

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 reklu². 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 reklu 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 Junglom 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 zmogel 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 vznikaja.

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 zanj 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 prikrievanja 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 veččino, 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 veččine. 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 e9 - 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 veččine (techne) 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 razklene 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 govornice*: "hermenevtično" je potemtakem mišljenje, ki spravlja do govornice 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 hermenevtičnem 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 razumevajočna 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: Untenwegs zur Sprache, Gesamtausgabe Band 12, izd. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/M 1985.* Ta in vsi nadaljevanju omenjeni Heideggerovi 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-Olmanns, Frankfurt/M 1988.*

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

Povsod, kjer je mišljenje hermenevtično, 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 hermenevtični 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 hermenevtično mišljenje ne pozablja konteksta in zato ne postavlja zahteve po neposredni evidenci, ostaja njegovo govorjenje zlomljeno. Ugotavljajoča gesta izoliranega pojemovnega mišljenja je iz hermenevtičnega stališča spregledana v svoji neprimernosti, neposrednost mitov pa je hermenevtičnemu 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 hermenevtično 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, nehote 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 hermenevtičnega značaja - zmore govoriti tako kot miti. Hermenevtično mišljenje mora zaradi svoje verodostojnosti ustrezati izkustvu mitov. Prav zato ker filozofija ne more govoriti kot mit, mora govoriti kakor mit.

Hermenevtično mišljenje pa mitov ne more spraviti do govorce tako, kot se sicer tematizira historične dogodke. Resnice mita namreč nima za sabo, temveč v sebi, kjer se mu odpira sopripadnost govorjenja in zamolčevanja. Kljub temu mit za hermenevtično 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 skrknilo 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 Heideggru - 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 hermenevtičnega mišljenja sokratske vrste, ki je resnico

5) Prim. Martin Heidegger: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35, Gesamtausgabe Band 39, izd. Susanne Ziegler, Frankfurt/M 1980. O interpretaciji tega predavanja prim. moje knjigo *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992, str. 141 - 158.

mita še lahko ohranjalo v sebi. Za Sokrata je Apolon še pričujoč in sam mu lahko služi na ta način, da filozofira. Za Heideggrovo 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 Heideggra 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 izgubo bogov potem mogoče zdržati le tako, da se mišljenje spusti prav v to nezmožnost; da bi se zavedelo svojega hermenevtičnega 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 hermenevtično.

Zato je za Heideggra soočenje z Nietzschejevo besedo o smrti boga in s tem, kaj ta beseda meni, osrednjega pomena. Soočenje z Nietzschejem pri Heideggru 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 izviševati in prestajati. Za Heideggra 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 odvezla 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

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 breztalen. Nietzsche je z metafiziko spodkopal 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 smiseln. 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 hermenevtičen način vzelo nazaj vase. O tem bi se dalo razpravljati, in šele to bi bila razprava, 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 presegel "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 hermenevtični 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 Heideggeru, 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 hermenevtičnega 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 hermenevtičnega mišljenja samega.

III.

Vprašanje hermenevtičnega 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

6

6) Jacques Derrida: *De la Grammatologie*, Paris 1967, str. 31

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 "moraličnem"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 aforizma ali poglavja. Zapiski 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 Herrmann, Frankfurt/M 1989.

9

9) Glede Nietzschejevega govora o moraličnem bogu prim.: KSA 10, str. 105; N 1882 3 /1/, n. 432. KSA 11, str. 642; N 1883 39 /13/. KSA 12, str. 213; N 1886/87 3 /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 pripravljaval 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 brezmerost 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 Heideggera 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 platí 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.

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 zanjo 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 suverenem 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 sprevidjanja. 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 apodiktično, 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*, Erlangerer 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 hermenevtično resnico mita, Nietzsche s hermenevtičnim 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: hermenevtičen.

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 poimenzljive 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

katero 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 dogodja z bivšimi bogovi je *circulus vitiosus deus*: oboji drug preko drugega dosejajo boštvenost, v tem ko so bogovi le zaradi dogodja 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 sovpada z Nietzschejevo besedo o smrti boga: le smrt "moraličnega 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": "slačí si svojo moralíčno 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 Heideggra izhodišče njegove hermenevtike poslednjega boga.

Zaradi tega moramo formulacije v *Prispevkih*, ki gredo do skrajnih meja govornice, povezati s Hölderlinovim pesništvom, v katerem bivšost, ki nastopa v razmerju do boga, sama ubeseduje. Hölderlinovo pesništvo je za Heideggra "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 zavriniti to, da se "povezuje Nietzscheja in Kierkegaarda, kar je danes prešlo v navado, vendar zato ni nič manj vprašljivo". Medtem ko Nietzsche po Heideggru 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 nesporazum" (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