

# Jacques Derrida

## DOBRA VOLJA DO MOČI (II.)

Interpretirati podpise (Nietzsche/Heidegger)

Prvo vprašanje zadeva *ime* Nietzsche, drugo *pojem* celote

### I.

131

Začnimo z 2. in 3. poglavjem Heideggrove knjige o Nietzscheju. Prvo je posvečeno »večnemu vračanju enakega«, drugo »volji po moči kot spoznanju«. Pred tem pa se bomo obrnili k podpoglavju, v katerem gre beseda o *kaosu* in »domnevnem Nietzschejevem biologizmu«. Tveganost tega izbora se, upam, zameji, takoj ko se izkaže, da je na delu redno taista interpretacija. Taisti sistem branja se na slehernem mestu zbira in zbere okrog moči. Cilja na zbir enosti in enkratnosti Nietzschejevega mišljenja, ki ga samega razume v funkciji dopolnjene enotnosti, na poti dopolnitve zahodne metafizike. Nietzsche naj bi bil pravzaprav prej *greben*, teme ali sleme na vrhu te dopolnitve. S tem naj bi gledal na obe strani, proti obema pobočjema ali smerema.

Kako je torej s to *enotnostjo*, to dvojno enotnostjo? Kakšen je njen odnos do imena oziroma bolje, do podpisa Nietzsche? Kako Heidegger jemlje v poštev vprašanje, ki bi ga drugi imenovali bio-grafsko, avtobiografsko ali avtografsko – kot singularnost nekega podpisovanja z domnevno lastnim

---

imenom Nietzsche? Drugače povedano, če za Heideggrovim branjem Nietzscheja prepoznamo celoten fundament branja zahodne metafizike nasploh, bi se vprašanje glasilo: Koliko ta interpretacija metafizike v njeni celoti in branje metafizike kot celote vključuje interpretativno odločitev o enosti oziroma o enkratnosti mišljenja? In koliko ta odločitev predpostavlja neko drugo – o »biografskem«, o lastnih imenih, o avtobiografskem in o podpisu, da, o politiki podpisovanja.\* Heideggrovo stališče do tega vprašanja bom najprej nakazal v sumarični in poenostavljajoči trditvi, za katero pa se bo (kot upam) kasneje pokazalo, da ni napačna: Obstaja enost Nietzschejevega mišljenja, čeprav to ni enost sistema v klasičnem smislu. In ta enost je obenem njegova enkratnost, njegova singularnost. Heideggrova izrecna teza: sleherni veliki mislec ima samo eno misel. Instanca imena oziroma lastnega imena, »normalnega« ali »norega« Nietzschejevega življenja te enkratnosti niti ne vzpostavlja, niti ne ogroža, niti je ne zbira, niti je ne povzroča. Svojo enkratno enost kvečjemu prejema iz enosti zahodne metafizike, ki se v njej zbere v svoj vrh, vrh, ki bi se ga dalo primerjati tudi z enostavno enostjo oziroma z linijo grebenskega gubanja pogorja. Posledica: biografsko, avtobiografsko, prizorišče oziroma sile lastnega imena, lastnih imen, podpisov itn. – vse to še enkrat dobi tisti manjšinski status oziroma nebitveno mesto, ki mu je v zgodovini metafizike že vedno pripadalo. In prav to tu označuje nujnost oziroma mesto spraševanja, ki ga lahko seveda le skiciram.

132

Tako se torej kaže ta poenostavitev. Berimo zdaj Heideggra z večje bližine in poskusimo potrditi najmočnejšo koherenco njegove interpretacije oziroma, če gremo še prek te koherence, njegove najmislečnejše misli. Lotimo se – v znak predhodnega pristajanja na klasične norme branja – te knjige pri njenem začetku ali pa celo pred njenim začetkom, pri začetku njenega predgovora. Seveda je bil ta predgovor, kot toliko drugih, napisan naknadno. Kot vemo, ta knjiga izhaja iz niza predavanj, ki jih je Heidegger imel med

\* To vprašanje je Jacques Derrida z ozirom na Nietzscheja razvil v *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches* (v: Fugen, Deutsch-französisches Jahrbuch für Text-Analytik, Olten-Freiburg/Briesgau, 1. zv., 1980). To besedilo je sedaj dostopno tudi v francoskem jeziku v: *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, éditions galilée, Paris 1984 (op. izd.).

letoma 1936 in 1940, ter razprav, ki jih je napisal med letoma 1940 in 1946. Tem datumom gre pripisovati kar največjo težo, kolikor hočemo interpretacijo, tako v celoti kot v njenih posamičnostih, spraviti v odnos do zgodovinsko-političnega polja njene prezentacije. Namen onih dveh strani predgovora je, kot vedno v takih primerih, objavo te celote upravičiti z navezovanjem na bistveno enost njene totalitete:

»Ta objava, zamišljena kot celota, naj bi obenem omogočila vpogled v miselno pot, po kateri sem hodil od leta 1930 do *Pisma o humanizmu* (1947)« (I, 10).<sup>1</sup>

Enotnost tu objavljenega kot tudi tega nauka je tudi enotnost celotne Heideggrove poti v nekem odločilnem trenutku in v času več kot petnajstih let. To pa obenem pomeni: enotnost interpretacije Nietzscheja, enotnost zahodne metafizike, na katero se ta interpretacija navezuje, in enotnost Heideggrove miselne poti so tu neločljive. Ene ne moremo misliti brez druge.

Kaj pa so prve besede tega predgovora? Kaj najdemo v prvem stavku? Recimo, če naj smo eliptični: dve stvari, ki se obe dobesedno nanašata na ime Nietzsche.

133

To ime je postavljeno med navednice.

Kaj se zgodi, ko je neko lastno ime postavljeno med navcdnice? Heidegger se o tem ne sprašuje. Njegovo podjetje, čeprav naslovljeno z »Nietzsche«, vse svoje moči zbere v to, da bi neizogibnost in nujnost tega vprašanja odstranilo.

Ta prvi stavek bom prebral v prevodu Pierra Klossowskega: »'Nietzsche' le nom du penseur intitule ici la cause de sa pensée.« Naslednji odstavek do določene točke pojasnjuje in upravičuje prevod neke določene nemške besede s cause:

<sup>1</sup> Tako na tem mestu kot tudi v nadaljevanju rimske številke označujejo zvezek, arabske pa stran v I. izdaji Heideggrovega Nietzscheja (Pfullingen 1961) /op. izd./.

---

»La cause, le cas litigieux, est en soi-même ex-plication – Aus-einander-setzung –: prise de position de l'une par rapport à l'autre partie. Laisser notre pensée se pénétrer de cette cause, la préparer a celle-ci – voila le contenu de la présente publication.«

134 Nekomu, ki bo to knjigo odprl kar tako, ne da bi poznal nemško besedilo, bi se ta uvod lahko zazdel zelo nenavaden, hkrati pa bi se zelo prilegal zadevi pravkaršnje, trenutne modernosti, da ne rečemo, zadnjega modnega krika. Ime misleca bi torej bilo vzrok njegovega mišljenja! Nietzschejevo mišljenje bi torej bilo efekt njegovega lastnega imena! In tu naj bi se knjiga z Nietzschejevim imenom ter z odnosi med njegovim imenom in njegovim mišljenjem začela. Če upoštevamo še dejstvo, da se je ime Nietzsche v izdaji francoskega prevoda zaradi nenavadne tiskarske napake razdrobilo v Nietzsche, potem bi se lahko ta sveži bralec, ujet v naivnost svoje prevelike ali pa premajhne poučenosti, spustil v ne vem kakšno analizo shize tega lastnega imena, v analizo, ki bi vzpostavila odnos med zdrobotivjo signifikanta oz. med njegovima semantičnima sestavinama, ki se navezujeta na slovanski (poljski) izvor tega imena, in vsem tistim, kar je Nietzsche povedal o svojem imenu, o negativnosti oziroma razdiralni moči svojega mišljenja. In če bi to analizo zaneslo vse do delirija, bi se dalo vse to (Zakaj pa ne? Zakaj pa naj bi obstali na pol poti?) postaviti v odnos z imenomoma edinih dveh mest, za katera je Nietzsche dejal, da je lahko leta 1887 v njiju mislil ali hotel misliti: *Venice* in *Nice* (in to kot nalašč v pismu Petru Gastu z dne 15. septembra, ki ga Heidegger navaja čisto na začetku knjige in poglavja o Hotenju po moči kot umetnosti). Ti dve mesti sta za Nietzscheja ostali edina odrešitev, edini izhod. Aha, bi rekel naš zaletavi in naivni bralec, že vidim, že vidim, hoče reči *Nice*, hoče reči *Venice* in hoče reči Nietzsche, hoče reči in noče, to so torej mesta, navedena mesta, toponimi njegovega hotenja do moči!<sup>2</sup> Toda po nesreči tako branje gladko teče le v francoščini, ta delirij pa se mora zaustaviti v trenutku, ko uvidimo, da so *Venice* Benetke in da je *Nice* Nica. »Tako se vse konča pri Benetkah in Nici,« pravi Nietzsche v navedku pri Heidegru (I 22).

<sup>2</sup> Besedno igro je v francoščini mogoče zaslišati jasneje, saj vse tri sintagme v njej zvenijo skorajda popolnoma enako: il veut *Nice*! il *Venise*! il veut *Nietzsche* (op. ur.).

Toda ko se francoski bralec pri branju prebije nekoliko naprej, se vpraša, kaj naj bi pomenilo, da »Nietzsche, ime misleca, tu naslavlja njegovo mišljenje«. To si lahko pusti pojasniti v naslednjem odstavku, vključenem v prevod, ki mu v resnici pravi: besede *cause* ne smete zaslišati v njeni opoziciji do *effet*, kot materialni ali gibalni, kot finalni ali formalni vzrok mišljenja, temveč ga zaslišite kot *causa* – pravni spor, sodni spoprijem, nasprotstvo dveh strank. Tudi ta perspektiva na današnjega francoskega bralca lahko deluje kot neke vrste modna skušnjava: ime Nietzsche kot spornost mišljenja, kot zastavitev tega imena, kot vojna ali pravda zanj – to komajda še zveni klasično. Vse pravkar rečeno, po katerem se sprašujemo v novem zaletu vpraševanja, lahko odpre branje. Če pa francoski bralec konzultira izvornik, odkrije nekaj drugega, zelo drugačnega od *cause* v njegovem izpeljanem in dobesednem pomenu: »Nietzsche – ime misleca stoji kot naslov za zadevo njegovega mišljenja« (I 9).

To, kar v francoščini navadno prevajamo s *cause*, je »vzrok«. Zaradi te bližine si je Klossowski dodelil pravico, da je »stvar« prevedel s *cause*. Običajno »stvar« označuje *chose*, ne v pomenu čutne oziroma priročne stvari, temveč vprašljivo stvar, zadevo, ki po potrebi da povod za spor. V tem smislu je *causa*, *cause* v pomenu spora ali sodnega procesa dober prevod. Ta prevod s tem ne opredeli /statuira/ le vprašljive stvari, temveč tudi ono vprašanje po stvari, ki je obravnavano na nekem drugem mestu v celoti velike Heideggrove meditacije, in to najpoprej z ozirom na odnos med vsemi semantičnimi opredelitvami pojma vzrok. Toda prevod besede »stvar« s *cause* nahaja oporo tudi v nadaljevanju samega omenjenega besedila. Heidegger namreč dejansko nadaljuje tako: »Stvar, spor, je v sebi sami raz-por.« Toda ko pravi, da »ime misleca stoji kot naslov za stvar njegovega mišljenja«, tega imena noče narediti za vzrok nekega učinka, v tem primeru Nietzschejevega mišljenja. Genitiv tu označuje stvar kot njegovo mišljenje. Vse, kar sledi, bo še potrdilo, da se na lastno ime Nietzsche tu ne gleda kot na ime individuum oziroma podpisnika; ne, to je ime mišljenja, katerega enotnost, prav nasprotno torej, temu lastnemu imenu daje smisel in referenco. »Nietzsche« ni nič drugega kot ime tega mišljenja. Sintaksa genitiva zavozí, če smemo tako reči, v drugo smer: ime ni pred mišljenjem, ime je stvar tega mišljenja, le-to ga proizvaja in določa. Le v

mišljenju tega mišljenja bomo mislili posesiv, genitiv in lastno ime. Kdo Nietzsche je in kaj njegovo ime pove, bomo pristneje izkusili le iz njegovega mišljenja, ne pa iz bolj ali manj rafiniranih biografskih zabeležk.

Tu se odpirata dve poti. Ena se steka v to, da to problematiko imena raziščemo v novem naletu in z ozirom na nevarnost, da se bo razdrobilo in pomnogoterilo v maske in simulakre. Vemo, kaj vse je Nietzsche v tem oziru tvegat. Ime bi se potem konstituiralo šele daleč onstran mislečevega »življenja«, iz prihodnosti sveta, da, iz potrjevanja »večnega vračanja«.\*

Druga pot pa je ta, da bitnost imena določimo iz »stvari mišljenja«, iz mišljenja, ki je samo določeno kot množina tez in zato dopustimo, da singularno lastno ime, ki se je spremenilo v indeks neke individualne »biografije« oziroma »psihologije«, pade v nebistveno. V upravičenem nezaupanju do biografizma, psihologizma, da, psihoanalitizma, zatorej napademo redukcionistične empirizme, ki tisto, kar se daje kot mišljenje, zgolj zagrnejo. Prav to Heidegger z najboljšimi razlogi odgrinja s sveta. Toda mar se s tem ne vrača h gesti klasične metafizike, in to prav v istem trenutku, ko apelira na drugo metafizike? V trenutku, ko Nietzscheja postavlja na konico te metafizike? Ta klasična gesta se steka v to, da stvar življenja ali lastnega imena ločimo od stvari mišljenja. Odtod potem začetek Heideggrovih predavanj: na povsem konvencionalen način od sumarične in »oficijalne« biografije na eni strani loči velika vprašanja, ob katerih se je veliki filozof po drugi strani meril vse do meja svojih moči. Taka je oblika prvega predavanja, prilagojena staremu pedagoškemu modelu: najprej čisto na kratko o »avtorjevem življenju« v potezah, kot so bile tradirane, nato mišljenje oziroma tisto, kar Heidegger imenuje »dejanska Nietzschejeva filozofija«. Ta pa, pripomni Heidegger, »ni prispela do svoje dokončne izoblikovanosti in do objave v sklenjenem delu« (I 17). V neki kritiki izdaje Nietzschejevih zbranih del, ki so jo v tistem času pripravili, Heidegger pokaže na njihovo mejo. Te meje pa se skrivajo tudi v tistem načelu popolnjenosti, ki objavi naravnost vse in izhaja iz modelov 19. stoletja, pa tudi v biografizmu oziroma psihologizmu, ki sta po njegovem nekakšni nezaslišani sprevrženosti

\*Prav to interpretacijo je Jacques Derrida predstavil v svojem prej navedenem tekstu (op. izd.).

našega časa. Heidegger kritizira uredniško podjetje, ki »postopa na način biografsko-psihološkega pojasnjevanja« in »paberkuje za vsemi 'podatki' o 'življenju' – vse do 'mnenj sodobnikov'«. Pri tem gre za »porodek psihološko-biološke sle našega časa«. Taka izdaja »bo možna šele, ko bo zares dala v pokaz samolastno Nietzschejevo 'delo' (1881–1889), seveda, če ji ta naloga uspe.«

»Tega samolastnega /Eigentliche/ pa ne bo mogoče nikoli doseči, če Nietzscheja v spraševanju nismo zapopadli kot konec zahodne metafizike in kolikor nismo prešli k popolnoma drugemu vprašanju, vprašanju po resnici biti.« (I 18 isl.)

Postavitev vprašanja po resnici biti onstran ontologije in določitev Nietzschejevega mesta kot konca zahodne metafizike – to sta predhodna pogoja za to, da po potrebi dosežemo tudi dostop do Nietzschejeve »biografije«, do imena Nietzsche in predvsem do njegovega tekstnega korpusa ter da izkusimo, »kdo je Nietzsche bil«.

Principielno nujnost take sheme velja upoštevati pred vsakim drugim vprašanjem, tudi pred vsem tistim, kar bi lahko upravičili z določeno zgodovinsko in politično situacijo. Psihologistična in biografistična gorečnost v tistem slogu, v katerem se le-ta v glavnem udejstvuje, zaobhaja jedro nekega mišljenja, njegovo nujnost in notranjo svojskost /Eigentuemlichkeit/. To shemo poznamo. Za povrh se je Heidegger v času, ko je predaval svojega »Nietzscheja«, začel distancirati od nacizma. V njegovem predavanju sicer ni nobene besede, ki bi bila neposredno usmerjena zoper režim in njegovo izrabljanje Nietzscheja (previdnost in molk, ki bi se ju dalo interpretirati tudi na drugih mestih), vendar pa Heidegger odkrito kritizira izdajo Nietzschejevega dela, nad katero je imel patronat režim. Na začetku, se zdi, je bil z njo sam povezan, nato pa se je umaknil. Pri tej izdaji naj bi šlo za falsifikatorsko podjetje, pri katerem je sodelovala Nietzschejeva sestra:

»Za poznavanje Nietzschejeve življenjske zgodbe,« nadaljuje Heidegger, »vedno ostaja pomemben prikaz Nietzschejeve sestre Elisabeth Förster-Nietzsche v njenem delu *Življenje Friedricha Nietzscheja, 1895–1904*. Toda kot vse biografsko je tudi ta objava podvržena velikim pomislekom.

Nadaljnjemu navajanju ali celo obravnavanju zelo raznolikega spisja o Nietzscheju se bomo tu odrekli, saj nič od tega ne bi moglo služiti nalogi našega predavanja. Kdor nima poguma in vztrajnosti /stanovitnosti/ mišljenja, da bi se sam spustil v Nietzschejeve spise, temu tudi ni treba brati o njem.« (I 19)

Tu in na drugih mestih Heideggrov napad velja tistemu, kar imenuje »filozofija življenja«. Njegova tarča je nacizem, pa tudi klasična univerzitetna tradicija, ki je iz Nietzscheja naredila »filozofa pesnika«, filozofa življenja, ki ne poseduje pojmovne strogosti in ki se ga je potem »z nemških stolic za filozofijo« denunciralo. V teh primerih je šlo ali za slavljenje ali pa za obsojanje tiste »filozofije življenja«, ki jo je Heidegger kot nedoslednost pobijal že v *Biti in času*.

Tej kritiki psiho-biografizma pa je zavezana tudi kritika Nietzschejevega »domnevnega biologizma«. Odgovarjala je na vprašanje o imenu Nietzsche, na vprašanje, »kaj se imenuje/pomeni Nietzsche«. Zdaj pa se spet vrača, v odgovoru na vprašanje, »kdo Nietzsche je«, natanko na začetku tretjega poglavja Volje do moči kot spoznanja, da, še enkrat v prvih besedah prvega podpoglavja, ki je naslovljeno z Nietzsche kot mislec dopolnjenja metafizike:

»Kdo Nietzsche je in predvsem: kdo *bo*, vemo takoj, ko smo sposobni misliti tiste misli, ki jih je skoval v besedni sklad 'volja do moči'. Nietzsche je tisti mislec, ki je prehodil miselni *hod* k 'volji do moči'. Kdo Nietzsche je, ne bomo nikoli izvedeli iz kakega historičnega poročila o njegovi življenjski zgodbi, tudi ne iz prikaza vsebine njegovih spisov. Tega, kdo Nietzsche je, tudi nočemo in ne moremo vedeti, če smo s tem menili in toliko časa, dokler s tem menimo le osebnost, historično figuro, psihološki objekt in njegove ustvarjalne izraze. Kot pa ...« (I 473)

Tu Heidegger proizvede ugovor, ki ga kmalu za tem zavrže. Preden se ga lotim, bi rad še nekaj pripomnil, da bi se izognil poenostavitvi svojega spraševanja po Heideggrovem postopanju. Pri Heideggru je prav gotovo navzoče prizadevanje, da bi ime Nietzsche oziroma to, »kdo je Nietzsche«, zreduciral na enost zahodne metafizike, da, na enkratnost mejne situacije



na vrhu te metafizike. In vendarle je bilo vprašanje »Kdo je X?« svoje čase, kolikor se je nanašalo na mislece, redko; to je še vedno, kolikor ga ne razumemo v trivialnem biografskem smislu: namreč človek in njegovo delo, človek za svojim delom, torej Descartesovo ali Heglovo življenje plus neke vrste doksografija. Toda v nekem drugem smislu se vprašati, kdo je Nietzsche bil, njegovo ime narediti za naslov knjige mišljenja – to ni bilo tako zelo v navadi.

In zdaj Heideggrov navidezni protiugovor samemu sebi, potem ko je že zavrnil psihobiografijo: »Toda mar ni Nietzsche sam kot tisto zadnje za tisk dokončal spis, ki je naslovljen z *Ecce homo*. Kako naj bomo, kar smo? Mar *Ecce homo* ne spregovarja kot njegova poslednja volja, da naj se ukvarjamo z njim, tem človekom, in si od njega pustimo dopovedati tisto, kar izpolnjuje dele njegovega spisa: 'Zakaj sem tako moder. Zakaj sem tako pameten. Zakaj pišem tako dobre knjige. Zakaj sem usoda.' Mar se v tem ne kaže vrhunec nebrzdanega samoprikaza in brezmernega samoprikazovanja?«

Heideggrov odgovor: *Ecce homo* ni nobena avtobiografija, in če ta knjiga že predstavlja kako točko vrha, potem je to vrh »v zgodovini dobe novega veka kot končne dobe zahoda« (I 474). Na tem mestu se stvari prav gotovo zavozljajo. Radi se bomo strinjali s tem, da *Ecce homo* ni Nietzschejeva avtobiografska zgodba. Toda ko Heidegger ustaljeni pojem avtobiografije enostavno ohrani, namesto da bi ga preoblikoval, in ga postavlja nasproti usodi zahoda, katere »nosilec« bi potemtakem bil Nietzsche, se vendarle vprašamo: Mar se sam izogne v celoti gledano dokaj tradicionalnemu razlikovanju med biografsko (psiho-biološko, historično) empiriciteto na eni strani in bistvenim mišljenjem na drugi strani, ki naj bi bilo na ravni zgodovinske odločitve? Lahko se tudi vprašamo, kakšen interes ima Heideggrov diskurz, da tako postopa.

S to shemo hoče Heidegger Nietzscheja prav zagotovo rešiti pred njegovo singularno usodo. Ta usoda je ostala dvoumna, posledica tega so bile ne- navadne izrabe njegove misli, ki se s svoje strani obračajo zoper to, kar Heidegger imenuje »njegova najnotranjša volja«. Veljalo naj bi torej prodreti do onega najnotranjšega te volje in to postaviti nasproti dvojnosti

Nietzschejeve empirične figure, prav tako kot tudi dvoumnosti njegovega naknadnega učinkovanja – njegovega neposrednega naknadnega učinkovanja, saj Heidegger verjame, da bo prihodnost učinkovala v smeri ponovne vzpostavitve te najnotranjše volje. Potem ko to pove, da bi Nietzscheja rešil dvoumnosti, Heidegger svojo celotno interpretacijo Nietzschejevega bistvenega in enkratnega mišljenja usmeri v naslednje dokazovanje: To mišljenje dopolnitve metafizike ni zares prekoračilo, tudi samo je še velika metafizika, in če se je kje zarisala njena prekoračitev, potem le za malo in le tako, da je vztrajala na najstrmejšem grebenu te meje, drugače povedano: v popolni dvojnosti. Bistvena dvojnost torej – ona Nietzschejeva po Heideggeru, pa tudi Heideggrova do Nietzscheja. Ta dvoumnost, dvojnost ostaja konstantna. Ko Heidegger Nietzscheja reši, ga obsodi; hkrati ga hoče rešiti in obsoditi. V istem trenutku, ko zatrjuje enkratnost njegovega mišljenja, naredi vse, da bi prikazal, da Nietzsche ponavlja najmogočnejšo (in zatorej tudi najboljše) shemo metafizike. Ko se namenja Nietzscheja obvarovati pred tem ali onim (na primer nacističnim) popačenjem, se to dogodi s kategorijami, ki lahko tudi same služijo za popačenje – namreč z zoperstavitvijo bistvenih in nebistvenih mislecev, z definicijo bistvenega misleca kot izvoljenega, izbranega, rekel bi celo: zaznamovanega. Zaznamovanega po čem ali po kom? Po nikomer, po zgodovini biti. Nietzsche je za to v zadostni meri izbran in vendarle od iste usode obsojen na to, da dopolni metafiziko, ne da bi se prebil do odločitve, ki jo je zgolj pripravil, še več, celo ne da bi razpoznal daljnosežnost tega odločanja »med prevlado bivajočega in vladavino biti«. Glede vseh teh točk napotujem na prve strani poglavja Volja do moči kot spoznanje; Nietzsche kot mislec dopolnjenosti metafizike (I 473 isl.).

140

Brez dvoma je bilo to interpretativno shemo za Nietzschejev *biographie* nujno postaviti, zato da bi prodrl do interpretacije Nietzschejevega »domnevnega biologizma«. Tudi tu gre na najdvojnnejši način za to, da bi enkratnost njegovega mišljenja rešili pred dvoumnostjo /dvopomenskostjo/ njegovega življenja in dela. Izmejitev biografskega in lastnega imena odpre obči prostor, v katerega notrini se dogodi interpretacija biološkega.

Pred prvimi besedami predgovora, ki sem ga citiral, stoji moto. Vzet je iz

Vesele znanosti in njegova prva beseda je »življenje«. Torej »življenje« na samem začetku Heideggrovega dela, oziroma še pred njegovim začetkom, še pred sleherno odločitvijo med biografijo in biologijo. Na iritanten način se Heidegger zadovolji s tem, da to besedilo prekine še pred njegovim koncem; preskoči tudi nekaj besed in jih nadomesti s tropičjem, ki zaznamuje izpust: »Življenje ... skrivnostnejše od onega dne, ko je nadme prišel veliki osvobajalec, misel, da življenje sme biti eksperiment spoznavajočega –« Med izpuščenimi besedami sta tudi besedi »resnično« in »vredno hrepenenja«, ki obe pritičeta življenju. Tu navajam Nietzschejev fragment v njegovi (čc se lahko tako reče) integralnosti:

»*In media vita!* Ne! /Te štiri besede ali ta naslov, predvsem pa oba klicaja kot znamenji vzklične povedi je Heidegger izpustil, ne da bi to tokrat zaznamoval s tropičjem/ Življenje me ni razočaralo! Nasprotno, iz leta v leto mi je resničnejše, vredno hrepenenja in skrivnostnejše – od onega dne, ko je nadme prišel veliki osvobajalec, misel, da življenje sme biti eksperiment spoznavajočega – in ne dolžnost, pogubna usojenost, prevara! In spoznanje samo: za druge je lahko nekaj drugega, na primer počivalnik, ali pot k počivalniku, ali razvedrilo, ali brezdelje – zame je svet nevarnosti in zmag, v katerem imajo prizorišča svojih plesov in iger tudi herojska občutja. *Življenje, sredstvo spoznanja* – s tem načelom v srcu lahko ne le živimo hrabreje, temveč celo veseleje in se lahko veselo smejimo! In kdo se sploh zna dobro smejati, kdo zna dobro živeti, če se poprej ne razume na boj in zmago?« (IV. knjiga, SS 324.)

141

Izjave, ki se jih da zelo težko inetpretirati, saj so že v osnovi tajinstvene, prav tako kot naslov *In media vita!* Nietzsche življenje naredi za sredstvo – tako v pomenu »sredstva« kot sredine med dvema skrajnostma kot tudi sredstva v pomenu elementarnega miljeja, v katerem svoj kraj nahaja eksperiment spoznavanja, eksperiment spoznavanja, ki življenje s svoje strani lahko uporabi kot sredstvo, medtem ko samega sebe vendarle nahaja v življenju in ko le-to upravlja iz njegove notrine. Skupaj z močjo, življenje upravljati, se to spet steka v stoj onstran in zunaj življenja, na strani njegovega konca in smrti, itn. Zdaj vidimo, zakaj Heidegger ta tekst citira kot moto. Zdi se, da že vnaprej otežuje biološko branje Nietzscheja, pa naj to branje razumemo kot njegovo podreitev modelu biološke znanosti ali

pa kot povzdignjenje življenja v najvišji cilj, da, v določilo biti biva-jočega oziroma bivajočega v celoti kot življenja. Izbira mota v zadostni meri potrjuje, da sta vprašanji o življenju in »domnevnem Nietzschejevem biologizmu« v aktivnem centru Heideggrovega *Nietzscheja*. In vendarle bi paradokсна narava tega teksta (*In media vita!*) Heideggrovi hermenev-tični shemi lahko pokvarila igro. Življenje sicer ima neki onstran, vendar se ga tudi samega ne da enostavno narediti za nekaj sekundarnega. Življenje kot ono samo in v sebi samem razvija še gibanje resnice oziroma spoznanja. Tako v sebi samem kot onstran sebe. Da sploh ne govorimo o poudarkih, veselosti, smehu in vojni, vprašaju in klicajih, o katerih Heidegger, saj jih izbriše oziroma izpusti, v njihovem natančnem pomenu tu noče nič slišati ...

142

Pri tem motu bom poudaril nekaj drugega ali, bolje, še enkrat, nekaj popolnoma prvega, pred-prvega. Rekel sem, »življenje« je prva beseda mota. Natančneje rečeno, je prva beseda v citatu iz Nietzscheja. Pred tem citatom pa je kratki Heideggrov stavek, ki – kar je sicer zelo redko – sam predstavi moto: »Svoje mišljenje določujoče izkustvo Nietzsche sam imenuje: ...« Torej je Nietzsche sam, ki imenuje, kaj določa njegovo mišljenje oziroma njegovo insistentno miselno izkustvo. In če je, kot hoče neposredno za tem navedkom pokazati Heidegger, ime misleca naslov za stvar njegovega mišljenja, moto v celoti pomeni naslednje: Nietzsche se imenuje, imenuje se iz tistega, od koder ga moramo mi zmoči imenovati. Poimenovan je iz svojega miselnega izkustva, od njega prejema svoje ime. In vendarle moramo v tem *avtonimem* krogu poimenovano mišljenje pravilno razumeti. Mar trdno velja, da je, kot to zatrjuje Heidegger, enotno? Da ima Nietzsche s tem samo eno ime? Mar Nietzsche sebe imenuje samo enkrat? Za Heideggra se njegovo ime dogodi le enkrat samkrat, celo če je prizorišče tega dogodka vleka meje, s katere lahko hkrati gledamo na obe strani, na vrhu zahodne metafizike, ki se pod tem imenom zbere.

Toda, kdo je rekel, da nosimo le eno ime? Nietzsche prav gotovo ne. In kdo je temu ustrezno rekel ali odločil, da obstaja nekaj takega kot zahodna metafizika, nekaj, kar naj bi bilo pod tem imenom enotno in kar naj bi se bilo zmožno v njem zbrati? Enkratnost/edinost imena, zbrana enotnost za-

hodne metafizike, kaj je to? Je kaj več oziroma kaj drugega kot hrepenenje (beseda, ki jo je Heidegger pri citiranju Nietzscheja izbrisal) po lastnem imenu, edinem imenu in genealogiji, ki bi si jo bilo pri tem moč zamisliti? Mar ni bil Nietzsche po Kierkegaardu eden redkih, ki so svoje ime pomnogoterjali in ki so se igrali s podpisi, identitetami in maskami? In kaj če bi bilo natanko to stvar, *causa* njegovega mišljenja, sporna zadeva?

Kot smo že videli, hoče Heidegger Nietzscheja za vsako ceno rešiti, dvoumnosti ga hoče rešiti z gesto, ki je sama ambivalentna. In kaj če bi bilo prav to reševanje tisto, ki bi ga v imenu Nietzscheja oziroma prav v Nietzschejevem imenu kot takem morali spet postaviti pod vprašaj?

Pri branju Heideggrovega branja verjetno ne bi šlo toliko za zvrčanje suma na vsebino interpretacije, kot za njeno predpostavko oziroma aksiomatiko. Morda je celo ta aksiomatika sama metafizika, kolikor prav *ta /die/* metafizika kot taka koprni po svoji lastni enotnosti oziroma o njej sanja oziroma si jo predstavlja. Nenavaden krog – aksiomatika, katere posledica mora biti interpretacija, zbrana okoli mišljenja, ki s svoje strani združuje edinstveni tekst in nazadnje edino ime za bit, za iskustvo biti. Z vrednostjo imena se ta enotnost in ta edinstvo druga na drugo opirata zoper nevarnosti diseminacije. V tem je morda sporna zadeva oziroma raz-por (če posnamemo besede iz predgovora) med Nietzschejem in Martinom Heideggrom, med Nietzschejem in *omenjeno* zahodno metafiziko. Od Aristotela in najmanj do Bergsona je »ona« vedno ponavljala, vedno znova privzemala, da se mora kot mišljenje in upovedovanje imenovati to, da se misli in upoveduje nekaj, kar naj bi bilo *ena* zadeva in *ena* zadeva. In da akt, s katerim ne mislimo/upovedujemo (pra)zadeve [(Ur)Sache], sploh ni mišljenje/upovedovanje, temveč izguba *logosa*. *Legein* tega *logosa*, da, prav zbir, zbranost [Versammlung] te logike je tisto, kar je Nietzsche postavil pod vprašaj. Njena množinskost zdaj začenja spominjati na družinska imena rokohitrecev in vrvohodcev. Zapeljuje nas k praznovanju praznika. O tem prazniku Nietzsche in Heidegger govorita s poudarki, katerih različnost presodite sami:

»To zmoto spoznamo šele tedaj, ko spoprijem z Nietzschejem obenem sproži spoprijem v območju temeljnega vprašanja filozofije. Vnaprej pa

smemo vendarle navesti Nietzschejevo besedo, ki izvira iz časa, ko se je ukvarjal z Voljo do moči. Glasi se takole: 'Abstraktno mišljenje je za mnoge muka, – zame, ob dobrih dnevih, praznik in opoj.' (XIV, 24)

Abstraktno mišljenje je praznik? Najvišja oblika bivanja? Dejansko tako. Obenem pa moramo upoštevati, kako Nietzsche vidi bistvo tega praznika, da ga lahko misli le iz svojega temeljnega zajema vsega bivajočega, iz volje do moči. 'Praznik vključuje: ponos, objestnost, razposajenost; posmeh vsem vrstam resnosti in filistrstva; božansko pritrjevanje iz čiste animalne polnosti in popolnosti, – vse sama stanja, ki jim kristjan ne more zares reči Da. *Praznik je poganstvo par excellence.*' (Volja do moči, Nr. 916) Zato – tako bi lahko nadaljevali – v krščanstvu tudi nikoli ni bilo praznika mišljenja, tj. nikoli ni bilo krščanske filozofije. Nobene prave filozofije ni, ki bi samo sebe lahko določala od kod drugod kot iz sebe same. Zato tudi poganske filozofije ni, posebno zato, ker je 'pogansko' še vedno nekaj krščanskega, proti-krščansko. Grške mislece in pesnike komajda smemo označevati kot 'pogane'.

144

Prazniki zahtevajo dolgo in skrbno pripravo. V tem semestru naj bi se pripravili na ta praznik, tudi če ne bomo prišli do praznovanja in bomo zaslutili le predpraznovanje tega praznika, ter izkusili, kaj je osmislitev [Besinnung] in kaj odlikuje to, da si doma ob pristnih vprašanjih.« (I 14 isl.)

*Legein* tega logosa, ki tu od mišljenja/upovedovanja bistvenega misleca zahteva, da je mišljenje/upovedovanje tistega enega in cdinega, kaj ta *legein* doleti v teku praznika? Nietzschejev praznik je tveganje, da bo misleca raztrgalo na kosce ali pa ga razvejalo v njegove maske. Prav gotovo bi se izmaknil slehernemu biologizmu, toda že vnaprej zato, ker bi -logizem v njem izgubil sleherno oporo. In pojavila bi se nova vrsta avtobiografije, zato da bi razbila enotnost imena in podpisa (v vsakem od pomenov faire sauter), zato da bi zmešala biologizem skupaj z njegovo kritiko, kolikor ta, s Heideggrom, operira v imenu »mišljenja bistva«.

To bi bile predhodne pripombe, ki sem jih hotel podati za kasnejše branje Heideggrovega Nietzscheja, glede njegove dvoumne reševalne akcije, v toku katere se za vrhovodca oziroma onega, ki je tam zgoraj na scefrani žici

izpostavljen največjemu tveganju, mreže napnejo le toliko, za kolikor smo si zagotovili, da demaskirani vrvohodec, ki ga varuje enotnost njegovega imena, ki jo s svoje strani ožigosa enotnost metafizike, ne bo zašel v tveganje. Z drugimi besedami: vrvohodec je bil mrtev, še preden je pristal v mreži.

Vse to pa se prav gotovo ni odigralo pri Zaratustri, v Baslu, Benetkah ali Nici, temveč v Freiburgu v Breisgauu, med letoma 1936 in 1940, v času priprav na praznik »biti doma pri pristnih vprašanjih«.

## II

Potem ko sem že vse predolgo imel besedo (za kar mi morate oprostiti), bom pri navezavi drugega vprašanja na prvo postopal še bolj shematično. Vse to bo več kot še enkrat nekaj predhodnega in bo zadevalo, kot sem že naznanil, pojem celote. Vemo, da odnos do »celote bivajočega« v Heideggrovi interpretaciji kot tudi v zahodni metafiziki sami igra organizatorično vlogo. Da bi bil čimbolj kratek, bom najprej spomnil na dva citata. Prvega je Heidegger vzel iz zasnutkov za Voljo do moči:

145

»Cel naš svet je *pepel* nešteti živih bitij: in če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje.« (XII, št. 112, Heideggrov citat v I 341 isl.)

Po tem citatu Heidegger nadaljuje:

»Zdi se, da je temu nasprotna misel, izrečena v Veseli znanosti: 'Varujmo se reči tega, da je smrt zoperstavljena življenju. Živo je le neka vrsta mrtvega, in to zelo redka.'«

Prva misel napotuje na neko paradoksalnost v vrednosti celote. Kot se kaže, nima nobenega respekta pred gotovostjo vsega tistega, kar na splošno mislimo pod kategorijo celote. Ne pozabimo pa tega, da Heidegger mezafiziko definira kot mišljenje bivajočega v celoti ob izključitvi vprašanja po biti bivajočega; in prav izhajajoč iz te definicije Nietzscheja pogosto dela za

---

poslednjega metafizika. Ne da bi se spuščali v zavozlanost celotne postavitve tega vprašanja, že samo pri branju tega stavka zaslutimo, da Nietzsche ne zaupa nikakršnemu mišljenju celote. Kdor pravi »če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje«, ta izraža misel o življenju-in-smrti, ki se v nobenem primeru ne podreja enoznačnemu pomenu celote, odnosa med celotnim in necelotnim. Misel o večnem vračanju, ki očitno preveva ta stavek, ni mišljenje celote. Heidegger pa ga predstavlja *kot* mišljenje celote. To je eden izmed najstanovitnejših in najdoločilnejših motivov njegovega branja. Na koncu cele interpretacije, ki se začenja z dvema citatoma (ki sem ju sam spet citiral), na primer zapiše:

»Enkrat smo opisali polje, v katerega misel o vračanju spada in ga kot takega zadeva: bivajoče v celoti je v svojem polju opisano kot vase zažirajoča se cnotnost živega in neživega. Drugikrat smo v osnovnih črtah zarisali, kako je bivajoče v celoti kot ta enotnost živega in neživega v sebi usklajeno in zajeto: njegov ustroj ima naravo moči in s tem podana končnost celote skupaj z neskončnostjo hoče povedati: neizmernost pojavnost njenega učinka.« (I 355)

146

Velja spomniti na to, da je po Heideggru volja do moči princip spoznanja večnega vračanja enakega. Je ustrojenost bivajočega (njegov quid, njegova quiditas, njegova essentia); večno vračanje je modaliteta (quomodo, način) bivajočega v celoti (I 425). Da bi analiziral Nietzschejevo temeljno metafizično stališče, mora Heidegger dani odgovor motriti kot odgovor na vprašanje po bivajočem v celoti. To pa je dvojni odgovor: celota bivajočega je volja do moči in je večno vračanje. To, ali sta ta dva odgovora skladna, komplementarna, ali se ju da sestaviti skupaj, v osnovi ne šteje toliko zaradi njune vsebine kot zaradi njunega vzajemnega odnosa: dejansko odgovarjata na dve vprašanji, ki v metafiziki tvorita par (bit kot quidditas ali essentia, bit kot način eksistence). Po Heideggru uganke tega dvojnega odgovora doslej ni uspelo rešiti, ker ni bilo moč identificirati tega »metafizičnega« para. Toda zelo dobro vidite, da v obeh vprašanjih ostaja implicirano vprašanje po bivajočem v celoti. Na to vprašanje po bivajočem v celoti naj bi si Nietzsche, kot metafizik, kar pač ostaja, trdovratno prizadeval odgovoriti.



Zdaj pa moje vprašanje: Če se prva izmed izjav, ki ju citira Heidegger («... če je živo še tako malo v primerjavi s celoto, je vendarle vse že bilo enkrat spremenjeno v življenje in se tako nadaljuje»), kolikor zadeva večno vračanje, ne vključuje v mišljenje celote oziroma zoperstavljanje celote in dela, potem je morda prenačljeno iz Nietzscheja delati metafizika, četudi poslednjega. Vsaj kolikor je metafizik po Heideggru mislec, ki je zavezan mišljenju biti v celoti. Morebiti Nietzsche celo sploh ni več mislec bivajočega, saj sicer med bivajočim kot takim in celoto obstaja bistvena vez.

Mar ni vredno omeniti tudi tega, da prav življenje-in-smrt vrednost celote oropata vseh prednostnih pravic? Mar nam ne da misliti – in sicer v neki zelo ničejanski gesti, za katero obstaja še veliko drugih znamenj –, da živo (živo-mrtvo) ni bivajoče, da ne pade pod ontološko določilo? Nietzsche je nekoč predlagal, da besedo »bit« mislimo, izhajajoč iz življenja, in ne nasprotno.

Druga predhodna in začasna pripomba: Heidegger je ta dva citata zbral skupaj zaradi njune navidezne protislovnosti. Opaža, da se zdi, kako sta si medsebojno »nasprotna«. Četudi bo to fingirana hipoteza ali ugovor, pa – kot se mi zdi – notranjost Nietzschejevega stavka prečrta/prekriža celoten Heideggrov princip. Protipostavljenost ali protislovje nima več ranga zakona, tako kot mišljenju sicer nalagamo prepovedi. In to brez dialektike. Življenje in smrt (življenje-smrt), odkoder je mišljeno preostalo, toda, ne da bi bila cela oziroma ne da bi bila celota, tudi nista nasprotji: »Varujmo se reči tega, da je smrt zoperstavljena življenju. Živo je le neka vrsta mrtvega, in to zelo redka.«

Z istim aktom je prečrtano/prekrižano tudi vse, kar vlada mišljenju ali pa cnostavni anticipaciji celote, namreč odnos vrsta-rod. Prej gre za enkratno inkluzijo »celote« v »delu«, ne da bi jo bilo mogoče totalizirati. Neobzdrano, ponorelo metonimiziranje, brez mere. Drugače povedano: brez varovala. Varujmo se pred varovali zoper norost\* – zdi se, da je to, kar bi Nietz-

\* V izvirmiku gre za neprevedljivo besedno igro: »Gardons-nous du garde-fou«. Francoska beseda za 'ogrado' obenem dobesedno pomeni 'varovalo pred norci', ki skušajo preskočiti ogrado (op. izd.).

sche rad povedal na začetku svojega dolgega »aforizma« (št. 109), ki ga Heidegger, še enkrat, ne citira v celoti. Torej še eno metonimično nasilje, ki vlada njegovi interpretaciji. Toda ne bi želel zlorabiti vašega časa, k temu se bom morda povrnil drugič in na drugem mestu.

Tu sem hotel tvegati le zasnutek dveh vprašanj.

*Prevedel Samo Krušič*