, da se je poslovil od časnega. Časno velja kot minljivo.

Nietzsche določa maščevanje kot "nejevoljnost volje na čas in njegov 'je bilo'". Ta dodatna določba ne izpostavlja enostransko enega značaja časa, zanemarjujoč pri tem druga dva, ampak označuje temeljno potezo časa v njegovem lastnem in celotnem časovnem bistvu. Z "in" v obratu "čas in njegovo 'je bilo'" Nietzsche ne dodaja zgolj nekega posebnega časovnega značaja. "In" pomeni tu toliko kot: in to pomeni. Maščevanje je nejevolja volje na čas in to pomeni: na minevanje in njegovo minljivo. To je za voljo nekaj, na kar se ne more več usmeriti, nad čemer se njeno hotenje stalno spotika. Čas in njegov "je bilo" je kamen spotike, ki ga volja ne more odvaliti. Čas kot minevanje je nejevoljnost, za katero trpi volja. Tako trpeča volja postane sama trpljenje zaradi minevanja, njeno trpljenje hoče tedaj svojo lastno minevanje, s tem pa hoče, da mine vse vredno sploh. Nejevolja na čas zaničuje minljivo. Zemeljsko, Zemlja in vse, kar ji pripada, je to, kar pravzaprav ni in nima tudi nobene resnične biti. Že Platon je to imenoval *mè on*, nebivajoče.

Po Schellingovih tezah, ki izrekajo le vodilno predstavo vse metafizike, sta "neodvisnost od časa, večnost" prapredikata biti.

Najgloblja nejevolja na čas pa ni samo v golem zaničevanju zemeljskega. Najgloblje maščevanje je za Nietzscheja v tistem razmišljanju, ki postavlja nadčasovne ideale kot absolutne, temu primerno se mora potem časno samo sebe zaničevati kot ne-bivajoče.

Toda kako naj človek prevzame oblast nad Zemljo, kako naj vzame v oskrbo Zemljo kot Zemljo, če in kolikor zaničuje zemeljsko, kolikor njegovo razmišljanje določa duh maščevanja? Ako velja rešiti Zemljo kot Zemljo, tedaj mora najprej izginiti duh maščevanja. Zato je za Zaratustro odrešitev od maščevanja most k najvišjemu upanju.

V čem obstaja ta odrešitev od nejevolje nad minevanjem? Ali obstaja v osvoboditvi od volje sploh? V Schopenhauerjevem in budističnem smislu? Kolikor je po nauku novoveške metafizike bit bivajočega volja, bi bila odrešitev od volje enaka odrešitvi od biti in s tem padcu v prazni nič. Odrešitev od maščevanja je za Nietzscheja sicer odrešitev od nejevoljnega, upirajočega in zaničujočega v volji, toda nikakor ne odrešitev od vsakega hotenja. Odrešitev rešuje nejevoljo njenega Ne in jo osvobaja za Da. Kaj potrjuje ta Da? Prav to, kar nejevolja maščevalnega duha zanika: čas, minevanje.

Ta Da času je volja, da minevanje ostane in se ne zaničuje v nično. Toda kako lahko minevanje ostane? Samo tako, da kot minevanje ne le stalno odteka, pač pa vedno priteka. Le tako, da se minevanje in njegovo minljivo vrne v svojem prihodnjem kot enako. To vračanje samo pa vendarle ostaja samo takrat, ako je večno. Predikat "večnost" pripada po nauku metafizike biti bivajočega.

Odrešitev od maščevanja je prehod od nejevolje na čas k hotenju, ki predstavlja bivajoče v večnem vračanju enakega tako, da postane volja zagovornik kroga.

Drugače: šele ko se bit bivajočega predstavi človeku kot večno vračanje enakega, gre človek lahko čez most in je, rešen duha maščevanja, prehajajoči, nadčlovek.

Zaratustra je učitelj, ki uči nadčloveka. Toda nadčloveka uči samo zato, ker je učitelj večnega vračanja enakega. Misel večnega vračanja enakega je po rangi prva, "najbolj brezdanja" misel. Zato jo učitelj izreče nazadnje in še takrat le obotavljajoče.

Kdo je Nietzschejev Zaratustra? Je učitelj, katerega nauk hoče dosedanje razmišljanje osvoboditi duha maščevanja za Da večnemu vračanju enakega.

Zaratustra uči nadčloveka kot učitelj večnega vračanja. Refren tega nauka se v zabeležki iz zapuščnine glasi (XIV, s. 276): "Refren: 'Samo ljubezen naj sodi - (ustvarjajoča ljubezen, ki samo sebe pozablja v svojih delih).'"

Zaratuštra kot učitelj večnega vračanja in nadčloveka ne uči dvojega. Kar uči, spada v sebi skupaj, kajti eno zahteva ustrežanje drugega. Ustrežanje - to, v čemer ustrežanje prisostvuje in kakor se odteguje - je tisto, kar podoba Zaratuštre v sebi skriva in vendar hkrati kaže ter tako šele dopusti, da postane mišljenja vredno.

Samo učitelj ve, da to, kar uči, ostaja podoba in uganka. V tem razmišljujočem vedenju vztraja.

S svojevrstno prevlado novoveških znanosti smo mi današnji zapleteni v nenavadno zmoto misleč, da je vedenje mogoče pridobiti iz znanosti, da sodi mišljenje v pristojnost znanosti. Toda edino, kar mislec vselej lahko reče, se logično ali empirično ne da ne dokazati ne ovreči. To tudi ni stvar verovanja. Da se le vprašujoče-razmišljujoče ugledati. Ugledano se pri tem stalno pojavlja kot vprašljivo.

Da bi ugledali podobo uganke in obdržali pred očmi, kar se kaže v podobi Zaratuštre, upoštevajmo vnovič pogled na njegovi živali, ki se mu prikazeta na začetku popotovanja:

"... tedaj se je vprašujoče ozrl navzgor - nad seboj je namreč zaslišal oster klic ptiča. In glej! Orel je v velikih krogih letal nad njim in ob njem je visela kača, pa ne podobna plenu, temveč kot prijateljica: držala se ga je namreč ovita okoli vratu.

"To sta moji živali!" je rekel Zaratuštra in se iz srca razveselil."

Prej namenoma le delno navedeno mesto iz razdelka *Okrevajoči*, št. 1, se glasi:

"Jaz, Zaratuštra, zagovornik življenja, zagovornik trpljenja, zagovornik kroga - tebe kličem, moja najbolj brezdanja misel!"

Z isto besedo imenuje Zaratuštra misel večnega vračanja enakega v III. delu *O podobi in uganki*, št. 2. Tam poskuša Zaratuštra v spoprijemu s pritlikavcem prvič misliti uganko tega, čemur velja njegovo hrepenenje. Večno vračanje enakega je za Zaratuštro resda podoba, vendar uganka. Logično ali empirično se ga ne da dokazati ali ovreči.

Pravzaprav velja to za vsako bistveno misel vsakega misleca: ugledano, vendar uganka - vprašljivo.

Kdo je Nietzschejev Zaratuštra? Zdaj lahko formuliramo odgovor: Zaratuštra je učitelj večnega povratka enakega in učitelj nadčloveka. Toda zdaj vidimo, zdaj morda tudi mi razločneje vidimo čez golo formulo: Zaratuštra ni učitelj, ki uči dve različni stvari. Zaratuštra uči nadčloveka, ker je učitelj večnega povratka enakega. Toda tudi obratno: Zaratuštra uči večni povratek enakega, ker je učitelj nadčloveka. Oba nauka spadata skupaj v krogu. V svojem kroženju ustreza nauk temu, kar je - krogu, ki kot večno vračanje enakega tvori bit bivajočega, tj. ostajanje v postajanju.

V ta krog vstopa nauk in njegovo mišljenje, ko gre čez most, ki pomeni: odrešitev od duha maščevanja. S tem naj bi bilo dosedanje mišljenje prevladano.

Iz časa neposredno po dovršitvi dela *Tako je govoril Zaratuštra*, iz leta 1885 izvira zapis, ki je bil pod št. 617 uvrščen v knjigo, skrpano iz Nietzschejeve zapuščine in izdano pod naslovom *Volja do moči*. Zapis nosi naslov *Rekapitulacija*. Z nenavadno lucidnostjo strne Nietzsche tu glavno stvar svojega mišljenja v nekaj stavkov. V neki stranski opombi, ki se nahaja v oklepajih, je imenovan pravi Zaratuštra. *Rekapitulacija* se začne s stavkom:

"Postajajočemu vtisniti značaj biti - to je najvišja volja do moči."

Najvišja volja do moči, tj. najbolj živo vsega življenja je: predstaviti minevanje kot stalno postajanje v večnem vračanju enakega ter ga stalno in trajno tako predstavljati. To predstavljanje je mišljenje, ki - kakor Nietzsche poudarja - "vtisne" bivajočemu značaj njegove biti. To mišljenje jemlje postajanje - h kateremu spada nenehno zastajanje, trpljenje - v svoje varstvo, v svojo zaščito.

Ali je s tem mišljenjem premagano dosedanje razmišljanje, ali je prevladan duh maščevanja? Ali pa se v tem vtisnjenju, ki jemlje vse postajanje v varstvo večnega vračanja enakega, vendarle in še vedno

skriva nejevolja na zgolj minevanje in s tem najbolj poduhovljen duh maščevanja?

Čim postavimo to vprašanje, se ustvari vtis, da poskušamo pripisati Nietzscheju kot njegovo najlastnejše prav to, kar hoče prevladati, ter pri tem smatramo, da lahko s takim pripisovanjem ovzremo mišljenje tega misleca.

Prizadevanje, da bi nekaj ovrgli, mislecu nikoli ne pride na sled. Pripada le malenkostnosti, ki s svojo razpuščenostjo služi javnosti za zabavo. Razen tega pa je Nietzsche sam že zdavnaj anticipiral odgovor na naše vprašanje. Spis, ki neposredno predhodi knjigi *Tako je govoril Zaratustra*, je izšel 1882 pod naslovom *Vesela znanost*. V predzadnjem razdelku št. 341 je Nietzsche "najbolj brezdanko misel" prvič pojasnil pod naslovom *Največje težišče*. Sklepni razdelek št. 342, ki temu sledi, je kot začetek predgovora dobesedno prevzet v delo *Tako je govoril Zaratustra*.

V zapuščnini (WW. zv. XIV, s. 404) najdemo zasnutke za predgovor k spisu *Vesela znanost*. Tam beremo naslednje:

"V vojnah in zmagah prekaljeni duh, ki mu je osvajanje, pustolovščina, nevarnost, celo bolečina postala potreba; privajenost na ostri višinski zrak, na zimsko pohajkovanje, na led in višavje v vsakem smislu; vrsta sublimne zlobe in zadnja objestnost maščevanja, - kajti v tem je *maščevanje*, maščevanje nad življenjem samim, ko vzame težko bolni življenje v svojo zaščito."

Kaj nam ostane drugega, kot da rečemo: Zaratustrov nauk ne prinaša odrešitve od maščevanja? Tako pravimo. Vendar ne zato, da bi ovrgli Nietzschejevo filozofijo. Tudi ne zato, da bi ugovarjali Nietzschejevemu mišljenju. Tako pravimo, ker skušamo pozornost usmeriti k temu, da in koliko se tudi Nietzschejevo mišljenje giblje v duhu dosedanjega razmišljanja. Vprašanje, ali sploh zadenemo duh dosedanjega mišljenja v njegovem odločilnem bistvu, ako ga razlagamo kot duh maščevanja, puščamo tu odprto. V vsakem primeru je dosedanje

mišljenje metafizika, in Nietzschejevo mišljenje domnevno izvršuje njeno dovršitev.

S tem prihaja v Nietzschejevem mišljenju na dan nekaj, kar to mišljenje samo ne zmore več misliti. Tako zaostajanje za mišljenim označuje ustvarjalnost nekega mišljenja. Kjer pa mišljenje dovrši metafiziko, kaže v nekem izjemnem smislu na nemišljeno - razločno in zmedeno hkrati.

Metafizično mišljenje sloni na razliki med tem, kar je resnično, in tem, kar je - temu primerno - neresnično bivajoče. Odločilno za *bistvo* metafizike ni v tem, da se omenjena razlika predstavlja kot nasprotje med nadčutnim in čutnim, pač pa v tem, da ostaja razlika v smislu razklanosti prvega in nosilnega. Ta razlika obstaja naprej tudi potem, ko se platonistična razvrstitev nadčutnega in čutnega obrne in je čutno izkušeno bistveneje in širše v smislu, ki ga je Nietzsche imenoval z imenom *Dioniz*. Kajti preobilje, kateremu velja Zaratustrovo "veliko hrepenenje", je neizčrpna obstojnost postajanja; kot obstojnost postajanja hoče volja do moči samo sebe v večnem vračanju enakega.

Nietzsche je bistveno metafizično svojega mišljenja spravil do skrajne oblike nejevolje v zadnjih vrsticah svojega poslednjega spisa *Ecce homo: Kako postaneš, kar si*. Nietzsche je ta spis končal v oktobru 1888. Prvič je bil objavljen šele 20 let kasneje in v omejeni nakladi, leta 1911 pa je bil uvrščen v XV. zvezek velikega oktava. Zadnje vrstice *Ecce homo* se glasijo:

"- Ste me razumeli? - Dioniz proti Križanemu ..."

Kdo je Nietzschejev Zaratustra? Zagovornik Dioniza. S tem hočemo povedati: Zaratustra je učitelj, ki v svojem nauku o nadčloveku in zanj uči večni povratak enakega.

Ali daje ta stavek odgovor na naše vprašanje? Ne. Ne daje ga tudi tedaj, ako sledimo pojasnjujočim napotilom, da bi se držali Zaratustrove poti, četudi le pri njegovem prvem koraku prek mostu. Stavek, ki izgleda kot odgovor, nas hoče pravzaprav opozoriti in nas pozornejše vrniti k naslovnemu vprašanju.

Kdo je Nietzschejev Zaratustra? To vprašanje zdaj sprašuje: Kdo je ta učitelj? Kdo je ta lik, ki se pojavi v metafiziki v stadiju njene dovršitve? Nikjer v zgodovini zapadne metafizike ni bistveni lik njenega vsakokratnega misleca na ta način posebej spesnjen, recimo primerneje in dobesečno: iz-mišljen, nikjer, razen na začetku zapadnega mišljenja pri Parmenidu, pa še tam le v zastrtih obrisih.

Bistveno pri liku Zaratustre ostaja, da kot učitelj uči dvoje, ki pa si sopripada: večni povratak enakega in nadčloveka. Zaratustra je sam na določen način ta sopripadnost. Glede na to ostaja tudi on komaj ugledana uganka.

"Večni povratak enakega" je ime za bit bivajočega. "Nadčlovek" je ime za bistvo človeka, ki odgovarja tej biti.

Od kod si bit in človeško bistvo sopripadata? Kako si sopripadata, če bit ni človekovo delo, niti ni človek samo poseben primer bivajočega?

Ali o sopripadnosti biti in človeškega bistva sploh lahko razpravljamo, kolikor ostaja mišljenje odvisno od dosedanjega pojma človeka? Po tem pojmu je človek *animal rationale*, umna žival. Ali je naključje ali le poetični okrasek, da sta obe živali, orel in kača, ob Zaratustri, da mu *oni dve* povesta, kdo mora postati, da bi bil to, kar je? V podobi obeh živali naj bi se mislečemu pokazalo skupno ponosa in pameti. Vedeti pa moramo, kako Nietzsche misli to dvoje. V beležki iz časa, ko je pisal *Tako je govoril Zaratustra*, pravi:

"Zdi se mi, da *skromnost* in *ponos* tesno pripadata drug drugemu ... Skupno je: mrzel, zanesljiv pogled ocenjevanja v obeh primerih." (WW, XIV, s. 99)

Na drugem mestu pa:

"Tako neumno se govori o *ponosu* - in krščanstvo ga je dalo občutiti celo kot nekaj *grešnega*! Stvar je v tem: kdor *veliko od sebe zahteva in doseže*, ta se mora čutiti zelo oddaljenega od tistih, ki tega ne počno, - to distanco si drugi razlagajo kot

'mnenje o sebi'; toda oni jo (distanco) pozna le kot neprenehno delo, boj, zmago, podnevi in ponoči: o vsem tem drugi ne vedo nič!" (s. 101)

Orel: najponosnejša žival; kača: najpametnejša žival. In obe vpeti v krog, v katerega se vihtita, v obroč, ki vklepa njuno bistvo; in krog in obroč sta spet vpeta drug v drugega.

Uganko, kdo je Zaratustra kot učitelj večnega povratka in nadčloveka, ugledamo v pogledu na obe živali. V tem pogledu lahko neposredno in zlahka ugotovimo, kaj je razlaga poskušala pokazati kot vredno vprašanja: odnos biti do živega bitja človek.

"In glej! Orel je v velikih krogih letal nad njim in ob njem je visela kača, pa ne podobna plenu, temveč kot prijateljica: držala se ga je namreč ovita okoli vratu.

"To sta moji živali!" je rekel Zaratustra in se iz srca razveselil."

PRIPOMBA O VEČNEM VRAČANJU ENAKEGA

Nietzsche sam je vedel, da njegova "najbolj brezdanja misel" ostaja uganka. Toliko manj si smemo mi sami domišljati, da to uganko lahko rešimo. Temnost te zadnje misli zapadne metafizike nas ne sme zapeljati k temu, da se ji z izgovori izogibamo.

Izgovora sta pravzaprav samo dva. Bodisi pravimo, da je ta Nietzschejeva misel neke vrste "mistika" in zato ne spada v območje mišljenja. Ali pa: to je že prastara misel. Izteče se v že dolgo poznano ciklično predstavo svetovnega dogajanja. Znotraj zapadne filozofije jo prvič najdemo pri Heraklitu.

Drugi izgovor (kakor vsak te vrste) ne pove ničesar. Kajti, kaj naj nam pomaga to, če glede neke misli ugotovimo, da jo najdemo npr. "že" pri Leibnizu ali celo "že" pri Platonu? Čemu ta navedba, če to, kar sta mislila Leibniz in Platon, ovija ista tema, kakor misli, ki so s takimi historičnimi napotitvami menda dokazane?

Kar pa zadeva prvi izgovor, češ da je Nietzschejeva misel večnega vračanja enakega fantastična mistika, bi nas utegnil sedanjí čas poučiti o nasprotnem; recimo, da je mišljenju namenjeno osvetljevanje *bistva* tehnike.

Kaj je bistvo modernega silostroja drugega kot *neko* izoblikovanje večnega vračanja enakega? Toda bistvo tega stroja ni niti nekaj strojnega niti nekaj mehničnega. Prav tako malo je mogoče Nietzschejevo misel večnega vračanja enakega pojasniti v mehničnem smislu.

Da Nietzsche svojo najbolj brezdanjo misel razlaga in izkuša iz dionizičnega, govori samo v prid temu, da jo je mislil še metafizično in jo je moral samo tako misliti. Ne govori pa to proti temu, da ta najbolj brezdanja misel prikriva nekaj nemišljenega, kar se metafizičnemu mišljenju hkrati zapira. (Prim. predavanje *Was heißt Denken?* WS. 51/52, 1954, kot knjiga izšlo pri založbi M.Niemeyer, Tübingen.)

Prevedla Andrina Tonkli-Komel

*Prevedeno iz: Martin Heidegger: *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, *Vorträge und Aufsätze*, Neske Pfullingen 1990, str. 97-122.

Damir Barbarić

DIONIZ PROTI KRIŽANEMU

"Zwei Jahrtausende beinache:
und nicht ein einziger neuer Gott!"

Fr. Nietzsche

"Bog je umrl, Bog je mrtev - to je najstrašnejša misel, da vsega večnega, vsega resničnega ni, da je *negacija celo v Bogu samem*; s tem je povezana največja bolečina, občutek popolne brezizhodnosti."¹

Zdi se, da ta stavek Heglove *Filozofije religije* govori isto kot slavni, tako dramatični in s silnim patosom pospremljeni izrek Friedricha Nietzscheja: "Bog je mrtev!" In vendar bi razlika pri tem skušenega in mišljenega, po našem mnenju, komaj lahko bila večja.

Dogajanje Kristusove smrti za Hegla ni golo umiranje. Nasprotno - Heglov poudarek je na *vstajenju*. Božja smrt ni tu nič drugega kot predstopnja popolnega preobrata: Bog ponovno vstane v življenje. Največja in najgloblja bolečina se obrne v spravo. Kristusova smrt je smrt smrti same, negacija negacije. Skupaj s smrtjo je ukinjena tudi vsa končnost, naravnost, čutnost, kot tudi vsemu temu pripadajoče zlo samo: duh se končno obrne nazaj k samemu sebi - s seboj in svetom večno spravljen. Hegel pravi: "V Kristusovi smrti je za resnično zavest duha usmrčena človekova končnost. Smrt naravnega ima na ta način obči pomen; svetu je s to smrtjo *po sebi* odvzeto njegovo zlo."²

1

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke in zwanzig Bänden, Bd.17 (Suhrkamp Theorie Werkausgabe, Frankfurt am Main 1969), str. 291.

2

G.W.F. Hegel, op. cit., str. 295.

Za Nietzscheja pa je vse to povsem drugače. "Bog je mrtev!" pravi resda tudi on, toda takoj dodaja: "Bog ostaja mrtev!"

Znani 125. paragraf *Vesele znanosti*, skupaj z dvema beležkama iz jeseni leta 1881, ki očitno predstavljata pripravo in predstopnjo končne formulacije tega "strašnega dogodka"³, ponuja neko zadostno predhodno orientacijo glede tega, kaj je Nietzsche s "smrtjo Boga" pravzaprav mislil.

Bog je tu prikazan kot edina in poslednja orientacijska točka človeka, sveta, zemlje. Bil je najsvetejše in najmočnejše, kar je svet doslej premogel, bil je celotno obzorje, bil je sonce, na katero je bila privezana zemlja, bil je večna čvrsta linija, na katero so se zvajale vse linije in mere.

Smrt Boga pomeni tedaj, da je naša zemlja odvezana od svojega sonca, da je zdaj obsojena na blodenje skozi brezkončni nič, kjer ni več nikakršnega zgoraj in nikakršnega spodaj, kjer obstaja samo še prazni, brezkončni prostor, samo še noč, in vse večja noč. Skupaj z Bogom je umrla sleherna perspektiva, sleherni red, sleherna ustvarjalnost. S tem največjim dogodkom novejšega časa - da "je Bog mrtev" - stopa človeštvo v novo, povsem drugačno zgodovino; na vhodu vanjo preži na človeka somrak in sončni mrk, kakršnega menda na zemlji še ni bilo, čaka ga strahotna logika groze.⁴

Najstrašnejša in za razumevanje morda najtežja pa je izzivalna in globoko vznemirjujoča trditev, da so morilci Boga prav ljudje sami. "Bog je mrtev! In mi smo ga usmrtili!" vzklika Nietzsche. In zopet: "Mi smo ga usmrtili, - vi in jaz!" Kako je mogoče to razumeti?

Zdi se, da dve povezani poglavji četrtega, zadnjega dela knjige *Tako je govoril Zaratustra*, naslovljeni: *Odsluženi* in *Najgrši človek*, bolj

3

Nietzscheja navajamo z običajnimi kraticami, po izdaji: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (Hrsg. G. Colli - M. Montanari), Berlin/New York 1980. Tukaj: FW 125. KSA 9; 14(25). 14(26)

4

FW 343.

kot vse drugo odpirata možnost ustreznega odgovora na zastavljeno vprašanje. Tam sta naznačena dva vzroka smrti Boga, namreč sočutje in "maščevanje nad pričo". Zadržimo se nekoliko pri slednjem. Najgrši človek, to je tisti, ki sebe najgloblje prezira in samo s pomočjo sramu lahko ohrani svoje najbolj notranje, tisto neizrekljivo svoje notranjosti skrito pred brezpogojno vsiljivostjo sočutja - on je morilec Boga. Ni namreč prenesel tistega, ki ga je gledal, ki ga je videl zmeraj ter skozi in skozi. Končno se je maščeval tej priči:

"Ampak on je *moral* umreti: gledal me je z očmi, ki so vse videle - videl je človekove globine in vznostja, vso njegovo globoko potajeno sramoto in grdoto.

Njegovo sočutje ni poznalo sramu: priplazil se je v moje najbolj umazane kote. Ta Najradovednejši, Prevsiljivi, Presočutni je moral umreti.

Neprestano *me* je gledal: taki priči sem se hotel maščevati - ali pa sam ne več živeti.

Bog, ki je vse videl, *tudi človeka*: ta Bog je moral umreti! Človek ne *prenese*, da živi taka priča.⁵"

Isto misel najdemo že v peti knjigi *Jutranje zarje*: "Kako? Nikoli ne smeti biti s seboj na samem? Nikoli več nenadzorovan, nevarovan, ne voden kot otrok, neobdarovan? Če je vedno neki Drugi okoli nas, potem je v svetu onemogočeno tisto, kar je pri srčnosti in dobroti najboljšega. Ali se ne bi pred to vsiljivostjo neba, pred tem neizbežnim nadnaravnim sosedom raje povsem predali hudiču!"⁶

Iz tega prevzemamo uvid, da se prvi in najizvirnejši vzrok smrti Boga nahaja prav v čisto posebnem karakterju tega Boga samega. Ne

5

Za IV, Der haessliche Mensch

6

M 464

kak Bog nasploh, ampak prav ta vsiljivo sočutni, vsevidni Bog je moral umreti. In res pojasnjuje sam Nietzsche ta največji novejši dogodek - "Bog je mrtev!" - s tem, da je "postalo prepričanje v obstoj *krščanskega* Boga neprepričljivo"⁷; na nekem drugem mestu pa izrecno govori o "dejstvu, da je *krščanski* Bog 'mrtev'"⁸.

Toda, na čem sloni ta vsevidna, radovedna vsiljivost sočutja krščanskega Boga? Nietzschejev odgovor se glasi: *na brezpogojni volji do resnice*. Krščanska vera je namreč v bistvenem ista kot Platonova - namreč, da je Bog resnica, da je resnica božanska⁹. Ko je enkrat Bog razumljen prvenstveno in izključno kot Resnični ter Resnicoljubni, mora notranji zgodovinski razvoj vse bolj brezpogojne resnicoljubnosti za vsako ceno naposled žrtvovati tudi Boga samega. Zdi se, da bi morali v tem smislu razumeti tudi Nietzschejevo povsem lapidarno izraženo formulo: "Bog je usmrtil Boga"¹⁰. Tudi v spisu *H genealogiji morale* beremo: "Kaj je, vprašamo v popolni strogosti, pravzaprav *premagalo* krščanskega Boga? Odgovor se nahaja v moji 'Veseli znanosti' na strani 290: 'krščanska moraliteta sama, tisti vedno strože jemani pojem resničnosti, spovedniška tankočutnost krščanske vesti, prevedena in sublimirana v znanstveno zavest, v intelektualno čistost za vsako ceno'"¹¹.

Brepogojna volja do resnice, ki jo je Nietzsche pri koncu svojega ustvarjanja izrecno prepoznal kot svoj največji in najodločnejši problem, volja torej kot bistvo krščansko razlaganega Boga, ki nosi - prav zaradi tega in takega bistva - od samega začetka v sebi kal lastnega propada. Toda, od kod sploh izhaja ta tako usodna volja in kaj pravzaprav je?

7

FW 343. Podčrtal D.B.

8

KSA 11; 34(5). Podčrtal D.B.

9

FW 344

10

KSA 10; 1(75).

11

GM III 27.

Njen izvor vidi Nietzsche v hrepenenju po nečem čvrstem nasploh, v potrebi po veri, opori, zaščiti. Ne samo metafizika, ki se je začela že s Sokratom in Platonom, ne samo krščanstvo, a tudi ne samo danes moderni, čisti ateizem - ki v resnici še vedno sloni na istem temelju kot krščanstvo in se brani vzeti nase vse konsekvence smrti Boga - marveč tudi vsaka znanost, posebno "božjastna težnja po gotovosti, ki se danes v širokih masah znanstveno-pozitivistično razpaša, težnja za tem, da se sploh *hoče* imeti nekaj čvrstega ..., tudi to je še vedno hrepenenje po opori, podlagi, skratka: *instinkt šibkosti*, ki religije, metafizike, prepričanj vseh vrst sicer ne ustvarja, pač pa - konzervira"¹².

Instinkt šibkosti velja torej sprejeti kot temelj brezpogojne volje po resnici. Ta volja pa se, kot hrepenenje po čvrstem, po podlagi in opori, nahaja v osnovi vsake metafizike, znanosti, morale ... - z drugimi besedami: v vsakem prepričanju kakršnekoli vrste. S tem odločilnim spoznanjem stopa Nietzschejevo pretresanje krščanstva in smrti krščanskega Boga iz svojevrstne moralistično-religiozne zožitve obzorja (kajti "sočutje" na primer ni nič drugega kot ena od moralnih manifestacij resničnosti in resnicoljubnosti) ter se vključuje v temeljno problematiko njegovega celokupnega "teoretskega" ali "spekulativnega" filozofiranja, ki se ga bomo tu le površno dotaknili¹³.

"Moč teži k temu, da prizna različnost; podložnost hoče postaviti enakost"¹⁴, zapiše Nietzsche jeseni 1881. leta. "Enakosti" tu ne gre razumeti samo v smislu zunanje enakosti med dvema ali več obstoječimi stvarmi, ampak kot enakost s samim seboj, ki sploh šele omogoča neko stvar, neko nekaj, bivajoče, bit sploh. "Podložnost" je tu drugo ime za zgoraj omenjeni "instinkt šibkosti". Enakost, bit, enotnost: to je tisto, po čemer hrepeni in kar hoče volja do resnice, ki torej po Nietzscheju

12

FW 347.

13

Prim. D. Barbarić, Korak k Nietzscheu; v: Preludij, Zagreb 1988, str. 87-100. D. Barbarić, Nietzsche i problem spoznaje, Godišnjak za povijest filozofije 8 (1990), str. 5-18

14

KSA 9; 6(49).

sloni na izvorni podložnosti, izhajajoči iz šibkosti. "Enotnost (monizem) potreba inercije; mnoštvo razlag znamenje moči"¹⁵ - beleži Nietzsche na nekem mestu v skladu s tem. Drugič pa: "Znamenje dobrega počutja in občutka moči je, da sme nekdo stvarjem priznati njihov strahotni, njihov vprašljivi značaj; in: ali je končno sploh potrebna 'rešitev'."¹⁶

V primerjavi z bistvom samega življenja, ki se v perspektivi moči in krepkosti kaže kot bivanje in rast, kot užitek ustvarjanja, ki jamči prihodnost, se želja po biti in enotnosti kot tisto bistveno volje do resnice izkazuje za željo po izstopu iz vsega pojavljanja, spreminjanja, bivanja, ter s tem za voljo do nič¹⁷. "Volja do resnice - to bi utegnila biti prikrita volja do smrti"¹⁸, pravi Nietzsche v *Veseli znanosti*. Temu primerno je v krščanskem pojmu boga - ki je nastal pri Židih, ker so tedaj, ko so bili "postavljeni pred vprašanje biti in nebiti", dali prednost "biti ne glede na ceno"¹⁹ - pravzaprav "tisto nič pobožanstveno, volja do nič²⁰ blagoslovljena", kakor je zapisano kasneje v *Antikristu*.

V koreniti spremembi te volje do resnice - to pomeni do biti, enakosti in enotnosti ter s tem tudi do nič²¹ in smrti - vidi Nietzsche vseskozi svojo najlastnejšo nalogo; imenuje jo, kot je znano, "prevrednotenje vseh vrednot". Ker pa se je volja do smrti in nič²² zgodovinsko najučinkoviteje uresničila prav v krščanstvu in njegovem skrajnem izidu, namreč v smrti krščanskega Boga, stoji pred njim najprej brezpogojno in brezobzirno razkrinkavanje globoko prikrita nihilističnega bista krščanstva kot prvi in najvažnejši predhodni korak tega "prevrednotenja". Pri tem seveda goli ateizem nikakor ne nudi

- 15 KSA 12; 2(117).
- 16 KSA 12; 10(168).
- 17 GM III 28.
- 18 FW 344
- 19 A 24.
- 20 A 18.

zadostnega izhodišča. Potrebno je "... vse krščansko prevladati z nadkrščanskim, ne pa zgolj odrivati od sebe"²¹.

Formula, s katero je bil označen ta več kot gigantski poskus, se glasi: "Dioniz proti Križanemu". Kako globoko se je ta formula ukoreninila v neposredno eksistenco človeka Nietzscheja, pričajo med drugim tudi skrivnostne dopisnice, ki jih je odpošiljal iz Torina v svojih zadnjih dnevih prisebnosti na začetku januarja 1889. leta in jih izmenično podpisoval "Dioniz" in "Križani"²².

"Moč teži k temu, da prizna različnost", to smo že slišali. In kaj bi bilo treba razumeti pod "različnost"? Vse kaže, da je to eno od Nietzschejevih imen za življenje samo, za užitek ustvarjanja in večni užitek bivanja, tisti užitek, ki - kakor je zapisano v *Somraku malikov* - "v sebi vključuje tudi užitek uničevanja"²³.

"Polna moč hoče ustvarjati, trpeti, trpeče propasti"²⁴, notira Nietzsche konec 1887. oz. v začetku 1888. leta. V izjemno važnem 370. paragrafu pete knjige *Vesele znanosti*, pisane ob koncu 1886. leta, pa med drugim beremo:

"Dionizični bog in človek, prebogat s polnostjo življenja, si lahko privošči ne le prizor strahotnega in vprašljivega, temveč tudi strahotno dejanje samo ter sleherni luksuz rušenja, razgradnje, zanikanja; zaradi preobilja porajajočih, oplajajočih moči, ki zmorejo še iz take puščave ustvariti bujno, plodno zemljo, mu je zlo, nesmiselno in grdo skoraj dopuščeno."²⁵

- 21 KSA 11; 41(7).
- 22 KSA 8; 41(7). str. 572-577
- 23 GD Alten 5
- 24 KSA 13; 11(112).
- 25 FW 370.

Polnost življenja torej, preobilje življenja, "življenje samo, njegova večna plodnost in ponovno vračanje pogojuje trpljenje, rušenje, voljo do uničenja ..." ²⁶ Najgloblji, nepremostljivi prepad in brezdanja razlika med vso in vsako voljo do resnice - to pa pomeni do biti, čemur pripada tedaj tudi celoten fenomen krščanstva - ter, z druge strani, dionizično-tragičnim doživljanjem sveta, ki ga hoče Nietzsche, kot "poslednji učenec in posvečenec boga Dioniza" ²⁷, ponovno priklicati k življenju, leži v njunem popolnoma nasprotnem odnosu do bolečine in trpljenja. "Vse bivanje in rast, vse, kar jamči bodočnost, pogojuje bolečina ... Da bi sploh obstajal užitek ustvarjanja, da bi volja do življenja samo sebe večno potrjevala, *mora* večno obstajati tudi 'porodna bolečina' ²⁸, pravi Nietzsche. Dionizična prehodnost, s tem pa tudi vsa naravnost ter čutnost, se razume in predstavlja kot "užitek porajajoče in razdirajoče moči, kot neprestano ustvarjanje" ²⁹.

Na tej sledi prepozna Nietzsche v posebnem skeptičnem zadržanju do trpljenja in trpnosti bistveno značilnost nekrščanstva in vse aristokratske morale ³⁰, v "strahu pred bolečino" pa izvor in samo počelo krščanstva kot dekadentne in bolehnne religije hipertrofirane občutka ljubezni:

"Instinktivno sovraštvo do realnosti: posledica ekstremne podločnosti trpljenju in občutljivosti, ki sploh noče več, da bi se je kaj 'dotaknilo', ker vsak dotik pregloboko občuti.

Instinktivno izključevanje vsake nenaklonjenosti, vsakega sovraštva, vseh mej in distanc v občutju: posledica ekstremne podvrženosti trpljenju in občutljivosti, ki že vsakršno zoperstavljanje, vsakršno

- 26 KSA 13; 14(89).
- 27 JGB 295. GD Allen 5.
- 28 GD Allen 4.
- 29 KSA 12; 2(106).
- 30 JGB 46.

nujnost zoperstavljanja že občuti kot neznosno *neugodje* ... in pozna blaženost (užitek) edinole v tem, da se ne upira več, nikomur več, niti hudemu, niti zlu - ljubezen kot edina, kot *poslednja* življenjska možnost ...

To sta tisti dve *fiziološki realiteti*, na katerih, iz katerih je zrasel nauk o odrešenju. Jaz ju imenujem sublimno razvijanje hedonizma na popolnoma morbidni podlagi. ³¹

Iz te temeljne nesposobnosti za zoperstavljanje kakršnekoli vrste, ki je bistvo krščanstva, se potem pojasnjuje tudi njegov osnovni patološki mehanizem, namreč njegovo instinktivno zvajanje vsega trpljenja pod perspektivo krivde ³². S tem je povezano tudi celotno gospostvo občutka greha in utehe znotraj krščanstva, kar je bilo, kakor poudarja Nietzsche, grški antiki popolnoma tuje ³³. Bolečina namreč tu velja kot nekaj, česar sploh ne bi smelo biti, kar življenju po sebi nikakor ne pripada, kot nekaj, kar samo ob predpostavki krivde preneha biti do nevzdržnosti nesmiselno. S tem je končno "trpljenje razloženo; strahotna praznina je videti zapolnjena; zaloputnjena so vrata pred vsakim samomorilskim nihilizmom" ³⁴.

Nasproti vsemu temu pa "učenec filozofa Dioniza" zastopa sam nihilizem v njegovi najekstremnejši formi:

"Najekstremnejša forma nihilizma bi bila: da je vsaka vera, vsako jemanje-za-resnično nujno lažno: kajti resničnega sveta sploh ni. Torej: perspektivni privid, katerega poreklo je v nas samih (kolikor neprestano potrebujemo neki ožji, skrajšani, poenostavljeni svet)

- 31 A 30.
- 32 GM III 28.
- 33 M 424. FW 135.
- 34 GM III 28.

- *mera moči* je, koliko *prividnosti*, nujnosti laži si lahko priznamo, ne da bi propadli.

Kolikor bi bil lahko nihilizem, kot zanikanje resničnega sveta, biti, božanski način mišljenja: ---."³⁵

Predigro k tu nakazanemu "božanskemu načinu mišljenja" najdemo, tako se zdi, predvsem v tem, kar Nietzsche imenuje "veliko zdravje", kot tudi v njegovem idealu "svobodnega duha":

"Neki drugi ideal stopa pred nas, neki čudni, zapeljivi, nevarnosti polni ideal, h kateremu ne bomo nikogar nagovarjali, ker nobenemu tako zlahka ne priznamo *pravice do tega*: ideal duha, ki se naivno, to pomeni nehote in iz prekipenjave polnosti moči, igra z vsem, kar se je doslej imenovalo sveto, dobro, nedotakljivo, božansko ..." "³⁶

"Dalo bi si zamisliti užitek in moč samodoločitve, svobodne volje, ob kateri bi se duh poslovil od vsake vere, vsake želje po gotovosti, izurjen, kakor je, da se zmore obdržati tudi na najtanjših vrveh in možnostih ter plesati tudi nad samimi brezni. Tak duh bi bil *svobodni duh* par excellence."³⁷

V takem svobodnem duhu, v človeku-nadčloveku velikega zdravja je hotel Nietzsche naposled v *Genealogiji morale* najti tudi "odrešujočega človeka prihodnosti", katerega prihod je najavil Zaratustra, "Zaratustra Brezbožni":

"Ta človek prihodnosti, ki nas bo odrešil tako dosedanjega ideala kot tega, kar je moralo iz njega rasti, velikega gnusa, volje do

³⁵ KSA 12; 9(41). Prim. KSA 13; 11(108). 16(32)

³⁶ FW 382.

³⁷ FW 347.

niča, nihilizma, ta zvon poldneva in velike odločitve, ki ponovno osvobaja voljo in vrača zemlji njen cilj, človeku pa njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta zmagovalec nad Bogom in ničem - on mora enkrat priti ..." "³⁸

Vrnimo se zdaj ponovno k Heglu. Rekli smo: smrt Boga ni zanj nikakršen končen, trajen dogodek, temveč le prehod, nekaj bistveno prehodnega, kar naposled s Kristusovim vstajenjem dosega smrt te smrti same ter s tem pripravlja dokončno, po sebi večno spravo. In zares lahko trdimo, da je sprava (*Versöhnung*) pravi ključ za celotno Heglovo filozofijo religije. Toda, kaj je sploh ta sprava?

Sprava je edinstvo in enotnost, vendar taka, ki se vzpostavlja šele iz najgloblje in najbrezdanje razdvojenosti, nasprotja, protislovja, raztrganosti. Šele z ukinitvijo absolutnega nasprotja in iz njega izhajajoče neskončne bolečine se duh spravi s samim seboj. Kaj omogoča ukinitvev neskončnega nasprotja?

Po Heglu je to neskončna moč in neskončna energija enotnosti, ki pripada subjektu. "Enotnost je tisto substancialno sprave"³⁹, zatrjuje Hegel. Na drugem mestu pa: "Sprava je v subjektu kot *neskončno enem*, s seboj identičnem."⁴⁰

Na ta način kulminira Heglova filozofija religije v vseodločujoči določbi enotnosti. Ker pa je filozofija religije zanj hkrati "najvišja filozofija"⁴¹ in ker "filozofija in religija sovpadata", kajti "filozofija je pravzaprav sama služba božja"⁴², tj. religija, ni za Hegla v skrajni

³⁸

GM II 24.

³⁹

G. W. F. Hegel, op.cit., Zv. 17, str. 272.

⁴⁰

Ibidem.

⁴¹

Zv. 16, str. 61

⁴²

Zv. 16, str. 28

konsekvenci "celotna filozofija nič drugega kot preučevanje določb enotnosti".⁴³

Jasno je, da se ta enotnost nikakor ne sme razumeti kot neka zgolj neposredna enotnost, ki pri Heglu pomeni toliko kot prazna, abstraktna in mrtva enotnost. Resnična enotnost, resnična, tj. živa in konkretna identiteta je šele tista, ki razliko, nasprotje, svoje Drugo vsebuje v sebi, sprošča iz sebe v svobodno razvitje ter naposled v sebi idealno ukinja. Vse to Hegel najpogosteje označuje z izrazom "subjektiviteta": "Subjektiviteta, to je: v sebi zediniti zoperstavljene principe, zmoči to protislovje zdržati in v sebi razrešiti."⁴⁴

V skladu s tem zaobsega Bog v sebi svet in naravo kot svoje Drugo. Prav tako zaobsega dobro v sebi zlo samo. Eno vsebuje v samem sebi dvojnost in mnoštvo. Identiteta samo sebe razlikuje vse do raztrganosti neskončne bolečine. Prav to pa je za razumevanje celote Heglovega filozofiranja odločilno - to Drugo samo, zlo, podvajanje, razlika in nasprotje *ne obstaja po sebi*. Vsa drugobiti se Heglu na koncu kaže kot nekaj, kar ni dano, neposredno, obstoječe po sebi, marveč je v osnovi *postavljeno*: "Tisto razlikovano določeno je tako, da je razlika neposredno izginila ... Šele to razlikovanje je neko gibanje, neka igra ljubezni s samim seboj, kjer ne pride do resnosti drugobiti, do razdvajanja in podvajanja"⁴⁵, pravi Hegel in iz tega dalje sklepa, da sta zlo in nasprotje gola abstrakcija, da je Drugo, negativno "v resnici nasprotje samostojnega" ter "obstaja samo zato, da se ukine in postane moment procesa".⁴⁶

S tem ostaja Hegel zvest nekemu drugemu filozofskemu, recimo raje metafizičnemu izročilu, ki je negativno in nebit že od Platonovega

⁴³ Zv. 16, str. 100

⁴⁴ Zv. 16, str. 410

⁴⁵ Zv. 17, str. 242

⁴⁶ Zv. 17, str. 247

Sofista naprej izkušalo in mislilo izključno negativno in privativno, to pomeni samo kot odsotnost in pomanjkanje že *predpostavljene* biti. "... kajti tudi nebit nima nikakršne pravice, je le abstraktna določba v odnosu do biti in sama prehajanje v enotnost"⁴⁷, trdi Hegel v zvezi s tem.

Iz žive enotnosti, iz tega najvišjega načela celotne Heglove filozofije potem nujno sledijo tudi najvišje določbe filozofije religije. Bog je namreč za Hegla *misel*, "najvišja misel"⁴⁸, ker je "mišljenje čista edinost s samim seboj, kjer izginja vse temno, vse mračno"⁴⁹. Prav tako bo monoteizmu povsem nedvomno in nevprašljivo pripadlo vsakršno prvenstvo: "to, da je Bog eden, je koren subjektivitete, intelektualnega sveta, pot k resnici"⁵⁰. Naposled bo tudi razlika med Bogom in človekom na eni ter med človekom in sočlovekom na drugi strani ukinjena v imenu neke globlje in temeljnejše edinosti: "Vsi ljudje so poklicani k blaženosti; to je tisto najvišje in edino najvišje"⁵¹, pravi Hegel.

Ko Nietzsche Boga skuša kot niti najmanj očitno, jasno in vsem razodeto misel, marveč svojega boga Dioniza imenuje "veliki Prikriti" ter "veliki Dvoumni skušnjavski Bog"⁵², ko hoče nadalje "brezmejno različno ureditev po stopnjah in ločevanje po stopnjah med človekom in človekom"⁵³ znova prebuditi, nato pa učvrstiti ter ohraniti - in to ureditev po stopnjah "med stvarmi samimi, ne samo med ljudmi"⁵⁴, kadar končno monoteizem obtožuje kot "morda največjo nevarnost za

⁴⁷ Zv. 16, str. 343

⁴⁸ Zv. 16, str. 67

⁴⁹ Zv. 17, str. 219

⁵⁰ Zv. 17, str. 53

⁵¹ Zv. 17, str. 305

⁵² JGB 295.

⁵³ JGB 62.

⁵⁴ JGB 219.

človeštvo doslej⁵⁵" - tedaj to tako očitno Nietzschejevo zoperstavljanje Heglu sloni predvsem na njuni najgloblji neenotnosti glede temeljnega filozofskega vprašanja o enotnosti in edinosti.

Samo predhodno navrženi osnutki priprave nekega drugega odgovora na to temeljno vprašanje, drugačnega kot je tisti vladajoči v izročilu zgodovine filozofije, zaključno s Heglom, smo poskušali, spremljajoč Nietzscheja, naznačiti v prvi polovici tega dela.

"Že skoraj dve tisočletji: in niti enega novega boga!" je nekoč vzkliknil Nietzsche ter potem takoj dodal: "A možnih je še toliko bogov!"

A. T.

*Predavanje v Fenomenološkem društvu 21. 5. 1992.

Günter Figal

POSLEDNJA BOGOVA PRI NIETZSCHEJU IN HEIDEGGRU

(FILOZOFIJA KOT HERMENEVTIČNA TEOLOGIJA)¹

I.

"Eno, tisto edino modro, hoče in vendarle noče biti imenovano z Zeusovim imenom." Redkokdaj se je napetosti polno razmerje mišljenja do božanskega upovedalo bolj zgoščeno in jasno kot v tem Heraklitovem reku². Reklo upoveduje, kaj bog pravzaprav je: tisto edino modro. To upoveduje tako, da obenem dvomi o imenovalni moči mitskega imena boga. Čeprav je bilo tisto edino modro imenovano z imenom boga - mu to ime vendarle ne ustreza zares.

Po drugi strani pa to reklo ne govori iz gotovosti človekovega vedenja, ki bi o mitih in njihovih predstavah lahko razsojalo iz nekega suverenega razgledišča. Heraklit ne pravi, da je tisto, kar je bilo nekoč imenovano z Zeusovim imenom - kolikor to bolj pozorno motrimo - le princip, ki je v pojmu natančno zajet kot tisto edino modro. Nasprotno, Heraklit boštvenost tistega edino modrega ohranja prav s tem, ko poudarja vprašljivost njegovega mitskega imena. V reku ne gre za človekovo trditev o tem, kaj se je v resnici skrivalo za imenom boga, reklo upoveduje le to, kako nekaj odklanja človekovo imenovanje: tisto,

1

1) Bistveni motivi tega teksta segajo k seminarju z naslovom *Poslednji bog. Teologija v Heideggrovih "Beiträgen zur Philosophie"*, ki sva ga skupaj z Eberhardom Jungom imela v poletnem semestrju leta 1992. Za živ razgovor o tej tematiki in za marsikatero spodbudo se svojemu kolegu prisrčno zahvaljujem.

2

2) To reklo je v Diels-Kranzovi izdaji označeno kot fragment št. B 32.

kar se pojmovno imenuje "tisto edino modro", samo noče biti imenovano z mitskim imenom in obenem hoče biti imenovano z njim, tj. to ime dopušča, ne da bi bilo v njem razkrito. Mitsko ime daje razumeti; boštveno zgolj nagovarja, ne pa tudi izreka.

To pa vzvratno kaže v drugačni luči tudi pojmovni karakter rekla. V njem sicer ni upovedano, ali tisto, kar odklanja in hkrati dopušča Zevsovo ime, na enak način ne ravna tudi s pojmom edino modrega. Toda, če je to samo *edino* modro, potem ga ne bo zmožgel dojeti noben pojem, ki ni pojem njega samega. Reklo samega sebe ne preklicuje - ker ne nastopa s suverenostjo ugotovitve, se mu ni treba preklicevati - zato pa se samo umakne nazaj s tem, ko kaže čez sebe in svojo imenovalno moč. Tako tudi reklo samo daje razumeti. V njem se ubeseduje to, kar v človekovem vedenju ne vznika.

Iz mišljenja in govora, kakršen je Heraklitov, izvira tisto, kar kasneje nosi ime filozofija. Filozofija nikoli ni segala onkraj svojega izvora; vedno znova mora izravnavati napetosti, ki jih imenuje Heraklitovo reklo: filozofsko mišljenje ne more ostati na ravni mitov. Odruga se od mitskih predstav in jih kritizira, tako da se vedno znova pojavlja sum, kako filozofi ne spoštujejo bogov. In vendar filozofija, ki si je sama sebi pregledna, nasproti mitskim predstavam ne postavlja domnevne gotovosti človekovega vedenja; nasprotno, taka filozofija živi od uvida, da njeno vpraševanje vodi onkraj meja človekovega vedenja in tako dospeva v področja, ki se ne pustijo nadzorovati. Vanje pa filozofija dospe spet le, če se zadržuje v zanjo bistvenem pojmovnem mediju. Prav zaradi tega, da bi bila filozofija sama sebi pregledna, mora hoteti to, kar so hoteli že miti, namreč da upoveduje tisto, kar presega človeško vedenje. Da pa bi bila filozofija, mora to hoteti drugače kot mit, namreč v formi pojmovnega mišljenja.

Za filozofijo te vrste je eksemplaričen Sokratov lik, kakor ga je orisal Platon. Sokrat izravna - kot pravi *Apologija* - napetost med zgodbami o boštvenem in med pojmovnim mišljenjem, med mitosom in logosom, s tem ko preizkus človekovega vedenja postavlja v službo boga: namesto da bi Apolona ubesedil na mitski način, Sokrat dostojanstvo tega boga prikaže tako, da pusti, da se razkrije tako

omejenost človekovega vedenja kot prevzetnost nepriznavanja in prikrivanja meja. Ko hoče označiti svoje filozofsko početje, Sokrat sicer poseže nazaj po mitskem govoru. Vendar se to, kar se tako ubeseduje na mitski način, izpolni v filozofskem logosu. Kaj hoče povedati bog s tem, ko da po svojem oraklju razumeti, kako je Sokrat najmodrejši med ljudmi, lahko Sokrat sam odkrije le s tem, da pokaže, da k posebnemu usmerjeno vedenje ne zadostuje več, takoj ko naj bi dajalo oporo človekovemu načinu življenja v celoti: tisti, ki obvlada eno veščino, še ne sme misliti, da bi si lahko s tem razjasnil tudi še vse drugo, ki je vendar največje (*Apolog.* 22 d). Dobro življenje, bodisi javno bodisi posamično, ni stvar veščine. Prav tako pa tudi ni stvar mitov, temveč filozofije, ki vodi proč od zanesljivih tal človekovih partikularnih vedenj.

Ne smemo misliti, da hoče Sokrat zgolj drugim očitati omejenost njihovega vedenja ter da je v tem njegova modrost. Stavek "Vem, da nič ne vem" (*Apol.* 22 c9 - d1), ki se ga tako pogosto in rado citira, ne označuje stališča vzvišene skepse, še manj pa kake prostodušnosti. Ta stavek hoče povedati prav to, da si Sokrat ne lasti zanesljivega vedenja v smislu veščine (*techné*) in da prav na ta način postane prost za mišljenje povsem druge vrste. Sokrat se ne razume na nič; prav zato ima smisel za celoto življenja in za to, da se ta razkrene le tam, kjer se odpovemo zanesljivim tlom, ne da bi se pri tem prepustili nenadzorovanemu navdušenju. Le tisti, ki vprašuje preko posebnega in ki ve, da se celota omejenemu človeškemu vedenju odteguje, lahko na ustrezen način ubesedi tisto, kar državniki hlinijo, da zmorejo ubesediti, pesniki pa upovedujejo, ne da bi jim pri tem bilo njihovo upovedovanje jasno. S tem ko pušča, da se izpostavijo meje človeškega vedenja, in tako življenje odpre neugotovljivi odprtosti razumljivega, nam Sokrat da razumeti boga prav tedaj, ko ga izrecno ne imenuje.

Mišljenje, kakršno je sokratsko, zato lahko imenujemo "hermenevtično", vsaj takrat, ko to besedo razumemo tako, kot jo je premišljal Heidegger v svojem *Pogovoru iz govorice*: "hermenevtično" je potemtakem mišljenje, ki spravlja do govorice tisto, kar se mu kot njegov povod hkrati odteguje; mišljenje, ki lahko upoveduje samo tako, da z zamolčanjem ohranja odnos do svoje stvari in se tako postavlja

v kontekst, namesto da bi hotelo razpolagati z nekim predmetnim poljem.

Čeprav se govor o hermenevitičnem tu ne nanaša več na problem "teorije in nauka o metodi za vsako vrsto interpretacije" (GA 12, 92)³, je še vseskozi mišljen iz stanja stvari, značilnega za interpretacijo: tako gre interpretaciji besedila za to, da ubesedi njegov razumljeni smisel; to pa, kot ve vsak izkušen interpret, nikoli ne uspe gladko in brez preostanka, saj se interpretirajoč zadržujemo v kontekstu besedila. Konteksta interpretacije v interpretaciji sami ne moremo artikulirati, saj interpretacija spada vanj in jo ta sploh šele sprošča. Besedila, ki potrebujejo interpretacijo, so vedno bogatejša od interpretacije. Tako je interpretiranje vedno artikulacija iz horizonta razumevanja glede na možno razumevanje.

Za stvar, za katero nam tu gre, interpretacija besedila ni nič več - pa tudi nič manj - kot model. Skicirana struktura se še bolj radikalno izpostavi takrat, ko interpretacija ali razlaga ni več interpretacija besedila, marveč gre za to, da ubesedimo sebe same v lastnem načinu biti. V takšni "hermenevtiki fakticitete" se, kot je to formuliral Heidegger v svojih predavanjih v poletnem semestru leta 1923, "za tubit izoblikuje možnost, da je in postane razumevajoča za sebe samo" (GA 63, 15).⁴ Ker pa tubit ni predmet, ki bi o sebi dopuščal postavljati trditve, je, kot dodaja Heidegger, "karakter evidence" razlage lastne biti "v temelju labilen" (GA 63, 16). Razumevanje samega sebe ni stvar vedenja, ki bi ga zagotavljala metoda in izkustvo.

Vzrok labilnosti samorazumevanja pa ni zgolj v tem, da samih sebe nikoli ne moremo v popolnosti narediti za predmet in tako priti

3

3) Martin Heidegger: *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Engländer, v: Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe Band 12, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M 1985. Ta in vsi nadaljevanji omenjeni Heideggrovi spisi bodo navedeni v opombah, citati v samem besedilu pa so označeni z oznako GA, št. zvezka in št. strani.*

4

4) Martin Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* - Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923, Gesamtausgabe Band 63, izd. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt/M 1988.

do čistega izkustva o nas samih; labilnost v nič manjši meri izraža tudi iz govorice, saj ta ni le medij artikuliranja tubiti, temveč nam šele ona pusti biti tako, kot smo. Ker govorice v govorici ni mogoče v popolnosti izreči, je zamolčanje neodpravljeni moment vsakega govorjenja. Mišljenje pa se zadržuje v govorici, zato lahko uspe le, če se ne upira svoji govornosti.

Povsod, kjer je mišljenje hermenevitično, se artikulira s tem, da daje razumeti. Tako se vsaj v izhodiščih izkaže, da na koncu sploh nimamo nobenega drugega načina artikulacije kot prav tega; tudi oblikovanje pojmov pravzaprav spada v omenjeni hermenevitični soodnos, saj noben pojem ne more suvereno zaobseči svojega lastnega temelja, marveč sam ostaja vpet v nekaj, kar mora zamolčati. Pojemovno mišljenje v svojem zapopadajočem in ugotavljajočem posamostaljenju ne bi bilo tako učinkovito, če bi se dalo lažje sprediti njegovo namero, vendar je sovisje, v katerem se zadržujemo, v glavnem tisto najbolj samoumevno: težnje po gospodovanju, ki jih ima pojemovno mišljenje, živijo od pozabe konteksta.

Ker hermenevitično mišljenje ne pozablja konteksta in zato ne postavlja zahteve po neposredni evidenci, ostaja njegovo govorjenje zlomljeno. Ugotavljajoča gesta izoliranega pojemovnega mišljenja je iz hermenevitičnega stališča spregledana v svoji neprimernosti, neposrednost mitov pa je hermenevitičnemu mišljenju zaprta, saj k njegovemu bistvu spada to, da je izkusilo sopripadnost govorjenja in zamolčevanja. Miti nam lahko dajejo nekaj razumeti s preprostim imenovanjem, ko pa pride na plan, da se imenovano v svojem imenu hkrati tudi odklanja, ko se pokaže, da so imena mnoga in vedno druga, je neposrednost mita preč. V pripovedko ne verjamemo več, ko izkusimo, da nobeno ime ni nič več kot približek, v katerem se imenovano kaže zgolj tako, da se skriva.

Prav zaradi tega pa hermenevitično mišljenje o božjem ne sme zgolj molčati. Če bi mite prepustilo le njim samim, potem bi zapadlo v na videz pripoznavajočo, a v resnici vendarle izmikajočo držo; oporekalo bi tistemu, kar je samo pripoznalo kot v mitih samih ne-sprevideno resnico mitov: to, da govorimo s tem, ko v zamolčujočem govorjenju

damo razumeti. Filozofija, ki bi se rada dvignila nad mite, pa ostaja mitskemu, ki ga potem seveda ne more priznavati, nehotе zavezana. V prosto razmerje do mitskega filozofija dospe le tam, kjer ji gre za resnico mitov, ta resnica pa lahko pride filozofsko do veljave le tam, kjer se filozofija ne dvigne enostavno nad mit, marveč - zaradi svojega hermenevitičnega značaja - zmore govoriti tako kot miti. Hermenevitično mišljenje mora zaradi svoje verodostojnosti ustrezati izkustvu mitov. Prav zato ker filozofija ne more govoriti kot mit, mora govoriti kakor mit.

Hermenevitično mišljenje pa mitov ne more spraviti do govornice tako, kot se sicer tematizira historične dogodke. Resnice mita namreč nima za sabo, temveč v sebi, kjer se mu odpira sopripadnost govornjenja in zamolčevanja. Kljub temu mit za hermenevitično mišljenje vseskozi ostaja od njega različna oblika govora. Če bi se to mišljenje na mit in na boštveno, o katerem govori, nanašalo le od zunaj, bi izgubilo svojo resnico in skrnilo v zgolj pojmovno mišljenje. Zatorej mu ne preostane nobena druga izbira, kot da samo na svoj način govori o boštvenem - torej na način, ki o boštvenem govori le *kakor* mit in je tako zavarovano pred tem, da bi se na mit nanašalo tako, da bi ga odpravljalo ali prekašalo. Torej na način, ki ne zanika logičnega karakterja mišljenja in vendarle ne vodi k posamostaljenosti pojmovanja.

II.

Za tak skrajno svojski govor o boštvenem je šlo Heideggeru - vsaj od predavanja o Hölderlinu v zimskem semestru leta 1934/35⁵. Skrajno zgoščenost pa je ta njegov poskus dosegel v zadnjem delu *Prispevkov k filozofiji*. To, kar hoče Heidegger v njem izraziti, ni niti nova mitologija niti ni teološko na spekulativen način, obenem pa se razlikuje tudi od hermenevitičnega mišljenja sokratske vrste, ki je resnico

mita še lahko ohranjalo v sebi. Za Sokrata je Apolon še pričujoč in sam mu lahko služi na ta način, da filozofira. Za Heideggerovo mišljenje pa je bistvena zgodovinska izkušnja izgube bogov. To moramo zdržati in tako držati odprto izkušnjo boštvenega; prav to, da se to izkušnjo mora zdržati in da se jo lahko zdrži, naredi izgubo bogov za zgodovinsko ter ji pusti biti več kot zgolj historično dejstvo, ki ga preprosto ugotavljamo, ne da bi nas pri tem zadevalo. Sam čas brez bogov, v katerem svoje avtoritete ni izgubil le mit, ampak tudi njega prekašajoče spekulativno-teološko mišljenje, je v zgodovinskem - ne pa v historičnem izkušanju - možni prostor izkušnje "poslednjega boga", ki se mora "poslednji" imenovati že zato, ker ga brez izgube bogov ni moč izkusiti.

Za Heideggera pa ta čas ni brez bogov zato, ker v njem zavladata ravnodušnost ali celo sovražnost do religije. To sta le simptoma ogrožajoče nezmožnosti izolirano pojmovnega mišljenja, da bi odgovarjalo boštvenemu. V mišljenju je izguba bogov potem mogoče zdržati le tako, da se mišljenje spusti prav v to nezmožnost; da bi se zavedelo svojega hermenevitičnega značaja, se mora soočiti z nemožnostjo spekulativne teologije. S tem ko mišljenje v sebi izvede odpoved spekulativni teologiji, dospe do tega, da daje razumeti boštveno in je na ta način hermenevitično.

Zato je za Heideggera soočenje z Nietzschejevo besedo o smrti boga in s tem, kaj ta beseda meni, osrednjega pomena. Soočenje z Nietzschejem pri Heideggeru ni nikakršna učena filozofija zgodovine, pa tudi ne distanciranje od misleca, ki zastopa drugačno stališče, temveč nujen, morda celo najpomembnejši korak znotraj premene mišljenja samega, ki ga to mora vedno znova izvrševati in prestajati. Za Heideggera je namreč posamostaljena oblika pojmovnega mišljenja, imenovana "metafizika", z Nietzschejem vstopila "v verjetno svoj zadnji stadij, saj ni več mogoče ugledati drugih možnosti metafizike, potem ko je ta z Nietzschejem na določen način sama sebi odvzela svojo lastno bistveno možnost" (GA 5, 209). Zapopadajoče ugotavljajoče mišljenje, ki mu ni za nič drugega kot za utemeljevanje in konsolidacijo - za ugotavljanje resničnega, dobi z Nietzschejem formo, ki ne dovoljuje nobenega nadaljnega preseganja. Nietzsche je namreč preseganje določil kot princip resničnega samega in s tem napravil poslednji dosledni korak

⁵ Prim. Martin Heidegger: *Hölderlin's Hymns "Germanien" und "Der Rhein"*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, Gesamtausgabe Band 39, izd. Susanne Ziegler, Frankfurt/M 1980. O interpretaciji tega predavanja prim. moja knjiga *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992, str. 141 - 158.

znotraj ugotavljajočega mišljenja "metafizike". S tem je pozicijo ugotavljajočega mišljenja hkrati potegnil v dinamiko, zaradi katere je sleherni poskus utemeljevanja resničnega verodostojen le prehodno, na koncu pa breztaleten. Nietzsche je z metafiziko spodkopaval spekulativno teologijo - prav to Heideggru pomeni govor o smrti boga.

Nakazana razlaga "metafizike" in posebej Heideggrova razlaga Nietzscheja nista ostali brez ugovorov. To je sicer povsem v smislu Heideggra, saj je ta v *Pogovoru iz govorice* svoje "izvorno prisvajanje" dosedanje zgodovine mišljenja sam označil kot nekaj, o "uspešnosti česar se da in se mora razpravljati" (GA 12, 104). V tem smislu se lahko vprašamo, ali je to, kar Heidegger imenuje "metafizika", v sebi res tako sklenjena formacija mišljenja, kot se to neredko kaže v njegovih besedilih, podobno lahko podvomimo o tem, ali je modni govor o "post-" oziroma "pometafizičnem" mišljenju, ki se navezuje na Heideggra, res smiselna. Če Heidegger pravi, da mu je šlo za to, "da bi spravil na svetlo bistvo metafizike in njo samo šele s tem spravil v njene meje" (GA 12, 103 f.), potem je s tem vendarle naznačen poskus, rešiti mišljenje iz njegove posamostaljenosti, ne da bi se pri tem odrekli stvari mišljenja. Torej bi mišljenje, ki ne bi bilo metafizično v Heideggrovem smislu, moralo biti na koncu bogatejše in ne revnejše kot "metafizično" mišljenje, medtem ko stališča "pometafizičnega mišljenja" prej spominjajo na filozofsko posezonsko razprodajo.

Ker gre Heideggru za to, da bi zrahljal posamostaljenost pojmovnega mišljenja, mu lahko postavimo vprašanje, ali se tega poskusa niso vedno znova - in to včasih učinkovito - lotevali tudi v tradiciji, imenovani "metafizika". Lahko bi se vprašali, ali ni tisto, kar Heidegger imenuje "metafizika", zgolj ena od modifikacij tradicionalnega mišljenja, ki jo je to mišljenje vedno znova sprevidelo in na hermenevitičen način vzelo nazaj vase. O tem bi se dalo razpravljati, in šele to bi bila raz-prava, ki bi na koncu stekla v smislu Heideggrovega mišljenja.

Prav zato pa je brezplodno debatirati o tem, ali je bil res Heidegger tisti, ki je prvi presekel "metafiziko", ali pa je bil to že Nietzsche, medtem ko je Heidegger le hodil naprej po njegovi poti⁶. To je brezplodno zato, ker Heideggrov uvid v hermenevitični značaj mišljenja ne bi bil nič manj prepričljiv, če bi do njega prišel že kdo pred njim, sam Heidegger pa bi ta uvid artikuliral zgolj nepopolno ali prekratko; če na tem mestu skušamo Nietzscheja izigrati nasproti Heideggru, potem se ali že zadržujemo na poti, ki jo je utrl prav sam Heidegger, ali pa smo, ne da bi to sami opazili, spremenili pomen pojma metafizika in zdaj govorimo o nečem, kar nima s Heideggrom - pa tudi z njegovo razlago Nietzscheja - prav nič opraviti.

Čeprav je še tako malo plodno na Heideggra in Nietzscheja gledati kot na dva konkurenta pri preseganju "metafizike", pa ima tak premislek kljub vsemu resnično jedro. Z njim namreč vendarle priznavamo, da je v temelju obema šlo za isto stvar.

In potem mora vznikniti vprašanje, kako blizu sta si Heidegger in Nietzsche prišla na skupnih tleh hermenevitičnega mišljenja. To vprašanje je namreč pomenljivo za razumevanje tega mišljenja; različna izraza, ki ju je dobilo pri omenjenih mislecih, nam obenem razkrivata tudi temeljne poteze hermenevitičnega mišljenja samega.

III.

Vprašanje hermenevitičnega govora o boštvenem se nam ponuja kot posebej primerna iztočnica za vprašanje po Heideggrovi bližini z Nietzschejem in s tem Nietzschejevi bližini s Heideggrom. Tako kot Heidegger je namreč tudi Nietzsche poskusil boga spraviti do govorice na način, ki ni bil niti način mita niti spekulativne teologije. Tudi njegov bog je bog po vseh bogovih. Zato do govora o njem morda prihaja "prepozno in ob nepravi uri", saj "danes neradi /.../ verjamemo

v boga in bogove" (KSA 5, str. 238, JGB, 295).⁷ Tudi bog, ki ga Nietzsche poimenuje z Dionizovim imenom, je bog po smrti boga, poslednji bog, o katerem ne moremo govoriti ne mitsko ne spekulativno teološko.

Ker je Dioniz poslednji bog, se ga po drugi strani ne da spraviti do govorce drugače kot s tem, da prikažemo aporijo spekulativno teološkega mišljenja. Mišljenje v hermenevtični preglednosti pa to spet zmore le, če se ne dogaja v korist antiteološke in s tem antropološke alternative. Tudi antropološka alternativa namreč svoj smisel in morda tudi prepričevalno moč prejema edinole iz teološkega mišljenja, zoper katerega se sicer usmerja. Antropologija se na teologijo odzove tako, da - z uporniškostjo ali pa resignacijo - za mero vseh reči postavi človeka: če že bog ne more biti tisti, ki je mera vseh reči, potem mora to biti človek. Kdor misli tako, ta ni doumel, da zgolj ponavlja miselno figuro, zoper katero se na videz usmerja. Kdor misli na ta način, ni razumel usodne logike protigibanja. "Proti-gibanja", zapiše Heidegger na nekem mestu v *Prispevkih*, "se ulovijo v svojo lastno zmago, to pomeni, da se zapnejo za tisto, kar so premagala" (GA 65, 186).⁸

Nietzsche je sprevidel problematični značaj antropološkega protigibanja v odnosu do teologije in je to hotel upoštevati v skrajno radikalni konsekvenci: ne bog ne človek ne moreta biti mera reči. Nietzsche se na ta način postavi tako nasproti Platonu kot nasproti Protagori. Postavlja se nasproti misli o "moralicnem"⁹ bogu, ki se mu

7

⁷ Ob citatih iz Nietzschejevih del v tekstu stoji oznaka KSA, navedena je tudi številka zvezka in strani. Citiram po: *Kritische Studienausgabe*, izd. V. Colli in M. Montinari, München/Berlin/New York 2 1988. Ob vsakem citatu je navedena tudi okrajšava naslova posameznega dela, iz katerega citiram, kot jo uvaja KSA (KSA 14, str. 22 - 24), ter številka aranzma ali poglavja. Zapiske iz zapuščine so označeni z oznako N, ob njej sta navedena še leto nastanka in številka rokopisa, v oglatem oklepaju pa številka fragmenta.

8

⁸ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65, izd. Friedrich-Wilhelm von Heitmann, Frankfurt/M 1989.

9

⁹ Glede Nietzschejevega govora o moralicnem bogu prim.: KSA 10, str. 105; N 1882 3 /1/, n. 432; KSA 11, str. 642; N 1885 39 /13/, KSA 12, str. 213; N 1886/87 5 /1/.

je treba prienačiti¹⁰, postavlja pa se tudi nasproti prepričanju, da človek, s tem ko dojema, oblikuje kriterij tega, kaj je in kaj ni¹¹. To je Nietzschejevo prevladovanje "metafizike": prevladati hoče alternativni in prav v tem medsebojno napoteni različici pravilnosti razumevanja in ravnanja ter tako razvezati mišljenje v trdno postavljenih nasprotjih. Sam namreč pravi: "Temeljna vera metafizikov je vera v nasprotja vrednot." (KSA 5, str. 16; JGB, 2)

Kljub temu lahko podvomimo o tem, ali je Platonova misel res bila to. Govor o bogu kot meri vseh reči je namreč v "Nomoi" izrecno formuliran kot previdni ugovor Protagori, nikakor pa ne kot nasprotna trditev; odpravil naj bi človekovo nanašanje na samega sebe, ne da bi na njegovo mesto postavil nanašanje na nekaj drugega in človeku spet razpoložljivega - nanašanje na ono, kar je ugotovljivo, bi bilo namreč le druga oblika samonanašanja. Če torej tujec iz Aten v omenjenem dialogu noče utemeljevati nobene pravilnosti, potem s tem le potrjuje Nietzschejev uvid. Vprašanje po ugotovljivi meri pravilnosti mišljenja in delovanja šele porine na plano aporijo tako teološkega kot antropološkega mišljenja: kjer kot merilo fungira bog, ugotavljamo tisto, kar je neugotovljivo; kjer pa si merilo drzne biti človek, se razkroji za misel o meri bistvena obvezujočnost. Kjer pa se osvobodimo vprašanja po ugotovljivi meri, dospemo "onkraj dobrega in zlega" - onkraj pravilnega in napačnega. Šele tu smo prosti za izkušnje, ki jih ne moremo šteti ne za antropološke ne za teološke. Zato nikakor ne gre za naključje, marveč za program, da je Nietzsche epifanijo svojega poslednjega boga pripravljaj prav pod naslovom *Onkraj dobrega in zlega*.

Četudi v območju onkraj dobrega in zlega ne bog ne človek ni mera vseh stvari, s tem še vedno ostaja neodločeno, ali ima to območje tudi hermenevtični karakter. Lahko da odpira brezmernost in s tem tisto absolutno nehermenevtično, lahko da je območje, ki radikalno

10

Prim. Nomoi 716 c, d.

11

Prim. Teaitet 157 a.

izključuje povratno vpetost razumevanja v kontekst, ki ni razpoložljiv. Tako je Nietzschejevo misel o smrti merodajnega in s tem "moraličnega" boga razlagal Heidegger: s smrtjo boga gospostvo ne preide z boga na človeka, temveč se, kot pravi Heidegger, lahko "odpre kraj, ki ni identičen niti s področjem bistvovanja boga niti z onim človeka, vendarle pa je človek tisti, ki vseeno dospe v odlikovan odnos do njega" (GA 5, 255).¹² Bistvo tega področja je za Heideggra izrečeno v Nietzschejevi formulaciji "volja do moči". "Volja do moči" je ime za dinamiko življenja, ki je postavljena kot princip, zanj pa je zavezujoče le to, kar služi njegovemu stopnjevanju. Volja do moči je volja, ki se ne izpolni v nobenem cilju, temveč hoče sebe samo, to pomeni: svojo svoje vsakokratno stanje presegajočo možnost. Kjer človek sebe razume iz tega principa volje, noče biti mera stvari, temveč dopusti, da ga ponese v gibanje, ki razpolaga z vsem bivajočim, kar se potem prikaže kot - če uporabimo besedo Ernsta Jüngerja - "pokrajina delavnic" znanstveno-tehnične dobe.

Nikakor ne moremo resno oporekati temu, da se Nietzschejevo označevanje volje do moči da dovolj pogosto brati v tem smislu. In vendarle se na odločilnem mestu s to razlago ne sklada. Nietzsche je namreč poleg dinamične plati volje do moči poudarjal tudi nujno omejenost njenih vsakokrat resničnih izrazov, da pa bi to nazorno predstavil, je izvrševanje volje razložil z modelom interpretacije teksta. Tako kot interpretacija teksta spada tudi volja do moči na področje, ki ga ta nikakor ne more izčrpati; zanj je to, da pripada tovrstnemu področju, bistveno in prav zato volja do moči tudi ne more priti pregledno do veljave, ne da bi njeno omejenost izkusili kot nekaj bistvenega.

¹² Martin Heidegger: *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943), v: *Holzwege, Gesamtausgabe Band 5*, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M 1977.

To v posamičnem pomeni: vsako hotenje je hkrati izbirajoče in povzemajoče branje neukinljive mnogoterosti, ki - s tem da je brana na ta način - nekako pojavi. In volja samo sebe spet izrazi prav na ta način, da s to pojavitvijo najde neko podobo. Mi smo naš vsakokratni način interpretacije sveta, razumljenega kot brezmejna raznoterost. Tako je volja do moči izvrševanje poenotujočega predočevanja, ki prav tako ne najde poti do dokončne podobe, kot ga ne najde branje klasičnega teksta. Dinamika volje do moči ima torej svoj temelj v bistveni nezaključenosti sleherne interpretacije. Vsaka interpretacija je odprta za možnost svojega nadaljevanja, in to nadaljevanja v stopnjevani obliki; naslednje branje teksta mora tega uveljaviti na bolj natančen in sklenjen način.

S tem pa k dinamiki volje do moči spada tudi bistvena vpetost izpolnjevanja volje v svet, razumljen kot brezmejna raznolikost. Volja lahko sebe izpolnjuje le v njem. Če naj se potrjuje volja sama, se mora potrjevati tudi svet, ki zanj ni v resnici nikoli nekaj razpoložljivega. S tem da volja lahko hoče svojo moč, to pomeni svojo lastno možnost, mora potrjevati meje svoje vsakokratne resničnosti. Volja do moči je hermenevitični princip življenja.

Ta misel je še bolj razločna, če upoštevamo, da Nietzsche sveta v njegovi brezmejni raznolikosti ne razume enostavno kot mnogovrstnost, ki se jo da sintetizirati, temveč kot kompleksno dogajanje. Iz tega dogajanja ni izvzeta niti volja, ki to raznolikost interpretira in s tem poenotuje. Vsako tvorjenje enotnosti je samo spet pojav dogajanja, ki je izkušan le tako, kot se pojavlja. Hotenje je, kot Nietzsche nekoč zapiše, "nekaj kompliciranega" (KSA 5, str. 32, JGB 19), tkivo afektov, občutij, misli in nagonov, ki so, kjer so izkušani, sami spet pojavi, "simptomi" (KSA 12, str. 25, N 1885/86 1/59/). Zato si lahko Nietzsche zapiše, da je volja "napačna postvaritev" (KSA 12, str. 26; N 1885/86 1/62/). Volja ni princip, govor o njej nakazuje zgolj sporno sopripadnost dogajajoče se raznolikosti in tvorjenja enotnosti.

To potem velja tudi za govor o "volji do moči" sami. Ko Nietzsche o svetu pravi, da je "prav 'volja do moči' in nič drugega" (KSA 5, str. 55; JGB, 36), je to interpretacija, s katero filozofija dela

to, kar je počela zmeraj: še enkrat je svet "ustvarila po svoji podobi" (KSA 5, str.22; JGB 9). Toda s tem ko svetu na ta način predpisujemo, kako naj se kaže, obenem nekaj povemo tudi o tem na videz tako suverenum aktu. Tudi interpretacija pripada svetu, zato Nietzsche doda, da je filozofija "ta tiranski nagon sam, duhovna volja do moči" (KSA 5, str. 22; JGB, 9). Četudi je na tem mestu še enkrat poudarjen gospodovalni karakter interpretiranja, je interpretiranje vendarle s prav enako jasnostjo povzeto nazaj v svet; kar se kaže kot božanski akt stvarjenja, se bistveno prav nič ne razlikuje od svetovnega dogajanja. Prav "najbolj duhovita", najbolj pregledna volja do moči raz-močuje sebe samo, s tem ko se zasnavlja v dogajanje sveta, ki jo premočuje.

Nietzsche za to samodopuščanje prevladovanja volje do moči v njenem zasnutku uporablja besedo "circulus vitiosus deus" (KSA 5, str. 75; JGB, 56). Ta beseda še enkrat označuje nakazano gibanje interpretacije, ki se hkrati ujame sama vase, s tem ko mora samo sebe sprejeti kot svojo lastno predpostavko. Ta krog interpretacije je bog, deus, kolikor se suverenost interpretiranja sprevije v pritrjevanje nadmočnega dogajanja, v katerem interpretacija sploh šele je interpretacija in kateremu se zato zahvaljuje.

Po drugi strani se dogajanje spet potrjuje iz perspektive interpretacije, tako da le-ta na določen način spet dobi svojo suverenost: sama lahko dogajanje, iz katerega je, potrjuje le s tem, ko potrjuje sebe samo. Vendar interpretacija svoje suverenosti spet ne more ohraniti, saj s tem ko potrjuje sebe, potrjuje tudi dogajanje, ki njo samo premočuje. Interpretacija potrjuje dogajanje zaradi sebe same, to pa lahko počne le s tem, da zasnjuje podobo tega dogajanja; interpretacija dela dogajanje potrebno kot to, kar to je, njej sami pa je dogajanje potrebno kot to, kar je ona sama. Tako sami sebi pregledni interpretaciji bivajočega v celoti pripada, da - kot je to izrazil Nietzsche - pritrjuje "tistemu, ki potrebuje prav to igro - in jo dela za potrebno: zato ker se samo vedno znova spet potrebuje - in se naredi za potrebno" (KSA 5, str. 75; JGB, 56). Dogajanje ni bog in še manj je bog domnevni "subjekt" interpretacije, ki si je lahko lastil le mesto umrlega, "moraličnega" boga, po katerem se je ravnal, in še to samo v

interpretaciji. Deus je sam krog interpretacije v neugotovljivi razgibanosti svojega sprevijanja. Njemu tudi pripada Dionizovo ime¹³.

4.

Heideggru se je zdelo zelo pomembno, da Nietzsche krožne razgibanosti interpretiranega dogajanja, dogajajoče interpretacije kot *circulus vitiosus deus* ni določil apodiktčno, temveč je besedo zanj izrekel v formi vprašanja - s tem pa bog ni vzet kot "izračunljiva, gladka gotovost". Heideggra je to spodbudilo k temu, da je temeljito premislil, "ali je bog bolj boštven v vpraševanju po njem ali pa takrat, ko je nekaj gotovega in se ga kot takega lahko da vmes tudi na stran, da bi ga kasneje po potrebi spet privlekli na dan" (GA 44, 71).¹⁴ Te Heideggrove besede niso le povsem ustrezne glede na Nietzscheja, marveč tudi osvetljujejo njegove lastne motive. Tako Nietzscheju kot Heideggru v zvezi z boštvenim ne gre za gotovost. To ju ločuje od spekulativne teologije in izkazuje hermenevtični značaj njunega mišljenja. Vprašljivost boga pa je povsem drugače izražena, če se pri Nietzscheju ubesedi v imenu boga z masko, medtem ko ga pri Heideggru odeva anonimnost "poslednjega boga".

Vzrok tega je njuno vsakokratno zadržanje do mitskega. Nietzsche se še v predzadnjem delu *Onkraj dobrega in zlega* igra z mitom in aludira na "umetniškega boga" (KSA 1, str.25; GT, 1) svojega literarnega privenca; samo Dionizovo ime je maska, interpretacija. Povsem

13

13) O Nietzschejevi teologiji Dioniza prim. spis Karla Reinhardta, ki tudi še današnjemu bralcu kaže pot na omenjeno področje: *Nietzsches Klage der Ariadne*, v: *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, izd. Carl Becker, Göttingen 2 1966, str. 310 - 333. Isto temo na izreden način osvetljuje tudi delo Lea Straussa *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, v: *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago and London 1983, str. 174 - 191.

14

14) Martin Heidegger: *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken. Die ewige Wiederkehr des Gleichen*. Freiburg Vorlesung Sommersemester 1937, Gesamtausgabe Band 44, izd. Marion Heinz, Frankfurt/M 1986

v smislu Heraklita tisto, za kar gre Nietzscheju, hoče in vendar noče biti imenovano z Dionizovim imenom. Kljub temu pa se je poudarek na odločilnem mestu vendarle prestavil: medtem ko Heraklitovo reklo razkriva hermenevitično resnico mita, Nietzsche s hermenevitičnim mišljenjem filozofije spet priključuje mit, kar je morda tudi v zvezi z zlomom njegovega govornega in miselnega loka v poznem obdobju. Primer tega je sklepna formulacija v *Ecce homo*: "Dioniz proti Križanemu" (KSA 6, 374; EH, Warum ich ein Schicksal bin, 9); ta formulacija ne daje razumeti ničesar več, četudi bi razumevanje skušali izterjati na še tako gospodovalen način, ampak obe nasprotni poziciji obupano izigrava drugo proti drugi. S tem Dioniz preneha biti poslednji bog. Postane bog med bogovi in se izgubi v mitologiji, ki nič več ne zavezuje.

Heidegger pred zadnjim delom svojih *Prispevkov k filozofiji* zapiše moto, za katerega se zdi, da nakazuje enako nevarnost. Če se namreč za poslednjega boga reče, da je "čisto drugi do bivših bogov, zlasti do krščanskega" (GA 65, 403), potem se zdi, da je tudi v tem, tako kot v *Ecce homo* na dogmatičen način ugotovljena protipozicija. Vendar se da formulacijo o "čisto drugem" brati tudi kot poskus izključenosti sleherne primerjave z drugimi bogovi. Temu ustrezno se Heidegger tudi tam, kjer govori o "najbolj edinstveni edinstvenosti" (GA 65, 411) poslednjega boga, ne zaplete v monoteistično dogmo, ki jo drugod sicer zavrača, marveč tudi tu poskus ubeseditve poslednjega boga ostaja glede na stvar to, kar naj bi bil: hermenevitičen.

Heidegger nevarnost, da bi se njegov poskus misliti poslednjega boga preobrnil v dogmo, zaobide že s tem, ker pri tem nikakor ne gre za posamostaljenost neke kakorkoli že poimenovalne podobe. Nasprotno, beseda o poslednjem bogu svojo konkretnost izkuša prav v spominjanju onih bogov, ki jih Heidegger imenuje "bivše" (gewesende). O poslednjem bogu je zapisano, da ima "svoje bistvovanje [...] v namigu, vpadu in izostanku tako prihoda kot tudi bega bivših bogov in v njihovi skriti preobrazbi" (GA 65, 409).

Da bi to razumeli, moramo poskusiti prisluhniti Heideggrovi govorici. Ob tem pa je treba vedeti tudi to, da Heidegger besedo, s

katere je tu imenovano "bistvovanje" ("Wesung"), dogajajoče pomujanje (Verweilen) poslednjega boga - torej "namig" -, uporabi tudi kot prevod grškega "semainein" (GA 39, 127): namig torej pomeni - dati razumeti.

Tisti, ki dajejo razumeti, so "bivši bogovi": bogovi, ki so pričujoči tako, da so umaknjeni v daljavo. Beseda "gewesend" (bivši) je tu perfekt glagola "wesen" ("bivati", "bistvovati") v smislu "pomujati se" (verweilen), zapisan v deležniški obliki; označuje to, kar se več ne mudi tu in prav s tem ostaja blizu. To pričujočnost Heidegger označi kot samosvojo prepletenost: vpada in izostanka tako prihoda kot tudi bega. Lahko bi prevedli: dogajanja in nedogajanja prihoda in bega. Heidegger s tem nikakor ne poimenuje nekakšne ohlapne neodločenosti, temveč prav nasprotno - intenzivnost odprtega: bivši bogovi se nikakor niso preprosto umaknili, temveč so pričujoči prav v tem umiku; v svojem begu prihajajo sem - obenem pa je njihov prihod vendarle kratenje.

Zlahka se vidi, da ima ta intenzivnost odprtega časovni karakter: prihod je pričujočnost, vendar tako, da je določena po tistem še-ne prihodnosti; beg je pričujočnost, vendar tako, da je v njem že tisto ne-več bivšosti. Tu Heidegger misli pričujočnost, ki je odprta po prihodnosti in bivšosti ter svojo intenzivnost prejema prav iz napetosti med prihodnostjo in bivšostjo. Oboje, beg in prihod, se stalno sprevijata drug v drugega, dogajata se in prav tako se tudi ne dogajata: prihod se dogaja - vendar kot približevanje ubežnega; in beg se dogaja s tem, ko ima ubežni bližino prihajajočega. Beg in prihod se dogajata v tem, ko ne postaneta dejansko stanje. Tako ostaja čas odprt; v resnici nič ne vstopa v pričujočnost, in v resnici se nič ne oddaljuje iz nje. Odprtost, katere intenzivnost leži v dogajanju in nedogajanju bega in prihoda, je bivšost, ki se ne zapira v pozabljenje, in prihodnost, ki se je ne da preračunati. Je odprtost časa, zato jo Heidegger lahko imenuje "čas-prostor" (GA 65, 412).

Dogajanje in nedogajanje bega in prihoda bogov daje razumeti bistvovanje poslednjega boga. To dogajanje in nedogajanje obenem tvorita odprtost časa-prostora. Če premislimo oboje skupaj, potem lahko bistvovanje poslednjega boga dojemamo kot dogajanje prostora-časa, ki ga ni moč izkušati brez bega in prihoda bivših bogov. Torej je to, kar

Heidegger imenuje "mimohod" poslednjega boga, nadmočnost odprtosti časa-prostora; nadmočen pa je čas-prostor lahko le, kolikor je izkušen kot intenzivnost sprevijanja bega in prihoda. S tem ko se v njem izmikamo slehernemu načrtovanju in preračunavanju, smo pridobili sopripadnost prisotnosti in odsotnosti, izkušnjo pričujočnosti, ki je obenem vzeta nazaj v bivšost in prihodnost.

To sopripadnost prisotnosti in odsotnosti sicer izkušamo ob bivših bogovih; po drugi strani pa tudi bivše bogove izkušamo iz sopripadnosti prisotnosti in odsotnosti. Sporna sopripadnost prisotnosti in odsotnosti je bistvo časa - dogajanje časa. To dogajanje pušča bivšim bogovom biti, tako kot so; daje jih razumeti, tako kot napetosti polna intenzivnost njihovega bega in prihoda daje razumeti dogajanje časa. Torej šele dogajanje časa dopušča izkušanje bivših bogov v njihovi boštvenosti; zato je to dogajanje dejansko nadmočujoče; in narobe - dogajanje časa ni premočujoče brez bivših bogov. V tej povezanosti z bivšimi bogovi lahko dogajanje časa, za katerega ima sam Heidegger besedo "dogodje", razumemo kot poslednjega boga.

Tudi povezanost dogodka z bivšimi bogovi je *circulus vitiosus deus*: oboji drug preko drugega dosežajo boštvenost, v tem ko so bogovi le zaradi dogodka drugačni od preminulih in izpraznjenih mitskih predstav, in v tem, ko dogodje šele po bogovih, ki so imeli svoj čas, dobi karakter boštvenega.

Zdaj tudi razločno vidimo, kako ta premislek boštvenega sovпада z Nietzschejevo besedo o smrti boga: le smrt "moralčnega boga" odpira področje povsem drugačne izkušnje boštvenega. Heideggrov razmislek je povsem v smislu nekega Nietzschejevega zapisa iz leta 1882, ki pravi, da je tisto, kar se kaže kot "samorazkroj boga" "zgolj njegova levitev": "slači si svojo moralčno kožo! Kmalu ga boste spet srečali, onkraj dobrega in zlega." (KSA 10, 105; N 1882 3/1, n. 432) Vendar je to, česar se je lotil misliti Heidegger, kljub vsej bližini z Nietzschejem vendarle odmaknjeno od njega, česar ni moč spregledati: smrti boga zdaj ne puščamo za sabo, zato da bi srečali novega boga ali pa na nov način ponovno srečali boga, kot da se medtem ne bi nič zgodilo.

Prav to, da je nekaj bivše, je za Heideggro izhodišče njegove hermenevtike poslednjega boga.

Zaradi tega moramo formulacije v *Prispevkih*, ki gredo do skrajnih meja govorce, povezati s Hölderlinovim pesništvom, v katerem bivšost, ki nastopa v razmerju do boga, sama ubeseduje. Hölderlinovo pesništvo je za Heideggro "odločitev časa" (GA 39, str.51); šele ta namreč pričujočnosti odpira čas, v katerem se lahko zgodovinsko razume, in tako odloči možnost razumevanja pričujočnosti. Ni res, da zgodovinskost enostavno je, sama se mora ubesediti in postaviti v delo, da je lahko izkušana kot določena zgodovinskost. Pesem ponuja prostor igre za sopripadnost bivšega in prihodnjega; pesem zbira čas, tako da je njena razlaga artikulacija razumevanja časa. Heideggrovo mišljenje je hermenevtično tudi v tem, da se zadržuje v prostoru igre pesnjenja.

Heidegger in Nietzsche se razlikujeta po tem, da se drugi usmerja k dopolnjujoči protigrigi stopnjevanja in premočevanja, medtem ko prvi miselno premerja krog zgodovinske izkušnje in dogodje časa; njuni izhodišči spadata na skupna tla hermenevtične teologije. To je je mogoče spet razumeti še bolj določeno in ko to poskusimo, hermenevtična teologija iztopi kot taka na njej lasten način. Ta temelji na tem, da hermenevtična teologija išče govor, ki ni religiozen. Obstaja filozofska pobožnost, ne pa filozofska religija.

Za kaj pri tem gre, je z vso jasnostjo povedal Heidegger sam, ko je hotel zavrniti to, da se "povezuje Nietzscheja in Kierkegaarda, kar je danes prešlo v navado, vendar zato ni nič manj vprašljivo". Medtem ko Nietzsche po Heideggro spada v filozofsko tradicijo, imenovano "metafizika", se nahaja Kierkegaard v izsrediščeni poziciji do te tradicije. "Kierkegaard", nadaljuje Heidegger, "ni mislec, marveč religiozni pisec, in to ne le eden izmed mnogih, marveč edini, ki je primeren usodi njegovega časa. V tem je njegova veličina, kolikor ni že tudi ta naš način govorjenja nespornost" (GA 5, 248).

Religiozni pisec se od filozofa bistveno razlikuje po tem, da je razodetje zanj neizpodbitno dejstvo - dejstvo, ki sproža pogon njegovega mišljenja in pisanja ter ga v njem vzdržuje, obenem pa preobraža vse

filozofske misli, ki jih sprejema: vse te misli prenehajo biti filozofske, spremenijo se v momente religioznega govora. Na vprašanje po boštvenem religiozni pisec odgovarja z vero in izpovedjo, namesto da bi napoteval na svetovnost dogajanja interpretacije sveta ter na tubit v zgodovinskem svetu. Religiozni pisec lahko boštveno, razodetje boga, v katerega verjame, imenuje naravnost. Njegov govor sloni na popolnoma in v celoti samohotni odločitvi za posebno tega razodetja.

Toda religiozni pisec lahko svoj odgovor vselej tudi zamolči, da, mora ga zamolčati. Ne govori namreč iz konteksta religije za verujoče, marveč hoče, kot je rekel Kierkegaard, brez cerkvene funkcije na religiozno sploh šele opozoriti. Torej - hoče dati razumeti religiozno. Naj je še tako radikalno ločen od filozofov in njihove hermenevtične teologije - tudi sam mora govoriti hermenevtično.

Prevedel Samo Krušič

Tine Hribar

POSTMETAFIZIKA

Dovršena, prevratna Nietzschejeva metafizika se sama prepozna kot nihilizem. Ni nihilističen, namreč v odnosu do živega življenja v imenu nadčutnih idej in idealov, le platonizem, ampak je nihilistična tudi volja do moči. Paradoks nihilizma volje do moči (da bi ustvarila nekaj novega, mora uničiti staro) pa je v tem, da je misel o volji do moči in njenem večnem vračanju (tudi po uničujoči plati) nihilistična zaradi groze pred nihilizmom. Zaradi tiste groze pred zgolj ničem, ki je prešinila že Parmenida in jo je Platon skušal zagrniti s prekritjem nič, se pravi s poistovetenjem nič z ne-bitjo.

Tako si Nietzsche 1887 o misli večnega vračanja enakega zapiše (KGW VIII/1, 217: 5/71/5):

"Zamislmo si to misel v njeni najstrašnejši obliki: bivanje je, brez smisla in cilja, vendar neizogibno vračajoče se, brez finala v nič: 'večno vračanje'.

To je najskrajnejša oblika nihilizma: nič, (ta 'nesmiselni') večno!

Evropska oblika budizma: energija vednosti in moči sili v tako vero. To je *najbolj znanstvena* od vseh mogočih hipotez. Zanikujemo končne cilje: če bi ga bivanje imelo, bi moral biti dosežen." (*Volja do moči*, prav tam, str. 38/39)

Če nič ni končni cilj, *telos*, tako da proces volje do moči kot postajanje ni le brez teološkega temelja, ampak tudi brez teleološkega vrha, ne bo nikoli miru pred ničem: tu bo zmerom, zmerom znova. Premagamo ga lahko le, če ga sprejmemo prav kot takega, če nehamo žalovati za mrtvim Bogom in postajanju s pomočjo njegovega lastnega bistva, ki je v volji do moči, vtisnemo pečat biti. Tedaj sicer nismo

odkrili, smo pa iznajdli smisel bivanja in s tem sredstvo zoper nič: nihilistično sredstvo zoper nihilizem.

1. Nihilizem

Nietzsche je prepričan, da je moč nihilizem, četudi ni nič izmišljenega, premagati z njim samim:

"Vidimo, da v tej knjigi pesimizem, recimo razločneje, nihilizem, velja kot 'resnica'. Ampak resnica ne velja kot najvišje merilo vrednosti, še manj kot najvišja moč. Volja do videza, do iluzije, do prevare, do nastajanja in menjave (do objektivne prevare) velja tu kot globlja, prvotnejša, bolj 'metafizična' kakor volja do resnice, do dejanskosti, do biti (v slovenskem prevodu napačno: do videza): - ta volja je sama le oblika volje do iluzije. Ravno tako velja slast za prvotnejšo kakor bolečina: bolečina šele kot pogojena, kot posledični pojav volje do slasti (volje do nastajanja, rasti, oblikovanja, se pravi *do ustvarjanja*: pri ustvarjanju pa je vračano tudi podiranje). Koncipirano je najvišje stanje potrjevanja bivanja, iz katerega tudi ni mogoče odračunati najvišje bolečine: *tragično-dionizično* stanje." (KGW VIII/3,320:17 /1-3/3; Volja do moči, prav tam, str. 480, n. 853)

Volja do biti kot resnice oz. resnice kot biti ni nič drugega kot oblika volje do iluzije; saj je resnica samo vsakokrat, pač v skladu s trenutno praktično potrebo volje do moči, postavljeni videz, se pravi začasna shema shematiziranja: umetne in/ali umetniške zaustavitve postajanja, izpostavitve - do nadaljnjega - nečesa v navzočnost, tj. za navzoče in s tem za bivajoče. Vse je le začasno, minljivo, to je tragično, toda, gledano dionizično (iz bolečine minevanja kot nujnega pogoja slasti nastajanja), ta in takšna tragičnost bivanja pomeni že tudi evangelij, veselo oznanilo o vstajenju.

Toda o kašnem vstajenju? Je to, namreč po smrti Boga, še lahko vstajenje od mrtvih? Ne pomeni smrt Boga prav to, da ne-smrtnosti ni več?

Nismo z ubojem Boga, kajti Bog ni umrl naravne smrti ali napravil samomor, marveč smo ga umorili s svojim nihilizmom, ubili tudi smrt smrti? Kolikor *večnost* življenja pomeni večnost življenja onkraj življenja (in smrti), zagotovo. Kolikor pa *življenje*, kakor pri Nietzscheju, pomeni *postajanje*, *prehajanje* kot enotnost *prihajanja* v življenje in *odhajanja* v smrt, torej povezovalno *vez* med življenjem in smrtjo, smrt nastopa, podobna bolečini v odnosu do slasti, kot moment življenja in ne kot njegovo nasprotstvo. Tako običajno življenje kot običajna smrt sta momenta velikega življenja: momenta volje do moči. In kot taka že tudi večno vračajoča se.

Smrt Boga torej ne pomeni Smrti. Uboj Boga ni človekov samomor, marveč rojstvo nadčloveka. Pa vendar: Ne pomeni nad-človek, ko sega čez človeka, kljub vsemu negacijo človeka? Preden odgovorimo, pa se skupaj z Nietzschejem vprašajmo še, kako smo Boga sploh (z)mogli ubiti:

"Kako smo zmogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da bi zbrisali celoten horizont? Kaj smo storili, ko smo zemljo odtrgali od sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se mi gibljemo? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprestano? In to nazaj, vstran, naprej, na vse strani? Sploh še obstajata zgoraj in spodaj? Ne blodimo kakor skoz neskončni nič? ...

Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Od vsega najsvetejše in najmogočnejše, kar je dosedaj imel svet, je skrivavelo pod našimi noži - kdo bo znil to kri z nas? S katero vodo bi se mogli očistiti? Katere praznike spokore, katere svete igre bi morali iznajti? Ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi?" (KGW V/2,159; n. 125)

To besedilo, ki ga kriči *nori človek* iz Nietzschejeve knjige z nenavadnim naslovom za prikazani "največji novejši dogodek" (KGW V/2,255; n. 343), z naslovom *Vesela znanost* (*Die froehliche Wissenschaft*), je morda tudi samo noro. Toda norost še ni dokaz neresnice, narobe,

norost ne laže. Vprašanje je le, kaj je resnica, izrečena v norosti. Je morda resnica sama lahko nora resnica?

Heidegger v tekstu *Nietzschejevo reklo "Bog je mrtev"* najprej navede, da to reklo izreka, kako "se je Bog sam oddaljil od svoje žive prisotnosti" (5,240), nato pa izpitje morja razloži kot človekovo, se pravi subjektovo použitje celote bivajočega kot takega: kot vasespovzetje bivajočnosti bivajočega. Zato na sebi bivajoče nadčutno, kar ponazarja odtrganje zemlje od sonca, ni več mero-dajna luč. Sonce, ki je osvetlilo in razgrinjalo obzorja, znotraj katerih se je lahko v svojem izgledu pokazalo bivajoče kot tako, je izbrisano; horizont ne sveti po sebi, temveč je še samo v postavljanju vrednot (shem) po volji od moči postavljeno gledišče pogledov, ki vrednotijo (brez)izglednost različnih perspektiv. Uboj Boga pomeni prevrednotenje vrednot: razvrednotenje starih (nadčutno-duhovnostnih) in uvrednotenje novih (čutno-telesnostnih) vrednot, predvsem pa rojstvo novega principa in/ali kriterija vrednotenja, tj. volje do moči. Ta novi princip ni več le princip gotovosti, ampak predvsem princip sigurnosti.

Prevrednotenje vrednot se izraža v novem rangiranju vrednot: v platonizmu najvišje ali vrhovne vrednote so zdaj potisnjene na dno. Najvišja vrednota postane človek kot nadčlovek sam. "Vendar pa Nietzsche ravno nove postavitev vrednot po principu vseh vrednotnostnih postavitev ne more več misliti kot uboja in nihilizma. Ta ni več razvrednotenje v obzorju sebe hoteče volje do moči, tj. v perspektivi vrednot in postavljanja vrednot." (5,242) Za Heideggerja pa je prav mišljenje pod obnebjem vrednot, mišljenje, ki bit samo misli kot vrednoto (shemo, postavko) najbolj radikalen uboj. Ne zbije na tla le bivajočega na sebi, z vrhovnim bivajočim vred, ampak postavi v celoti na stran tudi bit.

Toda, se vpraša Heidegger, ali koren uboja biti kot biti nahajamo šele v metafiziki volje do moči? Ali res šele izpostavitve biti kot vrednote biti ne pusti biti bit? Če bi bilo tako, bi morala metafizika pred Nietzschejevo prevratno metafiziko skusiti resnico biti, a tega ni zaslediti nikjer:

"Celo tam ni mišljena, kjer predplatonsko mišljenje kot začetek zahodnjega mišljenja pripravlja razvoj metafizike pri Platonu in Aristotelu. *Estín (eón) gàr eínai* imenuje sicer bit samo. Vendar prisostvovanja ravno ne misli kot prisostvovanje, iz njegove resnice. Zgodovina biti se začne in sicer nujno s *pozabivijo biti*. Torej to, da bit sama v svoji resnici ostaja nemišljena, ne tiči v metafiziki volje do moči kot taki. Ta nenavadni izostanek zadeva tedaj metafiziko kot metafiziko. Toda kaj je metafizika? Vemo za njeno bistvo? Ali lahko sama zve za to bistvo? Če ga zapopade, ga zgrabi metafizično. Toda metafizični pojem metafizike vselej ostane za njenim bistvom. To velja tudi za logiko, kolikor je ta seveda sploh še sposobna misliti, kaj je *logos*. Vsaka metafizika metafizike in vsaka filozofska logika, ki na takšen ali drugačen način skuša preplezati metafiziko, sigurno pade pod njo, ne da bi skusila, kam je sama sploh padla." (5,243)

Ne metafizika sama ne njeni poganjki ne morejo razumeti bistva metafizike. Nihilistično bistvo metafizike, ki izhaja iz njenega pobivajočanja biti, iz enačenja biti z bivajočim kot takim, njegove resnice z resnico biti, ostaja metafiziki sami prikrito. Nietzsche je sicer zajel nekatere poteze nihilizma, a jih obenem dojel, ne da bi jih doumel v njihovem bistvu, na nihilističen način. Nietzschejev DA ni DA biti kot biti, marveč DA bivajočemu kot bivajočemu, volji do moči kot bivajočnosti bivajočega oz. njenemu načinu bivanja.

K mišljenju biti kot take ne pelje Nietzscheja, ugotavlja Heidegger v *Bitnozgodovinski določenosti nihilizma* (1944-1946), ne priznanje bivajočega kot najelementarnejšega dejstva, kot *volje do moči*, ne razlaga biti kot *nujne vrednote* in ne misel o *večnem vračanju enakega*, znotraj katere večnosti ne zmore premisliti kot trenutka jasnine prisostvovanja in vračanja enakega kot načina tega prisostvovanja. Izvorno izvirni "čas", v katerem sta zakoreninjena tako večnost kot vračanje, ostaja zunaj njegovega obzorja.

Je tedaj Nietzsche premagal, kakor se je nadejal, metafiziko ali ne? Čeprav Nietzsche razume svojo metafiziko kot najekstremnejši

nihilizem, namreč tako, da le-ta ni več nihilizem, po Heideggru v resnici šele naznanja in vzpostavlja pravi nihilizem, tj. nihilizem biti. Priznava bivajoče kot tako, ne pa biti kot take, saj je določena kot vrednota in s tem razložena iz bivajočega, kot bivajočnost bivajočega: kot pogoj, postavljen po volji do moči. V tej metafiziki zato bit ni niti uzrta niti pripoznana kot bit. Nietzsche ne vzdrži pri vprašanju biti kot vprašanju, temveč hiti z odgovori, ki odrinejo premislek o izvoru prisostvovanja in obstojnosti, o metafizičnem gonu po biti kot stalni prisotnosti, itn. Tako ostaja v metafizičnih tirnicah, znotraj zgodovine metafizike, v kateri z bitjo kot tako ni nič - nihil. Ostaja pod obnebjem *bistva* nihilizma: "Bistvo nihilizma je zgodovina, v kateri je ničeva bit sama ... Zato pravimo: Nietzschejeva metafizika je pravi nihilizem." (EN 248 in 249) To pomeni, da Nietzschejev nihilizem ne premaga nihilizma in ga tudi ne more premagati. Kajti prav v tistem, v čemer in s čimer hoče premagati nihilizem, s postavitvijo novih vrednot iz volje do moči, se po Heideggru naznanja pravi nihilizem: da je bit sama, ki je sedaj postala vrednota, ničeva.

Nihilizem s tem ni premagan, marveč šele zares dovršen. To je zdaj do kraja perfekcioniran, perfekten nihilizem, sovpadajoč s koncem metafizike, se pravi s koncem njene zgodovine kot zgodovine pozabljenosti biti. Dovršeni nihilizem si tako sam zapre možnost, da bi kdaj mogel misliti in doumeti bistvo nihilizma. Če namreč bistvo nihilizma ostaja zgodovina, v kateri je bit sama ničeva, tedaj bistva nihilizma ni mogoče spoznati vse dotlej, dokler je bit kot bit v mišljenju in za mišljenje ničeva. Dokler vlada metafizika kot mišljenje biti v pomenu bivajočnosti bivajočega. Mišljenje biti s strani bivajočega, ne pa s strani dogodka kot bitja biti.

Metafizika kot metafizika volje do moči pomeni dovršitev nihilizma, ni pa njegov temelj. Temelj nihilizma je metafizika sama, kot taka in v celoti. "Metafizika je kot metafizika pravi nihilizem. Bistvo nihilizma je zgodovinsko kot metafizika. Platonova metafizika ni nič manj nihilistična kot Nietzschejeva metafizika. V oni je nihilizem le skrit, v tej se polno pokaže. Vendar pa se iz metafizike in znotraj nje nikoli ne da spoznati." (EN 253) Metafizika ne more misliti lastnega

bistva. Kajti metafizika lahko misli le nekaj metafizičnega, bistvo metafizike pa ni nič metafizičnega.

Za dokončni odgovor na vprašanje, ali je metafiziko moč premagati, zato ne zadošča več izhodiščno vprašanje, ki sprašuje zgolj, kaj je metafizika, marveč je potrebno zastaviti vprašanje, kaj je *bistvo* metafizike.

2. Premaganje nihilizma

Metafizika misli bivajoče kot tako, torej na onto-loški način in misli bivajoče v celoti (vključno s tako ali drugače izjemnostno bivajočim, ki je najbivajočnejši med bivajočim), torej na teo-loški način, ne misli pa biti kot biti. Razkriva resnico bivajočega, bivajoče v njegovi *ne-skritosti*, pozablja pa na *ne-skritost* kot resnico biti.

Ko misli bivajoče kot tako, metafizika misleč sicer zadene na bit, jo že tudi prestopi na ljubo bivajočemu, h kateremu se zmerom znova (s postavljanjem biti za temelj bivajočega) vrača in pri katerem (pri bit utemeljujočem vrhovnem bivajočem) se ustavlja. Ker bit sama ostaja nemišljena, se zdi, kakor da je to, kolikor mišljenju ni nič za bit, odvisno od mišljenja. Mišljenje je tisto, ki nekaj opušča. V metafiziki bit sicer ni ne spregledana ne prekoračena, ugledana je kot bivajočnost, a gre za to, da v tem za-gledanju ni posebej mišljena: ni pripuščena kot taka. Vendar to pripuščanje oz. nepripuščanje ni odvisno od metafizike, marveč je bit sama, katere resnica je *ne-skritost* tista, ki se odteguje. Gre za samoizmikanje biti, izvirajoče iz njenega lastnega bistva. Kaže se kot bit, kot *ne-skritost* bivajočega, svojo skritost kot najbolj lastno bistvo pa skriva. To pomeni: "Ostaja pri skritosti bistva neskritosti. Ostaja pri skritosti biti kot take. Bit sama izostaja." (EN, 262) Pri skritosti biti ostaja tako, da se ta skritost sama v sebi skriva, drugače rečeno, izostajanje biti je bit sama kot to izostajanje.

Bit ni nekaj zase ločeno in poleg tega še izostajanje, izostajanje biti kot take je bit sama. Izostajanje kot samoodtegovanje biti je njeno lastno dogajanje. Dogajanje biti same: biti kot bitja biti. To, da je bistvo resnice v resnici bistva, pomeni, da skrivnost bistva ni nič drugega

kot bistvo skrivnosti. Bit zastre samo sebe, samo vase obrnjeni zastor, kot kar se dogaja odtegujoča se bit, pa je nič: nič kot bit sama. "Ali slutimo to bitstvujoče niča, ki ga je sedaj treba misliti? Ali si upamo misliti možnost, da je ta nič neskončno različen od prazne ničnosti? V tem primeru bi morala oznaka bistva pravega nihilizma, da je bit sama ničeva, vsebovati nekaj drugega kot samo neko negativno ugotovitev." (EN, 263) Pred ničem v pomenu prazne ničnosti in zato znotraj negativnih ugotovitev se giblje Nietzsche s svojo metafizično kritiko platonističnega nihilizma, ki jo nato pozitivira s prevratnim premagovanjem platonizma in s tem po njem izpostavljenega nihilizma: negativni in pasivni nihilizem premaguje z aktivnim in pozitivnim nihilizmom. Heidegger pa se od niča kot posledice obrne k niču kot izvoru nihilizma.

Odtegujoči izostanek biti kot biti, *skrivanje skritosti* kot bistva ne-skritosti, ne pomeni le *samozastiranje*, ampak tudi *samokritje* biti. Sebe samo krijoča bit, bit v svojem bistvu, ki ni *neskritost* (bit v pomenu bivajočnosti bivajočega), marveč *ne-skritost*, se zato ne more več imenovati bit v tradicionalnem, tj. metafizičnem pomenu. "Bit je kot taka nekaj drugega kot ona sama, tako odločno nekaj drugega, da 'je' niti ni." (EN 264) O biti kot biti ne smemo, strogo vzeto, reči, da ni nič bivajočega, marveč moramo reči, da je ni. Je ni, ker se kot taka ne dogaja kot bit (bivajočega), marveč kot bitje biti. Kot bit (bivajočnost) bivajočega se ne dogaja, marveč je dogajana po lastnem bistvu: po dogodju kot bitju biti.

Tega Heidegger tu neposredno ne reče, (na)pove pa to posredno. "Bit sama se izmika. Dogaja se to izmikanje. Dogaja se zapuščenost bivajočega kot takega od biti. Kdaj se to dogaja? Sedaj? Šele danes? Ali že dolgo? Kako dolgo že? Od kdaj? Odkar je bivajoče kot bivajoče samo prišlo v neskrto. Odkar se godi ta neskritost, je metafizika; zakaj metafizika je zgodovina te neskritosti bivajočega kot takega." (EN 264) Od začetka metafizike naprej z bitjo kot bitju torej ni nič, se dogaja pravi nihilizem. Nič, nihil v tem prvo-bitnem nihilizmu, zato ni nič bivajočega, marveč nič, ki zadeva samo bit: bit kot bit.

Iz-ostajanje biti same, izostajanje neskritosti kot take se dogaja kot ostajanje skritosti: skrite skritosti. Dogaja se na kraju bistva obeh,

tj. na kraju ne-skritosti kot človekove odprtosti za odprtost biti. Krajevnost tega kraja, prostor odprtosti je bit sama kot tu-bit: kot bistvo človeka. To ni bistvo od človeka, bistvo, ki bi pripadalo človeku, marveč človek spada v to bistvo: "namreč tako, da mora biti on ta bit" (EN 267), tj. tu-bit.

Zato tu-bit ni človekov proizvod in ne izvira iz človekovega odnosa do biti, marveč vznika kot razmerje biti do človeka. Vznika kot bistvo človeka in človek postane bistven, ko vstopi v to bistvo: v svoj TU kot prostor biti. Ko torej kot tu-bit postane ekstatičen, tj. ek-sistenca. Čeprav tu-bit ne vznika iz človekovega odnosa do biti, pa je odnos do biti, odprtost za njeno odprtost pogoj mišljenja, ki je kot mišljenje vselej najpoprej ravno mišljenje biti: bodisi (v metafiziki) biti kot bivajočnosti bivajočega bodisi (po metafiziki) biti kot biti.

Misliti bit kot bit pomeni razkriti bistvo nihilizma, iz katerega prihaja zakritje in s tem pozaba biti same, biti ne glede na bivajoče. Bistvo nihilizma kot metafizike, torej kot pravega (ne le posledičnega) nihilizma je, da se kaže na nepravi način. Da se v svojem bistvu, ki je istovetno s samoodtegnitvijo biti, prikriva in se prikazuje zgolj kot bivajočnostni nihilizem, ne pa kot nihilizem biti same. Ne kot po bitju biti, po dogodju dogodeni in dogajani nihilizem. *Das Eigentliche des Nihilismus IST, gerade indem es geschieht, NICHT das Eigentliche.* (N II 360) Stavek je dobesedno nemogoče prevesti, saj *das Eigentliche* ne pomeni samo *pravo*, ampak tudi *lastno*, predvsem pa tisto, kar je vsebovano v *Er-eignis*, torej *dogodnostno*. Odtegnitev in pozaba biti, prvo-bitni potezi nihilizma oz. metafizike sta v svojem bistvu do-godnostno do-godja.

Kot metafizika se nihilizem dogaja in zato tudi kaže na ne-pravi, ne-samolasten, ne-dogodnosten način. Po Heideggru je ob tem bistveno to, da ne-pravšnjost (ne-samolastnost, ne-dogodnost) ob tem ne pomeni manka pravšnjega (samolastnega, dogodnostnega), temveč njegovo dovrševanje; kajti samoodtegotvanje biti kot biti je nekaj, za kar gre biti sami, ko se krije. Torej ji je veliko (največ, vse) do tega, da odtegnitev ostaja prav to, kar je in kakor je. Bit kot bit torej ne le pristaja na izostajanje same sebe v metafiziki, zaradi česar se ta dogaja

kot zgodovina nihilizma, ampak je to njena lastna zastavitev. Zastavitev, ki je glede na izostajanje v polnem pomenu to, kar je, le kot izostanek izostanka: odtegnitev odtegnitve, skritje skritosti, pozabitev pozabitve. Šele to je polno bistvo nihilizma.

Polno bistvo nihilizma je v *enotnosti* pravšnjega in nepravšnjega, samolastnega in nesamolastnega, dogodnostnega in nedogodnostnega. Rečeno z vidika bistva samega: bistvo nihilizma je v *enotnosti* njegovega bistva in ne-bistva (ob čemer v nemščini nebistvo, *Unwesen* pomeni tudi *nered*, zmedo). To pomeni: ker izostanek biti kot take sam izostane, se v metafiziki ne pokaže kot tak, temveč se prikazuje v drugi podobi, na koncu metafizike v podobi razlage biti kot vrednote: kot postavke brez lastnega stališča in obstojnosti.

Bit je v metafiziki razumljena iz bivajočega v njegovi biti, kot iz bivajočega izvedeni pogoj bivajočega. "Nihilizem - da je sama bit ničeva - pomeni za metafizično mišljenje zmeraj in samo: bivajoče kot tako je ničevo." (EN 270) A ravno takšno nihilistično sukanje metafizike zgolj in samo okoli bivajočega, zdaj v potrjevanju zdaj v zanikanju, omogoča sami biti, da se, četudi z njo tu ni nič, krije prav kot taka. In to kritje je tudi tisto, po čemer je ničenje v bistvu nihilizma dogajanje, ki je pred vsakršnim ontičnim uničevanjem: tostran nihilizma v običajnem, destruktivnem in zato peyorativnem pomenu. Ob tem se zato neogibno zaustavi tudi misel o premaganju nihilizma (metafizike):

"Če pa nazadnje v bistvu nihilizma manjka temeljna poteza negativnega v smislu destruktivnega, tedaj se namera, da hočemo neposredno premagati nihilizem kot nekaj dozdevno samo destruktivnega, pokaže v čudni luči. Še bolj čudno bi bilo seveda mnenje, da mora mišljenje, ki odklanja neposredno premaganje bistveno mišljenega nihilizma, potrjevati nihilizem, namreč tistega navadno mišljenega.

Kaj pomeni premaganje? Premagati pomeni: spraviti nekaj podse in tako pod-vrženo obenem pustiti za seboj kot tisto, kar zanj nima več nobene določujoče moči. Tudi če premaganje ne meri na odstranitev, je neko nadaljevanje proti ...

Premagati in hoteti premagati nihilizem, mišljen sedaj v svojem bistvu, bi pomenilo, da bi se človek iz sebe ven lotil same biti v njenem izostajanju. Toda kdo ali kaj bi bil kadarkoli dovolj zmožen, da bi se v katerem koli oziru in s kakršnim koli namenom lotil same biti in jo spravil v podložnost človeka? Biti same ne le da ni mogoče premagati, že sam poskus tega bi zapadel nazaj v namero sneti s tečajev bitstvo človeka. Zakaj tečaj tega bitstva je v tem, da sama bit na kakršenkoli način, čeprav celo na način izostajanja, zahteva bitstvo človeka; in to bitstvo je zavetje (Unterkunft: krito prebivališče), s katerim bit sama sebe obdari, da bi se kot prihod (Ankunft) neskritosti podala v tako zavetje." (EN 274-275)

Nihilizma ni mogoče premagati na nihilističen način. Premagovanje v smislu akcije subjekta bi pomenilo ne upoštevati, se pravi, ne spoštovati biti kot biti: ravnati z njo kot z objektom. S tem pa bi še globlje padli v metafizičnost nihilizma in povsem zapadli njegovemu ne-samolastnemu (ne-dogodnostnem) bistvu: njegovi ne-bistvenosti. Volja do tega, da bi premagali nihilizem, spregleda samo sebe, saj mora samo sebe izpreti iz *bistva* nihilizma. Se zapreti zunaj njegove očitnosti kot zgodovine izostajanja (odtegovanja) biti same, ne da bi ob tem vedela za takšnost svojega početja. Ker je običajni, metafizično obravnavani nihilizem to, kar je, po dovršenem gospostvu ne-bistva svojega bistva, ga ne moremo premagati. "Toda nihilizma se ne da premagati ne zato, ker je nepremagljiv, temveč ker je vsako hotenje premaganja nedoraslo njegovemu bistvu." (EN 297) Ker je volja po premagovanju tudi sama oblika volje do moči, se pravi: poganjek nihilizma.

Tega se Heidegger zares zave šele zdaj. V *Prispevkih k filozofiji (O dogodju)* govori o premaganju metafizike še brez kakih posebnih zadržkov. Tako o "premaganju nihilizma" (65, 175) kot o premaganju metafizike: "S prehodom k temeljnemu vprašanju pa je premagana vsakršna metafizika." (65, 218) Temeljno vprašanje je za razliko od vodilnega, metafizičnega vprašanja po bivajočem kot takem namreč vprašanje po biti kot biti.

V posebni zbirki besedil, ki so na to temo nastajali v desetletju od 1936 do 1946, v *Premaganju metafizike* (Ueberwindung der Metaphysik; v *Votraege und Aufsaeetze*, Pfullingen 1954), Heidegger *premaganje* metafizike že na začetku veže na eni strani na *do-končanje* (Ver-endung), na drugi strani pa na *prestajanje* (Verwindung: preboletje, vzvitje) metafizike:

1. "Dokončevanje metafizike bo *trajalo* dalj od doslejšnje zgodovine metafizike." (VA 71)
2. "To, da mora človek kot animal rationale, se pravi zdaj kot delovna žival prebloditi puščavo opustošenja zemlje, bi lahko bilo znamenje tega, da se metafizika dogaja iz biti same in premagovanje metafizike kot prestajanje biti." (VA 72)

Ker v naknadnem *Uvodu* (1949) h *Kaj je metafizika?* (1929) ni govora o prestajanju, temveč le o premagovanju, bi stavki o prestajanju lahko nastali (to bo bržkone razvidno iz komentirane objave besedila v *Zbranih delih*) tudi po letu 1946. V obeh besedilih pa je jasno izpostavljeno, da premagana metafizika ne izgine in da se zato tudi po njeni dovršitvi ne moremo postaviti zunaj nje. Toliko manj, ker se ontološka diferenca, razlika biti in bivajočega kot zaris metafizike neogibno zarisuje naprej tudi po njenem premaganju.

Prestati metafiziko in jo na ta način premagati ne pomeni postaviti se zoper metafiziko. Metafiziko prestajati in prestati pomeni sprejeti zaton resnice bivajočega, ki se začne dogajati z dovrševanjem metafizike. Zaton resnice bivajočega se izpričuje z razpadom po metafiziki postavljenega sveta in z opustošenjem zemlje, ki izvira iz metafizike. To dogajanje, ki ga spremlja fiksiranje človeka kot delovne živali, potrjuje skrajna slepota za pozabitev biti in je prav kot tako neogibno: dokler se ne dopolni, ni mogoč obrat k začetni resnici biti, k biti kot biti.

Ob in tik po koncu uničevalske II. svetovne vojne je Heideggrova misel apokaliptična in eshatološka. To je zabeleženo tudi na terminološki ravni: "Doslejšnje bistvo biti je v zatonu k svoji še zastrti resnici.

Zgodovina biti se zbira v to poslovitev (Abschied: od-ločitev). Zbranost v to poslovitev kot zbranost (*lógos*) skrajnostnega (*éschaton*) svojega bistva je eshatologija biti." (5, 320) Ob tem Heidegger posebej poudarja, da ne gre za eshatologijo v smislu kake teološke ali filozofske discipline, temveč v smislu Heglove *fenomenologije duha*, ki sicer predstavlja le fazo v eshatologiji biti.

Zdaj smo v zadnji fazi, v "poslednjem stadiju metafizike" (VA 73), ko se je zaton že dogodil in gre le še za to, da se to, kar je bilo sproženo, izteče. Sredi tehnične popredmetenosti vsega bivajočega ni nikomur, kajti vsi lahko izhajajo tako rekoč brez tega, za odstrtje biti same oz. njenega bistva. "Delovna žival je prepuščena vrtincu svojih naprav, da se bo tako sama raztrgala in se zničila v nični nič." Tedaj, po zrušitvi bivajočega kot bivajočega, po sesutju biti kot bivajočosti bivajočega se bo šele lahko odstrla bit kot bit. Bo mogoč obrat k izhodišču, k prvemu začetku filozofije in bo mogoče začeti z drugim začetkom. Tedaj resnica biti ne bo le imenovana, ampak tudi mišljena. Izza biti bivajočega se bo pokazalo bitje biti samo:

"Premaganje metafizike je mišljeno bitnozgodovinsko. Je predznak začetnega prestatja pozabitve biti. Zgodnejše, četudi od predznaka še bolj zakrito, je v njem kazoče se. To je dogodje samo. To, kar se zdi metafizični vrsti mišljenja kot predznak nekega drugega, se prebija le še kot poslednja gola navideznost začetnejše jasnine. Premaganje je mišljenja vredno le še toliko, kolikor je mišljeno glede na prestajanje. To insistentno mišljenje obenem še misli na premaganje. Takšna misel na (Andenken: spominjanje) skusi edinostno dogodje odtegnitve (der Enteignung: razlastitve) bivajočega, v katerem se zjasni nujna resnice biti in začetje resnice ter poslovilno presvetli bistvo človeka. Premaganje je iz-ročanje metafizike v njeno resnico." (VA 79)

Prestati metafiziko pomeni metafiziko premagati na ta način, da jo izročimo v resnico biti; s tem pa se že tudi sami izročimo izročilu biti kot biti: dogodju. Dogodju, ki kot resnica, bitje biti dogaja bit bivajočega in jo tako odteguje samemu sebi: jo pre-pušča bivajočemu.

Izročiti se izročilu biti pomeni torej dopustiti prihod biti same, tj. resnice biti. Dopustiti, ne izsiliti.

3. Postmetafizična ambivalentnost

Mišljenje biti, ki njeno izročilo misli kot prihod in s tem kot prihodnostno, a dogodeno iz dogodja, misli torej nasproti biti kot bistvu metafizike, ne zoper njo. Tudi nasproti njeni odtegnitvi oz. njenemu izostajanju. Še posebej, ker se samoodtegovanje *biti kot biti*, se pravi njeno prikazovanje v *biti bivajočega* in s tem njeno prepuščanje bivajočemu v *njegovi* biti dogaja skoz tu-bit, v človekovi odprtosti za odprtost biti. Edino tu-bit kot bistvo človeka lahko zato postane prostor prihoda biti kot biti, kar pomeni, da je edinole človek lahko zavetnik tega prihoda. Mišljenje prihaja nasproti prihodu biti potemtakem le tedaj, če sledi biti: tudi in prav njenemu samoodtegovanju.

Slediti ne pomeni prehitevati, temveč zaostajati. Biti vsaj korak za bitjo. Zato Heidegger v *Bitnozgodovinski določenosti* pravi: "Mišljenje zaostaja, s tem ko najprej šele napravi odločilni korak nazaj - nazaj iz opuščanja, in kam?" (EN 277) V pred-prostor biti bivajočega kot *ne-skritosti*: v prostor kritja biti kot *ne-skritosti*. Tja, kjer nahajamo bit kot skrivnost. "Kar po svojem bistvu shranjujoč skriva in ostaja pri tem v samem tem bistvu in s tem sploh skrito, se pa vendarle nekako prikazuje, je v sebi to, kar imenujemo *skrivnost*." (EN 278) Bit sama se ob nevarni izpostavljenosti v biti bivajočega obenem že tudi skriva v lastni skrivnosti, kot skrivnost in tako skozi to kritje varuje, se pravi ohranja samo sebe. Zgodovina te skrivnosti, skrivnost sama v svoji zgodovini, zato ni nič drugega kot samo bistvo pre-puščanja biti kot biti v bit bivajočega. Prepuščanja, ki se dogaja skoz epohe metafizike. Ta zgodovina, ki je epohalna zgodovina bivajočega v njegovi biti, torej resnice (neskritosti) bivajočega (ne pa biti), ni metafizična zgodovina, temveč je metafizika. To, iz same biti v njeni zgodovini mišljeno bistvo metafizike pa je tisto bistveno nebistva nihilizma, ki spada v njegovo bistvo in je zato tostran nasprotstva med pozitivnim in negativnim. Od tod nesmiselnost zahteve po premaganju metafizike v smislu njene odstranitve. Ne gre za odstranitev metafizike, marveč le za odstranitev metafizične razlage metafizike. Za destrukcijo (za de-konstrukcijo, če

sežemo naprej po ustreznijem Derridajevem poimenovanju) metafizično samoumevnega samorazumetja metafizike.

Samoodtegovanja biti v metafiziki torej ne gre razumeti kot izginotja biti, marveč kot ta poseben, prav metafizičen način prisostvovanja biti: kot neki način biti oz. njenega prihajanja ali prihoda. Korak nazaj, v bistvo metafizike, ki je ne samo globlje od metafizike, ampak sploh nič metafizičnega ni, pomeni sestop po pobočju zgodovine bitne skrivnosti. Skrivnosti, ki ni samo uganka za mišljenje, ampak se odkriva kot uganka biti same, se pravi - z vidika biti bivajočega - kot skrinja niča.

Ali pa ne gre ob takšnem razmišljanju in izražanju le za igrakanje z besedami? Kaj le pomeni, se vpraša Heidegger, to in tako mišljeno bistvo nihilizma v primerjavi z edino učinkovito dejanskostjo dejanskega nihilizma? "Kaj bi ta mišljeni nič biti spričo dejanskega u-ni-č-ovanja (Ver-nicht-ung) vsega bivajočega, ki s svojo vsepovsod vtihotapljaajočo se močjo zničuje skoraj že vsako obrambo?" (EN 281) S tem ničem ni nič. A ker ta nič ne nastopi šele na koncu metafizike, ampak se je v neskritem bivajočega kot takega že na začetku metafizike zgodila odtegnitev neskritosti biti, prihod skrivajoče se biti dovršeni nihilizem dokončane metafizike ne samo preprečuje, ampak ga kot takega, kot pri-hodni prihod s svojo doslednostjo tudi napoveduje.

Korak nazaj kot nemetafizični poskus premaganja metafizike bomo torej zmogli le, če se približamo napovedovanemu in njegovi napovedi iz resnice biti. Povedano z besedami iz *Pisma o humanizmu*: "Mišljenje ne premaga metafizike s tem, da jo - vzpenjaajoč se še višje - prekorači ter nekam povzdigne in odpravi (aufhebt), temveč s tem, da sestopi nazaj v bližino najbližjega. Ta sestop je še težavnejši in nevarnejši kot vzpon, posebno še tam, kjer je človek zašel v subjektiviteto. Ta sestop pelje v ubožstvo eksistence humanega človeka (des homo humanus). V ek-sistenci je zapuščeno metafizično območje animalnega človeka (des homo animalis)." (9,352) Se pravi: sestop v bistvo metafizike pomeni izstop iz metafizičnega bistva človeka, odstop od človeka, ki je tu definiran kot *animal rationale*, kot razumna žival.

Zdaj, jeseni 1946, je Heideggrov ton že umirnejši, vendar osnova ostaja ista. Tisti, kar precejšnji del *Pisma*, ki se nanaša na *Bit in čas*, je Heidegger tudi sicer začrtal (glej GA 49, 26-75) že na predavanjih *Metafizika nemškega idealizma* (Die Metaphysik des Deutschen Idealismus) iz leta 1941. Heidegger skuša pokazati, kako v svojem temelju veljajo "še danes, po dveh desetletjih", vsi stavki iz *Biti in časa*; a sama izbira stavkov in misli, ki jih izpostavi zdaj, priča o opravljenem obratu in premikih.

Prav zdaj zarisana razlika med fundamentalno ontološko ek-sistenco kot bistvom človeka in človekom kot metafizično razumno živaljo na najbolj razviden način izraža premike, ki izhajajo iz obrata. Heidegger najprej pojasni, da je treba ek-sistenco kot "esenco" oz. "substanco" človeka razložiti bitno-zgodovinsko, iz grške besede *ousía* in jo v skladu s "fenomenološko destrukcijo" razumeti kot človekovo ekstatično stoji v resnici biti. Gre torej za način, kako človek po svojem lastnem bistvu, namreč kot tu-bit (kot jasnina biti) pre-biva v biti. S takšno obrazložitvijo bistva človeka človek kot animal rationale ni zavržen, humanistična opredelitev torej ni razglašena za napačno, pač pa je pokazano, kako je v njej spregledano "pravo dostojanstvo človeka" (9,330); z njo človekova humanitas ni postavljena dovolj visoko. V novoveškem humanizmu, z modernim antropocentrizmom postane človek kot subjekt sicer substanca (bivajočnost) bivajočega in nastopi tako kot "oblastnik biti", tj. predmetnosti predmetov, a prav to ga vrže iz resnice biti, tako da skrb za bit zamenja s skrbjo zase, to pa ga požene v vrtinec kroženja zgolj in samo okoli sebe samega. Zarišimo zdaj, v dveh točkah, razliko:

1. "Človek, izvržen iz resnice biti, vsepovsod kroži okoli samega sebe kot animal rationale."
2. "Bistvo človeka pa je v tem, da je več kot samo človek, kolikor je ta predstavljen kot umno živo bitje. 'Več' tu ne smemo razumeti aditivno, kakor da sicer tradicionalna definicija človeka ostaja temeljna opredelitev, ki jo eksistencialni dodatek nato le razširja. Ta 'več' pomeni: izvirnejši in zato v bistvu bistvenejši. A tu se pokaže tisto skrivnostno (das Rätselhafte:

uganko zastavljajoče): človek je v vrženosti. Se pravi: človek je kot ek-sistirajoči protimet (Gegenwurf) biti več kot animal rationale, kolikor je v razmerju do človeka, ki se zapopada iz subjektivitete, ravno manj. Človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti. V tem 'manj' človek ničesar ne izgubi, temveč s tem, ko dospe v resnico biti, pridobi. Pridobi bistvenostno revnost pastirja, čigar dostojanstvo počiva v tem, da je od biti same poklican v varovanje njene resnice. Ta klic prihaja kot met, iz katerega izvira vrženost tu-biti. Človek je v svojem bitno-zgodovinskem bistvu tisto bivajoče, katerega bit kot eksistenca obstaja v tem, da prebiva v bližini biti. Človek je sosed biti." (9,342)

Heidegger s sestopom v bistvo metafizike in človeka kot metafizičnega bitja ne napravi zaobrata na ravni bivajočega, marveč vstopi v prostor (resnico) biti. Premaganje metafizike v smislu Nietzschejevega prevrata bi namreč ne privedlo do ničesar drugega, kot do tistega, do česar vodijo revolucije: hlapci postanejo gospodarji in gospodarji hlapci, nosilci vlog se zamenjajo, toda struktura in vloge, ki izhajajo iz nje, ostanejo iste. Zato Heidegger, ko zavrne moderno razlago človeka izključno kot subjekta, kot gospodarja bivajočega, človeka ne spreminja v hlapca bivajočega. Sploh se ne giblje na ravni bivajočega, marveč na ravni biti. Na tej ravni pa za odnos med gospodarjem in hlapcem, ki ga na filozofski ravni razdeli Hegel v *Fenomenologiji duha*, ni mesta. Človek kot pastir biti ni niti gospodar niti hlapec, niti subjekt niti objekt.

Kot pastir (z vso dvoznačnostjo te besede glede na razmerja odvisnosti) biti je človek sosed biti. Četudi sta si bit in človek morda nasprotnika, sta najpoprej soseda; soseda v resnici kot neskritosti, ki je prostor odprtosti enega in drugega, se pravi prostor človekove odprtosti za odprtost biti. Sta si soseda v tu-biti.

To sosedstvo ni prostor nadrejenosti ali podrejenosti, marveč prostor prirejenosti in usklajenosti. Torej tudi za takšno razmerje ne gre, kakršno je med soncem in njegovimi planeti. Človek kot pastir biti ni ne sonce, ne planet in ne satelit. Kot sonce je razumljen v

metafiziki brezpogojne subjektivitete, se pravi v metafiziki po njenem prevratu z Marxom in Nietzschejem.

Kot subjekt človek za Marxa (glej *H kritiki Heglove pravne filozofije: Uvod*) ni samo *koren* (temeljno bivajoče), ampak tudi *najvišja bitnost* (vrhovno bivajoče) samega sebe; človek torej vse dotlej ni človek v polnem pomenu besede, tj. v pomenu Subjekta, "dokler ne začne krožiti okoli sebe ... okoli svojega dejanskega sonca" (MEW I,192). To je seveda paradoks planeta, ki je svoje lastno sonce, toda ta paradoks ni Marxova logična napaka, marveč resnični paradoks brezpogojnega subjekta, v katerega se dopolni človek kot animal rationale. To je paradoks smrtnega in zato končnega bitja, ki se postavlja kot neskončno in nesmrtno bitje.

V istem paradoksalnem položaju je Nietzschejev Zaratustra, predpodoba nadčloveka, ko pride kakor sonce izza temnih gora, žareč in močan. Močan kakor Dobro (Ideja dobrega) pri Platonu. A čeprav je nadčloveško veličasten, ima za svoje izhodišče in podlago vendarle človeka. Dokler ni oslepljen od lastne svetlobe, Zaratustra, kakor zvemo iz njegove *Nočne pesmi*, natančno ve za svojo človeško slabost:

"Luč sem, o da bi bil noč! Vendar je to moja samota, da sem opasan z lučjo.

O, da bi bil temen in nočen! kako rad bi pil na prsih luči!

In še vas same sem hotel blagoslavljeni, ve migljajoče zvezdice in kresnice tam zgoraj! - in se veseliti vaših darov luči.

Vendar sam živim v lastni luči, pijem nazaj vase plamene, ki vrejo iz mene.

...

Veliko sonc kroži v pustem prostoru: vsemu, kar je temno, govorijo s svojo lučjo - meni molčijo.

O, to je sovražnost luči nasproti svetečemu: neusmiljeno hodi svoja pota.

Krivično do svetečega v najglobljem srcu, mrzlo do sonc - tako hodi vsako sonce.

Kakor vihar letajo sonca po svojih potih, to je njihova hoja. Sledijo svoji neusmiljeni volji, to je njihov mrz, (Fr. Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, SM 1984, str. 121-122)

Volja do moči je neusmiljena in mrzla volja. Večno vračanje enakega, volje do moči kot svojega lastnega sonca pa je tisto, čemur Heidegger pravi izvrženje iz resnice biti. Človek kot volja do moči vsepovsod, sledeč samo svoji lastni volji, kroži le okoli samega sebe. In ker človek ni sam, temveč je kot družbeno bitje sredi drugih ljudi, ki so kot postave volje do moči ravno tako svoja lastna sonca, so to drug do drugega neusmiljena in sovražna, mrzla in mrzeča bitja.

4. Bistvo postmetafizike

Na podlagi tega uvida, do katerega je prišel že Nietzsche sam, napravi Heidegger korak dalje in *voljo do moči* razgrne kot *voljo do volje*, kot voljo, ki v svojem bistvu ni nič drugega kot samo-volja. Ne v psihološkem, temveč metafizičnem pomenu: volja do moči je kot bivajočnost bivajočega v svojem bistvu od biti kot biti izvržena in od nje zapuščena bit bivajočega. Na to misli Heidegger, ko govori o zadnjem stadiju, poslednji fazi metafizike: "Volja do moči je v resnici volja do volje ... V tem zdaj razločnem, zdaj nerazločnem vladanju metafizično mišljene igre sveta se bivajoče kot tako zdaj razvija kot volja do volje zdaj se spet skriva." (EN 290). Po volji do volje je bivajoče kot tako naravnost v ospredju, poudarjeno navzoče v svoji, na primer tele-vizijski navzočnosti. Obenem pa je skrajno oddaljeno od biti kot biti in se zato skriva bolj kot kdajkoli; posledica je skrajna zapuščenost bivajočega od (resnice) biti, izražena pri človeku v njegovi brezdomovinskosti.

Igra sveta, o kateri v pesmi *Goetheju* iz priloge k drugi (1887) izdaji *Vesele znanosti* govori že Nietzsche, zato ni igra dogodka kot bitja biti, temveč igra sveta v pomenu celote bivajočega. Gre za igro *pri*-sotnosti in *od*-sotnosti, vendar ta igra ni mišljena kot protometafizična igra same *sotnosti*, še manj iz dogodka kot dogodka: kot igra, ki je pred vprašanjem o *zakaj* in zato tudi pred vsakršnim *zato* kot odgovorom nanj.

Kot nasprotnik Sokrata in Platona se ima Nietzsche sicer za predsokratika, zlasti za heraklitovca. Še posebej blizu mu je Heraklitov 52. fragment o času kot otroku, ki se na kraljevski način igra z vsem, kar je. V knjigi *Tako je govoril Zaratustra* se ta heraklitovska prispejda nenehoma ponavlja, iz tega obdobja pa je tudi naslednja Nietzschejeva sentenca (KGW VII 38,12) o svetu, poznana kot fragment 1067, kot zadnji fragment iz posthumno izdane *Volje do moči*:

"Ta svet: neznanska sila, brez začetka, brez konca, trdna, jeklena veličina sile, ki se ne veča, ne manjša, ki se ne porabi, temveč samo spreminja, kot celota nespremenljivo velika, gospodarstvo brez izdatkov in izgub, pa ravno tako brez prirastka, brez prejemkov, obdano z 'ničem' kot s svojo mejo, nič odpravljenega, zapravljenega, nič neskončno razširjenega, temveč kot določena sila vložena v določen prostor, in sicer ne v prostor, ki je kje 'prazen', temveč kot sila vsepovsod, kot igra sil in valov sile, hkrati eno in mnogo, ki se tu kopiči in hkrati tam zmanjšuje, morje v sebi razburkanih in pretakajočih se sil, ki se večno spreminja, se večno vrača, po neznanskih letih ponovnega vračanja, s plimo in oseko svojih tvorb, ki se žene iz najpreprostejših v najbolj sestavljene, iz najtišjih, najbolj okrepljenih, najhladnejših v najbolj razbeljene, najbolj divje, same sebi ugovarjajoče, potem pa se spet iz polnosti vrne k preprostemu, iz igre protislovij nazaj k slasti soglasja (Einklang: sozvočje), da sam sebi še v tej enakosti poti in let potrjuje sebe, samo sebe blagoslavlja kot to, kar se mora večno vračati, kot nastajanje (Werden: postajanje), ki ne pozna nasičenja, naveličanosti, utrujenosti -: ta moj *dionizični* svet večnega

ustvarjanja sebe, večnega uničevanja sebe, skrivnostni svet dvojnih naslad, ta moj 'onstran dobrega in zlega', brez cilja, če ni sreča kroga cilj brez volje, če nima krog sam zase dobre volje - želite *ime* za ta svet? *Rešitev* za vse vaše uganke? *Luč* tudi za vsa, vi naskritejši, najmočnejši, najbolj neustrašeni, najbolj polnočni? - *Ta svet je volja do moči - in nič drugega!*" (Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, prav tam, str. 577 in 578)

Ta *novi koncept sveta*, znova potrjen z aforizmom iz leta 1888 (KGW VIII 14,188; WM 1066), koncept, po katerem je svet kot kolobar, ki se je neskončnokrat ponovil in igra svojo igro in infinitum, igro sil kot valujočih središč volje do moči, se res opira na Heraklitovo misel, res obnavlja podobo *vekomaj živega ognja*, le da ta ogenj ni Heraklitov *logos*, marveč Nietzschejeva *volja do moči* - in nič drugega. In *nič* drugega! Poleg volje do moči je še samo nič, volja do moči pa je dovršena, brezpogojna subjektiviteta. Zato *novi* koncept sveta, zgrajen na hipo-tezi: "če bi postajanje (Werden) *moglo* preiti v bit (Sein) ali v nič (Nichts), bi to stanje moralo biti doseženo", z vidika bistva metafizike ni nič novega, temveč temelji na eni strani na dovršitvi moderne metafizike (brezpogojna subjektiviteta volje do moči: vsemogočno avto-re-prezentiranje), na drugi strani pa na *biti*, *niču* in *postajanju*, kakor so razumevani od začetka platonizma, se pravi skoz vso metafiziko: bit kot navzočnost, nič kot nenavzočnost in postajanje kot prehajanje iz nenavzočnosti v navzočnost in iz navzočnosti v nenavzočnost. Večno vračanje volje do moči zato ne pomeni nič drugega kot njeno večno navzočnost; večno navzočnost, a v tisti za vso metafiziko značilni dvoznačnosti, ko je po eni (onto-loški) plati zgolj navzočnost, po drugi (teo-loški) plati pa Navzočnost (Platonova Ideja dobrega, Heglova absolutna Ideja kot identiteta identitete in difference), ki je zdaj, pri Nietzscheju, Navzočnost postajanja kot prehajanja iz kaosa (nenavzočnosti v pomenu nereda, neoblikovanosti) v kozmos (navzočnost v pomenu reda, oblikovanosti) oziroma iz kozmosa v kaos. To prehajanje se odvija kot ustvarjanje in uničevanje, vendar prehajanje kot tako ostaja, torej se v tej igri samospreminjanja volje do moči, ki je kot taka nespremenljiva (nespremenljiva v svojem spreminjanju), navsezadnje

vseeno potrdi njena k preživetju usmerjena ustvarjalnost. Bivanje volje do moči na način večnega vračanja nje same pomeni njeno bivanje onkraj dobrega in zlega, toda je bivanje in pomeni navsezadnje dobro bivanje, tj. bivanje Dobrega. Igra volje do moči, ki se odvija kot igra protislovij, je po nadčloveku vodena igra z nasprotstvi in se navsezadnje zato steka pod obnebjje slasti soglasja. A ker gre za po volji do moči usmerjeno igro, to soglasje ni harmonija v Heraklitovem pomenu, marveč pomeni sozvočje kot enozvočje: vsi glasovi so glasovi volje do moči in nič drugega.

Vseeno pa se velja vprašati, ali nam igra volje do moči, glede na metafizično vsesplošno podrejenost bivajočega takšni ali drugačni, vselej pa nad vse svetli Ideji, morda vendarle ne prinaša znova tiste harmonije (izometrije) nasprotstev, ki je označevala protometafizični svet, tako da bi se prav po tej igri nekako gibali že tudi v postmetafizični dobi. Takšno je prepričanje tistih postmodernistov (Jacques Derrida, Juergen Habermass, Gianni Vattimo, Richard Rorty), ki postmoderno dobo zenačujejo z dobo na koncu metafizike oz. tistih, ki imajo postmodernizem celo za ultramodernizem (Michel Foucault, Jean Deleuz, Jean-Francois Lyotard, Jean Baudrillard). Vendar konec (moderne) metafizike sam na sebi ni in ne more biti istoveten s postmetafizičnim začetkom. Da bi se približali odgovoru na to vprašanje, moramo slediti obema Heideggrovima korakoma. Heideger glede na to, kar *se dogaja* po dovršitvi metafizike in kar sedaj *je*, namreč ne napravi le enega, ampak dva koraka: korak nazaj in korak naprej. Korak nazaj v bistvo metafizike (nihilizma) in korak naprej v poslednjo fazo metafizike. Prav ta dvojnost, ta ambivalenca je značilna za našo, se pravi za postmetafizično oz. postmoderno (kolikor gledamo le z vidika moderne metafizike) dobo. Za dobo, v kateri se od metafizike poslavljamo na ta način, da jo do-končujemo. Ne zaradi njene nedovršenosti, marveč prav zaradi dovršenosti in dopolnjenosti.

Za tisto, kamor stopata oba koraka, poišče Heideger tudi ustrezna imena. Korak nazaj sestopa v *do-godje* (Er-eignis), korak naprej pa je korak v *po-stavje* (Ge-stell). Dogodje je bitje biti; tudi ne glede na metafiziko, z vidika metafizike pa se na njenem koncu dogaja kot postavje, kot bistvo tehnike: kot v voljo do volje povzeta volja do moči.

Je dovršujoče (dokončujoče) se ne-bistvo bistva metafizike (nihilizma), bistva, ki se, kolikor se (to pa se dogaja v metafiziki), odteguje samemu sebi v lastno ne-bistvo. Postavje je poslednje odgodje dogodja. Kot tako ima dva obraza: je sled, hkrati pa predigra dogodja.

Dean Komel

NIETZSCHE IN FENOMENOLOGIJA

Jean-Luc Marion v uvodu k svoji knjigi *Réduction et donation* pravi: "... potem ko je Nietzsche privedel do konca in dovršil vse možnosti metafizike - tudi nasprotno, se je fenomenologija, bolj kot vse druge teoretske pobude, lotila novega začetja."¹ Kaj povezuje Nietzschejevo misel in fenomenologijo na kraju tega konca in onega začetja? Se na tem kraju morda zarisuje neka bistvena topologija sodobne filozofije, ki pa ni kar tako ulovljiva v mreže kake historične sistematike? In če je temu tako - ali tu sploh smemo iskati neko medsebojno "povezanost" Nietzscheja in fenomenologije?

Pomislek, ali je ta "vez" sploh vzpostavljiva, izrazi tudi Ivan Urbančič v svoji knjigi *Zaratustrovo izročilo*. V uvodnem delu se avtor izrecno vprašuje o možnosti oz. nemožnosti zblíževanja Nietzschejeve misli in fenomenologije: "'K-stvari-sami' je bistvena zahteva fenomenologije. Takšna zahteva pa je v zvezi z Zaratustrovim izročilom kot stvaritvijo videti paradoksalna. Če je stvar sama ali zadeva, kakor primerneje pravim, šele stvaritev filozofiranja - in to velja prav pri Zaratustrovem izročilu v najvišji meri -, je videti Zaratustrovo izročilo popolnoma nasprotno zahtevi fenomenologije. Mar ni Nietzsche z nezavrnljivo doslednostjo zavrnil 'stvar samo'?"² Urbančič nato precej opozori, da je ta paradoks zgolj navidezen, pripomne pa, da je za njegovo rešitev potrebno razvitje celotne tematike, in namigne: "Ustvarjanje je namreč način razkrivanja. Razkrivanje ali odkrivanje ali odkritost pa je tisto, kar pove začetna beseda evropskega mišljenja, katere prevod in zakrivajoči prenos je danes naša beseda 'resnica': *alétheia*."³

Če je zdaj "ustvarjanje kot razkrivanje" lahko poglobitna usmeritev interpretacije Nietzschejeve misli in če je fenomenologija tista, ki lahko snuje pot k tej zadevi - tj. k *alétheia*, potem smemo razmerje med Nietzschejem in fenomenologijo navezati na sam *aletheološki obrat* v

fenomenološki filozofiji. Domislil ga je Martin Heidegger ob svojem zasnutju hermenevtične fenomenologije oz. "hermenevtike fakticitete" v dvajsetih letih; v spisu *Moja pot v fenomenologijo* ga za nazaj takole opiše: "To, kar se v fenomenologiji aktov zavesti odvija kot samo-oznanjanje fenomenov, je bilo izvirneje že mišljeno po Aristotelu ter po vsem grškem mišljenju in tubiti kot *alétheia*, kot neskritost prisotnega, kot njegovo odkrivanje, sebe-kazanje."⁴

Pomembno je zdaj to, da polje *alétheia* odpre šele *destrukcija* umske vere v "resnično na sebi" oz. v "stvar na sebi"; to destrukcijo najradikalneje opravi Nietzsche ter za njim znotraj fenomenologije - Heidegger (če ob tem ne omenjamo relevantnega Husserlovega poskusa z *epoché* in redukcijami, ki pa še vedno ostaja nad-vse zaverovan v premoč umnosti).⁵

Naša izhodiščna teza je, da se razlika med Nietzschejevim in Heideggrovim tipom destrukcije zarisuje predvsem v tem, da se prvi pri tem opira na hermenevtiko *metafore*, prenosa, drugi pa na hermenevtiko *diafore*, razlike, raz-nosa. Z *meta-phérein* in *dia-phérein* naznačujemo tu bistveno potezo naznanjanja biti, v katero je kot govoreče potegnjeno prebivanje človeka. Heideggrovo trditev iz besedila *Der Satz vom Grund*, češ da je predstava metafore oprta na metafizično razlikovanje čutnega in nadčutnega⁶, tu postavljamo v oklepaj, prav tako pa tudi njegovo označitev Nietzscheja kot poslednjega metafizika. Za nas je važno zgolj to, da in kako je Nietzsche - prav kot ta poslednji - prvi, ki odpira vrata fenomenologiji (kot snovanju poti k *alétheia*); ta mora zato v "življenski svet" vstopati skozi "brezno smisla" - skozi nihilizem in ga tudi prevladati/preboleti.

* * *

Da iskanje notranjega razmerja med Nietzschejevo mislijo in omenjenim aletheiološkim obratom ni samo poljubna domislica, med drugim kaže naslednje mesto iz Heideggrovih predavanj *Prolegomena k zgodovini pojma časa* leta 1925, kjer Heidegger na vrhuncu svojega spoprijema s Husserlovim razumevanjem fenomenološke "stvari same" v zelo zanesenem tonu pove:

"Filozofsko raziskovanje je in ostaja ateizem, zategadelj si lahko privoščiti 'predrznost mišljenja', in ne da si jo samo privoščiti, ampak je to notranja nujnost filozofije in njena samolastna sila, in prav v tem ateizmu postane to, kar je neki velikan nekoč rekel, 'vesela znanost'.⁷

Tu omenjeni "ateizem" ni svetovnonazorske narave, pač pa je povezan z destrukcijo vere v stvari na sebi ali v resnico na sebi kot jo v metafiziki reprezentira *theós*. Aletheiološki obrat nujno sovklučuje ateistično odvrnitev od sleherne ontoteologije, pa tudi ontoantropologije. Ob tem moramo poudariti, da citirano mesto, ki Nietzscheja omenja kot "velikana", uvaja v razvite tematike iz sedmega "metodičnega" paragrafa *Biti in časa*. Zato ga tudi velja razložiti iz konteksta "*apophainesthai tà phainόμενα*" v tem paragrafu, morda najpomembnejšem v celotnem delu. Tu namreč v poskus vzpostavitve fenomenologije kot znanosti oz. metode ontologije vdira nekaj, kar Heidegger še previdno označuje kot "protipojem fenomena" - fenomenom lastno zakrivanje. To zakrivanje, ki najizraziteje odlikuje fenomen biti, fundamentalno - kar hrati pove: skrivaj - ruši vzpostavitev fenomenologije kot metode znanstvene ontologije; tako lahko Heidegger leta 1931 v uvodu k predavanjem iz *Heglove Fenomenologije duha* izjavi, da hoče naslov *Bit in čas* reči: "filozofija ni znanost"⁸. Fenomen skrivanja - in to sebeskrivanja razkrivanja samega - naposled privede fenomenologijo (kot mišljenje biti) v sosedstvo s pesnjenjem. Vprašanje, zakaj pot k temu sosedstvu usmerja razgovor s Hölderlinom in ne toliko z Nietzschejem, je vsekakor vredno globljega razmisleka; zdi pa se, da motto k *Veseli znanosti*, vzet iz Emersona, neposredno vzpodbuja k temu, da pesniškost Nietzschejeve misli vendarle premislimo iz sosedstva mišljenja in pesništva: "pesniku in modrecu so vse stvari prijateljske in posvečene, vsi doživljaji koristni, vsi dnevi sveti, vsi ljudje božanski".⁹

Da bi pokazali, kako je "pesniškost" Nietzschejeve misli najtesneje povezana z destrukcijo vere v stvari na sebi - in sicer v horizontu metafore - se osredotočamo na Nietzschejev zgodnji spis *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*¹⁰. Čeprav je v njem še zelo prisoten Schopenhauerjev vpliv, že nakazuje poglavitne elemente zrelega obdobja

Nietzschejeve filozofije, predvsem tam, kjer govori o ustvarjalni moči domišljije in metaforični zasnovi pojmov. Osrednja tematika tega spisa je poreklo in vrednost pojmovnega spoznavanja - tistega tipa spoznavanja, ki odlikuje umno živeča bitja. "Vprašanje spoznanja" prestavi Nietzsche takorekoč onkraj človeka: to, da pojmovno spoznavanje pripada človeku in zgolj njemu, ne pomeni že tudi, da je pojmovno spoznavanje edini pravilni tip spoznavanja. Resničnost in lažnost človeškega spoznavanja na podlagi pojmov moramo motriti zunaj antropocentrične morale; v primeru, da sveta ne bi spoznavali s posredovanjem pojmov, s "pojmovnimi očmi", temveč, recimo, z očmi kake brez-umne živali, bi se lahko prepričali, da njeno spoznavanje sveta ni nič manj pravilno kot naše. Naš spoznavno-teoretski moralizem izvira iz tega, da je merilo pravilnosti in nepravilnosti spoznanja, tj. skladanja oziroma neskladanja pojmov in sodb s stvarmi, postavljeno še preden je izmerjena vrednost človeškega spoznavanja znotraj celote vsega živečega.

To, kar človeka po Nietzscheju najizvorneje, to se pravi: še predpojmovno, vmešča v celoto živečega, je neki "gon po tvorjenju metafor, ta fundamentalni gon človeka, ki ga ne moremo niti za trenutek odpisati, ker bi s tem odpisali človeka samega", in ki "v resnici ni premagan, kaj šele ukročen s tem, ko se iz njegovih sublimiranih proizvodov pojmov gradi - zanj kot neka ječa - regularni in togi novi svet."¹¹ Vse pojmovno spoznavanje se v primerjavi s tem prvinskim gonom po tvorjenju metafor, ki priteka takorekoč iz narave same kot večno živa "masa podob", v temelju zoperstavlja naravi (bivanju), namreč s tem ko to, kar se uprizarja kot vselej različno in vselej drugačno, hoče kot stalno kazanje ene in iste stvari. Pojmovno spoznanje "živi" le od trdne vere v nasebno resničnost spoznanega. Ta gon po resničnem na sebi, ki predpostavlja določeno nevtralizacijo prvotnega gona po tvorjenju metafor, je pogoj možnosti spoznavanja toliko, kolikor življenje poenotuje in poenostavlja do te mere, da je *sploh znosno*. "Samo s pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor, samo s strditvijo in skrepenenjem mase podob, ki v vročnem toku dre na plano iz prazmočnosti človeške domišljije, samo z nepremagljivim verovanjem, da je to sonce, to okno, ta miza neka resnica na sebi, na kratko: samo s tem, da se pozablja subjekt, in sicer kot *umetniško ustvarjajoči subjekt*,

živi človek z nekaj miru, gotovosti in konsekventnosti; če bi le za trenutek mogel ven iz zaporniških zidov tega verovanja, bi bilo konec njegovega samozavedanja.¹² Resničnost stvari na sebi je nujna utvara nekoga, ki "potrebuje" mirno, gotovo, konsekvetno, shematizirano in v tem smislu resnično življenje. Kaj je v življenju tako neresničnega in neznosnega, da ga ni mogoče prenesti brez vere v njegovo resničnost? Kdo je ta, ki se pozablja kot umetniško ustvarjajoči subjekt in ki mu je ta resničnost tako nujno potrebna? Umni človek, *zôon lógon échon*, ki se samega sebe vidi tudi kot *politikôn zôon*. Prav zgodovinska pojavitev take umne, politične človečnosti, ki jo prežema ideal *enakosti*, nosi s seboj - kot svoj lasten pogoj - "vero v resnico na sebi".

Aristotel v *Politiki* (1253a) ugotavlja, da bog in zver lahko bivata zunaj skupnosti, človek pa ne. Toda za to, da bi bilo življenje v skupnosti mogoče, je potrebna pomiritev boja vsakega z vsakim, ki je po Nietzscheju naravno stanje družbe in posameznika¹³. S to pomiritvijo se prvič pojavi potreba po resnici na sebi, po neki meri, ki je skupna vsem in po kateri (naj) se vsi ravnaajo; po neki sredini, od katere so vsi enako daleč in od katere naj ne bi nihče odstopal. "Ta sklenitev miru pa prinaša s seboj nekaj, kar je videti kot prvi korak k pridobitvi onega skrivnostnega gona resnice. Zdaj je namreč fiksirano to, kar naj bo odslej naprej 'resnica', tp. iznajdeno je neko veljavno in obvezno označevanje stvari, in zakonodaja jezika nudi tudi prve zakone resnice, kajti tu prvič pride do kontrasta resnice in laži: lažnivec rabi veljavne označitve, besede, če naj doseže, da se neresnično pojavlja kot resnično: reče npr. sem bogat, medtem ko bi bila pravilna označba tega stanja ravno 'reven'. S poljubnimi zamenjavami ali celo s preobračaji imen zlorablja čvrste konvencije."¹⁴

Prvotno pojavitev gona po resnici na sebi karakterizira "izum" za vse veljavnega in obveznega označevanja stvari, ki odslej odloča o sleherni sporazumnosti ali nesporazumnosti. Dogodi se torej bistveni lom v govoru, in s tem v bitju, ki kot "govoreče" samo pripada govoru (*lógos* kot zbiru bivajočega v njegovi biti). Človek se na način govora prestavi v drugačno razmerje do bivajočega v celoti. *Lógos* odslej primarno pomeni: računajoče izjavljanje. Človek razpolaga z merilom,

s katerim lahko presoja (preračunava) bivajoče v pogledu njegove biti ali nebiti. Ali je ta lom mogoče izslediti in potrditi v "tekstu" filozofije?

* * *

V času nastajanja spisa *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* se je Nietzsche intenzivno posvečal grški filozofiji, predvsem predplatonski; svojega sogovornika najde v *Heraklitu*, za omenjeni lom (interpretiran kot zlom tragičnega obdobja Grkov) pa okriví *Sokrata*. V enem izmed fragmentov, nastalih leta 1872/73, Nietzsche ta lom še določneje izpove:

"V politični družbi je nujen čvrst dogovor; ta je utemeljen na utečeni rabi metafor. Vse nenavadno ga vznemirja, izničuje. Rabiti sleherni besedo tako, kot jo rabi masa, je torej politična konvencija in morala. Biti *resničen* pomeni samo neodstopanje od splošnega smisla stvari. Resnično je *bivajoče*, v nasprotju z nedejanskim. Prva konvencija je konvencija o tem, kaj naj velja kot 'bivajočno'.

Toda gon po biti resničen, prenešen na *naravo*, poraja verovanje, da mora tudi narava nasproti nam biti resnična. Spoznavni gon temelji na tem prenosu. Z 'resničnim' običajno razumemo to, kar je na splošno navadna metafora - torej zgolj neka iluzija, ki je s pogosto rabo postala običajna in ni več občutena kot iluzija; pozabljena metafora, tp. metafora, pri kateri je pozabljeno, da je to."¹⁵

Lom v razmerje do bivajočega v celoti je povezan s tem, da "politična družba" kot svoj lastni temelj vsili dogovorno - moralno! - ustanovitev bivajočega v njegovi biti. Narava, tj. bivanje v smislu *phorá*, *physis*, nošenja, vznikanja, se podredi pojmovnemu spoznanju. "Pozabljena metafora" pomeni: "*metá*" potisne v ozadje "*phorá*". "Bit" je fiksirana v pojem stalne obstojnosti in je kot taka "pogoj" spoznanja stvari na sebi. Kar ni stalno obstojno, kar beži - *ni* - in tega zato tudi ni mogoče (zanesljivo) spoznavati.

To najočitneje prihaja na dan v Sokratovem oziroma Platonovem obračunu s heraklitovsko dediščino. Proti koncu dialoga *Kratil*, kjer je govora o pravilnosti imen, predoči Sokrat Kratilu naslednjo zadrego: "Ali je mogoče, če se venomer izmika, tisto samo imenovati pravilno, najprej da ono je, a zatem, da je takšno; ali pa je neogibno, da ta čas, ko midva še govoriva, postane pri priči drugo, se izmakne in ni več takšno?"¹⁶ "Ozadje" te zadrege tvori Heraklitov nauk o "*pánta rhei*". Kratil, sofist in Platonov učitelj, je bil sam razširjevalec tega (sofistično prirejenega) Heraklitovega nauka. V enem izmed svojih etimoloških navdihov (kjer še vedno zagovarja Kratilovo tezo o naravni pravilnosti imen) govori Sokrat o tem, kako beseda "*alétheia*" izraža božje gibanje bivajočega (*théla toû óntos phorá*), "*pseûdos*" pa je nasprotje gibanju (*tounantíon tē phorá*); nakar tudi pristavi: "Bivajoče (*ón*) in bitnost (*ousía*) soglašata z resničnim (*alethés*), če sta ob joto (i); '*ón*' pomeni namreč '*ión*' (idoče), a nebivajoče (*ouk ón*) spet, kakor ga nekateri tudi imenujemo, neidoče (*ouk íón*)".¹⁷ Ne samo tovrstne etimološke metafore, ampak tudi celotni tok razpravljanja o pravilnosti imen, v temelju opredeljuje razmerje mirovanje - gibanje, pri čemer ima gibanje praviloma pozitivno konotacijo, mirovanje, zaustavljanje toka bivajočega pa negativno. Tako se, recimo, beseda "*epistémē*" zdi Sokratu dvoumna, ker njena etimologija kaže prej na to, da se duša bolj zaustavlja na stvareh, kot pa da se premika z njimi.¹⁸ Sokrat se tudi sprašuje, ali so tvorci imen res razmislili kaj o tem, da je vse v večnem gibanju in toku - ali pa so tudi sami zagazili v vrtnec in še nas povlekli vanj.¹⁹

Kljub temu pa Sokrat na koncu dialoga dokazuje: ako se bivajoče vselej giblje, ga ni mogoče niti pravilno imenovati niti pravilno spoznati: "Brž ko bi namreč k njemu pristopil, da bi ga spoznal, bi postalo drugo in drugačno, tako da ne bi vedeli, katero je, kaj je in kako je z njim. Brez dvoma ne spozna nikakršna spoznava tega, kar spozna, da ga nikakor ni."²⁰ "Rešitev", ki jo Sokrat ponuja, je naslednja: poleg nečesa lepega je tudi lepo na sebi, poleg nečesa dobrega je tudi dobro na sebi; obstoji namreč ideja dobrega in ideja lepega, ki vselej "je" in tako tvori vsakokratno bistvo nečesa dobrega in nečesa lepega. *Idéa* je tisto vedno spoznatno in zato resnično bivajoče bivajočega. "Ako pa spoznavajoče in spoznano vselej je, ako lepo je, ako dobro je, ako

sleherno bivajoče je, potem se mi zdi, da to bivajoče, o katerem ravnokar govoriva, ne nalikuje niti na tok niti na gibanje."²¹

Platonov iz-um (kot bi dejal Nietzsche) nasebno bivajočih idej ima odločilno vlogo pri dojemanju bistva "jezika". To dovolj jasno izpričuje že dejstvo, da je problem "jezika" skrčen na problem pravilnosti stavkov (*lógos* v smislu se-stavljajočega-stavljenja) oziroma pravilnosti imen. V drugem delu dialoga Sokrat spodbija Kratilovo tezo o naravni pravilnosti imen, kajti poimenovanje lahko tudi laže. Ime je posnetek bistva stvari in - kot vsak drug posnetek - lahko tudi ime izkrivljeno posnema, napačno pred-stavlja stvari glede na njihovo bistvo. Zato je treba stvari spoznavati iz njih samih, ne pa na podlagi imen.

Če ni popolne naravne pravilnosti imen, kako je potem možno medsebojno sporazumevanje, kako torej vemo, kaj sogovorec z neko besedo meni, in zakaj ima ta beseda isti pomen zame in zanj? Sokrat odgovarja: iz *navade* - navada pa ni nič drugega kot *dogovor*: "A kadar praviš navada, ali misliš reči kaj različnega od dogovora? Ali pa meniš povedati z navado nekaj drugega, kakor imam jaz, kadar izgovorim to besedo, v mislih ono in ti spoznaš, da imam ono v mislih?"²² Sokrat kompromisno sklene razprave o pravilnosti besed z ugotovitvijo, da se je nujno zateči po pomoč k temu vsakdanjemu, k dogovoru (*toúto proschrēsthai, tē xynthēke*).²³ Kakor opozori tudi Gadamer v svoji analizi *Kratila* v *Resnici in metodi*, Sokratu sploh ne gre za pravilnost besed samih, ampak za pravilno uporabo besed pri spoznavanju biti stvari.²⁴ Obravnava človeškega govora - "*phonē metὰ phantasías*"²⁵ - ima pri Platonu podoben status kot obravnava umetnosti, ki se steka v očitek, da umetnost ustvarja prikazni ne pa bivajoče.²⁶ Je tu na delu bojazen, da nas ob pomisli, kako je vse v večnem toku in gibanju, potegne v vrtnec? Nietzsche bi temu gotovo pritrdil.

* * *

Platonova definicija besede se glasi: beseda je glasovni posnetek imenovane stvari, v odlikovanem smislu - posnetek bistva stvari. Ta definicija besede je možna samo na podlagi tega, da je beseda vzeta kot sredstvo pravilnega spoznanja. V spisu *O resnici in laži* v

zunajmoralnem smislu si Nietzsche zastavi vprašanje: "Kako je s konvencijami jezika? So morda proizvodi spoznanja, občutka za resnico. Ali se označbe in stvari pokrivajo? Je jezik adekvaten izraz realitet?"²⁷ Nietzsche pravzaprav sprašuje isto, kar Platon, le da v nasprotni smeri. To se vidi tudi iz njegove "definicije besede": "Kaj je beseda? Glasovna odslikava živčnega dražljaja. To, da sklepamo od živčnega dražljaja na neki vzrok izven nas, pa je rezultat napačne in neupravičene rabe načela vzročnosti."²⁸ Tudi Nietzsche govori o besedi kot "odslikavi", posnetku, toda ne z ozirom na bistvo stvari, temveč z ozirom na *živčni dražljaj*. Pri tem je zanj pomemben sam pre-nos, *meta-phorá*: "Živčni dražljaj je najprej prenešen v podobo. Prva metafora. Podoba je spet posneta z glasom. Druga metafora. In vsakič: popolna preskočitev ene sfere ter preskok v povsem drugo in novo."²⁹ Metafora pomeni prenos in preskok. Iz česa v kaj? Iz živčnega dražljaja v podobo in iz podobe v glas. Kaj pomeni tu "živčni dražljaj"? Spet prenos in preskok? Koga v kaj?

Morda pa smemo reči, je to "draženje živcev" življensko odzivanje samo. Živčna vzdraženost pomeni vselejšnjo odzivnost (mimetika) živečega v bivanjski vznesenosti, ki iz sebe sprošča podobe. Bistveno je zdaj to, da neki hipni in izmakljivi "to kot to" v nenadnem prenosu, metafori, razkriva bivanje v njegovi nedoločnosti, izmakljivosti, vselej-drugačnosti, v njegovi fantazmatičnosti in fabulativnosti. Nedoločnost bivanja je za določujoči, fiksirajoči pojem nedostopna, saj nam ravno "preztrje individualnega in dejanskega podarja pojem, kot tudi formo, nasprotno pa narava ne pozna nobenih form in pojmov, torej tudi nobenih rodov, temveč zgolj neki za nas nedostopni in nedoločljivi X."³⁰ Ta neskončno izmakljivi X izvorno "draži" in žene v metafore. "Neskončna izmakljivost" v bivanju (naravi) pomeni, da je bivanje brez sleherne stalnosti ter miru. Je samo večni nemir. Znotraj njega je sleherna umiritev, oblika - iluzija in slučaj. Kar je, je čista igra. Ta igra človeku govori na način *meta-phérein*, na način prenosa iz brezobličnega v obliko, iz temnega v svetlo, iz kaosa v red. Ako bi zmogli stvari neposredno percipirati, potem bi dojeli, pove Nietzsche - kako reven je teoretski človek v primerjavi z večno nedosegljivo igro narave. Želja po nedosegljivem sega po metafori. Govori in razlaga,

kot da je to - to. Lovi večno v nenehnih menjavah. Samo ta nenehna igra menjav nikoli ne odneha. Kajti bivanje se večno pomlaja.

Zato bo Nietzsche priznaval eno edino modrost: visoko zbranost za večno mladost bivanja. A duša se v visokem naletu za večnostjo zgrozi pred prepadom neskončnosti, v katero izginja.

Vse blešči mi novo in novejše,
poldne spi na prostoru in času.
Samo tvoje oko - neznansko
me zre, neskončnost.³¹

V *Tako je govoril Zaratustra* Nietzsche prepoznava ta strah pred neznansko neskončnim - ali v prisposodbi: pred divjimi živalmi - kot izvor one kreposti, ki jo imenujemo *znanost*. Nasproti temu izvirnemu strahu postavlja še izvirnejši *pogum*, slo po negotovem in vedno novem.³² Ta je lasten umetnosti. Strah in pogum pred neznanskim očesom, ki nas zre, a ga sami ne moremo zazreti, je metafora nekega življenja, ki ga ni mogoče usklajati z nobeno idejo življenja: življenje v zanosu neskončnih interpretacij, neskončnih prenosov, življenje, ki prenaša tudi tisto neznosno v bivanju, ki ničesar ne obsoja, ki pravi samo še Da.

* * *

Če zdaj iščemo neko "vez" med fenomenologijo in Nietzschejem, potem je treba izhajati iz tega, da se fenomenologija s pozivom "nazaj k stvarjem samim" situira ravno v problematiki, kako življenje samo sebe do-življa. Ta situiranost, formalno naznačena z strukturo intencionalnosti, ima *hermenevtični, interpretacijski* značaj, ki ga je odstrl že Nietzsche: "Svet nam je nasprotno še enkrat postal 'neskončen': kolikor ne moremo zavrniti možnosti, da vključuje vase neskončne interpretacije"³³. Na tej "ultramoderni" poziciji neskončne interpretacije pristane v "spoznavnoteoretskem" pogledu tudi Husserl, čeprav se sam noče prepustiti "patosu neskončnosti"; pred njim se še pravočasno zaščiti z zaprtjem smisla v imanenco zavesti. To stori iz svojevrstne teoretske apatije do "prepada smisla"³⁴, ki zija med zavestjo in realnostjo.

Heidegger že v svojih prvih freiburških predavanjih iz leta 1919/1920 *K opredelitvi filozofije* poudari, da fenomenološki "princip vseh principov": "vse, kar se nam v *'intuiciji'* originalno (takorekoč v svoji živi dejanskosti) *ponuja, je treba preprosto sprejeti kot to, kar se daje* ..."³⁵ - ni teoretske narave, marveč: "praintuicija resničnostnega življenja nasploh, pradrža doživljanja in življenja kot takega, z življenjem samim identična *življenska simpatija*"³⁶. Ta življenska simpatija (njena *pathé* bo v *Biti in času* obravnavana kot eksistencial počutja, *Befindlichkeit*) je v istih predavanjih formalno označena kot *hermenevtična intuicija*³⁷. Poglavitni problem, pred katerim se ta hermenevtična intuicija znajde, pa je naslednji: "Se daje (gibt es) sploh ena sama stvar, če se dajejo samo stvari? Potem se sploh nobena stvar ne daje (gibt es): celo *nič* se ne daje, če se ob vsevladju stvarne sfere ne daje tudi 'se daje' ('es gibt'). Se daje to 'se daje' (gibt es das 'es gibt')?"³⁸ Zanimivo je, da se Heidegger že takrat povsem zave pomebnosti tega vprašanja: "Nahajamo se na nekem metodičnem križpotju, ki sploh odloča o življenju ali smrti filozofije, nad nekim breznom: ali v nič, tp. absolutne stvarskosti, ali pa se posreči skok v *drugi svet*, ali natančneje: sploh šele v svet?"³⁹ Pripoznavanje tega "metodičnega križpotja", tega "brezna" odločilno zaznamuje Heideggrovo zastavitev vprašanja biti, ki ne more mimo Nietzschejevega razkritja, kako bivanju, kolikor vključuje vase neskončno interpretacijo (voljo do moči), ni mogoče podtikati še kakega temelja. Za ospredjem interpretacijskih (ustvarjalnih) tvorb bivajočega ni nobenega ozadja stvari na sebi. Potem se bivajoče odpira v neskončnost, ali pa ...?

Ali pa smemo tu vprašati, kako se bivajoče (lahko) *odpira* v neskončnost? Torej vlada tu neko *odprtje*. Odkod *odprtje* bivajočega, da se nam lahko nekam odpira? To je zdaj tisto fenomenološko vprašanje, kako se daje to "se daje" samo, ki - ne v kakem strogoznanstveniškem, marveč v hermenevtičnem-eksistencialnem oziru - zadeva prebivanje človeka. Vedenje o tem zadevanju prevzema to prebivanje kot vest njegove končne eksistence. Edino prebivanje, ki je samo obdarjeno s končnostjo, je dojemljivo za *podarjanje* in *dar* biti same. Odprtje bivajočega se tedaj odpira v zblíževanju te obdarjenosti in onega daru. In v to bližanje stopa zdaj fenomenologija, ki sprašuje po dajanju tega

"se daje" samega kot hermenevtika končne eksistence. Fenomenologija postaja "vesela znanost" iz sproščene radosti nad odprtjem bivajočega, ki vlada kot dar biti, kot svitanje sveta, a hkrati kot skrb in vprašanje nekoga, ki mu je samemu biti.

Tu je seveda možen pomislek, da ima fenomenologija kot izrecna skrb in spraševanje biti opravka z nečim, kar je Nietzsche odločno zavrgel kot "pozabljeno metaforo"? Prej smo skušali pokazati, kako si Nietzsche prizadeva "oživiti" to metaforo prav kot metaforo življenja, s tem ko hoče "bit" kot "življenje". "Bit - o tem nimamo nobene druge predstave kakor *'življenje'*". - Kako bi torej kaj mrtvega moglo 'biti'?⁴⁰ Kje je izhodišče fenomenološke tematizacije biti kot *fenomena*, se pravi *dajanja*? Heidegger v uvodnem poglavju *Biti in časa* neposredno opozori na pozabljeno, iztrošeno metaforo biti kot najsposlojnejšega, nedoločljivega in samorazumljivega pojma, katerega "problematičnost" je tradicionalna ontologija reševala v okviru "enotnosti analogije"⁴¹. "Če naj ima izraz 'bit' kak izkazljiv smisel", je rečeno v *Biti in času*, "potem je treba tematsko in načeloma spraviti na dan to, pred čimer se *Kant* takorekoč umika"⁴², to pa je izvor zmožnosti *phantasia* - to, kar Nietzsche v spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu* opisuje kot "maso podob, ki izvirno v vročičnem toku vre na plano iz prazmožnosti človeške domišljije" - to, kar hoče naposled Heidegger zajeti v problematiko temporalnosti in tako dobiti izvirna tla grškega razumetja biti kot prisotnosti. Tu vzpostavljene relacije bi morali obširneje tematizirati v posebni študiji, zaenkrat pa se osredotočamo zgolj na "dejstvo", da je bit razumeta in prevzeta v izrecno razlago kot odlikovani fenomen fenomenologije. Kako fenomenologija s tem ne prehaja v neko tradicionalno obliko ontologije, je jasno že iz tega, da prisvojitve vprašanja biti spremlja destrukcija predhodne ontološke razlage biti kot bivajočnosti bivajočega, kot stalne podlage tega, kar je. Ta destrukcija bistveno zaznamuje korak k fenomenološki stvari sami in je temu koraku pripadna hermenevtika, kar potegne za sabo naslednjo "metodično" konsekvenco: puščanje tega, kar se samo od sebe kaže, mora začeti s tistim, kar se v nasprotju s tem, kar se kaže, najčesče in najpogosteje ne kaže, marveč skriva. Vendar ne kot kaka zapojavna stvar na sebi, saj fenomen fenomenologije kažejo prav same sebe in ne česa za seboj.

Fenomeni so "že" "stvari same" in ne fenomeni stvari. Tu nimamo več podvajanja svetov. Toda s tem, ko smo "z resničnim svetom odpravili tudi navideznega!"⁴³, šele postane zares nujen "skok v svet", se pravi: v zastro odprtje bivajočega, ki je dar biti.

"Kar pa v izjemnem smislu ostaja *skrito* ali pa pada zopet nazaj v *zakritost* ali se kaže le 'zastrito', ni, kakor so pokazala prejšnja razmišljanja, to ali ono bivajoče, temveč *bit* bivajočega. Ta je lahko tako zelo prikrita, da se nanjo pozabi in ne pride do vprašanja po njej in njenem smislu."⁴⁴

Skozi naznačeno *razliko* biti in bivajočega ter z njo povezano specifično *skritostjo* biti, skozi samo skritost kot protipotezo fenomena (sebekazanja) in pozabo tu že spregovarja fenomenološka stvar sama, ne kak njen zunanji ali notranji aspekt. Bit kot fenomen govori (če jo fenomenološko izrekamo) le v razliki, v *diaphorá* do bivajočega. Odprtje bivajočega *kot* bivajočega ni nič nasebnega, marveč dar te razlike. In kaj pove v tem oziru specifična skritost fenomena biti? Sebekazanje (razkrivanje) bivajočega *kot* bivajočega ne kaže tudi razkrivanja biti, ta ostaja v svojem *kot* (v svoji *meta-phorá*) diaforična. Danost bivajočega ne daje tudi darovanja biti, ker je sama njegov dar. Ni sicer tako, da bi na eni strani razlike imeli zgolj razkrivajoče se bivajoče, na drugi strani pa zgolj skrivajočo se bit, temveč je darovanje biti same sebeskrivajoče razkrivanje. Ni sebeskrivajoče razkrivanje lastnost biti, marveč je bit - če s tem mislimo bivajočnost bivajočega - "lastnost" sebeskrivajočega razkrivanja - *diaphorá*. In zato bit - mišljenja iz *diaphorá*-ni dana kot nekaj bivajočega, marveč se daruje v snovanju - spominjajočem trganju iz pozabe - ki ga zmore prebivanje človeka, ko se prevzame v izrecni skrbi za bit.

Tu je zdaj na delu neki obrat, ki postane še jasnejši ob vprašanju, odkod je zakritost izkušena kot protipojem "fenomena" oz. zakaj je fenomen, tisto očitno, "še" protipoteza skrivanja? "Za" fenomenologije bistveno ne stoji nič drugega, pač pa je lahko skrito to, kar naj postane fenomen."⁴⁵ Če pravimo, da za fenomenologije bistveno ni ničesar, potem se pač tudi skritost sama ne nahaja nekje "za" fenomen. Fenomen kot protipoteza skritemu je tisto

neskrito, *aléthés*. "Fenomen" je kot "neskrito" skupaj s "skrivanjem" izkušen iz nekega enotnega polja ne-skrivanja - *a-létheia*. Zato smemo tu govoriti o aletheiološkem obratu v fenomenologiji, obratu, ki razpusti umsko voljo po resničnem na sebi - in dopusti dogodevanje sebeskrivajočega razkrivanja kot diaforične stvari-resnice same. Sam naslov *Bit in čas* izreka ta aletheiološki obrat, saj ekstatični čas ni nič drugega kot preblisk sebeskrivajočega razkrivanja.

Za fenomenološko odstrtje *alétheia* je ključen uvid, da je skrivanje v odprtju bivajočega - sebeskrivajoče razkrivanje biti same - tista dogodnost, ki daje (Es gibt) *kritje* zgodovinsko snujočemu bitju človeka. Ta v najnovejši zgodovini brez slehernega pokrivala resnice drvi iz svojega središča v X. Če se te nevarnosti ovemo, se daje (Es gibt) tudi že neko kritje. Vendar bližina tega kritja sovključuje brezdomovinskost. "Med današnjimi Evropejci ne manjka takih, ki imajo pravico, da se v nekem izbranem in častnem smislu imenujejo brezdomci; prav njim izrecno polagam na srce mojo skrito modrost in gaya scienza ... Kako le naj mi otroci prihodnosti zmoremo biti doma v tej sedanjosti! ... v neki dobi, ki se rada polašča časti, da se imenuje najčlovečnejša, najdobrohotnejša, najpravičnejša doba, kar jih je doslej bilo pod soncem?"⁴⁶

* Razširjen tekst predavanja v Fenomenološkem društvu 14. 5. 1992.

- 1 Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, Paris 1989, str. 9.
- 2 I. Urbančič, *Zaratuistrovo izročilo*, Ljubljana 1993, str. 13.
- 3 Ibid., str. 13.
- 4 M. Heidegger, *Moja pot v fenomenologijo*, Phainomena I/1, Ljubljana 1992, str.15 (prev. T. Hribar).
- 5 Tako tudi H.G. Gadamer v *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 19652, str. 243/44) pripomne, da "Heideggrove postavitev vprašanja biti in protipoteze usmerjenosti vpraševanja zahodne metafizike, ki jo je ta postavitev pomenila, nista mogla pripraviti niti Dilthey niti Husserl, temveč morda še najpoprej Nietzsche.

Heidegger se je verjetno tega ovedel šele kasneje. Toda za nazaj je mogoče reči: dvigniti Nietzschejevo radikalno kritiko 'platonizma' na višino tradicije, ki jo je sam kritiziral, srečati zahodno metafiziko na njeni lastni ravni, spoznati in prevladati transcendentalno vpraševanje kot konsekvenco novoveškega subjektivizma - to so bile naloge, ki so kot nastavki prisotne že v *Biti in času*". Te trditve Gadamer sicer ne eksplicira podrobneje; v tej smeri je iskal naprej zlasti Gianni Vattimo (prim. posebej *La fine della modernità*, Milano 1985).

6 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 19582, str. 89. Heideggrova pripomba se tu nanaša predvsem na gramatološko in poetološko pojmovanje metafore, ki se ne zaveda svoje metafizičnosti. "Hermenevtika metafore" pri Nietzscheju pa posega v same temelje metafizike in jih destruira. Vloge metafore v filozofiji sicer obsežneje obravnavata Jacques Derrida v *La mythologie blanche* (v *Marges de la philosophie*, Paris, 1972, str. 247-324) in Paul Ricoeur v *La métaphore vive* (Paris, 1975). Oba omenjata tudi Nietzschejevo dojetje metafore v spisu *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, vendar se ne spuščata v obširnejšo interpretacijo; ta spis sicer podrobneje obravnava Damir Barbarić v tekstu *Prilog genealogiji uma* (v *Varia philosophica*, Zagreb 1992, str. 103-120).

7 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA 20, Frankfurt am Main 1979, str. 109-110. Da omemba Nietzscheja v kontekstu možnosti zasnutka filozofije nasploh tu ni slučajna, kaže tudi zaključek predavanj leta 1929/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt - Endlichkeit - Einsamkeit)*, HGA 29/30, Frankfurt am Main 1983, str. 531/532: "In samo, kjer je nevarnost zgrozitev, tam je tudi blaženost čudenja - tiste budne vžičenosti, ki navdihuje vsako filozofiranje, in kar so velikani filozofije imenovali *enthousiasmós*; zadnji od velikanov - *Friedrich Nietzsche* - ga je oznanil v tisti Zaratusetrovi pesmi, ki jo imenuje 'pijana pesem', in v njej je hkrati izkušeno, kaj je svet ..."

8 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, Frankfurt am Main 1980, str. 18.

9 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, München - Berlin/New York 1988, str. 343.

10 F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, KSA 1, München - Berlin/New York 1988, str. 871-890. Tekst je nastal l.1873, vendar ga Nietzsche ni objavil. V slovenščino ga je prevedel Aleš Košar (Nova revija 121/122, Ljubljana 1992, str. 618-624).

11 F. Nietzsche, *O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, Nova revija 121/122, str. 622.

12 Ibid., str. 622.

13 Prim. tudi Platonove *Zakone* 625d-626e.

14 F. Nietzsche, *O resnici ...*, str. 619.

15 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, München - Berlin/New York str. 490.

16 Platon, *Kratilos*, 439c, prev. M. Tavčar, Maribor 1980, str. 103.

17 Ibid., 421b-c, str.71; Tavčar prevaja *ón* in *ousía* z "bitje" in "bistvo".

18 Ibid., 437a, str. 98.

19 Ibid., 439c, str. 102.

20 Ibid., 439e-440a, str.103.

21 Ibid., 440b-c, str. 103-104.

22 Ibid., 434e, str. 95.

23 Ibid., 435c, str. 96.

24 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen 19652, str. 389.

25 Aristotel, *O duši*, 420 b; v prevodu Valentina Kalana (SM, Ljubljana 1993) na str. 156.

26 "phantásmata gàr all'ouk ónta poiòusin", *Država* 599a.

27 F. Nietzsche, *O resnici ...*, str. 619.

28 Ibid., str 619.

29 Ibid., str 619.

30 Ibid., str 620.

31 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, Berlin/New York, str. 649.

32 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, München - Berlin/New York, str. 376-377.

33 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, str. 626.

34 E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Husserliana III, The Hague 1950, str. 106.

35

Ibid., str. 51.

36

M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, HGA 56/57, Frankfurt am Main 1987, str. 109/110. Podrobneje o tem spregovori Tine Hribar v svoji knjigi *Fenomenologija I.* (Lj.1993, str. 205-222) in v recenziji izdaje Heideggrovih predavanj iz l. 1919/20 *Temeljni problemi filozofije* (Phainomena II/5-6, str. 110-112).

37

Ibid., str. 117. Prim. k temu spis Manfreda Riedla *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik v Phänomenologie in Widerstreit*, Frankfurt am Main 1989, str. 215-233.

38

Ibid., str. 62. Sintagma "Es gibt" bo imela kasneje ključno vlogo pri odstrtju dogodka (Ereignis).

39

Ibid., str. 63.

40

F. Nietzsche, *Volja do moči*, Ljubljana 1991, str. 330.

41

Glede povezave med "analogijo biti" in metaforo prim. zadnji del razprave Paula Ricoeura *La Métaphore vive* (Pariz, 1975).

42

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, HGA 2, Frankfurt n. M. 1976, str. 31.

43

F. Nietzsche, *Somrak malikov*, Ljubljana 1989, str. 29.

44

Ibid., str. 47.

45

Ibid., str. 48.

46

F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, str. 628/627

Andrina Tonkli-Komel

KAKO JE RESNIČNOST POSTALA BASEN ...

"Pesniki mnogo lažejo"¹, pravi Aristotel, sklicujoč se na Solonov rek. Toda to jim, kakor ugotavlja na nekem drugem mestu, nikakor ne jemlje verodostojnosti. Pesništvo je prav zato, ker ne govori resnice, bolj filozofsko kot zgodovinopisje. Medtem ko poroča zgodovinar o resničnih dogodkih, sestavlja pesnik zgodbe, ki so zgolj možne in verjetne. Pesnik torej pripoveduje o nečem, kar se v resnici ni nikoli primerilo, da bi na ta način govoril o tistem, kar bi se lahko zgodilo kadarkoli in ima v tem smislu splošno veljavnost.²

Bližino filozofije in pesništva, v kateri se slednje izkazuje kot verjetna laž, je morda še intimneje izkusil Platon. Ko ugotavlja, da so vsi pesniki od Homerja naprej le "posnemovalci videzov vrline in se to, o čemer pesnijo, sploh ne dotika resnice"³, nima v mislih umetniške tehnike (s katero je mogoče - v slikarstvu na primer - pričarati videz globine na površini), pač pa bistveni značaj umetnosti in umetniškega. Bistvo umetnosti je prav to, da ne prikazuje bivajočega, kakor je, marveč pojavljajoče, kakor se pojavlja - "prikazen", ne resnice⁴. Ker umetnost ne prikazuje tega, kar je, v njegovi biti, temveč to, kar je in zopet ni,

1

(Pollà pseúdontai aoidó.) Met.A, 983a, 3-4.

2

Prim.: Poet. 9,2.

3

(... mimētās eidōlon aretēs einai kai tōn állon peri hōn poiōusin, tēs dē alētheias ouch haptēsthai, ...) Politeia I(10), 600e.

4

Platon se dobesedno sprašuje (takole: "ali skuša (slikarstvo) 'posnemati' bivajoče, kakor se daje, ali pojavljajoče, kakor se pojavlja, ali je 'posnetek' prikazni (tega, kar se prikaže; videza) ali resnice?" In odgovarja: "prikazni ...". (pōtera prōs tō ōn, hōs ēchei, mimēsasthai, ē prōs tō phainόμεnon, hōs phainetai, phantásmatos ē alētheias oūsa mimesis? -Phantásmatos, ēphe.) Politeia I(10), 598b.

v nenehnem gibanju, se filozofskemu zrenju čistih idej (resničnih, bitnih izgledov) kaže kot zrcaljenje odsevov, kot idolatrija (čашčenje slepil). Umetnost ni izgnana iz javnega življenja kot ena izmed človeških dejavnosti ali spretnosti, pač pa kot temeljna protidejavnost, kot antagonizem. V *polis* se ne more in ne sme vrniti, ker "smo mi sami pesniki tragedije, najlepše in najboljše, kar jih je: celotna naša ureditev države je namreč posnetek najlepšega in najboljšega življenja, in taka je po našem mnenju najresničnejša tragedija. Tako smo mi torej oboji pesniki, pesniki istega in zato tekmeci v tej umetnosti ter hkrati nasprotniki v boju za najlepšo dramo; to pa lahko ustvari samo resnični zakon ..."⁵

Boj, ki poteka med filozofskim in umetniškim načinom "posnemanja", ni zgolj običajna tekma za nagrado, temveč smrtni boj ("agonija") za svet in njegovo uprizoritev. Ta boj naposled razkrije zakon kot edini temelj skladnosti in hkrati razveljavi umetnost kot neskladje, kot laž. Ko Platon razglša nepovratni konec vladavine umetnosti se mu torej ni treba zatekati h kakršnemukoli filozofskemu ekskluzivizmu, zadošča že, da prislukne tistemu pesniškemu izročilu, ki z Orfejem naroča: "V šestem rodu končajte kozmos pesništva!"⁶

Kljub temu, da so konec pesniškega sveta slutili in o njegovi lažnosti govorili že pesniki sami⁷, pa laž znotraj pesništva še ni laž nasproti resnici, marveč je resnici enaka: laž-resnica, "od katere ni daleč bog". Prikazovanje - prisotnost in odsotnost hkrati - je namreč način

5

(... hemeis esmen tragodias autoi poietai kata dynamin hoti kallistes hama kai aristes; pása goúin hehín he politéia synésteke mimésis toú kallistou kai aristou biou, hō dé phamen hemeis gé ontos einai tragodían tēn aletheistatēn. Poietai mēn oún hemeis, poietai dé kai hemeis esmen tōn autōn, humin anáitechnoi te kai antagōnistai toú kallistou drámatos, hō dé nómos alethēs mōnos apoteleín pēphyken, ...) Nomoi, Z(7), 817b.

6

("Hékte d'en geneā ... katapaúsate kósmōn aoidēs") Philebos, 66c.

7

Pesniški red ni razpadel v laž brez vrednosti le Ksenofonu, ki se je potikal po svetu z izkušnjo, da niso mogli ne lepi miti ne božanski heroji ne lahkomiselni bogovi oleti domovine, pač pa se je kot "laž, podobna resnici" kazal pesnikom vse od starosvetnega Hesioda (Theog. 27-28) pa do nesodobnega Pindarja (Ol. ode 1, 28-30).

bivanja bogov, v katerih se ne razodeva nič protinaravnega, marveč sije božanska polnost biti z vsemi svojimi sijaji⁸. Dokler se nahaja v bližini teh bogov, je tudi pesništvo samo resnica in laž hkrati, razkrivanje in prikrivanje obenem ter v enem. Šele ko se herojski čas epa izteče in bog izpusti krmilo iz rok ter prepustil svet samemu sebi⁹, se tudi s sladkobesednostjo pesnikov: "z lažnimi besedami in krilatimi umetnijami" ne približa nič "vzvišenega, svetega"¹⁰. Nasprotno: nenehno pojavljanje in izginevanje, nastajanje in minevanje, svitanje in odsvitanje kot neprestani boj, ki pa ničesar več ne razkriva, zavaja dušo le še v zmoto, vodi samo še v propad.

Čas, ko bogovi zapustijo svet in se preobrazi sama resničnost, zahteva zato strogo ločevanje in zoperstavljanje resnične biti v večni nespremenljivosti in stalnosti množstvu pojavnih stvari v nenehnem gibanju, v neprestani menjavi, terja znanost kot edino pravo politiko. Hkratnost, nerazločnost, ambivalentnost resnice in laži zdaj tudi ni več stvar umetnosti, temveč sredstvo neke povsem nove spretnosti: sofistike, eristike in antilogike.

Umetnost tako ni postala laž zaradi svoje lažnosti, marveč zavoljo preobražene resničnosti same, ki se ne enači s tem, kar je, temveč s tistim, kar naj bi bilo. Dokler se v umetniškem zrcaljenju svetlobe, ki je hkrati odsev, bližine, ki je hkrati nedosegljiva oddaljenost, prisotnosti, ki je obenem odsotnost, dogaja svet, ni mogoče govoriti o videzu kot prevari. Če bi umetnost kot temeljni način, kako nekaj je, prikazovala to, kar ni, kakor da je, bi sploh ne bilo mogoče ugotoviti prevare. Odkritje varljivosti umetnosti torej očitno razkriva nekaj drugega.

8

O "duhu starogrške religije" prim. Walter F. Otto, Theophania, Hamburg 1956.

9

Prim.: Politikos ("Mit o dveh obdobjih sveta") 269-275. Platon bistva novega časa ne skuša določiti v razliki do mita, temveč ga razume prav iz mita kot tisto drugo obdobje sveta, v katerem se nič več ne daje samo od sebe, pač pa je vse, kar sploh je, plod lastne skrbi in nege, torej prepущeno izključno samoupravljanju in samodrejanju.

10

(... epei pseúdesi hoi potanā /te/ machanā semnōn épesti ti ...) Pindar, Neméjske ode 7, 22 B.

- Tisto, kar umetnost prikazuje, se najprej ne kaže kot neresnično, marveč predvsem kot nekaj, kar ni ne lepo ne dobro ne pravično. Trditev, da umetnost ne prikazuje stvari take, kakršne so, skriva očitek, da umetnost stvari ne izboljšuje, ampak prikazuje zlo in dobro pomešano med seboj, medtem ko resnična skrb za *polis* narekuje prav izpopolnjevanje obstoječega, točneje: v tej skrbi se zdaj kaže obstoj vsega kot izpopolnjevanje. Če pa je bit vsega, kar sploh je, izpopolnjevanje, potem bi brez smotrnega popravljanja svet ne ostal tak, kakršen pač že je, marveč bi se vrnil v brezsvetje, potem bi brez kriterija prava in pravilnosti resnično ne ostalo zgolj brez upravičbe, pač pa bi se kot tako izničilo. V novi epohi, ko je človek prisiljen skrbeti sam zase in upravljati s svetom, je nujno najprej nedvoumno in jasno predočiti popolno izginotje sleherne samoumevnosti, nevprašljivosti in skladnosti vsega, da bi se zrušil privid modrosti in prebudila ljubezen do odgovornega znanja, ki je dolžno navesti razloge, zakaj tako in ne drugače.

Boj za novo resničnost, utemeljeno na pravičnem zakonu, ki zahteva ostro ločevanje resnice in laži, pravilnosti in nepravilnosti, je tudi umetnost določil izključno kot lepo, tj. pravilno "posnemanje". Umetnost je s tem prenehala biti zrcalna igra sveta samega; postala je odraz znotrajsvetnih stvari, ogledalo, v katerem se mora zrcaliti prava resnica, resnica v svoji pravilnosti. Vendar pa je tudi tako omejena umetnost očitno ohranila nekaj svoje prvotne dvoličnosti in nes(p)odobnosti. Ko Hegel čez več kot 2000 let še vedno okleva, ali naj umetnost sploh uvrsti v znanstveni univerzum, ima pred očmi umetnost, reducirano na estetsko predstavljanje predmeta, in vendar trdi:

"- Naposled, kar se forme tega sredstva tiče, se zdi, da bo vedno ostalo nekaj škodljivega v tem, kajti - celo če se umetnost dejansko podredi resnim ciljem in če proizvaja resne učinke - je sredstvo, ki se ga pri tem poslužuje, *prevara*. Življenje lepega je namreč *privid*."¹¹

Šele umetnost, ki popolnoma izgubi svojo prvotno naravo, šele estetizirana umetnost, lepo, ki je osvobojeno svojega življenja in je

povzdignjeno do resnice, šele v tej svobodi je umetnost prava umetnost; svojo najvišjo nalogo izvršuje šele tedaj, ko je zavzela mesto poleg religije in filozofije, ko predstavlja le še enega izmed načinov, na katerega se v zavesti izraža božanska resnica duha.¹²

Skoraj odveč je vprašanje, ali ni prav umetnost, ki je naposled dobila mesto v izobrazbi resničnega sveta, v katerem tudi laž služi resnici, ali ni prav estetika, ki lepoto razume kot olepšavo, šele postala "resnična laž" - ne le varljiva igra odsevov, zrcalnih podob, pač pa prava potvorba. Čas je torej, da ne sprašujemo več po tistem, kar naj bi umetniško ustvarjanje prividov prikrivalo, temveč, kaj se prav v tem prikrivanju odkriva.

"... ampak pesniki preveč lažejo", tako je menda govoril tudi Nietzschejev Zaratustra, nato pa dodal:

"Da pesniki preveč lažejo? - Tudi Zaratustra je pesnik. Kaj torej misliš, da je s tem spregovoril po resnici?"¹³

Umetnost je proizvodjanje privida. To je tudi za Nietzscheja bistvo umetniškega ustvarjanja. Vendar pa se za razliko od Platona Nietzscheju privid ne kaže več kot nekaj, kar je v nasprotju z resnico, marveč kot nekaj, kar je *vsa* "resnica". Privid ni utvara, prazen videz, marveč u-tvara, nekaj tvornega, tvarnega in stvarnega ter v tem smislu edina prava narava stvari kot s-tvari. Umetniški privid ne zastira resničnosti na sebi, marveč odstira, da je prav ta tako enoumno postavljena resničnost samo privid, zgolj vrsta privida.

Ne le umetnost, pač pa prav tako filozofija in znanost, religija in morala so samo različne oblike privida, še več: ne le človeška dejavnost, marveč tudi narava - vse življenje sloni na prividu. Ne obstaja

11 Vorlesungen über die Ästhetik, Uvod I, 2.

12 Prav tam.

13 Za II., Von den Dichtern, KSA 4, str.163.

nasprotje med resničnim in navideznim svetom; svet je en sam in ta edini svet je zlagan, dvoličen. "Metafizika, morala, religija, znanost - so samo razne oblike laži: zaradi njih *verjamemo* v življenje. 'Življenje mora vlivati zaupanje': tako postavljena naloga je neznanska. Za njeno rešitev mora biti človek po naravi lažnivec, mora biti bolj kakor vse drugo *umetnik* ..."14

Umetniški privid ni samo prototip vsakega privida, marveč se od slehernega drugega privida tudi bistveno razlikuje: umetnost (prav s svojo pregovorno lažnostjo) stimulira življenje, medtem ko ga metafizično-religiozna obsedenost z resnico postavlja na laž in skuša izven njega najti razloge, zakaj je sploh vredno živeti. Metafizično-religiozno vrednotenje življenja se tako ne izkazuje le kot napačno vrednotenje, ampak kot metodično razvrednotenje življenja.

Metafizika, religija, morala, skupaj z obstoječo kulturno-umetniško produkcijo so dekadentne oblike človeka, znamenje slabitve, upada in propada življenja in ustvarjalnega instinkta. Če naj bi umetnost (v skladu s svojim izvornim bistvom) vzpodbujala življenje in tako postala protigibanje dekadenci, je potrebno prebuditi umetniške instinkte ustvarjanja, potrebno je oživiti njeno lažnost in zapeljivost, poudariti njeno dvojnost. To je hkrati prva in osnovna predpostavka Nietzschejevega "umetniškega nazora":

"Mnogo bomo pridobili za estetsko znanost, če se ne bomo zatekali le k logični presoji, pač pa k neposredni zanesljivosti (na)zora, da je nadaljnji razvoj umetnosti povezan z dvojnostjo *apoliničnega* in *dionizičnega* ..."15

Na sam začetek Nietzschejeve filozofije se tako vpisuje zahteva, da je treba bistvo umetnosti razumeti iz njenega grškega izvora, iz povezanosti Apolona (boga največje oddaljenosti) in Dioniza (boga

14

N (1887-1889), KSA 13, II(415), str.193.

15

GT I, KSA 1, str.25.

največje bližine). Od vrnitve k izviroma umetniškega ustvarjanja: k apoliničnemu instinktu upodabljanja, snovanja in k dionizičnemu instinktu vznesenosti, ni odvisna le usoda umetnosti v prihodnje, ampak prihodnost sploh. Narava teh dveh momentov človeške fiziologije namreč razkriva fiziologijo narave same.

Kako je mogoče zaupati zanesljivosti nazora, ki zvaja lepo umetnost na instinkte, na fiziologijo? Kako naj taka fiziološka estetika predstavlja protigibanje dekadenci? Morda pa snovanja in vznesenosti ne gre razumeti kot nagonov v smislu modernega naturalizma, temveč prav kot božanski stanji, v katerih se človeku samemu razpira svet - (kot) svet podob in svet nesnovne glasbe.

Zanos, vznesenost je občutek stopnjevanje moči in polnosti, ki se umerja in prelija v snovanje podob. To občutje ni nekaj psihičnega v smislu ponotranjenega doživljanja, ampak bistveno zunanje ("javno"), telesno razpoloženje in razpoloženost življenja. Samo na to razpoloženost, na to poslušnost temu, kar postaja na ta način očitno, se nanaša grška beseda *alsthesis*.

Apolinično, *dionizično*. - Obstaja dvojje stanje, v katerih umetnost sama nastopa v človeku kot naravna sila, razpolaga z njim, naj hoče ali noče; ena ga sili k viziji, druga k orgiazmu. Obe stanji se odigravata tudi v normalnem življenju, samo slabotneje: v sanjah in opoju."16

Sanje (in seveda tudi opoj) običajno razumemo kot nekaj nedejanskega, kot nekaj, kar je v *primerjavi* z dejanskim nično. Dejansko je tisto, kar pripada vsakdanjiku in njegovemu delu. Toda dejavnost dneva, dnevni svet je hkrati enodnevnost, minljivost - enaka sanjam. Kako naj bo torej dejanskost merilo sanj, če je sama primerljiva z bežnostjo sna?

Dnevni svet vznika iz nedejanskosti in ponika nazaj vanjo, prihaja na svetlo in že tone v temo. Tisto, kar pri tem meče v svetlobo,

16

N (1887-1889), KSA 13, 14(36), str.235.

je senca; senca tega, kar šele prihaja in onega, kar se že poslavlja. Pojavljajoče, ki odseva božansko svetlobo, se kaže samo kot lepota bleščečih podob. Ta lepota ima svojo lastno mero in ne potrebuje argumenta resničnosti. - Sicer pa tak argument pravzaprav sploh ne obstaja (več).

Apolinični instinkt upodabljanja ni le osnova vse upodablajoče umetnosti ter dobre polovice poezije, ampak tudi tistih znamenj izvirne skrivnosti, ki so filozofskega človeka zavedla v norosti vredno misel: da je resničnost, v kateri živi, zgolj videz, zgolj privid resnice, kjer bo naposled prisiljen priznati videz in privid, skratka laž kot edino resnico tega in takega sveta.

Bistvo apoliničnega instinkta ustvarjanja je mera, po kateri je umerjeno vse, kar je. Mera je razmerje med dnevom in nočjo, svetlobo in senco, vidnim in nevidnim in kat tako neka meja, ki daje vsemu, kar se pojavlja, svojo obliko. Meja omogoča prehod v pojavljanje, v prisotnost tako, da umerja in odmerja posamezne oblike in jih omejuje kot posamezne. Začetek nečesa pa je hkrati tudi njegov konec. Meja kot tisto, kar pripada in hkrati ne pripada vsemu, kar se pojavlja, je tista usodna dvoumnost vsega, na katero je nenehno napotoval delfski orakelj.

Grk si ni nikoli prizadeval, da bi to mejo prestopil, pač pa, da bi jo dosegel in prenesel, da bi skratka postal to, kar je vedno že bil. (Prestopanje meje je dobilo digniteto osvobajanja in svobode šele v romantiki.) Soočanje z lastno mejo, z lastno usodo, ki jo zahteva apolinična modrost, vnaša distanco v tisto najbližje in najintimnejše ter tako ločuje ustvarjanje od patološkega umišljanja, daje apoliničnemu snovanju zdravje in jasno(vidno) oko ter ga tako karakterizira kot pomirjujoče snovanje zakonitosti, reda - skratka kozmosa v vsakršnem smislu: olimpijskega sveta, grške države, človeka kot posameznika. Apolinične sanje torej niso lažni videzi in odsevi, pač pa vizije in sijaj, svet sam, ki se razodeva v prispodobi sanjske slike; apolinični sen je snovanje sveta samega.

In vendar je ta lepi svet v nekem prav posebnem smislu samo privid; privid miru, katerega umirjena harmonija, ki na enak način kot lok ali lira združuje tisto, kar teži vsaksebi, je v resnici skrajna napetost in kot taka nosi v sebi dramatično gibanje in pregibanje kot svoj najlastnejši izvor. - V posebnem stanju dionizični vznesenosti, ko se ta skladna podoba zopet razpne v neustavljivo gibanje, se vid izkaže kot slepota in slepota kot jasnovidnost, razkrije se namreč, da svet ni le sijoči, vidni svet, marveč hkrati tista temna brezdanjost, ki jo je treba kot tako vzdržati. Iz te nepregledne in neizmerne globine se namreč vse poraja. "Had in Dioniz sta eno in isto", kot menda pravi Heraklit - smrt in življenje, uničevanje in ustvarjanje pripadata življenju samemu. Življenje samo je ta dvorezna igra. To ni neobvezujoča resnica o življenju, ampak njegova zahteva, ni spoznanje zakonitosti življenja, temveč pristajanje na njegov ukaz. Življenje namreč ni dialektično protislovje, marveč usodna dvojnost, ki je v njeni (do)končnosti ni mogoče posredovati. Dionizična modrost mora zato prenašati izkušnjo tragične ambivalence, da se "vrhunec modrosti obrne proti modremu". Modrost ni vzpon in moč nad naravo, ampak naravi sami izsiljena skrivnost; kdor pa si drzne izzivati in izsiljevati naravo, mora na samem sebi tvegati in izkusiti njen razkroj.

Dionizična vznesenost, v kateri se razkriva ta "skrta harmonija", ni vračanje k naravi, "temveč *vzpenjanje* - pot navzgor, v visoko, svobodno, celo strašno naravo in naravnost, tako, ki se igra in *sme* igrati z velikimi nalogami ..."17 Torej ne redukcija (zvajanje), temveč produkcija (privajanje) umetnosti k naravi, k "grozljivi resnici", tj. nepravilni, neskladni in protislovni "resnici", ki se izvrši prek dionizične vznesenosti in kot ta vznesenost, daje umetnosti filozofski karakter in filozofske razsežnosti. Drugače rečeno: filozofija dobi s tem prvič umetniško, natančneje: tragiško globino in duhovitost, postane dionizična filozofija.

Kaj pomeni ta vznesenost k naravi? Kako pri tem razumeti umetnost in kako naravo?

Apolon in Dioniz (najstarejši in najmlajši bog hkrati) se združita v velikem stilu klasične grške tragedije (ki je vse prejšnje umetniške zvrsti vsrkala vase). Veliki stil tudi ni nič drugega kot prav ta združitev kaosa in zakona, preobilja in mere. Pri tem seveda ne gre niti za odpravo in prevlado tistega brezmejnega gibanja niti za pomnoževanje nereda, marveč prav za njegovo sprostitev v red, za združitev nenehnega vznikanja in spreminjanja z oblikujočim snovanjem, za vtisnjenje zakonitosti.

Združitev apoliničnega in dionizičnega v grški tragediji je odkrila Grkom njihove najvišje moči; božanska zveza Apolona in Dioniza je naredila Grke same za heroje - sposobne, da življenje sprejmejo v celoti, tp. da ga razumejo *tragično*, brez optimizma in brez pesimizma. Tragično dožemanje življenja je pot v središče božanskega življenja, zato zahteva pogum in moč za življenje brez bogov, brez skrbništva ter zgolj s tisto nujnostjo, ki so ji podvrženi tudi sami bogovi.

Grški mit govori, da je Olimp zrasel na titanski moči narave: da je Grk sploh lahko živel, je moral pred življenje postaviti to bleščečo goro. In kaj je v tej prvi in najsijajnejši olimpijski zmagi tragičnega? Tragičnost zmage olimpijskega sveta nad titanskim je po Nietzscheju v tem, da take zmage sploh ne more biti. Obstaja namreč "en sam svet in ta je zlagan, grozovit, protisloven, zapeljiv, brez smisla ... Tako urejen svet je resnični svet, *potrebna nam je laž*, da nad to realiteto, nad to 'resnico' zmagamo, se pravi živimo ..."18

Človek mora biti rojen lažnivec - umetnik, ne zato, da bi preslepil in premagal življenje, pač pa da bi živel, to se pravi: da bi kljub "resnici" lahko zaupal življenju. Umetnost kot vzpon k življenju in hkrati kot vzpon življenja samega, bistveno pripada življenju. Ta in

taka umetnost je torej diametralno nasprotje "metafizike lepega", filozofske iluzije, "da mišljenje ni sposobno le spoznavati biti, temveč jo je sposobno celo *korigirati*"19. Ta *illusio* ne prihaja od Apolona, ampak od Sokrata - principa metafizike (kot "odrešene phsis"), ki ji že od vsega začetka manjka tragična modrost. "V tem smislu", pravi Nietzsche, "imam pravico sebe razumeti kot prvega pravega tragičnega filozofa. Pred menoj ni bilo premeščanja dionizičnega v filozofski patos: manjka *tragična modrost* - zaman sem stikal za znamenji tega celo pri *velikih* Grkih filozofije dve stoletji *pred* Sokratom."20

Tragično modrost torej zaman iščemo v filozofiji; pogum je tu izpodrinila znanstvena previdnost in spogledljiva radovednost, ki se je med življenjem in zanesljivostjo zavestno odločila za zanesljivost in proti življenju. Lepi privid pa živi v tem čudnem veselju do modrosti le še zanikan - kot zgolj privid, tj. kot navidezna resničnost in navidezno življenje, ki mora in more svojo pravo resnico in resničnost najti (še)le onkraj sebe. Sokratov ustvarjalni princip je princip negacije - pošastna kontradikcija, ki je naplavila logični nagon kot instinkt, ki razkraja vse instinkte.

V Platonovi drami je umetnost za vselej priklenjena na deblo dialektike; tragičnega junaka Dioniza zamenja glavni igralec Sokrat, njegov element je optimizem. Za to ne potrebuje apolinične lepote, pred življenje je postavil resnico, v njem odkriva naravne zakone, mehanizme funkcioniranja narave in jih posnema. To je zdaj umetnost teoretskega človeka: posnemanje tehnologije narave in popravljanje naravnega mehanizma. Univerzalna znanost dobi tako karakter univerzalne medicine, ki skuša z resnico zdraviti zlo na sebi. Ločevanje znanja od zmote, resnice od videza, svetlega od temnega postane s Sokratom moralno poslanstvo in edino človeka vredno opravilo.

Znanstveni moralizem je po Nietzscheju dejanski nihilizem, smrtna bolezen evropskega človeka, ki se mu življenje kaže kot nepravo, kot zgrešeno, nevredno in nečedno, zato se zateka k basni o prvenstvu sozvočja, zmagovitosti dobrote in prvinskosti idile. To zatočišče ga očitno navdaja s tako vedrino, da je tudi v času največje posurovelosti sposoben vedno znova iskreno osupniti ob vsakem pojavu zlaganosti, zla in grozovitosti posebej.

Če naj bi bila umetnost protigibanje upadanju življenjske moči, ki obvladuje Evropo, potem to zagotovo ni fabulativna umetnost pravičniške izravnave, marveč dionizična umetnost tragične disonance; ni umetnost previdne razločenosti in onstranstva resnice, ampak umetnost življenja in njegove prividnosti. Pri tem pa privid ni dojet kot resnica življenja, marveč kot "resnica", kar pomeni način gledanja in zaznamuje situacijo odsotnosti resnice na sebi. Življenje namreč za svoje potrjevanje ne potrebuje resnice, ki zaustavlja in suši njegov tok, ampak laž, tj. "resnico", ki ga stimulira.

Če naj bo umetnost sploh umetnost v smislu potrjevanja in pritrdjevanja življenju, če naj izstopi ta izvorna in bistvena funkcija umetnosti, je potrebno poudariti njeno lažnost in imoralnost - treba jo je skratka dvigniti k življenju, ki je lažno in imoralno, točneje: ki je v svoji osupljivi dvoličnosti onstran logično-moralne dileme resnično-lažno, dobro-zlo. Toda, ali je sploh še mogoče govoriti o umetnosti in lepem tam, kjer umanjka sleherna pravilnost?

V izpostavitvi sopripadnosti življenja in umetnosti se pokaže, da je pravilnost, skladnost, torej tisto, čemur običajno rečemo lepota, samo ospredje umetnosti, zgolj lepo naličje, ki zakriva njeno pravo ozadje: tragično, zlo, problematično, grdo, celo odvratno. Vrnitev dionizičnega duha zahteva od kratkovidnosti in plitkosti sedanje umetnosti in estetike nekaj docela nasprotnega. Toda: grdo vendar ni le nasprotje lepega, marveč najtehtnejši dokaz proti življenju samemu; jemlje namreč voljo do življenja in naravnost napeljuje k zanikanju življenja kot takega.

To je pomislek optimista. Optimist pa (kljub brezmejni domišljavosti) na življenje lahko reagira zgolj pesimistično in lahko

preživi le, če življenju samemu odreka vrednost. Nihilista namreč vedno izdaja cinizem, tj. razočaranje nad tem, da v zgodovini ni pravičnosti in v naravi ni dobrote. Na to odsotnost ne zmore gledati z veličastno naivnostjo ter v nepravilnosti videti popolnost. Dionizična tragična naravnost pa zahteva priznanje, da je zmožnost prenesti neskladje, trpljenje, uničenje, strašni in dvoumni značaj stvari najvišja ustvarjalna moč življenja; da je lepo prav tisto, kar slabič črti kot grdo, kar slabega spravlja v obup.

Toda, kako uveljaviti dionizično naravnost v umetnosti, ki je že zdavnaj prenehala biti najvišje sredstvo življenja in najvažnejša človekova dejavnost ter postala le posebna kultura preobčutljivosti? Kako vrniti dionizični duh umetnosti, ki je v celoti dekadentna umetnost in zgolj označuje čas brez umetnosti, oz. čas njenega konca? Današnja umetnost je umetnost iluzije - posmehovanja in norčavega spakovanja; je ritual, ki izhaja iz pobožnosti, prav ta pa ji ne dopušča, da kaže tisto neprikazljivo. Samo modrost, ki bi bila modrejša od sedanjega "veselja do modrosti", ki bi premagala njenega težkega duha, bi tudi umetnost rešila vloge dvornega norca, brez katere je ta duh neznosen. Ne veselje do modrosti, pač pa samo vesela, lebdeča, plesoča modrost, samo povratek dionizičnega duha lahko vrne tudi umetnosti njeno prvotno dostojanstvo.

Dioniz, ki zaobsega v sebi apolinično, predstavlja edino načelo umetnosti ter življenja sploh: ustvarjanje ter hkrati razbijanje oblik in njihovih mej. S tem ko predstavlja načelo, temeljni karakter življenja takega, kakršno je, je Dioniz bog, ki filozofira. Vendar dionizična filozofija ni ljubezen do modrosti, ki filozofirajočega določa kot animal rationale: kot bitje, ki za modrost sicer ve (to ga dela podobnega bogu), vendar je samo nima (zato ostaja podobno živali). Dionizična filozofija ne temelji na logičnem instinktu zanikanja življenja (se ne odreka živemu, da bi se približala božjemu), ampak izhaja iz zanosa kot presežka življenjske moči. Vznesenost pa je prav kot bistveno telesno razpoloženje že tudi božansko stanje.

Iz zanosa kot praobčutka izobilja moči človek idealizira stvari, tp. vanje preliwa del svoje preobilne moči. Ta premoč se razliva preko

meja subjekta in tako podira njegove meje. Stvari se zato ne kažejo v odnosu do subjekta spoznanja, marveč v odnosu do središča moči. Resnica - lepota - dobrota imajo vrednost le v odnosu do življenja kot preobilja moči in volje do te moči; so vrednote, kolikor vzpodbujajo njegovo rast.

Vznesenost torej nima nič skupnega s previdnostjo in nezaupljivostjo, ki terja od stvari, da ostanejo take, kakršne so "na sebi"; hkrati pa to tudi ni kakršnokoli stanje preobčutljivosti in razdraženosti, ki skali jasno oko in spači stvari, marveč strast, silovitost, ki izzove in poudari bistvene poteze stvari, ki torej razkrije tisto, kar je velikega na stvari - tako da tisto veliko ustvari. Ustvarjanje je namreč najvišja oblika spoznanja. Ustvarjalno spoznanje je nenehno samodarovanje in samopreseganje, ki se mu nič ne kaže kot neko določeno "nekaj", kot večni vzor in stalen vzorec, temveč vse le kot prehod in medstopnja, kjer je nemogoče razpredati čvrste opredelitve in razločna nasprotja; v takem spoznanju se razcveta svet.

Prainstinkt vznesenosti odpira pri Nietzscheju pot k naravi. Vznesenost pomeni vzpon k ustvarjalnim silam narave, k večnemu združevanju in razdruževanju, k nenehnemu vznikanju in ponikanju. To ni niti redukcija umetnosti na naravo niti estetizacija narave, pač pa odkrivanje ustvarjanja (ki vključuje in predpostavlja razkranje) kot temeljne poteze življenja. Ustvarjanje torej ne pomeni le umetniškega udejstvovanja v ožjem smislu; tako vsakdanje življenje kakor tudi znanstveno spoznavanje ni v svojem bistvu nič drugega kot ustvarjanje, tj. zainteresirano proizvajanje in ne brezvoljno opazovanje.

Vrnitev dionizične naravnosti je odvrnitev od Rousseauja in romantike; "nazaj k naravi" pomeni Nietzscheju: stran od "idile in opere", stran od modernih idej liberalizma, socializma, demokratizma, nacionalizma. V nasprotju s klasično, tj. veliko obliko umetnosti kot izrazom izobilja ustvarjalne moči, je romantizem moderne umetnosti izraz vsakovrstnega manjkanja. - Je pomanjkanje pravil kot iluzija svobode s karakterjem nostalgije po celoti in enem, po spravi med izkustvom in nadizkustvenim. Odsotnost mere, ki daje prostor patetiki, formalizmu, fantazmam. Kratkovidnost dobronamernosti, resnicoljubnosti, vzvišene

sentimentalnosti kot občutljivost za ideje, kot preobčutljivi idealizem, ki ni nič drugega kot neodpornost in strahopetnost pred realiteto; idealizem, ki noče in ne more videti, da resnica, dobrota in lepota že dolgo niso več stvar uma, ampak tehnične produkcije.

Negotovost in slabost, ki sumi realnost zarote proti ideji, proti čistemu idealu, izziva teror, tj. obliko politike, ki skuša ukiniti stvarnost, ker ni na višini ideala svobode. Moderni ideal svobode: samovolja brez identitete, ki v realnosti vidi samo oviro in kratenje svobode, je neopredeljena volja, je moč biti vse; prav zato, ker sebi ni sposobna postaviti meje in mere, ker torej nima lastnega cilja, izziva tiranijo. Svoboda, ki jo romantika celo razume kot ustvarjalno svobodo, je plebejska svoboda - brez stopenj, reda, razlik, mej, stila. "Ustvarjanje", ki zmore mejo in mero prenesti le še kot omejitev in prepreko, je zato lahko samo pomnoževanje nezmernosti, brezobličnosti, masovnosti. Svoboda, v kateri romantika poveličuje prestopanje mej, tako komaj še lahko prikrije svojo vsakdanjo podobo, v kateri se kaže zgolj še kot priložnost za prestopke in male grehe, ki obljublajo odrešitev.

Moderni človek in moderni umetnik laže iz veselja nad lažjo, prenareja se, da bi zadovoljil svojo nečimernost. Romantik je umetnik, ki ga veliko nezadovoljstvo s seboj napravi ustvarjalnega, ki se od sebe in svojega sosveta ozira stran, nazaj. V idejah (resnično, dobro, lepo) je našel zasilno zamenjavo za realiteto, ki umanjka, v historicizmu, v nostalgiji in sentimentalizmu nasploh nadomestek za veličino in strast, v "totalnem umetniškem delu" ortopedski pripomoček za vzpostavitev identitete v skupnosti brez identitete.

Moderni umetnosti "lepih občutkov" zoperstavlja Nietzsche umetnost velikega sloga in velike strasti, ki hoče zavladati nad kaosom, ki hoče svoj kaos prisiliti, da postane oblika. Veliki stil je ukaz; v ukazovanju je volja od množstva k enotnosti: povzemanje, zedinjanje mnogoterega v eno. Ustvarjanje v velikem stilu je krotenje in obvladovanje, urejanje, ki zahteva zakon, disciplino, poslušnost, askezo - podjarmljenje nagonov, vendar ne zatiranje v imenu ene same kreposti, pač pa utrditev, poenostavitev, krepitev, prebuditve. Lepota tu ni ideja, ne obstaja kot vrednota na sebi, pač pa je pogojena: lepo je tisto, kar

krepi in stopnjuje življenje, kar je v službi ohranjanja določenega tipa človeka.

Instinkt postavljanja vrednot (pa naj gre za lepoto, resnico ali dobroto) je v službi samopotrjevanja, samooohranjanja in integriranja življenja, čeprav je hkrati vsaka vrednota (kot vrednota na sebi) nekaj povsem neadekvatnega temu življenju in v tem smislu - lažnega. Življenje je namreč v svojem bistvu laž in neskladje, nenehno preseganje že dosežene vrednosti, tj. že dosežene stopnje moči. Prikrivanje resnice življenja je torej laž, ki je v interesu življenja samega.

Umetnost kot princip ustvarjalnosti je primerna življenju zato, ker ga potrjuje, ker zahteva isto kot življenje: več moči. Umetnost je v tem čisto posebnem smislu metafizična dejavnost toliko, kolikor je življenje samo "metafizično": kolikor teži k nenehnemu samopreseganju, vendar ne zato, da bi bilo bolj resnično, marveč zato, da bi se ohranjalo kot življenje, tj. kot stalno stopnjevanje moči, kot pre-močevanje.

Umetnost mora postati bistvena metafizična dejavnost, da bi metafizika v svojem bistvu postala umetniška dejavnost, ki življenja ne razkrinkava, temveč mu daje možnost; da bi se izvršil preobrat iz "veselja do modrosti" v "veselo modrost", iz vrednotenja življenja glede na resnico v premišljanje resnice same glede na vrednost, ki jo ima za življenje. Metafizika kot umetniška dejavnost pomeni torej potrjevanje življenja in ne njegovega falsificiranja ter razvrednotenja, tj. postavljanja na laž v imenu neke resnice, odreševanja življenja od njega samega v imenu neke višje vrednote, ki stoji zunaj življenja ter od onod manipulira z njegovo (ne)smiselnostjo.

Umetniška dejavnost se od neumetniške ne razlikuje po tem, kaj predstavlja in tudi ne kako predstavlja, ampak s tem, da odpira nove vidike in sicer tako, da jih ustvari. To ustvarjeno potem ni le "senca" dejanskosti, zgolj "odsev" ali čisti "privid", pač pa prav dejanskost sama - nova in bogatejša.

*Predavanje v Fenomenološkem društvu 28. 5. 92.

Ivan Urbančič

RAZLAGA PARMENIDA IZ OZIRA NA HEZIODOVO TEOGONIJO

Naslov in tema sta nekoliko nenavadna. Hezioda smo bili navajeni gledati kot nabožnega mitskega pesnika, ki je živel davno pred nastankom filozofije - v 7. st. pr. Kr. Filozofijo pa smo navajeni gledati kot premagovalko "iracionalnih" mitov. O Parmenidu se nasploh "ve", da spada že v začetno filozofijo. Razporejajo ga med takoiimenovane "predsokratične filozofe". Tak razpored Parmenida, ki je živel v 6. in 5. stoletju pr. Kr., pa že vsebuje neko razlago njegove misli skozi optiko poznejše filozofije ali sokratizma: Platona in Aristotela. Takšna razlaga Parmenidove misli pa je problem z zelo daljnosežnimi posledicami. Ta problem je pravzaprav tema pričujočega predavanja. V kakšni zvezi je s *Heziodovo* teogonijo in torej z arhaičnim grškim mitom? Kaj imata skupnega Parmenidova misel o sopripadnosti biti in mišljenja ter Heziodov pesniški prikaz geneze, porajanja grških bogov? In kaj imata skupnega prej omenjeni problem razlage Parmenida po poznejši filozofiji in Heziodova teogonija? In nazadnje še vprašanje, kako se nas danes vsa ta zadeva tiče? Je morda kaj več kot zgolj akademsko vprašanje?

Uvodoma naj omenim še to, da v sodobnem filozofskem mišljenju izključevanje Hezioda kot docela nefilozofskega avtorja ni več sprejemljivo. Nasprotno, Heziod postaja za filozofsko mišljenje pomembnejši kot se je zdelo še do nedavna. Seveda se sedaj ne morem spuščati v obravnavo današnjih razlag Hezioda.

Začenjam z razlago Parmenida, kakor sem jo poskusil izpeljati v svoji knjigi *Zaratustrovo izročilo I*. Na neki točki te razlage, ko ta pride do odločilnega in težkega vprašanja, vpeljem ozir na *Heziodovo teogonijo* kot poskus izpeljave odgovora na tisto težko vprašanje. Zato je misel tega predavanja treba imeti za bistveno dopolnitev razlage

Parmenida, kakor sem jo poskusil v omenjeni svoji knjigi. Vnaprej naj tudi še opozorim na dejstvo, ki bo razvidno šele iz izpeljave razlage, da namreč Parmenida ni mogoče imeti za začetnega filozofa v strogem pomenu besede, saj spada njegova misel v mitski čas, v agonalno, predklasično dobo grške zgodovine. Tako da Heziod in Parmenid - vsak po svoje - spadata bistveno v isto dobo grške zgodovine. Seveda pri tem tudi grški *mythos* (beseda, zgodba) razumem izvirno in zunaj vsakih poznejših takoimenovanih mitologij: filozofskih ali znanstvenih razlag mita.

Parmenidova pesnitev je imela naslov *Perì physeos, O naravi*. V ohranjenih odlomkih te pesnitve pa govori Parmenid najprej o biti (*eînai, eón*), o istosti mišljenja in biti ter o istini. Ta del pesnitve ima sam Parmenid za govor o istini, saj pravi: "S tem sklenem zate svojo verodostojno besedo in misel o istini (*pistòn lógon edè nóema amphìs aletheías*, fr. 8., v. 50). Narava v teh odlomkih ni omenjena.

Pesnitev se začne z opisom Parmenidovega spektakularnega prihoda k tisti boginji, ki mu je pokazala pravo pot raziskovanja, ga odvrnila od zmotne poti in mu razkrila bistvo pravega mišljenja, govorjenja in raziskovanja. To boginjo Parmenid imenuje z imeni boginj *Dike* - *Pravda*, vladajoča Nujnost (*kraterè gàr Anánke*) in *Moîra*. Heidegger je pokazal, da je ta večimna Parmenidova boginja, ki vse upravlja, vlada, varuje - pravzaprav boginja *Alétheia*: ta je Pravda ali Postava in je Nujnost, *Anánke* in je *Moîra*, Usoda vsega in vsakega: ta je Parmenidu razodela pravo pot mišljenja, govorjenja in raziskovanja - torej znanosti. Tu prvič opozarjam na bližino s Heziodovo pesnitvijo, kajti tu so miselna imena - boginje.

Po boginji *Alétheia* - Istina - poučeni Parmenid ve zdaj pravo pot mišljenja, govorjenja, raziskovanja in znanosti (*sophía*), ki je ena sama pot: *mónos d' éti mythos hodoíō lépetai hos éstin* (8., 1-2). "Le pot besede ostane (namreč ta), da JE (je)". In zato reče: "Nujno je govoriti in misliti, da bit JE; saj bit JE, nič pa ni JE"; *chrè tò légein te noeîn t' eòn émmenai, ésti gàr eînai, medèn d' ouk éstin* (6., 1-2).

Vprašanje se zdaj zastavlja: kako gresta skupaj narava, *physis*, ki je vendar bitno gibanje vsakega, in trditev o negibnosti biti ter s tem povezano zavračanje nebiti kot nemislive in nerekljive? Mar Parmenidov nauk o biti črta naravo, *physis*, kot nekaj nemogočega in nedopustnega? Takšno razlago sem slišal npr. pri Volkmann-Schlucku. Ta Parmenidov nauk obenem določa pravo pot vsakega raziskovanja: *hodoíō taútes dizésios*. Gre za možnost ali nemožnost znanosti (*sophía*) in za njeno edino možno pravo pot. To hoče zagotoviti Parmenid. Prva in prehodna pot: da bit JE (*hópos éstin, ésti eînai*), druga neprava pot, da nič, da nebit JE (*hos ouk ésti mè eînai*).

Razen teh dveh izključujočih se poti omeni Parmenid še tretjo pot, po kateri da hodijo navadni smrtniki in je pot zablode, dozdevnosti, videza. Parmenid natančno pove, v čem je bistvo te tretje poti zablode navadnih zemljanov. Pravi odločilno:

"Morphàs gàr katéitheuto dúo gnómas onomázein, tôn mían ou chreón éstin - en hôi peplaneménoi eîsîn. tantía d' ekrínanto démas kai sémat' éthento choris ap' allélon, têi mèn phlogòs aithérion pyr, épion ón, még' (araiòn) elaphrón, heoutôi pántose toutón, tòi d' hetéroi mè toutón; atàr kakeîno kat' autó tantía nkt' adaê, pukinón démas embrithés te. tón soi egò diákosmon eoikóta pánta phatízo, hos ou mé poté tís se brotôn gnóme parelássei. (fr. 8., 53-61)

"Svoja mnenja (*gnómas*) so namreč postavili tako, da so imenovali dvoje oblik (*dúo morphàs*), to pa ni potrebno - v tem so zablodili; razdvojili so (skladno) zgradbo in ločili vsaksebi njene značilnosti: tu plamen nebesnega ognja, blag in lahkoten, s seboj povsem isti, z drugim pa ne isti; a nasprotno sámo na sebi notri noč brez svetlobe, gosta in težka zgradba. Ta raz-pored kot dozdeven/navidezen (*diákosmon eoikóta*) ti bom v vsem razložil, da te nikoli nobeno mnenje smrtnikov ne bo zapeljalo."

V zadnjem stavku navedka prevaja Sovre besedi *diákozmon eoikóta* z besedami "ta zgolj videzni svet"; Diels ju prevaja z besedami: "diese Welteinrichtung ... als wahrscheinlich einleuchtende". Toda *dia-kozméo* pove: raz-porediti; *he diakózmesis* je urejenost, uredba, ureditev. *Diákozmon eoikóta* govori o navideznosti tistega razporeda, ki ga naredijo navadneži s tem, ko razdvojijo, razločijo vsaksebi na dvoje nasprotujočih si oblik skladno célo zgradbo in zato zablodijo v svoja mnenja. Zablodijo s tem, ko razločijo vsaksebi in postavijo nasproti njene značilnosti, ki bi morale ostati skupaj kot skladba nasprotnega v sporu, kot takšno eno. Take značilnosti so na eni strani tisto dobro: plamen nebesnega ognja: tisto svetlo, sijajno, blágo in lahkotno; to postavljajo kot s seboj povsem isto, z drugim pa ne isto, torej ločeno. Na drugo stran pa postavljajo kot nasprotno tisto slabo sámó na sebi: noč in temina brez svetlobe, tisto gostó in težko. Prvo jim velja za edino "resnično" in iz njega izključujejo tisto drugo: temno, gostó, težko kot "neresnično". In ravno v tem, v tej raz-ločitvi vsaksebi te skladne cele zgradbe na dve ločeni obliki je bistvena zabloda, zabloda vseh zablod: na nji leži takorekoč vsa poznejša filozofija, saj je prav ona ravnala na naznačen način blodno. Pred to zablodo svári, to zablodo zavrača Parmenid. Pravo spoznanje - mišljenje, govorjenje, raziskovanje - je potemtakem le tisto, ki se drži cele skladne zgradbe svetlega IN temnega; nebesnega, sijajnega IN nočnega, temnega; lahkotnega, blagega IN težkega, gostega (zemeljskega); "dobrega" IN "slabega", ne da bi se pustilo zapeljati v navideznost tistega raz-po-reda in raz-dvojitve vsaksebi tiste skladne cele zgradbe. Ki skratka ostajajo pri harmoniji, pri izvirnem skladu tiste zgradbe.

Nobene druge ali drugačne take skladne zgradbe ni kot edinole *alétheia*, raz-kritost, če gre za spoznanje in njegovo pravo pot. Le o nji je mogoče izreči vse tiste nasprotujoče si značilnosti, saj je sama sklad takega raz-pora. Ta sklep je neogiben in se izkaže sam iz nadaljevanja in iz prej rečenega.

Zdaj se je mogoče vrniti nazaj k prvemu stavku prevoda prejšnjega navedka Parmenidovega odlomka. Govori o postavitvi dvoje oblik, ki da jih po svojih mnenjih postavljajo navadneži. Parmenid zdaj nadaljuje: *tôn mían ou chreón estín*, kar se nanaša na tisti dve obliki

in se v dobesednem prevodu glasi: "teh eno ni potrebno". Gre za genitiv plurala: *tôn mían: teh eno*. Parmenid ne pove naravnost katero: ali prvo ali drugo ali *eno po eno teh*, kakor sam razumem njegovo misel in kar je očitno iz nadaljevanja. Namreč: teh oblik eno ali drugo ni treba jemati v njuni ločenosti in se ravnati po taki razločitvi. To hoče reči Parmenid, kar je iz nadaljevanja njegove misli jasno. Ne misli pa tako, kakor so to ključno mesto navadno prevajali: da namreč ni potrebna le tista druga oblika, tisto temno, težko, gostó, slabo sámó; in da je le to stran treba črtati, da bi se rešili zmotne poti in šli po pravi poti pravega spoznanja - svetlobe same. Tako npr. Sovre prevaja tisto mesto takole: "eno (teh oblik) povsem neprimerno, po nji zapeljani so v zmoto"; Diels pa: "von denen man freilich eine nicht ansetzen sollte, in diesem Punkte sind sie Irre gegangen".

Kje je osnova za takšno prevajanje in razlago navedenega odlomka Parmenidove pesnitve? Odgovor: Poznejša filozofija: sokratizem in platonizem v celotni svoji zgodovini do današnjega dne je določujoča optika - predvid - ne le prevodov, ampak tudi razumevanja in razlag Parmenidove misli. Po takih razlagah je Parmenid res šele lahko zgolj "predsokratik" v bistvenem smislu in po strahovito daljnosežni usodni zablodi.

Mislim, da je prav na razloženem mestu ključna točka razumevanja, razlage in prevoda fragmentov Parmenidove pesnitve *O naravi*. Pripominjam tudi, da se podana razlaga obrača proti dvainpoltisočletni tradiciji popolnoma drugačne razlage Parmenida in da ta doslej veljavna razlaga ni zgolj napaka ali zmota razlagalcev, ampak ima svojo osnovo v bitni zgodovini vse filozofije od njenega začetka pri Platonu do današnjega dne. Zato sem uvodoma omenil, da je ta zabloda usodna.

Toda ravno če sprejmemo moj predlagani prevod zadevnega mesta pri Parmenidu, nas to vrže v nenavaden in dozdevno nerešljiv paradoks in problem.

Parmenid namreč večkrat in kategorično - trdeč bit - zavrača od biti vsako gibanje, vsak nastanek in preminek biti. Bit je negibljava

(glej 8., 38); in še: "Niti za nastati in niti za miniti ji (namreč biti) Pravda/Dike ni popustila vezi, ampak jo čvrsto drži (... *toû héneken outé genésthai out' ôllysthai anêke Dike chalásasa pédeisin, all' échei*, fr. 8, 13-15). Beseda *échei* pove: vlada, upravlja, ima, hrani, varuje, drži. Ker pa je *physis*, narava, ki ji Parmenid posveča svojo pesnitev, sama v sebi bitno vzgibana in torej neko nastajanje - minevanje vsega in vsakega, vstane vprašanje, kako gresta skupaj narava in negibna bit, ki ne nastane in ne premine? Kako s tem problemom v zvezi razumeti temeljna Parmenidova stavka *ésti gàr éinai* - "saj bit JE" in *tò gàr autò noeîn estín te kai éinai* - v navedenem prevodu: "saj isto je misliti in biti"; ali: "saj isto je mišljenje in bit"?

Vprašaj: kako je lahko bit in mišljenje *isto*, ko pa je biti sami odrečeno vsako gibanje, vsako nastajanje in minevanje, medtem ko je mišljenje in vsekakor neka vzgibnost v sebi? Kajti ali ne spada tudi mišljenje k naravi, *physis*? Kako gresta ali ne gresta skupaj bit in narava *physis*? Kako negibna stalnost biti in vsevzgibanost *physis* same? To je paradoks Parmenidove pesnitve *O naravi* - vsaj tistih ohranjenih odlomkov te pesnitve.

Pred katero vprašanje te nezadržno žene ta paradoks? Odgovor: Pred vprašanje o času in biti ter njuni zvezi, kakor tudi o času in *physis* in seveda o zvezi *physis* in biti. Kajti vsako gibanje, vsako nastajanje in minevanje "predpostavlja" čas, se godi "v času", "po času", je časno. Kako je torej s časom? Tu je poglobljena težava razumevanja in razlage odlomkov Parmenidove pesnitve *O naravi*, *Peri physeos*.

Da bi se približal odgovoru na to težavno vprašanje, ubiram sedaj drugačno pot kot v svoji knjigi. Na tej točki vpeljujem ozir na Heziodovo teogonijo.

Parmenid je poznal Heziodovi veliki pesnitvi *Theogonía* in *Heméra kai érga* - *Dnevi in dela*, kakor jih je poznal takrat vsak izobražen Helen. Parmenid se podobno izreka o boginjah, kakor se Heziod izreka o bogovih in boginjah. To ni golo naključje.

Seveda zdaj ne bo mogoče izčrpnje razlagati Heziodove teogonije, ampak le opozoriti na tista glavna mesta, ki so pomembna

za rešitev paradoksa v razlagi odlomkov Parmenidove pesnitve *O naravi*. Propominjam, da vse besede tu govorijo naravnost, torej zunaj vsakega simbolizma. Imena bogov niso simboli.

Heziod je bil pastir na pobočjih Helikona, gorovja v Beociji, severozahodno od Aten. Tam je pasel ovce in koze ter se prepuščal helikonskim Muzam. Prva beseda njegove pesnitve *Theogonía* se začne s pesniško besedo:

1.) *Mousáon Helikoniádon archómeth' aetdein*,

1.) Z Muzami Helikona naj začnem peti,

2.) ki prebivajo na velikem, z bogovi nastanjenem Helikonu

3.) in okrog temnega izvira lahkih nog

4.) rajajo okoli oltarja vsemogočnega Kronida.

Muze: omenjam jih zato, ker v pesnitvi povedo nekaj bistvenega o sebi. Se pravi: Heziod nekaj bistvenega pove o svojem petju in plesu in vsem tistem, kar vsaka od devetih Muz po svojem imenu slavi. Bistvo zgodbe (mita) Muz je do-goditev snovanja: do-goditev istosti izvira mišljenja in petja kot do-goditev istine raz-krivanja v razkritost (in) biti same.

Iz rečenega je treba zdaj uganiti, kaj pove ime *Moûsa*? Kajti imena Heziodove Teogonije so povedne besede, ki jih je arhaični Grk neposredno razumel v njihovi povedi. Nikakor pa niso kaka poljubna imena. Beseda/ime *Moûsa*, katere koren je sanskrtski *ma(n)*, torej pravzaprav sestavljena *máomai*, h kateri spadajo *mémōna*, *ménos*, *mémaa*, *maimáo*, *maínomai* (po Platonovi etimologiji besede *Moûsa* v Kratilu), - pove pravzaprav nekaj, kar bi z našo besedo rekli *Snovalka*. V grško-nemškem slovarju je *Moûsa* prevedena z besedama *die Strebende*, *die Sinnende* (*sinnen* se pravi snovati kaj): *Snovalka*. Beseda *mousikós* pove: lasten snovanju, snujoč; *hoi mousikoí* so muziki: pesniki, misleci, ustvarjalci - torej snovalci. Prvi verz Teogonije torej kliče *Mouse*, *Snovalke*. "S Snovalkami Helikona naj začnem peti ..." *Moûsa*, *Snovalka*, hčerka/mladenka Zevsova, boginja - je ime proslavitve, posvetitve, pobožanstvenja *snovanja* kot izvira vsega čudežnega na svetu. Zato je

v zgodbi (*mythos*) Muz/Snovalk s tem imenom postavljena do-goditev bistvenega človeškega *snovanja* (do-goditev istosti izvira vsega ustvarjanja kot do-goditev istine raz-krivanja v razkritosti (in) biti same). Sama beseda/ime *Moûsa* je *mythos tês aletheías*, beseda raz-krivanja snovanja samega.

Tole rečejo Muze/Snovalke Heziodu na pobočju Helikona:

26) "Vi pastirji podeželski, grdi zmerjalci, sami trebuhi,

27) povedat vemo zlaganega veliko, resnično rečenemu podobnega,

28) vemo pa tudi, če hočemo, veliko istinitega izpovedati."

29) Tako so rekle hčerke velikega Zevsa, pravkar navdajajoč te prišedše.

Verza 27 in 28, ki tu povesta bistveno, se grško glasita takole:

ídmen pseúdea pollà légein etymoisin homoiá,
ídmen d' eút' ethélomen alethéa gerysasthai.

Prevajalec in izdajatelj te izdaje Heziodove *Teogonije*, Karl Albert, pravi k tem verzom v opombi tole: "Oba tadvá načina muzične izpovedi nastopita pri Parmenidu kot člena njegove pesnitve: prvi del obravnava tisto istino, ki mu jo izpove/oznani boginja, drugi del pa tisti videz, ki ga dojemajo mnenja ljudi¹ (Albert razume in razlaga Parmenida platonistično, zato se pričujoči pomislek ne ozira na njegovo razlago). Albert je tu opozoril na opazljivo očitno podobnost načina muzične/snujoče iz-povedi pri Heziodu in Parmenidu.

Toda na koncu zadnjega prej navedenih verzov, ki govori o Muzah, hčerkah velikega Zevsa, stoji beseda, ki ji nisem našel primerne prevoda, pove pa nekaj bistvenega, namreč beseda *artiépeiai*. Njeno poved opišem takole: "pravkar navdajajoč te prišedše" - evfemizem za

Muze/Snovalke: tiste, ki s svojim prihodom navdajo in navdahnejo. Te so tiste, ki pridejo nadte, zagrabiijo te, navdajo te tako v snovanje: petje in mišljenje in rajanje in za vse tisto, česar imena nosijo in s svojim imenom slavijo te mladenke velikega Zevsa, te boginje. Izvirneje rečeno: snovanje človeka zagrabi, navda ga z navdihom, ki žene k ubeseditvi, upodobitvi, ustvarjanju, iz-povedi tistega samega, kar snuje v snovanju: zgodba istine raz-krivanja v razkritost (in) biti same. Ta te navda, zagrabi, navdahne s svojim nagibom k besedi. Beseda Muz/Snovalk odkriva način Heziodovega razumevanja vsega človeškega snovanja. Bistvo snovanja izpovesta navedena verza 27 in 28, ki pravita:

"povedati vemo zlaganega veliko, resnično rečenemu podobnega, vemo pa tudi, če hočemo, veliko istinitega izpovedati."

V snovanju, s katerim navdajo in kakor zagrabiijo človeka Muze/Snovalke, spadata tako skupaj veliko zlaganega (*pseúdea pollá*) in istinitega (*aléthea*). Zlagano pa ni zgolj tisto, s čimer kdo koga namerno nalaže, ampak tudi vsako prenarejanje, zastiranje, zakrinkanje, mimikrija, varanje, zaslepljevanje in slepilo itd. mnogoteri načini *pseúdea pollá*. Vsaka beseda kot izvirajoča iz snovanja je razkrivajoča-prikrivajoča: je taka igra kazanja-skrivanja. Tisto skrito pripada zmeraj onemu drugemu samemu, ki ga - če hočejo - vejo izpovedati Muze/Snovalke, namreč *alétheia*: odkrito/istinito. In pri vsaki besedi snovanja je tako. Se pravi: bistvo vsega snovanja, ki ga navdihujejo Muze/Snovalke, je ravno nerazločljivost igre kazanja-skrivanja: *aléthea-pseúdea* kot *alétheia* same. Kajti ko te zagrabi, navda, navdihne *Moûsa*/Snovalka in te pritegne tako v samo snovanje, v katerem si z nezadržno silovitostjo prevzet od zgodbe istine, ki se hoče umestiti v besedo, v neko delo, in te s tem žene k ustvarjanju (petju, mišljenju, plesu, oblikovanju itd.), pač ne moreš ločiti enega od drugega v zgodbi/besedi *mythos*, ki jo Snovalki poslušen iz-poveš. V tej besedni igri kazanja-skrivanja ne moreš razločiti tega na dvojje. Tega ne smeš niti poskušati, če nočeš do kraja zabloditi v svojo zasebno - po grško rečeno idiotsko - pamet. Tu se nakazuje "smisel" Parmenidovega vztrajanja pri celosti tiste skladne zgradbe *alétheia*.

Skratka: *alétheia/physis* je enotna/cela in skladna zgradba svetlega, sijajnega in temnega, gostega, težkega; nebnega in zemskega; "dobrega" in "slabega"; zlaganega in istinitega, kakor to izrecno zahteva Parmenid. Razlaga "bistva" Muze/Snovalke in s tem *snovanja samega* pa je v celoti razlaga tistega znamenitega Parmenidovega stavka: *tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*, "saj isto je mišljenje in bit". Tisto, v čemer je izvir in bistvo ali način te *istosti*, je *snovanje*, kakor ga pokaže prejšnja razlaga "bistva" Heziodovih helikonskih Muz/Snovalk. V tej istosti je istina. Zadeva te razlage pa je po svojem dometu za celotno veliko izročilo filozofije neznanska: je usodna.

Ampak z dosedanjim premislekom prvih verzov Heziodove pesnitve seveda še nikakor ni rešen tisti težki paradoks razlage okrnjenih odlomkov Parmenidove pesnitve *O naravi*, ki se je pokazal prej.

Zato naj zdaj spet spregovori Heziod:

- 35) Toda kaj mi bo (govoričenje) o drevesu in skali?
- 36) Naj zato začnem z Muzami/Snovalkami, ki očetu Zevsu
- 37) na Olimpu s svojim petjem vedrijo veliko dušo,
- 38) oznanjajoč, kar je, kar bo in kar je prej bilo
- 39) v zbranem spevu ...

Zadnji verz naj navedem v grščini:

elrousai tá t' eónta tá t' essómēna pró t' eónta, phonē homereúsai.

Odločilno je tu to, da vélika duša (*nóos*) Kronida, Kronosovega sina, zaobsega vse tri ekstaze časja biti-bivajočega: sedanjost kot mesto vsega, kar je (*tá t' eónta*), prihodnost kot mesto vsega, kar bo (*tá t' essómēna*) in nekdanjost kot mesto vsega, kar je bilo (*pro t' eónta*); in da je to troje skupaj v enem tisto, kar Kronidu v spevu Muz/Snovalk vedri veliko dušo. Se pravi: ta velika duša zaobsega celoto časja.

Vprašanje se zastavlja, kdo sta *Krónos* in *Kronídes* kot dva mogočna bogova grškega mita? Njuni imeni sta spet za Grke neposredno razumljivi povedi: Kronos-Čas, Kronides-Časje: "sin Časa". V kakšnem "odnosu" sta Kronos in Zevs/Kronides od Muz/Snovalk poveljučana,

slavljena in pobožanstvena Čas in Časje v Heziodovi Teogoniji? Odgovor na to vprašanje bo omogočil razrešitev tistega težkega paradoksa razlage Parmenida.

Najprej naj navedem še naslednje verze iz Heziodovega uvoda o Muzah. Pravi namreč, da Muze/Snovalke s svojimi nesmrtnimi glasovi:

- 44) slavijo s svojim petjem najprej slavni rod bogov,
- 45) pri tem pa od začetka tiste, ki sta jih Gaja/Zemlja in širni Uranos spočela,
- 46) in bogove, ki so nastali iz teh, dajalci dobrega,
- 47) dalje potem Zevsa, očeta bogov in ljudi,
- 48) pri katerem boginje začno in kočajo svoj spev,
- 49) kako je on najmočnejši vseh bogov in po moči največji.
- 50) Dalje rod ljudi in močnih Gigantov/Velikanov
- 51) opevajoč, vedrijo Zevsu dušo v hiši Olimpa
- 52) olimpijske Muze/Snovalke, hčerke viharnega Zevsa,
- 53) ki jih je rodila v Pieriji očetu Kronidu po njuni združitvi
- 54) *Mnemosne*/Spominka, ki vlada hribu *Eleuthēros*/Sproščenost,
- 55) da bi prinesle pozabo muk in umiritev skrbi.

Vidimo, kako Heziod posveča najvišjo hvalo in zahvalo Muzam/Snovalkam, tem hčerkam Viharnika Kronida/Časja in *Mnemosne*/Spominke, ki vedo povedati veliko zlaganega in istinitega v nerazločljivi istosti in istini obojega. V tem ima svoje prabistvo *mythos*: beseda, zgodba kot igra kazanja-skrivanja igrajoča: *igro istine: alétheia*.

Zdaj prehajam od uvoda o Muzah k sami Heziodovi teogoniji. Svoj uvod sklene Heziod s pozivom Muzam/Snovalkam, naj mu poročajo o nastanku bogov in o samem začetku. Takole pravi:

- 114) To mi povejte, Muze/Snovalke, ki zasedate olimpska bivališča,
- 115) od začetka naprej mi povejte, kaj je od tega nastalo kot prvo.

Od samega začetka, *ex archês*. O začetku potemtakem govori Heziodova teogonija. Kaj je tu začetek? To pove prvi verz same teogonije: *Cháos*, pisan z veliko začetnico, kakor kak prabog. Tako se začne teogonija od samega začetka, *arché*. Naj navedem prvih trinajst verzov teogonije.

- 116) Zares je najprvo nastal *Cháos*, nato pa
- 117) širokoprsna *Gaia*/Zemlja, nepremakljivi čvrsti sedež vseh
- 118) nesmrtnikov, ki naseljujejo zasneženo glavo Olimpa;
- 119) in mračni *Tártaros*/Brezno-temine v notranjosti širnopotne zemlje
- 120) in *Éros*/Ljub, najlepši med nesmrtnimi bogovi,
- 121) ta skrbi-odrešujoči, ki vsem bogovom in vsem ljudem
- 122) premaga v prsih pamet in razsodno voljo.
- 123) Iz *Cháos*-a sta nastala *Érebós*/Mrak in črna Noč,
- 124) iz Noči pa sta nastala Eter in Dan,
- 125) ki ju je rodila, spočenjajoč ju pri združitvi v ljubezni z Erebom/ Mrakom.
- 126) *Gaia*/Zemlja pa je spočela kot prvo, sami sebi enak
- 127) ozvezdni *Ouranós*/Nebesni svod, da bi vso obdal in
- 128) bil blaženim bogovom za vedno nepremakljivi sedež.

Tako nam odkriva pesnitev nastajanje ali porajanje (*génesis*) bogov, ki se od tu naprej nadaljuje. Beseda *Cháos* govori tu še svojo izvirno poved: zijajoče brezno, prepad, *zev*. Opisati ga je mogoče tudi z besedo *raz-por*: Zemlje in Nebesnega svoda, temnega in svetlega, ki je v sebi zaokrožen. Vendar je ta *raz-por/sklad* (*harmonía*), saj tisto dvojje v tem *raz-poru* ali *zevu* drži skupaj v eno *Éros*/Ljub, ki ravno zato ima tako visoko mesto v genezi bogov. *Éros*/Ljubezen zedinjuje *raz-hajajoče* Zemljo in Nebo in *Tártaros* v celotno zgradbo kaosa kot *raz-pora*, kot zeva. *Éros*/Ljub prežema *Cháos*/Zev v celoti.

Cháos tudi ne izgine z genezo vsega, kar prikazuje teogonija, ampak ostaja vsej tej genezi - nastajanju-porajanju - vseskozi vladujoči začetek, *arché*: je počelo in mesto vse geneze. Ni torej tista začetna zgolj zmešnjava, ki da jo uredi v kozmos - red - kdo ve od kod pridošli božanski Um, kakor se to prikazuje pozneje v filozofiji od

Anaksagore naprej. Kaos se vseskozi izkazuje kot *arché*, kot vladajoče počelo, vladajoči začetek in začetnik in *mesto* vsega porajanja. Je nenehni *izvir*. *Cháos* poraja oz. on vlada in upravlja nenehno vsemu porajanju ali nastajanju kot njegov nenehni izvir in mesto, ki ga odpira. Drugo grško ime, ki pove isto, kar *Cháos*, je *Chásma*. Nemški prevod te besede je *Klaffen*, *Auseinanderklaffen*, torej zijati, zazijati (npr. razklenitev čeljusti pri zehanju), torej zijanje, *zev*. Tudi besedo *chásma* rabi Heziod. Tako npr. v verzu 740, kjer reče: *chásma méga*, *veliki zev*. V verzu 814 pa reče *Cháos zopheroío*, *temni zev*. Ta je tisti spodnji del zeva ali *raz-pora* Zemlje in Neba, tisti podzemni, podzemna stran zeva: *Tártaros* kot spodnja, temna stran zeva/kaosa. Ta spodnja stran je prav tako globoka, kakor je visoko nad Zemljo Nebesni svod. In kakor je Nebo kot zgornja svetla stran zeva lepo zaokroženo tako je zaokrožena v svoji enaki globini spodnja temna stran zeva, *Tártaros*, Brezno-temine. Tako ima zgradba zeva, kaosa, izvirno dve nerazločljivo sopripadni razhajajoči se strani - hemisferi: svetlo, nebno, sijajno, dobro IN temno, podzemno, gosto, težko, strašno, ki ju zedinjuje skupaj v sklad *Éros*/Ljub. Ti hemisferi sta *Ouranós*/Nebesni svod, *Gaia*/Zemlja s *Tártaros*/Breznom-temine v sebi, ki "delajo" tako zaokroženo kroglasto zgradbo zeva. Namreč zeva kot izvirne besede/zgodbe istine: *mythos tês aletheías*. Začetek, *arché* je *alétheia* kot taka cela skladna zgradba, ki jo prežema in zedinjuje v sklad/harmonijo *Éros*/Ljub. Tako se kaže mitski *Cháos*/Zev kot beseda *mythos* same *alétheia*: istine raz-krivanja v razkritosti (in) biti same.

O taki zgradbi istine (*alétheia*) govori Parmenides v svoji pesnitvi *O naravi* kot o enotni, céli, skladni zgradbi, ki naj bi jo smrtniki ne raz-ločili in razdvojili na dve ločeni, vsaksebi obstoječi in nasprotni obliki. Parmenid govori v prvem odlomku tudi o mladenkah s Helikona (*Heliádes kolúrai*): to so seveda Muze/Snovalke, ki da ga spremljajo na njegovi poti. Toda še bolj nenavadno je, da Parmenid meni tudi "*neporušno srce lepo kroglaste istine*": *Aletheías eukykléos atremês êtor* (fr. 1., v. 29) in s tem v neposredni zvezi omeni že tudi zgrešena mnenja navadnih smrtnikov brez trdne istine. Parmenidova *kroglasta* istina, *Aletheías eukykléos atremês êtor*, naravnost kaže na Heziodov kroglasti zev/*Cháos* kot prav takšno zgradbo istine o kateri govori Parmenid

pozneje, ko zavrne zgrešeno ravnanje navadnih smrtnikov s to célo kroglasto skladno zgradbo: ko jo namreč raz-ločujejo na dve zasebni obliki in tako zablodijo. Pri Heziodu in še vedno tudi pri Parmenidu se tako srečamo s tisto prvinsko, elementarno neposredno izkušnjo kroglaste istine, kroglastega kaosa/zeva v izvorni povedi besede kot začetka in izvora in mesta vsega. Želim posebej poudariti: gre za prvinsko živo izkušnjo lastnega prebivanja v tej kroglasti zgradbi istine/zeva kot po nji zasnovanega bitja.

Izvorno torej *cháos* nikakor nima tistega poznejšega pomena zmešnjave, praminese brez vsake oblike, ki da jo božanski Um ureja in oblikuje v kozmos, red - po Anaksagori in drugih.

Zev, kaos kot začetek pravzaprav tudi sam nastane, kakor izrecno pove Heziodova pesnitev v prvem verzu prave teogonije. Nastane namreč z *raz-klenitvijo* in *raz-porom* Zemlje in Neba (vedno je mišljen *Nebesni svod*), Gaje in Urana vse do neznanskega podzemnega Brezna-Temine, Tartara. Zemlja in Nebo pa nastaneta "iz" Zeva, kakor spet tudi Zev nastane z njima. Začetek sam, *arché*, je tak v sebi sklenjen *krog* igre porajanja, v katerem nastajajo in se porajajo z njimi vsi drugi bogovi in ljudje: sploh vse in vsako. V kroglasti skladni zgradbi kroži ta igra kroga začetka, prapočela vsega.

Znanje moderne astronomije se zdi, da popolnoma poruši to prvinsko zgradbo istine: sveta. Vendar se tako le zdi. Zemlja kot to težko, gosto, temno ostaja prav tako, kakor še obdajajoči jo nebesni svod. In če je ta z optičnimi in elektronskimi teleskopi neznansko razširjen - kaj to bistvenega spremeni? Mar ni Einstein postavil "kroglasto vesoljstvo", "zaokroženi prostor" sam kot neki novi skrajni svod, brez vsakega "onstran"? Ne glede na velikost tega "svoda" prostora vesoljstva ostaja osnovna zgradba istine *Cháos/Zev* še naprej izvor in mesto nastajanja in minevanja vsega - tudi sama v tem nastala. Krog začetka ostaja tako tudi še v moderni nekakšna usoda. Vendar ta analogija zahteva previdnost: da se ne bi oboje nekritično izenačilo.

Nastajanje in porajanje v Teogoniji je izvorni, začetni način *raz-krivanja*: takega začetka samega v raz-kritost: *alethéuein eis tèn alétheian*

- in je kot tak začetek sam v sebi igra kroženja in kazanja-skrivanja. Ta igra, ta krožno *porajajoča* se zgradba *Kaosa/Zeva* in z njim porajajočima se raz-klenjenima Zemljo in Nebom in Tartarom je tista enotna in céla skladna zgradba nasprotujočih si svetlega, lahkega in temnega, težkega, gostega, ki jo omenja v svoji pesnitvi *O naravi* Parmenides. Njeno srce je neporušno in čvrsto. Se pravi: ne premakne ga nobena teorija in nobeno védenje: tudi današnja znanost astronomija ne. V svoji prvinskosti ostaja nepremakljiva.

Ta skladna zgradba kot zev sveta je po podani razlagi sedaj očitno *alétheia* sama: istina raz-krivanja v razkritost (in) biti same. Tako, da je beseda/zgodba tega Zeva - *mythos Cháos* - že beseda/zgodba istine same: *mythos tēs aletheías*. Prva beseda/ime razlage *alétheia*, ki ostaja pri tej zgodbi sami nerečena, je tako *Cháos/Zev*. *Mythos/zgodba* je obenem igra *do-goditve* ali *porajanja* začetka: *Kaosa/Zeva* ter po njem razklenjenih Zemlje in Neba in Tartara IN pri-poved o tem začetku vseh treh, kakor jo snovalcu in pesniku izpovejo Muze/Snovalke, ki vejo povedati veliko *lažnivega* in tudi *istinitega*.

Beseda *gēnesis* pove lahko: nastajanje, izviranje spočevanje, porajanje, ustvarjanje. Vse so načini raz-krivanja v igri kazanja-skrivanja. *Tártaros* je strašno mračno brezno, globoko pod hadesom - najtemnejšo temino - čigar podzemna globina je tolikšna, kot je nad zemljo višina Neba/Svoda. Tako je tu, namreč v zgodbi same kroglaste istine: *mythos tēs aletheías*.

Šele v tej zgradbi (svetu) zgodbe istine se narodi staršema Zemlji in Nebesnemu svodu številen zarod bogov, katerih najmlajši sin je nasilni in zahrbtni *Kronos/Čas*: najstrašnejši med njunimi otroci (*deinótatos paidon*) (verzi 126-137). *Prostorju Zeva* pripada tako njegov Čas, *Kronos*. Tako se prikazuje geneza sveta časa in prostora kot cele zgradbe. Kajti v celosti te zgradbe istine biva elementarno izkušeni svet. *Kronos* je bil tisti, ki je na prigovarjanje matere Gaje/Zemlje skopil svojega očeta Urana in mu tako odvzel moč in oblast (verzi 160-185). Nastajanje sveta ni neomejeno: Čas ga zaustavi.

Šele verzi 453-506 pripovedujejo zgodbo o Zevsu, Kronidu in njegovem odnosu do očeta Kronosa/Časa, ki je bil pred njim vladar bogov. Kdo je pravzaprav Zevs? Kronos, nasilni in zahrbtni Čas, je posilil Hrejo/Breztrudno, ki mu je rodila potomstvo izvrstnih bogov: Histijo, Demetro, Hero, Hadesa, Pozejdona in najmlajšega - Zevsa. Hreia/Breztrudna ali Neutrudna je eufemizem za Zemljo: Gee, Gaia-Hreia. Zevs je tako sin Časa in Breztrudne/Zemlje. Ta namreč brez truda in napora nenehno vse poraja. Kdo ali kaj je Zevs-Kronides? Ima več priimkov: Gromovnik, Viharnik, Daljnovidni (*ho europa*), Kronides/Časje, Dios itd. Njegovo ime je tudi *Zeû* in *Zên* (*Zên* - pri Homerju). Beseda *zên* (*záo*, *zô*, *zêis*, *zêi*, infinitiv *zên*) pove: *živeti*; *tò zên* je življenje; *ho Zên*, *Zeús*, je *Živ*. Vendar je treba besedi imenu "*Živ*" zdaj prisluhniti ne kot pridevniku, temveč kot samostalniku in imenu: *Živ* kot *bit* celokupnosti živega: *Živ* kot *živost* živega, živečega v svoji živosti; *živ* kot bistvena *bit* živega, živečega, samogibnega: vsega, kar biva in živi in se giblje med Nebom in Zemljo, v tem brezdanjem Zevu ali Kaosu. Kar tu nastaja-mineva in tako pripada *physis*, naravi vsega in vsakega. Zevs, Zen je s to besedo odkrivajoča se poveljčana, slavljenja in pobožanstvena *živ živega*: vse *živí*. *Zevs/Živ* je beseda/zgodba/*mythos* življenja, kakor ga poveljčajo, pobožanstvijo in slavijo helikonske olimpijske Muze/Snovalke, ki vejo povedati hkrati veliko zlaganega in istinitega v svoji čudežni igri istine in ki slavijo Zevsa/Živ ter začnejo in končajo svoj spev pri njem. *Zevs/Živi* kot sin Časa in Breztrudne (Zemlje) je pobožanstvena *živ živega*, ki ga s Časom spočenja in rojeva Breztrudna, Zemlja sama. Tu ni simbolizma, ampak sama iz-poved prvinskega: besede/imena govorijo tu naravnost svojo iz-poved: beseda/ime je tu *mythos zenós*.

Kot tak je Zevs ali Zen - Živ - Kronides, sin Kronosa in Hreje/Breztrudne. Sina Časa imenujem zdaj po svoje Časje: če je Kronos Čas, je njegov sin Kronides Časje. To imenovanje ni poljubno, ampak prihaja iz poslušnosti tej zadevi sami. Odnos med Časom in Časjem je tak, da Zen/Živi v trenutku spopada in boja premaga surovi in zahrbtni in nasilni Čas - kot neskončni *Dolgčas* -, si tako z močjo in znanostjo v trenutku svojega dejanja in odločitve iz-bori zmago nad Časom (neskončnim *Dolgčasom*) in s tem mogočno vladarstvo čez vse bogove

in ljudi, čez nesmrtnike in čez smrtnike kot človeška bitja časne/končne biti. To je trenutek odločitve vse zgodovine nastajanja: *Kairós*. Tako iz-pove odnos med Kronosom in Kronidom/Zevsom Heziodova teogonija.

S tem, ko Zen/Živ v *kairós* časje premaga neskončni zahrbtni *Dolgčas*, zbere v tem trenutku večnosti vse razsežnosti ali ekstaze ekstatičnega časje kot svojo zgodovino ali vek in je kot to ustvarjalno vladajoče dionizično Časje trenutka večnosti - Kronides: zdaj najmogočnejši vladar vsega. Živ živega (bit-bivajoče - *eón* - kot živo) pripada tako ekstatični večnosti trenutka in mesta odločitve - *Kairós* - ekstatičnega Časje. Natančneje rečeno: Živi/Zevs biva kot lastno čas-je vseh treh ekstaz časje. Na to kaže prej pojasnjeni verz 38 Heziodove teogonije. *Kairós*, trenutek izvirnega raz-kritja časje živega kot njegova dionizična/ekstatična večnost, kot zedinjenost ekstaz časje je vek živega: njegova zgodovina. Tako je Živi sam čas-je kot bit-je (kot razkrita *živ živega*; pri tem je treba zmeraj misliti živo kot človeško bit-je) in ni več podrejen kakemu vnanjemu času: Kronides - Časnik časje - ni podrejen zahrbtnemu in nasilnemu Kronosu/Času/Dolgčasu. Čas-nik je nikalnik Časa, premaga neskončni Čas, mu vlada in se tako sam izkaže kot svoje Čas-je: večnost trenutka izvirnega razkritja ekstaz časje.

Vsa Živ živega pripada dionizični/ekstatični večnosti, ki ni nasilni in zahrbtni neskončni Čas-Kronos - kot vnanji nasilni vladar. Ekstatična izvorna večnost zato tudi ni poznejša metafizična filozofska večnost kot stoječi sedaj, nunc stans, ampak je vek živi živega: Zena. Mogočnost Zevsa se izkazuje izvorno samo v tem, da premaga Čas - kot neskončni *Dolgčas* in njegovo vnanjo nasilno oblast nad bitjem. Zato je Zevs, *ho kyros*: vladar kot od Muz/Snovalk poveljčana, slavljenja in pobožanstvena *živ živega*. Živ/Zevs zmaga in premaga Čas/Kronosa s svojo znanostjo in močjo: *téchnesi bíephi*. Tako reče Heziod v teogoniji:

495) nasilni, zahrbtni Kronos/Čas spusti spet iz sebe

496) svoje potomstvo, premagan od znanosti in moči svojega sina.

Zdaj je mogoče tvegati misel, da je Zevs v svojih mitskih sinovih in hčerkah zmeraj le on sam. Naj omenim zdaj tri največje: Atena,

Apolon, Dioniz. *Isti je Zevs in Dioniz*, ki ga časti in slavi vsa Helada kot boga samega srca grškega zgodovinskega človeškega bitja - smrtnika.

Podana razlaga omogoča zdaj rešitev težkega problema odnosa *biti* in *časa* in s tem *biti* in *physis* oz. *alétheia* pri Parmenidu. Časje bitja-bití se je izkazalo kot mitski *kairós*: trenutek in mesto odločitve ekstatične večnosti kot razkritja in zbranosti vseh treh razsežnosti ali ekstaz časa; in je časje bitja bití same. Samo tako je dognana in izkazana *istost physis/alétheia* in *biti* same, od katere je Parmenid zavrnil spreminjanje v neskončnem času. Kajti Parmenidova *bit* sama (*eînai, eón*) je zdaj izkazana sama živ živega in njeno časje je trenutek večnosti: *Kairós*. Zdaj sta bit in *physis* izkazano *isto*. Kajti "*isto je namreč mišljenje in bit*", reče preprosto Parmenid. Mišljenje samo je neki način *physis*: je način raz-krivanja. Mišljenje, govorjenje, raziskovanje - za pravo pot teh in torej *znanosti* je Parmenidu izrecno šlo - so načini istine raz-krivanja v razkritost (in) bití same; pri tem je *physis* sama način TE istine. *Istina* je tu najprej mišljena in rečena iz *te istosti*, potem iz neodvrnljive istosti lažnosti in resničnosti in je kot taka bistvena izvorna *istina*. Njen začetek je krog igre zeva - po Heziodu. Po sami igri istine sta isto mišljenje in bit vtem, ko slišita skupaj v *isto*, ki je *snovanje* v prej razloženem smislu. Začetek je torej v sami igri istine: *alétheia*. Zdaj je pojasnjeno, da in kako parmenidovska *bit* ni podvržena oblasti kakega vnanjega neskončnega časa. Kajti čas-JE in bit-JE je isto v tem JE: raz-krivanju v razkritost.

Je to, kar sem povedal v celoti, kaj več kot akademsko filozofsko dlakocepstvo? Na takšno vprašanje - pravzaprav vprašanje nevednosti in "zdravega razuma" vsakdanjosti - odgovori vpogled v svetovnozgodovinsko tehtno dejstvo raz-ločitve ali razbitja tiste parmenidovske in pri Heziodu izkazane cele skladne zgradbe istine: *alétheia*. O nji je govorila podana razlaga Parmenida. S to raz-ločitvijo in črtanjem, tlačenjem, zatiranjem izvorne *physis*, njene temne, goste, težke, zemske strani, namreč te strani zgradbe istine (*alétheia*) ter vztrajanje samo pri svetli, jasni, lahki, nebni strani; zahtevanje samo svetlobe brez teme in skritosti, - s to zahtevo in s tem vztrajanjem pri eni in tlačenjem druge strani se z-godi razsvetljenstvo pri arhaičnih Grkih. To je začetek njihove dekadence in obenem z njo vstaja filozofije:

platonizma, metafizike. To je z razbitjem praisvorne *istine*, z njeno izgubo in odtegnitvijo nastala zgodba začetka tiste svetovne zgodovine evropskega "duha" in človeštva, ki se konča z našo dobo svoje dekadence kot skrajnim nihilizmom. Ta je največja nevarnost in najhujša grožnja človeštvu našega časa konca: moderne dobe. Z izgubo izvorne istine in izvorne *physis* in potlačenjem oz. izrinjenjem pristnega smrtnika iz bistva človeka vstane novi Um filozofije kot svetloba sama, lumen, in kot sama večna ideja dobra - kot novi bog se z-godi razkol dobrega in zlega, v katerega je vpet razklani človek; nastopi vstaja uma - racionalitete - kot postave za naslednja tisočletja svetovne zgodovine, ki v svojem skrajnem prevratu na koncu nosi še našo dobo nihilizma. Vstane novi moralni bog, čigar smrt v našem času zaznamuje dobo konca: nihilizem kot moderno dobo. Vsa filozofija od svojega začetka v 5. stoletju pred Kr. do svojega konca, vse spoznanje, vsa resnica je izraz tega novega Uma kot postave, zakona in usode Evrope. Misliti tej usodi naproti in jo iz njene vladavine v izmaknjenosti spraviti na jasnino novega *ovédenja*: Ali je to zgolj filozofski akademizem? Ali ni nasprotno, nuja našega časa - še ne izkušena nuja? Spraviti na dan in do *ovédenja* in tako iz pozabe to potlačeno zgodbo začetka: zgodbo istine in njene izgube: to je edina naloga za tistega, ki takšno izgubo izkusi pristno. Kajti ovedeti se ne pravi samó priti do nekega védenja, ampak bistveneje: priti k sebi samemu in se tako spreobrniti. Nova razlaga Parmenida ima zato kar največjo težo na poti svetovnozgodovinskega *ovédenja* današnjega človeka.

Seveda je podani sklep pričujočega predavanja, če se ga vzame izolirano, nerazumljiv. Zato pripominjam, da celotno pričujoče predavanje s svojim sklepom vred spada v tisti obsežni sklop izpeljane misli ovedenja v mojih knjigah *Zaratusastrovo izročilo I in II*. Le iz umeščenosti v celoto tam razvite misli je polno razumljivo tudi pričujoče predavanje z mojim sklepom vred.

Na koncu naj omenim še tole. *Jacob Burchardt* v svoji *Grški kulturni zgodovini* na nekem mestu mēni o grški teogoniji, da je pravi bog Grkov zmeraj bil le Zevs. In da je takoiimenovane starejše bogove Heziod (in pred njim tudi še drugi, danes neznani) predstavil v nazaj kot neko naknadno razlago geneze Zevsa. Skratka pač zgolj zgodba,

mit, nič drugega. Toda tudi če to sprejmeš, ostaja vprašanje *začetka* in vse nadaljne geneze ali teogonije še vedno tehten bistven problem evropske svetovne zgodovine in evropskega človeštva. Heziodova teogonija pove *mythos* tega začetka in je za ovedenje začetka naravnost čudežna pesnitev. Zdi se, da se zgodba prazadetka pomika vse bolj nazaj - zdaj že kar 2700 let nazaj. Toda takšno historično gledanje, časovno štetje in datiranje začetka, ki je tu tema, je začetku samemu popolnoma neprimerno. Ne gre namreč za historični začetek kot nekakšen, historično ugotovljiv dogodek nekje v računanem času, ampak gre za začetek kot počelo in izvor, ki je danes še vedno začetek in izvor, čeprav izmaknjen in pozabljen. Gre skratka za zgodbo začetka same zgodovine Evrope v veku njene večnosti. Tak začetek je izvir, ki ga historično šteti potek časa ne pušča za seboj. Tak začetek je kot zgodba časa zgodovine zunaj historično štetega časa in je neizmerno izvirnejši od njega. Ta zadeva nam je težko razumljiva zaradi svoje potlačenosti in odtegnjenosti v pozabi.

*Predavanje v Fenomenološkem društvu 5. 5. 1994.

Martin Heidegger:

STAVKI O "ZNANOSTI"¹

1. "Znanost" moramo tu vedno razumeti v novoveškem smislu. Srednjeveški "nauk" in grško "spoznanje" sta popolnoma različna od tega, čeravno posredno in spremenjena sodoločata to, kar danes poznamo kot "znanost" in kar tudi edino moremo, v skladu z našim zgodovinskim položajem, izvajati kot "znanost".

2. Potemtakem "znanost" sama *ni neka vednost* (št. 23) v smislu utemeljitve in ohranjanja neke bistvene resnice. Znanost je izpeljana *ustanova in ureditev* (*Einrichtung*) vednosti, se pravi narejevalsko-napravljalsko odpiranje in pripravljajanje (*machenschaftliche Aufmachung*) območja pravilnosti znotraj sicer skrivnega in za znanost sploh ne vprašljivega okrožja neke resnice (o "naravi", "zgodovini", "pravi" npr.).

3. "Znanstveno" spoznavno bivajoče je "znanosti" vsakokrat *vnaprej dano* v neki skozi znanost samo nikoli dojemljivi "resnici" o spoznanem področju bivajočega. Bivajoče *kot področje* za znanost obstaja tu pred njo; bivajoče je positum in vsaka znanost je v sebi "*pozitivna*" znanost (tudi matematika).

4. Od tod nikoli in nikjer ne obstaja znanost kot taka ("die" Wissenschaft), recimo tako, kakor obstajata "umetnost" in "filozofija", ki sta vselej bistveno in polno v sebi, kar sta, kadar *sta* zgodovinsko. "Znanost" je le formalni naslov, ki za svoje razumetje terja, da je zraven mišljena k znanosti pripadna ustanovna razpadlost (*einrichtungsmässige Zerfällung*) v *posamezne*, se pravi kot oposamljajoče se znanosti. Torej, kakor je vsaka znanost "pozitivna", tako mora biti vsaka tudi "posamezna" znanost.

1

Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), HGA 65, Frankfurt/M., II. Prizvok § 74: Sätze über "die Wissenschaft", str. 145-159.

5. "Specialistika" ni recimo neko znamenje propada in iztirjenosti znanosti kot take in tudi ne, recimo, le neko neizogibno zlo kot posledica napredka in nepreglednosti, delitve dela, temveč *nujna* notranja posledica njenega značaja kot posamezne znanosti ter neosvojljiv pogoj njenega obstoja in to pomeni vedno njenega napredka. Kje se nahaja izvorni razlog razpadlosti? V bivajočnosti kot predstavljenosti.

6. Vsaka znanost, tudi tako imenovana "opisujoča", je *pojasnjevalna*: nepoznano in neznanke nekega področja so z različnimi načini in dometi redukcije privedene nazaj na nekaj poznane in umevne. Pripravljanje in dajanje na voljo pogojev pojasnjevanja je raziskovanje.

7. Glede na to, kako tisto, kar je razumljeno, in zahteva razumljivosti vnaprej določata področje posamezne znanosti, je oblikovana ter kot vsakokratno zadostno opredeljena sovisnost *pojasnjevanja* (npr. pojasnitev neke podobe ali poslikave v fizikalno-kemičnem oziru; pojasnitev njene predmetnosti v fiziološko-psihološkem oziru; pojasnitev "dela" v "zgodovinskem" pogledu in pojasnitev v "umetniškem" pogledu).

8. Ustanovitev in naravnost nekega vedenja (vnaprej izkušene bistvene resnice) (prim. št. 2) se izvaja kot izgradnja in dodelava pojasnjevalne sovisnosti, ki za svoje omogočenje terja *vesplošno vezanost* raziskovanja na vsakokratno stvarno področje in sicer znotraj pogleda, v katerega je pomaknjeno. *Ta* vezanost znanosti kot uravnav pravilnostnih sovisnosti je njim pripadajoča *strogost*. Vsaka znanost je tako, kakor mora biti "pozitivna" ter se mora iz vsakokratnega pogleda na vsakokratno področje oposamezniti, v sebi stroga.

9. Razgrnitev strogosti neke znanosti se izvršuje po načinih napredovanja, ravnanja (upoštevanja pogleda na stvarno področje) in postopka (izvedbe raziskovanja in prikaza), v "metodi". To napredovanje in ravnanje vselej privede predmetno okrožje v določeno smer pojasnljivosti, ki načeloma že zagotavlja, da "rezultati" ne izostajajo. (Vedno pride nekaj ven.)

Temeljni način ravnanja v vsem pojasnjevanju je zasledovanje in naprej posegajoča nastavitve posameznih vrst in verig neprekinjeno tekočih vzročno-účinkovnih odnosov. To delovno-narejevalsko (machenschaftliche) bistvo bivajočega, čeravno ni spoznano *kot takšno*, ne le opravičuje, temveč v brezmejnem stopnjevanju terja to v izsledke prepričano mišljenje v "kavzalnostih", ki so strogo vzeto samo "če-potem"-odnosi v podobi kadar-tedaj (kamor zato spada tudi "statistika" moderne fizike, ki "kavzalnosti" nikakor ne premaga, temveč jo samo prinese na svetlo). Domnevati, da je s to, dozdevno "svobodno" vzročnostjo prej mogoče dojeti bivajoče kot "živo", izdaja zgolj skrivno osnovno prepričanje, da bi nekega dne pod pokroviteljstvo pojasnitve postavili tudi živo življenje. Ta korak je toliko bližji, ker na strani naravi nasprotnega področja, v zgodovini, prevladuje čisto "historična" oz. "predzgodovinska" metoda, ki misli popolnoma v kavzalnostih ter "življenje" in "doživljivo" dela dostopno vzročnemu preračunu ter edinole v tem vidi formo zgodovinske "vednosti". Da pa se v zgodovini kot sodoločujoča dopuščata "slučaj" in "usoda", šele prav izpričuje samovladje kavzalnega mišljenja, kolikor vendarle "slučaj" in "usoda" predstavljata samo vzročno-účinkovne odnose, ki niso natančno in enoznačno izračunljivi. Da pa bi zgodovinsko bivajoče sploh moglo imeti neko popolnoma drugačno (na tu-biti utemeljeno) vrsto biti, se historiji nikdar ne more dopovedati, ker bi tedaj le-ta morala samo sebe opustiti (o bistvu zgodovine prim. premisleke I, 33sl., 68sl., 74sl.). Kajti *kot znanost* ima za svoje vnaprej opredeljeno področje izteka nekaj samoumevnega, to kar je povprečni razumljivosti brezpogojno primerno, a takšna razumljivost se terja iz bista znanosti kot ustanovitve pravilnosti znotraj obvladovanja in usmerjanja vsega predmetnega v službi *izrabljanja in vzgajanja* (Züchtung).

10. Kolikor ima "znanost" edino sebi primerno nalogo v preučevanju svojega področja, nosi znanost sama v sebi silo gibanja k *stopnjevanju* prednostnega položaja ravnanja in postopka nasproti samemu stvarnemu področju. Odločilno vprašanje za znanost kot tako *ni*, kateri bistveni karakter ima bivajoče samo, ki leži v temelju stvarnega področja, temveč ali je s tem ali z onim postopkom za raziskavo pričakovati neko "spoznanje", se pravi nek *izid*. Vodilni je pogled na

ustanovitev in pripravo "rezultatov". Izsledki in posebej šele njihovo neposredno uporabno prisvajanje zagotavljajo pravilnost raziskovanja, a takšna znanstvena pravilnost velja kot resnica nekega vedenja. V sklicevanju na "rezultate" in njihovo koristnost mora "Znanost" ("die" Wissenschaft) iz sebe ven iskati potrditev svoje nujnosti (če se pri tem "znanstvo" opravičuje kot "kulturna vrednota" ali kot "v službi ljudstva" ali kot "politična znanost", v bistvu ne predstavlja *nobenega razločka*, zaradi česar se tedaj vsa opravičila in "osmislitve" te vrste vseprek križajo ter se kljub navideznem sovraštvu bolj in bolj izkazujejo kot skupaj spadajoče). Samo povsem novoveška (se pravi "liberalna") znanost more biti "ljudska znanost". Samo novoveška znanost na osnovi prednostnega položaja postopka pred stvarjo ter pravilnosti sodbe pred resnico bivajočega dovoljuje vselej po potrebi nastavljivo preklapljanje na različne smotre (izvedba odločnega materializma in tehnicizma v boljše vizmu; intervencija v štiriletnem planu; uporaba za politično vzgojo). "Znanost" je tu povsod *ista* ter ravno skozi te različne postavitve smotrov postaja v osnovi vedno bolj enovrstno oblikovana, to se pravi "vedno bolj internacionalna".

Ker "znanstvo" ni vednost, temveč ustanovitev pravilnosti nekega pojasnjevalnega področja, "znanosti" tudi nujno iz vsakokratno novih določil namembnosti takoj prejmejo nove "vzgone", s pomočjo katerih se hkrati izgovorijo pred vsakim možnim (namreč vsakim bistvenim) ogrožanjem ter morejo s ponovno "pomirjenostjo" raziskovati dalje. Tako je bilo sedaj potrebnih samo nekaj let, da si je "znanost" prišla na jasno glede tega, da se njeno "liberalno" bistvo in njen "ideal objektivnosti" ne le dobro sporazumevata s politično-ljudsko "naravnostjo", temveč sta zanjo nepogrešljivi. In od tod mora biti sedaj tako s strani "znanosti" kakor s strani "svetovnega nazora" *enodušno* priznано, da je bil govor o "krizi" znanosti dejansko samo besedičenje. "Ljudska" "organizacija" "Znanosti" ("der" Wissenschaft) se giblje po taistem tiru kakor "amerikanska", vprašanje je zgolj, na kateri strani so za hitrejša in popolna razpolaganja postavljena večja sredstva in sile, da bi *nespremenjeno* ter iz sebe tudi nespremenljivo bistvo novoveške znanosti gnale proti njenemu skrajnemu končnemu stanju, "nalogi", ki lahko zahteva še stoletja in vedno bolj dokončno izključuje sleherno

možnost neke "krize" znanosti, se pravi neke bistvene menjave vednosti in resnice.

11. Vsaka znanost je stroga, toda ni vsaka znanost *"eksaktna znanost"*. Pojem "eksaktnega" je večznačen. V splošnem ta beseda pomeni: natančen, odmerjen, skrben. V tem smislu je vsaka znanost po zahtevi "eksaktna", namreč glede na skrbnost *rokovanja* z metodo kot zasledovanja strogosti, ki se nahaja v bistvu znanosti. Če pa "eksakten" pomeni toliko kot številčno določen, merjen ali izračunan, tedaj je eksaktnost karakter neke *metode same* (celo že njena predgradnja), ne zgolj vrsta njene uporabe.

12. Če pomeni "eksaktnost" sam merski in računski postopek, tedaj velja stavek: Neka znanost *more* biti eksaktna samo zato, ker mora biti stroga.

13. Toda neka znanost *mora* biti eksaktna (da bi ostala stroga, se pravi znanost), ko pa je njeno stvarno področje vnaprej nastavljeno kot samo s kvantitativnim merjenjem in računanjem dostopno ter edinole tako rezultate dopuščajoče območje (novoveški pojem "narave").

14. Nasprotno pa morajo "duhovne znanosti", da bi bile *stroge*, nujno ostati *neeksaktne*. To ni pomanjkljivost, temveč njihova odlika. Pri tem ostaja izvajanje strogosti duhovnih znanosti glede na merjenje dosežkov vedno veliko težje kot pa izpeljava eksaktnosti "eksaktnih" znanosti.

15. Kot pozitivna in posamezna je vsaka znanost v svoji strogosti napotena na poznavanje svojega stvarnega področja, na preučevanje tega področja, na *empeiría* ter experimentum v najširšem smislu. Celo matematika potrebuje experientia, enostavno jemanje na znanje svojih najenostavnejših predmetov in njihovih določil v aksiomih.

16. Vsaka znanost je raziskujoče preučevanje, toda vsaka znanost ne more biti "eksperimentalna" v smislu novoveškega pojma eksperimenta.

17. Nasprotno pa znanost, ki meri (eksaktna), *mora* biti *eksperimentalna*. "Eksperiment" je nujna bistvena posledica eksaktnosti, tako da neka znanost nikakor ni eksaktna zaradi tega, ker eksperimentira.

(prim. o *experiri, experimentum* in "eksperimentu" kot *izvedbi poskusa* v novoveškem smislu, Odzvek 77).

18. Novoveška nasprotna oblika "eksperimentalne" znanosti je iz "virov" črpajoča "historiografija" ter njena zvrst "*predzgodovina*", na kateri se da morda najbolj prodorno ponazoriti bistvo *vsakršne* historije, da namreč nikoli ne doseže *zgodovine*.

Vsaka "historija" se hrani iz primerjanja ter služi širjenju možnosti primerjanja. Čeravno je primerjanje dozdevno gledalo na *razločke*, pa vendar za historijo *razločki* nikoli ne postanejo odločna različnost in to pomeni edinstvenost enkratnega ter enostavnega, spričo katerega bi historija, ako bi sploh kdaj mogla privedi do nečesa takšnega, morala samo sebe spoznati za nezadostno. Nezavedna (*ungewusste*) predslutnja grozečega zanikanja njenega lastnega bistva, ki ji grozi od zgodovinskosti, je najbolj notranji temelj, zakaj historično primerjanje razlike dojema samo zato, da bi jih uvrstilo v širši in bolj zamotan okoliš primerljivosti. Primerjanje vsega pa je v bistvu izenačevanje, zvajanje nazaj na nekaj enakega, kar kot takšno sploh ne pride do vednosti, temveč tvori tisto samoumevnost, iz katere vse pojasnjevanje in nanašanje jemlje svojo jasnost. Čim manj je prikazana zgodovina sama, a čim bolj so popisani in preračunani in prikazani samo dejanja, dela, proizvodi in mnenja kot pripetljaji v njihovem zapovrstju in različnosti, tem lažje more historija zadoščati sebi lastni strogosti. Da pa se vedno giblje v tem okolju, se najbolj razločno izkazuje skozi "napredek" historičnih znanosti. Ta obstaja v vsakokratnih in vselej različno povzročenih zamenjavah vodilnih pogledov primerjanja. Odkritje tako imenovanega novega "materiala" je vedno posledica, ne razlog, na novo izbranega pogleda pojasnjevanja. Pri tem lahko obstajajo dobe, ki se ob dozdevni izključitvi vsakršne "razlage" in "predstavitev" omejujejo čisto na zagotavljanje "virov", ki so tedaj sami označeni kot dejanske "najdbe". Toda celo ta zagotovitev "najdb" in najdljivega takoj in nujno prehaja v *pojasnjevanje* in s tem v uveljavljanje nekega vodilnega pogleda (najbolj groba dodelitev in vključitev neke najdbe v že najdeno je pojasnitev).

V poteku razvoja historije ne narašča samo material, gradivo ne postaja samo bolj pregledno ter z izboljšanimi napravami in

ustanovami nagleje in zanesljiveje dostopno, temveč predvsem postaja v sebi vedno obstojnejše, se pravi da ostaja vedno bolj nespremenjeno v menjavi pogledov, ki jim je podrejeno. Historično delo postaja s tem vedno bolj udobno, ker je treba izpeljati le še uporabo nekega novega pogleda razlage v že vzpostavljenem materialu. Toda vidika razlage nikoli ne vpeljuje historija sama, temveč je ta pogled vedno le odsev sodobne zgodovine, v kateri se historik nahaja, ki pa je *on* ravno ne more zgodovinsko poznati, temveč jo lahko slednjič le znova historično pojasnjuje. Zamenjava vidika razlage pa tedaj za daljši čas znova zajamči obilje novih odkritij, kar spet okrepi historijo samo v samozavestnosti njene naprednosti ter jo vedno bolj učvrsti v njej lastnem izmikanju pred zgodovino. Ako pa je zdaj celo nek določen vidik razlage povzdignjen v edino merodajnega, tedaj v tej enoznačnosti vodilnega vidika historija vrh tega najde še sredstvo, da se dvigne nad dotedanjo, v svojih pogledih spreminjajočo se historijo, in da to stalnost svojega "raziskovanja" pripelje do zdavnaj zaželeni skladnosti z "eksaktnimi znanostmi" ter postane dejanska "znanost", kar se izpričuje v tem, da postane "primerna za inštitut" in obrat (nekako podobno ustanovam Družbe cesarja Wilhelma). Tej dopolnitvi historije v zagotovljenem "znanstvu" nikakor ne nasprotuje, da se poslej njen glavni dosežek izvršuje v obliki časopisnega poročanja (reportaže) ter da historiki začnejo hlepeti po takšnih prikazih svetovne zgodovine. Kajti tu že nastaja, in ne slučajno, "časopisna znanost". V njej vidijo še neko podvrsto, ako ne celo neko popačenje historije, v resnici pa je samo zadnja vnaprejšnja preusvojitev bistva historije kot novoveške znanosti. Upoštevati kaže neizogibno vezavo te "časopisne znanosti"² v širokem smislu z založniško industrijo. Obedve v svoji enotnosti izvirata iz novoveškega tehničnega bistva. (Brž ko bo od tod "filozofska fakulteta" enkrat odločno izgrajena za to, kar že sedaj je, bosta novinarstvo ter geografija postali njeni temeljni znanosti. Vsepovsod razločno notranje hiranje teh "fakultet" je samo posledica manjkajočega poguma, da bi

svoj navidezni filozofski značaj odločno odložile ter dale ves prostor obratnemu značaju bodoče "duhovne znanosti".)

Kljub temu, da teologija ostaja "svetovnonazorsko" drugače določena, je čisto obratovalno v službi *svojega* poslanstva kot znanosti na veliko bolj razviti stopnji kot "duhovne znanosti", zaradi česar je docela v redu, ako je teološka fakulteta postavljena sicer za medicinsko in pravno, toda pred filozofsko.

Historija, vedno razumljena v posebnosti novoveške znanosti, na katero pretendira, je stalno izmikanje pred zgodovino. Toda celo v tem izmikanju še zadržuje nek odnos do zgodovine, in to pelje historijo in historika v dvomnost.

Ako pa zgodovine ne pojasnujemo historično in ako zgodovina ni preračunana na določeno podobo za določene smotre izrekanja mnenja in oblikovanja politične miselnosti, temveč je sama zgodovina postavljena nazaj v edinstvenost svoje nepojasnljivosti ter je skozi njo postavljeno pod vprašaj in k stalnemu odločanju o samem sebi vsakršno historično obračanje ter vsako iz nje izvirajoče ocenjevanje in verovanje, tedaj se izvršuje to, kar se lahko imenuje zgodovinsko mišljenje. Zgodovinski mislec je bistveno različen prav tako od historika kakor od filozofa. Še najmanj pa ga smemo povezovati s tisto navidezno tvorbo, ki jo običajno imenujejo "filozofija zgodovine". Zgodovinski mislec ima sredino svojega razmišljanja in prikazovanja vselej v nekem določenem področju ustvarjanja, odločitev, viškov in padcev znotraj zgodovine (bodisi pesništvo, bodisi likovna umetnost, bodisi ustanovitev in vodenje države). Kolikor se sedanje in prihodnje obdobje, čeprav na docela različen način, razvijata kot zgodovini, sedanje-novoveško obdobje, kolikor zgodovino historično odriva, ne da bi se ji moglo izogniti, prihodnje obdobje, kolikor se mora zasukati v enostavnost in ostrino zgodovinske biti, se danes nujno, gledano od zunaj, zabrisujejo meje likov historika in zgodovinskega misleca; to pa tem bolj, ker historija v skladu z naraščajočo izoblikovanostjo svoje časopisnoznanstvene posebnosti na osnovi svojih reportažnih celovitih prikazov razširja kočljiv videz nekega nadznanstvenega obravnavanja zgodovine ter tako pripelje zgodovinsko preučevanje v popolno zmedo. Le-ta pa se še enkrat

stopnjuje skozi krščansko zgodovinsko apologetiko, ki je od Avguštinove civitas dei prišla do moči in postala običajna, medtem ko so v njeno službo danes stopili tudi že vsi nekristjani, ki jim je vse do golega reševanja dosedanjega, se pravi, da jim je vse do preprečevanja bistvenih odločitev.

Pristno zgodovinsko mišljenje bo zato spoznatno le malokaterim in izmed teh maloštevilnih bodo le redki skozi splošni mišmaš zgodovinskega menjenja rešili zgodovinsko vedenje v pripravljenost za odločitev nekega prihodnjega pokolenja.

Še dalj kakor zgodovina je potisnjena narava, a zopora nasproti njej postaja toliko popolnejša, kolikor se spoznanje narave razvija do "organskega" obravnavanja, ne da bi vedeli, da "organizem" predstavlja samo dopolnitev "mehanizma". Od tod se dogaja, da obdobje neobrzanega "tehnicizma" lahko hkrati najde svojo samorazlago v "organskem svetovnem nazoru".

19. Z naraščajočo utrditvijo narejevalsko-kovarsko-tehničnega bistva vseh znanosti bo vedno bolj stopala v ozadje predmetnostna in postopkovna razlika med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi. One postajajo sestavina strojne tehnike in pogonov, te se razraščajo v zajetno časopisno znanost orjaškega obsega, v kateri se sedanje "doživljanje" tekoče historično razlaga ter v tej razlagi dovaja k svoji čim hitrejši ter čim lažje razumljivi *objavi* za slehernega.

20. "Univerze" kot "mesta znanstvenega raziskovanja in poučevanja" (takšne narave so stvaritve 19. stoletja) postajajo čisti, vedno bolj "po dejanskosti narejeni" obratovalni zavodi, v katerih nič ne pride do odločitve. Zadnji ostanek neke *kulturne dekoracije* bodo zadržale samo tako dolgo, kolikor morajo za zdaj hkrati še ostati sredstvo "kulturnopolitične" propagande. Iz njih se nič več ne bo moglo razgrniti nekakšno bistvo "universitas": enkrat zato, ker politično-ljudsko držanje v bojni pripravljenosti nekaj takšnega napravi odvečno, potem pa še zato, ker je znanstveno obratovanje samo mogoče veliko bolj zanesljivo in udobno vzdrževati v teku brez "univerzitetništva", se pravi tukaj enostavno brez volje do osmislitve. Filozofija, tukaj razumljena samo

kot misleča osmislitev na resnico in to pomeni vprašljivost biti (des Seyns), ne kot historična in "sisteme" izdelujoča učenost, nima na "univerzi" in še posebej v obratovalnem zavodu, kar bo univerza postala, nobenega mesta. Kajti filozofija sploh "nima" nikjer nekega takega mesta, razen tistega, ki ga sama osnuje, h kateremu pa neposredno ne zmore peljati nobena pot od kakršnekoli trdne ustanove.

21. Zgoraj navedena označitev "znanosti" ne izvira iz neke nasprotnosti do nje, ker kaj takšnega sploh ni mogoče. Ob vsej svoji današnji orjaški razširitvi in zagotovljenosti uspeha ter zajetnosti namreč znanost nima v sebi predpostavk *bistvenega ranga*, na osnovi katerih bi jo sploh bilo mogoče pomakniti v nasprotje z vednostjo mišljenja. Filozofija ni niti proti niti za znanost, temveč jo prepusti njenemu lastnemu pohlepu po njeni lastni koristi, da bi vedno bolj praktično in hitreje zagotavljala vedno bolj uporabne izsledke in da bi tako uporabljanje in čutenje potreb vedno bolj nerazrešljivo obrnila v odvisnost od vsakokratnih izsledkov in njihovega preseganja.

22. Ako pride, kakor mora priti, do pripoznanja zgoraj in vnaprej določenega bstva novoveške znanosti, njene čiste ter nujno službene in ustrezljive obratovalne posebnosti ter za to potrebnih ustanov, tedaj moramo v obzorju tega priznanja v bodoče pričakovati, celo izračunati, orjaški napredek znanosti. Izkoriščanje in izrabljanje zemlje, vzgojo in usmerjanje bodo ti napredki privedli v danes še nepredstavljiva stanja, katerih ne more preprečiti ali tudi vsaj zadržati nikakršno romantično obujanje spomina na to, kar je bilo prej, nekoč in drugačno. Toda ti napredki so tudi vedno redkeje še popisani kot nekaj presenetljivega in vpadljivega, recimo kot kulturni dosežki, temveč si zapovrstjo sledijo in se tako rekoč kot poslovne skrivnosti izrabljajo ter se glede na njihove izsledke tako tudi razpečavajo. Šele potem ko je znanost dosegla to obratovalno nevpadljivost odmotavanja, je tam, kamor njo samo vleče: tedaj znanost skupaj z razpustitvijo vsega bivajočega razpusti samo sebe. Z razgledom na ta konec kot zelo trajno končno stanje, ki se vedno kaže kot nek izvor, se danes znanost nahaja v svojem najboljšem začetku. Samo slepi in nori bodo danes govorili o "koncu" znanosti.

23. "Znanost" izvršuje zagotavljanje stanja popolne odsotnosti potreb v vedenju ter zategadelj v obdobju popolne nevprašljivosti vselej ostaja "najmodernejša". Dognani so vsi smotri in koristi, vsa sredstva so pri roki, sleherno uživanje je izvedljivo, treba je le še premagati razlike v stopnji omikanosti ter izsledkom priskrbeti največjo možno širino najlažje uporabe. Skriti cilj, h kateremu vse to in drugo hiti, ne da bi o tem vsaj nekaj slutilo ali moglo slutiti, je stanje popolnega dolgočasje (prim. predavanja 1929/1930³) v okrožju najlastnejših pridobitev, ki same nekega dne ne morejo več prikrivati značaja dolgočasje, ako je tedaj še ostal prebitek v moči vedenja, da bi se v tem stanju vsaj prestrašili in da bi razgalili to stanje samo ter v njem zevajočo zapuščenost biti bivajočega.

24. Vendar, velika *strahota in odstavitev* (*das Entsetzen*) prihaja samo iz bistvenega, že v izvoru nahajajočega se vedenja, nikoli pa iz nemoči ali gole nepomogljive nespameti. Vedenje pa je obstojnost (*Inständigkeit*) v dostojanstvu vprašanja o biti, ki svojo edino čast ohranja tako, da se dovolj redko podari in razdaja v zavračanju kot zakriti dogodek mimohoda odločitve o prispetju in begu bogov v bivajočem. Kateri od prihodnjih ljudi utemeljuje ta trenutek mimohoda k izvoru nekega drugega "obdobja", hočem reči: neke druge zgodovine biti?

Razpuščanje in povezovanje znanstveno nosilnih fakultet

Historične duhovne znanosti postajajo *časopisna* znanost. Naravoslovne znanosti postajajo *strojna* znanost.

"Časopis" in "stroj" sta menjena v bistvenem smislu kot izpostavljena in zmagovita načina dokončnega (saj novi vek poganjata k dovršitvi) opredmetenja, ki vsrkava vase vso stvarskost bivajočega in samo bivajoče pušča samo še kot povod doživljanja.

S tem prvenstvom postopka v ustanavljanju in pripravljanju prihajata obe skupini znanosti do soglasja glede bistvenega, se pravi svojega *obratovalnega* karakterja.

Ta "razvoj" novoveške znanosti v smeri njenega bistva je danes viden šele malokaterim ter ga s strani večine zavračajo kot neobstajajoč. Tudi se ga ne da dokazovati z dejstvi, temveč ga je mogoče dojeti samo iz nekega vedenja o zgodovini biti. Mnogi "raziskovalci" bodo sami sebe še predstavljali kot pripadnike preizkušenih izročil 19. stoletja. Prav tako bodo številni v odnosu do svojih predmetov še našli novo vsebinsko obogatitev in zadovoljitev ter jo morda še uveljavili v poučevanju, toda vse to ničesar ne dokazuje proti *tistemu* dogajanju, v katerega je umeščena celotna ustanova "znanstva". Iz tega se znanost ne le nikoli ne bo mogla iztrgati, temveč rešitve iz tega tudi in predvsem nikoli ne bo hotela ter jo bo tem manj mogla hoteti, čim bolj napreduje.

To dogajanje pa predvsem tudi ni morda kak pojav na sedanji nemški univerzi, temveč zadeva vse, kar bo kjerkoli si že bodi in kadarkoli v bodoče še hotelo reči kako besedo kot "znanost".

Ako se dosedanje in prejšnje oblike ustanov pri tem še dolgo ohranjajo, pa bodo nekega dne tem odločnejše in razločnejše izrazile to, kar se je dogajalo izza njihovega navideznega okrilja.

Prevedel Valentin Kalan

*

Za Machenschaft prim. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), o. c. nr. 61 ter nr. 64 do 68. Machenschaft prevaja poesis, techne, mechane in sophia ter označuje ontično strukturo postavlja (Gestell).

Valentin Kalan

ZNANOST IN UNIVERZA V EVROPSKI OPTIKI - MARTIN HEIDEGGER¹

"Celotna moderna znanost (...) kot prava filozofija dejanskosti"
Nietzsche, H genealogiji morale, III. 23.

Več kot petdeset let po njihovem nastanku so v jubilejnem letu 100. obletnice rojstva misleca I. 1989 prvič objavljeni *Prispevki k filozofiji (O dogodku)*, drugo poglavitno delo Martina Heidegggra kot 65. zvezek *Zbranih del*. Z njihovo izdajo se začena objavljanje zvezkov iz III. odseka zbranih del, ki obsega "neobjavljene razprave, predavanja in premisleke". S tem so izdajatelji nekoliko prehiteli Heideggrovo napotilo, da se smejo objave III. odseka začeti šele potem, ko bodo objavljena vsa marburška (1923-1928) in freiburška predavanja (1928-1944), ki tvorijo 47 knjig II. odseka izdaje.

Delo, ki je nastajalo v času 1936-38, je bilo v filozofskih krogih dolgo časa pričakovano, saj pomeni po prvi fundamentalnoontološki zastavitvi vprašanja o biti v *Biti in času* prvi izčrpen poskus nove, bitnozgodovinske in hkrati "izvirnejše" zastavitve iz obravnave istega vprašanja, v katerem se vprašuje po smislu kot resnici in bistvu biti. Uredništvo *Phainomena* se je odločilo objaviti iz *Prispevkov* 24 *Stavkov o "znanstvu"*, ki bi jih lahko uvrstili med velike aforistične tekste filozofije 19. in 20. stoletja, kakor so npr. Wittgensteinov *Logično-filozofski traktat*, Nietzschejev aforizem št. 1 iz ti. *Volje do moči*, Freudovih 8 tez v *Formulacijah o dveh principih psihičnega dogajanja*, Marxovih 11. tez o Feuerbachu ipd.

1

Bistveni nasov te razprave bi se glasil Znanstvo in univerza v bitnozgodovinski zorni cesti (Blickbalin)

Heideggrovo delo *O dogodku* skuša izkazati bit kot nerazpoložljivo dogajanje resnice. Predpostavka *Prispevkov k filozofiji*, kakor se glasi "javni naslov", ostaja *Bit in čas*, kjer se kot smisel biti pokaže odklenjenost izvirnega časa kot celota ekstatične časnosti. Sistematiko na poti k bitnozgodovinskemu mišljenju imenuje Heidegger sklad oz skladanje. Resnica biti je ujemanje šestih skladov: I) Odzvok, II) Priigra, III) Skok, IV) Utemeljitev, V) Tisti, ki so pri-hodnji, VI) Zadnji bog.

Razprava o znanosti spada v "fugo" odzvoka, ki podaja prvo območje bivanja dogodka. Zanj je značilno izkustvo zapuščenosti biti bivajočega. Ako je zapuščenost bivajočega izkušena na podlagi ohranjanja resnice biti, tedaj se resnica biti kaže kot zavračanje in kot odmik. Teorija o bistvu znanosti ne daje le opisa sedanjega stanja znanosti, temveč govori o tem, kako se v znanosti odloča o resnici in o zapuščenosti biti. Pred tem je Heidegger že opisal drugačno pot premisleka o znanosti - znanosti kot določeni "možnosti razvoja in izgradnje vedenja, katerega bistvo samo je vkoreninjeno v neki še izvirnejši utemeljitvi resnice biti" (*Prispevki*, 75). Ta pozitivna utemeljitev znanosti je razvita v rektorskem govoru v Freiburgu 27. maja 1933

Samopotrjevanje nemške univerze (Selbstbehauptung), o katerem se še dandanašnji pogosto lahko sliši mnogo zmotnega in neresničnega.

Teze imajo pomen tudi za interpretacijo Heideggrove filozofije, saj obravnavajo vprašanje znamenite Heideggrove razprave *Doba podobe sveta*, ki jo je prevedel P. Kozak v *Perspektivah*, št. 4, 1960/61 (str. 421-441). Vprašanje znanosti in tehnike je nato tematizirano v razpravah *Vprašanje po tehniki* ter *Preobrat*, ki sta izšli v prevodu I. Urbančiča v *Izbranih razpravah* l. 1967. Poleg tega je *Nova revija* objavila dr. Hribarjev prevod razprave *Znanost in osmislitev* iz dela *Predavanja in članki*.

Heideggrovo razumevanje evropske znanosti je najprej aktualno za sodobno debato v Sloveniji o statusu posameznih znanstvenih disciplin, o statusu naravoslovnih in humanističnih ved, o statusu teologije - ki je za Heideggra humanistična veda par excellence - idr. Še zlasti pa utegnejo biti Heideggrove teze zanimive za osvetlitev političnega disputa

o "kriterijih za oceno kvalitete znanstvenega dela", disputa, ki opravlja funkcijo metamorfoze teoretske dejavnosti v ekonomsko ocenitev in finansiranje. Ta disput dobiva v slovenski znanstveni politiki že status "vojne vseh proti vsem", ker skušajo zastopniki določenih filozofskih orientacij svoje projekte prikazati kot "mednarodno primerljive", medtem ko naj bi dejavnost drugačnih filozofskih usmeritev to ne bila. Kar je v teh tezah v vprašanju, je to, da je "evropskost" znanosti več kakor njena "internacionalnost", saj znanost kot "univerzalna" kaj drugega kot "brez meja" nikoli ni mogla biti.

Za vodilno nit Heideggrove tematizacije evropske znanosti je treba vzeti kar izrek prvega filozofa, kakor je stara grška tradicija cenila Prometeja:

"Znanost je veliko šibkejša od nujnosti",

*téchne d'anánkes asthenéstera makró.*²

Zakaj je spričo moči usode znanost nemočna? Znanost je za Heideggra "šibka", ker je podrejena bolj bistvenemu dogajanju tehnike in tehnologije. V tem smislu se Heidegger ne pridružuje običajnemu prepričanju o moči znanosti in veri v absolutnost znanosti. Ni odveč ob tem pripomniti, da ima v tem Heidegger predhodnika v enem izmed utemeljiteljev novoveškega znanstvenega antropocentrizma in materializma, Thomasu Hobbesu, ki je v nasprotju s prevladujočo metafizično in znanstveno idejo, da je znanje moč, scientia est potentia, izjavil, da je znanost samo "neka majhna moč": "Science is but a small power"³.

Razprava o bistvu znanosti je razprava o bistvu novega veka. Poleg znanosti spadajo k novemu veku še naslednji pojavi: strojna tehnika, estetika, kultura in ukinjanje bogov (Entgötterung)⁴.

2

Ajšil: Vkljeni Prometej, v. 514: "Umetnost je šibkejša od Usode!" (prev. dr. K. Gantar).

3

Prim. O. Marquard, *Das Über-Wir*, Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch, München 1983, str. 44.

Odstranjevanje bogov se ni dogajalo samo zaradi militantnega ateizma v stalinizmu ali zaradi brutalističnega poganstva v nacizmu, temveč najprej zato, ker fundamentalistično razsvetljenstvo odstranjuje boga v samem nastavku, in ker religija postaja religiozno doživetje.

Preden preidemo h kratkemu prikazu bistva znanosti, se moramo zavedati, da delo na znanstvenih raziskovalnih programih lahko bolje poteka brez takih premislekov o bistvu znanstva. Razprava o bistvu znanosti je neka osmislitev, ki ni "niti za vse nujna niti je vsakdo ne more izvrševati ali tudi ne vsaj prenašati. Nasprotno: odsotnost osmislitve v veliki meri spada k določenim stopnjam njenega izvajanja in izvrševanja"⁵.

1. stavek: "Znanost" ni niti "nauk" niti "spoznanje".

2. stavek: Znanost ni vedenje, temveč izvedena ustanovitev vednosti, ki ima značaj pripravljavanja pravilnosti znotraj razumevanja biti bivajočega kot narejanja, izdelovanja in kovanja, "Machenschaft".

3. stavek: Bivajoče, ki ga znanost preučuje, je znanosti dano vnaprej kot določeno področje: ker je bivajoče positum, je vsaka znanost "pozitivna". Npr.: positivum biologije je "življenje", positivum zgodovinopisja "zgodovina", positivum teologije "krščanskost", positivum prava pravičnost, prav itd.

4. stavek: Obstaja umetnost kot taka, filozofija kot taka, a ne obstaja znanost kot taka: obstaja znanstvo oz. množstvo "posameznih" znanosti.

5. stavek: Specializacija ni pomanjkljivost znanosti, temveč nujen pogoj njenega obstoja.

⁴ Prim Doba podobe sveta, Perspektive, 1960/61, št. 4, str. 421.

⁵ Holzwege (1962), str. 89, prev. str. 433.

6. stavek: Vsaka znanost je pojasnjevalna na ta način, da se "nepoznano" z metodo redukcije privede na nekaj poznane.

7. stavek: V vsaki znanosti nastopa pojasnjevalna sovisnost.

8. stavek: Vsaka znanost je "stroga", in sicer na ta način, da izoblikuje pojasnjevalno sovisnost.

9. stavek: Metoda je razvoj znanstvene strogosti, ki je sama spet brezpogojno uveljavljanje kavzalnega mišljenja, tako na področju narave kakor v zgodovini.

10. stavek: Bistveno vprašanje za znanost ni, kateri bistveni karakter ima bivajoče samo, temveč kakšne "rezultate", kakšne "izide" in kakšno korist prinaša. Zaradi prednosti postopka pred stvarjo, pravilnosti pred resnico je znanost podvržena nastavljenemu preklapljanju za različne smotre. Prevlada postopka v znanosti izključuje "krizo" znanosti.

11. stavek: Vsaka znanost, tudi kaka humanistična znanost, je stroga, če je eksaktnost strogost rokovanja z metodo.

12. stavek: Pogoj za eksaktnost neke znanosti je njena strogost.

13. stavek: Za naravoslovje je eksaktnost v smislu merljivosti celo pogoj strogosti. V naravoslovju velja za "dejansko" samo to, kar je dostopno s kvantitativnim merjenjem. To značilnost naravoslovja je povzel M. Planck v stavku: "Dejansko je, kar se da meriti"⁶.

14. stavek: Humanistične vede morajo ostati neeksaktne, da bi ostale stroge.

15. stavek: Vsaka znanost predpostavlja določeno predhodno izkustvo o svojem stvarnem področju.

⁶ Navedeno po M. Heidegger, Wissenschaft und Besinnung, Vorträge und Aufsätze (1967), str. 50.

16. stavek: Ne more biti vsako raziskovanje eksperimentalno.

17. stavek: Eksaktna znanost je možna samo kot eksperimentalna.

18. stavek: Novoveške znanosti poznajo nasprotje med naravoslovnimi vedami na eni ter duhovnimi znanostmi na drugi strani - slednje se imenujejo tudi družbene, kulturne ali humanistične vede oz. znanosti. Njihov status je najbolj viden pri zgodovinopisju.

Glavna metoda zgodovinopisja je primerjanje, s tem pa izenačevanje. Napredek zgodovinopisja je sprememba vodilnih pogledov primerjanja. Novega vidika interpretacije ne vpeljuje historija sama, temveč je to vedno odsev pričujoče zgodovine.

Na tem mestu Heidegger povzema nekatere ugotovitve teorije in filozofije zgodovine 19. stoletja, ki je v najrazličnejših teoretskih poskusih utemeljevala pomen zgodovinopisja s tem, da je zgodovina samoosmisliitev življenja. Na način, ki je osupnil same zgodovinarje, je to spoznanje izrazil F. Nietzsche v drugem *Času neprimernem premišljevanju*, ki ima naslov *O koristi in škodi zgodovine za življenje*. Monumentalna zgodovina si prizadeva najti v preteklosti velike ideale humanosti, ki jih v sedanjosti ne vidi. Toliko je ta zgodovina "koristna" za sedanjost. Njena pomanjkljivost pa je v tam, da pozablja na mnogo segmentov preteklosti, ki sicer niso tako znameniti. Na spoštovanju in zvestem ohranjanju vsega preteklega temelji antikvarično zgodovinopisje. Z njim dobi svoje dostojanstvo in nedotakljivost celo tisto, kar je sicer majhno, omejeno in zastarelo, a vendar opisuje človekovo vrženost in faktičnost. Zasluga te zgodovine je, da tudi manj srečne generacije in narode veže na njihovo lastno domovino; njena pomanjkljivost: stvari gleda iz prevelike bližine in izolirano, zato jih ne more meriti. Vse staro s spoštovanjem sprejema, vse novo pa odklanja. Splošna pomanjkljivost te historije je v tem, da življenje le ohranja in ga ne ustvarja. Zato človek potrebuje še eno vrsto zgodovine, kritično. Človek mora namreč imeti od časa do časa dovolj moči, da neko preteklost razbije in razrahlja, da bi sploh mogel živeti - "vsaka preteklost je vredna, da jo obsodimo". To je vedno nevaren poskus, saj je treba najti mejo v zanikanju preteklega. In Nietzschejev rezultat:

"Vsaka izmed teh treh vrst zgodovinopisja, kolikor jih je, ima svojo upravičenost ravno le na Enih tleh in pod Enim podnebjem ... Če človek, ki hoče ustvariti nekaj velikega, sploh rabi preteklost, tedaj se je polasti s pomočjo monumentalnega zgodovinopisja; kdor hoče vztrajati v običajnem in tradicionalnem, goji preteklo kot antikvarični zgodovinar; in le tisti, ki mu sedanja stiska vklepa prsi in ki hoče za vsako ceno odvreči od sebe to breme, ima potrebo po kritični, se pravi po presojujoči in obsojujoči zgodovini. Iz nemiselnega presajanja rasti izvira mnogo zla: kritik brez stiske, antikvar brez pietete, poznavalec velikega brez zmožnosti za veliko so takšne stvaritve ..."⁷

Zgodovinopisje po Nietzscheju temelji v življenju, tj. v zgodovinskosti, zgodovinskost pa v časovnosti. Trojnost tipov zgodovinopisja je naivna deskripcija dejstva, da je zgodovinopisje utemeljeno v zgodovinskosti človekove tubiti.⁸

V načrtnem prizadevanju, da bi postala čim bolj aktualna, se zgodovina približuje novinarstvu oz. časnikarstvu. Historiografija postane "un journalisme rétrospectif"⁹. Ako zgodovinopisje s približevanjem novinarstvu oz. časnikarstvu pridobiva na aktualnosti, pa ostaja ločeno od zgodovinskosti, saj mu je dopuščen samo pogled nazaj, retrospekcija. Približevanje zgodovinopisja novinarstvu je posledica dejstva, da so pogledi na zgodovino vedno le odsev pričujoče zgodovine: potemtakem je tudi menjava in napredek pogledov na zgodovino posledica lastne zgodovinskosti zgodovinopisca. Zgodovinopisje postane oblika umikanja pred lastno zgodovino. Novinarstvo oz. časnikarstvo, danes bi rekli še komunikologija, teorija občil oz. javnih sredstev obveščanja in informatika, postajajo temeljne humanistične znanosti filozofske fakultete: "Historične duhovne znanosti postajajo časopisna znanost. Naravoslovne znanosti postajajo strojna znanost". Tak razvoj zgodovinopisja je utemeljen

7

F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, c. 2, Goldmann Taschenbücher, str. 87-88.

8

Prim. M Heidegger, *Sein und Zeit*, § 76, str. 396 sl.

9

Prim. F. Châtelet, *Historie de la phil.*, VII (1973), str. 230.

v samem razmerju zgodovinopisja do zgodovinskosti in časovnosti. Časnikarstvo ima sicer opraviti s sedanjostjo, s sedanjim časom. Toda tudi zgodovina ima opraviti s časom: beseda "zgodovina" je v zvezi z besedo god, ki pomeni "krstni dan", dies lustricus ali tudi dies anniversarius; historično in dialektično tudi "tempus, čas", occasio, priložnost; zgoda, factum, dogodek. V starocerkvenoslovanščini god' pomeni "čas, pravi čas, dogodek"; od ie. korena *ghod- in *ghedh- "združiti, spojiti". Zvezo s časom ima tudi beseda novinarstvo. Beseda nov izvira iz ie. *new-o-s, od *nu- "sedaj", ki nastopa v grškem nyn, "sedaj", ter v latinskih besedah novus in nunc.¹⁰

Te prekratke opombe o etimologiji povedo, da torej novinarstvo označuje odnos do časa kot sedanjega trenutka. Novinarstvo, časnikarstvo in zgodovinopisje so različni modusi vsakdonevnega odnosa do časa.

Toda zgodovinska znanost ne pove, kaj je zgodovina kot zgodovinsko dogajanje, čeprav je zgodovina sama za historijo nekaj neobhodnega, neizogibnega (das Unumgängliche), kakor Heidegger to opisuje v razpravi *Znanost in osmislitev*. Zgodovina sama ostaja za historijo "neopažena", celo nepojavljiva (das Unscheinbare). Zgodovina lahko tematizira le zgodovinsko mišljenje, ki tematizira človekovo prebivanje v svetu, vendar so meje likov historika in zgodovinskega misleca pogosto zamegljene.

Z metodološkega vidika je teologija bolj razvita kakor ostale humanistične vede. Zato ima z epistemološkega vidika teološka fakulteta celo večjo pravico biti članica univerze kakor filozofska fakulteta.¹¹

19. stavek: Z utrditvijo narejevalskega bistva vseh znanosti se zabrisuje razlika med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi: "stroj" in "časopis" sta najbolj vidna manifestacija opredmetenja vsega bivajočega.

10

Prim. F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, s. v. god ter A. Gluhak, *Hrvatski etimološki Rječnik*, Zagreb 1993, s. v. godina i goditi.

11

Prim. o tem M. Heidegger, *Razmerje med teologijo kot pozitivno znanostjo in filozofijo*, prev. A. Tonkli, *Phänomena I* (1992), št. 2/3, str. 98-102.

20. stavek: Univerze postajajo obrati, v katerih universitas ne more več zaživeti: Heidegger opušča humanistično idejo poslanstva univerze, ki nosi njegov rektorski govor l. 1933. Znotraj univerze filozofija izgublja svoje mesto v korist novinarstva, komunikologije, sociologije, informatike in drugih humanističnih ved.

21. stavek: Znanost ne dosega ranga vednosti mišljenja. Filozofsko mišljenje ni niti proti niti za znanost.

22. stavek: Napredek znanosti je orjaški, vendar zaradi obratovalnega značaja znanosti ti napredki postajajo nevpadljivi in neopazni. Takšno stanje znanstvenega obratovanja pomeni razpustitev bivajočega.

23. stavek: Izključna in strateška naravnost znanosti na družbeno korist ter izpolnjevanje človekovih potreb vodi do stanja popolnega dolgočasje.

24. stavek: V dobi gospostva znanosti in tehnike je mišljenje pred nalogo, da pripravi prehod k drugemu začetku. Za začetek drugačne zgodovine biti ne zadošča filozofsko čudenje, ki je ravno pripeljalo do epohe postavlja. Vprašanje o biti ne izhaja od čudenja o bivajočem, temveč od drugačnega, včasih celo nasprotnega razpoloženja, imenovanega "Entsetzen", ki ne pomeni samo čustva groze, zgroženosti, temveč tudi strahoto in osvoboditev od strahote, odstavitev neke prevlade. *Entsetzung* je značilna Heideggrova dvopomenska beseda, ki pa zaradi tega še ni dvoumna. *Entsetzen* ima tudi vojaški pomen osvoboditve, npr. neko obkoljeno mesto osvoboditi obleganja. To konotacijo "odstavitve" je dobro opisal H.G. Gadamer: "Obleganje, ki nas drži obkoljene, je zmožnost izdelovanja in njena fascinacija. Od-stavitev tega obleganja naj bo hkrati "osvoboditev", ki razvema potek našega tehničnega amoka: zgrozitev nad to zapuščenostjo biti"¹².

12

H. G. Gadamer, *Gesammelte Werke 3*, Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen 1987, str. 427.

Tega stanja znanstva po Heideggeru ni mogoče razrešiti z reorganizacijo univerze, saj je taka tendenca dogajanja v znanosti utemeljena v bistvu tehnike, ki ga Heidegger imenuje postavje (Ge-Stell)¹³. Nadaljnji premislek o znanosti, ki ga je Heidegger razvil v predavanju *Znanost in osmislitev*, izhaja od definicije znanosti kot "teorije dejanskega" (die Theorie des Wirklichen)¹⁴. Ob tej definiciji je posebej opazno dejstvo, da je bilo "teorija stvarnosti" Vebrovo ime za ontologijo. Danes vemo, da je teorija stvarnosti ravno znanost sama, tako da o filozofiji kot teoriji dejanskosti ali teoriji dejanskega lahko govorimo le na način žargona, ne pa originarno.

V samem prevodu Heideggrovih tez o znanosti kaže opozoriti na Heideggrovo kategorijo "Machenschaft". Kaj pomeni Heideggrova določitev, da je znanost "narejevalsko-napravljalsko odpiranje in pripravljajanje (machenschaftliche Aufmachung) ... pravilnosti znotraj ... ne vprašljivega okrožja neke resnice" (teza 2). Beseda "Machenschaft" - spletko ali intriga, mahinacija, posel - izhaja od glagola machen - delati, storiti, narediti, napraviti, poče(nja)ti - ki gre nazaj na ie. koren *mag- gnosti; sorodnosti: gr. *máza*, "testo", lat. *massa*, slov. mazati. Sorodna slov. beseda je gmah - "mir, udobje" (Bezljaj). Heideggrova Machenschaft prevaja več grških besed za znanost, umetnost, proizvodnjo, in sicer: *téchne*, *mechané*, *poiésis*, *sophía*, torej: *téchne* kot "spretnost, umetnost, znanstvo, obrt, posel"; *mechané* kot "umetna naprava, priprava, orodje, stroj, sredstvo, pripomoček, spletko, zvijača, iznajdba, uredba"; *poiésis* kot "dejanje, delo, pripravljajanje, proizvodnjo" ter *sophía* kot "spretnost, zvijača" ter še gr. *mētis* kot "razum, pamet, naklep", ki je preko korena *mí- meriti v zvezi s slovenskimi besedami "mera, meriti".

Ta določila narejanja Heidegger povzema v § 61 *Prispevkov*: narejanje kot bistvo bivajočnosti je neopazno, ker se skriva izza

13

Prim. M. Heidegger, *die Technik und die Kehre*, Pfulingen 1962, ter M. Heidegger, *Izbrane razprave*, Lj. 1967, str. 321 sl.

14

Vorträge und Aufsätze (1967), str. 38 in slov. prev. Nova revija 8 (1989), št. 83/84, str. 396 sl.

objektivnosti, izza doživljanja ter izza pravilnosti. Narejanje globlje dojema bivajočnost bivajočega kakor običajni heglovsko-marksistični pojem predmetnosti in opredmetenja, saj bivajoče nanaša tako na grško *téchne* kakor na krščansko-biblijsko razumevanje bivajočega kot ens creatum.¹⁵ Narejanje je način prisostvovanja biti, kolikor se odteguje. Prepuščenost bivajočega narejanju je ena od najvišjih oblik evropskega nihilizma (§ 72 *Prispevkov*).

Narejanje, kovanje, izdelovanje kot gospodstvo izdelovanja ima neko temeljno dvoznačnost, ki spada k človekovemu bistvu. Ta ambivalentnost človekove eksistence je na klasičen način izrečena v besedah zbora tebenskih starcev v *Antigoni*:

sophón ti tò mechanón
téchnas hypèr elpíd' échon
totè mèn kakón, állo' ep' esthlòn hérpei. (v. 364-366)

"Nekakšna modrija v tem, da človek nad pričakovanjem razpolagajoč z izumiteljstvom znanosti, včasih sicer zapada v hudino, toda drugič se obrača na dobro".¹⁶

Posebej pomembno pa je upoštevati, da je Heideggrov premislek o znanosti nadaljevanje Nietzschejeve refleksije o znanosti. Heideggrova teza o metodi kot eksplikaciji strogosti v neki znanosti (stavek 9) je poglobitev Nietzschejevega uvida, da je v sodobni znanosti s prevlado objektivnosti in metode izgubljena "resnica":

"Ni zmaga znanosti to, kar odlikuje naše 19. stoletje, temveč zmaga znanstvene metode nad znanostjo" (*Volja do moči*, af. 466)¹⁷.

15

Prim. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, str. 132, nr. 67.

16

O prevodu teh verzov prim. M. Heidegger, *Dänerfahrungen* (1983), str. 36 ter dr. Tine Hribar, *Tragična etika svetosti*, Lj. 1991, str. 154 sl.

17

Feyerabendova ironična kritika racionalizma v *Against method* (1974) izpostavi le nekatere aspekte Nietzschejeve ocene naravoslovnih znanosti.

V 1. ter 67. aforizmu *Volje do moči* Nietzsche odkriva "nihilistične poteze" oz. "nihilistične konsekvence" na naslednjih področjih: 1. umetnost (romantika, Wagner), 2. zgodovinoisje (premeščanje idealov v preteklost), 3. politika in politična filozofija, 4. gospodarstvo in politična ekonomija, 5. naravoslovje in 6. vrednostne sodbe krščanske morale. Nihilistične konsekvence sedanjega naravoslovja vidi Nietzsche najprej v tem, da znanstvena dejavnost poteka v območju med moralnimi sodbami ter "nesmiselnostjo". "Nihilizem" v znanosti je nadalje viden v tem, da sta zakonitost in vzročnost v njej zastopani le še kot "vmesno dejanje, preostanek" (af. 69). Znanost s svojo lastno dejavnostjo vodi v "anti-znanstvenost" (Anti-Wissenschaftlichkeit): "Iz njenega lastnega obratovanja na koncu sledi samorazkrajjanje; nek zasuk proti sebi, proti-znanstvenost" (af. 1)¹⁸. Heideggrov poziv k premisleku o statusu znanosti je nadaljevanje tega Nietzschejeva uvida. Bistvena Heideggrova poglobitev Nietzschejeve pozicije je v tem, da je znanost dojeta kot epohalno dogajanje. S tem je nakazana možnost, da v imenu vednosti opustimo dogmatizacijo novoveškega pojma znanosti, katerega advokata sta fundamentalistično razsvetljenstvo, dogmatična diskurzna teorija ter druge oblike laične *philosophiae perennis*, ter s tem presežemo razglašeni evropocentrizem v doumevanju znanosti.

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

- Gadamer, Hans-Georg (1969) *Moč uma*, Problemi 1969, št. 78, str. 789-801.
- Gadamer, Hans-Georg (1983) *Über die Macht der Vernunft*, v: *Lob der Theorie, Reden und Aufsätze*, Frankfurt/M. Suhrkamp 1983, str. 51-66.

- Ritter, Joachim (1974) *Die Aufgabe der geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft*, v: *Subjektivität, Sechs Aufsätze* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 105-140.
- Hribar, Tine (1991) *Teorija znanosti in organizacija raziskovanja*, Znanstvena knjižnica, Fakulteta za sociologijo, politične vede in Novinarstvo (Ljubljana), pp. 228.
- Feyerabend, Paul (1989) *Napredek v umetnosti, filozofiji in znanosti*, Nova Revija 8 (1989), št. 85/86, str. 706-714.
- Riedel, Manfred (1988) *Die Universalität der europäischen Wissenschaft als begriffs- und wissenschaftsgeschichtliches Problem*, v: *Für eine zweite Philosophie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp), 30-55.
- Heidegger, Martin: *Frühe Schriften*, HGA 1, Frankfurt/M. 1978: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* ter *Neuere Forschungen über Logik*.
- Beufret, Jean: *Dialogue avec Heidegger III, Approche de Heidegger*, Philosophie et science, Paris, 1974, str. 28-51.
- Heidegger, Martin: *Odsotnost svetih imen*, Nova revija 7 (1977), 1450-1451.
- Heidegger, Martin: *Hölderlins Hymne ...*, HGA 39, Frankfurt/M. 1989.
- Heidegger, Martin: *Konec filozofije in naloga mišljenja*, Nova revija 101/102 (1990), 1266-1274.
- Heidegger, Martin: *O vprašanju določitve stvari/zadeve mišljenja*, Nova revija 8 (1989), št. 85/86, 70-705.
- Heidegger, Martin: *Die Bedrohung der Wissenschaft*, Arbeitskreis von Dozenten der naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultät (November 1973) (Auszüge), v: *Zur philos. Akt. Heideggers*, Bd. 1 (Ph. und politik), hg. Papenfuss/Pöggeler, Frankfurt/M. 1991, 5-27.
- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken*, 1954.

- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, v: *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1967.

- Heidegger, Martin: *Izbrane razprave, Tehnika in preobrat*, prev. Ivan Urbančič (Ljubljana: CZ 1967).

*Predavanje v Fenomenološkem društvu 21. 4. 1994.

SINOPSIS

Tine Hribar

POSTMETAFIZIKA

UDC 111

Postavje ima v zgodovini biti dvojni položaj. Po eni plati pomeni nadaljevanje in dovršitev metafizike, se pravi pozabitve biti, po drugi plati pa že tudi predobliko ali predprostor dogodka, tj. resnice biti kot biti. Konec filozofije se izraža kot zmago slavje znanstveno-tehničnega sveta in temu svetu ustrezne družbene ureditve. Konec filozofije pomeni: začetek svetovne tehnične civilizacije, utemeljene v zahodnem mišljenju. Toda ali mišljenju poleg te poslednje možnosti ne preostaja morda še neka prva možnost. Če bi bilo tako, pravi Heidegger v tekstu *Konec filozofije in naloga mišljenja*, potem mora biti v zgodovini filozofije od njenega začetka do njenega konca mišljenju prihranjena še neka naloga, ki je ne zmoreta niti filozofija kot metafizika niti iz nje izvirajoče znanosti. Mišljenje s to nalogo seveda ni več metafizično, marveč postmetafizično mišljenje.

Tine Hribar

POSTMETAPHYSIK

UDC 111

Das Gestell nimmt in der Geschichte des Seins einen zweideutigen Status ein. Denn einerseits ist es die Fortführung und Vollendung der Metaphysik, d.h. der Vergessenheit des Seins, andererseits aber auch schon die Vorform des Ereignisses, d.h. des Seins in seiner Wahrheit. Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten technologischen Weltzivilisation. Gibt es aber für das Denken außer der gekennzeichneten letzten Möglichkeit noch eine erste Möglichkeit, von der das Denken der Philosophie zwar ausgehen mußte, die sie jedoch als Philosophie nicht eigens erfahren und übernehmen konnte? Wenn dies der Fall wäre, sagt Heidegger im Text *Das Ende*

der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, dann müßte in der Geschichte der Philosophie seit ihren Anfang bis zu ihrem Ende verborgenerweise dem Denken noch eine Aufgabe vorbehalten sein, die weder der Philosophie als der Metaphysik noch gar den aus ihr herkommenden Wissenschaften zugänglich.

Dean Komel
NIETZSCHE IN
FENOMENOLOGIJA

UDK 111.1 Nietzsche

Razmislek o razmerju med Nietzschejem in fenomenologijo izhaja iz Heideggrove opazke v predavanjih leta 1925 *Prolegomena k zgodovini pojma časa*, češ da mora filozofija postati "to, kar je neki velikan nekoč rekel, 'Vesela znanost'" (HGA 20, str. 110). Razmerje med Nietzschejem in fenomenologijo zadeva sam aletheiološki obrat v fenomenološki filozofiji, ki ga je opravil Heidegger v spoprijemu s Husserlovim razumevanjem fenomenološke "stvari same". Ta obrat predpostavlja destrukcijo spoznavnega gona po resnici na sebi; pri Nietzscheju se ta destrukcija dogaja v okviru hermenevtike metafore, "prenosa", pri Heideggro pa v okviru hermenevtike diafore, "razlike", "raznosa", ob čemer *metapherein in diapherein* razumemo kot bistveni potezi odtegujočega se razkrivanja biti. Tako dojetje odnosa med Nietzschejem in Heideggrom nam odpira predvsem možnost globlje izkušnje pesniške oz. ustvarjalne dimenzije v mišljenju obeh filozofov.

Dean Komel
NIETZSCHE UND
PHÄNOMENOLOGIE

UDC 111.1 Nietzsche

Die Erörterung über das Verhältnis zwischen Nietzsche und Phänomenologie geht von einer Bemerkung Heideggers in der Vorlesung

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925) aus, daß die Philosophie "zu dem, was ein Großer einmal sagte, zur 'Fröhlichen Wissenschaft'", werden sollte (HGA 20, s. 110). Das Verhältnis zwischen Nietzsche und Phänomenologie betrifft die aletheiologische Kehre in der phänomenologischen Philosophie, die Heidegger in der Auseinandersetzung mit dem Husserls Verständnis der phänomenologischen "Sache selbst" vollzogen hat. Die aletheiologische Kehre setzt nämlich die Destruktion des Erkenntnistriebes zur Wahrheit an sich voraus; diese Destruktion spielt sich bei Nietzsche im Rahmen einer Hermeneutik der Metapher, "Übertragung", bei Heidegger aber im Rahmen einer Hermeneutik der Diaphora, "Unterschied", "Austrag" ab, wobei *metapherein* und *diapherein* als Wesenszüge der sich entziehenden Entbergung des Seins verstanden sind. Solche Auffassung der Beziehung zwischen Nietzsche und Heidegger eröffnet uns vor allem die Möglichkeit einer tieferen Erfahrung der dichterischen bzw. schöpferischen Dimension im Denken beider Philosophen.

Andrina Tonkli-Komel
KAKO JE RESNIČNOST
POSTALA BASEN ...

UDK 89:111 Nietzsche

Z Nietzschejevim odkritjem apoliničnega in dionizičnega kot dveh izvornih umetniških gonov se razkrije "svet" umetniškega ustvarjanja, kjer tudi spoznavanje in razumevanje, filozofsko mišljenje in znanstveno raziskovanje ni nič drugega kot vrsta ustvarjanja. Ta "umetniški svet" ni niti "resnični svet" niti fikcija. Umetnost se od neumetnosti namreč ne razlikuje po tem, kaj in kako nekaj predstavlja, ampak po tem, kakšne nove možne vidike odpira. Tako naj bi tudi filozofija kot "umetniška ali artistična metafizika" "iz-mislila" predvsem začetek novega.

Andrina Tonkli-Komel

WIE DIE WAHRE WELT ZUR FABEL WURDE

UDC 89: 111Nietzsche

Mit Nietzsches Entdeckung des Apollinischen und Dionysischen als zweier ursornglichen Kunsttriebe erffnet sich eine "Welt" des knstlerischen Schaffens, wo auch das Erkennen und die Verstdigung, das philosophische Denken ebenso wie wissenschaftliche Forschung eine Art von Schaffen ist. Diese "Kunstwelt" ist keine "wahre Welt" und keine Fiktion. Kunst unterscheidet sich gegenber der Nichtkunst nmlich nicht dadurch, was und wie sie etwas vorstellt, sondern durch das, was sie an neuen Sichtmglichkeiten erffnet. So soll auch die Philosophie als "knstliche oder artistische Metaphysik" vor allem den Anfang des Neuen "aus-denken".

Ivan Urbančič

RAZLAGA PARMENIDA IZ OZIRA NA HEZIODOVO TEOGONIJO

UDK 165. 191

O Parmenidu se nasploh "ve", da spada v začetno filozofijo. Razporejajo ga med ti. "predsokratične filozofe". Tak razpored Parmenida, ki je živel v 6. in 5 stoletju pr.n.št., pa že vsebuje neko razlago njegove misli skozi optiko poznejše filozofije ali sokratizma: Platona in Aristotela. Taka razlaga Parmenidove misli pa je problem z zelo dajnosežnimi posledicami. Ta problem je pravzaprav tema pričujočega predavanja. V kakšni zvezi je s Heziodovo teogonijo in torej z arhaičnim grškim mitom? Kaj imata skupnega Parmenidova misel o sopripadnosti biti in mišljanja ter Hesiodova teogonija? In nenazadnje še vprašanje, kako se nas danes vsa ta zadeva tiče?

Ivan Urbančič

DIE INTERPRETATION DES PARMENIDES IN HINSICHT AUF THEOGONIE HESIODS

UDC 165.191

Es ist "bekannt", daß Parmenides zur Anfangsphilosophie gehört. Man reihet ihn unter den sogenannten "Vorsokratiken" ein. Diese Einreihung des Parmenides, impliziert aber schon eine Interpretation seines Denkens vom Gesichtspunkt der nachkommenden Philosophie oder dem Sokratismus: vom Gesichtspunkt Platons und Aristoteles. Solche Interpretation des Parmenides ist aber ein Problem mit weitragenden Folgen. Dieses Problem ist eigentlich der Thema der vorliegenden Vorlesung. In welchem Verhältnis steht es zur Theogonie des Hesiods und so mit dem archaischen griechischen Mythos? Was haben parmenideischer Gedanke über die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken und Hesiods Theogonie gemeinsam? Und zuletzt die Frage, wie uns heute diese Sache noch betrifft?

Valentin Kalan

ZNANOST IN UNIVERZA V EVROPSKI OPTIKI - MARTIN HEIDEGGER

UDK 1(091) Heidegger

Ta razprava je komentar k Heideggrovim *Stavkom o znanosti* iz § 74 njegovih *Prispevkov k filozofiji*. Ob posameznih pregnantnih Heideggrovih tezah o znanosti, se pogosto pozablja, da je bilo vprašanje znanosti v žarišču Heideggrove miselne pozornosti v vsem diapazonu njegove 54-letne dejavnosti - od razprave 23-letnega študenta o *Problemu realnosti v moderni filozofiji* (1912) do pozdravne besede B. Welteju (1976). Heideggrova osmislitev znanosti ni kak "objektiven" opis obstoječega stanja znanosti, temveč meri na odločitev o resnici znanosti. Izhajajoč od Nietzschejeve teorije zgodovine v *Času neprimernih premišljevanjih*, je podana osvetlitev Heideggrovega uvida, da znanost zgodovine temelji v zgodovinskosti človekove tubiti. Heideggrov premislek o znanosti, ki je vedno razprava o moderni znanosti, ni usmerjen proti

znanosti, saj Heidegger - na sledi Nietzschejevega uvida o nihilističnih konsekvencah v novoveških znanostih - novoveško znanost dojame kot epohalno dogajanje. To je bistvo Heideggrovega uvida v zgodovinskost znanosti. S tem je nakazana možnost, da opustimo dogmatizacijo novoveškega pojma znanosti ter pripravimo tisto bistveno vednost, ki je zmožna ohranjati dostojanstvo vprašanja o biti.

Valentin Kalan

**WISSENSCHAFT UND UNIVERSITÄT
IN DER SEINSGESCHICHTLICHEN
BLICKBAHN - MARTIN HEIDEGGER**

UDC 1(091) Heidegger

Diese Abhandlung gibt ein Kommentar zu Heideggers *Sätze über "die Wissenschaft"* (*Beiträge zur Philosophie*, § 74). Trotz der Bekanntheit der einzelnen Gedanken Heideggers über die Wissenschaft, wird oftmals vergessen, daß das Fragebereich Wissenschaft im Brennpunkt von Heideggers Achtsamkeit im ganzen Diapason seiner vierundfünfzigjährigen öffentlichen denkerischen Tätigkeit gestanden hatte - vom frühesten Aufsatz *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912) bis zum Grüßwort für B. Welte (1976). Heidegger gibt keine bloße Beschreibung eines vorhandenen Zustandes der Wissenschaft, sondern versucht eine Besinnung, die eine Entscheidung über die Wahrheit der Wissenschaft selbst ermöglicht. Ausgehend von Nietzsches Theorie der Geschichtsschreibung ist eine Beleuchtung von Heideggers Einsicht, daß die Historie in der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins begründet ist, gegeben. Heideggers Besinnung der Wissenschaft, die immer die moderne Wissenschaft meint, ist keineswegs gegen die Wissenschaft gerichtet, weil Heidegger - durch eine Vertiefung von Nietzsches Einsicht in die nihilistische Konsequenzen in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts - die neuzeitliche Wissenschaft als ein epochales Geschehen erfasst. Das ist das Wesen der Heideggerschen Rede über die Geschichtlichkeit der Wissenschaften. Damit hat Heidegger eine Möglichkeit angezeigt, daß wir uns der Dogmatisierung des neuzeitlichen Begriffes der Wissenschaft begeben und ein wesentliches Wissen vorbereiten, das die Fragwürdigkeit der Wahrheit des Seins instand halten kann.