

# UVOD

## Drugo tijelo filozofije

Borislav Mikulić

Postmodernističko iskustvo filozofiranja koje se u svom manifestnom i proklamativnom vidu u jasnim znakovima već nalazi na zalazu, ostavilo je ipak jedno svjedočanstvo svoje veze s tradicionalnim, upravo izvornim vidom postavljanja filozofskog pitanja. Ako je dosada objašnjavala, makar i hineći propedeutički stav poput Lyotarda u *Postmoderni za djecu*, ako je poput Derrida postavljala pitanje »Tko se boji filozofije?« da bi objavila rat u vijek antiintelektualno nastrojenoj okolini visokog mišljenja, postmoderna je filozofija konačno postavila jednostavno pitanje, ono u kojem se ipak razlaže Jaspersova ambicija djetinjeg poriva znatiželje u filozofskom elementu auto-refleksije. Postavljeno je dakle, u sam suton postmoderne, filozofsko pitanje par excellence: »Što je filozofija?«

Takvo pitanje nije intrigantno jedino po svojoj supstanciji, nego je još intrigantnije s obzirom na proklamirani kraj filozofiranja i zahtjev da se promisli tzv. zadaća mišljenja koje će svoj poziv naći u pjesnikovanju. Obnova pitanja o filozofiji može značiti i vraćanje filozofije, ali i vraćanje filozofiji, a to znači vraćanje izvornim pretpostavkama mišljenja kojim se čuva jedno jedino načelo: načelo unutrašnje filozofske diferencije prema neposrednosti svjetskih procedura i ujedno načelo krize svijeta s filozofijom. To je najmanje i ujedno jedino što se može reći u uvjetima filozofske najave povratka filozofije kao filozofije, najava njezina povratka u okolini koja je upravo na heideggerijanskom tragu okončavanja filozofije obznanila njezin kraj, kraj umnosti, čovjeka i povijesti.

U unutrašnjem pogonu filozofije ta najava može značiti rješenje, ili barem probaj, one aporije na kojoj počiva upravo vodeća linija aktualne francuske i svjetske filozofske scene: to je aporija amalgamirajuće interpretacije ničanskih i heideggerijanskih motiva filozofiranja koji se, bez obzira na Heideggerovo uvođenje Nietzschea u visoku filozofiju 20. stoljeća, čine nepodnošljivima kako po svojim temeljnim pretpostavkama tako i prema krajnjim konzekvencijama. Jedna od njih je svakako pitanje filozofije. Ako se s pitanjem poput onoga »što je filozofija« najavljuje njezin povratak, onda nas ono u genealoškoj perspektivi vraća na drugi od unutrašnjih filozofskih izvora postmoderne. To nije Heideggerov, već Nietzscheov pojam filozofije.

### *Fingirana idealnost ili totemizam filozofije*

Ništa međutim u Nietzscheovoj igri ne-identiteta ne pošteđuje od gorčine u vijek krajnjeg razočaranja. Ako izrazi poput »perspektivizma« i daju neki interni i imantan odgovor na pitanje o načinu Nietzscheova filozofiranja, ostaje bolno otvorenim pitanje, što bi u tom amalgamu, u toj nečuyenoj idiosinkraziji od izraza »perspektivistička filozofija« bila još filozofija? Sto bi na tom mišljenju koje perspektivistički razlaže sve, pa i samo sebe, bilo još filozofsko, dakle ono što u uvjetima tzv. performativnog proturječja te destruktivne autoreferencije jamči jednu perspektivu, perspektivu identiteta, tog bezuvjetnog uvjeta svakog obvezujućeg govora? Što je filo-zofsko u »perspektivizmu«, ili što je identitet u posvemašnjem ne-identitetu?

Da bismo ipak, uza svu moguću nesklonost, ostali vjerni nekom minimalnom pojmu tradicionalne filozofije, naime onom koji još argumentira, valja reći da sva gornja pitanja imaju svoje mjesto i opravdanje u Nietzscheovoj kritici samog pojma filozofije, i već se otuda ne može blagovjerno i čiste savjesti izraz »perspektivistička filozofija« smatrati samorazumljivim. Jer ni sama filozofija, poput tolikih riječi-stvari, ne uživa kod Nietzschea tu milost da ne bude svodiva na svoju slikovnu prispodobivost, da ne bude jezična figura, metafora, dakle da ne bude vraćena na svoje mitsko polazište.

»Etimologija« za Nietzschea ne rasvjetjava i ne otkriva iskon, ona ga denuncira. »Philo-sophia« za Nietzschea ima mjesnu i upotrebnu vrijednost metafore, riječi–znaka za situaciju mišljenja i njegovih nositelja, takozvane »gospode idolopoklonika pojma«, ili »erotičara idealâ«. To su naime filo–zofi koji ne posjeduju »sofiju«, objekt svoje želje. Ta trivijalna istina o filozofima i filozofiji dobiva, ničeoski rečeno, na »vrijednosti« samo ako se prepozna da filozofija predstavlja situaciju filozofa, ili točnije: mušku idiosinkraziju, a da ono što predstavlja znak njezina prepoznavanja — naime ženska narav idealâ, »sophia« — odaje trag ubojstva. Mudrost filozofa, odnosno ono čime filozofija otpočinje kao filozofija, bilo je — tako to barem obznanjuje Nietzsche u *Rođenju tragedije* — »ubojstvo prirode«. Protagonisti te drame rođenja filozofskog mišljenja i filozofa bijahu Edip i Sfinga; »deuteragonisti«, odnosno oni što stajaju iza maske, logos i physis. Katherićka spoznaja pak za nas post–ničeance, koji više ne možemo ni hiniti da u filozofiji prisustvujemo drami »lijepog početka«, bila bi da je novo-rođena mudrost filozofa mudrost ubojstvenog logosa. Ona se rađa ritualnim prijenosom duha žrtvovane figure—maske—sfinge, prijenosom kojim se mudrost sfinge ne preuzima tek neposredno, kao što je to slučaj s moćima totemske životinje, nego se postavlja kao *ideal*, kao *sjećanje idealâ*. Za filozofiju je, odnosno za njezinu povijest, to postavljanje idealâ ujedno idealni postav njezine unutrašnje povijesti što počiva na nelagodnoj androginiji, na intimnoj konfuziji iskona i svrhe, na začaranom krugu izvora i telosa, na njezinu vječnom mitu o suočenju s izvornom tvari svijeta koju sama zapravo nikad nije uspjela napustiti.

Tako i trivijalna prispoloba filozofije kao muške idiosinkrazije zadobiva svoju upotrebnu vrijednost tek ako se prepozna kao mjesto konfuzije, dvolikosti i krize identiteta onoga što se smatra temeljem kulture u filozofiji: kao mjesto apsolutnog identiteta logosa, njegove autoprezencije, kruga njegova uvijek već polučenog samodovršenja. Naprotiv, lik filozofije kao muške idiosinkrazije i tome pripadni ženski vid idealâ, otkrivaju da je filozofska postavljanje idealâ, taj arhi–teleološki postav filozofske kulture, autodenuncijacija filozofskog mita o vječnom vraćanju: ono što se vraća jest neuhvatljiva tvar svijeta konfundirana s mišluju svrhe, dakle misao iskona–i–svrhe, ili pak sama konfuzija, kretanje, premještanje. Filozofski »ideal«, odnosno filozofska tvar svijeta nema svoga staništa, ona je utopijska.

Ali filozofska kultura, ili ono što poznajemo kao povijest filozofije, nije zbog toga ništa manje lišena motiva žene. Ona se upravo kao kulturna idiosinkrazija filozofa, ili pak kao filozofska subkultura, reproducira motivom žene–koje–nema. Poput Heraklitove physis što se skriva pred logosom dramatskog protagoniste, mudrost filozofa je na nepojaman način uvijek »tu«, poput neosvojive žene: Sofije, Kirke, Heloize, Beatrice ili Regine. No, prava, antimitološka narav te žene–sfinge, narav koja iznutra razotkriva sindrom kiča u toj maskulinoj literarnoj idiosinkraziji, javlja se u ironičnoj figuri dvolike Dulcineje. Izmjenjivi dvostruki vid žene kao literarne figure, njezin idealni i profani vid, što ga od Cervantesa maestralno preuzima Luis Buñuel, razotkriva s jedne strane prividnost počinjenog »ubojstva«, njegov teatralni vid, a s druge strane profani, nikako idealni karakter počinitelja. Filozof nije Don Kihot; filozofija je idealna jedino u svom samoprikazu. Filozofija i povijest filozofije nisu identične figure.

No i kultura filozofije, u koju spada i njezin povijesni i historiografski samoprikaz, živi preko simbolizirane smrti svoje primalne žrtve, i u tome je filozofska kultura kao i sva ljudska kultura istinski totemistička i mitska. Maskulini estetski kič tog mita što se simptomatично javlja svaki put kad filozof latentni i intimni postav filozofiranja učini manifestnim preko svoje intimne veze sa »ženom«, uspjele ili neuspjele, egzaltirane ili diskretne, spada u neizbjježni inventar filozofske kulture u istoj mjeri u kojoj filozof ne može opstati bez veze s politikom. U svakom od slučajeva sreća ostvarenja porađa nepodnošljiv filozofski, ideološki i literarni kič, a tuga zbog razlaza pokreće pitanje o unutrašnjem postavu filozofiranja.

U prerađenom totemizmu filozofije, u toj filozofskoj metafori kulturne metafore, ne leži samo razlog što se filozofi, kako kaže Nietzsche, predstavljaju svećenicima, ili razlog da im filozofija omogućuje da prezive smrt svog

idola, da se uzdignu iznad svijeta prirodne smrti i održe svoj kult smrti. Naprotiv, »totemizam« filozofije kao postav idealne konfuzije iskona i svrhe, denuncira svaku priču o postignuću filozofske mudrosti i dovršenosti filozofske kulture, kao i priču o njezinu realnom ubojstvu: Ono što smo izgubili (mudrost prirode), to nikad nismo imali, jer filozofija otpočinje upravo i samo kao filo-zofija, a neposrednost mišljenja i svijeta je loša fabula i mitski kič, ono pak što smo stekli (mudrost filozofskog logosa), to nećemo nikad posjedovati, jer u njegovu postavu je dano da nikad ne koincidira s idealnim predmetom. Nesreća logosa jest da on proizvodi idealnu supstanču, ali ona, zauzvrat, ne proizvodi logos niti se njime postiže sreća. Filozofija, ta idiosinkrazija maskuline sreće, je nemoguća, osim u perverznom vidu. Naša Sofija se obznanjuje nama, »magarcima što uvijek kažu da« (Nietzsche), kao šećerna repa na razmaku. U toj se alegoriji mit nastanka filozofije neizbjježno pretvara u autoparodiju, kao što uvrišeni proemij Parmenidova »komada« o bitku logički proizvodi svoj obrat u Gorgijinoj retoričkoj subverziji na pleonastičkom ontološkom diskursu. Tako se i idealna mudrost koju ne uspijevamo posjedovati, neprimjetno subvertira u svijest o stanju idealna mudrosti, idealna istina kao koincidencije misli i svijeta; komedija bitka jest »vesela znanost« koja, govoreći o istini, ne može izbjegći da govorci o svom ne-posjedovanju istine. Mudrost filozofije je neizostavno upetljana u performativno proturječe; izričući se u filozofskom smislu, filozofska se istina svijeta iskazuje o svojim subjektima, tj. »o nama«.

### Istina o posjedovanju istine

Samo takvo udvajanje mudrosti i istine koje proizlazi iz parodistički predstavljive idealnosti, udvajanje istine bitka i istine objekta u logičko-retoričku *istinu istine*, razlogom je i ujedno jednim uvjetom što ni Nietzsche, ma kako negativno nastrojen prema tradicionalnim sadržajima filozofije, ne odolijeva opsesiji istine. Stoviše, upravo ga taj problem najčvršće veže za filozofsku tradiciju i čini njezinim paradoksalnim nasljednikom. Za njega, tradicionalni filozofski problem istine postaje *problem s istinom*. Filozofski potres, ili tzv. kopernikanski obrat u metafizici, zamjenio je objekt subektom, ali nije riješio prema Nietzscheu »zabunu« oko istine, odnosno »zabludu istine«. Upravo zato je tzv. imanentno filozofsko stanovište filozofije prema svijetu i samoj filozofiji neizlječivo ne-imanentno stanovište, ono je stanovište izvorne potudenosti. Mi nemamo ono što filozofija zaboravlja da nemamo. Nietzsche veli izričito:

»Novo u našem sadašnjem položaju spram filozofije jest uvjerenje koje nije imalo još ni jedno doba: uvjerenje da nemamo istinu. Svi su raniji ljudi 'imali istinu', čak i skeptici.«

Nietzsche nije skeptik, jer skepticizam je stanovište istine u vidu »uzdržavanja« od nje, on je naprotiv dogmatik nemogućnosti filozofske istine, dogmatik podvojene istine koja je uvijek istina i o samoj sebi, dakle dogmatik ne-istine. Mi nemamo istinu... »jer nema nikakve istine«, »postoje jedino zablude«. U tome je Nietzsche, paradoksalno, možda izvorni sokratički duh, a po brizi za samoodnošajni karakter svake objektivne istine koja ostavlja sjenku o sebi, on je obrnuti platonist. Nietzsche ne zazire ni od toga da izrekne i krajnji stav: »Ne postoji nikakve istine, postoji jedino zablude.« Preveden u paradoksalni metaiskaz, ovaj Nietzscheov stav mora glasiti: »Istina je samo da nema nikakih istina...«

Istina Nietzscheova temeljnog stava ne-istine jest, u formalnom vidu, zamjena logike iskaza logikom smisla. Jer nije vrijednost ove Nietzscheove sofistike oko istine u tome što bi se jedna »zabluda istine« zamjenila »istinom istine«, već u tome što »istina istine« sadrži jednu smisaonu »finesu«, jedan moment više u odnosu na tzv. istinu naprosto: ona je istina ukoliko »se nas nešto tiče«. To je ničanska »finesa« koja probija dijalektiku skepticizma, koja logici ne-proturječja vraća smisao, koja zaustavlja regresiju Nietzscheova načela ne-istine jer pokazuje da je ono što on naziva »našim današnjim stavom spram filozofije« zapravo životni postav filozofije: ona mora promijeniti stanište da bi imala smisla. Paradoksalni iskaz: »Istina je da nema nikakvih istina«, uvjet je njezine vrijednosti, jer

iskazuje onu nezaobilaznu finesu, naime neizbjegno autorefleksivni karakter svih krajnjih iskaza. »Finesa« je u tome da, kako misli Nietzsche, »ne možemo ocijeniti vrijednost samog života; živi to ne mogu, jer kao takvi oni čine stranku, štoviše predmet spora, a ne suca; mrtvi to također ne mogu, ali iz drugog razloga«.

Finesa o kojoj je riječ, jest »finesa« smrti kojom se prolazi kroz zid, »finesa« vrata koja postaju pravim tek kad se premjesti znakove, kad jezik logike dobije retorički ukras i navodni znak. Kad progresivno logičko kretanje jezika postane razlikovno, diferencijalno kretanje smisla. Istina filozofije time s Nietzscheom definitivno prestaje biti pozitivni sadržaj iskaza, ona se iz transcendencije objekta seli u imanenciju same jezične procedure. Ipak finesa tog obrata ne nosi još i jezični obrat u filozofiji u tehničkom smislu izmijene matrice filozofiranja. Nietzsche je još vjeran supstancializmu, iako s izrazitom »finesom«: poput ključnih filozofskih termina i jezik je za Nietzschea samo prispoloba, riječ za volju za riječu, za samopostavljanjem.

Ipak premeštanje jezika i smislenosti iz logike iskaza, iz sadržaja suda u samu jezičnu materijalnost, nije toliko samo pitanje Nietzscheove stilističke predilekcije. Riječ je štoviše o pravoj ljubavi za »stil«, za materiju jezika, o ljubavi koja sadrži sindrom filozofskog prevrata u filozofiji, istovjetan filozofskom prevratu u svijetu koji nazivamo »grčkim čudom«. Riječ je o »stilu« u kojem i preko kojega Nietzsche jedino može imati odnos s filozofijom, kao što je filo-zofija bila još jedini trôp u kojem je mudrac mogao imati odnos s mudrošću, ili preciznije: s onim što čini mudri *vid* svijeta (to *sophón*). Riječ je dakle o »stilu« što udvostručuje implicitnu filozofsku ljubav, o stilu kao trôpu filozofije koji je *ljubav za filozofiju*.

Ako Nietzsche nije ispunio uvjet za jezični obrat u filozofiji, ostavivši jezik još uvijek »samo drugim imenom« volje za jezikom, onda je tom tehničkom pitanju promjene statusa jezika mogao prepostaviti otvaranje polja diferencije između logike i smisla, polja diferencije koje iznova zavodi, privlači i nastanjuje filozofsku misao i time joj omogućuje značenje i vrijednost. Filozofija se »vraća« kao *philo-philosophia*. U tome je filozofski obvezujuća Nietzscheova finesa, njegova *stilska* obnova filozofije koja, možda čak po cijenu »estetskog pomirenja« sa svijetom što proizvodi kič egzaltirane geste, počiva na unutrašnjem podvojenju tradicionalnog pojma istine u »istinski privid«. Nitko poslije i nezavisno od Marxa nije tako emfatično razotkrio ideološki značaj filozofske istine, ali nitko ga nije estetski tako posvetio kao Nietzsche, i nitko kao on nije bio toliko, upravo do narcističke egzaltacije i kiča, zaveden vlastitim stilom u filozofiji.

No ta ničeanska idiosinkrazija stilskog filozofiranja počiva na finesi njegova misaonog otkrića kojim se tek otvara stilski trôp mišljenja: na otkriću da privid otvara vrata istine. Tek navodnici daju istini istinski smisao, tek navodnici — ti znakovi zavođenja — koji pokazuju da su otvorena vrata istine lažna i da prolaz ne vodi nikamo; tek navodnici navode filozofiju na odnos s istinom. Filozofija se vraća kao *philo-philosophia*. To je užitak otkrića ničeanske finese, one nužne minimalne razlike koja ga odvaja od stilskog konzumenta filozofske tradicije i čini filozofom. Ljubav za filozofiju ili ljubav s filozofijom, *philia philo-sophiae*, to je ničeanska repeticija koja obnavlja izvorni filozofski skandalon sa svijetom i čini minimalnu diferenciju, tj. posljednji uvjet istinskog filozofiranja. Unutrašnja diferencija istine koja se jedino manifestira estetski, površinski, jest povrat filozofske »dubine«. Filozofija se vraća nastanjujući se ponovno u onome što je odbacila kao nepravo, kao privid, laž i površinu. Kod Nietzschea se ona nastanila u stilu i pitanje je doduše da li je njegov misaoni konkretizam sazrio dalje od naivne estetike filozofske geste ili naivne kritike moralizma. Ono što ipak nije upitno, jest njegova finesa koja je oslobođila diferencijalno, proturječno i intersferično kretanje filozofskog mišljenja, koja je, konačno, spojila filozofiju s živim tijelom filozofa. Filozofija se »vraća« nastanjujući se u svijetu; Nietzscheov stil je, pomaknuvši znakove, otvorio vrata privida i učinio ga filozофskim. Stil je sjedinjenje filozofije sa svojim tijelom, jedino immanentno sjedinjenje misli sa svojim heterogenim medijem, i možda jedino uspjelo sjedinjenje filozofije s bilo kojim heterogenim tijelom.

## *Nova »svjetovnost« i filijativna praksa diferencije*

Umjesto jezičnog obrata, Nietzsche u filozofiju uvodi razliku i paradoks, noseće trope diferencijalnog mišljenja. Stoga i pored nabujale filozofske i parafilozofske literature o Nietzscheu ostaje za ispitivanje upravo to mjesto gdje se Nietzsche ne odvaja samo od filozofske tradicije koja mu prethodi. To je isto mjesto iz kojeg se izvodi i postheideggerijanska, poglavito francuska filozofska recepcija Nietzschea koja amalgamira ničeansko otkriće »finese« s temeljnom pretpostavkom de Saussureovog otkrića razlike kao uvjeta jezične funkcije, uvjeta značenja. No, ako u toj recepcijskoj preradi Nietzscheova »divljeg filozofiranja« Jacques Derrida npr. do posljednjih konsekvenca eksploatira ulog jezične matrice, odnosno stila i teksta, Gilles Deleuze artikulira iznova Nietzscheovo otkriće finese, te neugledne razlike u tvari identičnog koja otvara čitave nove obzore interpretacija uključujući i jezičnofilozofsku.

Drugim riječima, treba reći da Deleuze ispituje muku i užitak ničeanskog otkrića koje je objedinilo misao i njezin neposredni prvi trôp, jezik i jezični stil, a time definitivno filozofiju i materijalni svijet. Subjekt i objekt su loša polazišta k filozofiji; ona se nikad ne susreću. Filozofija ima drugdje svoje stanište, i uopće, misao postaje filozofskom ukoliko se nastanjuje, odnosno »teritorijalizira«. Filozofija se vraća kao *philo-philosophia*, ne kao *sophia*, i u tom obnavljanju odnosa sa svijetom jest njezin rizik; postajanje filozofije svjetskom nema repera, branika ni putokaza, sâmo njezino postanje nema u sebi nikakve nužnosti; »filozofsko« je sindrom, događaj i kontingenca, ne historija i nužnost; ono je više budućnost i otpor sadašnjosti, nego prošlost i prezencija. Ono je gola bezvremenost, intempestiv, ili pak čista aktualnost, intenziv, ona je utopijsko i ahistorijsko.

9  
3. program  
hrvatskog  
radija

Sa stanovišta jezičnog obrata kao tehničke izmjene u filozofiji, ovo su artikulacije predjezičnog iskustva svijeta, ukoliko je takvo iskustvo još moguće artikulirati. No, s druge strane, s Nietzscheova eksplizitnog stanovišta beskonačnog »perspektivizma opstanka« koji intenzivno i ekstenzivno pretpostavlja »beskonačnost interpretacija«, pitanje je što bi u uvjetima iznova pronađene imanencije duha i tijela, misli i svijeta, kako je Nietzsche vidi u »fenomenu ljudskog tijela«, bila minimalna razlika filozofije naspram interpretacijama kao svjetonazorima?

Razlikuje li Nietzschea samo njegov uspjeli literarni stil ili pak agresivna repeticija agonialnog načela predsokratske filozofije koje je sam interpretacijski postavio. Ili je razlika u neuglednoj, ali provokativnoj eksplikaciji ideje »perspektivizma« kao »svijeta koji je još jednom postao beskonačnim«? U eksplikaciji koja sadrži ničeansku finesu minimalne diferencije što se pokazuje u govoru o perspektivi što producira konačnost svijeta, i koja, lišena »smiješne neskrumnosti« da se prikazuje jedinom dopustivom perspektivom i interpretacijom svijeta, oslobađa beskonačni intenzitet interpretacija. Riječ je o finesi razlike u istoj perspektivi, o drugoj vrijednosti istog. Međutim, ono što se kreće kao diferencijalni moment između indiferentnih entiteta i atoma tradicionalne teorije, odnosno tradicionalne perspektive svijeta, jest upravo ničeanski govor. Nietzsche je taj koji premješta znakove i oslobađa drugi poredak perspektiva, koji svijet čini svjetovnim, a ne nebeskim. Bogovi su, čiji je teorijski pogled perspektivu svijeta činio konačnom, izgubili svoj položaj u svijetu. *Intentio recta* jednosmjerne teorije bitka s Nietzscheom definitivno skreće u *intentio obliqua*, u postav samo-odnošajnosti.

Kakva može biti filozofija budućnosti nakon iskustva metafizike i vrhunca povijesnosti u Hegelovoj filozofiji prava i povijesti? »Mudrost i ljubav prema mudrosti. Naputak k filozofiji budućnosti«, ponavlja Nietzsche u svakom od svojih mnogobrojnih nabačaja iz poznih godina. Ako se time za filozofiju budućnosti traži dvoje, mudrost i ljubav prema mudrosti, kako stoji sa samom mudrošću, nije li ona regredirana u neposrednu mudrost svijeta, i što je s ljubavlju, tim platoničkim diferencijalom koji je istinsku mudrost razlikoval od neposrednog identiteta sa svijetom?

Jedini način da filozofija bude svjetovna, a da izbjegne restauraciju prvočne neposrednosti mišljenja i bitka, jest da u eksperimentu »ponovnog utjelov-

ljenja istine» sama iz sebe generira diferencijalno kretanje misli. Takav se projekt filozofije najavljuje u Nietzscheovim fragmentima i nabačajima iz njegova pozognog doba i upravo se u njima objašnjava njegovo proturječno i kontroverzno samosvrstavanje u red »obrnutih platoničara«. Nietzsche se ne smatra antifilozofom, već izokrenutim platonistom, i upravo je to onaj moment, čini se, koji će omogućiti da se filozofija, nakon Heideggerova proglašenja njezina kraja, vrati u svojim svjetskim i avangardističkim razmjerima kao filozofija diferencije, dakle kao filozofija koja nakon Heidegera i kroz njega, iznova preuzima Nietzscheov izokrenuti poredak stvari da bi, kao što je to slučaj kod Deleuzea, iznova čak uzmogla postaviti i pitanje koje doduše odzvanja esencijalistički, ali se neponištivo duguje iskustvu performativnog proturječja. To se prividno—esencijalističko deleuzeovsko pitanje »što je filozofija«, kod Nietzschea najavljuje u nedorađenim nacrtima, nabačajima, ekspresijama prospективne inspiracije buduće filozofije.

Usprkos svojoj nevoljnosti prema tradicionalnoj filozofiji i njezinim specijalističkim temama, Nietzsche se demonstrativno ne odrice rada na njezinim temeljnim kategorijama, na tzv. »idolu istine«, na fantaziji »bitka« i na zloupotrebi »postojanja«. Na kritici tih pojmove izranja i perspektiva mogućeg Nietzscheova pojma filozofije i njegovo kontroverzno shvaćanje mudrosti. Njega obilježava daleko teža situacija mišljenja nego što je to s Heidegerovim shvaćanjem istine koje ponovno ispreda staru priču o čovjeku—svjedoku istine koja, pripadajući u bitnom smislu događanju bitka, spram tubitka ostaje indiferentna. Da bi emfatično održao pojam istine koja se »nas tiče«, Nietzsche mora misaono, na istoj ontološkoj i hermeneutičkoj razini, osigurati inkluzivnu konfrontaciju onih kategorija i fenomena koje metafizika mora isključiti da bi postavila načelo identiteta ili ne—proturječnosti, a time i svoj teorijski model svijeta. Te kategorije su binarni parovi poput bitka—bivanja, istine—privida, jednoga—mnoštva, ali i mudrosti i istine.

Što se, dakle, iz rakursa Nietzscheova prevrednovanja svih filozofskih vrijednosti traži za budućnost — sophia ili philosophia? Ukoliko mišljenje ne može napustiti stanovište diferencije, a da ne ukine samo sebe postavši perspektivom razuma ili tzv. »malog uma« i ne okonča beskonačnost svijeta, onda sophia budućnosti podrazumijeva filozofiji inherentnu diferenciju prema absolutnoj neposrednosti svjetskog osjećanja. To znači da sophia budućnosti jedino može biti novo tijelo filozofije koje je iznova prošlo afilijaciju sa svijetom. Filozofija se vraća kao philo—philosophia. Filozofija se nastanjuje na tijelu svijeta, koje Nietzsche naziva velikim umom. Prvo područje te nove materijalnosti filozofije Nietzsche je već otvorio stilom filozofiranja, naselivši značenje pojma u njegov materijalni vid, u tvarni sloj znaka. Da bi se filozofija i njezina istina još mogle »nas ticati«, filozofija sama još jednom mora postati »philia«; ona kao diferencija, upravo kao philo—sophia, mora postati tijelom svijeta. U tome je Nietzscheov eksperiment »utjelovljenja filozofske istine«, i u tome je filozofsko značenje njegova anti—kršćanstva i kritike morala. Teleologija filozofskog duha je dionizij-ska imanencija tijela.

Ta perspektiva filozofije budućnosti nije nikako stvar privatnog Nietzscheova zanošenja nekim stilom života. Perspektiva filozofije da takoreći još jednom mora »proći ljubav«, da se mora vratiti kao philo—philosophia, otvara se u onoj točki gdje se presijecaju tri Nietzscheove dijagnostičke interpretacije i gdje on ne odustaje od filozofije, makar i po cijenu njezina izokretanja: jedna od njih pogoda naivizam platoničkog pojma filozofije koji napušta izvorni skandalon sa svijetom i gradi idealni objekt ljubavi ne videći da ujedno ljubi i »načelo zla«; drugi pogoda lažnost duhovne naravi filozofske egzistencije i proklamira, kao treće, umjesto sublimativne »erotike idealâ« istinski svjetovnu narav filozofiranja. Njezinih je »subjekata« malo u svijetu, kako kaže sâm Nietzsche. Njihov će se utjecaj osjetiti tek vrlo kasno, to su »rijetke bilje, koje nikoga ne nagovaraju na filozofiju«.