

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 zavrzel '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 izvorneje 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 sovključuje ateististično odvrnitev od sleherne ontoteologije, pa tudi ontoantropologije. Ob tem moramo poudariti, da citirano mesto, ki Nietzscheja omenja kot "velikana", uvaja v razvitje 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 najizvornejše, 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 skrepenjenjem mase podob, ki v vročičnem toku dre na plano iz prazmožnosti 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, *zōon lōgon échon*, ki se samega sebe vidi tudi kot *politikōn zōon*. 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 ravnajo; 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 okrivi *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 sleherno 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 'bivajočo'.

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 rheí*". Kratil, sofist in Platonov učitelj, je bil sam razširjevalec tega (sofistično prirejenega) Heraklitovega nauka. V enem izmed svojih etimoloških navdihov (kjer še vedno zagovarja Kratillovo tezo o naravni pravilnosti imen) govori Sokrat o tem, kako beseda "*alétheia*" izraža božje gibanje bivajočega (*theía toú óntos phorá*), "*pseúdos*" pa je nasprotje gibanju (*tounantíon íê 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 "*epístéme*" zdi Sokratu dvoumna, ker njena etimologija kaže prej na to, da se duša bolj zaustavlja na stvareh, kot pa da se premika z njimi¹⁸. 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 dojetanju 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 Kratillovo 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 proschrêsthai, tê xynthéke*)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 - "*phonè metà 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 vrtinec? Nietzsche bi temu gotovo pritrtil.

* * *

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 vselejšnje 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 dojali, 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 zbranstvo za večno mladost bivanja. A duša se v visokem naletu za večnostjo zgrozi pred prepadam 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 prispodobi: pred divjimi živalmi - kot izvor one kreposti, ki jo imenujemo *znanost*. Nasproti temu izvornemu 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 zavrnil kot "pozabljeno metaforo"? Prej smo skušali pokazati, kako si Nietzsche prizadeva "oživiti" to metaforo prav kot metaforo življenja, s tem ko hoče "biti" 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 najsplošnejšega, 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 izvorno v vročičnem toku vre na plano iz prazmožnosti človeške domišljije" - to, kar hoče naposled Heidegger zajeti v problematiko temporalnosti in tako dobiti izvorna 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, najčešče in najpogosteje ne kaže, marveč skriva. Vendar ne kot kaka zapojavna stvar na sebi, saj fenomeni 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*) diafориčna. 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 skrivanju? "Za" fenomeni fenomenologije bistveno ne stoji nič drugega, pač pa je lahko skrito to, kar naj postane fenomen."⁴⁵ Če pravimo, da za fenomeni fenomenologije bistveno ni ničesar, potem se pač tudi skritost sama ne nahaja nekje "za" fenomeni. Fenomen kot protipoteza skritemu je tisto

neskrito, *alethés*. "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 moja 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, *Zarasturovo 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, srčati 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 destruiira. 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 Ricœur 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 *Varna 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 zgrozitive, tam je tudi blaženost čudenja - tiste budne vzhičenosti, ki navdihuje vsako filozofiranje, in kar so velikani filozofije imenovali *enthousiasmós*; zadnji od velikanov - *Friedrich Nietzsche* - ga je oznanil v tisti Zarasturovi 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 1.1873, 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 *ousta* z "bitje" in "bistvo".
- 18 Ibid., 437a, str. 98.
- 19 Ibid., 439c, str. 102.
- 20 Ibid., 439c-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 poióisin*", *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 Zurathustra*, 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 dogodja (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