

Razgovor s Brankom Despotom, redovnim profesorom na katedri za povijest filozofije Odsjeka za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

Nietzsche je spinozist

Razgovor vodili: Nikša Selmani, Neven Ušumović i Dinko Ćupan

ČEMU: U svom djelu "S onu stranu dobra i zla" Nietzsche kaže da je svaka velika filozofija samoispovijest njenog tvorca. Što to znači filozofija kao samoispovijest?

DESPOT: Samoispovijest ne treba razumjeti kao ispovijest gospodina Nietzschea. Isto tako ako se općenito uzme svaka filozofija, onda to nije ispovijest Platona, ispovijest Aristotela, nego se kao samoispovijest, strogo uzevši, razumije sopstvo koje kroz čovjeka kao čovjeka progovara ili istinski čovjek sam. Na tragu delfijskog ukaza ili zapovijesti, "spoznaj samog sebe" ne znači: ti, Sokrate, lično spoznaj sebe sama, nego spoznaj ono što je u tebi, zapravo sopstvo. To sopstvo isto nije nešto puko ljudsko, nego je sopstvo bića i onda, još korak dalje, sopstvo bitka samog. Ukoliko si zaista sopstven, sopstvenik, onda si sopstvenik onog koje kao sopstvo zapravo jest. To biti sopstven, biti svojstven, to progovara kroz Parmenida - To gar auto noein estin te kai einai. Ispovijest, samoispovijest je onda u horizontu "S onu stranu dobra i zla" evidentno ako se filozofijski razumije, samoispovijest onog najsopstvenijeg, najsvojstvenijeg od bitka u čovjeku. U tom smislu je filozofija samoispovijest i nije slučajno da u tom spisu "S onu stranu dobra i zla" Nietzsche određuje filozofiju s obzirom na sopstvo i veli: "Filozofija je najviši oblik volje k moći." To je volja k moći sama koja je sebe samu kao sebe samu prepoznala i u tom samoprepoznavanju sebe iskazala, to jest sama sebe sebi ispovijedajuća samoispovijest.

ČEMU: Dakle, sama se ispovijest ne treba shvatiti u smislu ispovijedanja osobnosti, nego kao iskazivanje samoga sopstva. Ako postavimo sopstvo kao ono koje se samo ispovijeda kroz filozofiju, gdje Nietzsche traži to sopstvo, u kojoj dimenziji bitka? Nietzsche tvrdi da je sopstvo veliki um tijela, znači sopstvo je smješteno u životu. Kakav je dakle odnos sopstva, života i duše? On će sam reći da duša nije ništa nasuprot tijelu, nego upravo sama "slika" tijela, a s druge strane trag duha. Kako treba razumjeti te pomake, kuda se oni kreću razlikujući se od kršćanske tradicije i možda čak i novovjekovne?

DESPOT : Vi ste već sami odgovorili na to pitanje. To je cijeli obrat iz, tradicionalno gledano, razlike duše i tijela pa onda duha, duše i tijela u tjelesnost tijela samog. Tjelesnost tijela, to je zapravo življenje života ili drugačije kazano, bitak je život, a biće koje odgovara bitku kao životu je živo tijelo. Živo tijelo je, ako se gleda iz tradicije, izvorno zajedništvo duše i tijela u platoničkomu značenju te riječi. Analogno s onu stranu dobra i zla, s onu stranu velikog i malog čovjeka, živo tijelo je s onu stranu razlike duše i tijela. Jedan od načina da se to izrazi je ono mjesto koje ste naveli o velikom i malom umu. Mali um je duh tradicije, cijeli platonizam je mišljen pod malim umom, tj. ovaj moment u animal rationale, ovaj moment racionaliteta, to je mali um. Veliki um je život sam koji se očituje kroz tu prividnu razliku tijela i duše. Pa onda dalje konsekventno mišljeno, ako se traži biće koje odgovara tomu velikomu umu bitka samog, u smislu žive tjelesnosti, odgovor na to pitanje je Dioniz. I sada je cijelo pitanje što to dionizijsko jest. Model je svakako dobiven u svim karakteristikama onoga što bogu Dionizu pripada, ali je sada pitanje što zapravo Dioniza čini Dionizom. Što je ono dionizijsko u Dionizu? Meni se čini da su zadnje skice u "Volji k moći" presudne za razumijevanje toga. Ako je nešto antiplatonička teza, ako je nešto protuplatoničko i ako je nešto obrat unutar Platona, onda je to mjesto gdje Nietzsche kaže - Dioniz je nešto nečuveno. Nečuvenost toga nečuvenog očituje se kroz pitanje: Jeste li ikad čuli da bogovi filozofiraju? Klasično platoničko mjesto iz "Gozbe" kaže da niti bogovi a niti zaslijepljeni smrtnici ne filozofiraju, nego oni koji su između, koji vide da ne vide ništa od istine i od bitka. U tom smislu su na putu spram onog božanskog, a samo takovi mogu uopće filozofirati. Takav jedan nečuveni slučaj je Dioniz kao filozofirajući bog. I sada je cijelo pitanje ako to imate pred očima: što je ono dionizijsko zapravo? To jest bog koji je istovremeno manje od boga da bi mogao filozofirati, a više od boga da bi zapravo mogao biti mudrost sama. Govoreno u analogiji, makar toga kod Nietzschea nema, ako je nadčovjek kao termin usvojen, onda bi se za Dioniza moglo reći da je nadbog. A sad je samo pitanje, nije li ovo nadbožansko, tj. filozofirajući bog u Dionizu već mišljeno i u nadčovjeku. Naime ovo nadčovjek na prvi pogled zavarava, u tom smislu da uvijek baca sjenu povratno na čovjeka. Ali ako iz ovog "nad" mislimo, onda bi možda moglo biti da je ovo "nad" u nadčovjeku ujedno i, ako se Dioniz označi kao nadbog, ono dionizijsko u Dionizu, da je u ovom "nad" zapravo mišljeno ono što je više i od dosadašnjeg čovjeka u smislu velikog, malog i posljednjeg čovjeka i dosadašnjeg boga u smislu kršćanskog boga i cjelokupne mitologije kakvu znamo: grčke, egipatske ili bilo koje druge. Sličnu analognu problematiku, filozofijski gledano, imate jednako tako kod Schellinga u filozofiji mitologije i objave, kao i u pjesništvu kod Hölderlina, gdje se izričito svi bogovi pozivaju na svečanost radi

nadolaska boga samog, koji nije jedan jedini, a nije niti bog među bogovima, nego očitovanje onog božanskog kao boga. Ne velim da su to iste misli, ali su na tragu takovog filozofiranja, naime nasuprot nihilizmu kojeg reprezentira posljednji čovjek i sve ono što ide uz posljednjeg čovjeka: politički - demokracija, duhovno - znanost, umjetnički - umjetnost za sve i svakoga, tj. ni za koga, tj. l'art pour l'art i tako dalje. Nasuprot tako viđenom nihilizmu traži se božanstvenost i prava ljudskost bitka. Jedno i drugo se očituje u Dionizu kao, uvjetno kazano, nadbogu i nadčovjeku, a bit nadčovještva i nadbožanskosti Dionizove jest u ovom nečuvenom momentu: jeste li ikada čuli da i bogovi filozofiraju?

ČEMU: Da li smo mi današnji ljudi Nietzscheovi posljednji ljudi?

DESPOT: Prethodno je potrebno postaviti pitanje razlike između velikog i malog čovjeka i u tom horizontu vidjeti kako stvar s nadčovjekom zapravo stoji. Na prvi pogled empirijski, Nietzsche razlikuje u dosadašnjoj historiji velikog čovjeka, pa onda u pluralu velike ljude, i malog čovjeka. Veliki čovjek je velik po tome što kroz njega egzistira bit čovjeka, ako je bit bit čovjeka animal rationale. Ovo rationale nije puka racionalnost i puka umnost, nego je duhovno razumljena umnost koja omogućuje prije svega umjetnost, religiozitet i filozofiju u smislu platonizma, a onda i, u današnjem značenju te riječi, veliku politiku, recimo Napoleona. Zadnji Nietzscheov susret uživo sa takovim velikim čovjekom je susret s Wagnerom. Wagner nije za Nietzschea puki muzičar. On je isto tako začetnik nove religije kao i filozof, i onda, u tom trojstvu, mogućnost jedne prave politike. Tako ga on vidi u susretu i cijeli razlaz s Wagnerom nije privatna stvar. Cosima Wagner jest u ovom intimnom aspektu odigrala izvjesnu ulogu, no bitno je u razlazu s Wagnerom u smislu, ako se tako može reći, filozofijskog razočaranja sljedeće: jesi zaista veliki čovjek, ali nisi pravi čovjek! Vidite, ovo veliki i pravi čovjek, to je otvorena perspektiva prema nadčovjeku, jer čovjek zapravo nije u tome da odgovara svojoj biti kao animal rationale, to jest da je veliki umjetnik ili filozof, veliki mogući utemeljitelj religije, pa čak i veliki političar, sve to uživo viđeno u Wagneru, pri čemu je Wagner samo živi primjer za ovu misao. Nego čovjek jest zapravo nadčovjek. No prethodno razjasnimo ovu razliku između velikog i malog čovjeka. Za razliku od takovog velikog čovjeka, mali čovjek je naprosto čovjek koji živi u sjeni velikog čovjeka. To je čovjek koji živi od ideja, od ideala, koji se bori za ideje, ali koji nije sam ideja, koji nije sam ideal. Veličina velikog čovjeka je zapravo, govoreno jednim drugim, naizgled hegelijanskim jezikom, to da je realizacija ideje, da je ideja u osobi. Mali čovjek je samo sjena, samo privid, borac, narod, masa, onaj koji stoji u službi ideja,

pokreta. To je raspon između velikog i malog čovjeka. Tek nasuprot tome možeš vidjeti što je posljednji čovjek. Posljednji čovjek je mišljen s jedne strane nasuprot čovjeku u rasponu između velikog i malog čovjeka, a s druge strane, ako hoćete, pozitivno mišljen iz perspektive nadčovjeka. Posljednji čovjek je naime onaj koji briše razliku između velikog i malog čovjeka i s obzirom na prethodno spomenuti spis, on je s onu stranu velikog i malog čovjeka, jednako tako kao i s onu stranu dobra i zla. I nadčovjek je s onu stranu velikog i malog čovjeka i razlikovanja dobra i zla, ali je bitna razlika između njih ta što posljednji čovjek kao svoj iskaz, kao svoju krilaticu, kao svoju parolu ima: svi smo jednaki i sve je jednako. Pozadinu toga teologijski formuliramo ovako: ako Boga nema, kako to već Dostojevski veli, sve je dozvoljeno. To jest sve je dozvoljeno, svi smo jednaki i sve je jednako, ništa nema smisla, sve ima smisla. U subjektivnom značenju: onako kako netko hoće tako može i da bude, ali zapravo sa svim i svačim, i sa Bogom, i sa Svijetom, i Čovjekom samim stoji tako da zapravo sa tim Svijetom, Bogom i Čovjekom jest ništa. To je taj nihilizam posljednjeg čovjeka i posljednji čovjek je u tom smislu reprezentant tog nihilizma. Nije teško empirijski, ako se orijentirate u tom smislu kalendarski i historijski u današnjem vremenu, u cijelom ovom svijetu vidjeti ništa drugo nego posljednjeg čovjeka, na svim razinama, u svim geografskim dužinama i širinama i u svim mogućim poljima. Mi jesmo posljednji ljudi, ali ne posljednji ljudi u tom smislu da kao rasa, rod, vrsta izumiremo, nego u tom smislu da egzistiramo kao ono posljednje, onaj zadnji trag čovječstva kao čovječstva. To je horizont unutar kojeg se cijeli bitak posljednjeg čovjeka kreće i kojem posljednji čovjek sam odgovara. I ako se to tako vidi, onda je za Nietzschea pitanje: dobro, da li je ipak usprkos tome, usprkos nihilizmu moguće zaista biti pravim čovjekom? I na to pitanje, kako je moguće u nihilizmu biti pravi čovjek, odgovor je ne više niti veliki niti mali čovjek, nego nasuprot posljednjem čovjeku kao već prevladanoj razlici velikog i malog - nadčovjek.

ČEMU: U čemu je opravdanost postojanja Apolona? Zbog čega mali um mora postojati, zbog čega veliki ljudi moraju postojati? Da li nadčovjek ne može bez velikih ljudi?

DESPOT: To je zaista teško pitanje. Jedna je mogućnost da se zadržite u horizontu "Rođenja tragedije iz duha glazbe" pa da unutar toga to pokušate, kako se to danas veli, interpretativno iznijeti na vidjelo. Možda je orijentir, a čini mi se da svakako jest s obzirom na tu problematiku, jedno mjesto iz skica za "Volju k moći", koje čudnovato i čudesno glasi: "Mi jesmo samosvijest historije uopće (Historie

überhaupt).” Zvuči kao citat iz Hegela. Mi jesmo samosvijest ne dosadašnje historije, to bi bio puki historicizam i historicistički razumljeno. Mi jesmo samosvijest historije ili svijest o tome drugom obratu historije uopće. Ovo historija uopće, budući da nije faktička historija, jest prije svega ono što se školski, ali nepromišljeno, zove filozofija povijesti i povijest filozofije. Jer povijest filozofije i filozofija povijesti zapravo su povijest ili istinska povijest. Sada već jedan korak dalje, mi jesmo samosvijest historije uopće, tj. samo-svijest povijesti filozofije i filozofije povijesti. Dalje pitanje, treći korak: u čemu je bit povijesti? Jednokratni, jednoznačni Nietzscheov odgovor: bit te povijesti je platonizam, a mitski izraženo, platonizam u horizontu “Rođenja tragedije” je Apolon. Koliko ja mogu vidjeti, to je horizont iz punine tog filozofiranja, horizont unutar kojeg se taj moment apolinijskog može razumjeti i onda konsekventno imate sve odredbe kršćanstva i platonizma za puk; “moje filozofiranje nije drugo nego obrnuti platonizam” i tako dalje, to su sve konsekvencije. Taj moment apolinijskog, Čini mi se, može se samo tako razumjeti, jednako kao ovo dionizijsko, iz platoničkog obrata da i bogovi filozofiraju.

ČEMU: Heidegger vidi Nietzschea kao posljednjeg metafizičara s kojim je metafizika izvršila svoj krajnji obrat. Izlazi li ipak Nietzsche iz okvira metafizike ili ostaje u njoj tradiciji?

DESPOT: Jednostavni odgovor glasi: filozofijski ne izlazi, ali u filozofijskim slutnjama, kao slutnja i kroz slutnje, tu i tamo, koliko ja vidjeti mogu, izlazi. S jedne strane Heidegger, a s druge strane Nietzsche sam. Prvo je pitanje što Heidegger s Nietzscheom hoće. Zašto uopće Nietzsche u toj fazi, gledano kronologijski u drugoj polovici tridesetih godina, a onda zapravo i do kraja života i nakon stalno iznova obnavljanog dijaloga sa Schellingom (paralelno ide i dijalog sa Hölderlinom), a i nakon razlaza sa cijelom fenomenologijom pa čak djelomice i s Hegelom, zašto stalno iznova Nietzsche za Heideggera? Heidegger do Nietzschea nije došao kroz Nietzschea, nego ga je susreo na svom vlastitom putu. Taj vlastiti put ide iz, kako sam Heidegger to formulira, pokušaja destrukcije povijesti ontologije prema mišljenju koje on naziva mišljenje povijesti bitka i mišljenje povijesti istine ili u drugoj formulaciji bitkovno-povijesno mišljenje (seinsgeschichtliches Denken). Pri tome destrukcija ne znači razaranje i rastvaranje nego oslobađajuće vraćanje u pretpostavke, u izvore ontologije kao takove. Te pretpostavke, ti izvori ontologije se onda na tom putu približavanja povijesnom mišljenju sabiru u jedno jedino, a to je pitanje biti metafizike. Ne više metafizika, ne više metafizika koja je destrukcijom povijesti ontologije dobivena, nego sama bit metafizike koja nije više ništa ni ontologijsko ni

metafizičko, nego da bi se uopće kao pitanje uočila pretpostavlja jedno ne- ili van-metafizičko i van-onto-logijsko mišljenje. Prostor za to van-ontologijsko mišljenje Heidegger je sebi otvorio već u "Sein und Zeit" sa tom takozvanom fundamentalnom ontologijom. Fundamentalna, toliko je dovoljno tu reći, nije uopće nikakova ontologija, nego je mišljenje koje se kreće u fundamentima moguće ontologije. Sam termin zavarava, pa ga Heidegger poslije zato i otklanja jer to vidi. Nije riječ o fundamentalnoj ontologiji tubitka, nego je riječ o tome da Dasein otvara horizont mogućnosti fundamenta za ontologiju uopće. Ovako ili onako, svejedno, uopće nije riječ o ontologiji, već o onome što je fundament ontologije. No Heidegger na tragu tog fundamenta, putujući kroz mišljenje, dolazi do mišljenja povijesti bitka i povijesti istine. I tu se cijeli, ako hoćete jednostavno kazano, razračun sa ontologijom i metafizikom svodi na jedno pitanje: u čemu je bit metafizike? Drugačije kazano, što to bitiše kao metafizika? U tom horizontu takovih pitanja dolazi Nietzsche kao zadnji mogući metafizički odgovor na metafizički postavljeno pitanje o biti metafizike, dakle ne na van-metafizički, nego na metafizički postavljeno pitanje o biti metafizike. Metafizički odgovor na to metafizički postavljeno pitanje biti metafizike jest obrat platonizma i filozofija volje k moći. Filozofija nad-čovjeka, filozofija vječnog ponovnog vraćanja onog jednakog ili filozofija prevladavanja, bolje reći samopre-vladavanja nihilizma. To je horizont unutar kojeg Heideggeru Nietzsche treba.

Naravno, s druge strane ako uzmete Nietzschea samog i eventualno pokušate odgovoriti da li Nietzsche nadilazi metafiziku ili ne, ako to tako postavite, onda je opet prethodno pitanje što pod metafizikom unaprijed mislite. To je orijentir. Sasvim je jasno, najjednostavnije kazano, da predpojam metafizike ili, drugačije, predpojam filozofije koji imate vi nužno projicirate u Nietzschea. I Heidegger ima svoju, na tragu povijesnog mišljenja sasvim određenu verziju metafizike kao pojam, kao, ako hoćete, paradigmu za ono što metafizika jest. I to očitava u Nietzscheu. Zvuči možda zločesto, ali se može slobodno reći - ono što Heidegger u Nietzscheu vidi, toga u Nietzscheu nema za prosto oko. Moraš Heideggerovo oko imati da bi to vidio. Za Nietzschea samog, mi svi zajedno, kako god da se u to upustimo, ako je pretpostavka da filozofijski hoćemo nešto od njega vidjeti, onda ga moramo prinuditi, prisiliti da filozofijski progovori. Da bi to čuo, nije dovoljno samo da njega pustiš govoriti, već moraš filozofijski sluh imati. U jednu riječ, dakle, svedeno na ono što tu sad pretpostavljam kao samorazumljivo, koliko ja vidim Nietzsche ne izlazi niti iz horizonta metafizike niti je to uopće obrtanje platonizma, nego je to zapravo jedan na osebnim pretpostavkama izgrađeni platonizam.

ČEMU: Koliko je Nietzsche uspio u sumišljenju s Heraklitom i nije li na taj način izbjegao metafizičku tradiciju nadovezujući se na predmetafizičare?

DESPOT: Prvo činjenice. Nietzsche sam se poziva na Heraklita, navodi ga, citira ga. Najznamenitije mjesto: "Ako mi je kod nekog toplo, meni je najtoplije u blizini Heraklitovoj". Najtoplije je mišljeno iz horizonta filozofije kako je određena u "Ecce Homo" na klasičnom mjestu: "Što je za mene filozofija? Filozofija, filozofiranje kako sam ga dosad ja živio jest samovoljni i po slobodnoj odluci izabrani život u ledu i u visinama." U tom smislu je Heraklit jedan od onih kod kojih mu je toplo. Kako samog Heraklita Nietzsche vidi, što zapravo vidi od Heraklita, to je i historijsko-filozofijsko pitanje, ali i onda opet, u horizontu filozofiranja, njegovo bitno pitanje. Ako pogledate "Filozofiju u tragičkom razdoblju grčke povijesti", ta povijest predsokratovaca, predplatonovaca ili, kako ste Vi na Heideggerovom tragu rekli, predmetafizičara (Heidegger vidi u tom Nietzscheovom pokušaju promišljanje predmetafizičkih filozofa), ako si uzmete sam tekst u ruke, gledano sa stanovišta koliko-toliko egzaktne klasične filologije i historije filozofije to je katastrofa, to naprosto sa sačuvanim fragmentima nema ništa. Ali je prisutna jedna misao koja onda ide direktno do Dioniza filozofa, jedna prethodna teza, ključ za razumijevanje i povijesti filozofije. Teza glasi: za prazne glave je povijest filozofije zbirka zabluda, za pravu glavu povijest filozofije je jedna jedina zabluda, to jest cijela povijest filozofije svodi se na jednu jedinu zabludu. Ta zabluda je onda kasnije konsekventno platonizam. To je zadnja riječ filozofije. Ono što je u povijesti filozofije vrijedno, to nisu takozvane filozofije u smislu misli pojedinih mislilaca, takozvana naučavanja, u tom smislu citirani Heraklit, već ono što je zaista vrijedno to su osobe ili osobnost onoga koji je na takav način filozofirao. I sada je cijelo pitanje - u čemu je osobnost te osobe, tj. osobnost filozofa u tragičkom razdoblju grčke povijesti. Ta osobnost filozofa u tragičkom razdoblju grčke povijesti svedena na jednu riječ jest to da su to takovi mislioci, tj. takovi svjesnici, takovi providnici bitka koji istini bitka, a istina bitka je tragičnost, tj. uzaludna i besmislena nesreća i zlo, toj i takovoj istini, za razliku od Schopenhauera koji od te istine bježi, mogu reći Da. Ovo Da je dionizijsko Da, zato su i Heraklit, i Anaksimandar, i Parmenid zapravo različite metamorfoze Dioniza samog, zato mu oni, bez obzira na tu takozvanu razliku mišljenje bitka/mišljenje bivanja, kao osobe jesu nešto. Zato mu je u društvu s Heraklitom najtoplije, jer mu se čini da po legendi, s obzirom na to da nije htio osnivati državu (Parmenid i Anaksimandar - svi su se politikom bavili), da kao nasljednik kralja, da kao potomak ne samo aristokratske porodice, nego najuglednije porodice u Efezu neće s pukom, sa

“demokracijom” imat posla, nego vodi ljubav s Artemidom u njezinom hramu. Nemojte zaboraviti da je efeški Artemidin hram jedno od svjetskih čuda u to vrijeme. Dakle, to je ono što Nietzschea kao legenda kod Heraklita fascinira. Simptomatično, ono što je za Heideggera od Heraklita prisutno, fragmenti o logosu, fragmenti o physisu, te fragmente Nietzsche uopće ne vidi, ne vidi zato što ga ne zanimaju, ali jedan je jedini fragment na koji se uvijek iznova vraća. Eugen Fink onda cijelu svoju interpretaciju Nietzschea gradi na tome, a inače svoju filozofiju igre, kako je on sam naziva. To je onaj fragment o djetetu koje se igra kamenčićima. Što je u tom smislu vrijeme ili vijek, naime vrijeme kao život? Nije ništa drugo nego vječno carstvo, dječja kraljevina, to je dijete koje se kamenčićima igra. Onda bitak igre, koji je način bitka Dioniza, u smislu misli adekvatno izražava ono što mu kao osoba, dakle kao personifikacija Dioniza Heraklit jest. Zato je taj fragment u prednjem planu, zato uvijek iznova Heraklit.

Ali kad to već kao pitanje postavljate, naime tu samointerpretiranu unutrašnju svezu s Heraklitom, to bi se dalo proširiti. Već pred kraj, prije “Ecce Homo”, ali zadnjih godina kada vrši vlastiti obračun i rekapitulira pređeni put, imate u Nietzscheovim pismima naznačeno: “Dugo mi je trebalo, konačno sam se prepoznao, ja sam zapravo spinozist.” Imate pobrojane četiri točke zbog čega i po čemu.

Čudnovato, slični slučaj kao spram Heraklita, makar je Heraklita čitao, koliko se vidi, dok Spinozu nije ni u rukama imao, kao ni, recimo, Hegela. Hegela kritizira preko Schopenhauera, a onda pod stare dane vidi da mu je Hegel bliži nego Schopenhauer. Sličan je slučaj sa Spinozom, mada ga nikad nije imao u rukama, nego ima recepciju Spinoze preko Kune Fischera. Ono što on vidi tu, zapravo je temeljna misao spinozizma - pojam *causa sui*. Zbog toga veli Nietzsche za sebe: konačno sam se prepoznao, ja sam zapravo spinozist. To se da zaista dokumentirati na gotovo svakom tekstu, ali klasično mjesto je u “S onu stranu dobra i zla» kada ne titulirajući čovjeka kao nadčovjeka, nego eksponirajući ono nadčovječno u čovjeku, to Nietzsche pokušava upravo spinozističkim pojmovima. Veli sasvim jednostavno: čovjek je svoj učinak i svoj vlastiti uzrok. Ovo “moći biti svoj vlastiti učinak i svoj vlastiti uzrok” to je samo analitička eksplikacija pojma *causa sui*. U tom smislu je čovjek nadčovjek. Naravno da se odnos uzroka i učinka ne razumije kao puko kauzalni, nego kao puni kauzalitet, tj. kao kauzalitet u četvorstvu, kako u tradiciji ide od Aristotela. Uzrok materijalni, uzrok formalni, uzrok finalni, uzrok u smislu porijekla kretanja je puni pojam, tetrakauzalni, kao što sam ja upotrijebio taj pojam jedamput, puni pojam kauzaliteta u smislu *causa sui*. Tako razumljeno *causa sui* je biće koje jest sloboda, jednako tako za Spinozu kao i za Nietzschea. Veli Nietzsche konsekventno:

ja sam sebe konačno prepoznao, ja sam zapravo spinozist. I onda još jedna, naizgled sentimentalna: sad sam sâm u dvoje.

ČEMU: Ako je kod Hegela apsolutni duh biće koje može odgovarati slobodi, nije li zapravo nadčovjek ono biće koje treba stvoriti, ono istinsko biće koje može odgovarati volji za moć?

DESPOT: Ako pokušate u horizontu Hegelovog mišljenja to reći, onda, strogo, apsolutni duh nije biće koje odgovara slobodi, apsolutni duh je biće koje jest sloboda i to sloboda u strogo spinozističkom značenju te riječi. To je takovo izuzetno i jedino biće koje može biti causa sui. Imate na mnogo mjesta kod Hegela: Spinozin glavni pojam ujedno, veli Hegel, to je glavni pojam filozofije. On to sasvim jasno kaže o causa sui. Pitanje je, dakako, kad se gleda tradicionalno ontologijski, s obzirom na razliku bića i bitka, dakle cijelu aristotelovsku tradiciju, ima li uopće takovog bića koje može na taj način biti da u punom, potpunom, apsolutnom značenju te riječi jest causa sui. Dakle, ne samo po analogiji, ne samo kao da je i ne samo da je porijeklo svoje egzistencije, kako u egzistencijalizmu to zapravo jest, da nabacuješ, da projektiraš svoju esenciju, esencijalno nisi predodređen - u tom smislu si uzrok svoje egzistencije. Ne fragmentarno, ne djelomično, ne sloboda kroz odškrinuta vrata. Nego, da li ima takovo biće koje u punom smislu i značenju može biti u onoj četverostrukosti causa sui? To je problem cijelog tzv. njemačkog klasičnog idealizma. Fichteov odgovor je apsolutno Ja, to je takovo biće. Hegelov odgovor na taj Fichteov odgovor je Ne. Apsolutno Ja je čak u svojoj apsolutnosti još uvijek Ja. Ja pak je indeks konačnosti pa makar i apsolutne. Budući da je biti u svojoj punini, pa i sloboda sama, raspon konačnog i beskonačnog, onda niti apsolutno Ja ne može, u tom smislu se slažem s Vama, u punom značenju te riječi biti biće koje odgovara slobodi samoj. Koje je to biće? Kroz dugu mladenačku borbu Hegel se probijao do bića koje u ovom apsolutnom značenju slobodi samoj odgovara. Apsolutni duh nije nikakova konstrukcija, nego je zaista otkriće, ali otkriće za koje je pretpostavka put kroz cijelu povijest filozofije. Povijest filozofije je za Hegela filozofijsko putovanje, u smislu korak po korak probijanja, krčenja, otkrivanja filozofijskog puta na putu filozofije k sebi samoj. U tom smislu je apsolutni duh odgovor, u tom istom smislu je nadčovjek za Nietzschea odgovor na pitanje koje je to biće koje kao causa sui može biti.

ČEMU: “Nedostaje jedno novo Čemu.” Da li je Nietzsche uspio poroditi i ostvariti jedno novo Čemu?

DESPOT: Pazite ovo! “Uspio” i “ostvariti”! Jedino ako pod ostvarenjem mislite filozofijsku misao. Realizirano, tj. svjetsko-historijski gledano - ne. Ali kao misao, odgovor na ovo “čemu” je causa sui. Nema niti “čemu” niti “ničemu”, ni jedno ni drugo, nego samopotvrđivanje, bezuvjetno Da bitku, dionizijsko Da, to je živo causa sui. To jest ja ne pitam “zašto?”, “čemu?”, nego ja jesam “čemu” Naime, moje biti koje kroz mene jest je golom voljom, tj. moćnom voljom, tj. takovom voljom koja uopće bitak postaviti može htjeto biti, u tome smislu samohtjeto biti. Volja sama naprosto hoće sebe kao bitak. Zato, gledano izvana, ničemu; gledano iznutra, radi sebe sama. Ako hoćete jednostavnije kazano, volja govori, ne ja ili vi, ne posljednji čovjek, nego volja sama kaže: čemu? - meni, meni jer ja mogu htjeti, ne jer ja puko hoću. Puko hoću - to onda znači samovolja, to je proizvoljno htijenje, to nije causa sui, nego je to sloboda izbora. To je onda kad biraš najrazličitije mogućnosti pa se u tom smislu metafizički igraš demokracije. Takovo odabiranje mogućnosti tu otpada, jer to nije istinska volja koja može birati, istinska volja je osuđna na sebe samu, ona ne može birati, ona uopće ne bira, nego ona jest svoje htijenje. S obzirom na to imate cijeli passage, to je kritika Schopenhauera, ali, načelno, s obzirom na problem, to je školsko pitanje u cijeloj toj tradiciji nakon skolastike, takozvano pitanje slobodne volje. To je isto jedan od razloga zašto Nietzsche sebe prepoznaje kao spinozist. On veli na različitim mjestima: ono što ja kao prvo negiram je ne postojanje, nego mogućnost uopće slobodne volje. Mogućnost slobodne volje zato jer je slobodna volja kao pojam protuslovlje, volja kao volja ne može u tom smislu biti slobodna da bi mogla htjeti ovo ili ono. Volja koja se mora odlučivati, volja koja mora birati, volja koja se dakle koleba, koja nema moć zapovijedanja, nego se koleba između mogućnosti i hoće birati, to nije nikakova volja, to je nemoćna volja, to je voljica. U tom smislu, takova volja koja zapravo volja nije, tj. slobodna zato jer joj se čini kao da bira, a zapravo niti ne bira, nego je u svom bivanju uvijek nečim izvan sebe motivirana. Za razliku od te slobodne volje prava volja nije slobodna, nego jest sloboda. To da jest sloboda, to se očituje kao causa sui i kao volja k moći, tj. ona ne može birati, njoj nije dato na raspolaganje da bira ovo ili ono, nego ona kao volja mora biti ona sama.

ČEMU: je da Dioniz jest moć koja čini da ideja djeluje, da ideja radi. Da li to što ta moć sebe neprestano potencira znači u isti mah i smrt ideje?

DESPOT: d još teža, zadnja pitanja, ali morate biti načisto - Nietzsche kao i svaki koji mora govoriti, koji na taj način misli da kroz govor misli, a misli pomoću govora u ono što gleda, misaono-duhovno gleda, ne može misliti ništa pa niti bitak sam, a da ga ne uobličiti. U tom smislu je platonizam kao mišljenje bitka kroz vid, kroz ideju, kroz gled jedna unutrašnja nužnost gledajućeg i govorećeg mišljenja. Ako je misliti i duhovno gledati i duhovno govoriti jedno te isto, onda je ovaj moment platonizma nužan za to i takovo mišljenje. Samo pitanje je dalje, ako ste došli do ovog pitanja realizacije bitka kao ideje, dakle do ovog momenta moći: da li je moć samu moguće misliti bezoblično? Nije moguće! Da li je moći samoj, to je onda dalje još teže pitanje, naime za moć samu, a ne za njezino mišljenje, da li je moći samoj moguće biti, a da ne bude uobličena? Nije moguće! Jer biti bez lika, bez vida, bez izgleda, bez forme, bez oblika nije moguće. To je čisto rasulo, to je apeiron, to je čista bezgraničnost. Dakle, moć da bi bila moć, sad je akcent na ovom biti u smislu egzistirati, opstojati, nešto biti, mora moći sebe samu ograničavati, uobličavati, ako hoćete, sebe samu ideirati, sebe samu idejom činiti. Ali ne da bi postala ideja u smislu apstrakcije, nego da bi biti mogla, mora se oformiti, mora se uobličiti. Budući da je bit moći causa sui, onda je to moguće samo kao samouobličavanje. Logika tog samouobličavanja jest samorast. Budući pak da je samorast bit života, onda je Žvot drugo ime za tu sebe-samo-uobličavajuću moć, pri čemu volja k moći ne pripada nikome, to je doslovce volja moći same, kao što je moć moć volje, u tom smislu causa sui. Opet vam je instruktivan tu Spinoza, recimo ako se sjetite cijele problematike panteizma koja se podmeće Spinozi, bez obzira koliko s pravom ili ne, pa onda kao naličje toga i ateizam. Što se s panteizmom barem sluti jest da su sve razlike u bitku iznivelirane, da nema niti svijeta, niti boga, niti čovjeka, nego biti jest jedno, koje jest sve. Ako se to jedno razumije kao bog, onda je pantelam, ako se to jedno razumije kao logos, onda je panlogizam, ako se ovo jedno razumije kao čovjek, onda panantropizam, ako se ovo jedno razumije kao kozmos, onda pankozmizam, a ako se ne razumije ni kao bog, ni kao čovjek, ni kao svijet, niti priroda, nego ono čisto jedno samo kako ga Spinoza a i Nietzsche razumije, onda je to čisto causa sui u smislu supstancije koja nije niti bog, niti priroda, niti čovjek, iako se na takove načine može eksplicirati, ali u sebi samoj nije ništa od toga, nego je čista moć, po Spinozi potencija, koja kao potencija jest realitet i to jedini realitet. Zašto? Jer je to takav realitet koji je kroz sebe sama kao moć uspostavljeni realitet. Da bi bila realitet, dakle ne čista moć, nego realna moć, mora biti oblikovana, jer kao neoblikovana, to je taj moment ideje, taj apolinijski moment, kao neoblikovana ne može biti. Ako

hoćete jednostavnije kazano, cijeli obrat koji je inspiriran problematikom iz Politeije, to je pitanje, kako mi danas kažemo, praktičke ili povijesne realizacije filozofije. Ideja nije ono vrhovno, nego je moć iznad ideje. To vam je cijeli obrat.