

DESTRUKCIJA IN DEKONSTRUKCIJA

Ko je Heidegger povzdignil temo razumevanja z ravni metodologije duhoslovnih ved na raven eksistenciala in fundamenta ontologije tubiti, hermenevitična dimenzija ni več predstavljala zgolj višje stopnje fenomenološkega raziskovanja o intencionalnosti, ki temelji na telesnih zaznavanjih, temveč je na evropskih tleh in v raziskovalni smeri fenomenologije uveljavila to, kar je skorajda hkrati kot lingvistični obrat – »linguistic turn« – prišlo na potezo v anglosaški logiki. V izvornem Husserlovem in Schelerjevem razvijanju fenomenološkega raziskovanja je, vsej usmeritvi k svetu življenja navkljub, bil jezik* povsem zasenčen.

V fenomenologiji se je ponovila globoka pozaba jezika, ki je zaznamovala že transcendentalni idealizem in ki se je zaradi nesrečne Herderjeve kritike Kantovega transcendentalnega obrata zdela potrjena. Celo v Heglovi dialektiki in logiki jeziku ni bilo namenjeno odlikovano mesto. Po drugi strani je Hegel

* Čeprav ta Gadamerjev spis izhaja iz diskusije, ki jo je imel z Derridajem, sem izraz »die Sprache« večinoma prevajal kot »jezik«. Zgolj na nekaterih mestih, kjer se izraz izrecno nanaša na Derridajevo ali Heideggrovo rabo tega pojma, oziroma kjer je iz konteksta mogoče razbrati, da ne gre zgolj za jezik kot formalni sistem znakov, ampak tudi za njegovo realizacijo v govoru, sem uporabil prevod »govorica«. (Op. prev.)

občasno le nakazoval logični instinkt jezika, katerega spekulativna anticipacija absolutna je zaposlovala Logiko, to genialno Heglovo delo. Dejansko po Kantovem rokokojsko-okrasnem ponemčenju šolskega jezika metafizike [Schulsprache der Metaphysik: sholastični jezik metafizike]* ni mogoče prezreti pomena Heglovega prispevka k jeziku filozofije. Spominjal je prav na Aristotelovo energijo oblikovanja jezika in pojmov, temu največjemu zgledu pa se je še najbolj približal tudi zato, ker je zmozel v jeziku pojma [die Sprache des Begriffs] ohraniti veliko duha svoje materinščine. Seveda pa je to omejilo njegovo prevedljivost, kar je bilo več kot stoletje dolgo neprekoračljiva in je še danes težko premagljiva ovira. Toda niti Hegel jeziku ni namenil osrednjega mesta.

248

Pri Heideggru se je ponovil podoben ali celo silnejši izbruh izvirne sile govorice v kraljestvu misli. Temu se je pridružila njegova zavestna povrnitev k izvornosti govorice grških filozofov [griechische Philosophensprache]**. S tem pa je »govorica« z vso nazornostjo svoje ukoreninjenosti v svetu življenja postala virulentna in je silovito vdrla v pretanjeno umetnost deskripcije husserlovske fenomenologije. In neizbežno je morala tudi sama govorica postati predmet svojega lastnega filozofskega samopojmljenja [Selbstbegreifung]. Ko je že leta 1920, temu sem bil sam priča, mladi mislec z nke nemške katedre, namreč Heidegger, začel razmišljati o tem, kaj pomeni, da »se {vet} svita« [»es weltet«], je bil to preboj skozi soliden, a svojim lastnim izvorom povsem odtujen šolski jezik metafizike. V isti sapi je to sprožilo jezikovni dogodek in pomenilo pridobitev globljega razumevanja o jeziku nasploh. Količkor se je tradicija nemškega idealizma od Humboldta, bratov Grimm, Schleiermacherja in Schleglov do Diltheya posvečala fenomenu jezika, kar je novemu jezikoslovju, predvsem primerjalnemu jezikoslovju, dalo nesluten zagon, je ostajalo v okvirih filozofije identitete. Identiteta subjektivnega in objektivnega, mišljenja in biti, narave in duha, je vztrajala tja do *Filozofije simbolnih form*,¹ med katerimi izstopa jezik. Njen skrajni vrhunec je bil sintetični dosežek heglovske dialektike, skozi vsa zamisljiva protislovja in razlikovanja ponovno vzpostaviti identiteto, aristotelško prazamisel o *noesis noëseos* pa povzdigniti

* Ta besedna zveza se v Gadamerjevem spisu pojavi še na nekaj mestih, Waite in Palmer pa jo v angleščino večinoma prevajata kot »scholasticized language of metaphysics« ali pa kot »terminology of scholastic metaphysics«. (Op. prev.)

** V prevodu Waite in Palmerja: »... Greek philosophical discourse«. (Op. prev.)

¹ E. Cassirer, *Filozofija simbolnih form I. – jezik* [Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I. Die Sprache]

do najčistejše dovržitve. Sklepni paragraf Heglove Enciklopedije filozofskih znanosti je to formuliral naravnost izzivalno. Kot da bi bila, kot se je Hegel izrazil ob navezavi na Vergilov verz, vsa zgodovina duha usmerjena k enemu samemu cilju: »*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*«.*

To, da je hegllovsko dialektično posredovanje na svoj način novoveški subjektivizem že preseglo, o čemer dovolj priča že sam Heglov pojem objektivnega duha, je za novo postmetafizično mišljenje našega stoletja dejansko ostalo trajen izziv. Še religiozno motivirano kritiko, ki je Kierkegaardovo geslo *ali-ali* usmerila na »tako eno kot drugo« dialektične samoodprave [Selbstaufhebung] vseh postavitev [Setzung], je bilo mogoče vpotegniti v totalno posredovanje dialektike. In tudi Heideggerova kritika pojma zavesti, ki je z radikalno ontološko destrukcijo celotni idealizem zavesti razkrinkala kot odtujitev od grškega mišljenja in ki se je povsem ujela z novokantovsko preoblikovano Husserlovo fenomenologijo, ni bila pravi preboj. To, kar se je imenovalo fundamentalna ontologija tubiti, kljub vsem temporalnim analizam karakterja tubiti kot skrbi, ni moglo preseči svojega samonanašanja in s tem fundamentalne pozicije samozavedanja. Zato ni moglo priti do pravega preboja iz imanence zavesti, kakor jo je oblikoval Husserl.

249

Heidegger sam si je to prav kmalu priznal in privzel Nietzschejeva radikalna miselna tveganja,** a ni mogel najti drugih poti razen stranpoti [der Holzweg: pot, ki nikamor ne vodi], ki so po obratu poti vodile v brezpotje. Ali je bil zgolj jezik metafizike tisti, ki je ohranjal ta hromeči urok transcendentalnega idealizma? Heidegger je iz svoje kritike ontološke breztalnosti [die Bodenlosigkeit] zavesti in samozavedanja potegnil skrajno konsekvenco z odvrnitvijo od utemeljevalnega mišljenja metafizike nasploh. Kljub temu sta ta obrat in odvrnitev ostajala nenehno ruvanje [Ringen] z metafiziko. Da bi lahko prišlo do njenega preseženja, ni dovolj le izpodbiti novoveški subjektivizem z destrukcijo njegovih nerazvidnih [unausgewiesenen]*** pojmov, ampak je potrebno tudi, po pozitivni strani, v luči pojma ponovno priklicati grško izvorno izkustvo biti, ki leži onkraj vzpona in gospostva zahodne metafizike. A v resnici je Heideggerova vrnitev od Aristotelovega pojma *physis* k izkustvu biti predsokratskih začetkov ostalo pustolovska blodnja. Resda ji je, četudi še zelo ne-

* »Tolikšna je bila cena napornega samospoznavanja duha.« *mens* – duh. (Op. prev.)

** V angleškem prevodu: »hazardously thought experiments«. (Op. prev.)

*** V angleškem prevodu: »unproven«. (Op. prev.)

jasno, njen oddaljeni cilj stal ves čas pred očmi, namreč na novo misliti začetek in začetnost [das Anfängliche]. Kajti priti bliže začetku, vedno pomeni ovesti se drugih, odprtih možnosti, ob vračanju po že prehojeni poti. Kdor stoji čisto na začetku, mora izbrati svojo pot, in če se vrača nazaj k začetku, se bo zavedel, da bi iz izhodišča lahko ubral tudi druge poti, nekako tako, kot se je, recimo, vzhodno mišljenje odpravilo po drugih poteh. Morda smer, ki jo je to mišljenje ubralo, ni izhajala nič bolj iz svobodne izbire kot zahodna izbira poti, marveč gre zahvala okoliščini, da vzhodne misli nobena gramatična konstrukcija subjekta in predikata ni usmerila v metafiziko substance in akcidence. Tako ne preseneča, da je tudi Heideggrova pot nazaj k začetku občutila nekaj fascinantnosti vzhodnega mišljenja in da mu je s pomočjo japonskih in kitajskih obiskovalcev, sicer zaman, skušala nekaj korakov tudi slediti. Jeziku, še posebej pa temeljnemu ogrodju, skupnemu vsem jezikom iz njim svojkega kulturnega kroga, se ni mogoče zlahka ogniti. Celó pri iskanju svojega lastnega izvora [Herkunftsgeschichte] nikoli ni zares mogoče doseči začetka. Zmeraj znova se izmakne v nedoločnost, tako kot se v slovitom prikazu pomikanja nazaj v času na začetku *Čarobne gore* Thomasa Manna sprehajalcu ob obali za vsakim poslednjim rtičem znova in znova pokaže kak nov rtič in tako naprej v neskončnem nadaljevanju. Podobno je Heidegger menil, da je našel začetno izkustvo biti, pričevanja takratnega prepleta razkrivanja in prikrivanja, po vrsti najprej pri Anaksimandru, nato pri Heraklitu, pri Parmenidu, pa spet pri Heraklitu. Verjel je, da je pri Anaksimandru našel prisostvo [Anwesen] samo in mudenje [Weile] njegovega bistva, pri Parmenidu neomahljivo srce resnice kot neskritosti [das schlaglose Herz der Aletheia]* in pri Heraklitu *physis*, ki se rada skriva. Vse to sicer na koncu velja za namig besed [Wink der Worte], ki kažejo v brezčasje [das Unzeitliche], ne velja pa zares za govor, kolikor ta pomeni samotolmačenje mišljenega, kot ga srečamo v zgodnjih grških tekstih. Heidegger je vedno lahko le v imenu, v poimenovalni moči [Nennkraft] besed in v njihovih neizmernih blodnjakih kakor v zlatih rudnikih znova prepoznaval svojo lastno vizijo biti: ta »bit« naj ne bi bila bit bivajočega. Za te tekste se je vedno znova izkazalo, da še niso poslednji rt na poti do razgleda po prostosti biti.

Tako je bilo tako rekoč vnaprej določeno, da bo Heidegger na tej poti kopanja po pramenini besed naletel na končno podobo Nietzscheja, čigar skrajnost

* »... neomahljivo srce zaokrožene čiste Resnice ...« Prevod Antona Soyreta: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str.84. Gorazd Kocijančič je ta stavek prevedel kot: »... neomajno čudovito prepričljivo srce Resnice ...«, Nova revija, 125/1992, str. 1025. (Op. prev.)

se je drznila podati v samouničenje vse metafizike, vse resnice in vsega spoznanja resnice. Seveda mu Nietzschejeva pojmovna umetnost [die Begriffskunst] ni mogla zadostovati, in to ne glede na to, kako dobrodošlo mu je bilo Nietzschejevo odčaranje dialektike – »Hegla in drugih – Schleiermacherjev«* in kako zelo mu je vizija filozofije v tragični dobi grštva potrebovala, da je v filozofiji moč videti še kaj drugega kot pa metafiziko nekega resničnega sveta onkraj navideznega. A očitno mu je vse to lahko veljalo le za kratko sopotništvo z Nietzschejem. »Toliko stoletij, pa nobenega novega Boga,« je bil moto njegove recepcije Nietzscheja.

Toda kaj Heidegger sploh ve o kakšnem novem Bogu? Ali ga sluti, pa mu manjka zgolj jezik, s katerim bi ga priklical? Ali ga je jezik metafizike preveč uročil? Kljub vsem svojim predpojmovnim neogibnostim [vorgreifliche Unhintergebarkeit] pa jezik ni enostavno babilonska ječa duha. Babilonska zmešnjava jezikov ravno tako ne pomeni, tako kot v biblijskem izročilu, zgolj njihovega mnoštva in mnoštva družin govoric, ki jih je zakrivila človeška prevzetnost [*hybris*]. Nasprotno, zaobsega vso tujost, ki vznikne v odnosu med dvema človekoma in ustvarja nove in nove nesporazume. Vendar pa je prav v to vključena tudi možnost njihove odprave. Kajti jezik/govorica je razgovor. Treba je iskati in mogoče je tudi najti besedo, ki naj doseže drugega, mogoče se je celo učiti tujega, jezika Drugega. Mogoče je preiti v govorico Drugega, da bi se doseglo Drugega. Vse to zmore jezik kot govorica.

251

Seveda pa je tisto povezujoče, kar se vzpostavi kot samooblikujoča se govorica sporazumevanja, po bistvu obdano z govoričenjem, z videzom govora, zaradi katerega se v resnici tudi razgovor sprevrže v izmenjavo praznih besed. Po pravici je Lacan dejal, da je beseda, ki ni usmerjena na koga drugega, zgolj prazna beseda. Prav to daje prvenstvo razgovoru, ki se razvija v vprašanje-odgovor ter tako ustvarja skupno govorico. Znana je izkušnja razgovora med sogovornikoma v dveh različnih jezikih, pri čemer vsak izmed sogovornikov jezik drugega razume le napol: na tej osnovi razgovor ni mogoč, vendar pa se razgovor počasi vseeno prebija skozi komunikacijo, dokler sogovornika ne preideta na enega izmed obeh jezikov, pa čeprav ga eden od njiju govori le slabo; do te izkušnje lahko pride vsakdo. V tem se kaže nekaj pomembnega. V resnici se to ne dogaja le med govorcami različnih jezikov, do obojestranskega

* Besedna igra, F. D. E. Schleiermacher kot Schleier-Macher, torej tisti, ki ustvarja tančico [Schleier]. (Op. prev.)

prilagajanja sogovornikov pride v vsakem razgovoru, četudi ta poteka v skupnem jeziku obeh sogovorcev. Šele odgovor, pa naj bo resničen ali mogoč, naredi iz besede besedo.

V isti izkustveni okvir spada tudi vsa retorika. Ker ne dopušča trajne izmenjave vprašanj in odgovorov in nobenega dvogovora, vsebuje primesi praznih besed, znanih kot floskule ali »gole fraze«. Podobno se dogaja tedaj, ko gre za dejanski proces razumevanja med tem, ko poslušamo, in prav tako med procesom branja. Še posebno Husserl je pokazal, da je pri tem ugotavljanje pomena [Bedeutungsvollzug] prepredeno s praznimi intencami.

Sedaj je potreben še nadaljnji premislek o tem, ali jezik metafizike ima smisel. S tem zagotovo ne more biti mišljen jezik, v katerem se je metafizika prvič razvila, torej filozofska govorica Grkov. S tem je mišljeno, da so v žive jezike današnjih jezikovnih skupnosti že vključeni pojmovni vzorci, ki izvirajo iz tega prajezika metafizike. Tako v znanstveni kakor v filozofski jezikovni rabi temu pravimo vloga terminologije. Toda medtem ko je v matematičnih naravoslovnih znanostih, predvsem v eksperimentalnih, vpeljava poimenovanj zgolj stvar konvencije, ki rabi za označevanje vsem dostopnih stanj stvari in ki nasploh ne vključuje nobene pomenske zveze med mednarodno vpeljanimi termini in svojskostmi nacionalnih jezikov – kdo pri omembi enote »volt« pa sploh pomisli na velikega raziskovalca Alessandra Volta? – je to v primeru filozofije drugače. Tu ni nikakršnega splošno dostopnega oziroma preverljivega izkustvenega področja, ki bi se ga označevalo z dogovorjenimi termini. Nasprotno, pojmovni izrazi, izoblikovani znotraj območja filozofije, so artikulirani z vsakokrat govorjenim jezikom, iz katerega tudi izhajajo. Seveda oblikovanje pojmov tudi tu pomeni skrčenje mnogoterosti [Vielstrahligkeit] možnih pomenov, ki pritičejo kaki besedi, na definicijo z natančno določenim pomenom. Toda takšni pojmovni izrazi nikoli niso povsem izločeni iz pomenskega polja, v katerem se v polnosti razgrinja njihov pomen. Popolna izločitev kake besede iz njenih besednih zvez in njena zamejitev [horismos] z natančno določeno vsebino, ki iz nje šele napravita pojmovni izraz, nujno ogrozita njeno uporabo z izpraznjenjem smisla. Tako, recimo, oblikovanje temeljnega metafizičnega pojma, kakršen je pojem *ousia*, nikoli ne more biti povsem izpolnjeno [einklösbar], dokler smisel te grške besede ni sopričujev v vsej svoji širini. Zato k razumevanju grškega pojma biti veliko pripomore spoznanje, da beseda *ousia* v grščini v prvi vrsti pomeni gospodarsko posest [das Anwesen: prisostvo] in da od tod izhaja smisel pojma <biti> kot prisotnosti

prisotnega. Ta primer jasno kaže, da jezika metafizike ni, temveč je le metafizično nastrojeno kovanje pojmovnih izrazov, izločenih iz žive govornice. Ustvarjanje takšnih pojmovnih skovank [Begriffsprägung] lahko, kakor pri Aristotelovi logiki in ontologiji, ustvari trdno pojmovno tradicijo in vodi nadalje v odtujenost, ki se začne že zgodaj, se s helenistično šolsko kulturo nadaljuje v latinskih prevodih in nato ponovno, s prevzemom latinskih prevodov v nacionalne govornice sedanjosti, oblikuje šolsko* govornico, v kateri pojem čedalje bolj izgublja svoj izvorni smisel, kakršnega je imel v izkustvu biti.

S tem je postavljena naloga destrukcije pojmovnosti metafizike. Edini prepričljivi smisel govora o jeziku metafizike je, da gre za pojmovnost, ki se je izoblikovala v zgodovini metafizike. Heidegger je v svojih zgodnjih letih nalogo destrukcije odtujene pojmovnosti metafizike, ki učinkuje še naprej v mišljenju sedanjosti, povzdignil v parolo. S prav neverjetno svežino je zmogetel z mišljenjem pojmovnim izrazom tradicije slediti nazaj do grškega jezika, do naravnega smisla besed in do skrite modrosti jezika, ki jo vsebujejo, to pa je dejansko na novo oživilo grško mišljenje in njegovo moč nagovarjanja. To je bil Heideggrov genij. Nagibal se je celo k vračanju izgubljenega smisla tistim besedam, s katerimi se ne izražamo več, kakor tudi k temu, da je iz tega t. i. etimološkega smisla besed izpeljal sklepe za mišljenje. Značilno je, da pozni Heidegger v tej zvezi govori o »prabesedah«, v katerih je to, kar ima za grško izkustvo sveta, bilo načeto dosti oprijemljiveje kot pa v naukih in stavkih zgodnjegrških besedil.

253

Heidegger zagotovo ni bil prvi, ki je spoznal, da je v šolskem jeziku metafizike prišlo do odtujitve od zadeve [die Sachentfremdung]. Že nemški idealizem je bil tisti, ki si je, od Fichteja, še posebej pa od Hegla naprej, z dialektičnim gibanjem misli prizadeval raztopiti in razpustiti grško ontologijo substance in njeno pojmovnost. Pa tudi temu je mogoče najti predhodnike, celo med tistimi, ki so uporabljali latinski šolski jezik, in še posebej tam, kjer je z latinskimi šolskimi traktati z roko v roki šla tudi živa beseda pridig v deželni jezik, kakor na primer pri Mojstru Eckhartu ali pa Nikolaju Kuzanskem, pa tudi, recimo, v spekulacijah Jakoba Böhmeja. Toda to so bile stranske figure metafizične tradicije. Ko je Fichte »dejstvo« [Tatsache] nadomestil z »dejavom« [Tat-handlung], je pravzaprav [im Grunde] že napovedal izzivalne skovanke Hei-

*V angleškem prevodu: »pedagogical«. (Op. prev.)

deggra, ki je smisel besed rad postavljaj naravnost na glavo. Tako je, na primer, od-daljitev [Ent-fernung] razumel kot bližanje, ali pa stavek »Kaj pomeni misliti?« razumel v tem smislu, kot da bi se hotelo reči: »Kaj nam zapoveduje misliti?« »Nič ni brez razloga« pa je razumel kot izjavo o breztemeljnosti ničā: vse to je nasilje plavalca, ki se s plavanjem prebija proti toku.

V celoti pa v nemškem idealizmu preoblikovanje besed ali forsiranje besednih pomenov ni bilo toliko namenjeno razpustitvi tradicionalne podobe metafizične pojmovnosti, kolikor zaostrovanju stavkov do njihovih nasprotij in protislovij. Dialektika je že od nekdaj zaostrovanje imanentnih nasprotij do protislovij, in četudi smisel zagovarjanja dveh nasprotnih stavkov ni zgolj negativen, temveč meri prav k poenotenju protislovnega, je dosežena tako rekoč skrajna možnost, ki metafizično mišljenje, torej mišljenje v izvorno grških pojmi, usposablja za doseganje absoluta. Toda življenje je svoboda in je duh. Notranja doslednost takšne dialektike, v kateri je Hegel videl ideal filozofskega dokazovanja, je temu dejansko omogočila preseči subjektivnost subjekta in duha misliti tudi kot objektivnega, kot je bilo omenjeno prej. Toda v svojem ontološkem rezultatu to gibanje znova konča, kot priča konec Heglove Enciklopedije, v absolutni prezenci samemu sebi pričujočega duha. Zato je Heidegger vztrajal pri nenehno napetem soočanju s skušnjavo dialektike, ki je grške pojme, namesto da bi jih destruirala, razvijala naprej v dialektične pojme za duh in svobodo in s tem v njih tako rekoč udomačila svoje lastno mišljenje.

Na tem mestu ni mogoče izpeljevati tega, kako je Heidegger v svojem poznejšem razmišljanju, skladno s svojo osnovno namero, obdržal in hkrati v sebi presegel [aufheben] destruktivni učinek [Leistung] svojih začetkov. O tem priča že sibilski stil njegovih poznih spisov. Povsem se je zavedal svoje in naše stiske govorice [Sprachnot]. Zdi se mi, da je poleg Heideggrovih lastnih poskusov, da bi »jezik metafizike« pustil za sabo s pomočjo Hölderlinovega pesniškega jezika, mogoče ubrati samo še dve poti, ki sta tudi bili ubrani, da bi se, v nasprotju z ontološko samokrotitvijo [Selbstzähmung], lastno dialektiki, pokazalo pot na prostost. Prva je pot od dialektike nazaj k dialogu in nazaj k razgovoru. Po tej poti sem skušal iti sam v svoji *filozofski hermenevtiki*. Druga je pot, ki jo je pokazal predvsem Derrida, pot *dekonstrukcije*. Na njej naj se ravno ne bi znova obujalo izgubljenega smisla znotraj živosti razgovora. Nasprotno, v ozadnjem prepletu smiselnih zvez kot temelju vsakega govorenja, torej v ontološkem pojmu *écriture* – in ne v govoričenju ali razgovoru – naj bi se enovitost smisla sploh razpustila, s čimer naj bi prišlo do pravega zloma metafizike.

Znotraj te napetosti se pokaže, kje so najznačilnejše razlike v poudarkih ene in druge poti. V očeh hermenevtične filozofije Heideggrov nauk o preseganju metafizike, ki v tehnološki dobi konča v totalni pozabi biti, preskoči nenehni odpor in vztrajnost prilagodljivih enotnosti življenja [gefügte Einheiten des Lebens], ki se še naprej ohranjajo v večji ali manjši meri medčloveške sobiti. Nasprotno pa v očeh dekonstruktivizma pri Heideggru umanjka skrajna radikalnost, saj se sprašuje po smislu biti in se s tem oklepa spraševanja, za katerega naj bi se dalo pokazati, da mu ne more ustrezati noben smisel [sinnvoll] odgovor. Derrida vprašanju po smislu biti postavi nasproti razliko [primäre Differenz: primarno razliko] in vidi, v nasprotju z metafizično umerjeno zahtevo Heideggrove misli, v Nietzscheju radikalnejšo figuro. Heideggro vidi še zmeraj v liniji logocentrizma, kateremu postavlja nasproti odgovor nenehno razpršenega in premeščujočega se smisla, ki ga imenuje *écriture* in ki razbija vsako enotenje. Nietzsche očitno tukaj zaznamuje kritično točko.

Če naj primerjamo in pretehtavamo obete, ki se odpirajo na obeh opisanih poteh, izhajajočih iz dialektike, potem je mogoče ob primeru Nietzscheja razpravljati o možnostih, kakršne se ponujajo mišljenju, ki ga metafizika ne more več nadaljevati.

255

Če izhodiščno stanje, iz katerega skuša Heidegger najti svojo pot nazaj, označujem kot dialektiko, potem ne zgolj zaradi vnanjega [äußerlich: očitnega] razloga, da je zmožel Hegel s spekulativno dialektiko, ki je zatrjevala, da je v sebi zbrala celotno resnico grškega začetka, napraviti svojo sekularno sintezo dediščine metafizike. Pač pa predvsem zato, ker je bil Heidegger dejansko tisti, ki ni ostal znotraj modifikacij in ponavljanj dediščine metafizike, kakor so marburški novokantovci in Husserlovo novokantovsko preoblikovanje fenomenologije. Tisto, za kar si je s preseganjem metafizike prizadeval, se tudi ni izčrpalo že kar v protestni gesti, kakršno predstavljajo, recimo, levoheglavci ali pa Kierkegaard, Nietzsche in podobni. Nasprotno, te naloge se je lotil z napornim delom pojma, ki se ga se je bilo moč učiti pri Aristotelu. Z dialektiko, kot jo sam uporabljam, je torej mišljena vsa obsežna celota zahodne tradicije metafizike, in to ravno tako »logično« v Heglovi jezikovni rabi kot tudi »logos« grškega mišljenja, ki je dajal pečat že najzgodnejšim korakom zahodne filozofije. V tem smislu je bil torej Heideggrov poskus obnavljanja vprašanja po biti ali, še bolje, prve zastavitve tega vprašanja v nemetafizičnem smislu, tisto, kar je imenoval »korak nazaj« – odvrnitev od dialektike.

In v enakem smislu tudi hermenevitični obrat k razgovoru, ki sem ga sam poskusil, ne skuša priti zgolj onkraj dialektike nemškega idealizma, torej do platonske dialektike, temveč meri tudi onkraj tega sokratovskega-dialogičnega obrata na njegovo predpostavko, to pa je v *logoi* iskana in obujena *anamnesis*. To ponovno spominjanje, ki se ga je črpalo iz mita, ki pa je mišljeno nadvse racionalno, ni zgolj spominjanje kake posamezne duše, ampak vedno »duha, ki bi nas vse povezal«, nas, ki smo razgovor.* Biti-v-razgovoru pa pomeni biti-preko-sebe, misliti z Drugim in prihajati nazaj k sebi kot k nekomu drugemu. Ko Heidegger metafizičnega pojma bistva [das Wesen] ne misli več kot prisotnost prisotnega [die Anwesenheit des Anwesenden], temveč ta izraz razume kot »bistvovati« [wesen], kot glagol, torej glagolsko, deležniško oziroma »temporalno«, potem je bistvovanje razumljeno kot pri-sostvovanje [An-wesen], v smislu, ki naj bi bil v odgovor običajnemu izrazu »razkrajanje« [»Verwesen«: razbistvovanje]. To pa pomeni, da je, kakor, recimo, v svojem spisu o Anaksimandru, Heidegger za podlago grškemu izkustvu časa pripisoval mudenje [Weile: trenutek]. S tem ko metafiziko sprašuje po biti, dejansko pogleda v ozadje nje in njenega horizonta. Heidegger sam je spomnil na to, da je stavek, ki ga citira Sartre: »Bistvo tubiti je njena eksistenca,« zlorabljen, če ne upoštevamo, da je izraz *bistvo* postavljen med narekovaje. Ravno za pojem »esence«, ki naj bi bila kot »bistvo« pred eksistenco, pred dejstvom, torej ne gre, prav tako pa tudi ne za sartrovski obrat tega odnosa, tako da bi bila eksistenca pred esenco. Sam menim, da Heidegger, ko sprašuje po smislu biti, tudi »smisla« ne misli v smislu metafizike in njenega pojma bistva, temveč v smislu spraševanja [Fragensinn], ki ne pričakuje nikakršnega določenega odgovora, temveč kaže v smer [Wegrichtung] spraševanja.

256

Dejal sem že, da je smisel smisel za smer [»Sinn ist Richtungssinn«] in občasno je Heidegger uvažal celo pravopisni arhaizem, ko je izraz »Sein« (bit) zapisoval kot »Seyn« (bitje), da bi tako poudaril njegov karakter kot karakter glagola – besedne vrste, ki izraža časovnost [Zeitwort]. Podobno je treba videti tudi moj poskus, da bi se otesel podedovanega bremena ontologije substance s tem, da izhajam iz razgovora in iz v njem iskanega in oblikujočega se skupnega jezika, v katerem se za določujoče [das Bestimmende] izkaže logika vprašanja in odgovora. Ta logika odpira dimenzijo sporazumevanja, ki presega jezikovno fiksirane izjave in s tem tudi vseobsegajočo sintezo v smislu monološkega

* Kot na tem mestu opozarjata Waite in Palmer, je tu Gadamer uporabil verz »... ein Gespräch wir sind«, iz Hölderlinovega fragmenta: »Versöhnender, der du nimmergeglaubt ...«

samorazumevanja dialektike. Gotovo da tudi idealistična dialektika nikoli ni povsem zatajila svojega izvora v spekulativni osnovni strukturi jezika, kakor sem to razvil v tretjem delu *Resnice in metode*. Toda ko Hegel dialektiko uvrsti [zuordnen] v pojem znanosti in metode, v resnici prikrije njeno lastno poreklo, njen izvor v jeziku. Filozofska hermenevtika ima tako pred seboj odnos do spekulativne dvojne enotnosti [Zwei-Einheit], ki se odigrava med izrečenim in neizrečenim in ki je v resnici pred dialektičnim zaostrovanjem izjave do protislovja in pred njegovo odpravo [Aufhebung] v neki novi izjavi. Povsem zmotno se mi zdi, če se iz vloge, ki sem jo prisodil izročilu pri zastavljanju vprašanj in zasnovanju odgovorov, iz njega napravi nekakšen nadsubjekt in se, posledično, hermenevtično izkustvo, kakor trdita Manfred Frank in Forget, s tem reducira na *parole vide*. V *Resnici in metodi* ni moč najti nobene opore za to. Če je tam govor o izročilu in razgovoru z njim, potem izročilo ni nikakršen kolektivni subjekt, temveč enostavno le zbirno ime za vsako posamezno besedilo (in tudi v tem primeru besedilo v najširšem smislu, tako da je vanj vključen kip, zgradba ali celo naravni pojav).² Sokratski dialog v platonski podobi je gotovo neka prav posebna vrsta razgovora, ki ga eden vodi, drugi pa mu mora hočeš nočeš slediti, toda ostaja vendarle še toliko zgled slehernega odvijanja razgovora, kolikor v njem niso besede, temveč je duša drugega tista, ki se jo spodbija. Sokratovski razgovor ni nobena eksoterična igra odevanja in preoblačenja zavoljo boljšega vedenja o tistem, kar že tako in tako vemo, temveč resnično odvijanje *anamnesis*, torej miselnega spominjanja [denkende Erinnerung], ki je mogoče samo duši, ki je padla v končnost telesnega, in ta se odvija kot razgovor. Prav to je smisel spekulativne enotnosti, ki se vzpostavi v virtualnosti besed: da to ni ena sama beseda, pa tudi ne formulirana izjava, temveč da kaže ven, onkraj vsega izrekljivega.

257

Dimenzija spraševanja, v kateri se tu giblamo, torej nima nič skupnega s kakšnim kodom, ki bi ga bilo treba dešifrirati. Seveda drži, da je takšen dešifriran kod v osnovi vsakega branja ali pisanja besedila, vendar pa je to zgolj predpogoj za hermenevtično prizadevanje glede tega, kaj se v besedah izreka. V tem vsekakor pritrjujem strukturalistični kritiki. Vendar pa se mi zdi, da presegam [hinausgehen: iti dlje od] Derridajevo dekonstrukcijo, saj besede obstajajo sploh samo v razgovoru. In besede v razgovoru sploh ne obstajajo kot posamezne besede, temveč kot celota tega, da nastopajo v govoru in odgovoru [das Ganze eines Rede- und Antwortstehens].

² Gcs. Werke, Bd. 1 (GW 1), str. 478.

Očitno gre pri principu dekonstrukcije za isto, kolikor si tudi Derrida metafizično kraljestvo smisla, v katerega so uvrščene besede in njihovi pomeni, prizadeva odpraviti v odvijanju [Vollzug] tega, kar označuje kot *écriture* in katerega dovršitev [Vollbringung] ni kaka esencialna bit, temveč poteza [die Linie], kažoča sled [zeigende Spur]. S tem se Derrida usmeri zoper metafizični pojem logosa in celo govori o logocentrizmu, ki naj bi bil vpisan v Heideggrovo vpraševanje po biti kot vpraševanje po smislu biti. A to je nenavaden, nazaj preko Husserla interpretirani Heidegger, kot da bi bil ves govor sestavljen iz sodb-izjav [Urteilsaussage: izjavne sodbe]. V tem smislu je gotovo res, da neutrudna konstitucija smisla, ki ji je posvečeno fenomenološko raziskovanje in ki v aktu mišljenja učinkuje kot izpolnitev intence zavesti, pomeni [mcinen] »prezenco«. Naznanjajoči [kundgebend] glas (*la voix*) je hkrati uvrščen v prezenco mišljenega v mišljenju. V resnici sta seveda tudi v Husserlovih prizadevanjih za pošteno [ehrlich: spodobno] filozofijo prav izkustvo časa in zavest o času tisto, kar je pred sleherno »prezenco« in sleherno konstitucijo, tudi tisto z nadčasovno veljavo. Vendar pa je res, da je problem časa Husserlovo mišljenje nerazrešljivo uročil, saj ta še vedno ohranja grški pojem biti, ki je pravzaprav uročil že Avguščina z uganko o biti časa, ki »zdaj« hkrati je in ni, če naj se izrazimo s Heglom.

258

Podobno kot sam Heidegger se zato Derrida pogloblja v skrivnostno raznolikost, ki leži v besedi, in v raznoterost njenih pomenov, v negotovi potencial njenih pomenskih diferenciacij. S tem ko Heidegger od stavka in izjave preide nazaj k vprašanju po odprtosti biti, ki besede in stavke sploh šele omogoča, si pridobi prednost pred tako rekoč celotno dimenzijo stavkov, nasprotij in protislovij, sestavljenih iz besed. Podobno se, kot kaže, tudi Derrida ravna po sledeh, ki v tem, ko jih beremo [Lesung], šele so. Še posebej je skušal iz Aristotelove analize časa izvabiti to, da je biti »čas« viden kot razlika [*différance*]. Ker pa Heideggera bere skozi Husserla, jemlje njegovo opiranje na Husserlovo pojmovnost, ki jo je moč čutiti v *Biti in času* ter njenem transcendentalnem samoopisu, za pričevanje o Heideggrovem logocentrizmu, in če jaz jemljem ne samo razgovor, temveč tudi pesem in njeno pojavljanje v notranjem ušesu za pravo resničnost jezika, potem to on imenuje kar »fonocentrizem«. Kakor da bi govor ali glas v njunem odvijanju mogla postati kadarkoli, pa čeprav le najbolj naprezajoči se reflektivni zavesti, prezentna, ne pa da sta, nasprotno, izginjanje samo. To ni nikakršen cenen refleksiven argument, temveč spominjanje na to, kar se dogaja vsakemu govorečemu in mislečemu posamezniku, da se ravno zato, ker »misli«, ne zaveda samega sebe.

Tako utegne Derridajeva kritika Heideggrove interpretacije Nietzscheja – ta interpretacija je mene dejansko prepričala – služiti za ilustracijo odprte problematike, pred katero smo se znašli. Na eni strani sta osupljivo obilje različnih plati in nenehna igra mask, v kateri se, tako se zdi, vsa drzna Nietzschejeva miselna tveganja razpršijo v neoprijemljivi raznolikosti, na drugi strani pa naslavljanje vprašanja Nietzscheju, kaj igra teh tveganj pomeni. Ne gre za to, da bi imel Nietzsche sam pred očmi enotnost v tej razpršenosti in da bi v pojmih izražal notranjo zvezo med osnovnim načelom volje do moči ter opoldanskim sporočilom o večnem vračanju enakega. Toda če Heideggro prav razumem, potem Nietzsche prav tega ni storil, tako da se nam te metafore njegovih zadnjih vizij kažejo kot odsevajoče plati [spiegelnde Facetten], za katerimi ni nikakršnega enega. Slednje naj bi predstavljalo enotno končno stanje, v katerem se vprašanje po biti samo pozabi in izgubi. – Tehnološka doba, v kateri naj bi se dovršil nihilizem, tako dejansko pomeni večno vračanje enakega. Da se to misli, da se Nietzscheja miselno dojema, se mi ne zdi nikakršno zapadanje v metafiziko in njeno ontološko anticipiranje [Vorgriff], ki svoj vrhunec doseže v pojmu bistva. Če bi bilo tako, se Heideggrove poti, ki so na poti do »bistvovanja« z neko povsem drugo, temporalno strukturo, ne bi vedno znova izgubljale v brezpotju [das Ungangbare]. Še posebej razgovor sam, ki ga v našem lastnem mišljenju nadaljujemo in ki se morda v naših dneh obogati z novimi velikimi sogovorniki iz planetarno razširjene dediščine človeštva, naj vsepovsod išče svojega sogovornika – še posebej, če je to nekdo povsem drug. Kdor mi polaga na srce dekonstrukcijo in vztraja pri razliki [Differenz], stoji na začetku razgovora, ne na njegovem cilju.