

"Téchne - poíesis - prâxis - dýnamis"

BORUT PIHLER

"Možnost pojava leži v njegovi
móči."

Pri našem razvijanju koncepta "hermenevtične fenomenologije" smo se v prejšnji študiji ("Konflikt interpretacij kot resnica soočanja različnih hermenevtičnih modelov", *Anthropos*, št. 3/4, 1989, str. 207-224), študiji, ki predstavlja dejansko "triptih" s še dvema sestavkoma ("Téchne - poíesis - prâxis", *Anthropos*, št. 1/2, 1985, str. 235-244; "Betiјеva konceptualizacija hermenevtične metodologije", *Anthropos*, št. 5/6, 1987, str. 86-104), ustavili pri ugotovitvi, da dobi konstelacija "téchne - poíesis - prâxis" svojo poslednjo utemeljitev šele z pritegnitvijo fenomena móči - dýnamis (grški izraz dýnamis smo izbrali med različnimi možnostmi, ker vsebuje troje aspektov: *možnost*, *moč* in *gibanje*), in sicer móči v smislu "sein-können", ki je hkrati "sein-lassen". Po drugi strani pa smo postavili trditev, da je mogoče za kategorijo "fenomena" potegniti iz gramatološke optike nekaj zelo pomembnega: da se namreč tisto, kar se daje za zavest, se pravi fenomen, vzpostavlja skozi "razliko" ("*différence*"; v smer razvijanja razlike med "*différence*" in "*différance*" se nismo napotili) in "móč" ("*puissance*"). Kaj to pomeni? - Stvari so na tem mestu same stekle naprej: kategorialni sklopi, kot jih velja ustrezneje imenovati, kot se jih da potegniti iz izhodiščne opredelitve hermenevtične fenomenologije: "filozofija (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zavest", so tako naslednji (narava izhodiščne izpeljave je razvidna iz prve od treh omenjenih študij): *téchne*, *poíesis*, *prâxis*, *dýnamis*, *fainómenon*, *lógos*, *hermeneía*, *diáfora*, *ihnós*, *noéxis* *noézeos*. Stvari bomo v nadaljevanju podrobneje pojasnili. - Prav tako lahko na tem mestu izhodiščno anticipiramo ostali dve fundamentalni področji: tako imamo ob *hermenevtični fenomenologiji* (HF) z že omenjenimi desetimi kategorialnimi sklopi kot konkretizacijo tistega, kar se daje za zavest: "*Lebenswelt*" (LW) s tremi izhodiščnimi domenami: *telo*, *drugi*, *intersubjektiviteta* (izhodiščne avtorske reference tu so: Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger) in *simbolne forme* (SF) - (z izhodiščnimi avtorskimi referencami: Helmholtz, Cassirer, Levinas, Derrida); iz razvijanja nam je izskočilo sedem fundamentalnih simbolnih form: *jezik*, *mit*, *religija*, *umetnost*, *znanost*, *pisava*, *sled* (Ti sklopi so v veliki meri obdelani v raziskavi: "*Hermenevtična fenomenologija simbolnih form - sistem*", Znanstveni institut Filozofske fakultete v Ljubljani, Ljubljana, 1989, XLII + 419 str.). Še to: pri razvijanju našega koncepta "hermenevtične

fenomenologije" smo le-to postavljali nasproti štirim drugim modelom hermenevtične fenomenologije: *Heidegger, Gadamer, Betti, Ricoeur*.

Če predstavlja to izhodiščni zaris našega sistema (označimo ga kot "odprti sistem") hermenevtične fenomenologije, zaris, ki postavlja na fiksna mesta sklope že obravnavane problematike, obravnavane problematike v že omenjenem "triptihu", pa to nikakor ne pomeni, da je ta zaris nastal na začetku oziroma izhodišču našega ukvarjanja z hermenevtičnimi modeli. Dejansko izhodišče sega v leto 1973, leta 1977 pa nastane na to témo doktorska disertacije ("Interpretacija-smisel-spreminjanje, Filozofska hermenevtika: transfilozofija ali ideologija?", Filozofska fakulteta v Ljubljani, 1977), pri čemer so bili postavljeni v ospredje naslednji hermenevtični sklopi: Gadamerjev koncept *filozofske hermenevtike* (str. 18-144), Ricoeurjev koncept *konflikta interpretacij* (str. 147-267), Bettijeva *splošna teorija interpretacije* (str. 268-283), sklop *hermenevtika in kritika ideologije* (str. 284-347). Ti sklopi so bili tu obravnavani skozi hegeljansko-adornovsko optiko, izraz *transfilozofija* pa je bil zavezan premisleku Vanje Sutlića. Najbolj nenavaden je bil za tisti čas sklop *konflikta interpretacij*, ker je predstavljal herezijo takorekoč nasproti vsem mogočim filozofskim modelom, katerih teoretski ideal je bila sistemsko ali antisistemsko izoblikovana homogena celota. Ker herezija, zato anticipacija: če predstavlja Ricoeurjev model "*konflikta interpretacij*" "*ratio essendi*" postmoderne, predstavlja postmoderna "*ratio cognoscendi*" tega modela. Pozneje je postavil avtor pričujoče študije Ricoeurjev model znotraj sklopa "Téchne - pofesis - prâxis" (referat na filozofskem simpoziju "Filozofija, vrednosti, svijet", Zagreb, 15. 10. 1982; pozneje izide kot študija leta 1985); v povzetku disertacije (Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1983) o Ricoeurju na straneh 55-59; nadalje o konfliktu interpretacij v študiji "Problemi terminologije - hermenevtični aspekti" (Zbornik Pedagoškega inštituta v Ljubljani, Ljubljana, 1984, str. 115-138, o Ricoeurju na straneh 129-132); v študiji "Bettijeva konceptualizacija hermenevtične metodologije" (Anthropos, 1987) je izhodiščno tematiziran takoimenovani "bermudski trikotnik" hermenevtike: Gadamer - *resnica in metoda*, Betti - *splošna teorija interpretacije*, Ricoeur - *konflikt interpretacij*; študija je izšla pozneje (1988) kot predgovor k srbohrvaškemu prevodu Bettijevega dela "Hermeneutika kao opšta metoda duhovnih nauka, Književna zajednica Novog Sada, Biblioteka Elementi - 4, str. 7-47; leta 1989v Anthroposu že omenjena zadnja študija na temo konflikta interpretacij, na katere koncu začenjamo pričujočo.

Konec te študije predstavlja v veliki meri nejasno skico odnosa med hermenevtiko in gramatologijo (Anthropos, št. 3/4, str. 222-224), po drugi strani pa nam je vpotegnitev fenomena móči (kot "móči-biti" in "pustiti-biti") omogočila razvitje desetih kategorialnih sklopov, kot smo jih imenovali. Največ nesporazumov (Lacan: *nesporazum je bistvo komunikacije*) sta povzročila gramatološka "*krutost*" in "*hoteno napačno razumevanje*". "Hoteno napačno razumevanje" pomeni, da se tisti, ki razumeva, lahko *izhodiščno* postavi v situacijo *hotenega napačnega razumevanja*: velikokrat, ali celo vedno, bistveno bolj produktivna situacija na začetku procesa razumevanja kot vsaka dobronamerna naperjenost, ki pomeni velikokrat *vzvišenost* in postavljanje *nad* tistega ali tisto, kar je razumeti; nadaljnji postopek se dogaja v okviru bistveno strožje metodologije, kot je hermenevtična. In kaj je s "*krutim zakonom razlike*"? Izraz je mišljen skrajno ironično: generacija, ki ji pripadam, je sita *ljudomilih ideologij* dvajsetega stoletja, ideologij, ki so pustile za seboj Auschwitz, gulage, Goli otok in podobna letovišča. "Kruti zakon razlike" pomeni tu dokončno slovo; nič več, pa tudi nič

manj. Pravkar začeti "fin de siècle", ki je hkrati konec tisočletja, je lepa priložnost za to. Zato je "móč" kot "sein-können", ki je hkrati "sein-lassen", nujno "changement", tudi kot "le changement du terrain". Zato "pustiti-bití" in "sprememba" nista v nikakršnem nasprotju. Nasprotno: resnična sprememba ne sovpade z nasiljem, tudi móč kot móč je potrebno jasno razločiti od nasilja, drugače povedano: šele resnična sprememba lahko omogoči dejansko dogajanje tega "sein-lassen". Po drugi strani je "sein-lassen" (če jo tematiziramo kot kategorijo in ne zgolj kot eksistencial) kategorija relacije, se pravi, da predpostavlja odnos med dvema monadama móčf. Móč pa je takšna in drugačna. Pomeni, da ne more biti vsakršna móč kot "sein-können" tudi "sein-lassen". Pomeni: sprememba predpostavlja ukinitve "móči", ki kot "sein-können" ni hkrati "sein-lassen". V tem kontekstu postane aktualen gramatološki um. Zakaj?

Zahteva po dekonstrukciji metafizike je tu hkrati zahteva po dekonstrukciji Heideggrovega branja metafizike in s tem hkrati zahteva po dekonstrukciji Heideggrovega pojma resnice. Ta dekonstrukcija pa se pri Derridaju začne z razgraditvijo Heideggrovega razumevanja Nietzschejeve filozofije. Očitno so to hude, če ne celo nezaslišane zahteve. Heidegger je prvi pokazal Evropi, kako filozofsko relevantno v strogem pomenu besede misliti Nietzschejev tvegan poskus. Kar lahko na začetku za orientacijo rečemo, je naslednje: za Heideggra pomeni "volja do móči" "pozabo bití", pozaba bití pa predstavlja bistvo nihilizma; in ne samó bistvo nihilizma, ampak tudi bistvo metafizike. Če tu anticipiramo naslednjo nedokazano trditev: Heidegger ni v stanju misliti "móčf" onstran nihilizma in onstran metafizike. Kaj to pomeni? Ali nam lahko na to vprašanje vsaj delno odgovori derridajevska dekonstrukcija Heideggra?

Če si na tem mestu nekoliko oddahnemo. Zdi se, da smo s fenomenom móči začeli prehitro, prehitro v tem smislu, da do sedaj nismo niti skicirali, kaj šele zarisali, kako stopi móč v zgodovino zahodnoevropske misli in kakó se znotraj te zgodovine dogaja premislek tega fenomena. Z móčjo kot móčjo je bila v zadregi večina velikih filozofov; enostavno povedano: skoz in skoz je bilo soprisotno, čeprav se nujno somišljeno vprašanje, kako tematizirati móč, ne da bi zapadli njenim nihilističnim konsekvencam. V filozofskih slovarjih (mi smo imeli v rokah Joachima Ritterja: "Historisches Wörterbuch der Philosophie", 5. zv., Basel/Stuttgart, 1980) lahko preberemo, da je vpeljava móči kot filozofskega problema stvar sofistov; da je v ospredju sicer možnega širšega izbora grška beseda "dýnamis" (pozneje latinska "potentia") in da je móč vezana na "tisto možno" - "tà dynatá"; móč da uveljavlja tisto, kar je možno. Móč je tudi že razločevana od nasilja (Gorgias), vendar se že v grški antiki zgodi tisto, kar spremlja skoraj celotno zgodovino koncepta móčf: ni mišljena kot filozofski, ampak kot sociološki in politološki pojem (res je sociologija kot posebna véda, kot običajno rečemo, odkritje zgodnjega devetnajstega stoletja - A. Comte; po drugi strani pa se da že pri Platonu razločiti spise, ki pokrivajo tisto področje, ki ga danes zasedata sociologija in politologija). Lahko bi rekli takole: "sfingina uganka móči" je ostala nerazrešena do današnjih dni. Platon je predlagal naslednjo rešitev združitve politične móči in filozofije, "dýnamis politiké kai philosophía", Aristotel je problem móči premislil navezujoč a problem gospostva, "arhé", pozneje sta bila povezovana problem móči in problem avtoritete (HWdPh, str. 587, V. zv.), bolje: povezovana in razločevana (Cicero), problem, ki se z aspekta povezovanja "móčf umevanja" in "avtoritete" vrne v dvajsetem stoletju v Gadamerjevi knjigi "Resnica in metoda". V srednjem veku je med nizom pomembnih mislecev

zanimiv z aspekta našega problema moči predvsem Duns Scotus. Zakaj? Problem *moči* poveže s problemom vseomogočnosti *moči* boga. Ta da je *najvišja* aktivna *moč*, ki je kot taka *neskončna moč*, *bog je moč*, ki zaobsega v sebi vse *možno*; bog je samo in edino kot "omnipotestas" tudi "omnipotentia". Tu je prvič nakazana možnost povezovanja (absolutne) moči kot (absolutne) "moči-bit", ki je hkrati ravno in šele kot (absolutna) "moči-bit" lahko tudi (absolutna) "pustiti-bit". To so naše izpeljave. V že omenjenem Ritterjevem slovarju omenja avtor prvega dela gesla o "moči". K. Röttgers Duns Scotu po "Opera omnia", Lyon, 1639, D 1968 f., 12, 185; in študijo E. Gilsona: "Johannes Duns Scotus, 1959, 370-390. - In na tem mestu malce drzno vprašanje: kaj se zgodi, če stavek: bog je moč obremo v: moč je bog?!

Zanimiv je Machiavellijev pristop do problema "moči" (mimogrede: o Maciavelliju vedo največ tisti, ki niso prebrali niti ene njegove vrstice) (dostopen tudi v srbohrvaškem prevodu: "Izabrano djelo", I. del, 518 str., II. del, 483 str., Biblioteka: Neolatinizam in renesansa, Zagreb 1985). Razlikuje namreč med avtoriteto, ki potrebuje priznanja, in močjo, ki je neposredno evidentna (HWdPh, V, 594). Če nadaljujemo z bežnim in zelo, zelo subjektivnim pogledom v preteklost v zvezi s problemom *moči*, za nas je zanimiv v nadaljnjem Thomas Hobbes: njegova začetna razmišljanja o fenomenu moči so filozofska: nediferenciran pojem celote moči je identične s pojmom možnosti. Znotraj področja možnega je moč konstituirana kot diferenciraje priložnosti udejanjaja možnega (HWdPh, V, 596). V zadnji instanci je moč identificirana z nosilcem državne moči, ki je legitim ravno zato, ker poseduje največjo moč, država pa z Leviatanom, biblijsko pošastjo. Dvajseto stoletje ga v veliki meri potrjuje za nazaj.

Tu lahko anticipiramo naslednjo trditev: v nadaljenjem razmišljanja filozofi o problemu "moči" do Hegla predvsem s "sociološkega" aspekta (izjemi Spinoza, Leibniz). Avtor pričujoče študije je prebral leto dni po tistem, ko je napisal v neki drugi študiji, da predstavlja "dýnamis", oziroma, da predstavlja šele "dýnamis" poslednjo utemeljitev konstelacije "téchne-póiesis-práxis", nalsednji Leibnizev stavek: "La puissance est la possibilité du changement ..." /Sämtl. Schr. und Br. 6/6, 168/, (HWdPh, V, 599). Še naslednje lahko preberemo na tem mestu: Leibniz opredeljuje *moč* kot *možnost spremembe* ali *gibanja* /.../ Pojem moči kot možnosti spremembe pa je apliciran takó na tisto, kar je spremeniti, kakor tudi na tisto spremenjeno, ki morata oba zaobsegati možnost preobrata in kar predstavlja ponovno izhodišče (osnovo, Grundlage) za tradicionalno razlikovanje med pasivno in aktivno potenco. (sic!). Voltairu, ki je bil v zadnji instanci za enotnost moči države, moč pa pod nadzorom uma, je postavila cerkev nasproti razliko med "*puissance temporelle*" in "*puissance spirituelle*" (HWdPh, V, 601). Ali je to že anticipirano razlikovanje med "močjo" kot "sein-können" in "močjo" kot "sein-lassen"? - Helvetius uvede sintagmo "l'amour du pouvoir", da bi ublažil neprijetne konotacije, ki jih prinaša s seboj pojem moči; ta *ljubezen-do-moči* (Nietzsche kot velik ljubitelj Francozov je Helvetiusa prav gotovo poznal) pa da je evidentna antropološka danost (sic!) - Kanta zanima politična moč, prav tako Fichteja.

Naslednji korak "naprej" pri tematiziranju fenomena moči stori Hegel, tematiziranju, katerega fizični konec smo v Evropi doživeli v letu "francoske revolucije" na vzhodu, v letu 1989; lepa letnica, ki je hkrati obletnica. Marx je lepo napisal, da se ne da preskočiti fundamentalnih zgodovinskih faz in da predstavlja šele visoko razviti "meščanski kozmos" pogoje možnosti tistega modela družbenega sobivanja, ki ga je imenoval komunizem, komunizem kot metafora za spodobno družbo, kjer ni eksploatacije,

predvsem pa ni eksploatacije svobode. In konsekvence? Konsekvence nestrpnega divjanja v "komunizem"? Desetkrat (približno) večja eksploatacija kot na zahodu; eksploatacije svobode na zahodu ni, medtem ko je bila do nedavnega na vzhodu takó absolutna, kot je bilo to Heglovo "absolutno védenje". Heglovo "absolutno védenje" pa je bilo "absolutno védenje" celote. In kako je s celoto pri Heglu: "*Das Ganze ist da, wo die Macht ist;...*" in pozneje v jenskih predavanjih 1805/6 postane "... das Eigentümliche des Begriffs des Begriffs ist absolute reine Macht zu sein" (HWdPh, V, 605). Tako se znajdemo v *absolutnem krogu*: "absolutno védenje" - "absolutna celota" - "absolutna moč". Hegel je Titan filozofije, vendar bi lahko brez njegovih "absolutnih travm" danes lažje živeli. - Še nekaj pomembnega se zgodi pri Heglu s fenomenom moči: "moč" postane *metaphysicum par excellence*, ni vezana več zgolj na področje problema politično organizirane moči, pač pa postane filozofska kategorija v strogem pomenu besede.

Tu bomo naredili glede na naš problem določen preskok: naslednji, ki nas bo zanimal, bo Friedrich Nietzsche, z njegovim tematiziranjem "móči" oziroma "volje do móči" pa stopamo neposredno v naš čas. Tu postane moč še nekaj bolj zaresnega kot pri Heglu: "smrt boga", "volja do moči", "večno vračanje enakega", "nihilizem", to so sklopi, ki jih je, enostavno povedano, treba prenesti; prenesti pa jih ni lahko. Na tem mestu se ne nameravamo napatiti v Nietzschejev "kozmos volje do moči"; vzeli bomo na znanje Heideggrovo naznako iz njegovih predavanj o Nietzscheju, da se metafizika volje do moči dogodi kot nihilizem in da ostaja znotraj nihilizma. Heideggro se bomo posvetili poznaje v konfrontaciji z Derridajem, ali bolje, ko bomo poskušali razumeti Derridajevo dekonstrukcijo Heideggro. Zato v nadaljnjem o še nekaterih zanimivih dojetjih fenomena "moči".

Bertrand Russell je vsekakor zanimiv ("Power", London, 1938): *moč* da bi naj postala takšen fundamentalni pojem družboslovnih znanosti, kot je to pojem energije na področju fizike. Zanimiva ideja; ni kaj.

Jean-Paul Sartre se v zvezi s problemom "moči" spusti na mikro nivo (v Ritterjevejm slovarju v tej zvezi ni omenjen, prav tako ne Derrida): prvo naravnost nasproti drugemu, naravnost, ki gre skozi tri faze: ljubezen, jezik, mazohizem, prvo naravnost nasproti drugemu (v svojem delu "Bit in Nič") vpelje na naslednji način: v svojem izvornem odnosu do drugega, ko se drugi poskuša polastiti moje svobode, se poskušam osvoboditi *moči* drugega. Enostavno povedano: konkretni odnos z drugim se začne z igro dveh monad *moči*, ki se kot moč vzpostavljata kot polaščanje svobode drugega. Da bi se kot *moč* vzpostavil, si poskušam podrediti drugega, medtem ko si drugi prizadeva podrediti mene. Ta igra *moči* ni stvar moje hudobije ali hudobije drugega, pač pa se kot svoboda nasproti drugemu zgolj in edino na tak način vzpostavljam. Zato je za Sartra *konflikt* izvoren smisel "biti-za-d drugega", pa ne samó izvorni smisel, ampak tudi resnica. (To velja tudi za interpretacijske modele: Ricoerujeva sintagma "konflikt interpretacij" ima tu svoj eksistencialni izvor.) Igra monad *moči* (moč je tu jasno razločena od nasilja) obvladuje celotno področje "biti-za-d drugega", tudi drugo (ravnodušnost, želja, sovraštvo, sadizem) in tretjo ("Mit-sein" in mi, "mi"-objekt, "mi"-subjekt). In končno Michel Foucault; ("Surveiller et punir", Paris, 1975; "La volonté de savoir" (1. del "L'Histoire de la sexualité"), Paris, 1976)). Foucault je sodobni mislec "móči": pri njem dobi moč zopet univerzalni karakter, uporablja sintagmo "omniprésence du pouvoir", nima pa pri njem "moč" več karakterja metafizične usode v

Nietzschejevemu pomenu besede. Pri njem najdemo na primer naznako "mikrofizika moči", moč pa izhodiščno opredeljeno kot "raznolikost razmerij sil, ki naseljujejo in organizirajo določeno področje" (HWdPh, V, 614). Pri Foucaultu gre z eno besedo za to, da je moč kot univerzalni fenomen našega bivanja hkrati analizirana na nizu mikronivojev po modelu mikrofizikalnega motrenja. Stvari postanejo tu posvetne narave in zato sproščujoče. Za Foucaulta bi, takó lahko rekli, da postavi "moč" kot tisto, ki bi lahko rekla: "Jaz sem tista, ki je".

Kaj lahko rečemo ob koncu tega krajšega ekskurza v zahodnoevropsko zgodovino tematiziranja problema *moči*. Problem je star toliko kot ta zgodovina, pri čemer je bil res večkrat potlačen kot konceptualiziran, če pa je bil spravljen na nivo pojma, je bil vedno hitro marginaliziran. Razlogi so enostavni: moč je bila takorekoč v vseh zgodovinskih obdobjih skrivana kot kakšna družinska sramota, da bi se lahko njej nadete maske uveljavljale kot ljubezen, vera, upanje, napredek, sveto, bog, bit *sáma*, um, svoboda in druge. Moč pa, čeprav izza teh mask brezobzirnó prakticirana in zlorabljana, potisnjena na območje nihilizma. Tisto, kar velja v takšni situaciji storiti, je: vrniti ontološko digniteto fenomenu *moči* in poskusiti tematizirati *moč* onstran nihilizma in metafizike.

Takšen poskus tematiziranja pa nas postavlja pred nalogo postavitve problemske konstelacije, ki zaobsega tri mislece (Nietzsche, Heidegger, Derrida) in odnosa med njimi, ko gre za sklope metafizike, nihilizma, difference in moči. V tej zvezi smo izhodiščno napoteni na Heideggrova predavanja o Nietzscheju (1936-1940), oziroma njegov tekst, ki je izšel leta 1967 z naslovom "Evropski nihilizem" in ki vsebuje zgolj manjši del prej že objavljenih predavanj o Nietzscheju in razprav o njem (podrobneje o tekstu "Evropski nihilizem" Ivan Urbančič v predgovoru slovenskega prevoda, Ljubljana, 1971). - Nas bo zanimalo, kako postavi Heidegger Nietzscheja znotraj metafizike in dogajanja nihilizma kot "volje do moči". Na tem mestu bomo nakazali zgolj nekaj korakov v Heideggrovem mišljenju, korakov ki predstavljajo v veliki meri "rezultat" Heideggrovega premisleka: te Heideggrove korake se da nanizati v obliki silogizma: "Nietzschejevo temeljno spoznanje pove: bivajoče je bivajoče kot volja do moči na način večnega vračanja enakega.", "Nietzsche priznava bivajoče kot *táko*. Toda ali priznava s takim priznanjem tudi bit bivajočega, in sicer *njo* *sámo*, *bit*, namreč *kot bi?* Nikakor. Bit je določena kot vrednota in s tem razložena iz bivajočega kot pogoj, postavljen od volje do moči, tj. od 'bivajočega' kot takega. Bit ni priznana kot bit." /.../ "... da spoznamo, kako je v Nietzschejevi metafiziki bit sama ničeva." In sklep: "Zato pravimo: Nietzschejeva metafizika je pravi nihilizem" (EN, 247-249). Pomeni: če pri Nietzscheju ni bit priznana kot bit, če je volja do moči nekaj bivajočega, potem je "volja-do-moči" lahko zgolj *ontični* in nikakor ne *ontološki* problem? Kaj pa, če na tem mestu takoj potegnemo jasno razmejitev med "*voljo-do-moči*" in "*močjo*", razmejitev kot razliko, in rečemo: volja-do-moči kot volja-do-moči je ontični problem, medtem ko je moč kot moč ontološki problem; moč, dojeta kot "Sein-können", ki je hkrati "Sein-lassen" (to seveda ni Heideggrovo razumevanje moči, čeprav so uporabljani Heideggrovi termini), *moč* kot "*moči-biti*", ki je hkrati "*pustiti-biti*". To bi nadalje pomenilo, formulirano v obliki hipoteze, da velja postaviti *ontološko difference* med "voljo-do-moči" in "močjo". Če postavimo naslednje vprašanje onstran Heideggrovske ortodoksije: na kakšen način se da to storiti, in, ali se da to storiti skozi derridajevsko optiko? Če se to da storiti, na kakšen način?

Vprašanja so legitimna v tolikšni meri, kolikor se nam Derridajevi teksti ne dajejo na način linearnega filozofskega sklopa, kot je to značilno za klasične filozofske opusa. Tu se znajdemo že pri možnosti pristopa v veliki zadregi, čeprav je res, da je delo "O gramatologiji" v veliki meri še klasično; sam sklop njegovih del je problemsko in tematsko razpršen; model diseminacije deluje kot učinek že na začetku. Recimo takole: Derridajevo delo predstavlja labirint. Kaj to pomeni? Odgovorimo enostavno: če je labirint, je očitno treba najti Ariadnino nit za izhod iz tega labirinta. Težava pa je v tem, da smo v tem trenutku še zunaj. Postavimo na tem mestu hipotezo: problem ontološke difference med *voljo do moči* in *močjo* je moči tematizirati z derridajevsko optiko skozi razumevanje *gramatološke razlike*: to je Derridajeva *différance*, pisana z *a*. Stopnje pa bi bile naslednje: *ontična razlika*, *ontološka razlika*, *gramatološka razlika*. Na tem mestu bomo prvo in drugo (Heideggrovo ontološko) predpostavili in poskušali razumeti tretjo. Izhodišni deli v tej zvezi bosta: Jacques Derrida: "Marges de la philosophie", Paris, 1972 in Jean Greisch: "Herméneutique et grammatologie", Paris, 1977.

Znajdemo se v že znani situaciji: Na začetku je bila beseda ..., se pravi "différance", vendar z naslednjim poudarkom: "différance" kot *neografizem*, ne kot *neologizem*: "différance" je vpisljiva, ni pa slišljiva. Drugače povedano: na nivoju *fenomena* ni opazljiva, razkrije jo šele *grafem*; v slovenščini si lahko pomagamo na naslednji način: *différence* - razlika, *différance* - razlika. Ta zgolj grafemska opazljivost pa je za gramatološko optiko bistvenega pomena. Kako te stvari razvijati naprej? Sistematično stori to Greisch v že omenjenem delu (HeG, 117). Naj tu anticipiramo samo še naslednjo trditev: razlika je vezana na problem pisave, problem pisave na problem sledi pri Derridaju.

Če je na začetku drugačen grafem, drugačna pisava, kaj to pomeni za samo ekonomijo difference (HeG, 117)? Uvajanje je postopno in gre preko branja Derridajevih "Robov": da ni razlika izhodiščno niti beseda ("mot") niti koncept ("concept"), da jo lahko predstavimo kot motiv ("motif") - (M;3,16;HeG, 117). Naslednje, kar izvemo, je, da je tudi ta Derridajeva beseda (ki dobesedno ni beseda) izdelana skozi proces diseminacije (če predstavlja diseminacija nasproten proces Ricoeurjevi hermenevtični polisemiji). Ker predpostavlja izraz motiv še vedno semantično enotnost (tudi če je polisemične narave), predlaga Derrida izraz "faisceau" "sveženj" (M,4; HeG, 117). To pomeni po Greischu dvoje: (1) - po eni strani pomeni sveženj mesto križanja "bojnih linij", "linij moči" ("lignes de force"), (M,4); (2) - nadalje da nakazuje generalni sistem ekonomije Derridajeve misli; misliti razliko kot sveženj, da pomeni tako dojeti njegovo notranjost kot "epohalno tekstualno omrežje" (M,22), naznačeno z imeni: Freud, Nietzsche, Levinas, Heidegger.

Sledijo vprašanja: ali predstavlja razlika konfiguracijo konceptov, pa sama ni koncept; ali predstavlja takó neke vrste meta-konceptualno realnost v smislu določenga principa? Ne. Derrida to možnost zavrne. Ni vidljiva kot nekaj eksistentnega, ni slišljiva, je pa vpisljiva. Nima niti eksistence niti esence; da zamaje opozicijo med čutnim in inteligibilnim (M,6; HeG, 118). Prevalenca negativnih modalitet najavlja, da je moči obravnavanti razliko zgolj skozi opombe, trditve z roba. Da se tako razlika najpoprej razpira kot "temporizacija" in "spacializacija". Kaj to pomeni? - Izhodišče je tu semantična analiza, referenca pa je latinski glagol *differre*. Po Greischu je potrebno razlikovati dvoje fundamentalnih pomenov te besede: (1) - "remettre à plus tard", "temporiser", kar je v fenomenološkem jeziku "la constitution originaire du temps et de

l'espace" (M,8; HeG, 119); prezenca je skoz in skoz diferirana, vendar skoz in skoz odlagana, suspendirana; (2) - "ne pas être identique", "être autre"; sugerira idejo distance, d'un espacement, kar dovoljuje razumevanje razlike kot povezovanje gibanja temporizacije in spacializacije. Sam "a" v francoski besedi "différance" pa dobi Derrida tako, da formo participa prezenta "différant" transkribira v substantivno formo; tako lahko mislimo "différance" pred njenimi učinki, "différance" kot operacijo pred njenimi učinki (M,9); différance je tako najpoprej operacija, preden lahko postane učinek (HeG,119).

Naslednja metaforična naznaka razlike je *produkcija*: če karakterizirata znak pri Ferdinandu de Saussureju arbitrnost in diferencialnost, predstavlja razlika pogoj označevanja: da dovoljuje igro razlik znotraj notranjosti jezika (M,12). To gibanje igre pa je "produkcija" oz. "ekonomija". Tu se, kot poudarja Greisch, Derrida razmeji nasproti dvema drugim možnostima: da bi po eni strani lahko rekli, da je razlika na izvoru razlik, da jih "pusti biti", da je njihov pogoj možnosti ali vzrok (HeG,120). Da ni ekonomije brez razlike, da je to zato najsplošnejša struktura ekonomije: tako klasične ekonomije metafizike, kot metafizike klasične ekonomije. (Derrida: "Positions", Paris 1972, 17; HeG,120).

Naslednje, kar implicira razlika, je razsrediščenje zavesti (Nietzsche, Freud), to da neposredno pomeni, da je vprašanje "kaj je razlika", slabo postavljeno vprašanje. In končno: razlika je gibanje, v skladu s katerim se kakršenkoli sistem konstituira kot tkanje razlik. Kot še formulira Derrida: "...razlika nas drži v odnosu s tistim, česar nujno ne poznamo in kar izstopa iz alternative med prisotnostjo in odsotnostjo (M,21; HeG, 212).

Naslednja možnost "razlike" pri Derridaju izskoči iz njegove interpretacije "drugosti" /"altérité"/, kot jo najde pri Levinasu /če navedemo nekatera Levinasova dela: "La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl", Paris, 1930; "En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger", Paris, 1949; "Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité", Den Haag, 1961; "La trace de l'autre", Paris, 1963; "Difficile liberté", Paris, 1963; "Enigme et phénomène", Paris, 1965; "Un Dieu homme?", Paris, 1968; "Dieu et la philosophie", Paris, 1975). Greischa zanima Levinasova ideja "illéité" (prisotna v študiji "Enigma in fenomen"). Tu ne gre za običajen pojem drugega. Pojem "illéité" je pri Levinasu povezan s teološkim dojetjem preteklosti boga (HeG,122) (sicer pomeni latinski *ille,a,ud* - oni, tamkajšnji, prejšnji, tedanji, prej omenjen, že imenovan...). Greisch navaja naslednji stavek iz Levinassa, ki pojasnjuje to "illéité": "Tisti, ki je prešel onstran, ni nikoli bil prisotnost. Bil je pred vsako prezenco in je izstopil iz vsake sočasnosti v času, ki ni človeško trajanje, niti popačena projekcija, niti ekstrapolacija trajanja, ni izbris in izginitev končnih biti, pač pa originarna prejšnjost boga v odnosu do sveta, ki ga ne more locirati - nezapomnljiva preteklost, ki se nikoli ni prezentirala, ki se ne more izreči v kategorijah *Biti* in strukture, pač pa *Eno*, kot je to hotela izreči vsa filozofa, onstran *biti*" (EePh, 216, HeG, 141). Dve stvari sta po Greischu v tej zvezi pomembni: da ta teološka misel ni več onto-teo-loška in da gre pri njej za zavračanje pozicije in opozicije, enigme in fenomena. Derrida pa zadrži od Levinasa možnost misliti "drugost" /"altérité"/, ki se je ne da več zreducirati na metafizični koncept drugega /"autre"/ (HeG,122).

Problem "*razlike*" razvija Derrida naprej, in to v tem smislu, da jo postavi kot problem nasproti heideggrovski "ontološki razliki". Kaj to pomeni? Ali ni to nezaslišana nehvaležnost, da postavi Derrida svojo "*différance*" nasproti Heideggrovi "*ontološki*

diferenci", ko je vendar do svoje "*différance*" prišel edino in zgolj po poti, ki jo je utrl Heidegger s svojo idejo?! Pustimo na tem mestu takšne obtožbe ob strani in poskušajno razumeti, kaj najde Jean Greisch v tej zvezi v Derridajevih "Robovih": da implicira vpotegnitev Levinasovih razmišljanj zahtevo po *ontologiji ontologije* in da bi lahko v tem kontekstu (M,23; HeG, 122) opredelili "razliko" kot "ontično-ontološko razliko" (skozi vprašanje, ali je moči misliti "temporizacijo" in "spacializacijo" znotraj difference biti in bivajočega in z negativnim odgovorom nanj), Heideggerja kot Heideggerja postaviti znotraj "*pozabe razlike*", zgodovino pozabe biti na opredelilni zgolj "aspekt" epohe "*diapherein*" (M,23; HeG,122). To pomeni za Derridaja naslednje: "razlika" kot "razlika" je "starejša" od "ontološke difference" in "resnice biti". - To so hude trditve, vendar omogočajo, kot bomo videli pozneje, ustrezno razumevanje fenomena "*móč*" kot fenomena fenomenov, fenomena, ki ga Heidegger po našem mnenju ni ustrezno tematiziral, pa vendar s pomočjo heideggrovskih sintagem: če smo neke zapisali, da se fenomen kot fenomen vzpostavlja skozi "*móč*" in "razliko", pri čemer velja razumeti "*móč*" tu v smislu heideggrovskega "*sein-können*" /kot eksistencial "*Seinkönnen*" v "*Biti in času*", "*móči-biti*", in "*sein-lassen*" /kot sintagma "*Seinlassen*" v predavanju in poznejšem spisu "*O bistvu resnice*", se pravi "*móči-biti*", ki je hkrati "*pustiti-biti*", to ne pomeni, da je to zatrjeval Heidegger; gre, enostavno povedano, za našo "aplikacijo" dveh fundamentalnih Heideggrovih uvidov (pri njem samostalniško fiksiranih) na fenomen "*moči*"; čeprav je res, da implicitno izhaja iz spisa "*O bistvu resnice*", da temelji vsako "*Seinlassen von Seiendem*" v nekem "*Seinkönnen*". Opredelitev "*moči*" (*Macht*), ki je hkrati "*móči-biti*" (*sein-können*) in "*pustiti-biti*" ("*sein-lassen*"), dopušča, tako menimo, premislek tega fenomena onstran Nietzschejevih horizontov. Ker Heidegger tega ni bil v stanju storiti, je postavil leta 1933 Nietzscheja v zelo neugleden politični kontekst. Deset let pozneje pomeni to zanj postavljanje Nietzscheja znotraj dogajanja metafizike kot nihilizma.

Če se vrnemo k Derridaju, oziroma k njegovi zahtevi po možni ali celo nujni zahtevi po transgresiji heideggrovske misli. Težavnosti tega prehoda se Derrida zaveda (M, 23; HeG, 122), po drugi strani pa postavlja v zvezi s tem izhodiščno fiksno trditev: "*La différence n'est probablement pas une espèce du genre différence ontologique.*" Razlika ni zvrst ontološke razlike. Kaj to pomeni? - V veliki meri že vemo, kaj razlika ni, poznamo že nekatere njene funkcijske metafore. Če ni zvrst ontološke difference, po kakšni poti se da kreniti naprej, nazaj, z eno besedo drugam? V delu "*Robovi filozofije*" najde Jean Greisch mesto, kjer da se razkriva Derridaju obveznost poti, ki bi premestila celotno heideggrovsko verigo dogodka /"*Ereignis*"/ in ga vpisala na drugačen način (M, 27; HeG, 122). Da je potrebno postaviti nasproti enosti dogodka dvojnostnost - *binarnost razlike*; kako se odreči ontološki diferenci (Heideggrovsko dojeti) ali iti čez, ne da bi s tem pristali zgolj na vrnitev k "učinkom razlike"? To vprašanje mora ostati odprto, ker ni odgovora na vprašanje, "kaj razlika je?", po drugi strani pa vemo, da je takó zastavljeno vprašanje napačno postavljeno vprašanje. Se pravi, kljub temu vrnitev k "zgolj učinkom razlike"?!

Pustimo to vprašanje na tem mestu neodgovorjeno. In stopimo na drugo pot: kaj pomeni *binarnost* ("*duplicité*") *razlike*? Binarnost razlike pomeni za Derridaja tudi drugačno praktiko števil; pravi nekako takole: kot drugačna praksa števil vrača diseminacija na sceno rabo, kjer ni mogoče šteti niti z ena niti z dva niti s tri, pač pa se vse začneja z *diado*. Da organizira binarna opozicija konfliktno in hierarhizirano polje, ki

ga ne moremo zreducirati niti na izvorno enost niti izpeljati iz prve enostavnosti niti ponotranjiti dialektično v tretjem terminu. /.../ Diseminacija premesti onto-teo-loško trojico /bit-bog-logos/ v skladu s kotom določene upognitve/umika (Dissemination, 32; HeG, 123). Konsekvence so po Greischu naslednje: ta upognitev/umik razlike, je hkrati določena upognitev/umik resnice; in vprašanje: kaj postane resnica znotraj misli binarnosti, ki ne dopušča niti krožnosti niti ternarnega ritma heglovskega pojma, ki pa hkrati *ne* dovoljuje, da bi zadevo speljali nazaj na izvorno preprostost heideggrovskega "Ereignis". (HeG, 123) - Kaj pomeni, da se vse začenja z diado? Diada je tudi, oziroma bolje, predstavlja tu pogoje možnosti vsakega možnega "*grafema*", diada je "arhi-razlika", diada je sled ("trace"), "ideja sledi", diada je na "začetku arhi-pisave"; za sled je potreben samo sneg in stopinja v njem; z diado (0,1) se da napisati vse, kar je možno napisati; če je diada pojem sledi in če je tisto, kar jè, v zadnji instanci zgolj zapis /sled/, kot to vedo fiziki, ki proučujejo subatomske svet, in če je intenzivnost sledi odvisna od energije/moči, potem je *razlika moč*, njeni učinki pa *sledi*; ali še drugače: *ontične razlike* so učinki *razlike kot moči*: tu postane *moč* dobesedno "*móči-bit*", ki je hkrati "*pustiti-bit*": *diada*. Če je vse, kar jè, zapisljivo z diado, potem je tisto, kar jè, *sled*, sled drugega, ali celo Drugega (kakorkoli ga že imenujemo: Narava, Bit, Bog ...), diada pa absolutna forma: *z manj ne gre, več pa ni potrebno*: hudič in ljubi bog; univerzalnost diade je v tem, da jè tisto, kar se na način diade vpisuje, hkrati diada: jezik subatomskega sveta, jezik kromosomov, jezik računalnikov (kot so to po čisto drugi poti odkrili znanstveniki), jezik biti in možnost biti, obvladuje binarni kod: gramatološko povedano: *grafem*. V tem smislu je za Derridaja *grafem* pred *fonemom*. Govorjenje že predpostavlja *sled*: ta sled je lahko strukturno genetske ali pridobljene narave. Oploditev se dogodi, ko si dva genetska grafema podata roki; ali, ko pride en genetski grafem na obisk k drugemu, pa ga drugi več ne spusti iz rok. "Amor scripturae" lahko takó jemljemo dobesedno.

Če se vrnemo k že omenjenemu vprašanju: če implicira diseminacija določeno upognitev/umik *razlike*, ki je hkrati določena upognitev/umik *resnice*, kaj postane resnica znotraj misli "binarnosti", *misli sledi*? Oziroma, kaj to pomeni? Če tu odgovorimo na vprašanje z vprašanjem, kot se to za teške situacije spodobi: Ali to pomeni, da nas je razmišljanje o razliki spravilo, ne da bi se tega prav zavedali in to vzeli na znanje, onstran resničnega in napačnega, onstran dobrega in zla? Na določen način gre ravno za to (HeG, 123)! To da nadalje pomeni, da je vprašanje po resnici, ki je postavljeno v zvezi z vprašanjem po razliki, vprašanje po *procesu resnice* v smislu vpisovanja učinkov resnice. Pomeni: ne gre več niti za resnico kot *skladnost* niti za resnico kot *razkritost* v heideggrovskem smislu, gre za tisto, kar označuje Derrida s sintagmo: "il faut la vérité", ali kot to pove Derrida z več besedami: "Ponavljam torej, puščajoč stavku in glagolu vse njune diseminacijske performanse /"pouvoirs", moč"/: il faut la vérité, treba je resnice" (Positions, 80, HeG, 124). - Treba je priznati, da ta "izhodiščna" "teoretska zahteva" po resnici pri Derridaju nasproti resnici kot skladnosti in resnici kot neskritosti ne zveni niti posebno novo niti posebno prepričljivo. Stvari postanejo bolj zanimive, ko zadeva steče. Kaj pomeni stavek "treba je resnice" in kaj pomeni, da vsebuje stavek mnogolike diseminacijske performanse?

Če hoče Derrida realizirati transgresijo nasproti Heideggrovemu dojetju resnice, nasproti njegovemu spraševanju "po bistvu resnice", nasproti njegovemu spraševanju po resnici kot razkritosti ali neskritosti, nasproti njegovemu spraševanju po resnici biti,

mora najti izhodiščno točko možnosti takšne transgresije. Če je Nietzsche fundamentalnega pomena za gramatološko podjetje, se bo verjetno usoda te transgresije odločala na relaciji Nietzsche - Heidegger; vsebinski aspekt te relacije pa predstavlja Heideggrovo branje Nietzschejevih tekstov, in to tisti deli Heideggrovega branja, kjer je govor o tem, da Nietzscheju kljub preobračanju platonizma *ni* uspelo na drugačen način opredeliti bistva resnice. In prav na tem mestu se začnejo za Heideggra dogajati usodne stvari, in to *ne* zgolj po Derridajevem mnenju. - Po Heideggru dovršuje Nietzschejev premislek metafizično zgodovino resnice v smislu realizacije njenih najekstremnejših konsekvenc, tako da hkrati naznačuje njen konec. Ne postavi pa po Heideggru vprašanja po metafizični opredelitvi njenega bistva. Heideggrovsko formulirano: bistvo resnice kot razkritosti ostane prikrito takó Nietzscheju kot Platonu. Ker nas zanima predvsem derridajevska razrešitev, naj na tem mestu te v veliki meri ne dovolj precizne naznake odnosa Heideggra do Nietzscheja zadostujejo.

Kakšen model branja Nietzschejeve filozofije predlaga Derrida? Branje, katerega "protokol" se vzpostavlja na osnovi "razlike" /"différance"/. Kot to pojasnjuje Jean Greisch: za Derridaja je odločilnega pomena, rešiti Nietzscheja pred modelom heideggrovskega branja; pomeni: Nietzscheja je potrebno brati drugače: izven zgodovine resnice, dojete znotraj zgodovine biti (HeG, 129). To da pomeni v nadaljnjem naslednje: Nietzscheja je potrebno brati izven konteksta logosa in resnice biti; da je Nietzschejevo preobračanje platonizma manj nedolžno, kot se to dozdeva Heideggru. Prvi učinek tega preobrata da ni zgolj, da napravi prezentno neskladje med lepim in resničnim, pač pa da postane v luči tega neskladja /"désaccord"/ razlika kot taka sploh šele berljiva. (HeG, 129) To še nadalje pomeni za Derridaja, da je od trenutka, ko postane znotraj Nietzschejevega mislenega poskusa razlika berljiva, nelegitimno postavljati Nietzschejevim tekstom vprašanje po resnici kot vprašanje po bistvu resnice. In nadaljnja, sprva dozdevno dovolj neresna Derridajeva trditev: "razlika" postane berljiva šele potem, ko nam postane jasno, da je tisto bistveno pri Nietzschejevem preobračanju platonizma v tem, da postane resnica ženska: "le devenir femme de la vérité" (v študiji "La Question du Style"; HeG, 129). Kaj te nenavadne trditve pomenijo?!

Ženska je tu metafora za tisto, kar se izmika in kar se izmika samemu sebi. Resnica je nekaj, kar se mi izmakne in kar se hkrati izmakne samemu sebi. V tej zvezi nujno pade vprašanje po bistvu resnice, po njeni lastnosti ali identiteti; v tej zvezi pomeni tudi heideggrovska "alêtheia" prikrivanje resnice kot izmikanja in samoizmikanja. Heidegger je tako po Derridaju pri svojem branju Nietzscheja spregledal tisto, kar je pri Nietzschejem preobračanju platonizma najpomembnejše: "le devenir femme de la vérité". In še decidirana Derridajeva trditev: Heideggrova "alêtheia" je še preveč zasrta s koprenami, preveč je "schleiermachovska" /"Scheier" - koprena/, (QdS, 282), da bi se razkrila kot pisava - *écriture*, razlika - *différance*, pretvarjanje - *dissimulation*, himen - *hymen* (HeG, 129). - Če poskušamo sedaj te stvari dojeti z manj metaforičnimi izrazi: da gre po Greischu pri Derridaju za tisto, kar bi lahko imenovali "*proces resnice*", in kar najde pri Mallarméju, ki se izogne platonistični *mimesis*, kar pa da ne pomeni sprejetje heideggrovske zahteve po napotitvi k izvornejšemu dogajanju resnice kot "*alêtheie*". Da zadržuje Mallarmé diferencialno strukturo mimičnega, vendar nas mimičnost kot performans ne napotuje več na neko izvornejšo danost, da nas *ne* spravlja enostavno v stanje mišljenja, pač pa *branja* (D, 234; HeG, 130). Da ni več mogoče reči zanj - es gibt, da smo tu znotraj strukture reda, odseva, sijaja, "lustre", znotraj stalne aluzije,

namiga, znotraj igre ogledal in dvojnikov, ki ne podvajajo ničesar enostavnega, izvirnega (D, 236), tudi ne izvorne enostavnosti heideggrovskega "Ereignis". In še skrajne Derridajeve konsekvence: ta operacija premestitve, ta igra simulakra, stalna aluzija, ki ne osvetljuje ničesar (D, 236; HeG, 130), ukinja vsako poslednjo referenco do "biti", ali do kakršnekoli poslednje instance; resnica ni več poslednja instanca. (HeG, 130). Kaj vse te hude stvari pomenijo? Najpoprej, da pade Heidegger s svojim spraševanjem po biti znotraj metafizike, da je ontološka diferenca še znotraj metafizična diferenca, da ima to usodne konsekvence za neustretno tematiziranje fenomena "močf" pri Heideggru, da se s tem izmakne Heideggru domet Nietzschejeve misli. Če tvegamo na tem mestu še naslednjo paradokso trditev: Nietzsche začenja na tistem mestu, na katerem je Heidegger končal: ujetost biti v tautologijo pomeni za Nietzscheja, da je bit "meglica in zmota" /"ein Dunst und ein Irrtum"/. Znotraj derridajevskega podjetja pa lahko po Greischu izpeljemo iz dejstva, da resnica ni poslednja instanca, naslednje konsekvence: s tem ko smo ukinil resnični svet, smo ukinili tudi iluzijo (pozicija poznega Heideggra je še vedno pozicija "zgubljenih iluzij"; v tem smislu je nujna ena njegovih poznih izjav: "samo kak bog nas lahko še reši"); misel razlike se ograjuje od resnice kot iluzije. Misel razlike da nas nastanja znotraj *aluzije* brez temelja in brez cilja (to se ujema z odkritji sodobnega naravoslovja). Kljub temu pa še vedno ostane zahteva: "il faut la vérité"; vendar se sedaj ne uveljavlja več vsiljivo, ampak je razpršena znotraj različnih konceptov. Razlika da diferencira resnico kot metafizično Resnico (HeG, 130).

Lahko bi rekli, da tematizira gramatologija "ničelno stopnjo" metafizike, metafizike kot iskanja *arhé*, *télosa*, *lógos*a, da nas osvobaja, da nas osvobaja metafizičnih in s tem tudi heideggrovskih iluzij, da predstavlja ravno sestop do ničelne točke takomenovano "dekonstrukcijo". Vsaka "ničelna točka" pa je kot konec nečesa vedno začetek nečesa drugega; to je tudi eden od pomenov Nietzschejevega stavka "bog je mrtev". Filozofija mora enostavno in nujno priti do takšne ali drugačne ničelne točke, da bi sploh lahko začela. To situacijo najbolje opisuje stavek Antonina Artauda (Derrida se ukvarja z njim v študiji: "La parole soufflée"): "Nismo še na svetu, ni še sveta, stvari še niso narejene, smisel življenja ni najden"; dekonstrukcija pa, recimo, tisto, kar je Cankar označil kot "očiščenje in pomlajenje". Ob nastopajočem "fin de siècle" smo dobesedno zasuti pod kupi metafizičnih odpadkov totalitarnih miselnih modelov, od katerih je imel vsak v roki poslednjo instanco, s tem Resnico, z Resnico pa tudi življenja ljudi. Gramatologija predstavlja enega od "postmodernih" poskusov dekonstrukcije teh modelov.

Eden od aspektov gramatološkega slovesa od Resnice predstavlja vpotegnitev legitimnosti pluralnosti pozicij, enega od aspektov te pluralnosti pa odločitev, da lahko uporablja gramatologija vse filozofske diskurze, da se lahko druži z vsemi, in hkrati spoznanje, da je to njeno obnašanje produktivno, hkrati pa pomeni "prepoved" dokončne nastanitve znotraj kakega diskurza. Gre za druženje in obiskovanje, za obiskovanje "drugega", "drugačnega"; obiskati nek tekst, pomeni aktualizirati "drugost" nekega diskurza (HeG, 154). Samo znotraj igre razlik se lahko vzpostavlja pluralnost pozicij. Ta igra razlik je kot igra monad "močf dogajanje "močf", ki je kot "sein-können" hkrati "sein-lassen". Takšno obnašanje pa predpostavlja, kot smo to že napisali, gramatološko dekonstrukcijo, pri čemer insistira Derrida na razliki med dekonstrukcijo in destrukcijo. Kaj to pomeni? Dekonstrukcija pomeni po eni strani najpoprej slovo od *naivnosti* smisla, po drugi strani pa implicira *redukcijo* smisla; interes gramatologije pa ostaja filozofski diskurz v smislu dojetja tega diskurza kot prvega apriorija, s hkratnim upoštevanjem

zahteve: "Nikakršne filozofije - pisava" (M, 345; HeG, 157). Kaj pomeni to dozdevno nasprotje med interesom in zahtevo?! Derridajevo pojasnjevanje v "Robovih" povzame Greisch na naslednji način: (1) - po eni strani pomeni prekinitev s */hermenevtičnim/ krogom* (nekje smo zapisali sintagmo "gramatološki krog", veljavna je zgolj kot metafora), ker počiva le-ta na *logocentričnem krogu*, ta pa izgine, da bi napravil možno z vpeljavo pisave drugačno strukturo: *elipso*. Se pravi: hermenevtičnemu krogu je postavljena nasproti gramatološka elipsa, ki prinaša s seboj moment razsrediščenja. (2) - predmet pozornosti postane formalna struktura filozofskega teksta kot artikulirane pripadnosti k neki skupni celoti; da je s tem moči načeti logocentrično metafiziko. (3) - postavi vprašanje po filozofiji kot pisavi; da to pomeni, kot pravi Derrida v "Robovih", da njene operacije niso orientirane zgolj ob smislu, misli, biti, resnici ... (M, 35; HeG, 158). - Tisto, kar je v tej zvezi še posebej važno poudariti: dekonstrukcija ni nič destruktivnega; če je misel razlike ekscesivna (*ex-cedo*, izstopim), ta eksces ne pomeni anarhičnega destrukuiranja, ampak za Derridaja povezovanje *ekscses* in *ekonomije*, *ekscsesa* in *računa*, *naključja* in *pravila*, *programa* in njegovega *ostanka*, rigorozna strukturiranost teksta je komplementarna izstopu (D, 62; HeG, 158). Nepresegljiv vzor je v tej zvezi Friedrich Nietzsche: Če je Sokrat zaščitnik hermenevtike, je Nietzsche praoče gramatološke dekonstrukcije, to fundamentano naravnost pa označuje po Derridaju tisto, kar je Nietzsche imenoval "aktive Vergesslichkeit", "l'oubliance active". - V tem krutem prazniku in praznovanju ne more biti več prostora za ponižno čakanje biti (M, 163; HeG, 159). Tako dobiva po Greischu Derridajevo dekonstrukcija kot gesta mišljenja bistveno drugačen pomen kot Heideggrova destrukcija metafizike: ni "Verwindung"/*verwinden* = *verschmerzen/ der Metaphysik*, prebolevanje metafizike; pri Vanji Sutliću najdemo sintagmo "*preboljevanje epohe*"; Heidegger naredi leksikalni prehod od "*Überwindung*" k "*Verwindung*"; v slovarju najdemo za "*verwinden*" naslednje sinonime: *überwinden*, *verschmerzen*, *hinwegkommen über*. Sutlić je dobesedno preboleva metafiziko in Heideggra; etimološko se da izraz prevesti tudi kot "previharjenje" metafizike, čeprav je res, da ta izraz manj ustreza Heideggrovemu poznemu mišljenju. - Derridajevo dekonstrukcija po Greischu ni prekoračenje, ni substitucija in preobračanje, ni zrušenje, ni uničenje; da več ne zadostuje, da bi prekoračili črto, da bi se lahko nastanili onstran metafizike (P, 21; HeG, 159). Na teh mestih zaide Derrida v določene težave: dekonstrukcija da ni heideggrovske narave, da se je ne da misliti skozi opozicijo med "zunaj" ("*dehors*") in "znotraj" ("*dedans*"), čeprav je ta model v njegovem mišljenju prisoten. Kaj potem še ostane, če nam je jasno, da je Heidegger v tej zvezi takorekoč že vse poskušal? Najprej si lahko pomagamo z Nietzschejem: v prvi fazi lahko mislimo transgresijo kot preobračanje vseh metafizičnih vrednot, kot "*renversement radical*"; pomembna pa je prevsem druga naznačitev dekonstrukcije: da ni enostavno transgresivna, pač pa da operira s premestitvijo vprašanj, "*par déplacement des questions*" (HeG, 160); to da pomeni izogniti se frontalnemu spodbijanju, frontalnem in simetričnem spodbijanju, izogniti se opoziciji v vseh oblikah *proti*-vpisovanja; to pomeni za Derridaja, da se velja odreči filozofskemu poslušanju in narediti, da deluje v ozadju tekstualnega manevra diagonalnost, poševnost v logosu (M, VII; HeG, 161). S tega aspekta postane po Greischu Derridajevo delo provizorna operacija, zaporedje *pozicij*, ki niso koherenten niz, ki bi ga obvladoval skupni fundamentalni "smisel"; topomahija je znotrajgramatološke narave. Topomahija pa implicira "*pólemos*", oziroma fundamentalno konfliktualizacijo; drugače povedano:

program dekonstrukcije vsebuje manifestno polemične razonance; to še nadalje pomeni, da *lógos* in *pólemos* ustvarjata situacijo, ki nam ne omogoča, da bi postavljali nedolžno *pozicijo diskurza* nasproti *poziciji moči* (HeG, 163); da je takó obujeno vprašanje "moči", ki se nahaja in ščiti znotraj *logosa* samega. Še nekatere stvari so v tej zvezi pomembne za Greischa: moč dekonstrukcije ni nemotivirana moč, pač pa nujen odgovor na metafizično moč; da je tisto, kar karakterizira metafiziko, prikritost povezanosti z močjo; to prevzame hermenevtika od metafizike, kolikor meni, da je moči izvzeti dialog, ki je filozofija, iz dogajanja *moči*. Greisch stvari še radikalizira: ves sokratski in hermenevtični pátos, se pravi tudi heideggrovski, da izvira iz prikrivanja in samoprikrivanja moči v hermenevtičnem univerzumu. To so hude trditve. Kar je za Greischa evidentno, je naslednje: vprašanje moči ne moremo postaviti iz igre; s hermenevtično samoprevaro se na moremo strinjati; v odnosu do vprašanja "moči" ni moči zavzeti pozicije nevtralnosti; ali predstavlja "moč" formo "ne-smisla"? Kaj je z vprašanjem transformacije odnosov "moči", če je "móč" nekaj, čemur se ni moči izogniti? - Kaj se zgodi s samim vprašanjem "moči", če se postavimo v gramatološko perspektivo in privzamemo strategijo dekonstrukcije? Eno da je gotovo: nobena pozicija kot taka, niti hermenevtična niti gramatološka, ne zagotavlja samodejne razrešitve vprašanja moči, čeprav že vemo, da je v tej zvezi gramatologija bistveno bolj iskrena: moč kot moč potegne v sklop svojih tematiziranj. V trenutku, ko je to storjeno, pa se pojavi vprašanje (že omenjeno vprašanje) po transformaciji *odnosov moči*; še drugače: moč kot moč biva na način, ki zahteva njeno transformacijo: moč kot moč je legitimna zgolj in edino, kolikor je kot "sein-können" hkrati "sein-lassen". Problem transformacije moči pa se da postaviti po Greischu zgolj izhajajoč iz določenega mesta; to mesto pa profilira Marxova enajsta teza o Feuerbachu (sic!). V trenutku, ko stvari postavimo na tak način, se znajdemo na razpotju, s katerega vodijo poti v različne smeri: ena od poti vodi nasproti problematiki spraševanja po ideološki funkciji filozofskega diskurza; druga vodi k razvijanju problematike filozofskega diskurza kot "praktične filozofije" v ožjem pomenu besede; tretja v smer strogo teoretsko definiranega problema *moči kot moči*. Greisch vztraja na stališču, da gre v temelju za vprašanje po ideološki funkciji filozofskega diskurza (HeG, 165) in da smo hkrati postavljeni na ta način pred naslednji dvom: ali nista hermenevtika in gramatologija dve "minorni" varianti istega ideološkega žanra: pri čemer da je hermenevtika "*vesela ideologija*" ("*idéologie heureuse*"), gramatologija pa "*sramežljiva ideologija*" ("*idéologie honteuse*"); obema diskurzoma pa naj bi bila skupna njuna nemoč, da bi se postavila "de face en face" nasproti institucionalni moči. To so sklopi vprašanj, ki jih je v začetku sedemdesetih let v Evropi postavljala takoimenovana "kritika ideologij" / "Ideologiekritik", ki je hčerka "kritične teorije" (zbornik: "Hermeneutik und Ideologiekritik", Suhrkamp, 1971). Sami se v to smer na tem mestu ne bomo napotili; v zvezi z vprašanjem moči nas zanima naslednja Greischeva opredelitev: hermenevtično gesto označi kot "la réduction *au sens*", gramatološko kot "la réduction *du sens*". Nekje smo napisali, da pomeni gramatologija slovo od *naivnosti* smisla in privzemanje usode moči kot večnega vračanja enakega. S tem je na določen način opredeljena takoimenovana "poslednja instanca"; in vprašanje v tej zvezi: ali je moč postaviti vprašanje po "moči", ne da bi ga zvlekli na področje "kritike ideologije"? Še drugače: ali je moči postaviti vprašanje po moči onstran "dobrega in zla"? Vprašanje po "moči" - "*dýnamis*", ki z "*différence*" / "diáfora" / omogoča, da se nekaj daje za zavest kot "phainómenon"? - Na tem mestu bomo ta

vprašanja zapustili in se bo koncu študije vrnil k njim, potem ko si bomo okvirno pojasnili, kako je z učinki "moči" skripturalnega /pisanega/ diskurza. Zakaj? V zadnji instanci je vse, kar jè, tudi narava, napisan tekst, pisava, tekst, ki se ga da zreducirati na sklop informacij, le-te na binarni kod, binarni kod na digitalni zapis, ta pa predstavlja samo utelešenje *sledi*, ki je pra-fenomen. Moč onstran dobrega in zla bi tako predstavljala pogoje možnosti tega prafenomena - *sledi*. Informacija bi bila tako v zadnji instanci sled. Kaj to pomeni?

Najpoprej to, da dobi odlikovano mesto teoretskega motrenja *grafem/fonem* je sekundarni fenomen/, gramatologija pa postane fundamentalna disciplina, in sicer kot *filozofija*, splošna teorija *grafemov* in *aplikacija* na posameznih področjih. Kaj je v tej zvezi z že omenjano teorijo pisanega diskurza? Oziroma bolje: s teorijo učinkov pisanega diskurza? Ta pa predpostavlja *splošno teorijo branja* ("lecture"/, branja, ki je pri Derridaju opredeljeno kot "*lecture transformatrice*" (P, 86; HeG, 171). Kot je potrebna splošna teorija razumevanja, tako je potrebna splošna teorija branja, kar nadalje pomeni, da "*veščina branja*", "*ars legendi*" ni nekaj samo po sebi razumljivega. Veščina branja predpostavlja, da obstaja nekaj takega kot "*modeli branja*", te modele branja pa imenuje Greisch tudi "*metafore branja*". Pomeni nadalje z gramatološkega vidika, da je šele s temi metaforami branja móči dospeti do tistih zakonov kompozicije teksta, ki so prikriti neposrednemu pogledu; ti zakoni so tisto, kar se gramatološko imenuje *tekstura teksta*, tekstura teksta kot struktura teksta. Ta tekstura teksta je v zadnji instanci *sled sledi*, izraz katere ni več nikakršne sledi; "*veščina branja*" ("*ars legendi*") je korelativna "*veščini pisanja*" ("*ars scribendi*"). Tekst je za Derridaja v fundamentalnem pomenu *scena* in pisava je *režija*; naslednje, kar v "Diseminaciji" izpostavi Derrida v zvezi s tekstom, je originarnost sintakse nasproti semantiki; drugače povedano: "*ars legendi*" ne predstavlja /hermenevtične/ eksploatacije polisemije. Tisto, kar je pomembno, ni sedimentacija pomenov, pač pa sintaktična praktila, ki strukturira teksturo teksta (D, 249; HeG, 186) in ki hkrati ukazuje igri smisla. Sematnika ima za svoj pogoj strukturo, polisemija diseminacijo. Móč je na strani strukture. Kaj to pomeni v zvezi z vprašanjem avtorja nekega teksta? - Avtorja primerja Derrida s pajkom, ki je zgubljen v kotu svoje mreže, pri čemer postane sama pajčevina kaj kmalu indiferentna do živali, ki jo je skala, živali, ki lahko kaj kmalu umre, ne da bi sama razumela, kaj se je zgodilo. In še: še dolgo časa za tem bodo prihajale druge živali, se zapletale v niti, pri tem spekulirale, kako uiti iz pasti, in stavile na prvi smisel nekega tkanja; pomeni: poskušale bodo izstopiti iz tekstualne pasti, katere ekonomija je vedno lahko zapuščena. To imenuje Derrida pisava (M, 331; HeG, 194). Po smrti boga je v natanko takšnem smislu zapuščena ekonomija metafizike. Smrt boga, konec metafizike, problem moči, nastopijo v vsej svoji radikalnosti hkrati.

Če se vrnemo k problemu teksta: avtor ni več diktator smisla, po drugi strani pa tudi sama enotnost teksta ni več zagotovljena skozi "singularnost utemeljujočega izkustva". To bi naj pomenilo, da stopa na njeno mesto singularnost poslanega sporočila. Tisto, kar Derrida med ostalim stori v "Diseminaciji", pa je, da skozi realizacijo protokolov branja razgrne, da je težko mojstriti tudi ta princip: v trenutku, ko postanemo pozorni na teksturo teksta, je težko reči, kjer se nek tekst končuje in kje se drugi začenja (D, 231; HeG, 196). V zvezi z Rousseaujem pravi Derrida v delu "O gramatologiji" naslednje na to temo: vsakič, ko hočemo motriti neko stvar izključno kot Rousseaujevo, se znajdemo znotraj neformirane mase *korenin*, *rastišč* in *sedimentov* vseh vrst (sic!). (Sodobni avtorji

jemljejo to na znanje, še preden sédejo k pisanju; Umberto Eco: "Il pendolo di Foucault".) Ko stopimo v nek tekst, stopamo potentialiter znotraj neskončnega tekstualnega kroženja. Zaton avtorja je samó aspekt postmodernega zatona subjekta, in šele zaton subjekta lahko omogoči rojevanje dejanske subjektivitete. Tekst ni več enoten v običajnem pomenu besede, je razpršen, njegova enotnost je v teksturi, sestop do texture pa je možen skozi "*razpoke*" teksta, se pravi skozi tisto, kar se upira enotnosti in domnevni imanenci smisla. Gramatološko branje je tako obrnjeno proti interni strukturi tekstov kot simptomov; osnovni interes postane struktura *grafema*, branje pa postane *simptomalno* branje. Tekst ni več rezultat namena avtorja, pač pa rezultat "*moč*" strukture kot sistema "*razlik*"; v sami osnovi pa operira ekonomija "*diference*".

Če se vrnemo na tem mestu k enemu od izodiščnih avtorjev gramatologije, oziroma njene apokrifne zgodovine: k Friedrichu Nietzscheju. Nietzsche je tisti, ki preobrne filozofijo, ker se je loti pisati na drugačen način; vprašanje stila se sprosti kot vprašanje *pisave* (QdS, 270; HeG, 51), po drugi strani pa izgubi Nietzschejevo mišljenje na določeni točki odnos do vprašanja biti; če postane bit "*meglica in zmota*", lahko to postane samó zaradi tega, ker se mu razpre brezno vseh ontologij: *volja do moči*. Problematika pisave in problematika volje do moči nastopita hkrati. Kako misliti moč onstran metafizike in s tem onstran nihilizma? Tako zastavljeno vprašanje nas vodi ponovno k Heideggru. Ustrezen premislek relacije Heidegger - Nietzsche je v tej zvezi odločilnega pomena. Dozdeva se, da smo na to témo že dali nekatere dokončne odgovore, čeprav lahko z gotovostjo rečemo zgolj to, da je bolj kot vsaka dokončnost tu pomembna pripravljanost za postavljanje novih in drugačnih vprašanj. Heideggru gre za mišljenje biti, pri Nietzscheju pa je s temi stvarmi bistveno drugače: "K mišljenju biti kot take ne pelje Nietzscheja niti priznanje bivajočega kot najelementarnejšega dejstva (kot volje do moči), niti ne pride k temu mišljenju po poti razlage biti kot 'nujne vrednote', niti ga misel 'večnega vračanja enakega' ne spodbuja, da bi premislil večnost kot trenutek iz hipnosti razsvetljenega prisostvovanja, vračanje enakega kot način tega prisostvovanja in oboje glede njenega bistvenega izvira iz začetnega 'časa'" (EN, 245). Še nekaj je za Heideggra pomembno: ravno zato, ker prizna Nietzsche voljo do moči kot poslednji fakt in da s tem biti status odlikovanega bivajočega na način dejstev, se odvrne od poti v mišljenje biti kot take. To da nadalje pomeni: ker hkrati misli bit kot vrednoto, se pri njem vprašanje po biti ne more postaviti. Enostavno povedano: Nietzsche je opravil z levo roko s tistim, čemur je Heidegger posvetil celo svoje življenje. Bit da misli Nietzsche na način bivajočega, bit da ni priznana kot bit. Nadalje izvajanje sledi naslednji logiki: v mišljenju, kjer ni nič z bitjo, vlada nihilizem, še bolje: to mišljenje sámó je nihilizem in to najekstremnejša oblika nihilizma: nihilizma volje do moči. To bi še nadalje pomenilo: Nietzschejeva misel predstavlja ekstremni nihilizem, ker predstavlja zanjó volja do moči poslednji dejstveni uvid in ker ni v njej nič z bitjo, celo z vprašanjem po biti ne. Razliko bi lahko razvili še naprej in rekli: če predstavlja za Nietzscheja zgodovinski niz ontologij od Platona naprej maškarado volje do moči kot poslednje dejstvenosti in kot večnega vračanja enakega, pomeni za Heideggra ta niz ontologij pozabo in prezrtje biti kot biti, oziroma prezrtje resnice biti. Razdiralec mask si je tako po Heideggru nadel poslednjo masko v zgodovini metafizike in nihilizma: masko volje do moči. Resnico te maske da je mogoče izreči šele z aspekta vprašanja po (resnici) biti. Z eno besedo: Nietzsche ne misli bit iz njene resnice. Pomembno je tudi sledeče: Nietzschejeva metafizika kot popolno prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot hkrati

dovršuje razvrednotenje dosedanjih vrhovnih vrednot. Postavljalka vrednot pa je volja do moči; kot postavljalka in razdiralka spada v tek zgodovine nihilizma. (EN, 249) - Na teh mestih najdemo pri Heideggru večkrat trditve, da je volja do moči *princip* vsakega postavljanja vrednot, da spozna Nietzsche voljo do moči kot *princip* novega, da je prevrednotenje opravljeno iz *principa* postavljanja vrednot ... To pa so že zelo sporne trditve. Zakaj?! Tisto, kar je razvidno med ostalim tudi iz Nietzschejevih pisem, je, da volja do moči *ni* princip, pač pa prehodna opredelitev pri sestopu do tematiziranja tistega, kar jè. Ko govori v enem svojih pisem Nietzsche o Nemcih, ki da niso več misleci, pravi: "Volja do moči kot princip bi bila njim že bolj razumljiva" (Briefe I, str. 534; Danko Grlić: "Friedrich Nietzsche", Zagreb, 1981, str. 84). Enostavno povedano: volja do moči ni pri Nietzscheju v *nobenem* primeru princip; to velja tudi, če "mens auctoris" ne vzamemo za kriterij razumevanja.

Dalje: pri Heideggru se skoz in skoz ponavlja trditev: metafizika je nihilizem (v različnih formulacijah); to je fundamentalno Nietzschejevo odkritje, recimo: uvid. Ta fundamentalni Nietzschejev uvid vzame Heidegger za svojega (to ni nič slabega), vendar takó, da ta sam uvid postavi znotraj metafizike. To je sporno toliko, ker načelno ni moči znotraj metafizične pozicije realizirati uvida v bistvo metafizike. Naslednje: ena od nadaljnjih trditve, ki se pri Heideggru skoz in skoz ponavlja, je, da metafizika nikoli ne misli same biti. To je točno. Nietzsche *jo* misli: "kot meglico in zmoto"; Heidegger je več ne misli: misliti bit, pomeni bit objektivirati, to pa najgloblje nasprotuje njeni razliki nasproti bivajočemu; tudi Heidegger ne misli biti, pač pa si postavlja vprašanje po njej. Da ne bo nesporazuma: tu se ne nameravamo iti nikakršne kritike Heideggra; gre nam za to: ali je nujno postavljati voljo do moči oz. dogajanje moči znotraj metafizike in nihilizma; in, ali ni fundamentalna Heideggrova zgrešitev Nietzschejeve zahteve potisnila fenomen "moči" v ekskluzivni objem nihilizma in s tem vsako zahtevo po "changement". Korelativna temu spregledu je Heideggrova pozna pozicija o "Sein-lassen von Seiendem"; in to ne samó zato, ker vsako "sein-lassen" nujno predpostavlja neki "sein-können", tudi če gre za "pustiti-biti" na način mišljenja, ampak tudi zato, ker je vsaka pristna pozicija o "Seinlassen von Seiendem" dejansko zavezana zahtevi po spremembi, ker dogajanje tistega, kar je, ni po meri tega "pustiti-biti": "sein-lassen", "sein-können", "verändern" predpostavljajo drug drugega; to je tako nerazdružljiv sklop kot heglovski "Sein - Nicht - Werden"; lahko bi celo rekli, da je prepisava tega sklopa. To pa velja tudi za Nietzschejevo *voljo do moči: ni princip*, dogaja se znotraja sklopa: *smrt boga, večno vprašanje enakega, volje do moči* (te sklope je izločil tudi Danko Grlić). To so seveda neznosno hude stvari, in jih ni lahko prenesti; če so napisane "to the happy few", to še ne pomeni, da niso resnične. Preseganje metafizike kot dogajanja nihilizma zato ni vezano niti na sestop v temelje metafizike niti na mišljenje biti, pač na "*mišljenje moči*" onstran nihilizma, in sicer moči, ki je kot "sein-können" hkrati "sein-lassen" /tako si lahko s Heideggrom pomagamo proti Heideggru/, pri hkratnem izhodiščnem tematiziranju "*fenomena*" skozi "*móč*" in "*razliko*"; nobenega strahu več pred močjo. "*Mišljenje moči*" pa bi pomenilo naslednje: odpraviti se na dolgo pot retematiziranja fenomena "Moči", ob hkratnem jasnem izhodiščnem razlikovanju med "*močjo*" in iz nje izpeljanim fizikalnim pojmom "*energije*". Nadalje: rekli smo že, da smo izbrali za moč grško besedo "*dýnamis*", ker soimPLICIRA trojnostni sklop: *moč*, *možnost* in *gibanje* (se pravi, da gre za kategorije modalnosti); da je pra-fenomen glede na konstitucijo fenomenov (prafenomen skupaj z razliko); in da smo jo uvrstili v niz

kategorialnih sklopov, struktur (moč je torej tudi kategorialna struktura), ki smo jih deducirali iz naše opredelitve filozofije kot *hermenevtične fenomenologije* kot (raz)umevanja in razlage tistega, kar se daje za zvest; izskočili so že omenjeni kategorialni sklopi: "téchne" - "póiesis" - "prâxis" - "dýnamis" - "phainómenon" - "lógos" - "hermeneía" - "diáfora" - "ihnós" - "nóesis nóseos"; dva sklopa fenomenov se izhodiščno dajeta v motrenje hermenevtični fenomenologiji: "Lebenswelt" (domena prâxisa) s tremi fundamentalnimi področji: telo, drugi, intersubjektiviteta; "simbolne forme" (domena póiesisa): jezik, mit, religija, umetnost, znanost, pisava, sled; samo področje hermenevtične fenomenologije smo zajeli skozi pet za nas določujočih modelov: Heidegger, Gadamer, Betti, Ricoeur in naš poskus. Kot postaja razvidno, je tu "moč", "dýnamis" ena od kategorialnih struktur, "mišljenje moč" pa je zavezano tej strukturi; neizogibni avtorski referenci predstavljata tu Nietzsche in Heidegger. Glede vzpostavljanja "mišljenja moč" nasproti metafiziki bi lahko rekli sledeče: če je Friedrich Nietzsche "ratio essendi" konca metafizike, Martin Heidegger "ratio cognoscendi" njenega konca, je "mišljenje moč" njen "ratio efficiendi"; razlog njene dovršitve.

Možnost dovršitve konca metafizike pa je hkrati možnost vrnitve k starogrškemu "thaumazein", "čudenju", da bivajoče je in da je takšno in ne drugačno (Heidegger: "Kaj je to - filozofija?", Izbrane razprave, Ljubljana, 1967, str. 404); zakaj je bivajoče takó (strukturirano) in ne raje drugače? V "mišljenju moč", ki soimplicira to vprašanje, je takó prisoten tudi element starogrškega "thaumázein". Lahko bi rekli, da je krog sklenjen. Pa ni.

Če je "čudenje" umno zrenje, pa kljub temu ne predstavlja tiste optike umnega videnja, ki se pri Heglu zapira v krog in katerega krožno funkcijo je Hegel takole naznačil: "Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht auch die Welt vernünftig an." To je posredno tudi navodilo za uporabo zgodovine. Ker pa zgodovina ni nastala z navodili za uporabo in ker je "potovanje na konec metafizike" zavito v tèmo zgodovinske konkretizacije, ker umira "metafizika na obroke" in s tem tudi Heglov stavek "Das Wahre ist das Ganze", lahko s pozicije "mišljenja moč" rečemo z Artaudom: "Nismo še na svetu, ni še sveta, stvari še niso narejene, smisel življenja ni najden."