

BORISLAV MIKULIĆ

NIETZSCHE VERSUS HEIDEGGER

Ideja vodilja i zadatak ovog rada sastojao bi se u izradi osnovnih prepostavki Heideggerove (Hajdeger) interpretacije Nietzschea (Niče) bez namjere da se samu tu interpretaciju prikaže u svim pojedinostima. Izvjesno opravdanje za ovakav neegzegetski pristup, ma koliko on bio i potreban u našoj interpretacijskoj filozofskoj produkciji, leži ne samo u našem opredeljenju nego i u generalnom i načelnom karakteru Heideggerovog bavljenja Nietzscheom. Ipak, ono što nas pobliže zanima na temi Heidegger-Nietzsche (ili obrnuto!), jeste prije svega *pitanje istine*; stoga je s obzirom na taj interpretacijski interes potrebno reći da i ovo bavljenje Heideggerom i Nietzscheom sa svoje strane počiva na određenim, i to jasno određenim, prepostavkama. To je pokušaj razumijevanja Heideggerovog koncepta *istine* i konfrontacije koliko s tim konceptom toliko i s njegovim „teorijskim“ i „praktičkim“ implikacijama i konzakvencijama.* Istina kao „neskrivenost“, koju je Heidegger u rasponu od pedesetak godina svog filozofskog života uvijek iznova pokušavao prikazati u čudnom proturječju sa samim sobom – naime protusloveći eklatantnoj hermeneutičkoj otvorenosti svoje ideje o istini upravo pokušajem da ju predstavi što jednoznačnije – dakle, ta istina, terminološki negativna i smisaono klizava, ne predstavlja samo kamen kušnje za Heideggerove interprete nego i za samog Heideggera. To izlazi sasvim jasno na vidjelo ako se pokloni malo pažnja izmjenama u *načinu prikaza* ideje istine kod Heideggera.

Mada ova tema spada u širi kontekst tzv. „obrata“ između ranog i kasnog Heideggera, zbog čega bi se s puno prava trebalo govoriti i o „srednjem Heideggeru“, upravo o

* Ovaj tekst je izrađen na temelju skraćenog i značajno izmijenjenog 4. pogl. moje studije *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im „ursprünglichen“ Seinsdenken M. Heideggers.*, Würzburg: Königshausen u. Neumann 1987 (Dissertation Tübingen 1986/87), gdje pokušaj kritike Heideggera postavljam na izokrenutu vizuru: od interpretiranih mislilaca – Kanta, Hegela i naročito Heraklita i Nietzschea – ka Heideggeru, ne obrnuto. Ovakav stav zastupa izričito, makar ne sa sasvim istom motivacijom, Mihailo Đurić pomicući perspektivu sa Heideggera na Nietzschea kako u Heideggerovoj epohalnoj kritici ne bi posvema nestao njegov isto tako epohalni dug Nietzscheu; usp. M. Đurić, „Nietzsche und Heidegger“, *Synthesis philosophica* 4, Zagreb 1987.

„Heideggeru obrata”, mi se na ovom mjestu ne možemo upuštati u produbljeniju diskusiju o toj temi; ono što nas nezaobilazno mora interesirati, jeste okolnost da se bez obzira na neriješenost sadržajnog aspekta Heideggerovog obrata može govoriti o bitnim razlikama u načinu prikaza pojedinih pojmovnih kompleksa kod Heideggera, što već po sebi, s obzirom na hermeneutičko-ustrojstvo čitave Heideggerove filozofije, sadrži i teže, upravo sadržajne implikacije. Zar je, da podsjetimo samo na neke od najmarkantnijih tema, svejedno što Heidegger u svojoj prvoj fazi, u godinama „Bitka i vremena” i „Temeljnih problema fenomenologije” (pa ni tu na sasvim identičan način), a do pojave predavanja „Što je metafizika?”, pitanje istine razmatra unutar šire i temeljnije hermeneutičke cjeline: unutar *pitanja o smislu bitka*, i potom, preko iskustva istine bitka u tjeskobi *Ničega*, pitanje o smislu bitka zamjenjuje govorom o „istini bitka”? Da li je, nadalje, *govor o istini bitka* isto što i *govor samog bitka*, koji će prevladati Heideggerovom filozofijom u svim kasnijim spisima izašlim poslije „Pisma o humanizmu”? Ne vidi li se ta izmjena Heideggerove filozofske opcije osim u govoru još i u misaono-metodskoj opciji: u zamjeni fenomenološko-hermeneutičke historijsko-hermeneutičkom opcijom?

Ako se išta kod Heideggera da ustanoviti sa takvom jasnoćom, onda je to upravo ova zadnje spomenuta zamjena interpretacijskih paradigma, fenomenološke historijskom, uz očuvanje njihovog hermeneutičkog karaktera. Da li se onda kod Heideggera uopće išta događa, da li je zamjena zamjena ako ostaje neizmjenjen temeljni sloj, i obrnuto, da li taj sloj što navodno ostaje garantira ikakav kontinuitet u jednoj misli koja mijenja svoje noseće koncepte? Dok se to pitanje ne riješi ovako ili onako, ostaje jedino pouzdano da je to ona klizna osnova koja Heideggeru omogućuje da govorи o „preboljevanju” (odnosno točnije: „previjanju”), zacjeljenju (ne iscjeljenju!?) lomljivog mišljenja, i s druge strane, da iz te osnove, homogene iako nepoznate naravi, postavi temu pravog, autentičnog, izvornog, povijesnog, bilo da se radi o arhajskim ili „modernim” toposima mišljenja, ili o oba istovremeno kao što je slučaj s „tehnikom”. A to je slučaj i s temom *istine* s poznatim predvarijacijama „otvorenosti” unutarsvjetskog bića, svijeta i opstanka, svakog po sebi i za drugo, kako je to prikazano u „Bitku i vremenu”, potom u verziji nadolaženja istine u „ništenju Ničega”, da bi se konačno temeljna ideja svih ovih verzija eksplisirala kao „neskrivenost” u pomnijim Heideggerovim bavljenjima grčkim, posebno predsokratovskim toposima, i da bi onda doživjela zaokruženje identifikacijom „temeljne grčke riječi” *alet-heia* sa dubinskim, hermeneutički izrađenim smisлом njemačke riječi *Lichtung*.¹

Što se tiče teme Heidegger-Nietzsche, važno je iz ovako naznačene pozadine kod Heideggera fokusirati upravo taj temeljni hermeneutički karakter njegovog mišljenja koji trpi sve površinske izmjene, jer upravo to je zalog one sudbine koja je iz Heideggera pogodila i Nietzschea – zajedno s takvim filozofskim figurama kao što su Parmenid i Heraklit. „Sudbina” o kojoj je riječ jest ono što u povijesti ideja i velikih filozofskih interpretacija zadešava sve velike filozofske figure interpretirane od isto tako velikih filozofskih interpreta: oni naime u svrhu povijesnog samoperpetuiranja filozofije padaju kao žrtve upravo

¹ Usp. npr. „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” u *Zur Sache des Denkens*, 2. unverän. Aufl., Tübingen: Niemeyer 1976. O Heideggerovoj „Lichtung” i teškoćama s tim pojmom usp. možda najbolji od novijih neortodoxnih radova Leonarda Amorosa, „La Lichtung di Heidegger come *lucus a (non) lucendo*” u *Pensiero debole*, ur. G. Vattimo/P.A. Rovatti, Milano: Feltrinelli, 1983, str. 137-163.

filozofske, i to već gotove, opcije. Nije samo Hegel (Hegel) klasični primjer zatvaranja čitave povijesti ideja u homogeni, vlastiti, logički sistem; u svoju nomenklaturu sabija raniju filozofiju i Aristotel vrednujući predsokratovsku filozofiju na temelju svog sistema načela, a po izrazito „subjektivnom” ukusu u historiji filozofije poznat je upravo Nietzsche. Heidegger zapečaćuje ovaj markantni niz filozofa-interpreta, i to ne samo kronološki nego intenzivno: ako bi se za Heraklita i Parmenida još moglo reći da na neki način „učestvuju” u Heideggerovoј rekonceptualizaciji („novom promišljanju”) *istine*, onda se u slučaju Nietzschea, i prije toga Platona (usp. „Platonov nauk o istini”), jasno vidi da je posao razumijevanja, a ne samo priprema, gotov još prije svoga izvođenja. Za Heideggerovo bavljenje Nietzscheom to važi napose.

Ipak, kako ni jednom od pomenutih filozofa nije bilo stalo da budu historičari filozofskih ideja, pokazalo se da ni historijsko, filološko ili neko drugo „objektivno” vrednovanje njihovih filozofsko-povijesnih bavljenja nije urodilo velikim plodom. Povijest filozofije, daleko od toga da bude historija ideja, mora biti interni, pa makar samodezavirajući filozofski posao. Taj nalog je ispunjen kod svakog od četiri navedena filozofa, i to ne samo kod dvojice sistematičara, Aristotela i Hegela, nego podjednako filozofski relevantno i kod dvojice izrazitih „dekonstruktivista” povijesti filozofije, Heideggera i Nietzschea, svakog na svoj način. Otuda je razumljiva, mada vrijedi kao notorna i samorazumljiva činjenica da bavljenje jednim filozofom implicira i razmatranje širih filozofsko-povijesnih prepostavki njegove filozofije; tim prije ukoliko se on programski, kao Heidegger, bavi odabranim figurama iz povijesti mišljenja.

Nietzsche spada, kao i arhajski filozofi Heraklit i Parmenid, u takozvane „bitne mislioce”, i tamo će ga, upravo kao i njih, zadesiti sudsina razrađenog i progresivnog više ili manje samoosvještenog „krivotvorena” koje, oboružano legitimacijom izvornosti, premjerava razdaljinu između „izvora” i „patvorine”. Ova, doduše nešto prejako formulirana situacija, da se u vezi s Nietzscheom najbolje ogledati na *pitanju istine*, svakako jednog od najvažnijih heideggerijanskih filozofema. Poznato je da je upravo pitanje istine jedan od izvora Heideggerove radikalnosti, negativne naravno, spram filozofske tradicije, i da je ono riješeno u dva misaona sloja: „istina” nije stvar (logičkog) iskaza, ona naprotiv može biti u iskazu samo kao „događanje istine bitka” u jeziku (ili nekom drugom „mediju” kao što je šutljivo obitavanje na svetom mjestu ili gradnja mosta); tako dvije i pol hiljade godina nakon raspada jedinstva, riječ ponovo postaje „stvar” u kojoj prebiva sama misao i otuda je za Heideggera „kazivanje istinitog” (u zamjenu za „istinito kazivanje”) ontološki događaj naprosto, jer proizlazi iz bitka pripadajući mu.

Nije izvjesno da u tome leži neka nužda ili prinuda, no svakako je indikativno da ovo slabljenje hermeneutičkog zamaha mišljenja kod ranog Heideggera u smjeru ontologizacije jezične istine sui generis ima svoj pendant kod Heideggera u tome što on težiše svoje velike knjige o Nietzscheu stavljaju na tzv. „jedinu Nietzscheovu misao”, to jest na misao „volje za moći” i „vječnog vraćanja istog”; u tome se, vjeruje Heidegger izričito, može prepoznati „pravi metafizički interes” kod Nietzschea. Njegova kritika „istine” se naprotiv – iako joj kod samog Nietzschea, kao što ćemo još morati pokazati, pripada isto toliko važnost kao i kod Heideggera – respektira samo kao jedna „stanica na misaonom

putu”, i to opet ne po njezinom kritičkom naboju.² Kako se ne radi o beznačajnoj ili usputnoj stvari, nego o pitanju istine u cjelokupnoj zapadnoj misaonoj tradiciji, barem kako ju je video Nietzsche, ovo Heideggerovo ignoriranje problema, odnosno svojevrsna minimalizacija, izgleda kao prešutno distanciranje od jedne tematike kako bi se uopće još mogao naći prostor za vlastito kritičko viđenje jednog mišljenja čiji je vlastiti kritički impetus toliko jak da mu je teško konkurirati. Zbog toga se čini da Heideggerova kritika Nietzschea već u samom početku gubi na oštini i razrađenosti što će ju, kao po nekom kliznom tlu, odvesti od toga da vidi da je Nietzscheova navodna „ontologija” duboko motivirana i prožeta njegovom „genealogijom” istine; u tome Heidegger nije bio motiviran da vidi niti sličnost sa svojim patosom „izvornog” promišljanja pitanja istine, a kamoli nešto radikalnije nego što je novo ili „novopočetno” mišljenje bitka.

Ono što Heideggeru zaprečava uvid u to da je ono što on kod Nietzschea smatra „ontologijom” zapravo kritička misaona tvorba posredstvom koje Nietzsche prerađuje tradirana spekulativno-metafizička dobra prethodne filozofije, jeste zapravo Heideggerova načelna orijentacija na Nietzscheov „pozitivni” ontološki nacrt. Ta misaona građevina nije već zbog toga pozitivni ontološki projekt što tako nešto po sebi Nietzscheu ne bi bilo strano; Nietzsche je naime sasvim otvoreno gajio opću filozofsku taštinu da dade ono objašnjenje svijeta koje bi trebalo označiti kraj svih dosadašnjih ontologija, a takva se taština može pokazati i kod Heideggera. Poznato je da on sve do kraja svog misaonog stvaranja, čak i poslije obrata, nije odustajao od svoje „fundamentalne ontologije”, nego da ju je sa obratom zapravo tek i pokušao provesti do kraja. Stoga je on isto tako malo utekao opasnosti od metafizičkog načina mišljenja – ukoliko se pod time treba razumjevati pokušaj mišljenja „do temelja” – kao i Nietzsche, po njegovom sudu, a njegov stav da je Nietzsche dovršitelj zapadne metafizike³ mogao bi se otuda primijeniti podjednako i na njega samog.

Mi ćemo u radu što slijedi poći od misaone figure u kojoj je zamjetljiv Nietzscheov kritički interes spram metafizike: i to od njegove posvemašnje negacije svih (filozofskih) „vrijednosti” kao i od pitanja o smislu te negacije. Ideja je da je upravo ta negacija ono što za Nietzschea predstavlja jednu novu vrijednost, odlučujući za samo njegovo filozofiranje. Otuda se ni odgovor na pitanje o smislu negiranja ne bi smio tražiti iza negacije, već u samoj negaciji kao životnoj formi vlastitog Nietzscheovog filozofiranja, i kao onoj osnovi na kojoj *negativno-kritički smisao* njegove „pozitivne ontologije” uopće izlazi na

2 Usp. M. Heidegger, *Nietzsche* Bde. I-II, Pfullingen: Neske, 1961., pogl. „Der Wille zur Macht als Erkenntnis” u Bd. I, str. 473-658. Inače je zanimljivo da Nietzscheove aporije s istinom rijetko postaju glavnim temom diskusije unatoč sve većem interesu za Nietzschea u cijelosti. Tu spada prije svega velika i filološki koncipirana studija Jeana Graniera, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: P. U. F. 1966, koja u dodatku sadrži naknadnu kritičku raspravu s Heideggerom; nadalje, tekst Karla Ulmera, „Nietzsches Idee der Wahrheit und die Wahrheit der Philosophie”, *Philosophisches Jahrbuch* 70, 1962, str. 295-310; studija Wernera Stegmaiera, „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, *Nietzsche-Studien* 14, 1985, str. 69-95 (prije toga u *Theoria* 3-4, Beograd 1982.). Nadalje usp. studije s temom „istine”: J. Möller, *Wahrheit als Problem*, München-Freiburg: Alber 1971, str. 81-88; Margot Fleischer, *Wahrheit und Wahrheitsgrund*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1984, str. 95-191; Mihailo Djurić, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1985 (naše izdanje: *Niče i metafizika*, Beograd: Prosveta 1984).

3 Usp. *Nietzsche* I str. 480 i drugdje.

vidjelo. U analizi što predstoji zadržat ćemo se pri ovom načelnom momentu negacije otvarajući pogled na Nietzscheovu „pozitivnu” ontologiju „volje za moći” a ne upuštajući se ipak u sistemski prikaz tog fragmentarnog „učenja”. Ono što nas prije svega zanima jeste konfrontacija Nietzscheovog negativnog shvaćanja istine, shvaćanja koje uvjetuje i karakter njegove „ontologije”, s Heideggerovim novim utemeljenjem istine u bitku kao i s pretenzijom na kritiku cjelokupne povijesti metafizike.

1. Nietzscheov ressentiment spram istine i suprotnosti bitak-bivanje

Osnovna Nietzscheova značajka, njegov negativno-kritički stav, da se pokazati najjasnije na njegovom shvaćanju da je „istina” glavni interes i najveća „laž” povijesti filozofije. Da bismo bili precizniji, potrebno je ovaj očigledno paušalni sud što više izoštiti ako već njegova apodiktičnost ne trpi nikakvo ograničenje. Nietzsche ima, naime, u vidu tradicionalni pojam istine, dakle spoznaju kao akt subjektne svijesti koja cilja na izvansvje-sne objekte. Tako on svoj polazni kritički stav spram tradicije promatra kao pokušaj da izradi „genealogiju pojma istine”⁴. S obzirom na kritički naboј samog pojma „genealogije”, koja nije Descartesovo (Dekart) rodoslovno stablo metafizičkih znanja, nego neka vrsta „radikalizacije” kao *raskorjenjivanja*, razumljivo je što Nietzsche, polažeći na to najveću težinu, govorи о „bajoslovju” spoznaje kao rodnom mjestu tradicionalnog pojma istine. U zapisu 2/154/ iz 1885-86. godine stoji:

— Najveće bajanje je ono o spoznaji. Ljudi bi htjeli znati kako su stvari sazdane po sebi: ali gle, nema nikakvih stvari po sebi.⁵

Ovaj Nietzscheov izraz zvuči još možda i bezazleno ukoliko se misli da je vršak njegove kritike usmjeren samo na staru metafizičku vjeru u supstanciju kao „stvar po sebi”. Međutim, smjesta će se pokazati da formula „stvar po sebi” kod Nietzschea stoji za svako „apriori” ili „prvotno”, kako god da je sadržajno određeno. S obzirom na apriornost Heideggerovog „smisla bitka” koja poslije obrata sve jasnije stupa u prvi plan, citirano mjesto iz Nietzschea ne zvuči više bezazleno. Ipak, vršak Nietzscheovih iskaza o metafizičkoj predodbi svijeta za sada ne pogadaju toliko Heideggera, barem zbog toga što se obojica u jednakoj mjeri sukobljavaju sa metafizičkom slikom svijeta. U zapisu 2/108/ Nietzsche piše:

4 Pojam „genealogije” i njegovu metodičku vrijednost, naime kao kritičko ispitivanje ideološke opterećenosti diskursa, respektira i razvija naročito novija francuska recepcija Nietzschea, prije svega autori kao M. Foucault (*Les mots et les choses*, Paris: Gallimard 1966, *L'archéologie du savoir*, Paris 1969) ili G. Deleuze (usp. *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Minuit 1962). No, taj pojam je važan za ustanovljenje prve načelne razlike između Heideggera i Nietzschea s obzirom na ideju „istine”: dok Heidegger na samom početku, u „Bitku i vremenu”, pokušava postaviti „istinu” na njezine historijski i sistematski zaboravljene fundamente, dakle na temelju novog razumijevanja *bitka*, Nietzscheova kritika tradicije se odvija kao radikalno razračunavanje sa svakom idejom *bitka* i *istine* kao nužno-ideoloških tvorevinu. Heidegger će sa svojim novim fundamentalizmom pokušati prijeći granicu te nužnosti i – potvrditi ovaj Nietzscheov „zakon propadljivosti”.

5 Citat prema: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in fünfzehn Bänden* (skraćenica KSA) BD. 12, 141 München-Berlin: DTV, de Gruyter 1980, prema izdanju Kritische Gesamtausgabe der Werke (KGW) hrsg. G. Colli u. M. Montinari, Berlin-New York: W. de Gruyter 1967-1977; referencije sadrže broj sveska i stranicu, prijevod citata je naš.

Svijet koji se *nas nešto tiče* je lažan, t.j. nije nikakvo činjenično stanje, nego izmišljotina i zaobljenje nad mršavim zbrojem zamjedbi: on je „u toku”, kao nešto bivajuće, kao lažnost što se uvijek iznova pomiče, koja se nikad ne približava istini; jer - ne postoji nikakva „istina”. (KSA 12, 114)

Iz istog doba potječe i odmah potom slijedeći zapis s naslovom *Zur „Geburt der Tragödie“ / Uz „Rodenje tragedije“/ 2/110/*:

„Bitak” kao izmišljotina onog što pati od bivanja. (KSA 12, 115)

Slično ovome, u „Sumraku idola” kaže se da je „bitak” „posljednji dim isparavajuće zbilje” (KSA 6, 76). Otud sad „bitak”, koji se označava kao „izmišljotinu” i „dim”, ne može biti osnova za novo utemeljenje istine. Na prvom mjestu to može jedino značiti da je Nietzsche morao imati drugačiju ideju „bitka” nego što je ona koju je sadržavao tradicionalno-metafizički pojma supstancije. Time Nietzsche sad doista stupa u okružje Heideggerovih razmišljanja o odnosu između *bitka i bivanja*, međutim ne na taj način da bi Heidegger u Nietzscheovom filozofiranju prepoznavao svoju vlastitu poziciju.

Uopće je za Heideggerovu interpretaciju Nietzschea karakteristično da on ne obraća značajnu pažnju na Nietzscheovu kritiku tradicionalne ontologije iako Nietzscheovi iskazi o tzv. „bitku” smjeraju na isto ono što Heidegger podrazumijeva svojim određenjem „ontologije” kao govora o biću⁶. To je u najužoj vezi s krivim Heideggerovim nazorom da je Nietzsche pao u staru shemu razlike između *bitka i bivanja* i da je otuda „bitak” mislio samo iz te suprotnosti, što znači bitno u okviru starog metafizičkog načina mišljenja i da je dosljedno tome ideju „bivanja” kao surogat za „biće u cjelini” (dakle, ne za „bitak”!) učinio najvišom ontološkom kategorijom. Pri tome Heideggeru izmiče gotovo u potpunosti da Nietzscheovo nepovjerenje prema „bitku” pogada i pomenuta suprotnost između „bitka” i „bivanja” i da Nietzsche zapravo zauzima suštinski drugačije stanovište. Njegov govor o „bivanju” još uopće ne znači da se on stavlja na jednu stranu suprotnosti a da drugu isključuje, nego da – a to se vidi na njegovom neprestanom insistiraju na kritici pojma *bitak* – tzv. bivanje i bitak pokušava dovesti u odnos druge vrste. Otuda se događa da kod Nietzschea nastaju dvije razine promatranja i govora koje on sam ne razlikuje izričito i na taj način dovodi do očaja svaku interpretaciju koja njegov *direktni govor ne razumijeva kao indirektni govor*. Heidegger je sam upao u tu zamku, utoliko čitav slučaj postaje intelektualno zanimljiv i misaono plodniji, jer ne radi se samo i ne prvenstveno o iznalaženju interpretacijske greške jednog velikog modernog filozofa, nego o iznalaženju misaonih motiva koji su tu u igri s jedne i druge strane. Najopćenitije rečeno, ono što se tu dešava jeste, sa Heideggerove strane, brkanje Nietzscheovog prikaza metafizičkog načina mišljenja, jezično danog u direktnom govoru, i njegovog vlastitog nacrta, sadržanog uglavnom bilo implicite u negativnom kritičkom naboju tih direktnih iskaza bilo explicite u preuzimanju tudiš riječi, naime onih sa terminološkog otpada tradicionalnog metafizičkog jezika. Ono što pravo i istinsko mišljenje vuče sa sobom tokom vjejkova kao isključeno ili degradirano, kao svoj nusproizvod ili otpad, za Nietzschea postaje iznova vrijedno; ispod rde prosijava zlato zabranjene misli. Uvidajući tu situaciju kod Nietzschea samo do generalne razine koju kod Nietzschea pokriva ontologom „kaos”, Hei-

6 Usp. *Nietzsche I*: „Bitak je, mišljeno metafizički, ono što se polazeći od bića, kao njegova opća odredba, misli u smjeru na biće, kao njegov temelj i uzrok (...) Svaki puta je u prednosti biće kao mjerilo, kao cilj i kao ozbiljenje bitka.”

degger ne uvida da se kreće na klizavom terenu *dviju razina mišljenja i govora*: na razini tradicionalnog, direktnog i isključujućeg govora ili „bitka” ili „bivanja”, govora koji Nietzsche preuzima, pretvarajući se, kad mu treba, i na drugoj, novoj razini *inkluzije*, koja podrazumijeva obadvije suprotne ili međusobno isključive ideje zajedno; to je ona misaona i jezična razina koja opisuje zakriviljeni horizont Nietzscheove perspektivističke hermeneutike i koju ćemo ovdje morati prikazati nešto pobliže, kako zbog vlastitog razumijevanja Nietzschea tako i zbog radikalnog izazova Heideggerove interpretacije. Jer, sve govori da je Heidegger usprkos svom produbljenom senzibilitetu za epohalnost takvog mišljenja kao što je Nietzscheovo i usprkos prelomnom karakteru njegovih predavanja o Nietzscheu u procesu recepcije ovog nesvakidašnjeg filozofa kojeg je sam Heidegger velikim dijelom učinio prelomnim i odsudnim misliocem za našu epohu, udario onim smijerom u razumijevanju koji je s jedne strane urođio onim velikim plodom koje se zove Heideggerovim razumijevanjem „evropskog nihilizma”, a koji je s druge strane, preuzimanjem tradicionalne suprotnosti *bitak-bivanje* za Nietzschea neopravданo naglasio ontološki karakter i gotovo u potpunosti ostavio neiskorištenim njezinu zapravo hermeneutičku narav⁷.

Ni Heidegger nije, kako se čini, mogao biti pošteđen situacije u kojoj se nalazi svaki interpret Nietzschea pred licem proturječnih, štaviše otvoreno kontradiktornih iskaza u Nietzscheovim tekstovima. Međutim, već od ranije je postalo jasno da se tu ne radi o nedostatku sistematičnosti jednog nediscipliniranog mislioca, jedino se rijetki interpreti daju voditi tom okolnošću. U pravilu se više ili manje previđa svojevrsno hermeneutičko ustrojstvo Nietzscheovih tekstova, njega se zanemaruje ili kao kontradiktornost nedraženih misli ili se u njemu traži, u tzv. dubljim slojevima, latentna konsistentnost. Istovremeno, to stanje u Nietzscheovim tekstovima podsjeća bez svake dvojbe na Heraklitov način mišljenja i jezik sačuvan u njegovim fragmentima. Iako se na ovom mjestu ne možemo dublje upuštati u razradu ove paralele, koja nam se čini od fundamentalnog značaja kako za interpretaciju Nietzschea tako i za pitanja šira od ovog okvira, pokušat ćemo nešto pobliže odrediti kako ta situacija izgleda sa Nietzscheove strane. Imajući u vidu „mračni” Heraklitov način iskazivanja, naročito okolnost da se kod Heraklita ne radi toliko o diskrepanciji između mišljenja na parmenidovski ili kartezijanski način *clare et distante* što bi onda bilo podvrgnuto namjernoj kriptizaciji, nego prije o tome da jezični habitus jednog mišljenja ima i „sadržajnu” informacijsku vrijednost, čini se da je i kod Nietzschea

7 Ovo je glavna tema i osnovna pretpostavka, iako nije iskazana u jakom smislu kako je to slučaj kod nekih drugih, malobrojnih, autora, velike i vrijedne studije Wolfganga Müller-Lautera, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1971.; upravo to su one takoreći „programatske” suprotnosti koje navode na pogmiso o *imanentnim razlozima* koji su osuđili nastanak velikog *sistematskog* djela pod naslovom „Volja za moći” (usp. Heidegger, Nietzsche I, str. 481, iako ne s istim obrazloženjem). O toj temi usp. argumente filološke i sistematske naravi izdavača Collia i Montinaria, KSA 12, str. 7 (Vorbermerkung). Stav o hermenutičkom karakteru Nietzscheovih „ontologema” nije nepoznanica među interpretima, ali nije ni dovoljno široko razrađen ni prihvacen. U strožem smislu hermeneutički ih shvaća G. Vattimo (B. Vatimo), jedan od najekspoziranih heideggerijanača-hermeneutičara tzv. „postmoderne”, koji za razliku od Francuza Foucaulta (Fuko) i Deleza (Delez) zastupa „mekšu” liniju razvoja, usp. *Al di là del soggetto*, Milano: Feltrinelli 1981, osobito treće poglavje o Nietzscheu; od autora nehajdegerijanske provenijencije, zastupnika u jačem smislu egzegetskog pristupa, tezu zastupa u najsistemskej i najobrazloženijem vidu Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin-New York: W. de Gruyter 1984, osobito str. 133–186, 439–456.

(uračunavajući čak i njegov maniristički poriv) na djelu onaj misaoni razlog koji njegovo iskazivanje čini „proturječnim” i „nekonsistentnim”, isto kao što se Heraklitov jezik njegovim suvremenicima i nasljednicima činio „mračnim”. Jer, makar mogli i reći da Nietzscheu nedostaje heraklitovska izvornost, dubina i složenost, daje barem donekle opterećena jezičnim manirizmom, njegov jezik je bogat kao i Heraklitov istim značenjskim nabojima i interpretacijskim perspektivama, jer im u osnovi leži isti, *kontrarni način gradnje iskaza*,⁸ otkuda smo skloni da i kod jednog i kod drugog vidimo isti habitus mišljenja. Kao što se to može pokazati na najmarkantnijim Heraklitovim fragmentima, i Nietzscheovi iskazi se, bili oni pozitivno-konstatativni, ili negativno-kritički, ne mogu razumjeti bez *pripadne suprotne misli*, bila ona izričita ili samo implicirana, što je kod Nietzschea zapravo češće slučaj⁹. Stoga pojedine, pa i ključne misli, ma kako apodiktički bile izrečene, kao i cijeli fragmenti, nisu kod Nietzschea neposredno razumljivi, nego zahtijevaju da ih se dovede u odnos sa već pomenutim inkluzivnim odnosno ekskluzivnim karakterom njegovih iskaza. To, pobliže rečeno, znači: prateća protumisao koja kao sjena prati svaki pozitivni Nietzscheov iskaz (mišlen bilo afirmativno ili kritički), mora se uvijek tek ispostaviti da bi se uhvatila (ili ne!) ničanska dimenzija izrečenog. Ma kakva da je pozicija i uloga samog Nietzschea u ovako prikazanoj situaciji – bilo da ga se smatra akterom kritičkog stila ili nekim tko je sam upao u zamku ili procjep između značenja iskaza i smisla koji ne mora biti ili nikad nije identičan – može se reći da je svako bavljenje Nietzscheom *zbog* prisile ovakve nejednoznačno ustrojene situacije, dakle takoreći nužno interpretacija; drastičnije – nitko se njezinoj prisili ne može othrvati pa makar pisao i navodno neutralnu biografiju.

O tom Nietzscheovom načinu mišljenja rječito govori već i citirani iskaz: „Ne postoji nikakva istina” (njem. „Es giebt keine Wahrheit”), ili sličan iskaz: „Mi nemamo nikakvu istinu” (njem. „Wir haben keine Wahrheit”, KSA 9, 52, Frgm. 3/19/). Ovi negativni iskazi odnose se na pozitivno mišljene sadržaje koje bi se moglo formulirati otprilike stavom „Postoji /neka/ istina”, dakle stavom koji je zastupala gotovo cijela povijest filozofije. Ali, odnos između Nietzscheovog negativnog iskaza i stava da postoji (neka) istina, ne iscrpljuje se u pukoj negaciji stava. Nietzsche nije „skeptik”, kao što to i sam iskazuje, i njegova se filozofija ne sastoji u uzdržavanju od suda, naprotiv. Za Nietzscheovu poziciju je, štaviše, značajna činjenica da on u zapisu 2/108/ izraz „istina” piše pod znacima navodenja, i da insistira na tom načinu pisanja uvijek kad je riječ o tradicionalnom pojmu istine, ili kad je u pitanju ono što bi se „trebalo smatrati kao . . .” Upotreba izraza pod navodnim znakovima upozorava u stvari na implicitno ili eksplicitno, upravo samo naznačeno, relativiranje određene misli ili stava, što je tipično za Nietzschea, a to se vidi upravo i u relativnom statusu jednog apodiktičkog iskaza kao što je „Mi nemamo (ni-

8 Ovaj heraklitovski „stil” mišljenja i govora, toliko važan za razumijevanje takvih filozofskih pojava kao što je Nietzsche, ostao je koliko notoran toliko nerazumljen. Najznačajniji doprinos toj temi, mada do danas u najbitnijem neiskorišten, pripada Hermannu Fränkelu, „Eine Heraklitische Denkform”, *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, 3. Aufl. München: Beck, 1968. Upućujem također na svoj prilog „Heraklit und das oblique Zeitdenken” u: *Sein, Physis, Aletheia*, nav. mj. str. 122.

9 O tome najprimjereniјe, po našem sudu, W. Müller-Lauter: „Otuda Nietzsche odbacuje sve riječi ukoliko se njima izražava pretenzija pojma i upotrebljava ih samo kao „znakove”. Oni trebaju samo upućivati na stanja stvari.” (nav. mj. str. 21)

kakvu) istinu". Citajući ovu Nietzscheovu misao na pozadini historije filozofije, i samo uz taj uvjet, smisao ove tvrdnje se ne čini da leži u stavu totalnog negiranja istine bilo po sebi, bilo obzirom na spoznajne mogućnosti, nego prije svega u stavu da istina nije nikakvo *apriori* koje bi se moglo „imati” ili o kojem bi *pozitivno* mogli tvrditi. Drugim riječima, „istina” ili ono što se tom riječju imenuje, za Nietzschea mora biti jedva iskazivo budući da ona „po sebi” ne može biti ništa „pozitivno” ili nešto što se može „imati”.¹⁰ Time postaje očevidno da „istina” ne leži u pozitivnom sadržaju jednog iskaza, barem ne onako kako se tradicionalno predstavlja, u staroj ili u novim teorijama adekvacije.¹¹

Ovim se možda donekle i naknadno objašnjava Nietzscheova ljubav za negativne iskaze i stavove koji su jedini sposobni da iznesu na vidjelo njegov „pozitivni” misaoni projekt: projekt radikalne kritike cjelokupne misaone tradicije. Ta sposobnost potječe otuda što oni ne sadržavaju neki pozitivni, neposredno dohvatljivi stav, nego su u pravilu konstituirani *relativno*, spram nekog *interpretandum*, dakle spram nečeg što se uvijek iznova mora tek kontekstualno ispostaviti. Ova okolnost, dakle *da je* ono o čemu je riječ, odnosno referent iskaza, uvijek ili barem u slučaju najmarkantnijih Nietzscheovih filozofema, nikada nije naprosto dano, nego da ga se interpretacijski mora pokazati, ta okolnost je onaj klizni teren koji Nietzscheov tekst za interpretaciju pretvara u kontekst, u *con-textum* u primarnom značenju: ono što se misli, tzv. „pozitivni stav” tvori smisaoni sloj povezan s „materijalnim” slojem teksta svezom implikacije; i obrnuto, tekst ima svoje šire polje konotacije nego što je neposredna razina denotacije. Jednostavnije rečeno, uobičajeni odnos iskaz-sadržaj, riječ-stvar, znak-označeno, intencija-referent je *in nuce* iskričen. No, situacija je kod Nietzschea za još jednu dimenziju teža nego što je to slučaj već na razini denotacije njegovih iskaza; ne radi se toliko o defektu na relaciji znak-označeno, ili o nedostatku jedne od strana na toj relaciji, npr. nedostatku referenta, što bi onda govor moglo pretvoriti u stilski larpurlartizam. Štaviše, radi se o novom odnosu elemenata koji su u igri a da mi ne možemo pouzdano utvrditi ili imenovati sam taj odnos. Nagovještaj o tome nadaje se iz sukcesivnih proširenja značenjskih veličina kod Nietzschea: osim što su u nekom tekstu dane manje iskazne jedinice, misli, fragmenti i sl., na kojima interpretacija mora obaviti denotacijski posao, u toj istoj mikrosferi, na tom istom poslu, dešava se pretvaranje, pravo rastapanje teksta u kontekst, preljevanje značenjskih granica omeđenih određenim jezičnim formulacijama, u šire polje smisaonih konotacija. Sam tekst se tako pretvara u neku srednju veličinu, u neko trenutno štanje između denotativne

10 Usp. Frgm. 3/19/: „Novo u našem sadašnjem stavu prema filozofiji jest uvjerenje koje nije imalo ni jedno doba: *da mi nemamo istinu*. Svi prijašnji ljudi „imahu istinu”: čak i skeptici.” (KSA 9, 52) Frgm. 11/7/: „Uistinu nema nikakvih individualnih istina, nego samo individualnih zablude –” (KSA 9, 442)

Frgm. 25/211/: „Nova odvažnost – nikakve apriorne istine...” (KSA 11, 69).

11 Stoga bi bilo ne samo vrijedno nego i potrebno posegnuti, nakon ekstenzivnih analiza i prikaza Nietzscheove načelne kritike tradicije i njezinog instrumentarija, za jednom intenzivnom analizom koja bi Nietzschea dovela u konfrontaciju s tradicijom i teorijom adekvacije na jednoj strani, i na drugoj strani sa dva markantna pokušaja prevladavanja tradicionalnog pojma istine – kod Heideggera i u analitičkoj filozofiji jezika. Nije isključeno da ni jedan od ovih „modernizama” ne bi izdržao Nietzscheovu kritiku, ma kako međusobno bili divergentni: i jednom i drugom je zaledničko vezivanje istine za pozitivni sadržaj iskaza, bio on sazdan jednokratno-simbolički kao kod Heideggera, ili propozicionalno. Nama poznat autor koji misli u ovom smjeru je Stanley Rosen, usp. *The limits of analysis*, New York: Basic Books, 1980, nadalje *Nihilism*, Yale Univ. Press, New Haven 1969.

mikrosfere pojedinih značenjskih jedinica i konotativne makrosfere smisla šireg od teksta; na tom klizavom putu se tekst, to „najmaterijalnije” od svega jezično-misaonog materijala, i sam pretvara u fluidnu materijalnu veličinu, u tvorbu što nastaje i nestaje, širu nego što ju čine granice njezinog početka i kraja. Granice teksta su pomične, sam tekst predstavlja jedan moment hermeneutičkog događanja u kojem učestvuju ili su osuđeni da učestvuju ravnopravno ili, podjenako neravnopravno, autor i „primaoci” (od kojih se neki pretvaraju u interprete). To je njima (točnije: nama) svima zajednička klizna osnova na kojoj, govoreci sad o Nietzscheu, počiva njegov nepojmovni, „metafizički” jezik vrlo rastezljivog dometa, jezik koji je svojim „referentom” učinio cjelokupnu tradiciju, koji se može izkazivati a da ne imenuje ništa, jezik koji se može odnositi na samog sebe a da se ne zatvori u ogledalo narcisoidnosti, jer uvjek, čak i kad je najzaokupljeniji sobom, sadrži dvije misli, pozitivnu i negativnu, jednu i drugoj, drugu u prvoj: „Mi nemamo nikakvu istinu” – implicira da mi imamo *istinu o istini*, da mi *znamo genealogiju* istine, dakle, da imamo tu *poraznu istinu* o sebi. Tako se bivša neupitna istina iz određenog ugla i određene opcije preko navodnika počinje čitati kao „porazna istina”. Ova okolnost upozorava na to da se ta „nova” istina, istina o istini, ne postavlja iznova i na isti način istinom: ona nije istina o svijetu kao onom nasuprotnom (ili naprosto suprotnom!), jer Nietzsche ne izgleda kao da se domogao nekog drugog ili višeg načina mišljenja koje bi ga uzdiglo iznad svijeta i borbe sa vlastitom genezom; naprotiv, ona se prije čini da je sadržana u njemu.

Šta je dakle „porazno” u vezi sa istinom ili u samoj istini? Očevidno to da jedna jedina, prava istina sadrži najmanje *dvije istine!* – „istinu” adekvacije rečenog/mišljenog/stvarnog i istinu o sebi; „istina” historije filozofije, ta istina adekvacije, kako ju Nietzsche izoštvara, jeste – moglo bi se reći parafrazirajući Nietzschea – genealogija *istine*, onog što se doista dogodilo: taj ontološki smisao pojma-riječi „istina” Nietzschea, kao što je poznato, kao „volju za istinom”. Tačnije i njezina upotreba otkrivaju za Nietzschea historiju, ili još „materijalnije” – genezu pojma. Rođenje pojma je metaforički pendant aksioloskog čina. Otuda postaje jasno da kritički potencijal Nietzscheovih navodnika oslobođava u tome što sama negacija (u ovom slučaju „istine”) ima pozitivni smisao, koji opet sa svoje strane može doći do izražaja samo posredstvom negacije jednog „lažnog”, odnosno usurpatorskog i prikrivajućeg „pojma istine”, budući da ta istina o kojoj je riječ, ili ono što se naziva istinom, ne стоји iznad „stanja stvari” o kojem se uopće izriče, nego je sama upravo dio tog „činjeničnog stanja”; njezina prednost je u tome što, takva kakva jest, ne može ujedno biti i istina o sebi, ona za sebe ne može biti *porazna istina*, ma koliko misaono bilo skaradno njezino narcisoidno pitanje pred ogledalom, taj slasni, jer svjesni, samoužitak vlastitog idiotizma. Možda jedino svijest o teatralnoj i možda neuništivoj nadmoći tog samoosvištenog idiotizma objašnjava gorčinu, patetiku Nietzscheovog „negativizma”, koji je daleko od toga da bude zagržena cinična skepsa jednog dekadenta a bliža naivnosti jednog romantika novog početka za čovjeka.:

Zbog toga negativni iskaz „Nema nikakve istine” nije nužno čitati u primarnom smislu negacije načelne mogućnosti da se „dosegne” takvo nešto kao „istina” (ili bolje: „istine”), nijime se štoviše kritički cilja na ontološki i aksioloski status klasičnog pojma istine. Još točnije, čini se da Nietzsche pokušava svojom negacijom istine pogoditi sliku svijeta označenu riječju „istina”, onu sliku koja sebe smatra zbiljskom naprosto. Onaj koga to pogoda je Parmenid i njegova istina kao identitet, istost ili preciznije: posvećenja kompatibilnost *mišljenja* i (mislivog!) *bitka*, istina kao zečetni i noseći model povijesti fi-

lozifije kao metafizike, na koju sad dvije i pol hiljade godina kasnije rekuriraju Nietzsche i Heidegger sa suprotnim predznacima. Za Heideggera je, barem u razdoblju između prve faze i kasnih spisa kao što su tekstovi objavljeni po seminarima u Le Thoreu, Parmenidov govor o bitku izvorna svjetlina istine, za Nietzschea naprotiv rodno mjesto jedne sheme mišljenja koju on krsti paušalnim imenom „logička istina”¹². Ovo neslaganje između Heideggera i Nietzschea povodom Parmenida jednak je malo slučajno kao i razlika u njihovom shvaćanju druge predsokratovske filozofske figure, Heraklita. To ne počiva u prvom redu na različitim filozofsko interpretacijskim prepostavkama (subjektivno-romantičnoj s jedne strane, kako to sam Heidegger pripisuje Nietzscheu¹³, i hermeneutičko-etimološkoj, kako bismo uvjetno mogli nazvati Heideggerov tretman starih filozofskih toposa), nego na radikalno drugičkoj opciji koju svaki sa svoje strane nastoji legitimirati pozivajući se na početnu situaciju zapadnog mišljenja.

Odjeljci o Parmenidu u Nietzscheovom spisu o predsokratovskoj filozofiji¹⁴ predstavljaju u neku ruku ključ za razumijevanje po cijelom opusu razbacanih mjeseta na kojima se govori o istini kao o istini *bitka*; upravo tu istinu on pobija ili napada s najvećom strašću imajući u vidu, ali ne spominjući ga izričito, pravog Parmenidovog protivnika, Heraklita, koji Nietzschea toliko misaono zadužuje. Tu dvojicu predosokratovaca Nietzsche suprostavlja izričito na sasvim rijetkim mjestima, no zato sasvim dramatično kao kad govori o sudaru leda i ognja (KSA 1, 836); međutim, ova konfrontacija je u cijelom njegovom djelu upisana isto tako jasno kao i borba protiv načela identiteta što počiva na Parmenidovoј *tezi o bitku*.

Nietzscheova bliskost s Heraklitom, kod kojeg mu je odmah „toplje pri duši”, makar i na njegov račun ima velikih zamjerki već zbog toga što se on kao i ostali „filozofski narod” ogriješio o svijet čula ponizivši ga pred intelektom, nije idolatrijska niti od vrste slijepo identifikacije s figurom filozofskog čudaka iz antike; taj slučaj intelektualnog afiniteta bi zasluživao detaljnije ispitivanje kako u lično-psihološkom, fenomenalno-historijskom tako i u sadržajno-sistematskom smislu. Zadržimo se ovdje još samo na jednom generalnom stavu koji je od važnosti za našu neposrednu temu. Ipak je, kako veli Nietzsche, Heraklit vječno „u pravu da je bitak prazna fikcija. Pravidni” svijet je jedini svijet; „istinski” svijet je samo lažno dodan.”¹⁵ Iz ovog iskaza se već dade naslutiti da se Nietzscheova „recepција” Heraklitovog učenja ne sastoji toliko u izvrтанju već postojećih, više-manje podudarnih interpretacija Heraklita, već u radikalnijoj razradi Heraklitove slike „svijeta-u-toku”. Slijedeći citat rezimira ono što se misli:

Nikakvi „atomi”-subjekti. Sfera jednog subjekta stalno *raste* ili se *smanjuje* – sredite sistema u stalnom *pomicanju* – (KSA, 12, 391)

Ovo novo shvaćanje subjekta iziskuje po Nietzscheu i novo respektiranje čula koje je čak i Heraklit unizio. No i jedno i drugo tvore nešto širi kontekst bez kojeg bi svako objašnjenje bilo prekraćeno.

12 O Nietzscheovom odnosu prema „logičkoj istini” kao „istinskom obliku” zapadne ontologije usp. opširno, vrlo uputno i fundirano M. Đurić, „Kritik der idealistischen Vernunft philosophie”, nav. mj. str. 26-30 (naše izd. str. 15 i dalje, osobito 24-39).

13 Tako u *Holzwege*, 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1972, str. 298.

14 Usp. „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen” KSA 1, str. 801-871.

15 Usp. „Die Vernunft in der Philosophie” (*Götzendämmerung*), KSA 6, 75.

Iskaz da je „središte sistema u stalnom pomicanju” odnosno da ne postoji nikakvo krajnje čvrsto stajalište, čini se da sačinjava glavnu Nietzscheovu „ontološku” tezu, i tek od tog negativnog stava spram pozitivne supstancijalne ontologije postaje razumljivim značenje izraza „bivanje” za Nietzschea, a ne obrnuto. Naime, čini se da „bivanje” za Nietzschea ne predstavlja u sistematskom smislu nikakvu *ontološku pretpostavku* koja bi sama bila bez prepostavke, dakle iza koje se više ne može nušliti, ni ontološki ni gnoseološki, koliko god da Nietzsche sam upotrebljava klasične metafizičke izraze kao kad na primjer govorio o „*stalnom* pomicanju”; očito je da on krade ili posuđuje takve izraze iz tradicionalnog ontološkog diskursa i na taj način konkurira najvišim ontološkim kategorijama s ciljem, i to deklariranim, da ih učini „relativnim”.¹⁶ Ukoliko se ne bi respektirala ova okolnost, Nietzscheov problem bi ostao prekraćen i počinjena prva interpretacijska greška, na razini denotacije, koja se potkrala i Heideggeru.

Heidegger je zapravo za Nietzschea rezervirao tradicionalno značenje izraza „bivanje”, mišljeno kao suprotnost spram „bitka”, i na taj način sveo mnoštvo značenjskih aspekata i nijansi tog izraza na jedan „ontologem”, na *stalnost promjene*, taj surrogat za *stalnost bitka*.¹⁷ Heideggerova izvođenja izazivaju utisak da ga je na fiksiranje izraza „bivanje” na ontološko značenje navela okolnost da Nietzsche, isto kao što je i Heidegger ideju bitka razmatrao pod vidom pitanja istine, dovodi „bivanje” u vezu s pitanjem o istini; istovremeno je očevidno da Heidegger nije bio spreman da i Nietzscheu prizna istu radikalnost koju je običavao gledati u svom misaonom pothvatu. Štoviše, on u Nietzscheovom govoru o „bivanju” vidi zapravo samo preformulaciju stare metafizičke ideje o „postojanoj biti” (njem. „beständiges Wesen”) svih stvari koja svoju eksplikaciju nalazi u ideji „volje za moći”. Time je metafizička shema doista zapečaćena: „bivanje” i „volja za moći” stoje doista jedno spram drugog u istom korzetu koji u metafizičkim shemama održava relaciju *fenomen-bit*. Heidegger je time učinio trostruk potez: nije samo vratio Nietzscheu u metafizičku tradiciju proglašivši ga njezinim vrhuncem, nego ga je istovremeno prešutno udaljio od svake blizine sa svojim vlastitim misaonim projektom, i to usprkos izričitoj sklonosti za tog „bitnog mislioca”; i konačno, pokazao je da je čitav njegov interpretacijski pothvat, sabran uglavnom u dva debela sveska njegovih predavanja o Nietzscheu održavanih u razdoblju od 1936-1944. godine, perpetuiranje jedne opcije koja se pokazuje problematičnom već na nivou denotacije. Nietzsche je po našem mišljenju naveo Heideggera da upadne u onu zamku koja će, i to je možda važnije od ustanovljenja ove ili one interpretacijske pogreške, pokazati neke značajne aspekte samog Heideggerovog mišljenja, između ostalog i krajnju neradikalnost njegovog obnoviteljskog impetusa.

Nasuprot Heideggerovom izričitom stavu, Nietzscheova ideja o bivanju i istini se čini bližom onom odnosu između „bitka” i „smisla” koji je Heidegger statuirao u svojoj ranoj, fenomenološkoj-hermeneutičkoj fazi, kad je „bitak” za Heideggera isto tako bio samo pomoćni izraz kao i „bivanje” za Nietzschea, izraz koji se morao shvatiti „relativno”, više kao znak i topos nego supstancija. Kako se kod Heideggera težište očito premještalo upravo na govor o „bitku” i kako je govor o „ontološkoj diferenciji” doista sve više popri-

16 Usp. Frgm. 11/73/: ... – izražajna sredstva jezika su neupotrebljiva da bi se izrazilo bivanje ... Nužda je da se stari pojmovi shvate „relativno.” (KSA 13, 36)

17 Usp. Heidegger, *Nietzsche I*: „Nietzsche postavlja naspram „bitka” kao višu vrijednost bivanje.” Nadalje: „Ovdje Nietzsche postavlja jednoznačno jednu vrijednost protiv druge.” (str. 549)

mao „ontološki” karakter, ako ne u metafizičko-supstancialnom onda svakako u egzistencijalnom značenju, jer bez dvojbe je da Heideggerova filozofija nije prestala imati egzistencijalni smisao, makar on i ne bio identičan s „egzistencijalizmom” prve faze, pravi konflikt između Heideggera i Nietzschea nastaje zapravo tek s Heideggerom već sazrele druge faze, s Heideggerom *ontološke* diferencije. Jer područje „bitka”, kojeg se tiče Nietzscheov interes, nalazi se nedvojbeno, ako je kod Nietzschea uopće išta toliko nedvojbeno, *s ove strane ontološke diferencije* (pod uvjetom da gledamo iz Heideggerove opcije); draž i izazov te pozicije nije samo i nije primarno tzv. Nietzscheov izokrenuti platonizam, nego pitanje koje se nameće, da li je naime iz tog područja radikalno zamišljene ovostranosti još uopće moguće povući crtu razdvoja, ma kako da ju se zamisli. Da li je pred mogućnošću da se postavi takvo pitanje, motiviranom već upozorenjem o „relativnoj” upotrebi klasičnih izraza, slučajno da se Nietzsche odlučuje za termin „bivanje” dok Heidegger i uz proklamiranu radikalnost svog pothvata bira metafizikom korumpiranu riječ „bitak”, i štoviše, upravo s obratom postiže to da ranu hermeneutičku, ili možda još metaforičku upotrebu te riječi („bitak” pod vidom „smisla”) zamijeni punim, makar i nesupstanicijalnim, *ontološko-temporalnim* značenjem. Ne bi li onda i Nietzsche, da postavimo to pitanje izvrćući vremenske odnose, smio Heideggeru postaviti pitanje o radikalnosti njegovog mišljenja i uvrstiti ga u one što „izmišljaju bitak” da bi mogli podnijeti patnju bivanja, u one što lažu o hladu podnevnnog sunca? Upustimo se malo pobliže u to moguće Nietzscheovo pitanje o Heideggeru.

O tome kako izgleda ontološka perspektiva kod Nietzsche rječito govori već citirani kratki fragment o neprestanom „pomicanju centra sistema”. Na taj dubinski „acentriзам” još rječitije upućuju dva međusobno usko povezana fragmenta iz Nietzscheove ostavštine, fragmenti 9/89/ i 9/91/ od jeseni 1887. U prvom fragmentu riječ je o „odluci za biće” („Annahme des Seienden”), a drugi fragment nosi naslov „Za pobijanje determinizma” (njem. „Zur Bekämpfung des Determinismus”, usp. KSA, 12, 382 ff.). Ova dva fragmenta su egzemplarna ne samo po svojim „ontološkim” stavovima, nego i po misaonu postupku kojim se od negacije jedne pozitivno-supstancialističke ideje stiže do pozitivne formulacije izradene kritičke, jer negativno-pozitivnim nabojem „mučene” misli. Ni jedna Nietzscheova misao ne ostavlja svog autora na miru, budući da je sama na neki način proces nastanka takozvane „istine” koja to ne može biti, barem ne za Nietzschea, ako nas se ne tiče. Njezina „pozitivnost” se stoga ne sastoji u karakteru apodiktičkog iskaza ili suda što otkriva „objektivno” stanje stvari (apofantički logos), nego u višestranom pre-sijecanju kontrarnog – pozitivnog i negativnog, objektivnog i subjektivnog. Tako nastanak „istine” sam postaje „perspektivistički”: istina nije „relativna” u trivijalnom smislu zato što može biti ovakva ili onakva, ili zato što se može govoriti o istini „za mene”, „za tebe” ili pak o istini „za sebe”; obrnuto, istina je „relativna” jer *perspektivistički otvara sebi pripadne relacije*. Ona je na neki način „autogenealogija”, htjela ona to ili ne; kao izraz „volje za istinom” istina u stvarnosti za Nietzschea nije ništa drugo do „interpretacija” koja sebe potvrđuje i postavlja borbom *da bude „realitet”*.

Time smo dotakli neuralgičnu točku Nietzscheove filozofije, njegov „perspektivizam” koji je neka vrste vratila objektivnog i subjektivnog, ontološkog i hermeneutičkog govora. Ta perspektivistička crta što sadržajno i jezično prožima sve Nietzscheove spise, a poglavito one fragmentarne iz ostavštine, čita se gotovo programatski prije svih misli i teza u najavljenom fragmentu 9/89/:

A) Nužnost nije nikakvo činjenično stanje nego je jedna interpretacija. .
 (KSA 12, 383)

U ovakvom iskazu bi bilo najkomotnije čitati svjedočanstvo duboke skepse prema tzv. objektivnoj vrijednosti „istina”. No, uprkos plauzibilnosti takvog čitanja vidljivo je već na razini iskaza da bi ono bilo prekratko; Nietzsche nije zakašnjeli skeptik. Perspektivnost subjektivne opcije nije prosta rezignacija mišljenja pred neprozirnošću i neprodornošću „svijeta u cjelini” nego jedini mogući oblik njegovog prisvajanja za čovjeka i istovremeno njegov jedini „realni” način opstanka. Svijet počiva, kako se čini, na *efektivnim* opcijama; „svijet” je zapravo projekt. Taj projektivni način opstanka postaje za Nietzschea onda lažan kad se svede na jednu perspektivu, na jedan projekt koji se onda proglaši nužnim, kao što je to slučaj u Parmenidovoju odluci za biće kojom je udaren put čitave povijesti mišljenja na Zapadu. Ne spominjući Parmenidovo ime Nietzsche proglašava „odluku za biće” najvećom *interpretacijom* u povijesti filozofije, interpretacijom koja se u svojoj očevladnoj jednostranosti morala u zahtjevu za svevaženjem pokazati kao najveća „laž”, makar i bila neviđeno djelotvorna. Ona je naime ona temeljna odluka kojom je oslobođen lanac sličnih „odluka” što „nužnim” slijedom proizilaze jedna iz druge: subjekt-objekt, uzrok-posljedica, nužno-slučajno, pravo-nepravo i sl. (KSA 12, 383); no upravo taj slijed utvrđenih formi mišljenja jeste ono što onaj temeljni stav *istine bitka* razotkriva kao „volju za istinom”:

Volja za moći jest *činjenje tvrdim, činjenje-istinitim-i-trajnim*, ona je uklanjanje s očiju onog *lažnog* karaktera, njegovo pretumačenje u biće. (KSA 12, 384)

„Pretumačenje u biće” – efektivni lik tzv. „odluke za biće” – za Nietzschea je konačno samo kontingenat događaj u nastanku mišljenja, jer je kao pretumačenje „uklanjanje s očiju onog *lažnog* karaktera”: naime *bivanja*. Da je posrijedi teze o nužnosti bitka aksiološkim interesom uvjetovan čin interpretacije, za Nietzschea nije toliko samorazumljivo, kao što je za ontološko mišljenje samorazumljiva nužnost bitka, nego je autodezavuirajuće s obzirom na svoju lančanu reakciju:

Prihvativati *biće* je nužno da bi se moglo misliti i zaključivati: logika barata samo formulama i jednoznačnim/zbog toga ta odluka još ne bi morala imati dokaznu snagu za realnost: „*biće*” pripada našoj optici, „*Ja*” kao suče (nedirnuto bivanjem i razvitkom)/ *Fingirani svijet* subjekta, supstancije, „*uma*” itd. je nužan -; u nama je neka moć što uređuje, pojednostavljuje, krivotvori, što umjetno razdvaja. Volja „*istine*” – da se postane gospodarem nad raznolikošću senzacija. (KSA 12, 382)

Odluka za biće je po Nietzscheu dakle onaj polazni moment u lancu pomaka koji „karakter svijeta u postojanju /čini/ *neiskazivim, lažnim*, sebi „*proturječnim*” (nav. mj.), koji povlači granicu između „istinskog” i „lažnog” svijeta i uvjetuje „pretumačenje” ovog drugog u onaj prvi. Za filozofiju metafizički utemeljene istine – kako je Nietzsche razumije – spoznaja svijeta-u-bivanju je od Parmenida nadalje u pravom smislu riječi zapravo nemoguća. Između ta dva svijeta, gledano sa strane mišljenja bitka, nema mosta. Nietzsche to najavljuje na svoj stranputan način:

Spoznaja i bivanje se isključuju.

Dosljedno tome mora „spoznaja” biti nešto drugo: mora prethoditi neka volja za činjenjem spoznatljivim, neka vrsta samog bivanja mora stvoriti *obmanu bića*.
 (KSA 12, 382)

Ovaj poprilično neizvjestan iskaz u kojem se istinito naziva obmanom nakon što je ono do čega je Nietzscheu po svemu sudeći najviše stalo bilo nazvano lažnim karakterom, dakle iskaz u kojem se *stalno pomicu stanovišta*, pa otuda i zamke za interpretaciju, utoliko je jednoznačan što daje dvije upute: spoznaja kao mjesto istine se isključuje s bivanjem; da bi se uspostavio ikakav most, potreban je tako radikalni zahvat koji će izmijeniti koncept, odnosno ideju spoznaje. Opet je na djelu, dakle, ideja genealogije: istina spoznaje spada u ono područje koje joj zapravo prethodi i omogućuje samu spoznaju, tu „obmanu bića”; područje o kojem je riječ jest „*neka vrsta bivanja*”, sila bivanja što *stvara, proizvodi* „obmanu bića”. Ova dubinska perspektiva u kojoj „istina” konačno zadobiva svoje relacije odzvanja kod Nietzschea ovako:

Tako istina nije nešto što bi bilo tu, što bi trebalo naći, što bi trebalo otkriti, – nego je nešto što se *mora stvoriti*, i nešto što daje ime jednom *procesu*, štoviše jednoj volji ovladavanja koja po sebi nema kraja: da se u to postavi istina, kao *processus in infinitum*, kao *aktivno određivanje, ne* kao postajanje svjesnim nečega (što) bi „po sebi” bilo čvrsto i odredeno. To je jedna riječ za „volju za moći”.
(KSA 12, 385)

Pred ovim iskazima nije više moguće jednostavno prihvati tvrdnju da se Nietzscheova ideja „istine” ima razumjeti kao „uskladivanje s bivanjem” (njem. „Einstimmigkeit mit dem Werden”), kao što to Heidegger sugerira¹⁸; na temelju Nietzscheovog iskaza se o odnosu između „bivanja” i „istine” čini potrebnom drukčija teza nego što je ona o „uskladijanju”. Istina je, s navodnicima ili bez njih, zapravo samo bivanje, ili točnije, neka „vrsta bivanja”, i ne može biti neko izvanjsko „uskladijanje” u njega. Tako je ona istina, koja hoće da se othrvla bivanju, u začetku već „jaž”, jer su istina i bivanje – ta moć proizvodnje obmane po kojoj je i nastala istina bitka dotadašnje filozofije – dvije relacije istog procesa „in infinitum”. Istina je, dakle *proces*; kao *faktum* bez procesa ona je (otvorena) laž.

Pretumačujući Nietzscheov govor o *istini kao bivanju* u *istinu bivanja* (poses. gen.) u smislu „uskladijanja” sa objektivnim odnosima stvari Heidegger prekraćuje složenost kojom je za Nietzschea bremenit pojmom „bivanja” na proces nastanka svijeta, što po Heideggerovim riječima kod Nietzschea predstavlja antički motiv kaos-kosmos¹⁹. Međutim, za Nietzschea je „bivanje” u istoj mjeri „događanje istine” kao što je to za Hiedeggera tzv. „bitak” tako da ga se onda isto tako malo smije dovoditi u shemu „adekvacije”. Zašto Heidegger nije ponudio drugi način razumijevanja, neka za sada ostane po strani; trenutno nas ipak više zanima Nietzscheov topos. Iz navedenih citata jasno je u svakom slučaju da tradicionalni pojmom istine za Nietzschea pokriva spoznajnu istinu u smislu „iznalaženja” i „otkrivanja” nečeg već „sućeg”. Takva „spoznaja” za Nietzschea *nije bivanje* i zbog toga ne ispunjava uvjet drukčijeg poimanja istine. Heidegger je svojim tradicionalističkim videnjem Nietzscheovog filozofema „bivanje” sebi zapriječio uvid u to da bi Nietzscheova kritika *spoznaje* kao otkrivanja (uvijek već) istinitog mogla pogoditi i njegov vlastiti koncept istine, i to ne samo onaj iz prelazne faze (usp. „Vom Wesen der Wahrheit” 1929) nego čak i izvođenja o „budućnosti” (Zukunft) kao *hermeneutičkom* vraćanju na *uvijek već bilo u Bitku i vremenu* (usp. *Sein und Zeit* §§ 67-71, osob. str. 352 ff.); ili je možda bojazan kod Heideggera da bi to doista i mogao biti slučaj, da bi kod Nietzschea

18 Usp. *Nietzsche I*, str. 621, 637 i drugdje.

19 Usp. *Nietzsche I*, str. 551-570.

mogao otkriti daleko više opasne bliskosti, bila razlog za ustručavanje pred jednom pomnjom analizom respektivnih mјesta kod Nietzschea.

Umjesto toga Heidegger posežе za drugim nivoom Nietzscheovog bavljenja istinom, naime umjetnošću koja za Nietzschea deklarativno predstavlja „višu vrijednost“ nego sama istina.²⁰ Ovo opće mјesto Nietzscheovog filozofiranja nije, međutim, nikakav odgovor na pitanje o Nietzschem poimanju istine; razlog tome da je to pitanje ostalo u biti nenačeto u Heideggerovoj interpretaciji leži poglavito u okolnosti da se on na prvom mјestu bavi Nietzscheovim ontologemima i da odatle povlači zaključke o „istini“ koristeći tradicionalno-metafizičku paradigmu adekvacije. U pitanju je dakle temeljni Nietzscheov ontologem „volja za moći“. Polazeći od apriornog stava da je „volja za moći“ upravo ontološki *temelj* svih Nietzscheovih ideja, Heidegger previда u potpunosti da izraz „volja za moći“ označava jedno misaono područje kod Nietzschea u kojem sve ideje, posebno ideja bivanja, konačno tek dolaze do svoje eksplikacije i time do važenja, a ne obrnuto, da bi „volja za moći“ bila apriorni temelj bivanja. Ako ova formulacija predstavlja Nietzschea okrenutog naglavce, onda ju treba precizirati: takozvano „bivanje“ je sama „volja za moći“ a ne tek njezin „posljedak“, „izdanak“, kao da se radi o metafizičkoj shemi princip-principiat. Ovim situacijama postaje teza za interpretaciju, ali mi ne možemo zbog toga odustati od onog što je već načeto, tim manje što sam Nietzsche više ili manje jasnom gestom pokazuje na smjer svoje intencije. On naime izričito odustaje od svake istine koja se izvodi iz redukcije bivanja na neki krajnji ontološki i gnoseološki „temelj“ jer je za njega svaki zamislivi „temelj“ ili „razlog“ opterećen potrebotom daljenjeg utemeljenja i obrazloženja, koje ne može više pretendirati na to da bude čisto ontološko a ne vrijednosno. Tako Heidegger, koji je sam posvetio toliko kritike lošoj aitiologiji tradicionalne metafizike, ignorira Nietzscheov pokušaj da razriješi rigidnu shemu uzrok-posljedica, pokušaj koji je sa svoje strane možda bio radikalniji od njegove vlastite kritike tradicije razrađene pod naslovom „fundamentalna ontologija“. Nietzscheova hermeneutika ne dopušta, kako se čini već na prvi pogled, nikakvo „prvobitno“, i u tome leži odlučna razlika ne samo između Nietzschea i Heideggera kasnijeg učenja o bitku-u-uzmaku, nego i Heideggera iz ranog perioda.

No, da se vratimo Nietzscheovoj „perspektivi“. Ono „drugo“ što ima biti spoznaja a da bi mogla još pružiti neku istinu, jeste sad samo bivanje. Upravo to je sad i horizont na kojem se otvaraju perspektive čiji međusobni odnos sa svoje strane ima karakter bivanja i čini osnovu, ovaj puta „nužnu“, da mišljenje kao mišljenje mora biti hermeneutičko. To drugim riječima znači da je „hermeneutika“ zapravo ime za ono što Nietzsche hoće da se razumije pod „istinom“: naime „proces koji po sebi nema kraja“; „istina“ tako može biti još samo *postojanje „istinitim“*, a „istinito“ sa svoje strane može biti samo *u postojanju*. Još izostrenije: „istinito“ je uvijek *učinjeno* iz nekog postajanja, ili od strane onog „što pati sa bivanja“. Genealogijski rečeno, u Nietzscheovom smislu, filozofska „istina“ je „volja za istinom“ i kao takva nije principijelno ništa drugo do svim bićima zajednička „volja za bitkom“, ili sad općenitije: „volja za moći“. Volja za istinom je to samo eksplicitnije kao „pronałazak“ onog „što pati sa bivanja“ i koji se samo putem svoje iluzije, upravo svog „pronalaška“ uspijeva uzdići ponad svijeta-u-bivanju.

Nietzscheovom pathosu istine odvratna je stoga u najvećoj mjeri tzv. „neutralnost”, štoviše bezličnost tradicionalnog pojma istine. Istina je u bitnom smislu *vrednovanje* odnosno *postavljanje vrijednosti*, i kao takva nikada ne može biti „neutralna”. Na tome da je istina implicitno ili eksplizitno *vrednovanje* leži epohalna Nietzscheova filozofska-historijska i sistemska dijagnoza od koje nije naravno izuzeta ni njegova vlastita filozofija; ona sama je, štaviše, jedna perspektivistička interpretacija i kao takva se stavlja i na uvid. Ovaj najčešće kao „skepticizam” krivo razumljeni poriv kritičkog filozofiranja jest za Nietzschea primarna pretpostavka svakog mišljenja, legitimacija njegovog „interesa” a ne kri-votvorene neutralnosti.²¹ S obzirom na to čisto je nerazumijevanje kad Heidegger u svojoj interpretaciji polazi od stava da je Nietzscheov govor o „vrijednosti” konačno i definitivno fiksiranje tradicionalno-metafizičke ideje o „suštini” stvari i otuda konsekventno dovršenje povijesti metafizike. *Pojam vrijednosti ima kod Nietzschea ponajprije dijagnostičku funkciju*, bez njega je nezamisliva njegova genealoška kritika tradicionalnog mišljenja koje ni u njegovo doba, a ni danas, nije samo stvar prošlosti; istovremeno, ako u drugom smislu pojam vrijednosti čini i pozitivni sadržaj njegove filozofije, odnosno ako Nietzsche i sam postavlja nove vrijednosti, i to eksplizitno, onda njegovi filozofemi upravo kao vrijednosti ne pretendiraju na nedodirljivost vječne i bezlične, bezinteresne istine. Bilo bi to najveće i nepodnošljivo proturječe, znak nezrelosti jednog pretencioznog mišljenja. Naprotiv, već na denotacijskom nivou jasno je da „vrijednosti” o kojima Nietzsche govori nisu ili to ne moraju biti Nietzscheove vrijednosti, nego su to modeli mišljenja na kojima on ustanavljava konkretnе historijske interese u njihovoj teorijskoj, odnosno „ahistorijskoj” formulaciji. Egzemplarno je u tom smislu izobraženje ideje *bitka* kod Parmenida u čemu Nietzsche vidi artikulaciju „najviše vrijednosti”, najviši izraz „volje za moći“. Tako se nasuprot Heideggerovom temeljitom obezličenju „dogadanja bitka“ kod Nietzschea vidi emfatičko *očovjećenje* događaja istine, i to toliko da se Nietzscheovo prenošenje ideje vrijednosti sve do u anorganski svijet moglo nazvati novim antropomorfizmom. No, umjesto ekstrenzivno, ovaj se kompleks mora kod Nietzschea promatrati intenzivno jer u sebi sadrži novo problematiko težište kojemu ime daje riječ „čovjek“. Čovjek se kod Nietzschea javlja kao onaj čvor u kojem se sabire sav splet odnosa imenovan riječju „bivanje“, tako da Heidegger s potpunim pravom, makar s problematično negativnom intencijom, može govoriti o „Nietzscheovoj antropologiji“.²² Tematika kojoj smo došli na prag tiče se nosioca „ontološkog“ bivanja, odnosno *patnika istine*. To je tematika „tijela“ kojim se produbljuje i proširuje genealoška perspektiva za dimenziju filozofije uglavnom nepoznatnih granica. Nosilac istine je tjelesni čovjek; spoznajni subjekt je patnik bivanja.

2. „Istina“ kao mudrost tijela i praksa volje za moći

Sve konkretno od čega zazire čista noetička misao jednog Parmenida ili Descartesa, kako bi došla do krajnje odnosno prve jezgre fenomenalnog, Nietzsche ponovo uzi-

21 Nietzsche se može smatrati uzorom ideje o interesno ovisnoj spoznaji koju preuzima i razrađuje Habermas, iako sam Nietzsche tu figurira tek s kritičke distancije; usp. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973, osobito: „Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie. Nietzsches Reduktion der Erkenntnisinteressen“ str. 332-364. (Naše izd. *Sazanje i interes*, Beograd: Nolit 1975, str. 324-352.)

22 Nietzsche I, str. 625 i sl., 654.

ma natrag u filozofiju. Tim ponovnim zahvaćanjem po „otpadu” na rubu čistog misao-nog, Parmenidovo *noein* odnosno kartezijansko *cogito* stječu svog zanijekanog tjelesnog nosioca. Nietzsche se doduše ne trudi da diferenciranje ocrta tog „nosioca” – nije naime sasvim jasno da li se radi o čovjeku „kao takvom” ili možda o čovjeku kao „filozofu” novoga kova – no ipak je kod njega jasno prepoznatljiva intencija „posvjetovljenja” mišljenja, s težnjom da to bude osnova na kojoj će čovjek, koncipiran ovako ili onako, tek biti tematiziran. Stoga Nietzscheova „antropologija” ne može biti *in nuce* neki vrijednosno neutralni opis „ljudske situacije”. Ako imamo u vidu Nietzscheovu patetičku kritiku istine i njezino hermeneutičko otvaranje „do korjena”, onda je jasno da i tzv. „ljudska situacija” ne može biti drugačije koncipirana nego kao „patničko” polučivanje iskustva svijeta kao „postojanja čovjekom”. Nositelj i instrument i začetnik, dakle subjekt, objekt i sredstvo tog iskustva za Nietzschea je čovjek naprosto. Što to konkretnije znači, može se vidjeti u slijedećem pasusu s naslovom „Moral i fiziologija” („Moral und Physiologie”) fragmenta 37/4 od juna-jula 1885.:

Smatramo to brzopletosću da se upravo na ljudsku svijest tako dugo gledalo kao na najviši stupanj organskog razvoja i kao najčudesniju od svih zemaljskih stvari, tako reći kao na njegov cilj i procvjetanje. Čudesnije je, štoviše, *tijelo*: čovjek se ne može do kraja načuditi kako je ljudsko tijelo postalo moguće: kako može rasti živjeti kao cjelina, i opstojati neko vrijeme takvo nevjerojatno jedinstvo živih bića, svako ovisno i podložno a ipak u izvjesnom smislu naređujuće i djelatno iz vlastite volje: a to se prije svega *ne događa* putem svijesti. . .

Čitav taj fenomen „tijelo” je, mjereno intelektualnim aršinom, toliko nadmoćno nad našom svješću, nad našim „duhom”, nad našim svjesnim mišljenjem, osjećanjem i htijenjem kao algebra tablici množenja.

(KSA 11, 576 sl.)

Ovom čuđenju pred „čudom nad čudima”, pred ljudskim tijelom, odgovara i pathos jednog odeljka iz „Tako je govorio Zaratustra” pod dojmljivim naslovom „O prezirateljima tijela”:

Prezirateljima tijela hoću kazati svoju riječ.

Tijelo je veliki um, mnoštvenost sa jednim smislim, rat i mir, stado i pastir (. . .)
Oruđe i igračka su čulo i duh; iza njih je još sopstvo.

I sopstvo traži očima čula, i ono osluškuje ušima duha (. . .)

Iza tvojih misli i osjećaja, moj brate, velik je naredbodavac, nepoznat mudrac – – zove se sopstvo. U tvom tijelu obitava on, tvoje tijelo je on (. . .)

Propast će vaše sopstvo i zato ste postali preziratelji tijela! Jer vi ne možete više smoći da stvarate ponad sebe.

(KSA 4, 39 sl.)

Na ovom mjestu se jasno vidi da Nietzscheva nevjera u „istinu” u istoj mjeri pogada „duh” i „um”; ono što bi spoznaja sad na ovoj strani morala biti, a da bi imala još neku vrijednost, jeste *proces tijela*, dakle „neka vrst” samog bivanja. Predstoji da se pobliže razvidi odnos spoznaje i tijela.²³

23 Ono što Nietzsche zapravo nudi svojom „filozofijom tijela” jest zapravo najradikalniji pokušaj u zapadnoj tradiciji da se prevlada dihotomija tijela i intelekta, pokušaj koji se još smatra filozofijom a ne para-filozofijom. Paradoksalno je da ovaj ipak izuzetni slučaj u zapadnoj tradiciji upućuje na

Tradirana filozofska teorija spoznaje vodi računa samo o onom čulnom organu koji, budući da odgovara optičkom modelu zamjedbe, neposredno pospiješuje intelektualnu spoznaju: to je organ vida. Ovo stanje stvari je karakteristično za mjerodavnu filozofiju i na Istoku i na Zapadu. Međutim, Nietzsche sad ne govori, slično kao i „divlji” filozofi na drugim stranama svijeta, o pojedinim čulnim organima koji bi bili bolji nego drugi istog reda, nego o tijelu kao cjelini kojoj drugi, vanjski i unutrašnji organi, služe kao „orude” i „igračke”. Koliko daleko Nietzsche pri tome ide, pokazuje zorno sljedeći fragment:

Prije akta suđenja mora već biti dovršen proces asimilacije: dakle, i ovdje postoji intelektualna djelatnost koja ne spada u svijest (...) Vjerojatno svim organskim funkcijama odgovara neko unutrašnje događanje, dakle asimilacija, izlučivanje, rast itd.

(KSA 11, 635, frgm. 40/15/)

Područje u kojem se kreće Nietzsche jeste, da tako kažemo, predvorje svijesti, njezina „potisnuta” pretpovijest dakle, pretpovijest koja je djelatna u svakom aktu svijesti, odnosno koja spada u „intelektualnu djelatnost”, makar na način isključenja. Ovaj radikalni organicizam, ničeanski darvinizam više metodologijske nego sadržajne naravi, koji se koristi genealogijskim postupkom prirodne znanosti, pokušava prikazati porijeklo i pripadnost, dakle dvije bitne relacije, intelektualnih funkcija ljudske svijesti u organskim funkcijama ljudskog tijela: takozvana „intelektualna djelatnost” nalazi se „već” u organskim, fiziološkim funkcijama (asimilacija, lučenje, dijeljenje, klasifikacija, razlučenje, „sudjenje”), ili obrnuto, organske funkcije tijela „još uvjek” su aktuelne u djelatnosti svijesti. To sad znači sljedeće: takozvana primitivna pretpovijest duha, organska ili genealoška, nije nikakav niži predstupanj njegovog razvitka koji bi bio prevladan s višim formama svijesti, nego je njegovo i njemu pripadno i za njega određujuće „unutrašnje događanje” od kojeg se „duh” uopće i sastoji. „Duh” i „um” su *mnoštveni entiteti*, isto kao i tijelo. To je ono fenomenalno klizište na kojem se dospijeva do toga da je „duh” tjelesni, a „tijelo” – to čudesno ujedinjenje živih bića – duhovni fenomen. Oni ne stoje u odnosu višeg i nižeg, prizemnog korova i nebeskog cvata, nego je „duh” opis za tjelesno događanje kao što će samo tijelo, zapravo riječ „tijelo” za Nietzschea biti zapravo „metafora” za tu jedinstvenu fenomenalnu mnoštvenost živih bića koja u međusobnoj ovisnosti djeluju po svojoj volji; tijelo, odnosno duh, *tjelesni duh je svijet volja za moći*. U već citiranom fragmenetu 37/4/ Nietzsche izvodi dalje:

svoje pendante u istočnim filozofskim tradicijama koje, osobito indijska, na Zapadu važe kao čisto spiritualne, dakle upravo antiničanski s obzirom na njegov kult tijela. To je naravno nesporazum. Postoje duboke srodnosti između Nietzscheove filozofije tijela, izvorene dvije i pol hiljade godina nakon „početka” filozofije, i indijskog tantrizma te starih indijskih materijalističkih učenja poznatih pod terminom *lokayata*, učenja od kojih jedno u svom imenu nosi tehnički termin *dehavadada* (govor o tijelu, filozofija tijela, „somatologija”); ta srodnost nije samo interne naravi, dakle po tezi da je tijelo medij duha, nego i *eksterne*: kao i Nietzsche i indijski dehavadini su vršili kritiku brahmanske filozofije i kulture „intelekta”, ne-tjelesnog duha, kao i kritiku čitave društvene (*ritualne*) nadgradnje poznate pod nazivom *dharma*, i po toj eksternoj podudarnosti je ova paralela prvenstveno interesantna. O ovom tematskom kompleksu na indijskoj strani ne postoji obimna diskusija, usp. kapitalan rad Debiprasada Chattopadhyaye *Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi: People's Publishing House, 1952; o tome moj prilog: „Materijalizam i idealizam u indijskoj filozofiji. Perspektive tumačenja” u: *Theoria* 1-2/1986, opširnije u: *Karmayoga. Studija o genezi „praktičkog” u ranoj indijskoj filozofiji*, Sarajevo: V. Masleša 1987, osobito str. 91-97, 111-132, 152-169.

Bajati o „jedinstvu”, o „duši”, o „osobi”, to smo mi danas sebi zabranili: s takim hipotezama se jedino otežava problem (. .) A ni ona najmanja živa bića koja konstituiraju naše tijelo (ispravnije: za čije je uzajamno djelovanje ono što nazivamo „tijelom” najbolja prispodoba) nisu za nas atomi-duše, nego prije nešto što raste, što se bori, što se uvećava i opet odumire: otuda se njihov broj nestalno mijenja, a naš život je kao i svaki život istovremeno neprestano umirjanje.

(KSA 11, 577)

Ovo mjesto rječito pokazuje da je Nietzsche sposoban relativirati i one posljednje „kategorije” na koje se sam oslanja. „Tijelo” nije nikakvo krajnje čvrsto uporište, nikakva supstancija-surogat za duh, nego prispodoba i metafora stvarnog stanja kojem se ne može zaći odotraga, jer tamo uvijek ima nešto od njega, uvijek neka „intelektualna djelatnost” koja proširuje svijet tijela. Tako nestaje granica, linija razdvajanja između tjelesnog i intelektualnog. „Tijelo” je za Nietzschea koncentrirana slika svjetskih odnosa u cijelosti:

Bitno je poći od tijela i njega koristiti kao nit-vodilju. Tijelo je daleko bogatiji fenomen koji omogućuje jasnija promatranja. (KSA 11, 635)

Ovim brisanjem granica poremećeni su ne samo stari odnosi i uklonjena sigurnost stavova, nego je otvoren sasvim novi horizont u kojem tek treba naći neka uporišta, u kojem tek treba nadjeti imena. Postupak je ipak negativan, odnosno na neki način regresivan: upotrebljavaju se naime stare kategorije da bi se uspjela saopćiti čak i sama novina situacije. Ako tijelo obuhvaća i objektivno i subjektivno, ako je ono što se nazivalo sviješću, intelektom, umom zapravo samo oruđe i igračka, „mali um”, onda ni tzv. „spoznajni subjekt” nema više zasebno mjesto; „subjekt” je rastročen upravo na svoje tjelesne čestice i sile, od kojih je „svijest” samo jedna, pa makar bila i sam cvijet njegove geneze. Temeljno uvjerenje o drugojačnosti subjekta u odnosu spram (vanjskog) svijeta nije ništa drugo do fatalna iluzija, i to ista ona koja je svijet pred ogledalom „duha” pretovrila u nestvarni privid. Mjesto istinskog ljudskog opstanka ne može, jer za to „nema mjesta”, biti *pokraj* nego *posred* gdje se ukrštaju relacije (perspektive) svijeta: opstanak je sabiralište vlastitih perspektiva, on sam je sazdan od interpretiranja. Koliko je ova misao temeljna za Nietzschea vidi se po tome što je koncipirana već rano, još u doba „Radosne znanosti”, gdje Nietzsche piše:

Kako daleko seže perspektivistički karakter opstanka, ili čak da li on uopće ima neki drugi karakter i ne postaje li opstanak bez tumačenja, bez „smisla”, upravo „besmislen”, i nije li s druge strane sav opstanak esencijelno *tumačeći opstanak* – to se ne može, baš s pravom, saznati ni najmarljivijim ni najsavršenijim analiziranjem ni samoispitivanjem intelekt-a: jer ljudski intelekt ne može pri takvoj analizi izbjegći da sebe vidi u svojim perspektivističkim oblicima i *samo* u njima. Mi ne možemo gledati mimo našeg ugla. Ali, ja mislim, mi smo danas u najmanju ruku daleko od smiješne ne-skromnosti da iz svog ugla izdajemo naredbe kako se samo iz tog ugla *smije* imati perspektivu. Naprotiv, svijet nam je još jedamput postao „beskonačan”, i to ukoliko nismo u *stanju* odbiti mogućnost da on *u sebe uključuje beskonačne interpretacije*.

(KSA 3, 626 f.)

Ako izostavimo sve momente sadržane u ovom citatu koji bi zasluživali pomniju pažnju, kao što je na primjer pitanje „smiješne neskromnosti” u zahtjevu da se ostane skromno-

-skrušeno biće koje poštuje zadane mu granice spoznaje iz jednog „ugla“ (frapantno je upravo Nietzscheovo izvrtanje te najveće vrline intelekta kroz historiju u čistu neskromnost i prijetvornost), ostaje središnja ideja opstanka koji „u sebi uključuje beskonačne interpretacije“, koji otuda ne može biti svijet pukih stvari, svijet kojem bi opet bila suprostavljena jedna ili više svijest-*o*-stvarima. Tako koncipiran, opstanak je od početka, to znači: „polazeći od tijela“ i prije nego što je od strane intelekta povučena granica između organskog i anorganskog svijeta, *tjelesno svjestan*. Jer, perspektive poznaje po Nietzscheu već okolini, prirodni svijet, i to putem svog najintimnijeg nagona za samoučvršćenjem u sebi danoj formi života, bila ona organska, anorganska ili svjesna, odnosno „duhovna“; to učvršćenje je pozicija htijenja onog što je više od naloga „smiješne neskromnosti“, htijenja viših perspektiva; ni jedna nije nedokučiva. Tako se i čovjek, „polazeći od tijela“ ne pokazuje više kao „poluprirodno“ biće čija bi druga polovica bila dionik eteričke sfere duha, nego je iz korjena prirodno biće budući da je i „duh“ od tijela. Eteričke visine su i same bezdane i urušavaju se kao fantazme, jer svijet je *sav* zemaljski. Višnje perspektive koje su prestale biti perspektive i postale *absoluta* su srušene; nebeski Bog je za Nietzschea mrtav. Svoj obol tom ikonoklazmu dao je i Nietzsche, i to začudnom vristom prosvjetiteljstva, učinivši opstanak beskonačno perspektivističkim, odakle umu, za razliku od prosvjetiteljskog razuma, ne stoji otvorena perspektiva resurekcije.

Nietzscheova filozofija tijela nema svog pendantu u evropskoj povijesti filozofije jer se ne može svesti jednoznačno ni na mistička strujanja sa ruba službene historije ideja. Jedini „izvor“ na koji se Nietzsche sam eksplisitno vraća, iako više ne način oduševljenika nego sistematski, jest antički kult Dionisa. Nietzsche se sam, kao što je poznato, držao „Dionisovim učenikom“. Ono što je u tome od filozofskog značaja, dakle više od privatne Nietzscheove preferencije, jeste okolnost da se jedna demonska figura, odnosno misterijsko božanstvo, proglašava „najvećim filozofom“. Drugim riječima, viđeno iz druge perspektive, jedno kulturno-misterijsko viđenje svijeta oslobođa se svoje mističke aure i izlazi na svjetlo mjerodavne povijesti filozofije. No, dramatski „tragički“ moment izlazi onog časa na vidjelo kad to „podzemno“ i „potisnuto“, prispolobljeno figurom Dionisa, došavši („konačno“) do riječi, ostaje – kako to pokazuje Nietzscheov slučaj – nerazumljeno! Nietzscheova načelna teškoća sastoji se u tome da on za svoje demonsko filozofsko učenje nema jezika. Kao kada bi ono što je pod riječju „nebiće“ prognano u neznanje, u zemlju zaumnu, htjelo stupiti u okrug svjetlog „bitka“, t.j. u sfenu *imenljivog*, iako ono samo prethodi svakom imenovanju, svakoj moći imenovanja, i vraća „smiješnu neskromnost“ u njezin mrtvi kut. Ono je taj „kut“ za kojeg postaje moguća perspektivistička interpretacija, taj pravi karakter svakog direktnog imenovanja koje pretendira na posljednju riječ. Za jednog filozofa, dovoljno neskromnog da raskrinka prijetvornu skromnost intelekta pred otajstvom svijeta, otvara se kao jedina jezična perspektiva ona metaforička i slikovna, kako ne bi posvema zamuknuo.²⁴

Opasnost od posvemašnjeg umuknuća prijeti naravno onom mišljenju koje se suprotstavlja zahtjevu za svevaženjem, svojstvenom upravo tzv. „mišljenju bitka“, jer u te-

24 O metafizičkom ustrojstvu jezika kod Nietzschea kao izrazu egzistencijalne i misaone nužde usp. među najtemeljitijim radovima S. Žunjić, „Begrifflichkeit und Metapher“, *Nietzsche-Studien* 16, 1987 (prethodno u *Theoria* 3-4, 1982); usp. također M. Đurić, *Niče i metafizika*, pogl. I.4 „Jezička uslovljenošć mišljenja“, str. 50-60.

mejnjni stav supstancijalnog, odnosno pozitivno-ontološkog mišljenja spada ne samo teza „da jest” nego i teza da „suće” koje jest nužno mora biti „jedino mislivo” i, otuda opet, *jedino iskazivo*. Znak, ime, kategorija „suće” ima svog „temeljitog” nosioca, koji sam tvori horizont, odnosno *granicu beskonačne jezikovnosti*; to je obzor u kojem se – kako to na tragu Parmenida iznova promišlja Heidegger – „bitak” pokazuje dostupnim i otvorenim, iako se istovremeno radi na tome da se pokaže nemoć mišljenja pred bitkom: posrijedi je ipak, i to ne samo kod Heideggera, temeljna teškoća sa tzv. „ontološkom diferencijom”. Kako se ovo mjesto zapleta kod Heideggera ne može iscrpiti u ovom više-manje površnom zahvaćanju u njegov osnovni koncept, ostaje moguće da ga samo poantiramo. Ako se unutar njegove opcije može govoriti o premještanju jezične (i ne samo jezične) moći sa „opstanka” na „bitak”, onda se vidi da tim činom „oezikovljenja” bitka polučuje na strani „tubitka” radikalno obezježenje. Ovaj paradoks iskonskog mišljenja bitka dovodi nas, kako to pokazuje baš Heideggerov slučaj sa jezikom, u onu situaciju koja se *in nuce* čini inherentnom onom mišljenju koje bismo, kao Nietzscheovo, uvjetno mogli nazvati „mišljenjem nebitka”: njegova radikalnost i riskantnost se pokazuje onog trenutka kad ono, doveši u pitanje temeljni stav o *jestosti* kao pravoj naravni svijeta-u-cjelini, sebi oduzima *sigurnost jednoznačne riječi*. Otuda i sve Nietzscheove teškoće s jezikom koji, ako bi ga se shvatilo kao sistem znakova, ne bi imao svoj izvjesni ontološki referent.²⁵ Ako ozbiljno shvatimo Nietzscheovo upozorenje da intelektualna djelatnost počinje već u fiziološkim funkcijama ljudskog tijela, onda je jasno da perspektivi zvanoj „jezik” korjen mora biti u glasovnom oblikovanju a ne tek u cerebralnoj sferi koja određuje gramatičke i sintaktičke odnose. Iz tog „ugla” glasovni znak, taj najmanji jezični nosilac značenja, ne može imati manju informacijsku vrijednost od većih jezičnih smisaonih jedinica kao što su riječi, kojima značenje – pod pretpostavkama supstancijalnog mišljenja – zapravo odnosi i otuđuje ontološki korelat („bitak”). (Eklatantni primjer za to je upravo Heideggerov koncept gdje se „bitak”, taj tradicionalni ontologem, iz pozicije označenog preseljava u nedokučivo obitavalište *označitelja*.) Jezik intelekta se tako u mikrosferi živilih artikulacijskih okolina pretvara u svojevrsni govor tijela. Izvorišta jezika su mnogostruka; „jezik” otuda ima otvorenu mogućnost da prestane biti verbalna produkcija kategorija ili kategorijalni aparat istine.

Ako je to, da to kažemo Heideggerovim jezikom, „kraj filozofije”, što je onda „zadatak mišljenja”? Nietzsche je, naravno i suviše vezan za svoju tradiciju mišljenja koju nemilosrdno šiba, a da bi bio lišen taštine „obnovitelja”. O tome svedočanstvo nudi fragmentarni nacrt, samo u obimu naslova, onoga što bi mišljenje ili filozofija imalo biti u budućnosti:

Mudrost i ljubav prema mudrosti. Prstokaz prema filozofiji budućnosti.

(Frgm. 25/490/, KSA 11, 142)

Kao da u ovom citatu za Nietzschea „mudrost” zauzima mjesto „istine” nakon što je ovaj pojam pretrpio neopozitivnu kritiku! Međutim, nije li u izrazu „Ljubav prema mudrosti” („Liebe zur Weisheit”) sadržano isto ono što se tradicionalno, prema Platonu još od Pita-

25 O tome kako izgleda jedna filozofska tradicija, čitava kultura i civilizacija, koja je smogla tu ničansku „odvažnost da nema istinu” u formi ontološkog referenta usp. knjigu o Japanu, vjerojatno nešto najbolje što je mogao napisati jedan zapadnjak o nezapadnom, Rolanda Barthesa, *L'empire des signes*, Geneve 1970.

gore, razumjevalo pod riječju „philosophia”, i šta je onda uopće novo u Nietzscheovoj „filozofiji budućnosti”? Kakav je odnos između „istine” i „mudrosti” na pozadini pojma filozofije i Nietzscheove kritike tradicije koja ništa ne opraća? Šta još može biti „mudrost” nakon što je pokopana istina?

Cini se da je filozofija, gledano iz Nietzscheovog „ugla”, već svojim imenom oduševljala od svoje budućnosti, ali iz tog istog ugla se ne čini da Nietzsche sad toj istoj filozofiji vraća ono što je izgubila, naime – istinu. Ako ju je izgubila – tant mieux! Jer, stara mudrost je, shvaćena kao „posjedovanje istine” o svijetu, bogovima i ljudima, već takvom svojom konceptualizacijom gurnuta u neizvjesnost i daljinu, naime kao nedokučivi cilj nesavršenog čovjeka koji se nasuprot bogovima nikada ne može domoći (prave) istine, ono što mu od mudrosti ostaje jeste upravo samo čežnja za njom, vječna želja. Čovjek je Tantal. Onda je Hegel, kao što je poznato, ukinuo tu samoosudu filozofije na to da ostane samo vječna „ljudav” spram mudrosti i osposobio ju da postane apsolutno znanje. Za Nietzschea to može izgledati kao potvrda shvaćanja „istine” kao nečeg što se načelno može „imati” (ili „nemati”), shvaćanja koje se provlači od antike, makar sada sa obrnutim predznakom, kao bankovni račun. Ova zajednička ideja istine što djeluje iz pozadine mora onda počivati na zajedničkom konceptu istine kao spoznajne istine čistog idejnog zrenja koje pada u udio čistom „teorijskom subjektu”, subjektu čiji se „udio” određuje kao svjedočstvo prisustvovanje „dešavanju (zgodi) istine”.

Ne ulazeći u pitanje koliko je primjerena ovakva opcija tradiranog pojma filozofije, naročito s obzirom na (u eminentnom smislu „tradicionalni”) Aristotelov pojam „trazene znanosti” kao i na Hegelovu neizvjesnost o praktičkoj ili teorijskoj naravi filozofije na najvišoj instanci, suočavamo se sad s dva, po svom kritičkom nastrojenju slična, negiranja ideje istine kao nečeg posesibilnog. No, ono što pada odmah u oči jeste već nominalna razlika u onome što poduzimaju Nietzsche i Heidegger. Dok Heidegger za svoju ideju poseže za tradicionalnim izrazom „istina” (to smo ustanovili i za termin „bitak”), i možda upravo zbog njegove tradicionalne opterećenosti uvijek iznova mora legitimirati tzv. najstariji smisao te riječi („neskrivenost”), dotle je Nietzsche ne samo odustao od toga da u prvom redu i izričito spašava pojam istine, nego ga u neku ruku „preskače unatrag” i upire prst u „mudrost”, taj smisao i vremenski najneodređeniji i najnesigurniji ideal „dobrog mišljenja”. No, da kod Nietzschea nije na djelu prosto nadomeštanje jednog tradicionalnog filozofskog pojma kao što je *istina* idejom nečega što se evidentno nalazi na rubu filozofskog, što je po sebi zapravo predfilozofsko a od čega je filozofija odustala upravo da bi se i posljednjim naporom distancirala od svjetonazornog i plebejskog, pa makar to bila i drevna kolektivna mudrost, sve to nagovještava pripadnost riječi „mudrost” političko-praktičko-spoznajnom, a ne primarno teorijskom području; u pitanju je dakle upravo nešto nespecifično filozofsko (u pitagorejsko-platonskom smislu) odnosno predfilozofsko, ili točnije: su-filozofsko. „Mudrost”, daleko od toga da bi za Nietzschea bila izgubljeni ili nedostiživi teorijski raj, nagovještava neki genealogijski, što znači ne-linearni nego interpretacijsko-refleksivni odnos spram istine; on nije isključiv nego inkluzivan, jer imati (nekiju) istinu – to je „nužno”, da bi se moglo disati. Istina je jedna perspektiva, makar i među najdjelotvornijima, nečega što do sada nije imalo pravo ime ili je to ime bilo upotrebljeno za krivu stvar. „Mudrost”, ili ono što bismo nazvali tim imenom, mora biti više od istine jer „istina” čini samo dio krupne istine svijeta. Mudrost ne može sad biti surrogat za istinu jer istina nije ispunjavala svu mudrost, iako se nametnula kao pojmovni

sadržaj drugog dijela složenice „philo-sophia”; mudrost je, štoviše, „gesta”, čin kojim se tzv. „istinito” uvijek iznova stvara, kao što je izričito rečeno u fragmentu o istini kao beskonačnom procesu, ili u pasusu iz *Zaratustre* o prezirateljima tijela koji „ne mogu smoci da stvaraju više od sebe”. Tema „mudrosti” koincidira tako, ili zapravo vraća, na već otvorenu temu čudesne stvaralačke moći „tijela” – te metafore za jedinstvo svih onih intelektualnih i fizioloških moći koje se međusobno obdržavaju.

Ako se sad ponovo uzme u obzir svo Nietzscheovo negodovanje pred tradicionalnim pojmom istine i njegov pledoyer za istinu „koja nas se tiče”, onda postaje jasno da je ono što on unosi u taj sukob zapravo ideja „svjesnog tijela”, ili obrnuto, ideja „tjelesne svijesti”. Radi se upravo o vraćanju tog „lažnog”, jer nepostojanog, karaktera tjelesnosti onoj svijesti koja je doduše u svojoj čistoti sebi „prispodobila” i pojam istine, stvorivši model čiste teorijske istine, ali je time istovremeno postigla i ono idealno stanje odnosa da se ta istina u biti *ne tiče i ne smije ticati* tu spoznajnu svijest, barem ne u njezinom individualno-subjektivnom obliku. To će za Nietzschea biti slučaj i onda kad ta ista svijest iz čistog teorijskog fakta izvodi i svoje vlastito postojanje: *Cogito ergo sum*, i to tim više što se opet ta ista svijest, artikulirana na epohalan način u ovom iskazu, izričito odnosi na samu sebe: *Cogito me cogitare*. Paradoksa zapravo nema, jer je za Nietzschea stara spoznajna shema subjekt-objekt, materijalno-egzistencijalno dana u dihotomiji individualne svijesti i tijela, toliko u sebi zatvorena da sve „perspektive” koje su u igri (perspektiva subjekta i perspektiva objekta) moraju pasti u jednu: u razlomljenu perspektivu *re-fleksije*, spekulativnog, optičkog tipa koja garantira *identitet*. Upravo zbog očuvanja identiteta ostaje upitno da li je kartezijanski subjekt u rasponu dviju formulacija, dakle od *Cogito ergo sum* do *Cogito me cogitare*, gdje su dvije strane *identificirane* u reflektiranoj formi lične zamjenice prvog lica (ego:me) tako da, usput rečeno, izričito artikuliraju tautologični karakter prvog iskaza, dakle da li je u tom „procesu” iskazivanja subjekt postao konkretniji, da li uopće epohalniji – ako se ograničimo ovdje samo na teorijski aspekt tog kompleksa, jer bilo bi naivno vjerovati da je Descartesova motivacija bila isključivo teorijske naravi – ako svratimo pažnju na tradicionalnu formu te iste ideje o „samoodnošenju” mišljenja. Ona se ponovo dobiva onda ako se ono „subjektivno”, mišljenje, predstavi kao objektivno egzistirajući proces, ako se mišljenje „ontološki događa”, kako je to mjerodavno slučaj u spekulativnom vidu, ne računajući arhajsko razdoblje, od Platona i Aristotela sve do u visoki srednji vijek. U oba slučaja mišljenje opстојi, bilo ono zamišljeno subjektivno kao *cogitatio sui ipsius* ili objektivno kao *noesis noeseos, za sebe*, dakle u najkonkretnijem smislu apstraktno, u arealu *zasebnosti*. Subjektino-individualni moment njezine egzistencije se nije tiče; on i nije njezin egzistencijalni moment nego (smrtno-) ljudski, ma kako da ovaj stremi da se dovine do njezine sfere zasebnosti. Nietzsche je svjesno obrnuo ovaj „platonizam” duše bacivši ju natrag u tijelo. Tako i mišljenje od nebeski-eteričnog postaje tragičko.

... volja za životom u žrtvi svojih najviših tipova – to sam *ja* nazvao dionizijskim, to sam *ja* pojmio kao most ka psihologiji tragičkog pjesnika (. .) U tom smislu ja imam pravo da samog sebe razumijem kao prvog *tragičkog filozofa* – to znači kao krajnju suprotnost i antipoda jednog „pesimističkog filozofa”. Prije

mene nema tog pretvaranja dionizijskog u filozofski pathos: nedostaje *tragička mudrost*) . . .)²⁶

Izraz „tragička mudrost“ ne udaljava Nietzschea samo od figure „pesimističkog filozofa“ nego razgraničava konačno njegovu ideju mudrosti od antičkog idealja „životne mudrosti“, odnosno „mudrosti življenja“ arhajskog tipa i još više i jednoznačnije od individualno i kontemplativno shvaćenog „umijeća blaženog življenja“ koje u zapadnoj filozofskoj tradiциji do konačnog proboga dolazi sa stoicizmom. Jasno je, naprotiv, da je „tragička mudrost“ konačno naslov za onu „filozofiju budućnosti“ za čijeg je navjestitelja Nietzsche izabrao figuru Zaratustre, osnivača jednog duhovnog pokreta u zemlji sunčevog istoka. Ovaj izbor, kao ni Nietzscheova dionizijska demonska „idolatrija“, nije slučajan, jer je i Nietzsche svoje učenje koncipirao sa istom snagom obaveznosti i afektivnog naboja i sa istim zahтјевом za univerzalnošću jedne elementarne religije kakav je bio mazdaizam. No, heraklitovske crte Zaratustre su više nego uočljive: kraljevske geste, enigmatski govor i prije svega gađenje novog tipa mudraca koji se sa „prstokazom nove filozofije budućnosti“ povlači pred glupošcu „dobrouređene“ zajednice kojoj pripada (polis), i njoj se uvijek iznova vraća jer je svojom mišljom bitno upućen na nju: taj „mudrac“ je „tragičan“ jer je politički mislilac a ne tek ljubitelj eterično-fine istine. Odnosno ispravnije: upravo zato što je politički mislilac u eminentnom smislu, taj mudrac je tragičan jer *pati sa svoje mudrosti*, on je nosilac „filozofskog pathosa“ koji po Nietzscheu nije ništa drugo nego *strast bivanja*, odnosno su-bivanje, narastanje ka višoj moći u formi *nadčovjeka*. To je ta nad-ljudska, tragička mudrost koja može smoći da stvara iznad sebe, kako se to kaže u citiranom pasusu iz *Zaratustre*. Ona je tragička jer radi *na sebi*; tako identično „se“, lišeno svakog afekta i nefaficirano, postaje „patnik“, podnositelj vlastitog bivanja, „strasnik“ koji je „jak“ i „slab“ istovremeno, jer ne postoji ništa od čega bi mogao biti pošteđen. najmanje istine.²⁷

Naslov „tragički mislilac“, koji se može čitati i individualno-historijski (Nietzsche i njemu slične filozofske i nefilozofske figure) i metaforički kao tip budućeg „filozofa“, ne objašnjava ništa ako se pod tim naslovom kao i pod izrazom „tragička mudrost“ ne

26 Usp. dalje: „Uzalud sam tragao za znakovima o tome čak i kod *velikih* Grka filozofije, kod onih od dva stoljeća prije Sokrata. Sumnja mi je ostala kod Heraklita, u čijoj mi blizini općenito biva toplije, ugodnije pri duši nego bilo gdje drugo.“ *Ecce homo*, „Die Geburt der Tragödie“, KSA 6, 312. O Nietzscheu i Heraklitu kao tragičkim filozofima usp. osobito G. Deleuze, op. cit. 42.

27 Otuda mi se čini sasvim umjesnim radikalno hermeneutičko tumačenje Nietzscheove ideje „nadčovjeka“ u smislu „des Menschen des Über“ G. Vattima, op. cit. To tumačenje nije, naročito s obzirom na svoju ideju „slabog subjekta“, onoliko iscrpno koliko pretendira, jer potcenjuje ne samo *jaki* Nietzscheov projekt „očuvanje prirode“ nego i ideju one forme mudrača koja prethodi nadčovjeku: usp., „Mudrac i umjetnosti (on ih sve ima *u sebi*) . . . – kao biće čiji će se utjecaj osjetiti tek kasnije. Neovisan, strpljiv, ironičan – „ (KSA 11, 142). Otuda se čini da je „jaka“ linija interpretacije, koju zastupaju npr. Foucault i Deleuze, ničanskija nego hajdegerijansko-vattimovska pacificacija subjekta; mogućnost za te dvije interpretacije leže, kako se čini, u kompleksnijoj situaciji kod Nietzschea: „nadčovjek“ je onaj subjekt koji *na sebi* mora iznijeti svoj vlastiti projekt, a upravo od toga odstaju svi današnji dekonstruktivisti moderne, jedva nešto manje njezini rekonstruktivisti. U tom procjepu se, međutim, ukazuje mogućnost paralelizacije između Nietzschea i Marx-a: „subjekt“ koji sam na sebi iznosi projekt svog oslobođenja nije nikakav „jaki“ subjekt u metafizičkom smislu, kako ga predstavljaju postmoderni kritičari. Ta „slaba“ perspektiva nam se čini mogućom i iz Marxovog ugla a da se odgovornost za povijesno ne mora prenijeti na tzv. „udešavajući bitak“. S tog stanovišta se ni ona „mladomarxovska“ varijanta marksizma koju predstavlja jugoslavenska praxis-filozofija ne čini manje aktualnom ili operabilnom u kontekstu današnje diskusije o krizi subjekta i konačnog, ili bar obavezujućeg, utemeljenja, dakle u kontekstu tzv. postmoderne.

shvati misaoni napor onoga tko je uvjeren u to da je razotkrio hiljadugodišnje laži najvišeg ranga. No, situacija je za njega utoliko tragičnija, ne samo teorijski nego i egzistencijalno, što se to „raskrinkavanje laži” ne događa kao nudenje novih i konačnih odgovora koji bi nadomjestili stare, nego kao polučenje uvida da su svi ti odgovori, bili oni stari ili novi, otuda lažni što pokušavaju „apstrahirati” (apstimirati) od svijeta u koji bitno pripadaju, jer „svijet” je *hermeneutička veličina*. Tom svojom ambicijom odgovori na pitanja o svijetu ne prikrivaju samo svoju „genezu” nego *iskriviljuju* i sliku svijeta, pokušavajući ju upravo učiniti *ispravnom* i *izravnom*. Ona je zapravo „ispravna” tek kad je „iskriviljena” jer rečeni odgovori po krivulji perspektivizma sami čine ono što Nietzsche zove interpretacijskim karakterom opstanka.

U izravnom, pozitivnom smislu, naslov „tragička mudrost” je drugo ime za Nietzscheovo „dvojno” učenje poznato pod nazivima „volja za moći” i „vječno vraćanje istog”. Po Heideggeru su to – u jakom smislu, jer teza nije samo njegova – samo dvije strane jedne te iste temeljne Nietzscheove misli, to su imena za „što” i „kako” ontološki-metafizičkog ustroja svijeta, dakle, izrazi metafizičkog mišljenja „biti”.²⁸ Mi smo međutim vidjeli da izraz „volja za moći” kod Nietzschea izričito stoji za samo bivanje, i obrnuto, a ne za tzv. „samoidentičnu bit” nekog po sebi propadljivog i puko fenomenalnog svijeta. Ova, doduše do krajinosti karikirana, platonistička slika svijeta se kod Nietzschea ne može prepoznati čak da ju prepostavimo i u nekom rafiniranom obliku. Nadalje, izraz „volja za moći” je za Nietzschea, isto tako eksplicitno, njegova vlastita „interpretacija” kojom se otvara perspektivistički karakter procesa svijeta i stoga ima *hermeneutički status*, a ne ontološki (osim ako ovaj ne shvatimo etimološki), ponajmanje u smislu „biti” koja *transcendira* svijet. „Svijet” je, kao hermeneutička veličina, ona sila privlačenja zbog koje svi procesi transcendiranja i apstrahiranja, uključujući i one tradicionalno-metafizičkog kova, ponovo padaju u svijet, baš kao „žrtve najvišeg tipa”, kakvim su se same predstavljale.

Ontologizacijom jedne eminentno hermeneutičke teze, na čiji ontološki status u klasičnom smislu sam Nietzsche ne pokazuje nikakve pretenzije, Heidegger sebi zaprečuje uvid u sistematski, temeljni značaj Nietzscheovog perspektivizma. Štoviše, on na taj način, tumačeći „vječno vraćanje” kao ono „objektivno kako” objektivno-supstancijalnog *što*, izlazi u susret kozmološkim tumačenjima Nietzscheovog filozofema „vječnog vraćanja”, ili tamo, i nehotice, traži saveznika za svoju tezu o ideji istine kao „uskladivanja”.²⁹ Sasvim suprotno ontološko-metafizičkom ili kozmološkom tumačenju, koja nam se ne čine naprosto promašenim koliko redukcionističkim, vidljivo je da se smisao Nietzscheovog filozofema „vječno vraćanje” ne može ni načeti, a kamoli iscrpiti, ako ga se ne promatra na pozadini Nietzscheovog temeljnog perspektivističkog stava, odnosno njegove *panhermeneutike*. Tek onda se može govoriti o „ontologiji” ako se naglasak stavi na drugi dio složenice, zapravo na „logos”, preko kojeg se tek može odlučiti o tome *što je*, ili zapravo: *kako se izriče biće*. „Ontologija” je, iz Nietzscheove hermeneutičke opcije, koja je utoliko ontološka što svaka perspektiva pretendira na to da bude, ili kao egzistencijalni

28 Usp. „Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht” *Nietzsche* II, osob. str. 14 i sl.

29 Usp. Karl Löwith, „Die antichristliche Wiederholung der Antike auf der Spurze der Modernität” u: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, 3. Aufl., Hamburg: F. Meiner 1978, str. 113 i sl., također *Von Hegel zu Nietzsche*, 8. Aufl. Hamburg: F. Meiner 1981, str. 214.

stav već jest, *realna* – samo jedan, i to ekskluzivni, način izricanja bića, i kao takva način *samoiskazivanja subjekta* teorijskog iskaza. Ontološki diskurs, taj govor o bitku ili govor samog bitka, nije i ne može biti lišen subjekta, što pokazuje, samo prividno paradoksalno, upravo Heideggerova radikalna desubjektivizacija „mišljenja bitka”: izraz „govor bitka“ („die Sage des Seins“) sadrži u sebi posesivni genitiv.

Otuda je i izraz „vječno vraćanje“, što zvuči antičko-kozmološki te tu kao i u mitu sigurno ima svoj izvor, jednakoj kao i druge Nietzscheove ključne termine (istina, bivanje, tijelo, vrijednost, interpretacija i dr.) moguće čitati kao ono varljivo ime što se ima shvatiti „relativno“: naime u perspektivističkoj disperziji horizonta u kojem se značenje tek konstituira, a ne u smislu proste terminološke zamjenjivosti. Ono je ime „varljivo“ stoga jer stoji izričito za onakvo „svjetsko događanje“ u kojem ni jedan element nije izuzet, koje se ne može podvrgnuti pod kvalifikativ „objektivno“ a da *istovremeno nije i subjektivno*, jer se kao događanje svijeta sastoje apsolutno od perspektiva. Ono stoga nije primarno, nego tek u izvedenom smislu, mišljeno kao izmjena i vraćanje „istih“ prirodnih ili kozmičkih kontelacija (Löwith: „zvjetani fatum“), nego kao uvijek novi iskaz i zahtjev za pozicijom moći, kao pretenkcija na moć koju Nietzsche naziva „interpretacijom“; ona je izraz, eksplikacija novopostavljenе vrijednosti. „Ontološki“ gledano, to su „stajališta“ u vječnom pomicanju. „Interpretacije“ se tako daju shvatiti kao artikulacije stajališta (u tzv. „prirodnom“ svijetu su to za Nietzschea čak i organske i anorganske forme), kao „legitimacija“ (ili puka usurpacija) pozicije vlastitog „bitka“, onoga što, gdje i kako jesam, ili što, gdje i kako hoću da budem. No, kako ova, makar i moćna, „laž“ ima svoju istinu u „bivanju“, ona i tzv. stajališta bitka nisu drugo do *privremena uzdignuća povrh bivanja*. Ona, paradoksalno, upravo tako potvrđuju moć bivanja jer učvršćenje u samoidentitetu bitka nije ništa drugo do samopostavljanje jedne interpretacije *relativno* spram druge (drugih), što znači, relativno spram inherentne protointerpretacije, koju u sebi nosi svako pozitivno bivajuće – naime kao kraj i „domet“ pretenzije na moć; njezin „obim“ je granica bića, smrt koja se hrani napredovanjem, rastom života. „Vječno vraćanje“ se tako iz Nietzscheovog kuta pokazuje kao *vremenski strukturirano* obnavljanje pretenzija na moć; svaka pretenzija na moć je u neku ruku zaposjedanje vremena, i to *trenutačno* u dvostrukom smislu izraza: ono je privremeno (njem. „zeitweilig“, u heideggerovskom smislu), i ono nastaje iz *trenutka*, a ne sastoji se od prostog „slijeda trenutaka“, od toka uvijek novih „sada“. Tome u prilog govori Nietzscheova ideja „velikog podneva“ iz *Zaratustre*.³⁰ Na tome bi se, u zasebnom radu, moglo još jednamput ogledati nesporazum na liniji Heidegger-Nietzsche kao i njihova bliskost u hermeneutičkom konceptu vremena koju Heidegger potpuno ignorira. Možda ne slučajno ako pretpostavimo da ga je odbila dinamička perspektiva vremenskog izrastanja kod Nietzschea nasuprot svojoj vlastitoj sklonosti da vrijeme kao hermeneutem, u statusu *smisla bitka* u ranoj fazi, do krajnosti interiorizira kao simboličko trajanje stvari („Ding“).

Heideggerova interpretacijska omaška, rekli bismo uvjetovana, naime stav da se Nietzscheovi „ontologemi“ imaju čitati u tradicionalno-metasizičkom smislu, da je na primjer „volja za moći“ zapravo „bivstveni temelj“ što utemeljuje i zasniva sve ostalo³¹, sa-

30 Usp. KSA 4, 343 i 345.

31 Nietzsche I, str. 656.

stoji se zapravo u dvostrukom: ona iznevjerava čitanje uzimajući pojmove doslovno, a ne relativno, usprkos Nietzscheovom eksplizivnom upozorenju; ona na taj način prekraćuje potpuno nove semantičke dimenzije „relativi(z)iranih” pojmova, svodeći ih na jedno, ontološko, značenje. U tom slučaju ponovno posezanje za idejom „bivanja” nasuprot „bitku” ne bi bilo više do trivijalno obnavljanje već poznatih shema relativizma, skepticizma i samoukipanja mišljenja. No, Heidegger u tom Nietzscheovom zahvatu ne vidi obnavljanje skepticizma, nego dovršenje zapadne metafizike u cijelosti, što je samo drukčiji vid kraja (filozofskog) mišljenja:

U Nietzscheovom misaonom hodu ka volji za moći ne dovršava se samo metafizička novog vijeka nego *zapadna* metafizika u cijelini. Njezino pitanje od početka glasi: Što je biće? Grci su odredili bitak bića kao postojanost prisutnog. Ovo određenje bitka ostaje neuzdrmano kroz cijelu povijest metafizike. (*Nietzsche*, I, 655)

U odnosu na to valja uvijek promisliti šta znači volja za moći: osiljenje za vinuće ka vlastitoj biti. Osiljenje zaustavlja vinuće – bivanje, ono ga dovodi u postojanost. (op. cit., 655)

Izjvesno je da Nietzsche hoće za karakter bića u cijelini bivanje i bivajuće, ali on bivanje hoće upravo kao ono opstojno, kao u pravom smislu „suće”; suće naime u smislu grčkih misilaca (op. cit. 656).

Iz ova tri kapitalna citata vidljivo je da Nietzscheova ideja bivanja za Heideggera nije ništa drugo nego preformulacija govora o bitku u klasičnom (ne u Heideggerovom smislu) metafizičkog temelja. Nesporazum je eklatantan upravo tamo gdje se on poziva na „ključni” Nietzscheov fragment o odnosu bitak-bivanje iz 1888 godine; fragment u njegovom citatu glasi:

Rekapitulation:

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste Wille zur Macht. (*Nietzsche* I, 656)

(„Rekapitulacija: bivaju *udariti pečat* bitka – to je *ajviša volja za moći*.“)

Heideggerov komentar uz ovo mjesto začuđuje ipak u svojoj jednostranosti makar je već iz prethodnog uočljivo da on iz svoje tradicionalističke opcije više ne može ni registrirati Nietzscheov *indirektni* govor. To se vidi već iz prve rečenice u kojoj su na putu od Nietzscheovog do Heideggerovog teksta već premješteni svi akcenti:

U ovom izlaganju bitka, u prolazu kroz krajnost novovjekovnog metafizičkog temeljnog stava, prvotno mišljenje bitka kao *physis* dolazi do svog dovršenja. Izrastanje i pojavljivanje, bivanje i prisustvovanje mišljeni su ka jedinstvu biti „bitka” unatrag prema prvopočetnom smislu, ali ne kao oponašanje Grka, nego kao preobražaj novovjekovnog mišljenja bića u njegovo hvaljeno dovršenje”. (op. cit., 656).

Jasno je da Nietzscheovo „dovršenje metafizike” za Heideggera znači „nuždu drugog početka” (isto, str. 657) koji leži u njegovom, Heideggerovom, „novopočetnom mišljenju bitka”. No, Heidegger u potpunosti ignorira okolnost da njegova kritika tradicije ne pogleda Nietzschea upravo zato što je Nietzsche sa svojom hermeneutičkom idejom bivanja zauzeo istu onu poziciju prema tradiciji koju Heidegger svojata za sebe: to je onaj ugao iz kojeg postaje moguće dublje zahvaćanje u područje „s ove” i „s one strane” metafizicom povučene granice između stajno-bezvremenog istinitog i nemislivog vremenitog.

Ipak, Heideggerovo razmimoilaženje s Nietzscheom ni ovdje ne izgleda kao učinak proste interpretacijske omaške jer njihove kritičke intencije ne potječu iz istog smjera mišljenja. Heidegger motri s *one strane* ontološke diferencije, dakle iz perspektive „bitka u uzmičanju”, iz regiona odakle su svi mostovi ka ovostranosti nesigurni, dok Nietzsche unapred rastapa ovu onostranost u *ončicitetu* „zemaljskih” relacija, odnosno u perspektivizmu. Otuda se i dešava da Heidegger u većoj mjeri nego Nietzsche, naime simbolički-smisaono dok je kod Nietzschea to slučaj nominalno, zadržava tradicionalnu shemu onticitet-transcendencija, pretumačenu hermeneutički u govor o ontološkoj diferenciji. Iz takve opcije Heidegger onda polazi od apriorne teze da je intencija, artikulirana u citiranom Nietzscheovom fragmentu, izlaganje bivanja kao „postojane biti” što se „vječno sili” u formi „volje za moći”: intencija dovršenja temeljne metafizičke konstelacije. Tako se preko Heideggera dijagnostička Nietzscheova teza o odnosu bitka i bivanja pretvara u Nietzscheov pozitivni projekt: da se naime „bivanju udari pečat bitka” i da se tako dovine najvišoj volji za moći – gospodarenja radi.

Prije nego što se okrenemo ovom novom elementu, koji je zapravo neprestano u igri i koji čini osnovni interes Heideggerove kritike Nietzschea, neku vrstu njenog internog dovršenja, potrebno je pominje razmotriti zavodljivi Nietzscheov fragment, koji kao i većina drugih više implicira i intendira nego što kazuje. No, jasno je već na razini iskaza da je ono što ga nosi zapravo *naboj* između dvaju ontologema, bivanja i bitka. Već prva rečenica Heideggerovog komentara, u kojoj se govori o „izlaganju bitka”, pokazuje da je popustila sva ničeanska napetost misli. Fragment ne govori o identifikaciji niti u smislu poistovjećenja dvaju ontologema, niti u smislu zamjene jednog drugim, a niti u hermeneutičkom smislu iskazivanja jednog „kao” drugog. naprotiv, riječ je o *inkluzivno* mišljenom uzajamnom odnosu napetosti koja nastaje otuda što se „bivanju”, tom perspektivističkom kompleksu divergirajućih interpretacija nameće obilježje, vid, ili pečat jedne, koja izricanjem osnovnog ontološkog stava „ja jesam” (usp. parmenidovsko „est” ili kartezijansko subjektivno-ontološko „sum”) ne samo da relativira vrijednost svih ostalih nego ih stvarno ili simbolički ukida. „Bivanju udariti pečat bitka” – znači onda stvarno ili simbolički negirati ili ukloniti tlo pod nogama („*ukinuti*”, *auf-heben*) bivanje kao *povijest* iskona tzv. bitka zajedno sa onom inherentnom negacijom u bitku (tzv. nebitak, makar samo i kao pomisao) koja bi mogla ugroziti ili relativirati pretenziju na isključivo važenje i bezvremenu opstojnost koja je ugrađena u ideju bitka. „Bitak” može otuda biti za Nietzschea samo metafora za ustobočenje, učvrštenje volje za moći u jednoj interpretaciji koja teorijski ili praktički (ovisno o tome kakvu pretenziju izražava ime-riječ „bitak” predstavlja negaciju, ili *jest* negacija, cjelokupnog kompleksa „bivanja”, i istovremeno implicira vlastito *izuzeće* iz tog kompleksa; za nju ne vrijedi zakon cjeline kao što je to slučaj od najranijih ontoloških projekata do osnovnih postulata analitičke filozofije jezika. Da je upravo „bitak” taj najviši izraz volje za moći odlučeno je već unaprijed učvršćenjem značenja glagola „biti” u strogom smislu, i to polazeći od nedvosmisleno rječite jednokratnosti trećeg lica jednine „jest” koja za razliku od ostalih formi tog glagola ne dozvoljava nikakve druge aspekatske kontaminacije, barem ne u filozofskom jeziku ako to već u prirodnom jeziku nije moguće do kraja sprječiti; naime samo strogost onoga „jest” daje snagu ideji *bitka* da smogne totalnu negaciju onog kompleksa svjetskog događaja za kojeg je nađena riječ „bivanje”/„postajanje”, makar ta „totalna negacija” zapravo bila „iluzija bitka”, nas-

tala po stvaralačkoj sili obmane, upravo po *bivanju*, koja svaku interpretaciju opterećeće „relativnošću”, odnosno nuždom da uvijek bude samo protu-interpretacija: ono što bitak čini *realnom* iluzijom, jest inherentna perspektiva *nabitka*; „bitak” je tvorevina onog što pati od „bivanja”, od svega onoga što je u tradiciji mišljenja palo u kategoriju ne-bitka. Odnos između „bivanja” i „bitka” se ne može zbog toga tumačiti nominalistički kao izmjena pojnova ili pukih imena na osnovi identičnog koncepta; ono o čemu Nietzsche emfatički govori jest prijelaz, dinamika napetosti između *bivanja* i *bitka*, a to je tek „istinska” životna forma fenomena svijet od anarganskih,³² preko organskih do simboličkih formi. „Volja za moći” je sila tog prijelaza, ona je sama prijelaz, stremljenje ka osiljenju i izuzeću, vjerojatno sa istim onim rizikom od odmazde o kojem govori Anaximandar u svom slavnom fragmentu.

Heidegger interpretira ovaj prijelaz od bivanja ka bitku kao izmjenu kategorija, odnosno on u tome vidi ontološki motiviran govor o „bivanju” *kao* „bitku”. Pri tome on ne brka samo pojmove odnose kod Nietzschea nego otupljuje i oštricu njegove načelne i nepomirljive kritike svakog „mišljenja bitka” sa hermeneutičkim pretpostavkama kojima je Nietzscheu bilo moguće da utvrdi i ispostavi načelno interpretativni karakter i smisao svake samopotvrde i „autogeneze” mišljenja artikulirane u nekoj nosećoj ideji (kao što je upravo ideja bitka) i da učini tematskim one dimenzije tzv. realnosti koje su s tom interpretacijom stvarno ili simbolički (odnosno vrijednosno) prestale postojati. U tome da pruža izvanredna i beskompromisna dijagnostička sredstva, da djeluje teorijski (barem teorijski) oslobadajuće, leži vjerojatno i razlog bujne recepcije, prave renesanse Nietzschea u „novoj” francuskoj filozofiji, što je evidentno posređovano upravo Heideggerovim filozofskom rehabilitacijom Nietzschea; no istovremeno, u tome da pruža prije kritička sredstva mišljenja nego obavezujuće ontološke projekte, leži i osnova, naprosto izazov da se taj Nietzscheov hermeneutički impetus usmjeri na dezavuiranje Heideggerovog rastakanja metafizičkih shema pri čemu je više stradao supstancijalni sadržaj nego temeljna shema *arkhe*; ona je samo hermeneutički pretumačena u ideju bitka što uzmiče, odnosno *ne nadolazi*. Pri tome je jasno da između dvojice filozofa postoji i tenzija neidentičnosti polaznih hermeneutičkih stavova; dok je Nietzscheov projektivan, konstruktivan, upravo osvajački, smisao Heideggerovog hermeneutičkog razumijevanja se bolje uvida iz kasnije faze, tu je Heidegger decidiraniji, iz receptivnog karaktera mišljenja što sabire znakove bitka, bitka što „zove na mišljenje”.³² Iako je ova Heideggerova ideja mišljenja zalog njegove kritike tradicije i s obzirom na to ima autonomnu i inovativnu vrijednost, naročito u rukama posthajdegerijanske kritike tradicije koja je upravo u toku, (najveći dug Heideggeru i to eksplicitno, pokazuje upravo Vattimo/Vatimo), ona počiva na temeljnoj tezi o „ontološkoj diferenciji” koja je sa svoje strane sadržajno i kategorijalno bila moguća samo na osnovi onog misaonog modela koji poznaje i metafizička tradicija (na ideji transcendencije, bilo u supstancijalnom bilo u simboličkom smislu) koliko god da Heidegger u svojim iz-

32 Usp. dvoznačnost Heideggerovog „heissen” u naslovu *Was heisst denken? : značiti, nazivati se, ali i zvatи, pozivati*, a upravo je to primarno Heideggerovo značenje.: „Zvatи je naredbodavno pozivanje, upućujuće puštanje pristizanja”, usp., „Was heisst denken?” 3. Aufl. Tübingen 1971, str. 83; također predavanje „Was heisst Denken?” u *Vorträge und Aufsätze*, 4. Aufl. Pfullingen 1978. O kafkijanskim konotacijama ovakvog odnosa pozivne instance u vječnom izmicanju i mišljenja u isčekivanju usp. izvanredni tekst Filippa Coste, „L'uomo senza identità di Franz Kafka” u *Il pensiero debole*, ur. G. Vattimo / P. A. Rovatti, Milano: Feltrinelli 1983., str. 209-242.

vođenjima čini neprepoznatljivima mehanizme nastanka, odnosno održanja sheme „diferencije“. (Usput rečeno, ti mehanizmi su na svojevrstan i intrigantan način ozivljeni i kod J. Derrida (Ž. Derida): difference je postala differance; izmjenom grafema, dakle pisma, oslobođeno je novo kretanje; Heideggerovo tumačenje bitka-u-uzmaku dobilo je svoje ime i svoj *vehikel*; la difference je na neki način reontologizacija Heideggerovog pitanja o smislu, dakle hermeneutičkog pitanja, što znači, izvjesno vraćanje na „početak“ – bila to knjiga, priroda ili povijest – pa makar se „početak“ i raspršio u trenutku približenja; tako i grafem *a*, *alpha*, *arkhe* može, kao grafičko sredstvo uzmaka što ne dozvoljava grafičko lociranje, biti čitano kao znak „raščetka“.)

Ono što Heideggera interesira na temelju tih pretpostavki jest ideja da se odnos mišljenje-bitak obrne u *odnos bitka spram mišljenja*, što je jedina mogućnost da se minimalizira ili poništi posredujuća uloga mišljenja a time i izblijedi subjektivno-ljudski karakter „ontološkog događaja“, karakter koji se kod Nietzschea vidi programatski jasno; to je *crescendo* inače odmjerene i razvučene Heideggerove interpretacije, odnosno njezin vođeci motiv. Heidegger citira sljedeći Nietzscheov fragment:

„Očovječiti“ svijet, t. j. sve više se u njemu osjećati gospodarima -- (Nietzsche I, 654)

Heideggerov komentar uz ovaj Nietzscheov fragment glasi:

Antropomorfija spada u bit konca povijesti metafizike i posredno određuje odluku prijelaza ukoliko se ovim u jednome dovršava „prevladavanje“ animal rationale-a i subjectum-a i to kao obrtanje u onoj „točki“ obrata koja se postiže tek time. Obrtanje: biće-bitak, okretna točka obrtanja: istina bitka. Obrtanje: (...) je: uvrnuće u drugi temelj kao bes-temeljnost. Bestemeljnost *istine bitka* povijesno postaje napuštenošću bitka koja se sastoji u tome da izostaje raskrivanje bitak kao takvog. (isto)

Heideggerovo negodovanje pred Nietzscheovom „antropomorfijom“ pokazuje u čemu je bit dovršenja metafizike: ono bestemeljnost istine bitka pretvara u napuštenost bitka, ali ne prostim „nihilizmom“, nego traženjem novog temelja u kojem će eskalirati gospodstvo čovjeka: volja za moći, volja za voljom. Kad ne bi bilo mesta o Nietzscheovom „prolazu kroz krajnost novovjekovnog metafizičkog temeljnog stava“, bilo bi jasno i na temelju ovog citata da izraz „antropomorfija“ kod Heideggera stoji za „antropocentrizam“, odnosno točnije, za „antropokratizam“. Da je ovako čitanje problematično ili opterećeno apriorističkom opcijom, proizlazi iz Nietzscheove izričite kritike novovjekovnog atomističkog subjektivizma i centrizama. To znači da Heidegger čita mjesto o „očovječenju svijeta“ i ljudskom „gospodarenju prirodom“ isključivo na potki svog „pitanja o tehnicici“, dakle *onto-tehnološki*, a da u potpunosti potiskuje u drugi plan čitavu pozadinu Nietzscheove „filozofije tijela“ u kojoj treba tražiti difuzni izvor perspektivističke gradnje svijeta gdje nema centra moći koji sam ne bi spadao u svjetsko-zakonsko polje. Antropomorfija nije jednoznačno ni nužno ni antropocentrizam ni antropokratija, ona je – govoreći iz Nietzschea – kut i opcija mimo koje „zemaljski“ subjekt filozofskog iskaza, čovjek (Kant bi se osigurao još univerzalnije: svako razumno biće), ne može vidjeti, kao što je to znao već Ksenofan i kao što je to slučaj i kod samog Heideggera: njegova analitika *tubitka*, iza koje stoji ono što se prije zvalo „čovjek“, može služiti kao osnova radikalne razgradnje antropocentrizma, međutim jedino novim antropomorfnim instrumentarijem. Heideggerova hermeneutička razgradnja ontologema „svijet“ u difuznu strukturu smisla (etwas

als etwas) ovdje se približava Nietzscheovoj ideji o „interpretacijskom karakteru opstanka”. Ono što Heideggera pri tome mora smetati jest Nietzscheov aktivizam kojeg on pogrešno identificira s pretenzijom na tehničko raspolađanje „prirodom“. U Nietzscheovoj perspektivističkoj konstelaciji je to nemoguće bez reperkusija po taj agresivni subjekt, čak da je sam Nietzsche zastupao ideologiju osvajanja. Naime, ako čovjek i jest biće-u-postajanju nadčovjekom, koje može „stvarati iznad sebe”, on upravo kao ta „jaka” perspektiva spada u perspektivističku gradnju svijeta koja ga „oslabljuje” time što ne može apstrahirati niti se „vinuti” iznad nje a da joj ne proširi granice, odnosno područje njezine „zakonitosti”: kantovski rečeno, „zakon slobode” ne ukida „zakon nužnosti” nego ga proširuje; prepostavka za Nietzschea je, svakako, da između dvaju zakona nema „ontološke discrencije”, što važi „s ove strane” ne može prestati važiti „s one strane”, slike iz „onostranosti” su upravo slike ovostranosti.

Tematika „očovječenja svijeta” podsjeća ne samo sadržajem nego i kronološki a potom i preko Heideggerove kritike, na rana Marxova izvođenja o emancipaciji čovjeka kao onog bića koje se istinski reproducira snagom one forme proizvodnje života koja ga čini prirodnim bićem a prirodu ljudskim. Ta tematika je naravno suviše kompleksna da bi bilo preporučljivo upuštati se površno u nju. Ono što pored svih očevidnih i dubljih divergencija između Marxa (Marks) i Nietzschea,³³ a s obzirom na granice Heideggerove kritike čije smo konture pokušali dati ovdje simulirajući donekle Nietzscheovu opciju, i s obzirom na perspektive i tokove aktualne recepcije Nietzschea preko Heideggera i mimo njega, dakle ono što ostaje kao zajedničko i obavezujuće jest pathos konkretizacije apstraktног („otuđenog”) filozofskog mišljenja putem postajanja čovjeka „svjetskim bićem” procesom „naturalizacije” odnosno očovječenja, a ne procesom tehničkog ovlađavanja prirodom kao svjetom korisnih objekata. Ova perspektiva nije nužno kompatibilna, niti s Nietzscheovim niti s Marxovim projektima „oslobađanja”, iako im se to danas, načito posljednjem, svesrdno i lakomisleno pripisuje. Sam Heidegger, koji je u značajnoj mjeri posredovao ovaj način recepcije, pokazuje afinitete za stare „onto-tehnološke” sheme kako u prvoj svojoj fazi (usp. kategoriju „predručnog” i „priručnog” i njihovu ne više nego *instrumentalnu* razliku), tako i nakon obrata radikalnom simbolizacijom jezika, odnosno svođenjem jezika na skupinu „bitnih riječi” čiji smisao podliježe opozivosti (naravno u krugu posvećenika) ili čak operabilnosti, već prema nastrojenju i skromnosti. Time se otvaraju novi tematski aspekti u koje, kao i neke druge već dotaknute, na ovom mjestu više ne možemo ulaziti.

33 O tome usp. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, po kojem je Nietzsche „jedini koji je poslije Marxa i Kierkegaarda podvratio isto tako temeljitoj analizi pad građansko-kršćanskog svijeta” (str. 193), ali je „povijesni kontekst Nietzscheove kritike kulture manje očit od Marxove kritike kapitalizma, što je ponajprije uvjetovano Nietzscheovim vlastitom građanstvinom i njegovim neznatnim respektiranjem socijalnih i ekonomskih pitanja” (isto); obojica su doduše pošli od negativne dijagnoze kapitalom uvjetovanog rada („te najbolje policije”, Nietzsche), ali nasuprot Marxu, Nietzsche nikad nije došao do te da otuđujućem karakteru rada suprotstavi ideju neke historijski-društveno ostvarive djelatnosti, kao ljudske samoprodužnje u višem, „nadljudskom” smislu; nasuprot tome, pred silom rada kojoj nedostaje bilo kakva „svjetotvorna ili čovjekotvorna snaga” Nietzsche rezignira „kontemplacijom” (str. 308).

BORISLAV MIKULIĆ

NIETZSCHE VERSUS HEIDEGGER

(Zusammenfassung)

Heideggers Nietzsche-Interpretation, ausgelegt in den zwei berühmten Neske-Vorlesungsbänden, in denen Heideggers Vorlesungen von einem ganzen Jahrzehnt (1936–1944) enthalten sind, hat bekanntlich eine Wende in der Nietzsche-Rezeption der Nachkriegszeit herbeigeführt. Diese hat ihrerseits zwischenzeitlich – zumal unter den französischen „neuen Philosophen“ – eine von Heidegger selbst unabhängige und ihn weitaus übertreffende Richtung eingeschlagen. Andererseits hat diese Heideggersche Wiedergewinnung Nietzsches für die Philosophie aus seiner durch die Vorherrschaft des Neokantianismus und der Phänomenologie verursachten Verdrängung ins Paraphilosophische (Amoralismus, Kultukritik, Lebensphilosophie) auch in Deutschland ein neues, hauptsächlich exegetisch-hermeneutisches Interesse hervorgebracht, und dies – man möchte sagen – in Form von Gegenreaktion auf Heidegger. Dessen These lautet bekanntlich: Nietzsche sei der Vollender der Metaphysik, geradezu ihre höchste Ausformung; im *Willen zur Macht* und in der Idee des „Übermenschen“ kämen die Grundzüge der ontologisch-metaphysischen Denkweise am krassesten zum Ausdruck: die Idee vom *Grund*, von einem sich als *identisch und beständig erhalten wollenden Wesen* („Werden“), von einer als „Einstimmigkeit mit dem Wesen“ gedachten *Wahrheit*, und schliesslich von einem als Vollstreckter dieser Weltwahrheit entworfenen *Menschen*, der sich zum „Herrn über die Natur“ *ermächtigen* will. Die Idee der Physis habe in dieser kulminierenden „Anthropomorphie“ ihre konsequenteste Verwandlung ins ontisch-technologisch gedachte Seiende erlitten. Eine „Ontotechnologie“ müsste dann, wenn Heidegger zu folgen ist, die Gestalt der nachnietzscheanischen Philosophie sein.

Die aktuelle Verwissenschaftlichung und Technifizierung der kreativen Vernunft haben indessen mit Nietzsche selbst weitaus weniger zu tun als die Berufung mancher philosophisch begeisterten Physiker auf Heidegger mit diesem. Nietzsches durch Heidegger auf eine programmiert gewalttätige „Vermenschlichung der Welt“ hin gelesenes Fragment mit dem Wortlaut „Rekapitulation: Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – – das ist der *höchste Wille zur Macht*“ ist eine für Heidegger selbst unvermeidliche, weil durch seine eigene *ontologische Option* gestellte Falle geworden. Heideggers ganze Inter-

pretation – so unsere grundsätzliche Annahme – beruht auf einer Verwechslung von Nietzscheschen „relativ“ aufzufassenden Begriffen (Interpretanda), die dem alten Instrumentarium entnommen sind, mit klassischen Ontologemen.

Die vorliegende Arbeit, deren frühere Fassung und grundlegende Ansätze einer umfangreicheren Arbeit über Heidegger entstammen, geht vom Zweifel an der Sichtung aus, dass Nietzsches ausdrückliche Ambition, der Vollstrecker seines eigenen Urteils über die Tradition zu sein, nicht wesentlich anders sich lesen lasse denn als sich zuspitzende Vollendung der traditionellen Philosophie im starken Sinne des Wortes, zumal ein derartiges Urteil sowie die Ambition eines neuen Anfangs Heidegger selbst nicht abzusprechen sind. Diese erste Übereinstimmung zwischen zwei Philosophen ist zum Leitfaden geworden zu einer eingenandereu Analyse von Nietzsches Begriff der „Wahrheit“ als jenem Wendepunkt, an dem die übrigen zwei Pole – die Idee vom Grund (der „Wille zu Macht“) und die vom erobernden Subjekt (der Mensch) auf ihren metaphysischen Charakter hin erprüft werden sollen. Dies hat erbracht, dass „Wahrheit“ keine äussere „Einstimmigkeit in das beständige Wesen“ (Heidegger) ist, sondern das Wesen selbst oder „eine Art Werden“; als *Wille zur Wahrheit* ist „Wahrheit“ für Nietzsche auf der Grundlage jenes Werdegeschagens zu betrachten, welches den Namen für den Willen zur Macht „abgibt“. Genereller: „Wahrheit“, „Werden“, „Wille zur Macht“ sind Momente, ja gerade Ausdrücke eines infiniten Prozesses, die füreinander „Namen abgeben“. Heideggers hierarchisierende ontologische Vertikale löst sich hier in einer Perspektiven eröffnenden Horizontalität (Ontizität) auf; dadurch wird Nietzsche seinerseits vom Angeklagten zum Hauptgegenzeugen in allen wichtigen Punkten des Heideggerschen Urteils: weder ist das Werden ein Ersatz für das „vom Seienden her“ und „auf das Seiende hin“ gedachte Sein der metaphysischen Ontologie, noch ist Wahrheit bei Nietzsche eine Spielart der *adaequatio*. Sie sind vielmehr ausdrücklich als Willensprozesse gedacht, die positive Interpretationen bzw. seinmässige oder Seinhafte vortäuschende („die Täuschung des Seienden“, Nietzsche) Standpunkte einnehmen. Anders gesagt: sie sind *metaphorische* Prozesse, in denen sich organische (ja auch anorganische) und symbolische Bildungen in höhere Lebensformen zu überführen anstreben; insofern sind sie *Hermeneuteme*, und als solche anfällig für eine „genealogische“ Sicht.

Auf dieser Grundlage entscheidet sich auch die hermeneutische Situation bei Nietzsche selbst. Wenn das „Gesetz“ der Perspektivität gelten soll, so ist auch Nietzsches eigener Fall nicht auszunehmen. Tatsächlich bezieht sich seine Diagnose vom Interpretationscharakter eines jeden Wahrheitsanspruchs auch auf ihn selbst: die Perspektive, die er dem Werden aufzuprägen bemüht ist, ist die des *Über* (–Menschlichen), also die der Potenzierung, Ermächtigung des Werdens „*in infinitum*“.

Damit ist Heideggers Interpretation in einem bestätigt und widerlegt. Nietzsches positives Projekt vom „Üermenschen“, im Wesentlichen *ametaphysisch* gedacht, beruht es doch auf einer *kritischen und selbsterhellenden Diagnose* von azentrisch und abgründig gefügten Weltganzen von „Interpretationen“, in dem – sei es auch „anthropomorph“ gedacht (gerade darin nimmt es Heideggers „Daseins“-Analytik vorweg!) – der vermeintliche Anthropozentrismus und der daraus folgende Anthropokratismus jegliche feste Grundlage entbehren; die „Welt“ – dieses Geflecht von interpretativen Willensäusserungen – ist „im Flusse“, wie Nietzsche Heraklit zum Zeugen ruft. Somit ist Nietzsches „Ontologismus“ doch anders geprägt. Eine Perspektive, sei es auch die des Übermenschlichen

und gerade sie, ist so wenig oder so sehr metaphysisch zu nennen, wie sie in der Not des „Nietzscheschen Gesetzes“ ist, sich immer erst *behaupten zu müssen* und daher Brechungen an der Realität von Vielheit der Perspektiven ausgeliefert zu sein. Was Heidegger im Durchgang seiner Interpretation mitmeint, fällt als höchst fragwürdig aus: die „Anthropomorphie“, die zum Wesen der Vollendung der Metaphysik gehöre, ist keine Gewährung der Macht für das menschliche Subjekt, sondern dessen Neufassung als „Subjekt“. Der „Muth, keine apriorischen Wahrheiten zu haben“ (Nietzsche) erfordert, dass das Subjekt zum Träger seines eigenen Projektes werde: ein Wesen, das seine eigene Werdung austrägt, und nicht ein „anderes“ Wesen (Natur) dazu benutzt, bringt sich selbst um die bequeme Lage, ein *metaphysisches* Subjekt sein zu können, das von der sogenannten Wahrheit nicht angegangen wäre.

Das ist nun ein „Subjekt“—Begriff, der einerseits zu sehr an Heideggers hermeneutische Idee vom „Dasein“ erinnert, als dass Heidegger sich dieser Verwandtschaft entziehen könnte; andererseits kommt diese Auffassung Nietzsches wenigstens im Ansatz, wenn nicht auch im Wesentlichen, dem Marxschen Begriff eines sich durch freie Produktion (nicht Arbeit, „diese beste Polizei“, Nietzsche) regenerierenden menschlichen Gattungswesens entgegen. Wenn sich dies näher darlegen liesse, dann wären diese zwei Positionen, die Nietzschesche und die Marxsche, jede auf ihre je eigene Weise, in der gegenwärtigen Diskussion anders zu stellen. Weder ist Nietzsche zum einen der Vollender der Metaphysik, zum anderen der Verwandler des „starken“ neuzeitlichen Subjektes in ein „schwaches“ (G. Vattimo), noch gilt von Marx, der theoretische Urheber und der politische Stifter einer technopolitökonomischen Weltordnung im Besitze eines starken kollektiven Subjekts zu sein (so die „postmodernen“ Dekonstruktivisten). Mit einer narzistischen Geste glaubt die gegenwärtige Diskussion die „Meisterdenker“ tot, jedoch zu ihrem eigenen Unbehagen.