

Valentina Hribar Sorčan

KRIKA HEIDEGGROVE RECEPCIJE NIETZSCHEJA V SODOBNI FRANCOŠKI FILOZOFIJI

Jocelyn Benoist, mlajši francoski filozof fenomenološke usmeritve, v svojem prispevku h knjigi *Philosophie contemporaine en France* (1994)¹, poudarja, da so osemdeseta leta preteklega stoletja prinesla ponovni zagon »heideggrovske kulture«, kar leta 1986 končno privede do celovitega francoskega prevoda *Sein und Zeit*. Tako naj bi bila celotna francoska fenomenologija zadnjih let v znamenju intenzivnih debat s Heideggrom, kar se kaže v njenih naporih, da bi sistematično zapolnila vrzeli njegove filozofije. V tem oziru bodo v ospredju naše pozornosti naslednji aktualni misleci: Mathieu Kessler, Michel Haar in pravkar omenjeni Jocelyn Benoist. Njihovo temeljno področje mišljenja je predvsem razumevanje Nietzschejeve izvirne misli, toda vsem trem Heideggrova recepcija Nietzscheja predstavlja velik izziv.

101

I. MATHIEU KESSLER:

1. Okus: estetski temelji etike

Mathieu Kessler v svojem prvem knjižnem delu *L'Esthétique de Nietzsche*

¹ Jocelyn Benoist: »Vingt ans de la phénoménologie française«, v: *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires étrangères, Paris, septembre 1994, str. 27–51.

(1998)² minuciozno obravnava Nietzschejevo vizijo umetnosti in estetike v ožjem smislu, namreč njegovo ontologijo umetniškega ustvarjanja in umetnine same. Toda Kesslerju ta tematizacija ni zadoščala, tako da že njegovo naslednje delo *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique* (1999)³ napotuje k Nietzschejevi zastavitvi umetnosti in estetike v njenem širšem smislu. Nato pa Kessler svojo misel preverja v kritičnem dialogu s Heideggrovo interpretacijo Nietzschejeve filozofije, zlasti v članku »L'art a plus de valeur que la vérité« (2000).

102

V svoji drugi knjigi, katere naslov bi se v slovenskem prevodu lahko glasil *Nietzsche ali estetsko preseženje metafizike*, Mathieu Kessler torej izostri pozicijo Nietzschejeve estetike na tisto v ožjem in ono v širšem smislu. Estetika v ožjem smislu, s katero naj bi zrel Nietzsche obravnaval umetnost kot specifično ustvarjalnost *par excellence*, naj bi zavzemala le manjši, toda paradigmatični delež estetike v širšem smislu, namreč v smislu estetizacije temeljev njegove ontologije. Kessler obžaluje, da doslej ni še nihče obravnaval Nietzschejevega zasnuteja estetike v širšem smislu dovolj sistematično. Obenem pa izrecno poudarja, da se njegova misel opira na interpretacije, ki so jih o Nietzscheju pisali Sarah Kofman, Éric Blondel, Patrick Wotling in Wolfgang Müller-Lauter, pa tudi Jean Granier in Michel Haar. Zavrača pa Heideggrovo interpretacijo Nietzschejeve volje do moči kot volje do volje, češ da se ne ozira na njegovo kvalitativno opredelitev volje do moči, namreč v pomenu estetske, generične forme ustvarjalnosti. Glede na to, da volja do moči izraža najsplošnejši ustvarjalni princip, oblikovalno silo, katere neposredni izraz je (umetniško) delo, ta estetski formalizem v širšem smislu nadomesti racionalistično finalnost zadostnega razloga. Takšna interpretacija nam onemogoča, da bi v volji do moči videli le iracionalen koncept slepe, oblastiželjne sile.

Kessler skuša umestiti v širši civilizacijski kontekst Nietzschejevo celotno estetizirano ontologijo, ker je prepričan, da ta omogoča razumevanje temeljnih vzgibov civilizacijskih tokov. Pri tej interpretaciji bo osrednjo vlogo nosil pojem okusa. Največja izvirnost Nietzschejevega moralnega prevrednotenja vseh vrednot naj bi bila v privzetju (sodbe) okusa kot temeljnega etičnega kriterija. Estetska sodba, ki je obenem fiziološka sodba, torej tvori temelj moralne sodbe. Ozadje Nietzschejeve estetske utemeljitve etike naj bi bila težnja po razkritju religioznega nihilizma, ki naj bi širil zavajajočo vero, da ni človek

² Mathieu Kessler: *L'Esthétique de Nietzsche*, PUF, Paris 1998.

³ Mathieu Kessler: *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Paris 1999.

tisti, ki ustvarja vrednote. Toda Nietzsche naj bi s svojo tezo ovrgel tudi tiste opredelitve okusa, kakršne je pred njim zasnovala filozofija. Najprej je zavrnil Platonovo degradacijo okusa kot amoralnega, nato pa radikaliziral Kanta, ki okus tretira še kot simbol moralno dobrega. Nietzsche naj bi ne želel podati novih, univerzalističnih vrednot, marveč si je zastavil vprašanje, kateri človeški tip je doslej najbolj uspel. Na podlagi tovrstne analize naj bi zasnoval etiko singularnosti.⁴ Nietzsche torej ne želi podati nove morale *a priori*, pač pa se ozira na osebnostni *ethos*.⁵ V tem oziru se mu upira tropizem šibkih, ki težijo k univerzalistični, absolutni, vse poenotujoči zapovedi. Tudi na področju etike gre torej v prvi vrsti za vprašanje stila, pa tudi za toleranco do drugačnosti.

Nietzsche naj bi ne imel namena sistematično preseči vseh moralnih zakonov, kakor jih je doslej sprejela judovsko-krščanska tradicija, temveč izpostaviti, poudari Kessler, artistično bistvo človekove narave kot edine stvariteljice vrednot. Tu se na bistven način srečamo z Nietzschejevo temeljno postavko: estetskim perspektivizmom. Nietzsche namreč resnice, ki jo izrekamo v obliki sodbe, ne razume več kot adekvatno reprezentacijo stvarnosti, se pravi kot spoznavno sodbo, marveč zgolj še kot spremenljivo vrednoto, ki jo izražamo na ravni vrednostne sodbe, in sicer skozi akt interpretacije. Interpretacija torej pomeni vsakokratno vrednostno razlago sveta. Odslej bo vsaka stvar (vsako dejanje) posledica vsakokratnega človekovega vrednotenja; bo tisto, kar in kakor se človeku kaže, kakor se pojavlja v aktu njegove interpretacije: svet kot videz ali fenomen bo le še ta razlaga sama. Človek torej po Nietzscheju resnice nič več ne spoznava, temveč jo skoz vrednotenje sam producira ali ustvarja. Vrednotenje je artistično, oziroma ustvarjalno dejanje v najslošnejšem smislu, od tod nujnost estetske utemeljitve Nietzschejeve ontologije.

103

Pa vendar človeško vrednotenje poteka v skladu z določenimi kriteriji, ki pogujejo resnico kot – s kriteriji vrednotenja določeno – interpretacijo. Glavni

⁴ V tej smeri bo najbolj očitna Nietzschejeva teorija nadčloveka, katere zamisel lahko nahajamo tudi v njegovi naslednji misli: «Problem, ki ga tu postavljam, ni to, kaj naj reši človeštvo znotraj zaporedja bitij /-človek je konec-/: marveč to, kateri tip človeka bi bilo treba vzgojiti, hoteti kot več vrednega, bolj sposobnega življenja, bolj gotovega prihodnosti.» (*Fragments posthumes, début 1888 – jan. 1889*, Gallimard, Paris 1977, frag. 25 (6), str. 379; povzeto po: Mathieu Kessler: »Filozof umetnik, Umetnost ima večjo vrednost kot resnica«, v: *Phainomena*, št. 31–32, Fenomenološko društvo/Nova revija, Ljubljana 2000, str. 108.)

⁵ S tega vidika bi bilo lažje razumljivo tudi Nietzschejevo preučevanje poganstva in krščanstva, in sicer ne toliko prek njunih doktrin, marveč predvsem na podlagi antropološke obravnave dveh tipov religioznosti: Dioniza in Križanega.

kriteriji vrednotenja resnice so po Nietzscheju fiziološki in psihološki. Tako bo v fiziološkem smislu resnično to, kar biološko zadovoljuje naše potrebe, oziroma tisto, kar nam služi in prinaša ugodje. Temeljni fiziološki kriterij vrednotenja resnice bo v njeni koristnosti. Ta pa se odločilno navezuje na poglobitveni psihološki kriterij vrednotenja: voljo do moči, kajti človek vselej vrednoti v okviru določene perspektive, njen horizont pa določa prav stopnja njegove volje do moči. Resnica torej pomeni zgolj verovanje, da je nekaj resnično ali pravo znotraj določene perspektive, ali z Nietzschejevimi besedami: »'Resnica' potemtakem ni nekaj, kar obstaja in kar je treba najti, odkriti – temveč nekaj, *kar je treba ustvariti in je ime za neki proces.*«⁶

Na ta način tudi morala zgubi svoj racionalistični temelj, saj nič več ne izreka spoznavnih, marveč le še vrednostne sodbe. Toda po Kesslerjevem prepričanju to nikakor ne implicira, da je Nietzsche ustoličil čisto iracionalnost v morali. Res pa je, da je racionalnost degradiral na raven zgolj sredstva. Moralne vrednote sledijo estetskim in fiziološkim vrednotam, kakor jih določa utilitarno naravnana volja do moči. Tako bo rafinirani narcisizem zadnje merilo Nietzschejeve estetsko utemeljene, singularizirane etike. Na odločitvi za narcistični egoizem, kot zadevo okusa, pravzaprav temelji vsaka morala, zaključuje Kessler: gre le za vprašanje, ali smo na strani gospodarjev ali hlapcev.

104

Navzlic pogojenosti vsake vrednostne sodbe z estetsko in fiziološko ne bi smeli pozabljati na njeno specifičnost v odnosu do spoznavne sodbe. Nietzsche sicer reducira spoznavno sodbo na zgolj vrednostno, nikoli pa ne obratno. To pomeni, da zavrača mit znanstveno utemeljene morale, morale, ki bi jo utemeljevali fiziološki principi. Zato je Nietzsche oster nasprotnik Spencerjeve biologistične morale, ki skuša utilitarizem spraviti na raven znanstvenega spoznanja. Nietzsche hoče torej z vso odločnostjo razložiti svoj estetski perspektivizem od biološkega pragmatizma.⁷

To naj bi govorilo v prid Kesslerjevi tezi, s katero se ta zoperstavlja Heideggrovi interpretaciji, ko zatrjuje, da je poslednji temelj Nietzschejeve filozofije, navzlic eksaltaciji telesnosti, estetski oziroma artističen, ne pa fiziološki.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, SM, Ljubljana 1991, par. 552, str. 314.

⁷ Uместna bi bila tudi refleksija, v kolikšni meri je Nietzschejev perspektivizem res naravnan utilitaristično, oziroma, na kateri ravni bi bilo vendarle smiselno razločiti Nietzschejevo pragmatično zavzemanje za interpretacijo od določenih dejstev, na katerih temelji njegova filozofija oziroma človeška misel sploh.

Sodba okusa v zadnji instanci pogojuje tudi fiziološko sodbo. To naj bi bilo razvidno prav na podlagi Nietzschejevega estetsko utemeljenega perspektivizma, oziroma estetike v širšem smislu, kjer estetsko pod svoje okrilje zajame tudi fiziološko. Nietzsche se torej ne podaja na scientistični pohod, saj bi na ta način zagovarjal nekakšno različico biologistično pogojenega izhodišča – interpretacije vrednot, neodvisno od subjektivitete človeka.⁸

2. Osmišljanje končnosti

Mathieu Kessler še poglobi kritično distanco do Heideggrove interpretacije Nietzschejeve filozofije v članku »L'art a plus de valeur que la vérité« (2000).⁹ Nasprotuje predvsem trditvi, da Nietzscheju ni uspelo dokončno preseči metafizike. Zmotno naj bi bilo Heideggrovo temeljno eksplikativno načelo, kot ga je moč razbrati na podlagi njegove interpretacije Nietzschejevih zatrjevanj, da je umetnost več vredna kakor resnica in da imamo umetnost zato, da bi ob resnici ne propadli.¹⁰ Nietzsche naj bi po tej interpretaciji filozofsko voljo do resnice opredelil kot voljo po resničnem svetu v Platonovem in krščanskem smislu: kot hlepenje po nadčutnem. Le umetnosti, kot izrazu čutnega sveta, naj bi zares uspelo razkrivati resnico.

Kesslerjev očitek Heideggro je najprej metodološke narave: če bi kronološko preučeval vsa Nietzschejeva besedila, ne pa zgolj posthumnih fragmentov (katere v strnjeni obliki poznamo predvsem iz kompilacije z naslovom *Volja do moči*), pri čemer še posebej izstopa Heideggrova analiza poglavja *Volja do moči kot umetnost*, bi slednji prišel do odločilnega spoznanja o Nietzschejevi večplastni opredelitvi resnice. Nietzsche se namreč že po letu 1876 odvrne od metafizičnega utemeljevanja umetnosti in spelje njeno funkcijo na lažno olepšavo življenja z videzi, oziroma jo, z nekega drugega vidika, istoveti z ustvarjanjem preprostega, strogega, klasičnega sloga. Šele od *Vesele znanosti* (1882)

⁸ Postopek Kesslerjevega dokazovanja pa je vendarle nekoliko sporen: v strogem smislu se tudi z estetskim zajetjem fiziološke pogojenosti sodbe okusa ne gibljemo več na polju subjektivitete, saj jo Nietzsche odpravi prav s svojo fiziološko-psihološko postavko o človeku kot zgolj mislečem telesu.

⁹ Mathieu Kessler: »Le philosophe-artiste, L'art a plus de valeur que la vérité«, v: *Magazine littéraire*, n° 383, janvier 2000, str. 24–27. Kot je razvidno iz opombe št. 4, je ta članek preveden tudi v slovenski jezik.

¹⁰ Mathieu Kessler se pri tem sklicuje na naslednji Heideggrov tekst: *La volonté de puissance en tant qu'art*, v: *Nietzsche I*, Gallimard, Paris 1971.

dalje, predvsem pa v svoji pozni ustvarjalni dobi, Nietzsche zagleda resnico s smeri tragičnega, pesimističnega in kaotičnega smisla bivanja, ki ga je treba – predvsem s pomočjo umetnosti – preseči s pesimizmom moči. Preživetvenega vzornika bo našel v nadčloveku kot filozofu-umetniku, kajti resnica lahko povzroči filozofov propad, če ni obenem tudi umetnik. Za Nietzscheja je torej nevarna le resnica »pripoznanja tragičnega in nihilističnega značaja slehernega bivanja«, ¹¹ ne pa metafizična izmišljija nadčutnega sveta. Resnica je torej nevarna spričo tragične narave bivanja kot take, ne pa zavoljo sokratovskega optimizma, v duhu katerega je Platon idealiziral resnico. Nietzschejevo razumevanje resnice gre torej v dve smeri: v perspektivno določitev resnice kot videza ter v dionizično in artistično potrjevanje tragičnega občutja življenja.

106

Kessler sklene: »Potemtakem Nietzschejeva filozofija umetnosti ni le preprost preobrat platonizma; ne gre za zatiranje, da je resničen samo čutni svet, v nasprotju s Platonom, ki je trdil, da je možno spoznati edinole inteligibilni svet in da je samo ta vreden pozornosti. Nietzschejeva filozofija ne obstoji v tem, da bi zaobrnila platonistično dualnost čutnega in inteligibilnega sveta in pri tem ohranila isti pojem resnice kot adekvatnost 'stvarem'. Ne da bi Nietzsche to nasprotje, ki ga popolnoma ovrže, znova povzemal, trdi, da ni potrebno uvajati nobenega razlikovanja med resničnim in navideznim svetom.« ¹² Kessler je torej prepričan, da se Nietzsche ne zaustavi pri ovržbi resnice z njenim poenotenjem s platonističnim metafizičnim slepilom, temveč s prevrednotenjem resnice v videz na temeljit način spremeni njen pomen.

Iluzornost resnice najboljše podaja umetnost v obliki laži in prevar, toda ne na resigniran način, marveč z radostnim pritrjevanjem čutnemu bivanju. Tako se umetnost s samolastnim ustvarjanjem videza zoperstavlja filozofskemu uvidu tragične podobe resnice. Nietzsche zahteva, da moramo po smrti Boga, če se želimo izogniti breznu nihilizma, na novo ovrednotiti človeka oziroma zmožnosti njegove ustvarjalnosti. To pa vodi prav v pripoznanje njegovega artističnega bistva. Novi vrednostni kriterij prinaša tudi novo odgovornost: odslej mora (nad)človek smisel svojega bivanja ustvarjati sam, kar pomeni, da mora v polni meri sprejeti svojo končnost in brez pridržkov privoliti v tragičnost

¹¹ Mathieu Kessler, *ibidem*, str. 112.

¹² *Ibidem*, str. 26–27.

Prevod je povzet po: Mathieu Kessler: »Filozof umetnik. Umetnost ima večjo vrednost kot resnica«, str. 112–113.

bivanja. Toda od tod pa do človekovega obupa, propada in celo samomora po Kesslerjevem prepričanju ni daleč. Prav zato naj bi Nietzsche rešitev ugledal v navezavi na umetnost, saj mora ta, da bi bila plodna v svojem izzivanju smrti, predstavljati svet v – navidezno – polnejši, preprostejši in močnejši obliki, kot v »resnici« je ... Kot nekakšna večna mladenka.

3. Kako zadržati *l'esprit français*?

Kesslerjeva interpretacija Nietzschejeve filozofije je zanimiva iz več razlogov. Z razločitvijo estetike glede na njen ožji in širši pomen je Nietzschejevo razumevanje artistske narave bivanja kot takega in celoti, »sveta kot samo sebe porajajoče umetnine«, ¹³ upravičeno umestil v središče njegove filozofije. Analiza Nietzschejevega uzrta tako artistske kot nihilistične naravnosti človekove narave se steka v intrigantno tematizacijo razmerja med estetiko in etiko, še zlasti prek pojma okusa. Pri tem pa je nenavadno, da Kessler zavrne Kantovo pojmovanje okusa kot simbola moralno dobrega. Kant namreč v *Kritiki razsodne moči*, celo pri vpeljavi ideje nadčutnega v *Analitiki lepega*, vztraja na *zgolj* simbolni vpletenosti dobrega v lepo. Potemtakem skuša že sam ovreči platonistično estetiko, ki temelji na hegemoniji dobrega nad lepim. Izpostaviti želi suverenost sodbe okusa. Četudi estetska sodba navsezadnje posredno vpele etično normativnost za zagotovitev svoje obče veljavnosti, vendarle temelji na artistski ustvarjalnosti, ki je subjektivna in brez neposredne smotnosti. Ostaja vprašanje, do kolikšne mere je bil Kant v svoji estetiki dosleden. Očitno je Kessler želel, ne brez nerodnosti, prek Nietzscheja problematizirati prav ta vidik Kantove estetike.

Še posebne pozornosti je vredna Kesslerjeva opredelitev Nietzschejevega moralnega prevrednotenja vseh vrednot kot etike singularnosti, ki naj bi se tako po metodološki kot po vsebinski plati odločilno razlikovala od pretekle filozofije. Vprašanje pa je, v kolikšni meri je Nietzschejeva obravnava velikanov klasičnega sloga ¹⁴ res odločilna za njegovo filozofijo, koliko pa gre le za vzpo-

¹³ Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, par. 796, str. 443.

¹⁴ V tem smislu Nietzsche pogosto navaja naslednja politična in državniška imena: Cezarja, Aleksandra Velikega, Friderika Velikega in Napoleona. Prav tolikšno, če ne celo večje spoštovanje pa namenja tudi naslednjim umetnikom: Homerju, Aristofanu, Danteju, Rafaelu, Leonardu da Vinciju, Michelangelu, Rubensu, Goetheju, Stendhalu ... Nenazadnje tudi Wagnerju.

redno ali celo naknadno ponazoritev lastnih, v izhodišču teoretičnih postavk. Kessler sicer umestno odobrava Nietzschejevo izvirnost, ki se kaže v etični refleksiji na podlagi osebnostnega etosa, toda pri tem ni odveč previdnost glede njegovega sklepa, kako je Nietzsche dokazal, da mu ni do novih, univerzalističnih vrednot, oziroma do nove morale *a priori*. Zastavlja pa se še temeljnejše vprašanje: Kako vzpostaviti etiko singularnosti na nekonceptualnih temeljih, ne da bi zašli v *reductio ad absurdum*? Od razrešitve tega problema je konec koncev odvisna tudi potrditev estetskega temelja etike.

Prav o tej problematiki teče v Franciji živahna razprava, in sicer gre, kot poudarja francoski kritični mislec Jean-Luc Chalumeau, za dvoboj med kantovci in nietzschejevci glede razmerja med univerzalnimi vrednotami in singularnostjo. Prvi naj bi pod okriljem Kantove *Tretje kritike* peli slavospev pravu, drugi pa naj bi skušali z Nietzschejevo pomočjo utrditi moč posameznika v odnosu do oblasti.¹⁵ Tudi Kessler zoperstavi na eni strani tropizem šibkih, pri čemer najbrž misli predvsem na zgodovino krščanstva, na drugi strani pa toleranco do drugačnosti kot enega poglobitnih pozitivnih učinkov Nietzschejeve etike singularnosti. A glej ga zlomka: Nietzsche je pri povečevanju klasičnega, aristokratskega stila pogosto prav sovražen, včasih sicer utemeljeno, do romantičnega, t. i. plebejskega in demokratičnega sloga (tudi anarhističnega, socialističnega, celo žurnalističnega) upravljanja sveta. Tematika, ki jo skuša Kessler povzeti, je preveč zapletena, da bi jo mogli razrešiti s simplificirano opozicijo gospodarja-hlapca.

Glede na doslej znana Kesslerjeva stališča o Nietzschejevi filozofiji se ni čuditi, da zavrne tudi Heideggrovo poglobitno tezo, po kateri Nietzscheju ni uspelo preseči metafizične ravni mišljenja. Ob tem se nasloni na Nietzschejevo zasnovo nihilizma, ki jo interpretira na naslednji način: Človek je vržen v svet kot stičišče med dvema neskončnima ničema: med tistim, ki ga razumemo kot svojo predhodnost, in onim, ki sledi našemu minljivemu bivanju. Človek se rodi prav na tej ničelni točki, ugotavlja Kessler, zato je soočanje z grozo zgolj niča nujni eksistencialni pogoj človeka kot končnega bitja, se pravi način njegove biti v svetu. Nihilizma, kolikor ga razumemo kot temeljni način človekovega odnosa do minljivosti in smrtnosti, torej ni mogoče preseči. Tudi na filozofski ravni ne. Potemtakem Nietzsche nikakor ne bi mogel še koreniteje

¹⁵ Jean-Luc Chalumeau: *Introduction aux idées contemporaines en France*, La pensée en France de 1945 à nos jours, Librairie Vuibert, Paris 1998, str.143.

preseči metafizike. Heideggrova kritika Nietzscheja je zatorej neupravičena, sklene Kessler.

Ali je človek res obsojen na to, da bo po soočanju z grozo zgolj nič, ki ga najgloblje opredeljuje, vedno znova zapadal v nihilistična razpoloženja? Nietzsche je še upal v nasprotno, navzlic sklepni misli iz *Genealogije morale*, po kateri bo človek vselej še raje hotel nič, kot nič ne hotel. Za Kesslerja pa je nihilizem, kolikor ga razume predvsem kot eksistencialno občutje končnosti, nekaj dokončnega. Obenem pa trdi, da od Nietzscheja dalje nihilizem in metafizika, vsaj na filozofski ravni, nič več ne sovpadata. Pri tem pa je njegova kritika Heideggrovo opredelitve Nietzschejeve filozofije – kot ne povsem uspelega poskusa prevrata platonizma – tudi tokrat nekoliko tendenciozna.

Nedvomno je bila platonistična in nato krščanska volja do resnice kot stremljenje po nadčutnem torišče metafizične zmote in poglavitni vir nihilizma. Tudi v času modernega nihilizma asketska volja do nič po Nietzscheju ni brez nevarnosti, saj bodisi perpetuirala krščanstvo bodisi vodi v občutje suicidalne absurdnosti, ki pa ni nič drugega kot sprevrnjena oblika istega razpoloženja, le da brez upanja v ponovno ustoličenje vrhovne resnice in njene emanacije smisla. V tem oziru je Heideggrovo povzemanje Nietzschejeve zastavitve nihilizma povsem točno. Smemo pa pritrditi Kesslerjevi kritični refleksiji toliko, kolikor Heidegger ne izpostavi dovolj Nietzschejevega prevrednotenja ontološkega statusa resnice in smisla v smeri perspektivizma. Nekateri drugi Kesslerjevi očitki Heideggro pa so prav komični, denimo ta, da metafizična resnica ni bila nevarna, ker je bila, pač v skladu z Nietzschejevo karikaturjo Sokrata, optimistično naravnana. Res je, da je tudi Nietzsche sam označil Platonovo zamisel o zgolj dialektično dosegljivem svetu idej »kot relativno pametno, preprosto, prepričljivo«,¹⁶ toda takoj zatem opozori na razvoj te najstarejše oblike ideje v krščanstvu, ki za seboj pušča tudi strašljive posledice. Kessler tudi ne vidi, ali pa ga namerno spregleduje, razkorak med Nietzschejevo in svojo lastno opredelitvijo nihilizma, tako da naposled pristane pri kontradiktorni tezi, ko hkrati zagovarja na eni strani Nietzschejevo uspešno preseženje nihilizma in metafizike, na drugi pa neminljivost človeške zavezanosti nihilističnemu horizontu.¹⁷

¹⁶ Friedrich Nietzsche: »Kako je 'resnični svet' nazadnje postal bajka, Zgodovina neke zmote«, v: *Somrak malikov*, SM, Ljubljana 1989, str. 28.

¹⁷ Morda ne bi bilo odveč, če bi po Heideggrovi eksistencialno-ontološki izpostavitvi temeljnih človekovih občutij namenili pozornost tudi pojmu, ki ga je Nietzsche najsiloviteje preziral: sočutju.

II. MICHEL HAAR:

1. Heideggrova apolinična interpretacija dionizičnega Nietzscheja

Michel Haar¹⁸ je zagotovo eden najtemeljitejših interpretov Nietzschejeve in Heideggrove filozofije v sodobni francoski fenomenologiji.¹⁹ Posebno pozornost namenja Heideggrovi refleksiji Nietzschejeve misli. Naslonili se bomo predvsem na njegov zadnji prispevek »La lecture heideggérienne de Nietzsche« (2000),²⁰ ki skuša tudi čim bolj verodostojno predočiti status Heideggrove dediščine v francoski fenomenologiji (oziroma hermenevtiki), kolikor se ta osredotoča na Nietzschejevo filozofijo.

Michel Haar je prepričan, da Heideggrove interpretacije Nietzschejeve filozofije še danes ni mogoče niti zaobiti niti preseči. Doslej je bil namreč Heidegger prvi filozof, ki je Nietzschejevo delo povezal v sistematično misel in ga tako izmaknil zgolj literarnemu branju (André Gide v Franciji, Robert Musil v Nemčiji), ki njegovega filozofskega dometa še zaslutilo ni. Koherentnost, kakor jo razkriva Heidegger v Nietzschejevi filozofiji, ni fiktivna konstrukcija struktur, ki naj bi sicer sploh ne obstajale. Nasprotno, Nietzschejeva misel je globoka, stroga in natančna, toda z izjemo Heideggrova tega niso opazili niti Nietzschejevi najboljši interpreti, h katerim Haar prišteva predvsem Jaspersa,

110

Uzreti ga je mogoče tudi brez naslonitve na krščansko milost, s katero se je, tudi v schopenhauerjevski preobleki, spopadal Nietzsche. V sočutju lahko pripoznamo tudi nekaj več kot zgolj laično, demokratično toleranco do drugega, oziroma nekaj, kar presega zgolj dopuščanje njegove svobode in spoštovanje medsebojne enakosti. Sočutje je sicer zajeto v tem, da pustimo drugemu biti to, kar je, oziroma tisto, kar si želi postati, toda ta dopustitev se lahko nehoté sprevrže v brezbržnost. Zgodi pa se lahko tudi obratno, prav tako nehoté, da namreč drugemu s svojo iskreno dobrotljivostjo delamo silo. Sočutje pomeni skrb, odgovornost in dopustitev obenem. Navzlic vsem skušnjavam, ki jih na filozofski ravni ponovna vpeljava sočutja povleče za seboj, menim, da bi bilo ta pojem smiselno rehabilitirati.

¹⁸ Naj navedem le nekaj pomembnejših Haarovih del:

– Le chant de la terre, L'Herne, Paris 1987.

– Heidegger et l'essence de l'homme, Millon, Grenoble 1990.

– La fracture de l'histoire, douze essais sur Heidegger, Millon, Grenoble 1994.

¹⁹ – Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche, PUF, Paris 1998.

– La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique, PUF, Paris 1999.

Michel Haar tesno sodeluje s skupino, ki je osnovala knjižno zbirko *La philosophie en effet* pri založbi Galilée, predvsem z Jacquesom Derridajem, Philippom Lacoue-Labarthom in Jean-Lucom Nancyjem, žal pa ne več s tragično preminulo Sarah Kofman.

²⁰ Michel Haar: »La lecture heideggérienne de Nietzsche«, v: *Cahier Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 263–276.

Deleuza in Klossovskega.²¹ Meni namreč, da je relevantna le takšna interpretacija Nietzschejeve filozofije, ki na prvo mesto postavlja temeljni problem njene relacije z metafiziko.²²

Heideggrov namen naj bi bil izkazati Nietzschejevo veličino. Tako se mu njegova filozofija pokaže kot konec, a tudi že kot prehod k drugačni zgodovini. Celotno Heideggrovo branje Nietzscheja je po Haarovem mnenju osredotočeno na umestitev njegove filozofije v nujni zgodovinski tok, pri čemer igra

²¹ Michel Haar je zelo kritičen do francoske recepcije Nietzschejeve filozofije: «Francoski Nietzsche se mi zdi pogosto prelahkoten, celo Deleuze, ki je, vsaj od daleč, najbolj inteligenten.» (*Ibidem*, str. 268.)

²² Kako zelo je za Michela Haara še danes pomemben odnos filozofije do metafizike, izpričuje tudi njegova zadnja knjiga *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, – *Francoska filozofija med fenomenologijo in metafiziko*, v kateri na prvem mestu problematizira vztrajanje sodobne francoske fenomenologije v metafizično zamejenem obzorju, pri čemer izpostavi predvsem Michela Henryja, Emmanuela Lévinasa in celo Jacquesa Derridaja. Pri prvih dveh mislecih naj bi se metafizičnost njunega mišljenja, četudi na povsem nasprotnih bregovih, pokazala v afirmaciji neposrednega srečevanja z absolutom, iz katerega naj bi izhajal ves smisel. Resnica, kot transcendenca, ostaja nedosegljiva. Kar pa naj bi ne bilo sporno, kajti metafizika, še zlasti pri Lévinasu, ni več v primarnem razmerju z ontologijo, temveč z etiko. Tako absolut ni deduciran iz fenomenološke deskripcije, marveč je že od vsega začetka preprosto postuliran. Henryjeva in Lévinasova filozofija je fenomenologija absolutna, ki se daje, razodeva, fenomenalizira. Henry in Lévinas ostajata zavezana fenomenologiji kot metodi, ki sestoji v tem, da ugleda in opiše fenomene takšne, kakršni se kažejo. Kaže pa, da »v francoski sodobni filozofiji ni nikakršnega konsenza« (str.1), ugotavlja Michel Haar, saj se njena motrenja absolutna razlikujejo kot dan in noč.

Derrida pa naj bi se odrekel vsakršnemu zatekanju k absolutu. Prav tako ima pojem metafizike pri njem striktno pejorativen pomen. Toda za razliko od Heidegggra, pri katerem se inspirira, naj bi sam ne ponudil nobene definicije bistva metafizike. Haaru namreč ne zadošča Derridajevo sklicevanje na metafiziko prezenca in njegovo neustavljivo navajanje sistema binarnih opozicij. Še več, sprašuje se, če ni metafizično tudi Derridajevo seganje k razliki (*la différence*) kot izvoru metafizičnih opozicij? Razlika, kot pogoj možnosti produkcije razlik (*les différences*), pomeni njihovo transcendentalno, absolutno predhodnost, ki ni nikoli prezentna. Njena izvornost se ne kaže kot temelj, marveč kot igra razlik samih. Produkcija razlik, njihova vselej že pluralna igra, bo torej absolutno izhodišče. Derridajeve pozicije je po Haarovem mnenju nietzschejevska, ker je tudi tu najizvirnejše tisto, kar je pluralno, ne pa najprej nekakšna substanca, ki bi nato sprožila nasprotja. Tu so torej nasprotja tista, ki producirajo substančne identitete. Ravno tako naj bi se Derrida strinjal z nietzschejevsko definicijo metafizike kot primata inteligibilnega in Enega. Metafiziko naj bi bilo možno preseči le z njenim prevratom, namreč z upostavitvijo primata čutnega in pluralnega. Ob tem se Haar sprašuje, če Derrida v svojem sprevrčanju metafizike ne ostaja ujetnik preobrnjenih opozicij. Njegovo sprevrčanje platonizma se mu namreč kaže kot naivnost, ki je prav tako metafizična, saj skuša vzpostaviti, oziroma ponovno vpeljati izgubljeno resnico, in sicer dvojno resnico telesa in jezika kot izvorne enotnosti označevalca.

Vse tri mislece, Henryja, Lévinasa in Derridaja, naj bi torej povezovalo metafizično iskanje izvornosti.

ključno vlogo prehajanje zadnjega človeka v nadčloveka. Kolikor Nietzsche nastopa kot končna figura (zahodno)evropske metafizike, se Heideggrova kritika usmerja na njegovo nepreseženo vpetost v platonizem (tudi na način ahistoričnega anti-platonizma). Toda Heideggrova interpretacija Nietzschejeve filozofije je, poudarja Haar, kontrastna, kar postane še posebej očitno na podlagi njegovih opredelitev volje do moči.

Heidegger v svoji prvi interpretaciji, kot lahko preberemo v *Nietzsche I* (predavanja iz leta 1936), voljo do moči opredeli kot *Stimmung*, kot artistično »opojnost«, ki se sprošča v samopresegačem ustvarjanju form. Kot ekstatično razprtost do biti bivajočega. Nato pa jo, kot je razvidno iz *Nietzsche II* (natančneje, iz predavanj, ki jih je imel Heidegger v letu 1940), definira – na podlagi *essentia* – kot voljo do volje. Volja do moči naj bi namreč izražala zgolj še samopotrjevanje, ki mu gre le za samoohranitev in brezmejno, samonanašajoče naraščanje. V zadnji instanci hoče volja do moči zavoljo hotenja samega, brez vsakršne finalnosti. Ob tem Haar pregleduje Heideggrovo branje Nietzschejeve volje do moči v luči njegove refleksije o tehniki. Volja do moči naj bi namreč naznanjala tehnološko racionalnost, in sicer kot princip kalkulacije, ki omogoča nenehno povečevanje zalog na podlagi nezadržne cirkulacije uporabnih in menjalnih sil. Volja do moči in večno vračanje naj bi izpričevala nihilistični temelj tehnike in njeno krožno produktivnost.

112

Toda, opozarja Haar, Heidegger je v svojem zadnjem ustvarjalnem obdobju skušal Nietzscheja rehabilitirati. Z dovršitvijo metafizike naj bi jo Nietzsche delno že tudi presegel. Vendar bi podrobnejšo razlago te afirmativne Heideggrove drže iskali zaman, saj nam venomer znova hiti dokazovati, kako Nietzsche zastira zgodovino biti. Haar pogreša Heideggrovo bogatejšo refleksijo Nietzschejevega večnega vračanja, pa tudi dionizičnega in tragičnega patosa. Heidegger naj bi se izogibal Nietzschejevi pozitivni misli božjega, četudi je ni mogoče reducirati na ponavljanje metafizike kot onto-teo-logije. Kajti njene prave zametke lahko zasledimo zgolj v mistiki. Heidegger naj bi ostal do konca zadržan glede Dioniza zato, ker ga je uzrl predvsem v vlogi vezi med voljo do moči in večnim vračanjem, oziroma med bitjo in postajanjem.

Navzlic izrecnemu poudarku, da je Heideggrova interpretacija Nietzschejeve filozofije izjemna, Michel Haar ne skopari s kritiko na njegov račun. Tako naj bi bila Heideggrova interpretacija vsega tistega, kar Nietzscheju pomeni umet-

nost, zelo redukcioniistična, saj slednjo degradira v napovednico kalkulacijske misli. Podobno naj bi veljalo za njegovo refleksijo Nietzschejeve filozofije telesa, namreč na podlagi pojma animalnosti, in sicer v najbolj metafizični, schopenhauerjevski verziji. *Animal rationale* z nadčlovekom postane *brutum bestiale*! To je za Haara nevzdržno hermenevitično nasilje, še posebej, če se ozremo na Nietzschejevo vizijo nadčloveka kot pesnika in vedeža. Prav tako nevzdržna, celo bizarna, se mu kaže redukcija človeka po eni strani na funkcionarja tehnike, tirana, ki s tehnologijo obvladuje zemljo tja do planetarnih razsežnosti, po drugi strani pa na pastirja biti.

Najbolj sporno pa je po Haarovem prepričanju to, da Heidegger ob Nietzscheju pozabi na pojem interpretacije, čeprav ga je sam izrecno izpostavil že v začetku 20. let preteklega stoletja, ko je spregovoril o hermenevtiki faktičnosti življenja. Redukcija volje do moči na *essentia* zanemari Nietzschejevo kritiko konceptov bistva, substance in subjekta. Po Nietzscheju namreč bistvo v pomenu platonsko-aristotelskega *eidosa* ne obstaja več. Bistvo postane perspektivično. V strogem smislu bi morali o volji do moči vselej govoriti v množini, pri čemer je vsaka izpostavitev smisla zgolj trenutni, oziroma začasni izraz nekega gibljivega ravnotežja medsebojno bojujočih se sil. Nietzsche torej relativizira klasično metafizični *Grund* tako, da ga dekonstruira v *Abgrund*. Da je Heidegger popolnoma zgubil iz uvida Nietzschejev perspektivizem, naj bi bilo razvidno tudi iz njegove kritike Nietzschejevega racionalizma kot slutnje popolne pozabe biti v frenetični razpuščenosti volje do volje. Ta naj bi v svoji preračunljivosti, ki se kaže kot iskanje najadekvatnejših vrednot, zgolj zakrivala brezciljno oblastizelnost. Haar pa meni, da se je že Nietzsche bojeval proti leibnizevski tradiciji zadostnega razloga kot poslednji legitimirajoči instanci, saj je nenehno opozarjal, da volja do moči pomeni neomejeni proces interpretiranja, proces, ki ne more nikdar dospeti do najadekvatnejše reprezentacije.

Nobena racionalnost, naj bo leibnizevska, heglovska ali tehnološka, niti ne poskuša priti do neskončnega števila možnih kalkulacij, ampak zgolj do tistih, ki so najbolj »resnične«, se pravi, najbolj abstraktne. Racionalnost torej izključuje napačno in navidezno, medtem ko perspektivična interpretacija ne zahteva niti aplikacije principa neprotislovja niti principa realnosti. Tako ima lahko fiktivna interpretacija, denimo o večni pogubi ali o večnem vračanju, izjemno moč. Po drugi strani pa volja do moči nima zmožnosti, da bi vrednosti/vrednote kar razgrnila pred seboj in jih tako objektivno primerjala. Vsaka

interpretacija je ujeta v situacijo, v kateri se poraja, se pravi, da ni niti pre-računana niti preračunljiva. V tem oziru je spontana in provizorična. Iz tega izhaja, da so prehodne narave tudi vrednote. Ni se jih mogoče polastiti tako kot znanstvenih ali tehničnih objektov, pač pa je njihov interpretativni model, denimo, branje kliničnih simptomov ali filologija. Neskončne interpretacije torej ni mogoče priličiti brezmejni, a nedvoumni racionalnosti tehnike, sklene Michel Haar analizo Heideggrove domnevno temeljne hermenevtične napake pri obravnavi Nietzschejeve filozofije.

114

Kje torej iskati sorodnosti med Nietzschejevo in Heideggrovo mislijo? Haar jih zapaža v njuni zgodovinski viziji filozofske tradicije, in sicer na treh ključnih mestih: pri iskanju drugačnih opredelitev Boga, pri radikalnem prevpraševanju antropocentrizma in v ponovnem odkritju predsokratikov. Kar zadeva Boga, mora filozofija zavzeti ateološko, če ne celo ateistično stališče, kajti nihče nima fenomenološkega izkustva večnosti. Odpor do antropocentričnega humanizma je pri Nietzscheju očiten, saj človeka označuje le kot moment v animalnem življenju, natančneje, kot »še ne ustaljeno žival«, ²³ kot žival, ki jo je treba preseči, saj je bolna spričo hipertrofije ponotranjenosti in slabe vesti. Problematizacija antropocentrizma je deležna posebne pozornosti tudi pri Heideggru. Afiniteta do predsokratikov pa pri Nietzscheju in Heideggru sovпада s sovraštvo do Platona, ²⁴ s to razliko, da naj bi se Heidegger navzlic svoji kritičnosti ovedel zgodovinske nujnosti platonizma za evropsko zgodovino. Ahistoričnost Nietzschejevega pogleda na zgodovino naj bi se pokazala ob primerjavi njune konceptualizacije nihilizma. Nihilizem je po Nietzscheju značilen zgolj za dekadentna obdobja, ²⁵ Heidegger pa ga razširi na celotno evropsko zgodovino, pri čemer je pozaba biti, od Platona dalje, v vsaki epohi bolj pereča in nihilizem vse hujši. Dekadenca, katere temeljni vzvod je nihilizem, je torej pri Nietzscheju nezgodovinski fenomen, medtem ko ima pri Heideggru popolnoma zgodovinsko obeležje. Po drugi strani pa se strinjata v

²³ Friedrich Nietzsche: Onstran dobrega in zlega, SM, Ljubljana 1988, par. 62, str. 66.

²⁴ Nietzsche vendarle postane do Platona nekoliko prizanesejše, kadar se loti Schopenhauerja. To je razvidno zlasti tedaj, ko kritizira Schopenhauerjev odnos do erotike in sočutja.

²⁵ Haarovemu stališču, da je Nietzschejevo razumevanje zgodovine ahistorično, ni mogoče eno-značno pritrditi. Že Nietzsche namreč trdi, da sta dekadenca in nihilizem v večjih razsežnostih vzniknila z nastopom platonizma in s porajanjem krščanstva, kar je nato determiniralo celotno evropsko zgodovino. Zgodovinska znamenja fiziološke posrečenosti se mu ob poganstvu kažejo še v renesansi in v umetnosti nasploh, kar nas res napeljuje k temu, da Nietzsche, za razliko od Hegla in Heideggra, še ni imel celovito izdelanega evolutivnega pristopa do zgodovine. Toda ob tem ne gre spregledati, da je tudi Nietzsche razkrival moderni nihilizem kot najhujšo stopnjo sprevrženosti evropskega človeka.

tem, da zgodovina pomeni zastiranje začetka, ki postaja vse bolj prikrit in nedosegljiv.

Heidegger naj bi nepresežno veličino Nietzschejeve filozofije začutil, meni Haar, predvsem v tematizaciji vélikega stila kot najprimernejše regulacije heterogenih silnic ali strasti. Zmernost naj bi bila za Heideggra največja človekova vrlina, zato prezira wagnerizem in se nagiba k najčistejšemu, skorajda formalističnemu klasicizmu. Dionizičnega stanja, opojnosti, ne razume kot vitalno energijo, marveč kot bleščečo zmago forme oziroma kot logično čustvo, ko se *Stimmung* umetnika razpira jasnini *eidosa*, transcendenci forme, ki se uveljavlja na logičen, skorajda matematičen način. *Stimmung* je torej estetska ali umetniška tedaj, ko se ugodje poraja v redu, zamejitvi in repetitiji. Skratka, v klasičnem stilu.

Heideggrovo filozofsko naravnanoost torej zaznamuje pomanjkanje razprav o telesnosti, o dionizičnem in tragičnem patosu, kot tudi majhna pozornost, ki jo namenja Nietzschejevi viziji večnega vračanja enakega. Vse do zadnjega ustvarjalnega obdobja se tudi izmika konceptu narave, ki je bil odločilen za romantični patos. Michel Haar poudarja, da Heidegger pripada generaciji, ki je prelomila z romantizmom. Če upoštevamo še njegovo poudarjanje tistih potez klasičnega stila v umetnosti, ki jih je Nietzsche obravnaval predvsem kot apolinične, zlasti redoljubni in trezni formalizem, potem bi smeli, s Haarovo implicitno pomočjo, zatrditi, da je bilo Heideggrovo branje Nietzschejeve filozofije predvsem apolinično, oziroma zadržano do Nietzschejeve vse izrazitejše dionizične utemeljitve filozofije.

Michel Haar pa nas predvsem opozarja na osrednje vprašanje, ki si ga pravzaprav zastavlja celotna francoska fenomenologija, namreč: Ali je Heideggrova trditev, da je Nietzsche dovršil, ne pa tudi presegel metafiziko, upravičena? Ob tem omehča trdoto Heideggrovega prepričanja, ko poudari, da je slednji vendarle pripoznal Nietzschejev delni presežek metafizičnega mišljenja. Toda Haar ne podaja svoje lastne interpretacije, kako se je to, vsaj na implicitni ravni, v Heideggrovi filozofiji dogodilo, saj mu bržkone gre predvsem za zvesti prikaz njegove misli. Ostaja torej vprašanje, v čem Nietzsche še ostaja metafizik, kje pa je že mogoče slediti njegovemu odmiku od pretekle filozofije.

Četudi se Michel Haar bolj kot izvirni mislec izkazuje kot odličen interpret, se mlajši francoski fenomenologi zelo radi sklicujejo nanj, saj ponuja odlična

izhodišča za nadaljnjo refleksijo. Na njegov vpliv smo postali pozorni že pri obravnavi Kesslerjeve interpretacije Nietzschejeve filozofije, še izraziteje pa se bo potrdil, ko se bomo posvetili Jocelynu Benoistu. Slednji se podrobno loti prav tistih mest, ki jih je Michel Haar kritično ovrednotil, ni pa jih razvil v lastno smer.

III. JOCELYN BENOIST:

1. (Ne)fenomenološkost Nietzschejevega mišljenja smisla

Jocelyn Benoist zastavlja provokativno vprašanje: »Nietzsche est-il phénoménologue?« (2000),²⁶ – »Ali je Nietzsche fenomenolog?«, na katero skuša odgovoriti z analizo znamenitega poglavja iz *Somraka malikov*: *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka. Zgodovina neke zmote*. Benoistov namen je predvsem kritična refleksija Heideggrove interpretacije Nietzschejeve perspektivne tematizacije resničnega in navideznega sveta, na podlagi katere se bo spoprijel z njegovo tezo o Nietzschejevem neuspelem poskusu preseganja metafizike.

116

Jocelyn Benoist že takoj na začetku opozarja, da je Nietzschejevo razumevanje biti še tradicionalno, saj skuša s spodbijanjem parmenidovske biti izpostaviti zgolj novo tezo o bivajočem, se pravi o tistem, ki je, ali o tistem, za kar verjamemo, da je, ne pa o biti sami. Nietzschejeva kritika metafizične postavitve biti kot trajnosti, stalnosti in večnosti se steka v reafirmacijo postajanja. Nietzsche naj bi tako ohranil klasično antitetiko biti, le da se postavi na nasprotno, heraklitovsko stran.

Za Benoista je pri Nietzschejevi interpretaciji resničnega in navideznega sveta najprej pomembno to, da Nietzsche ni zavrgel pojma realnosti, ampak ga je le premestil. Tisto, kar je odslej realno, je doslej veljalo za navidezni svet. Seveda na podlagi spremembe ontološkega statusa realnosti. Kar je metafiziki pomenilo realnost, »resnični« svet, sedaj postane zgolj dekadentni simptom niča. Podobno je z resnico: tam, kjer je doslej vladala resnica, Nietzsche uvidi le zmoto. Ali je Nietzsche zgolj zaobrnil metafiziko, oziroma izvirno platonistično shemo resnice in videza? Ne, je prepričan Benoist, z odpravo tako »res-

²⁶ Jocelyn Benoist: »Nietzsche est-il phénoménologue?«, in *Cahier Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 307–323.

ničnega« kot »navideznega« sveta je Nietzsche izstopil iz platonistične hierarhije. Ostal je le še svet videzov, toda ne več kot narobna stran »resničnega sveta«, pa tudi kot na novo nastali, edino resnični svet ne. Kajti Nietzsche prevrednoti tako pojem resnice kot videza. Za Benoista je pomembno predvsem naslednje vprašanje: Ali ju Nietzsche sploh še ločuje?

Pri iskanju odgovora se Benoist najprej nasloni na Heideggra, ki naj bi se prvi ovedel konsekvenc Nietzschejeve filozofije. Heidegger namreč izpostavi naslednji problem: Na čem temelji svet videzov, če je transcendentni temelj navideznega sveta, tj. »resničnost«, odpravljena? Na čem stojimo, če ne težimo več k resnici? Mar Nietzschejev perspektivizem ne nakazuje, da je zaslutil drugačno resnico, a se je pred njo umaknil, in sicer tako radikalno, da je morda že tudi sestopil iz filozofije, tja v norost? Nato Benoist nadaljuje z vprašanjem, ki ga povzema po Michelu Haaru: Ali ni Nietzsche z zavrnitvijo Kantove konceptualizacije fenomena, ki temelji na stvari na sebi, že anticipiral fenomenologijo, se pravi, »idejo, da se vsako bivajoče sámo kaže zgolj na podlagi samega sebe in da to kazanje/razkrivanje (*l'apparaître*) pomeni isto kot bit sama?«²⁷

117

Navzlic kritičnosti do kantovske dediščine Nietzsche po Benoistu ni opustil pojma videza, marveč ga razvije v smer, ki izkazuje njegovo lažn(iv)o in nezavedno naravo. Z odpravo »resničnega sveta« Nietzsche torej odpravi tudi »navidezni svet«, ne pa videza kot takega. Toda filozofija mora ponuditi takšno ontološko interpretacijo, ki videza ne bo opredeljevala na podlagi predhodno zastavljene, pogojitvene resnice, še več, videz mora nenehno ohranjati subverzivno držo do vsakršne resnice. Benoist meni, da se v tem kaže temeljni Nietzschejev paradoks, ki ga oddaljuje od fenomenologije.

Nietzschejev perspektivizem, ki skuša preseči razkol med resničnim in navideznim svetom, je prevrednotil pojem videza in resnice tako, da se odslej stvar zgolj kaže (*apparaît*), oziroma je zgolj videzna (*apparente*). To, kar je videzno, je obenem tudi resnično. Toda ta resnica je zgolj navidezna, a ne zato, ker bi bila v odnosu do nečesa, kar bi bilo bolj resnično od nje same, marveč zato, ker je podvržena principu videza kot iluzije in perspektive. Nietzsche torej ovrže pojmovanje resnice na sebi kot nasprotja videza. Vendar s tem ne odpravlja relativnosti, prav nasprotno, le-ta celo osmišlja perspektivizem, kajti vsaka

²⁷ Michel Haar: *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993, str. 94–95.

resnica kot videz temelji na boju posamičnih volj do moči za samoohranitev in premoč, se pravi na (utilitarno) določenem razmerju.

Kako pa je potem mogoče, povzema Benoist Heideggrovo vprašanje, da Nietzsche obenem zatrdi: »Ne preostane niti senčice pravice več, da bi tu govorili o videzu ...?«²⁸ Z odpravo »resničnega« in »navideznega« sveta Nietzsche zavrne zgolj platonsko in kantovsko pojmovanje videza, tako da pojma videza ne le ne odpravi, marveč ga z reinterpretacijo celo povzdigne. Njegova epistemologija se odreka le pojmu pojava, namreč pojava kot afekcije stvari na sebi, s čimer želi ovreči Kantovo transcendentalno estetiko: ko razgalimo kantovsko fikcijo pojava, se ne prikaže nič drugega kot videz. Zgolj videz je torej resnična in edina realnost stvari, ki jo obvladuje volja do moči.

118

Benoist se ne strinja s Heideggrovo interpretacijo volje do moči kot Nietzschejeve opredelitve biti. Nietzsche namreč pojmuje stvari tako, da jih ovrednoti kot zgolj dinamične kvantitete, katerih bistvo je v tem, da merijo kvantiteto svoje moči z vsemi drugimi kvantitetami. Volja do moči torej ne pomeni niti biti niti postajanja, marveč patos kot tisto najosnovnejše stanje, iz katerega potem rezultira postajanje. Volja do moči je resda tisto, kar tiči za »stvarmi«, toda iz Nietzschejeve reinterpretacije stvari je razvidno, da ni niti stvar niti ni izpeljana iz kake poslednje stvarnosti. To pomeni, da je Nietzsche zavrnil diskurz o biti v tradicionalnem smislu. Na ta način Benoist kajpada ovrže svoje lastno, oziroma tisto metodološko zvijačno izhodišče, ki smo ga navedli na začetku.²⁹

Benoist poudari tudi tveganje, ki ga pomeni Nietzschejeva fenomenalistična redukcija fenomena na videz; redukcija, ki vse, vključno z naravnimi fenomeni, vidi skozi/kot določeno interpretacijo. Tako je videz stvari speljan zgolj na razliko v stopnjah subjektivnega dojetanja. Četudi subjektivizem, perspektivizem in relativizem na ta način spodkopljejo metafizično gotovost, po Heideggrovem prepričanju Nietzsche ostaja vpet v metafizični horizont. Zaznamovalo naj bi ga metafizično ontološko razpoloženje, po katerem je bistvo bivajočega kot takega in v celoti v njegovi reprezentaciji. Toda, opozarja Benoist, Nietzschejev subjektivizem ali fenomenizem je tako radikalen, da se

²⁸ Friedrich Nietzsche: *Volja do moči*, par. 567, str. 322.

²⁹ Gre za metodološki postopek, ki je v francoski filozofiji nekaj običajnega in se nedvomno napaja pri kartezijanski dediščini.

upravičeno zastavlja vprašanje, ali ga sploh še smemo reducirati na metafiziko reprezentacije. Ta predpostavlja subjekt reprezentacije kot subjekt pred vsakršnim konstitucijskim aktom. Nietzsche pa fenomenalizira tudi t. i. »notranji svet«, ker ga prav tako zvede na (na)videzni svet, še več: nič ni bolj fenomenalnega, nič ni bolj iluzornega od notranjega sveta. Nietzsche želi torej ovreči – kot referenco resnice – metafizično pojmovanje sveta tako, da seže vse do njegovih korenin, tja do pojma subjekta. Zato Benoist zatrjuje, da je prav ta ontološka radikalnost Nietzscheju omogočila preboj tradicionalne doktrine o resnici. Tako si ni mogoče zamisliti, da bi Nietzsche tretiral resnico kot subjektno adekvatnost objektu, potem ko jo je ponižal na raven videza.

Ali oddaljitev od metafizike subjektivitete Nietzscheja približa fenomenologiji ali ga od nje oddalji? Po Heideggru naj bi bil Nietzsche z odkritjem perspektivnosti kot izvirne moči razkrivanja že blizu opredelitvi resnice kot *alétheia*, vendar je ostal ujetnik antinomičnega mišljenja, še zlasti nasprotja med videzom in pojavom, kar naj bi ga pogubilo. Benoist pa nasprotuje takšni interpretaciji, ker meni, da ni pravična do Nietzschejevega preobrata metafizike. Heidegger naj bi vse do konca Nietzschejeve kritike resnice ne vzel zares. Nietzsche res ni došel do fenomenologije, do razumetja videza (*l'apparence*), oziroma kazanja/razkrivanja (*l'apparaître*) kot resnice, ki je *alétheia*. Toda mar ne gre razloga iskati v tem, se vpraša Benoist, da njegova kritika biti ni zgolj kritika tradicionalne metafizike (tiste, ki razvrednoti videz v imenu biti kot Biti), marveč radikalno prevpraševanje same ideje resnice? Niti resnica biti niti resnica videza, takšno naj bi bilo Nietzschejevo končno napotilo pri odpravi tako »resničnega« kot »navideznega« sveta. Ob tem Benoist zavrne očitek, da nas tovrstna interpretacija vodi h golemu fenomenističnemu razumevanju Nietzschejeve filozofije.

Za kaj torej gre v Nietzschejevi viziji resnice, oziroma, kaj preostane, ko sta odpravljena tako »resnični« kot »navidezni« svet? Neskončno razpoložljiva igra interpretativnih odsevov? Interpretacija, ki zavajajoče navaja k očitkom o podrejenosti Nietzschejeve filozofije bistvu tehnike oziroma tehničnega sveta, je zelo vabljiva. Toda temeljni vzgib Nietzschejeve kritike resnice kot adekvatnosti je v njegovi kritični teoriji spoznanja, ki jo zaznamuje globoko nezaupanje v preteklo epistemologijo, zlasti spričo njene pasivne naravnosti. Nietzsche naj bi zavračal tradicionalno voljo do resnice zaradi njene nespособnosti, da bi postala volja do ustvarjanja.

Ustvarjanje je antipod aдекватnosti, kajti tisti, ki ustvarja, se ne pusti ujeti v nobeno predhodno formo. Ob tem se Jocelyn Benoist nasloni na Nietzschejevo apologijo umetnosti, za katero je prepričan, da ne vodi v esteticizem, marveč v preseganje ontologije s poetiko, natančneje, z estetiko ustvarjanja (*une esthétique de la création*), ki s preseganjem že danega nenehno preigrava resnico. Takšna misel bi se po eni strani le težka uklonila zahtevi fenomenologije po imanenci resnice, po drugi strani pa ne zapade v ontološki aktivizem, ki enači bit in ustvarjanje. Ustvarjanja namreč ni mogoče omejiti zgolj na neko aktivnost subjekta, obenem pa pomeni ravno tisti skriti presežek, ki šele omogoča mišljenje biti.

Kolikor fenomenologijo razumemo kot metodični nauk o tistem, kar se kaže, se Nietzschejeva misel razlikuje od nje po tem, da je najpoprej mišljenje pomenov, in ne biti, potem pa v tem, da je misel o ustvarjanju, in ne o razkrivanju v smislu razpoznavanja že danega. Perspektivizem, samolastna postavitev smisla kot pomena, je nezaupljiv do aдекватnosti. Glede na to, da je smisel zgolj izraz relacije, je pojem resnice kot tak brez vsakega smisla. Nietzscheju gre na prvem mestu za interpretacijo, fenomenologija pa izpostavlja predvsem uvid in je kot mišljenje biti še vedno zavezana iskanju imanence resnice, sklene svojo tezo Jocelyn Benoist.

120

2. Perspektivna estetika ustvarjalnosti proti fenomenološki imanenci resnice

Tako kot za predhodnika Michela Haara in sopotnika Mathieuja Kesslerja je tudi za Jocelyna Benoista najvznemirljivejši filozofski izziv v spoprijemu s Heideggrovo filozofijo. Zavreči želi njegovo poglavitno tezo o Nietzscheju kot dovršitelju metafizike. Najpomembnejši poudarki njegove refleksije so naslednji: Nietzsche vso resnico razkriva zgolj na ravni videza oziroma interpretacije (onstran nje ni prav ničesar) in zavrne pojem pojava, natančneje, enačenje videza s pojavom, in sicer iz bojazni, da bi ne prišlo do napačnega sklepa, kako videz kaže na kaj drugega od sebe, za razliko od kantovskega fenomena, ki obstaja le na podlagi stvari na sebi. Resnica je pri Nietzscheju zajeta v videzu kot nenehno spreminajoči se zadevi, iz katere ni mogoče sestopiti k nekakšni poslednji resnici. Ne zato, ker bi bila resnica na epistemološki ravni nedosegljiva, tako kot delno pri Platonu in Kantu, ampak zavoljo tega, ker je zunaj videza preprosto ni. Ali to pomeni, da je resnica zgolj (na)videzna?

Jocelyn Benoist upravičeno zavrača Heideggrov dramatični očitek, češ da se Nietzschejev perspektivizem razblinja v relativizmu in subjektivizmu. Od tod naprej pa se njuni stališči razhajata. Kaže, da Nietzsche, vsaj v svojem poznem ustvarjalnem obdobju, ne zavrača resnice kot take, marveč z njeno omejitvijo na videz zgolj opozarja na njeno spremenljivost. Četudi je zgolj videz, resnica ni le navidezna. Redukcija resnice na postajanje predvsem onemogoča nasprotno redukcijo, redukcijo na kakršen koli absolut. Vselej lahko seveda pride do skrajnostnih odklonov: resnica se lahko v svoji vrtoglavi spreminjivosti bodisi popolnoma razkroji v shizofrenem zastopanju nasprotujočih si stališč, vse tja do kolapsa, bodisi je porinjena v kot z dominanco najbolj nasilne volje do moči. Nietzschejev perspektivizem ne vodi nujno niti v norost niti v nesmiselno in brezobzirno nasilje, saj na izhodišču vendarle omogoča, seveda v omejenem obsegu, koherentno zastopanje resnice.

Na Heideggrovo kritično vprašanje, na čem stojimo, če ne težimo več k resnici, bi torej smeli odgovoriti: Nietzschejeva afirmacija videza se sicer v svojem izhodišču zoperstavlja resnici, a predvsem v njenem metafizičnem pomenu, se pravi, Nietzsche s prevrednotenjem tako pojma videza kot resnice še vedno teži k njuni simbiozi. Navsezadnje govori proti Nietzschejevi zapadlosti v absurдни relativizem njegovo celotno prevrednotenje vrednot. To se včasih celo nevarno nagiblje na nasprotno stran! Res pa je, da je Nietzschejeva misel v svojem izhodišču še antinomična. To velja še tudi tedaj, ko skuša antinomije preseči, stopiti onkraj njih.³⁰

Zagotovo je vredna pozornosti tudi Benoistova teza, da Nietzschejeva epistemologija temelji na pojmu ustvarjanja (*la création*), na aktivnem razmerju do smisla, zaradi česar njegovo celotno filozofijo opredeli kot estetiko ustvarjanja. Produkcija smisla kot aktivno dejanje subjektivne interpretacije naj bi bila po njem v nasprotju s fenomenološkim pasivnim razkrivanjem intencionalno imanentne resnice. Toda s fenomenološko metodo ni mogoče opraviti tako na kratko, se pravi, le na podlagi kritike – v luči aktivnega perspektivizma – njenega domnevnega pasivnega principa. Benoistovo zavzemanje za t. i. Nietzschejev fenomenizem se prelomi prav na tej točki, ker mu ne uspe prepričljivo dokazati, da s tem sam ne zapada v popolni relativizem in subjektivizem. Prav tja namreč vodi njegovo stališče, da Nietzschejev perspektivni

³⁰ Od tod naprej bi bila zagotovo zelo relevantna analiza, kako skuša fenomenologija preseči antinomično mišljenje.

videz noče nikdar dospeti do resnice. Benoist potemtakem želi zavzeti kritično distanco do Heideggra tako, da njegovo radikalno stališče o Nietzschejevem fenomenizmu še poglobi. To pa je mogoče storiti le z zavajanjem o domnevno totalni relacijskosti in relativnosti Nietzschejeve misli. Benoistova teza o fenomenološkem pasivnem spoznavanju imanentne resnice je zatorej nevzdržna. Fenomenologija skuša s tematizacijo intencionalnosti zapolniti prav vrzel, ki jo je za seboj pustil Nietzschejev vsemogočni, a navsezadnje razpršeni subjekt, se pravi, preprečiti filozofiji, da bi z aktivnim subjektivizmom ne zašla v slepo ulico. Nietzsche je s perspektivizmom sicer zasnoval teorijo resnice kot produkcije interpretacij, oziroma kot procesa (samo)osmišljanja, ni pa še prešel na tematizacijo tega, kako človeško mišljenje in spoznavanje sploh potekata. Njegovo raziskovanje se je usmerilo predvsem v razkrivanje tistih komponent – fizioloških in psiholoških –, ki interpretacijo, resnico in smisel determinirajo kot vrednote.

122

Benoistova opredelitev Nietzschejeve filozofije kot estetike ustvarjanja posredno nakazuje, da se volja do moči steka predvsem v voljo do ustvarjanja, se pravi, da volja do moči po svojem bistvu ni izpraznjena v tolikšni meri, da bi se morala prej ali slej preleviti v voljo do volje. Prav zato se Benoist ne strinja s Heideggrovim premislekom zgodovine, oziroma moderne dobe. Vendarle kaže, da preveč minimalizira Heideggrova svarila. Četudi ovržemo Heideggrovo navezavo Nietzschejeve volje do moči na tehnično bistvo moderne dobe, bo slednje še vedno vredno razmisleka. K bolj celovitemu pristopu bi sodila še vsaj omemba skušnjav volje do moči, da bi zapadla v voljo do volje, česar se, kot rečeno, Benoist ne loteva, kot tudi ne refleksije sodobnega nihilizma. Takšen pristop bi bil za relevantno tematizacijo Nietzschejevega preseganja metafizike, ki ga Benoist sicer postavlja na prvo mesto, zagotovo dobrodošel. Očitno je želel to dilemo razrešiti predvsem na epistemološki ravni, seveda Nietzscheju v prid.

IV. OBČUTJE RESNICE IN SMISLA V SODOBNI FRANCOSKI FILOZOFIJI

Po obravnavi vidnih interpretov Nietzschejeve filozofije v sodobni francoski filozofiji, Mathieuja Kesslerja, Michela Haara in Jocelyna Benoista, je mogoče nedvoumno izluščiti njihovo trdno prepričanje, da se je Nietzscheju uspelo izmakniti metafizičnim zankam. Svoja stališča vsi trije avtorji reflektirajo pred-

vsem na podlagi kritične prevetrivitve Heideggrove interpretacije Nietzschejeve filozofije. Pristop Michela Haara je sicer neprizanesljiv, a nepretenciozen. Bolj radikalni sta zastavitvi Mathieuja Kesslerja in Jocelyina Benoista, ki zavračata temeljna Heideggrova izhodišča. Kaže, da je Benoist pripravljen reafirmirati Nietzschejevo filozofijo celo za ceno opustitve fenomenoloških izhodišč. Od kod tako pritrujuč odnos do Nietzscheja? Ali gre res za neposredno privzemanje njegovih izhodišč ali pa morda bolj za posredni učinek neposrednega nasprotovanja Heideggrovi filozofiji? Ali za tem tičijo kaki globlji razlogi ali pa se na ta način izpričuje predvsem želja palčkov, da bi se povzpeli na velikanova ramena in pogledali čezenj?³¹

Morda bi ne bilo nápak predpostaviti, da pravkar obravnavane mislece zavezuje postmoderna paradigma mišljenja. Druži jih zavračanje Heideggrove redukcije volje do moči na voljo do volje. Kaže, da do tehnike ne gojimo več tako pejorativnega odnosa kot z modernostjo vznemirjeni in obremenjeni Heidegger. Seveda se še kako zavedamo njenih negativnih posledic in nevarnosti, ki na nas prežijo v planetarnih razsežnostih, res pa je tudi, da se vzporedno z občutjem vsesplošne ogroženosti krepijo tudi naša globalno naravnana občutja skrbi in odgovornosti. Četudi svet postaja tržno nadvse razpoložljiv, je tudi spoštovanje človekovih pravic vse pomembnejše.

Kessler, Haar in Benoist želijo izpostaviti estetsko in etično afirmacijo individualnosti, ki naj bi jo skušal že Nietzsche izmakniti univerzalističnemu nasilju metafizičnega mišljenja. Estetika naj bi prvikrat spregovorila s stališča umetnika samega, ne več zgolj z vidika pasivnega recipienta; etika naj bi končno dala besedo osebnostni zavezi. Toda afiniteta sodobne francoske filozofije

³¹ Zelo velika ovira pri francoski recepciji Heideggra, navzlic njegovi intenzivni prisotnosti v vseh obdobjih francoske fenomenologije, je njegova vpetost v nacizem. To je tudi poglavitni razlog za zapoznelo francosko prevajanje Heideggrovih del, ki še danes, kot poudarja Michel Haar (*«La lecture heideggérienne de Nietzsche»*, str. 269), zaostaja za nekaterimi drugimi narodi, denimo Italijani, pa tudi Američani. Zato je še toliko bolj zanimiv Haarov poudarek (*Ibidem*, str. 264), da je Heidegger v svojem pismu, ki ga je leta 1945 poslal rektoratu univerze v Freiburgu, med drugim zapisal, da so njegova predavanja o Nietzscheju, ki jih je imel od leta 1936 do 1945, pomenila »duhovni odpor«³¹ proti nacizmu in da je z njimi skušal dokazati, kako nimamo pravice Nietzscheja povezovati s to ideologijo. V zvezi s tem Francozov pravzaprav ni bilo potrebno nikoli posebej prepričevati, ker so bili že vseskozi bolj ali manj prepričani, da je Nietzsche odločno nasprotoval vzniku nacizma in antisemitizma. Na to so bili francoski intelektualci in glasbeniki pozorni že v času Nietzschejevega zgražanja nad Wagnerjevim nacionalsocializmom. Nemški nacizem naj bi torej Nietzschejevo misel zlorabil v svoje propagandne namene.

do Nietzscheja je še globlja: nanjo se je naslonila predvsem zato, ker ta izpostavlja ustvarjalno naravnost do sveta. Tudi s tega vidika bi bilo smiselno navezati Nietzschejev opus na postmoderno paradigmo, zlasti njegov dionizični patos, ki sicer temelji na tragičnosti, a se zavoljo tega ne želi odreči ustvarjalni igrivosti.

Toda Nietzschejev pristop je bil ponekod vendarle izključujoč, drugače rečeno, utemeljeval ga je s takšno voljo do moči, ki ni tako zelo daleč od Heideggrovih negativnih opredelitev. Četudi je tretiral uničevanje predvsem kot pogoj možnosti ustvarjanja novega, ni povsem izključil aristokratske pravice, po kateri cilj posvečuje sredstvo. Pri tem ne pomaga kaj dosti, če volja do moči postane v svojem zmagoslavju milostno blagohotna do šibkejših. Skratka, Nietzschejeva ontologija prikazuje svet predvsem v luči volje do moči. Heidegger mu v tem sledi, kolikor opozarja na sprevrženost njene vsemogočnosti, zlasti v moderni dobi. Obenem pa že napravi enormni korak stran od volje do moči, ko filozofijo zaobrne v smer eksistencialov, s skrbjo in tesnobo na čelu.

124

Kessler, Haar in Benoist ne upoštevajo dovolj te temeljne razlike med Nietzschejevo in Heideggrovo ontologijo. Četudi so nekatere njihove pripombe na račun Heideggrove recepcije Nietzschejeve misli umestne, ne zadoščajo za dokaz tega, da se je Nietzscheju uspelo iztrgati iz objema metafizike. Saj ni mogoče spregledati najgloblje, obenem pa v nebo vpijoče predpostavke Nietzschejeve celotne filozofije, ki vztraja pri moči, pa naj bo ta še tako ustvarjalna! To je torej mesto, na katerem Nietzsche še vedno stopa po metafizični preprogi. Moč se izkazuje kot najizvirnejša resnica, v zadnji instanci kot Eno, v smislu izvora emanacije vseh resnic in pravic, natančneje, resnic kot pravic. Volja do moči, vsaj na ravni mišljenja, ne predstavlja več epohalne nevarnosti, kaj šele, da bi sodobno občutje resnice in smisla temeljilo na volji do moči. Seveda pa bi bilo kratkovidno zatrjevati, da sodobno duhovno obzorje zaznamujejo zgolj volji do moči nasprotna občutja. Človek je po svojem neodvrtljivem bistvu, kot smrtno in zato minljivo bitje, zavezan tako biti kot nič. Ob tem pa se ustvarjalnost kaže kot zelo pomemben porok, da ne bo zapadel niti v suicidalno pasivnost niti v nihilistično nasilje nad drugim. Toda navzlic temu, da nas človeška umrljivost opredeljuje kot bitja biti in nič, nas tudi ne prežema več taka tesnoba, kakršna je s smrtjo Boga zajela neposredni ponietzschejevski čas, z vrhuncem v Heideggrovi filozofiji. Sodobno občutje časa ni več videti tako mrakobno.

Kaže, da Michel Haar, Mathieu Kessler in Jocelyn Benoist nekoliko dlakopcesko merijo daljnosežnost Nietzschejeve in Heideggrove filozofije. Zadnjega od njih kritičnost zanaša celo tako daleč, da zavrača smiselnost iskanja resnice, češ da gre za preostanek metafizične naravnosti. Toda iskanju resnice se ni mogoče odpovedati, pa naj bo njen status še tako krhek in ranljiv. Prav vznikanje drugačnega, seveda pa že dolgo ne več vélikega, upanja, morda razločuje sodobno občutje časa, katerega živimo, od postmoderne epohe, za katero domnevamo, da je – vsaj v njeni francoski različici – prešla, saj ne pristajamo več na postmoderni relativizem resnice in smisla.

LITERATURA

Benoist, Jocelyn:

- »Vingt ans de la phénoménologie française«, in *Philosophie contemporaine en France*, Ministère des Affaires étrangères, Paris, septembre 1994, str. 27–51.
- »Nietzsche est-il phénoménologue?«, in *Cahiers Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 307–323.

Chalumeau, Jean-Luc:

- *Introduction aux idées contemporaines en France*, La pensée en France de 1945 à nos jours, Librairie Vuibert, Paris 1998.

Heidegger, Martin:

- *Izbrane razprave*, CZ, Ljubljana 1967.
- *Evropski nihilizem*, CZ, Ljubljana 1971.
- *Bit in čas*, SM, Ljubljana 1997.

Haar, Michel:

- *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, Paris 1993.
- *Par-delà le nihilisme, nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, Paris 1998.
- *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris 1999.
- »La lecture heideggérienne de Nietzsche«, in *Cahiers Nietzsche*, L'Herne, Paris 2000, str. 263–276.

Kessler, Mathieu:

- *L'Esthétique de Nietzsche*, PUF, Paris 1998.
 - *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, PUF, Paris 1999.
 - »Le philosophe-artiste, L'art a plus de valeur que la vérité«, in *Magazine littéraire*, n° 383, janvier 2000, str. 24–27; prevod: »Filozof umetnik. Umetnost ima večjo vrednost kot resnica«, v *Phainomena*, št. 31/32, Fenomenološko društvo/Nova revija, Ljubljana 2000, str. 107–113.
- Lectures de Nietzsche, Jean-François Balaudé in Patrick Wotling (ur.), Librairie Générale Française, Paris 2000.

Nancy, Jean-Luc: *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001.

Nietzsche, Friedrich:

- *Onstran dobrega in zlega*, Predigra k filozofiji prihodnosti, SM, Ljubljana 1988.
- *H genealogiji morale*, Polemični spis, SM, Ljubljana 1988.
- *Somrak malikov, ali kako filozofiramo s kladivom*, SM, Ljubljana 1989.
- *Volja do moči*, Poskus prevrednotenja vseh vrednot, SM, Ljubljana 1991.

Le Rider, Jacques: Nietzsche en France de la fin du XIX siècle au temps présent, PUF, Paris 1999.