

AB 1936

427

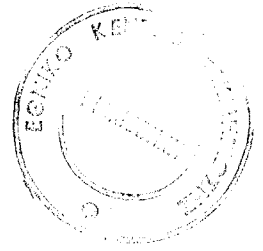
ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΑΒΒΑΘΑΣ

Ο ΝΙΤΣΕ ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ ΣΤΟ ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΑΘΗΝΩΝ ΤΜΗΜΑ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΣΩΝ ΜΑΖΙΚΗΣ
ΕΝΗΜΕΡΩΣΗΣ

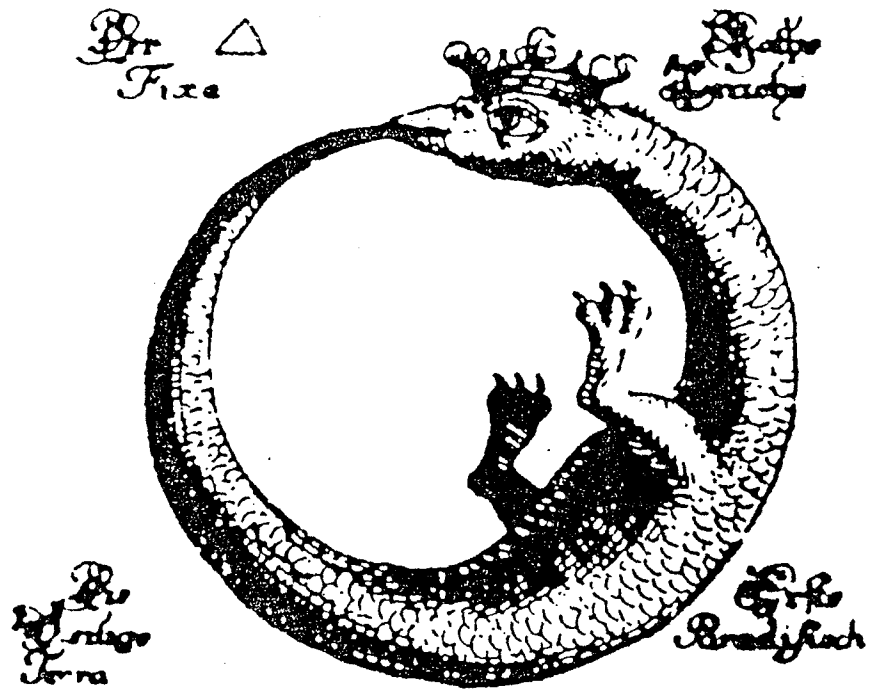
ΑΘΗΝΑ 1995

ND = 5021



ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΚΑΒΒΑΒΑΣ

Ο NIETZSCHE
ΚΑΙ Η ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ



Η πρώτη διάκριση που πρέπει να κάνουμε στα έργα τέχνης. – Κάθε στοχασμός, ποίηση, ζωγραφική, μουσική σύνθεση, ακόμη και κάθε κτίριο και γλυπτό, ανήκει είτε στην τέχνη-μονόλογο είτε στην τέχνη ενώπιον μαρτύρων. Στη δεύτερη κατηγορία πρέπει να συμπεριληφθεί ακόμη κι εκείνη η φαινομενική τέχνη-μονόλογος, η οποία εμπεριέχει την πίστη στο Θεό, ολόκληρος ο λυρισμός της προσευχής: γιατί, για τον ευλαβικό άνθρωπο δεν υπάρχει μοναξιά, – τη μοναξιά την εφεύραμε πρώτα εμείς οι άθεοι. Δεν γνωρίζω καμιά βαθύτερη διάκριση σ' ολόκληρη την οπτική ενός καλλιτέχνη απ' αυτήν: [δηλαδή] αν βλέπει αυτός προς το εξελισσόμενο έργο του (τον "εαυτό" του) από την προοπτική του μάρτυρα, ή αν "έχει ξεχάσει τον κόσμο": αυτό είναι το ουσιώδες χαρακτηριστικό κάθε τέχνης-μονολόγου: – βασίζεται στη λήθη, είναι μουσική της λήθης.

Nietzsche, *Εύθυμη Επιστήμη* § 367.

Η τονική μουσική θεμελιωνόταν σ' ένα λειτουργισμό της μνήμης. Η "παν-τονικότητα" του Cage θέτει στη θέση του ένα λειτουργισμό της λήθης.

Daniel Charles, *la musique et l'oubli*, 1976.

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

I	ΠΡΟΛΟΓΟΣ	4
II	ΤΕΧΝΟΤΡΟΠΙΕΣ	
II.1	Για το μεγάλο ρυθμό και την απροσδιοριστία του tempo	15
II.2	Δύναμη και αδυναμία της διαλεκτικής	
II.2.1	Το απορηματικό θεμέλιο του ρυθμού της έννοιας	20
II.2.2	Η δωρεά: Το στίγμα της διαλεκτικής έννοιας	28
II.3	Η διαλεκτική αναίρεση και η νιτσεική αποστολή της φιλοσοφίας	
II.3.1	Παράδοξη αποστολή	33
II.3.2	Μετάβαση: Το τυφλό σημείο της διαλεκτικής, και – fermata: ο νιτσεικός χρόνος της ελάχιστης διαφοράς	38
III	Η ΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΧΡΟΝΩΝ	
III.1	Θυμική–τονική μετρική και ποσοτική μετρική	
III.1.1	Η υπέρβαση της μεταφυσικής, – με tempo	43
III.1.2	Μία θεωρία του ρήγματος: Μία διαρρηγμένη θεωρία	46
III.1.3	Η τονική γλώσσα της μεταφυσικής, ή : musices seminarium accentus	50
III.1.4	Ο χορός του στυλ(ού)	54
III.1.5	Παράλληλοι βίοι και το ερώτημα για την προοπτική	58
III.1.6	Χρόνος πολλαπλός: Πολλαπλή τέχνη	63
III.2	Η συγκαταρίθμηση του tempo	
III.2.1	Ρομαντική και κλασική τέχνη	66
III.2.2	Αλλαγή του tempo ως διαφορά κατά ποσότητα	69
III.2.3	Η φυσικο–μαθηματική προώθηση της γλώσσας και για την (μη)ακουστότητα του tempo	73
III.2.4	Η απώθηση και η επιστροφή του μουσικού στοχασμού — Η επινόηση της έννοιας	79
III.2.5	Διονυσιακός στοχασμός versus αρνητικότητα ;	84

IV	ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΜΕ ΤΟ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ	
IV.1	da capo: Ο τύπος της κατάφασης	
IV.1.1	Η ανακοίνωση του στοχασμού	89
IV.1.2	Ο λογάριθμος του στοχασμού	96
IV.2	Υπόσχεση και κατάφαση	
IV.2.1	Το ερώτημα για τον άνθρωπο ή για την ερμηνευτική σιωπή	103
IV.2.2	Το κράτος της μνήμης και η υπόσχεση του ορθού λόγου	107
IV.2.3	Η αλυσίδα βούλησης και διερμηνεύσης	113
IV.3	Το πλήρωμα της μεταφυσικής	
IV.3.1	Η τοπο-θέτηση του στοχασμού	120
IV.3.2	Προετοιμασία και Πρόλογος της φιλοσοφίας	126
IV.4	Προθάλαμος-κύριο κτίριο: Η χρονολογική αναστροφή	133
IV.5	Το ίχνος της στοχαστικής οδού	
IV.5.1	Η μεγέθυνση του προσώπ(εί)ου	140
IV.5.2	Το ίχνος: Εγγραφή και απόσβεση	147
IV.5.3	Η προσβολή και η κατάπτωση του στοχασμού	152
IV.6	Στο απάνεμο της γραφής	
IV.6.1	Η προθεσμία	158
IV.6.2	Η επιβράδυνση του στοχασμού	162
V	Η ΦΟΡΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ	
V.1	Η θεωρία : Μία αργή εκφορά, ή για την έλξη του ιδεαλισμού και του νιτσείκου lento	164
V.2	Παρέκκλιση: digressio	172

VI	ΣΚΙΑΜΑΧΙΕΣ	
VI.1	Το αδύνατο: Το πρόσχημα της φιλοσοφίας	180
VI.2	Ο αγώνας και η αγωνία της φιλοσοφίας	190
VI.3	Το φάσμα του στοχασμού	197
VI.4	Τα ομοιώματα του λογικού σχίσματος και η περιστροφή του στοχασμού	209
	ΣΧΟΛΙΑ ΚΑΙ ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ	219
	ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	259

Αυτό που φοβάμαι, δεν είναι η τρομακτική μορφή πίσω από το κάθισμα μου, αλλά η φωνή της: επίσης ούτε οι λέξεις, αλλά ο φρικώδης άναρθρος και μη-ανθρώπινος τόνος εκείνης της μορφής. Αχ, ας μιλούσε ακόμη, όπως μιλούν οι άνθρωποι!

Nietzsche 1868/69

Η φιλοσοφία που αποβλέπει να προσεγγίσει την αλήθεια, όπως και η επιστήμη που θέλει να αποκαλύψει την αλήθεια, και η οποία θεμελιώνεται στην πρώτη, προσκρούουν ανέκαθεν σε ένα εμπόδιο, σε ένα όριο, που επιχειρούν να καθορίσουν ως το όριο τους, χαράσσοντας ένα όριο η μία ενάντια στην άλλη και, συνάμα, κοινά ενάντια σε αυτό το όριο. Το όριο, το διαστοχαστέο, δίνει για το στοχάζεσθαι, δίνει να στοχαστούμε και να διερωτηθούμε για το Άλλο της φιλοσοφίας και της επιστήμης.¹ Και σαν να μην έφτανε αυτό, φαίνεται αναγκαίο να διερωτηθούμε πώς θα πρέπει να ερωτήσουμε. Γιατί η Δωρεά αυτή που είναι και το όριο της γνώσης, δωρίζει στην γνώση την ύπαρξη της χωρίς όμως να <<δίνεται>> με αυτή, παραμένοντας έτσι ασύλληπτη για την <<Βούληση για αλήθεια>>, που ήταν ανέκαθεν ο λόγος της κυριαρχίας, η <<μεταφυσική>>. Στον λόγο αυτό το όριο του δεν επιτρέπεται να μείνει ξένο και απροσδιόριστο, γιαυτό και τείνει ακατάπαυστα να το αναιρέσει στη γλώσσα της φιλοσοφίας, στη διαλεκτική εννοιολόγηση.

Η θεωρητική πρόσβαση στο αξιοζητούμενο και η θεωρησιακή υπέρβαση του ορίου της φιλοσοφίας, δηλαδή η αλήθεια του <<θεωρητικού ανθρώπου>> από τον Πλάτωνα έως στον Hegel, δεν είναι όμως η μόνη δυνατή στάση απέναντι στο Άλλο της φιλοσοφίας ως το απροσδιόριστο. Μία άλλη και προς αυτή παράλληλη βούληση για ατοπία, που βρίσκει ευχαρίστηση και <<απόλαυση στο απροσδιόριστο των γραμμών του ορίζοντα>>,² στο αβέβαιο, στο αινιγματικό και στην απόρριψη φιλοσοφικών <<θέσεων>> και <<στάσεων>>, εγγράφεται και καταφάσκει ως παίγνιο επίσης ανέκαθεν και πάντα στα ομοιώματα του σώματος της φιλοσοφικής γλώσσας, υπερβαίνοντας έτσι, αν και ίσως μόνο περιστασιακά, την αγωνία του

φιλοσοφούντος υποκειμένου, το οποίο απαντά σε αυτήν την απειλή με την βούληση για αυτοσυντήρηση, ενότητα και ταυτότητα. Στην περίπτωση της καταφατικής βούλησης πρόκειται για έναν στοχασμό, για τον οποίο η αλήθεια του θεωρητικού ανθρώπου έγινε πια αξιοζητούμενη: πρόκειται για τον νιτσεϊκό στοχασμό, που και αυτός θέλει να προσεγγίσει και να <<καταλάβει>> την πεπλοφόρα και αινιγματική αλήθεια. Η όδευση όμως αυτού του καταφατικού στοχασμού προς την αλήθεια, δεν είναι δυνατόν να διαχωρισθεί από την αρνητικότητα του άλλου στοχασμού της αρνητικότητας και να κατανοηθεί μέσω μίας αντί-θεσης εντός του εννοιολογικού πλαισίου ή μέσω μίας στάσης, ή διακοπής της στοχαστικής κίνησης και περιπλάνησης. Αν το Θεωρησιακό (Spekulative) γίνεται για τον καταφατικό στοχασμό κάτι αξιοζητούμενο, τότε η <<στάση>> δεν μπορεί να είναι ο χαρακτήρας του και θα πρέπει να μεταφερθεί σε κάτι που θα υφίσταται την αναφορικότητα του χρόνου, ακόμη και αν αυτός θα είναι πολύ αργός, σύντομος ή και ανήκουστος για φιλοσοφικά αυτιά.

Πώς είναι όμως δυνατόν να μιλάμε για στάση στη θεωρησιακή κίνηση, όταν ο Hegel, ο σπουδαιότερος εκπρόσωπός της, ανακοινώνει ως ουσιαστική <<εργασία της έννοιας>> τη ρευστοποίηση των παγιωμένων υπερβατικών μορφών της μεταφυσικής;

<<Γι αυτό και το έργο τώρα δεν έγκειται τόσο πολύ στην αποκάθαρση του ατόμου από τον άμεσο αισθητό τρόπο [σύλληψης] και στη μετάπλασή του σε νοημένη και νοούσα υπόσταση, όσο μάλλον στο αντίθετο: να πραγματοποιήσουμε και να εμψυχώσουμε το καθολικό μέσω της αναίρεσης της παγίωσης των καθορισμένων σκέψεων. Αλλά είναι πολύ πιο δύσκολο να ρευστοποιήσουμε τις στερεές σκέψεις απ'όσο την αισθητή ύπαρξη>> (PhG, Vorrede § 33: 3/37).

Αν ο Hegel και ο Nietzsche συναντιούνται εδώ αδιαμεσολάβητα, αυτή η σύμπτωση θα εξηγηθεί εκ των υστέρων. Η σύμπτωση αυτή κατάγεται αφ'ενός από εκείνο το <<όριο>>, που ενεργεί ανασταλτικά (hemmend) στην πρόοδο ενός καθορισμένου τρόπου του ερωτάν, ή ο στοχασμός αυτός υφίσταται, <<δέχεται ... μία αντίκρουση>>, όπως γράφει ο Hegel παραστατικά, εκεί που αρχίζει να μιλά για την αδυναμία σύλληψης της <<θεωρησιακής πρότασης>> στο χώρο της παράστασης (PhG, Vor. § 60 : 3/58). Αδ'ετέρου, η σύμπτωση αυτή μπορεί να εξηγηθεί από το αθεμελίωτο κατηγορηματικό αίτημα να συλληφθεί αυτό το όριο, να γίνει

εννοιολογικά προσιτό και έτσι πια ως αφετηρία να προωθήσει στη συνέχεια την ερμηνευτική πορεία. Προς αποφυγή μεγάλων ερμηνευτικών παρεξηγήσεων τονίζουμε κατ'επανάληψη ότι στην συνέχεια θέτουμε τον Hegel δίπλα στον Nietzsche μόνο με την βοήθεια μίας καθορισμένης αποφαντικής διάστασης, που μπορεί να απομονωθεί μέσα από τα νιτσεϊκά κείμενα. Η αυθαίρετη αυτή παράταξη μπορεί να θεμελιωθεί μόνο μέσα από την δυνατότητα της απομόνωσης, πράγμα που σημαίνει ότι δεν κάναμε ακόμη λόγο για την ανασταλτική ορμή που εμποδίζει μία τέτοια σύγκριση.

Αν επαληθεύει η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία, που ισχυρίζεται ότι στον Hegel και στον Nietzsche η μεταφυσική κλείνει και πληρώνει τον κύκλο της, επειδή με αυτούς τους στοχαστές εξαντλούνται και αντιστρέφονται οι δυνατότητες της ουσίας της (N I 200 επ.), τότε οι νιτσεϊκές <<αλήθειες>> θα έπρεπε να είναι αναιρέσιμες στην εγγελιανή αλήθεια, και η <<υποκειμενικότητα του σώματος>> θα έπρεπε να σκαλίζει [γλύφει] στα ίδια βάθη δίπλα στην <<υποκειμενικότητα του πνεύματος>> (ο.π.). Προϋπόθεση για όλα αυτά είναι ότι η φιλοσοφική πράξη του Nietzsche καταλήγει σε αυτή την υποκειμενικότητα του σώματος και των ορμών του, καθώς και σε εκείνο που ο Heidegger ονομάζει: την νιτσεϊκή φιλοσοφία της <<Βούλησης για δύναμη>>. Πριν προωθήσουμε όμως την κίνηση μας προς την παραλληλία και εγγύτητα του νιτσεϊκού και του εγγελιανού στοχασμού, ας διαβάσουμε ένα χωρίο από την *Γέννηση της τραγωδίας*, όπου ο Nietzsche αναφέρεται στην οριακή τρέλα και την <<μεταφυσική παράνοια>> του <<θεωρητικού ανθρώπου>> να ξεσκεπάσει με την γλυφή [τη γραφίδα] του το σώμα της αλήθειας, και διαπιστώνει:

<<Δεν θα υπήρχε καμμία επιστήμη, αν ασχολούνταν μόνο με εκείνη την μί α γυμνή θεότητα και με τίποτε άλλο. Γιατί στην περίπτωση αυτή οι οπαδοί της θα έπρεπε να ένοιωθαν σαν άνθρωποι που ήθελαν να σκάψουν μία κάθετη τρύπα διαμέσω της γης: [ενώ] ο καθένας από αυτούς αντιλαμβάνεται πως ακόμη και αν έσκαβε με ζήλο όλη του τη ζωή, θα μπορούσε να ανασκάψει μόνο ένα μικρό τμήμα αυτού του τρομερού βάθους, το οποίο επανακαλύπτεται μπροστά στα μάτια του από την εργασία του διπλανού του, έτσι ώστε κατά συνέπεια ένα τρίτο πρόσωπο θα έκανε καλά αν διάλεγε με δική του πρωτοβουλία μία νέα θέση για τις δικές του προσπάθειες διάτρησης>> (GT 15: 1/98).

Ας απαριθμήσουμε και πάλι ό,τι μας αφορά: <<Μί α γυμνή αλήθεια>>, μία <<μετάβαση>>, μία κίνηση του μεταβαίνειν,

μία γλώσσα της μετάβασης. Για να περιορίσουμε ακόμη περισσότερο το θέμα μας, προσθέτουμε πως εδώ δεν αποσκοπούμε σε μία συγκριτική εργασία της εγελιανής θεωρίας της γλώσσας με την νιτσεϊκή, ούτε σε μία παρουσίαση της εγελιανής σημειολογίας. Μάλλον πρόκειται για την *κίνηση* της θεωρησιακής γλώσσας, μία κίνηση που χαρακτηρίζει ακόμη και την *θεωρία* της γλώσσας και αυτό που ο Hegel ονομάζει <<εμμενή ρυθμό των εννοιών>> (PhG, Vor. § 58: 3/56). Γι' αυτό τον λόγο δεν παραπέμπουμε στον ορισμό της γλώσσας από την φιλοσοφική *Προπαιδευτική*, ούτε στην παρουσίαση του σημείου από την *Εγκυκλοπαίδεια* (§ 458, 459), αλλά κατ' αρχάς στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του πνεύματος*. Επειδή ο Hegel περιγράφει κατά το πλείστο την κίνηση της θεωρησιακής γλώσσας στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας* με την βοήθεια λέξεων δανεισμένων από την *Αισθητική* της μουσικής και της ποίησης, λέξεις όπως <<ρυθμός>>, <<τονισμός>>, <<μέτρο>>, <<αρμονία>>, θα παραπέμπουμε στην συνέχεια στα εγελιανά μαθήματα για την *Αισθητική*.

Χωρίς να αποσκοπούμε σε μία εκτενέστερη ενασχόληση με τον προβληματισμό της συνάφειας μουσικής και γλώσσας στο έργο του Nietzsche, και μάλιστα όπως διαπραγματεύεται στην *Γέννηση της τραγωδίας*, ή σε απόσπασμα των Καταλοίπων της ίδιας εποχής (1871, 12[1]), επισημαίνουμε ότι το ιδιόρρυθμο παιχνίδι μεταξύ μουσικής και γλωσσο-θεωρητικής ορολογίας λαμβάνει χώρα ακριβώς στο σημείο όπου ο Hegel διαπραγματεύεται τη γλώσσα του συστήματος, ενώ στον Nietzsche εκεί που γίνεται λόγος για το στυλ μίας χαρακτηριστικής πράξης. Η διερώτηση αυτών των πρακτικών ξεκινά από μία συγκεχυμένη εικόνα και εκφράζει περισσότερο μια επιστημολογική περιέργεια, μια έφεση προς μάθηση, και όχι ήδη μία γνώση. Αν για τον Hegel ισχύει ότι η <<προσωρινότητα του διαλογισμού>> περί της αρχής δεν μπορεί να έχει την <<πρόθεση να την προξενήσει, αλλά πολύ περισσότερο να απομακρύνει κάθε τι προσωρινό>> (Lo. I 79), για μας μετρά περισσότερο το ενδιαφέρον για τον <<ρυθμό>> και την <<κίνηση>> με την οποία η προσωρινότητα επιχειρεί να απομακρύνει κάθε τι προσωρινό.

Αν λοιπόν μια γλωσσο-θεωρητική ορολογία συνδέεται τόσο στενά με τη μουσικο-θεωρητική ορολογία, παρ' ότι ο Hegel ισχυρίζεται πως η φιλοσοφία δεν έχει ανάγκη καμιάς ιδιαίτερης ορολογίας, γιατί σε μία γλώσσα όπως τη γερμανική <<το θεωρησιακό πνεύμα>> είναι παρόν και απαραχάρακτο, τότε αυτό μπορεί να σημαίνει: Αποφάνσεις

αυτού του είδους δεν ανήκουν στις ανάγκες της φιλοσοφίας. Η: οι μουσικο-θεωρητικές, όπως και οι γλωσσο-θεωρητικές ορολογίες είναι ήδη φιλοσοφικές ορολογίες, η μουσική και η γλώσσα είναι η <<μουσική>> και η <<γλώσσα>> της φιλοσοφίας, και μάλιστα εφόσον αυτή είναι θεωρία· ή στο ρυθμό των εννοιών υπάρχει κάτι πέραν της ορολογίας, κάτι μη-προσδιορίσιμο.

Ας μείνουμε, όμως, στη θεωρία, η οποία οφείλει να επιτύχει και τη συμπλοκή των δύο ορολογιών. Το θεωρητικό αισθητήριο όργανο της φιλοσοφίας ως μεταφυσικής είναι ήδη στον Πλάτωνα και όχι πρώτα στον Hegel ή στον Nietzsche, το <<πρόσωπο>>, το <<μάτι>>. Η <<ήρεμη, απαθής>> ενατένιση είναι θεωρητική εφόσον αφήνει τα αντικείμενα να υφίστανται τη θέαση ενός υποκειμένου. Με αυτά τα κριτήρια της αντικειμενικότητας και της δυνατότητας της αντίληψης, συντάσσεται το <<πρόσωπο>> ως *ιδεατή* αίσθηση, και βάσει αυτής της φιλοσοφικής απόφασης σχηματίζεται και η αλυσίδα των αντιθετικών ζευγών της μεταφυσικής: Μέσα/Εξω, υποκείμενο/αντικείμενο, κ.τ.λ.. Υπάρχει όμως ένα άλλο υποκειμενικό όργανο, περισσότερο ιδεατό από το πρόσωπο, και που ισχύει ως το θεωρητικό όργανο της μεταφυσικής: Η *ακοή*. Η ακοή είναι περισσότερο ιδεατή από το πρόσωπο, γιατί αυτό σταματά στην προφάνεια της <<υλικής μορφής>>, στην εποπτεία, ενώ η ακοή εσωτερικεύει αυτήν την εξωτερικότητα. Η ακοή δεν καταστρέφει την εξωτερικότητα της χωρικής κατάστασης, του χώρου, αλλά την αναιρεί διαλεκτικά, δηλαδή την αρνείται και τη διατηρεί συνάμα. Η ακοή είναι λοιπόν η αναίρεση της εξωτερικής υποκειμενικότητας στην εσωτερική υποκειμενικότητα. Έτσι όμως η θεωρητική γλώσσα γίνεται ουσιαστικά τονική:

<<Με τον τόνο η μουσική εγκαταλείπει την εξωτερική μορφή και την εποπτική της *ορατότητα* και χρειάζεται έτσι για την πρόσληψη των παραγωγών της ένα άλλο υποκειμενικό όργανο, την *ακοή*, η οποία δεν ανήκει στις πρακτικές, αλλά στις θεωρητικές αισθήσεις, όπως και το πρόσωπο, και είναι ακόμη περισσότερο ιδεατή απ αυτό. Γιατί η ήρεμη, απαθής [begierdelose: ανεπιθυμητική] θεώρηση των έργων τέχνης αφήνει μεν τα αντικείμενα να υφίστανται ήρεμα, όπως υπάρχουν, χωρίς να θέλει να τα καταστρέψει κατά κάποιον τρόπο, αλλά αυτό που συλλαμβάνει δεν είναι το ιδεατό τεθειμένο εντός του ίδιου του εαυτού, αλλά αντίθετα το διατηρημένο στην αισθητή του ύπαρξη. Η ακοή αντίστροφα, χωρίς να χρειάζεται να στραφεί πρακτικά η ίδια έξω προς τα αντικείμενα, αντιλαμβάνεται το αποτέλεσμα αυτού του εσωτερικού

τρέμολο (Erzittern) του σώματος, μέσω του οποίου δεν φτάνει πια στην προφάνεια η ήρεμη υλική μορφή, αλλά η πρώτη ιδεατότερη ψυχική κατάσταση. Επειδή λοιπόν στην συνέχεια η αρνητικότητα, στην οποία εισέρχεται εδώ το δονούμενο υλικό, είναι από τη μία αναίρεση της χωρικής κατάστασης, το οποίο αναιρείται με την σειρά του μέσω της αντίδρασης του σώματος, έτσι είναι [από την άλλη] η εξωτερίκευση αυτής της διπλής άρνησης, ο τόνος (Ton) , μία εξωτερικότητα, η οποία αυτοκαταστρέφεται στην γέννησή της μέσω της ίδιας της ύπαρξης και εξαφανίζεται μέσα στον ίδιο τον εαυτό της. Μέσω αυτής της διπλής άρνησης της εξωτερικότητας που έγκειται στην αρχή του τόνου, ο τόνος αντιστοιχεί στην εσωτερική υποκειμενικότητα, με το να παραδώσει ο ήχος (Klingen), που είναι αυτός καθεαυτός κάτι ιδεατότερο από την δι' εαυτήν πραγματικά υφιστάμενη σωματικότητα, ακόμη και αυτή την ιδεατότερη ύπαρξη και να γίνει έτσι ένας τρόπος εξωτερίκευσης που ανταποκρίνεται στην Εσωτερικότητα>> (Ae III: 15/134 επ.).

Όσον αφορά την γλώσσα επισημαίνουμε την ήδη σκιαγραφούμενη προτεραιότητα του *ομιλούμενου* λόγου, η οποία επιβεβαιώνεται επίσης και στην *Εγκυκλοπαίδεια*, στην παράγραφο όπου αποφασίζεται το καθεστώς και η <<αξία των γραπτών γλωσσών>>, και όπου ο Hegel συλλαμβάνει τη σειρά γλώσσα-στοχασμός-μνήμη κάτω από την κυριαρχία του λιγότερο <<αισθητού>> φωνητικού κώδικα, γράφοντας:

<<Αλλά στην περίπτωση της αλφαβητικής γραφής υπάρχει μόνο μία βάση, και μάλιστα τα δύο στοιχεία στέκονται μεταξύ τους σε ορθή σχέση, ώστε η ορατή [γραπτή] γλώσσα να σχετίζεται προς την φωνητική μόνο ως σημείο (Zeichen): Η διανόηση εξωτερικεύεται άμεσα και απόλυτα μέσω του ομιλείν (Sprechen)>> (Enz.III, § 459: 10/277).

Η ακοή αντιλαμβάνεται λοιπόν, σε αντίθεση με το πρόσωπο, <<χωρίς να στραφεί η ίδια έξω προς τα αντικείμενα>>. Αντίστροφα, το πρόσωπο που θέλει να δει ένα αντικείμενο που δεν *πέφτει* στην εποπτεία του βλέμματός του, θα πρέπει να στραφεί προς αυτό. Η ακοή κινεί χωρίς να κινείται. Έτσι έχει έναν προσδιορισμό, τον οποίο ο Hegel ονομάζει αλλού ως <<καθαρή αυτοκινήσια>> (PhG, Vor. §58: 3/56).

Τι είναι αυτές οι <<καθαρές αυτοκινήσεις>>, αυτές οι <<πνευματικές ουσιότητες>>, αυτοί οι <<κύκλοι>> (ο.π. §33); Οι απλοί προσδιορισμοί της έννοιας. Η ακοή λοιπόν είναι η θεωρητική αίσθηση γιατί <<επωμίζεται την προσπάθεια της έννοιας>>. Η ακοή *δίνει* την έννοια με το να υπακούει στους <<απλούς προσδιορισμούς, π.χ. εκείνους του *καθε-αυτό-Είναι*, της *αυτο-ισότητας* κλπ. γιατί αυτές είναι τέτοιες καθαρές αυτοκινήσεις, που θα μπορούσε κανείς να τις

αποκαλεί ψυχές, αν η έννοια τους δεν υποδήλωνε κάτι υψηλότερο απ' αυτές>> (ο.π. §58). Η ακοή δίνει την ιδέα της έννοιας γιατί ακούει ένα αποτέλεσμα μέσω του οποίου <<η ιδεατότερη ψυχική κατάσταση φτάνει στην προφάνεια>>. Η ακοή είναι λοιπόν η καθοριστικότητα της έννοιας.

Ωστόσο, γιατί είναι αναγκαία αυτή η <<εξω-στρέφεια>>, προς τα πού <<έξω>> θα πρέπει να στραφεί το βλέμμα για να δει αυτό που προσλαμβάνει η ακοή χωρίς περιστροφή; Μήπως επειδή κάτι τρομερό ομιλεί πίσω από την πλάτη εκείνου που αναζητεί την αλήθεια, τον προσδιορισμό, την συντήρηση, την ταυτότητα;

<<Τι παράξενες κακές αξιοζητούμενες ερωτήσεις ! Αυτό είναι πια μία μεγάλη ιστορία – και παρ' όλα αυτά φαίνεται ότι μόλις τώρα άρχισε; Τι το περίεργο, αν γίνουμε επιτέλους κάποτε δύσπιστοι, αν χάσουμε την υπομονή μας και στραφούμε προς τα πίσω ανυπόμονα; Ώστε να μάθουμε να ερωτάμε και ε μ ε ί ς από αυτή την Σφίγγα ; Π ο ι ό ς είναι εδώ πραγματικά αυτός που μας ερωτά; Τ ι από εμάς τείνει κυρίως <προς την αλήθεια>; >> (JGB 1: 5/15).

Κατά την περιστροφή, αυτό που είναι η Σφίγγα, είτε άνθρωπος, είτε ζώο, είτε και τα δύο, μένει για τον Nietzsche τόσο λίγο <<εξακριβωμένο>>, όσο εκείνο το σύμβολο, που σύμφωνα με τον Hegel είναι η απάντηση στο αίνιγμα της Σφίγγας: Ο Οιδίπους. <<Το πρόβλημα της αξίας της αλήθειας παρουσιάστηκε μπροστά μας, – ή μήπως παρουσιάστηκε εμείς μπροστά στο πρόβλημα; Ποιος από εμάς είναι εδώ Οιδίποδας; Ποιος η Σφίγγα; Όπως φαίνεται πρόκειται για μία συνάντηση ερωτημάτων και ερωτηματικών>> (ο.π.). Όποιος και αν είναι εδώ ο Οιδίποδας ή η Σφίγγα, είναι τουλάχιστον ένα <<εμείς>>, ένα <<εμάς>>. Κάτι πολλαπλό. Ο Hegel αντίστροφα απαντά τόσο στο αίνιγμα ποιος είναι η Σφίγγα, όσο και στο ερώτημα ποιος είναι ο Οιδίποδας:

<< Τα έργα της αιγυπτιακής τέχνης μέσα στον μυστηριώδη τους συμβολισμό είναι αινίγματα, είναι το ίδιο το αντικειμενικό αίνιγμα. Ως σύμβολο αυτής της κυριολεκτικής σημασίας του αιγυπτιακού πνεύματος θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε την Σφίγγα. Η Σφίγγα είναι κατά κάποιον τρόπο το σύμβολο του συμβολικού. [...] Πρόκειται για ξαπλωμένα σώματα ζώων στα οποία το ανθρώπινο σώμα μόλις ξεπροβάλλει αγωνιζόμενο ως το πάνω μέρος, ενίοτε ως ένα κεφάλι ταύρου, ειδάλως συνήθως ως μία θηλυκή κεφαλή. Μέσα από την επισφαλή δύναμη και το επισφαλές σθένος του ζωικού στοιχείου προσπαθεί να ξεπροβάλλει το ανθρώπινο πνεύμα χωρίς να φτάνει σε

πλήρη παρουσίαση της δικής του ελευθερίας και της κινούμενης μορφής του, επειδή πρέπει να μείνει ακόμη ανάμεικτο και κοινωνικοποιημένο με το Άλλο του εαυτού του>> (Ae I: 13/465).

Η εγγελιανή Σφίγγα με τη θηλυκή κεφαλή είναι λοιπόν ήδη το πνεύμα, που τείνει προς την απελευθέρωσή του. Συνάμα όμως είναι ένα αλλαχτό που δεν έχει ακόμη φτάσει σε μία ζωντανή, κινούμενη μορφή, σε μία έννοια, και ως τέτοιο παραμένει ακόμη απροσδιόριστο. Η ακοή δεν μπορεί να το αντιληφθεί, το πνεύμα της Σφίγγας δεν μιλά ακόμη τη γλώσσα της έννοιας. Αυτός που κατορθώνει να λύσει αυτό το <<αντικειμενικό αίνιγμα>>, να αναιρέσει διαλεκτικά την ανοκλήρωτη μορφή στο <<αυτό καθεαυτό>> του πνεύματος και να ρίξει τη Σφίγγα από τα βράχια, είναι ένας Έλληνας στην αρχή της φιλοσοφίας:

<<Με αυτή τη σημασία εμφανίζεται η Σφίγγα στον ελληνικό μύθο, τον οποίο θα μπορούσαμε να ερμηνεύσουμε και πάλι συμβολικά: ως το τρομερό τέρας που θέτει αινίγματα. Η Σφίγγα θέτει τη γνωστή αινιγματική ερώτηση : ποιος είναι αυτός που το πρωί πάει στα τέσσερα, το μεσημέρι στα δύο και το βράδυ στα τρία; Ο Οιδίπους βρήκε την λέξη-κλειδί που είναι ο άνθρωπος, και γκρέμισε την Σφίγγα από τους βράχους. Η λύση του αινίγματος του συμβόλου έγκειται στο αυτό-δι-εαυτό-Είναι της σημασίας, στο πνεύμα, όπως αυτό προσφωνείται στον άνθρωπο με την γνωστή ελληνική επιγραφή: Γνώθι σαυτόν ! >> (ο.π.).

Ο Οιδίπους βρίσκει την <<λέξη>>, βρίσκει τη γλώσσα που λύνει το αίνιγμα. Ο άνθρωπος είναι η απάντηση, και ως τέτοιος, ο άνθρωπος είναι και το ερώτημα. Αν η ακοή αντιλαμβάνεται ακόμη κι εκείνο που βρίσκεται πίσω από την πλάτη της, χωρίς να χρειάζεται να στραφεί προς τα όπισθεν, αυτό συμβαίνει μόνο επειδή αυτό ομιλεί την γλώσσα του πνεύματος. Δεν είναι η Σφίγγα που ομιλεί πίσω από την πλάτη του ανθρώπου, αλλά ο άνθρωπος που την ρίχνει στην άβυσσο: ο Οιδίπους, ο φιλόσοφος. Η ακοή είναι το ιδεατότερο όργανο του ανθρώπου γιατί αντιλαμβάνεται τη γλώσσα της έννοιας, ακόμη και εκεί όπου αυτή ομιλείται πίσω από την πλάτη. Αυτή η ιδεατή ακοή είναι όμως συγχρόνως και ο προσδιορισμός της έννοιας. Έτσι, λοιπόν, η φιλοσοφία <<ακούει-τον-εαυτό-της να-μιλάει>>, μιλάει με τον εαυτό της <<εσωστρεφώς>>, <<χωρίς να στρέφεται προς τα έξω>>: Μία γλώσσα χωρίς γλώσσα, η ιδεατότητα. Αυτό το <<εμείς>>, το <<εμάς>>, είναι η γλώσσα της φιλοσοφίας, μία γλώσσα που είναι *συνάμα*: πίσω και μπροστά από την πλάτη:

<<Μόνο αυτή η ίδια η αναγκαιότητα ή η γέννηση του νέου αντικειμένου, το οποίο προσφέρεται στη συνείδηση, χωρίς και η ίδια να γνωρίζει πως της συμβαίνει αυτό, είναι εκείνο, το οποίο για μας διαδραματίζεται κατά κάποιον τρόπο πίσω από την πλάτη της συνείδησης. Έτσι στην κίνηση της συνείδησης λαμβάνει χώρα μία βαθμίδα του *καθεαυτό-Είναι* ή του *Είναι για μας*, της οποίας η παρουσία δεν είναι αισθητή για την συνείδηση που είναι βυθισμένη μέσα στην ίδια την εμπειρία· το περιεχόμενο όμως αυτού που βλέπουμε να γεννιέται [μπροστά] μας, είναι *γι αυτή*, και εμείς συλλαμβάνουμε μόνο την μορφική πλευρά αυτού του περιεχομένου ή την καθαρή κίνηση της γέννησης του *γι αυτή* αυτό που γεννήθηκε υπάρχει μόνο ως αντικείμενο, *για μας* συγχρόνως ως κίνηση και γίνεσθαι>> (PhG, Ein. § 78: 3/80).

Μας είναι αδύνατον να προσ-εγγίσουμε εδώ περισσότερο αυτήν τη <<συνείδηση>> που είναι για την συνείδηση μόνο ως αντικείμενο και άρεται βαθμιαία σε μία <<σειρά των εμπειριών>>, για να ανυψωθεί τελικά σε ιδανικό της <<επιστημονικής προόδου>> (ο.π.), γιατί για όλα αυτά χρειάζεται μία εκπόνηση της έννοιας της <<εμπειρίας>> στον Hegel.³

Αυτό που διαβάζουμε τώρα εδώ στο εγελιανό χωρίο όσον αφορά την διαπραγμάτευση της φιλοσοφικής γλώσσας, είναι η χαρακτηριστική δομή της *παρουσίας*, η οποία αναπτύσσει την ουσία της μέσα από την απουσία και καθορίζεται από την ιδεατότητα της τονικής γλώσσας, της αυτο-αναφορικότητας του υποκειμένου μέσα στο στοιχείο της ιδεατότητας. Στην ιστορία της φιλοσοφίας ο λογοκεντισμός αυτός είναι γνωστός ως: <<παρουσία του πράγματος απέναντι στο βλέμμα ως *είδος*, παρουσία ως υπόσταση/ουσία/ύπαρξη, χρονική παρουσία ως σημείο του τώρα ή της στιγμής, παρουσία του cogito στον εαυτό του, συνείδηση, υποκειμενικότητα, συμπαρουσία του άλλου και του εαυτού μου, διυποκειμενικότητα ως αποβλεπτικό φαινόμενο του ego κτλ.>>.⁴

Η δομή αυτή χαρακτηρίζει τη δυτική φιλοσοφία και, συνεπώς, την ιεραρχία των επιστημών και των τεχνών που η ίδια καταστρώνει σύμφωνα με ένα σχέδιο που εγγυάται την κυριαρχία του ιδεατού επάνω στο αισθητό. Στην ιστορία της φιλοσοφίας η μουσική είναι πάντα στενά συνδεδεμένη με την ποίηση. Ωστόσο, ενώ η πρώτη υποβαθμίζεται αξιολογικά στην ιεραρχική κλίμακα, η ποίηση αποκομίζει ανάμεσα από όλες τις τέχνες τα μεγαλύτερα προνόμια. Η προνομιούχα αυτή θέση μας είναι αρκετά γνωστή από την χαϊντεγκεριανή

<<γεινίαση του στοχασμού και της ποίησης>>, εγγύτητα που θεμελιώνεται σε μία άποψη της γλώσσας ως *φάση* (Sage).⁵ Χωρίς να αποσκοπούμε εδώ σε μία περιπλάνηση στα χαϊντεγκεριανά Ρήματα (Worte) της ποίησης, ας επισημάνουμε μόνο ότι η μουσική θεωρείται κατ' αρχάς ως δευτερογενές στοιχείο της ποίησης, ή ότι ανυψώνεται στο βαθμό της ποίησης μόνον εφόσον μένει εξαρτημένη από τους προσδιορισμούς της, όταν δηλαδή η μουσική είναι καθορισμένη από ένα επίλεκτο μέρος του λέγειν, από την ποιητική γλώσσα. Με αφετηρία αυτήν την παραδεδομένη κυριαρχία θα μπορούσε να δείξει κανείς ότι η ακουστική πρόσληψη της μουσικής είναι ουσιαστικά προσδιορισμένη από μία *θεωρητική*, ιδεατή, ή παραστατική ακοή. Όταν, παρ' όλα αυτά, η μουσική καταλαμβάνει μία υψηλή θέση στην ιεραρχία των τεχνών, όπως συμβαίνει κατά την χαϊντεγκεριανή ερμηνεία στην περίπτωση του Wagner, τότε έχουμε να κάνουμε με ένα <<ανεβοκατέβασμα στις κυμάνσεις των συναισθημάτων>>, μία <<κυριαρχία της καθαρά συναισθηματικής κατάστασης>>, όπου η γλώσσα και η ποίηση μένουν <<χωρίς την ουσιαστική και αποφασιστική μορφοποιητική δύναμη της αυθεντικής γνώσης>> (N I 105).

Η παράξενη αυτή χειρονομία της κριτικής επαναλαμβάνει μία άλλη: την εγγελιανή κριτική στο φορμαλισμό των μαθηματικών. Αν στους αρχαίους Έλληνες *μουσική*⁶ και μαθηματικά ανήκαν ακόμη σε έναν τομέα, στον Πλάτωνα η <<μουσική>> υποβαθμίζεται ήδη αξιολογικά, ενώ τα μαθηματικά καταχωρούνται από τον Hegel μαζί με τους φορμαλισμούς του νου στη γνώση του απλώς Εξωτερικού. Ο αποκλεισμός των μαθηματικών ή/και της μουσικής βρίσκει το σημείο συντονισμού του στο γεγονός ότι αμφότερα απειλούν το λόγο μέσω ενός πλεονασμού, μίας υπερβολής: Η μουσική είναι υπερβολικά εσωτερική, υπερ-συναισθηματική, και τα μαθηματικά υπερβολικά εξωτερικά. Μπορούμε να αποδεχτούμε απ' αυτά μόνο ό,τι υπάγεται στην κυριαρχία του λόγου του Ρήματος, ή της διαλεκτικής έννοιας.

Οι προσωρινές αυτές διασαφήσεις δίνουν ίσως την εντύπωση πως ισχυριζόμαστε στην περίπτωση του Nietzsche μία υπεροχή της μουσικής έναντι της γλώσσας, ως εάν η μουσική να ήταν κάτι υψηλότερο από την γλώσσα. Για την επιβεβαίωση αυτής της υπόθεσης, δίνονται στο έργο του Nietzsche αναρίθμητες αφορμές:

<<Η μουσική ως συμπλήρωμα της γλώσσας: Η μουσική αναπαράγει πολλούς ερεθισμούς και μία σειρά από

καταστάσεις ερεθισμού, που η γλώσσα δεν μπορεί να αναπαραστήσει>> (N 1872/73, 19[143]: 7/465).

<<Το να θέλεις να βοηθήσεις την μουσική να φτάσει σε μία γλώσσα της έννοιας ; Τι ανεστραμμένος κόσμος ! Ένα εγχείρημα όπου μου φαίνεται σαν να ήθελε ο γιος να γεννήσει τον πατέρα του ! >> (N 1870/71, 7[127]: 7/185).

Διαβάζοντας κανείς αυτές τις νιτσεϊκές παραπομπές από τα Κατάλοιπα της *Γέννησης της τραγωδίας*, υποβάλλεται στον πειρασμό να τις διερμηνεύσει έτσι ως εάν η μουσική να ήταν μία καλύτερη γλώσσα από την γλώσσα, ως εάν το μέλος να έπαιρνε την θέση του λόγου, ως εάν η μουσική να ήταν ο πατέρας, η αρχή της γλώσσας. Στην περίπτωση αυτή ο Nietzsche δεν θα έκανε τίποτε άλλο από το να αντιστρέψει τους όρους της παραδομένης μεταφυσικής κυριαρχίας. Σίγουρα, η προνομιούχα θέση της μουσικής προ της γλώσσας χαράσσει μία από τις πορείες του νιτσεϊκού στοχασμού και της νιτσεϊκής πολλαπλής τέχνης του στυλ και έτσι όποιος παραβλέπει αυτήν την πολλαπλότητα θα μπορούσε να συμπεράνει αυτό που γράφει ο ίδιος ο Nietzsche στο αυτοβιογραφικό *Ecce Homo* για ορισμένα χωρία της *Γέννησης της τραγωδίας* : Ότι <<μυρίζουν αηδιαστικά εγγελισισμό>> (EH: 6/310).⁷ Για να κατανοήσουμε τώρα αυτήν την αυτοκριτική και για να δείξουμε κατά κάποιον τρόπο προς τα πού οδεύει ένας στοχασμός που επιχειρεί να εγκαταλείψει αυτά τα μεταφυσικά τοπία, θα πρέπει να χαράξουμε πρώτα μερικές παρακαμπτήριους οδούς και να κάνουμε εκτενή χρήση και κατάχρηση ορισμένων φιλοσοφικών προσχημάτων.

II. ΤΕΧΝΟΤΡΟΠΙΕΣ

II.1 Για το μεγάλο ρυθμό και την απροσδιοριστία του tempo

Τίποτε δεν μπορεί να υπερβεί την αντίσταση στη
θεωρία, εφόσον η αντίσταση αυτή *είναι* η ίδια η θεωρία.
Paul de Man, 1990 (1982)

Διαβάζουμε για την <<τέχνη του μεγάλου ρυθμού>> στο σημείο όπου ο Nietzsche αναφέρεται γενικά στην <<τέχνη του στυλ>> του (Γιατί γράφω τόσο καλά βιβλία 4: EH 6/304). Διάφορα όμως εμπόδια και αντιστάσεις⁸ δυσχαιρένουν το εγχείρημα ενός θεωρητικού ορισμού του νιτσεϊκού <<μεγάλου στυλ>>. Ένα από αυτά τα εμπόδια έγκειται στο γεγονός ότι το μεγάλο στυλ φαίνεται να μην είναι κάτι ενιαίο, αλλά <<πολλαπλή τέχνη>> (ο.π.). Δεν μπορούμε λοιπόν να πούμε τι *είναι* το στυλ, διότι τα πολλαπλά στυλ δεν είναι αναγώγιμα σε ένα. Μία ενοποίηση που θα έλυne αυτό το πρόβλημα φαίνεται κατ' αρχάς αδύνατη. Επίσης το ίδιο αδύνατο φαίνεται να αφήσει κανείς αυτή την πολλαπλότητα να αποκτήσει την ισχύ μίας οντολογικής υπόστασης.⁹

Μια πρώτη νευματοδότηση βρίσκουμε στα χαϊντεγκεριανά μαθήματα για τον Nietzsche. Σύμφωνα με τις εξηγήσεις του κεφαλαίου με τον τίτλο <<Το μεγάλο στυλ>>, στυλ είναι αυτό <<στο οποίο η τέχνη φτάνει στην ουσία της>>. Αλλά ένας <<καθορισμός της ουσίας και μια θεμελίωση της ουσίας αυτού που ονομάζεται στυλ>>, είναι μάταιο να αναζητηθεί. Σύμφωνα με την ερμηνευτική οντολογία, ο Nietzsche μπορεί μεν να καθορίσει το στυλ ως ουσία της τέχνης, αλλά αδυνατεί όμως να καθορίσει αυτή την ίδια την ουσία. <<Σε αυτό που ο Nietzsche ονομάζει το μεγάλο στυλ, πλησιάζει περισσότερο το αυστηρό, το κλασσικό στυλ>> (NI 146 επ.). Και το όνομα που, σχεδόν, το συμπεριλαμβάνει ως υπόθεση του, δεν είναι και τόσο μακριά:

<<Αυτό που ειπώθηκε για τον κλασσικό [τύπο], ειπώθηκε με την πρόθεση να φανερώσει το μεγάλο στυλ ειδωμένο από την πλευρά του συγγενέστερου στοιχείου. Αληθινά μεγάλο είναι, συνεπώς, μόνο εκείνο που όχι μόνο έχει υπό τον ζυγό του την πιο οξεία αντίθεση του, και την καταστέλλει (niederhalten), αλλά που επίσης την έχει μεταμορφώσει μέσα του, ενώ συνάμα την έχει μεταλλάξει έτσι ώστε να μην εξαφανίζεται,

αλλά να φτάνει στην ανάπτυξη της ουσίας της. Ας υπενθυμίσουμε τι λέγει ο Nietzsche για την <μεγαλειώδη πρωτοβουλία> του γερμανικού ιδεαλισμού, ο οποίος επιχειρεί να στοχαστεί το Κακό ως προσανθήκον στην ουσία του Απόλυτου. Μολαταύτα ο Nietzsche δεν θα επέτρεπε να ισχύσει η φιλοσοφία του Hegel ως μία φιλοσοφία του μεγάλου στυλ. Αυτή είναι το τέλος του κλασικού στυλ>> (N I 159).¹⁰

Ο Hegel προσεγγίζει περισσότερο τον Nietzsche, όσον αφορά το στυλ. <<Μολαταύτα ο Nietzsche δεν θα επέτρεπε να ισχύσει η φιλοσοφία του Hegel ως μία φιλοσοφία του μεγάλου στυλ>>. Φαίνεται λοιπόν ότι για να μπορέσει ο ερμηνευτικός αναγνώστης να εστιάσει αυτό το σημείο σύγχυσης, θα πρέπει με μία κίνηση να παραπέμψει σε κάτι που οφείλει να είναι σπουδαιότερο από έναν ορισμό, και συνάμα να αφήσει απροσδιόριστο το σημείο δυνατότητας ορισμού ως κάτι αξιοζητούμενο: <<Αυτό που εντούτοις είναι ουσιαστικό πέρα από έναν ορισμό, θα το αναζητήσουμε στον τρόπο με τον οποίο ο Nietzsche επιχειρεί να καθορίσει το δημιουργικό στοιχείο στην τέχνη>> (N I 159 επ.).

Μετά από πολλές προετοιμασίες ο Heidegger καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η <<άποψη του μεγάλου στυλ περικλείει μέσα της συνάμα όχι μόνο μία βασική απόφαση για την μουσική του Wagner, αλλά συνολικά για την ουσία της μουσικής ως τέχνης>> (N I 151 επ.). Και στην συνέχεια γίνεται μία πιο συγκεκριμένη παραπομπή στα Κατάλοιπα του Nietzsche: <<Ιδιαίτερα διαφωτιστική είναι μία μακροτενής σημείωση του 1888 με τον τίτλο <Μουσική> – και το μεγάλο στυλ >> (N I 152 – N 1888 14[61]: 13/246 επ.). Ο συνειρμός μεταξύ <μουσικής> και <μεγάλου στυλ> πρέπει να είναι κατ' αρχάς αρκετός, ώστε να βοηθήσει στην περαιτέρω προσθήκη ενός τμήματος του *Ecce Homo* όπου ο Nietzsche επιθυμεί να πει <<κάτι γενικό>> για την <<τέχνη του στυλ>> του. Μπορεί να μη γίνεται εδώ λόγος περί <<μουσικής>>, αναφέρεται όμως στον <<ρυθμό του στυλ>>: <<Η τέχνη του μεγάλου ρυθμού, το μεγάλο στυλ της περιόδου>> λειτουργεί <<ως έκφραση του φοβερού πάνω-κάτω ενός υψηλού, υπερανθρώπινου πάθους>> (EH 6/304επ.).¹¹

Αν μας επιτραπεί εδώ να αφήσουμε ανοιχτή τη σημασία του υπερανθρώπινου πάθους – η <<έννοια>> του υπερανθρώπου δεν έχει ακόμη εμφανιστεί –, μένει να διαβάσουμε ότι η τέχνη του μεγάλου ρυθμού εκφράζει ένα πάνω-κάτω, μία ταλάντευση. Λέγει ο Hegel κάτι διαφορετικό, όταν γράφει πως ο <<ρυθμός των εννοιών>> παριστάνει την κίνηση τους (PhG, Vor. 56); Στην τέχνη του νιτσεϊκού

μεγάλου στυλ όμως προστίθεται και δίνεται έτσι προς ανάγνωση κάτι που δεν υπάρχει ούτε στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*, ούτε στην εγελιανή *Αισθητική* της μουσικής: <<Η μέσω σημείων σ υ γ κ ο ι ν ο π ο ί η σ η μίας κατάστασης, μίας εσωτερικής έντασης πάθους, συγκαταριθμημένου του tempo αυτών των σημείων, – είναι το νόημα κάθε στυλ· και λαμβάνοντας υπόψη ότι το πλήθος εσωτερικών καταστάσεων σε μένα είναι εξαιρετικό, υπάρχουν σε μένα πολλές δυνατότητες του στυλ, συνολικά η πολλαπλότερη τέχνη του στυλ, την οποία έχει ποτέ διαθέσει ένας άνθρωπος>> (EH, Γιατί γράφω τόσο καλά βιβλία, 4: 6/304). Πρέπει, λοιπόν, να συνυπολογισθεί κάτι ακόμη: το tempo των σημείων. Όταν πρόκειται για την συγκοινοποίηση, την έκφραση της *μίας* γυμνής αλήθειας, τότε θα πρέπει αυτή η <<γλυφή>> (Graben), για την οποία μιλά ο Nietzsche στην *Γέννηση της Τραγωδίας* (GT § 15), να είναι συγκοινοποιήσιμη μέσω του ρυθμού, στον οποίο συναριθμείται και ένα tempo. Ή: η γλυφή προς αναζήτηση της αλήθειας, το στυλ(ό)¹², συγκοινοποιεί και ένα tempo.

Θα μπορούσαμε τώρα να ρωτήσουμε: Γιατί ο Hegel δεν αναφέρεται καθόλου στο tempo, εκεί όπου γίνεται λόγος για την *κίνηση* της θεωρησιακής, διαλεκτικής πρότασης, ενώ γίνεται λόγος για τον ρυθμό, τον τονισμό, το μέτρο και την αρμονία (PhG Vor. 59, § 61); Και ακόμη: Γιατί το tempo δεν κάνει την εμφάνισή του στην *Αισθητική* της μουσικής (Ae III:15/163 επ.);¹³ Στην πρώτη ερώτηση είναι δυνατές δύο απαντήσεις: 1. Η κίνηση της έννοιας είναι μεν ρυθμική, αλλά χωρίς tempo. Οι εγελιανοί τροπισμοί, <<αναίρεση>> (Aufheben) και <<μετάβαση>> (Übergang), δεν έχουν tempo. Από αυτά θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι το νιτσεϊκό στυλ είναι κάτι τελείως ξένο στον εγελιανό ρυθμό. 2. Η κίνηση της έννοιας δεν είναι χωρίς tempo, αλλά το tempo δεν μπορεί να εκφραστεί με μία λέξη, ή με μία πρόταση. Το γεγονός ότι δεν ανευρίσκεται η λέξη, δεν σημαίνει ότι το tempo δεν παίζει κάποιο ρόλο στον εγελιανό ρυθμό. Όσον αφορά τώρα τη δεύτερη ερώτηση, θα έπρεπε να πούμε – συμπεριλαμβανομένου του όχι τόσο διασφαλισμένου καθεστώτος των κειμένων της *Αισθητικής* – ότι <<μέτρο χρόνου>> (Zeitmaß), <<μέτρο>> (Takt), <<ρυθμός>> και <<μελωδία>> είναι τμήματα του κεφαλαίου για την <<ειδική καθοριστικότητα των μουσικών μέσων έκφρασης>> (Ae III: 15/159). Θα ήταν λοιπόν δυνατόν, το tempo να μην είχε για τον Hegel καμία ιδιαίτερη καθοριστικότητα, πράγμα που σημαίνει την αξιολογική του υποβάθμιση. Εδώ θα

μπορούσαμε να προ σθέσουμε το ερώτημα, αν γίνεται κάποια ρητή αναφορά στο tempo στο τμήμα για την <<καλιτεχνική εκτέλεση>>. Αλλά ούτε και αυτή η περίπτωση δεν επαληθεύεται. Όπως και να έχει το πράγμα θα πρέπει να ξεκινήσουμε από την εξακρίβωση, ότι δεν γίνεται με καμία λέξη λόγος για αυτό. Το να ρωτήσουμε τώρα *γιατί* συμβαίνει αυτό, προϋποθέτει ότι υπάρχει κάποιος λόγος. Το tempo θα έπρεπε τότε να είναι κάτι *ουσιαστικό*, πράγμα όμως που δεν γνωρίζουμε. Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από την διαπίστωση ότι το tempo δεν αναφέρεται στον Hegel, όσον αφορά την κίνηση της θεωρησιακής διαλεκτικής, ότι ο Nietzsche γράφει γι αυτό, εκεί που αναφέρεται στο *στυλ* του, και ότι και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για ένα πράττειν, που υφίσταται την αναφορικότητα της αλήθειας. Μαζί με αυτές τις δύο <<περιπτώσεις>> παραδίνουμε [εγκαταλείπουμε] συγχρόνως κάτι: Τα ερωτήματα, *τι* θα μπορούσε να ήταν το *στυλ* της μετάβασης στον Hegel, *τι* είναι στον Nietzsche, και σημειώνουμε αντί αυτών: Ότι ο Hegel δεν κάνει λόγο για αυτό, *ότι* ο Nietzsche γράφει γι αυτό. Έτσι αναιρούμε, θα έλεγε κανείς, τον έναν μέσα στον άλλο. Όχι όμως χάριν κάποιας ουσιαστικής υπόθεσης, αλλά χάριν του tempo ενός *στυλ*, την ουσία του οποίου μάταια θα αναζητήσουμε: Εδώ, <<όπως και οπουδήποτε αλλού>>, όπως επισημαίνει ο Heidegger στα μαθήματά του (N I 146).

Αν δεν είναι δυνατόν να κοινοποιηθεί η ουσία του *στυλ* ούτε με μία λέξη, ούτε με μία πρόταση – γεγονός που δηλώνει μία δομική συγγένεια με τα εγγελιανά οξύμωρα σχήματα <<αναίρεση>> και <<μετάβαση>> –, αν το tempo λοιπόν συκοινοποιεί το *στυλ* την στιγμή που συνυπολογίζεται, τότε το *στυλ* δεν θα είναι καθορισμένο ούτε και στον Nietzsche, και μάλιστα προπάντων εκεί που ο ίδιος επιθυμεί να πει <<κάτι γενικό>> για την τέχνη του *στυλ* του. Δεν μπορούμε, λοιπόν, να λογαριάζουμε ότι το tempo θα γίνει αναγνώσιμο με γενικές έννοιες και λέξεις, ούτε τι θα είναι *ένα* tempo από την πολλαπλότητα των tempi. Και σαν να μην έφτανε αυτό, η διαπίστωση δεν γίνεται με την πίστη ότι θα ανευρεθεί ένας καθορισμός *πέραν* όλων των γενικών λέξεων, μια και το tempo συκοινοποιείται μόνο με τέτοιες λέξεις. Έτσι, το tempo γίνεται αναγνώσιμο εκεί που γίνεται λόγος για την τέχνη του *στυλ*, αλλά ακριβέστερα εκεί όπου γίνεται λόγος για τη *μία* αλήθεια, ή εκεί για μία <<περίοδο>>, <<τομή>> (Abschnitt), με την οποία πιστεύει κανείς ότι <<έφτασε στον ίδιο τον σκοπό>> του. Εκεί το tempo γίνεται μεν αναγνώσιμο ως δεδηλωμένο, αλλά όχι όμως μέσα από

το ίδιο το κείμενο. Αναγνώσιμες είναι μόνο γενικές λέξεις, και αυτές μιλούν μόνο *περί* τινός. Αν όμως το *στυλ* δεν λέγει τίποτε *περί* γενικών λέξεων, όπως κάνει <<η αλήθεια>>, αλλά *συγκοινοποιεί* το *tempo* αυτών των σημείων, τότε θα πρέπει να συγκοινοποιήσουμε το *tempo* με το *στυλ*, εφόσον επιθυμούμε να το διαβάσουμε. Η ανάγνωση του *στυλ* μπορεί να είναι μόνο *στυλίστικη*, η ανάγνωση του *ύφους* μόνο *υφολογική*, όπως και η ανάγνωση των *tempri* θα πρέπει να προδιαγράφει *tempri*¹⁴ και μάλιστα χωρίς την ελπίδα μίας σύμμετρης (*adäquaten*) αναπαραγωγής της νιτσεικής <<αλήθειας>>, και χωρίς καν να γνωρίζουμε, αν τα *tempri* του δικού μας *στυλ* θα είναι σύμμετρα ή ασύμμετρα των νιτσεικών. Διότι αν το *tempo* του *στυλ* δεν εκ-τίθεται, *δενεκ-τίθεται* στην παράσταση και δε δίνεται στην συνείδηση, αλλά συγκοινοποιείται, τότε δεν μπορούμε να θέσουμε αξιολογικά το ένα *tempo* έναντι ενός άλλου. Όπως λόγου χάριν τις γενικές λέξεις <<θάνατος>>, <<μετάβαση>>, <<γέννηση>>, <<χρόνος>>, <<κόσμος>>, <<έννοια>>, <<έργο>>, κ.ο.κ.

Ο Nietzsche θέτει ως τίτλο ενός αφορισμού από την *Εύθυμη Επιστήμη* τις λέξεις: <<Οι αργοί χρόνοι μας>>. 'Όχι *χρόνος* λοιπόν, αλλά *χρόνοι*. Και: αργοί. Ένα *tempo*.

<<Οι αργοί χρόνοι μας. – Έτσι αισθάνονται όλοι οι καλλιτέχνες και οι άνθρωποι των έργων>, το μητρικό είδος ανθρώπων : σε κάθε τομή (*Abschnitt*) της ζωής τους – που αποκόπτει (*abschneiden*) κάθε φορά ένα έργο –, πιστεύουν πάντα ότι έφθασαν ήδη στον ίδιο τον σκόπο · πάντα θα υποδέχονταν υπομονετικά τον θάνατο, με το συναίσθημα: <τώρα είμασθε ώριμοι για αυτόν>. Αυτό δεν είναι έκφραση κόπωσης, – αλλά μάλλον μίας ορισμένης φθινοπωρινής λιακάδας και ηπιότητας, που αφήνει κάθε φορά το ίδιο το έργο στον δημιουργό του, η ωριμότητα ενός έργου. Τότε το *tempo* της ζωής επιβραδύνεται και γίνεται παχύρρευστο και μελίρρυτο – έως τις μεγάλες *Fermaten*, έως την πίστη σ τ η ν μεγάλη *Fermate* . . . >> (FW 376: 3/628).

II. 2. Δύναμη και αδυναμία του ρυθμού της έννοιας

II.2.1 Το απορηματικό θεμέλιο του ρυθμού

Ρυθμός είναι μία μορφή χαραγμένη
στον χρόνο. Pound 1934

Ας μην μιλήσουμε ακόμη περί γενικών εννοιών – τις έχουμε ήδη σημειώσει, για να τις κρατήσουμε στην μνήμη –, ας προδιαγράψουμε ένα tempo: Έως μία fermata...

Στον προαναφερθέντα νιτσεϊκό αφορισμό δεν υπάρχει καμία πρόταση που να επιτρέπει να στοχαστούμε ότι η fermata καθορίζει το tempo, ή ένα tempo. Ποια θα είναι η λειτουργία της, παραμένει προσωρινά απροσδιόριστο και κάθε γενική απόφαση για αυτόν τον όρο απουσιάζει. Διακόπτουμε για λίγο την χρονοσήμανση του ρυθμού με ένα απόσπασμα, που δεν βρίσκεται και πολύ μακριά από την προβληματική μας. Ο Schopenhauer γράφει:

<<Ως επέκταση (Amplifikation) της αποδεδειγμένης αναλογίας θα μπορούσε κανείς να προσθέσει ακόμη, ότι, αν η μουσική, ως εάν σε έναν παροξυσμό που την ωθεί προς την ανεξαρτησία, επωφεληθεί την ευκαιρία μίας Fermate, για να αποσπαστεί από τον εξαναγκασμό [την βία] του ρυθμού και να αφηθεί στην ελεύθερη φαντασία μίας σχηματισμένης καντέντσα (Kadenz), [ότι] ένα τέτοιο απογυμνωμένο από τον ρυθμό μουσικό απόσπασμα θα είναι ανάλογο με το απογυμνωμένο από τη συμμετρία ερείπιο, το οποίο θα μπορούσε κανείς να ονομάσει, μετά από όλα αυτά, στην τολμηρή γλώσσα του ευφυολογήματος, μία παγωμένη καντέντσα>> (Die Welt als Wille (1977) ... II 534).

Ακόμη και αν δε σκοπεύουμε να επεκτείνουμε τις παρατηρήσεις μας και στην σονπενχαουερική μεταφυσική της μουσικής με αυτήν την αναφορά, και περιορισθούμε στο <<ευφυολόγημα>> που αφορά την fermata, η οποία δεν είναι για την μεταφυσική παρά μόνο ένα αστείο, μπορούμε να συμπεράνουμε: Η fermata μας παρέχει μία ευκαιρία απόσπασης από τη βία του ρυθμού. Ή ότι το tempo, για το οποίο δεν γνωρίζουμε ακόμη αν έχει αποσπαστεί από τον ρυθμό, επιβραδύνεται έως τις παύσεις (Fermaten). Έτσι φαίνεται πως tempo και fermata πορεύονται με έναν τρόπο, για τον οποίο θα πρέπει να εξακριβώσουμε αν καθορίζεται από την αντίστασή του ενάντια στον ρυθμό, ή απολυμένος από αυτόν.

Επειδή όσα έχουμε ήδη πει για τον ρυθμό κινούνται επάνω στη βάση της *όδευσης της έννοιας* (Hegel), επειδή το tempo συγκοινοποιεί ένα στυλ (Nietzsche), και επειδή και οι δύο τρόποι εγείρουν την αξίωση επάνω σε μία αλήθεια, είτε με τον εγγελιανό ισχυρισμό ότι αυτή θα αυτοπαρασταθεί (PhG), είτε με την νιτσεϊκή μεταμόρφωση της σε ερωτηματικό (JGB 1), θα πρέπει ξεκινώντας από το ερώτημα για την αλήθεια να προωθήσουμε ακόμη περισσότερο την κίνηση τους, αν θέλουμε να φτάσουμε σε μία οξύτερη διατύπωση και των δύο τεχνοτροπιών. Πώς θα μεθοδεύσουμε κάτι τέτοιο; Αν προσπαθούσαμε να αντιπαραθέσουμε στον εγγελιανό ρυθμό μια έννοια του tempo, δε θα βρίσκαμε ούτε στον Hegel ούτε και στον Nietzsche έναν ορισμό του tempo, και έτσι καμμία δυνατότητα σύγκρισης. Θα μπορούσαμε λοιπόν να αποφανθούμε, ισχυριζόμενοι την ύπαρξη ενός μεγέθους ονόματι <<η μουσική>>, ότι το tempo θα είχε στην μουσική μία ορισμένη σημασία και θα σήμαινε ... Αλλά μία θεώρηση – όχι τόσο της μουσικής, αλλά των αποφάνσεων περί μουσικής – δείχνει, ότι εκεί το tempo είναι ελάχιστα καθορισμένο, ή ακριβέστερα, ότι είναι καθορισμένο μάλλον ανάλογα με την <<μουσική>>. Το να αντιπαραθέσουμε τώρα στην φιλοσοφική παράσταση της εγγελιανής μουσικής έναν κυριολεκτικότερο, *αυθεντικότερο*, <<μουσικότερο>> ορισμό, ή σε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί μουσική στον Nietzsche, σημαίνει να ξαναπέσουμε στην παγίδα των αποφάνσεων και εννοιών περί μουσικής και να εισέλθουμε σε μία κίνηση, της οποίας τα αποτελέσματα θα μας απασχολήσουν στο εξής. Δεν βοηθά, λοιπόν, να μεταβούμε σε μία άλλη θέση, κάνοντας έστω ένα ποιοτικό άλμα, όπως στον εγγελιανό ρυθμό (PhG Vor.§11: 3/18). Θα πρέπει να συνεχίσουμε την εκπόνηση της θεματικής μας με ό,τι έχουμε στα χέρια μας. Έτσι έχουμε από τη μια τον εγγελιανό ρυθμό, και από την άλλη τον νιτσεϊκό αφορισμό. Αν όντως ισχύει ότι στυλ και tempo είναι μεγάλης σημασίας και πως αυτή η σημασία δεν μπορεί να καθοριστεί με έναν ορισμό, τότε θα έχουμε κερδίσει πράγματι κάτι δείχνοντας την *απειθεια* και την *αταξία* του αντικειμένου μας. Αυτό φαίνεται πριν από όλα εκεί όπου η όδευση της έννοιας, ο ρυθμός, θα πρέπει να περισυλλεχθεί στην ουσία του. Για την επιτυχία ενός τέτοιου εγχειρήματος θα ήταν αναγκαία μία περιεκτική αξιολόγηση των εγγελιανών εννοιών του χρόνου και του άπειρου (Unendlichkeit). Επειδή όμως το βάρος της εργασίας μας πέφτει στο νιτσεϊκό στυλ, θα πρέπει να επαρκέσει μία

σύντομη αναπαράσταση, που δεν αξιώνει να είναι τίποτε παραπάνω από μία προσέγγιση.

Η *αντίσταση* του tempo να συλληφθεί σε μία *θεωρία* της μουσικής που ξεκινά ουσιαστικά από την κατηγορία του ρυθμού, φαίνεται να είναι συναφής με το εγγλιανό αίτημα της *συμμετρίας* (Regelmässigkeit). Όταν ο Hegel διαχωρίζει τον μελωδικό ρυθμό, ως <<έμψυχο>>, από τον έμμετρο, επιδιώκει να δείξει πως η μελωδία έχει <<μεγαλύτερη ελευθερία>>. Αυτή η μεγαλύτερη ελευθερία όμως αποδίδεται στο γεγονός, ότι ο μελωδικός ρυθμός αναπτύσσεται *ενάντια* στην αυστηρότητα του έμμετρου ρυθμού. Εκεί όπου οι τονισμοί (Akzente) του έμμετρου ρυθμού προσδιορίζουν εκ των προτέρων τις θέσεις που θα τονίζονται οι μουσικοί φθόγγοι (Töne), η μελωδία μπορεί να θέσει τονισμούς σε σημεία που δεν θα δεχόταν τονισμό σύμφωνα με το αυστηρό μουσικό μέτρο. Η διαφορά αυτή δημιουργεί μία <<αντίκρουση>> (Gegenstoß: Ae III:15/170) που γίνεται εμφανής στις <<συγκοπές>>, και είναι <<όμοια>> με τη συγκοπή που δημιουργείται από την διαφωνία μεταξύ της θεωρησιακής και της παραστατικής πρότασης στη *φαινομενολογία του Πνεύματος* (PhG Vor. § 60,61: 3/58επ.). Στη <<μουσική>> αυτό επιτυγχάνεται με την παύση [το διάλειμμα] που τίθεται σε σημεία που διαφορετικά είναι έμμετρα τονισμένα εντός ενός χρονικού μέτρου (Takt), ενώ ο επόμενος μουσικός φθόγγος βρίσκεται σε μία άτονη θέση, ή με την αύξηση, την επέκταση του μουσικού φθόγγου από τη μία τονισμένη θέση ως την επόμενη, κατά την διάρκεια της οποίας ο μουσικός φθόγγος είναι τονισμένος, ενώ ο επόμενος καταλαμβάνει μία μη τονισμένη θέση. Η μεγαλύτερη <<ελευθερία>> του μελωδικού ρυθμού *θεμελιώνεται* εν τούτοις στην συμμετρία του έμμετρου ρυθμού, είναι δηλαδή μία συμμετρία που χορηγείται από την αντίσταση, που απο-δίδεται (sich ergibt) στην αντίσταση *κατά* του έμμετρου και άψυχου ρυθμού. Βασικά υπακούει κάθε ρυθμός που ορίζεται διαλεκτικά στον έμμετρο χρόνο, με την διαφορά ότι ο ένας είναι <<μόνο νοητικά (verständlich) ρυθμισμένος>>, ενώ ο άλλος, ο ζωτικός, έμψυχα, είναι δηλαδή κάτι έμψυχο που έχει απλώς ρυθμιστεί διανοητικά. Για όλα αυτά χρειάζεται μία προϋπόθεση: Ο *συνεχής χρόνος*, << η ομοιογενής ροή και η εντός εαυτού αδιαχώριστη διάρκεια>> (Ae III:15/164). Ο συνεχής χρόνος ως αδιαχώριστη διάρκεια πρέπει όμως να *καθοριστεί*, για να γίνουν αντιληπτοί (vernehmbar) οι μουσικοί φθόγγοι. Ο χρόνος γίνεται έτσι έμμετρος, καθορισμένος, συνέχεια διακεκριμένων σημείων. Όλος ο διαχωρισμός του χρόνου

θεμελιώνεται, λοιπόν, σε *έναν* αδιαχώριστο χρόνο και ανάγεται σε αυτόν. Ας επισημάνουμε αμέσως εδώ, για τη συνέχεια, το ερώτημα αν τα *tempi*, εκείνοι οι <<χρόνοι>> από τον νιτσεικό αφορισμό, είναι αναγώγιμοι σε έναν χρόνο, αν είναι δηλαδή προκαθορισμένοι.

Σε τι έγκειται λοιπόν η αναγκαιότητα καθορισμένων μεγεθών χρόνου; Εδώ γίνεται πρόδηλο το γεγονός ότι η συμμετρία του ρυθμού βασίζεται σε μία έννοια του χρόνου επαγώγιμη από την εννοιολόγηση του Μέσα και του Έξω, δηλαδή του Εγώ. Η μουσική γίνεται *αντιληπτή*, μόνον όταν ακολουθεί την *ίδια* αρχή που επιβεβαιώνεται στο Εγώ. Ο Hegel γράφει χαρακτηριστικά: <<Ο χρόνος ως εξωτερικότητα [έχει] την ίδια αρχή μέσα του [...], που δραστηριοποιείται στο Εγώ σαν αφηρημένο θεμέλιο κάθε τι Εσωτερικού και Πνευματικού>>. Ας αναγνώσουμε, όμως, πιο εκτεταμένα:

<< Το Εγώ δεν είναι, εντούτοις, η ακαθόριστη συνεχής υπόσταση και η ακατάπαυστη διάρκεια, αλλά γίνεται πρώτα Εαυτός ως περισυλλογή (Sammlung) και επιστροφή εντός εαυτού. Ανακάμπει (umbeugen) την αναίρεση του (Aufhebung), γίνεται έτσι αντικείμενό του, δι-εαυτό-Είναι, και είναι πια πρώτα μέσω αυτής της σχέσης προς εαυτόν αυτοσυναίσθημα, αυτοσυνείδηση. Σε αυτή την περισυλλογή έγκειται όμως ουσιαστικά μία *διακοπή* (Abbrechen) της απλώς ακαθόριστης μεταβολής, που ως τέτοια είχαμε κατ' αρχάς μπροστά μας τον χρόνο, στον οποίο γέννηση και φθορά, εξαφάνιση και ανανέωση των στιγμών δεν ήταν παρά μορφική (formell) υπέρβαση του ενός Τώρα σε ένα άλλο ομοειδές Τώρα (Jetzt) και, συνεπώς, μία αδιάλειπτη συνεχής κίνηση. Εναντία σε αυτή την κενή πρόοδο, ο Εαυτός είναι το *παρά-του ίδιου-του εαυτού-Είναι* (Beisichselbstseinde), του οποίου η περισυλλογή εντός εαυτού διακόπτει (unterbricht) την ακαθόριστη ακολουθία των στιγμών, τέμνει (Einschnitte machen) την αφηρημένη συνέχεια, και απελευθερώνει το Εγώ από την απλή [του] εκφορά-στην-εξωτερικότητα, που ενθυμείται τον ίδιο τον εαυτό του και τον ξαναβρίσκει σε αυτήν την διακριτότητα (Diskretion)>> (Ae III : 15/164 επ.).

Ο ρυθμός λοιπόν μπορεί κατ' αρχάς να ισχύει ως θεμελιακή αρχή της κίνησης μουσικών τόνων και εννοιών, επειδή είναι εξωτερικεύσιμος και αναμνημονευτικός, δηλαδή επειδή στην εξωτερικότητά του ισχύει η *ίδια* αρχή όπως και στην εσωτερικότητά του. Έτσι, ο ρυθμός σχηματίζει μία αντικειμενική εσωτερική νομοτέλεια, η δε κίνηση των μουσικών φθόγγων γίνεται κατ' αυτόν τον τρόπο σύμμετρη εντός του ίδιου της του εαυτού.

Η συμμετρία, ή η ενότητα και η ομοιομορφία, δεν είναι συνεπώς κάτι που καταλογίζεται στον χρόνο ή στους μουσικούς φθόγγους ως τέτοιους. Ανήκει στο Εγώ <<και [είναι] από το ίδιο εντεθειμένο (hineingesetzt) στον χρόνο προς αυτοεπιβεβαίωσή του>> (ο.π.166). Αν λοιπόν γίνεται εδώ λόγος για χρόνο και για φθόγγους, πρόκειται πάντοτε για ένα χρόνο και έναν μουσικό φθόγγο εντεθειμένο από το Εγώ. Όταν το Εγώ ακούει μουσικούς φθόγγους, <<ακούει το Εσωτερικό του, και πρέπει να το ακούει>>, και όχι κάτι άλλο έξωθεν του ιδίου (ο.π. 164 – πρβλ. PhG: 3/376,559).¹⁵ Ο χρόνος είναι λοιπόν πνευματικός χρόνος, χρόνος του Εγώ, όπως και ο φθόγγος είναι πνευματικός φθόγγος, φθόγγος του Εγώ. Πρέπει επίσης να σημειώσουμε εδώ ότι κατ' αρχάς ασύμμετρο και συμμετρικό, ομοιόμορφο και ανομοιόμορφο ανήκουν στον *κανόνα* (Regel) και ότι αυτός ο κανόνας μας *δίδει* μία ενότητα, την ενότητα του Εγώ. Αν λοιπόν στη συνέχεια κάνουμε ορισμένες δηλώσεις για τον ρυθμό και το tempo, θα πρέπει να επιστήσουμε την προσοχή μας σε αυτήν την ενότητα, και επειδή ο φθόγγος ως ενότητα της ηχητικότητας, όπως και η στιγμή ως ενότητα της χρονικότητας, ακολουθούν την ίδια αρχή, μπορούμε να αντιληφθούμε τόσο τον ένα όσο και την άλλη.

Αν οφείλαμε να ονομάσουμε αυτήν την αρχή, που ενεργοποιείται στο Εγώ ή στον χρόνο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι η αρχή της περισυλλογής, ή με μία ελληνική λέξη, ο *λόγος*.¹⁶ Ο λόγος, ο οποίος δραστηριοποιεί την ενότητα δεν είναι κάτι ξένο από αυτήν. Είναι η ίδια η ενότητα, όπως και είναι *μέσα* στην ενότητα: είναι συνάμα ο εαυτός του και το Άλλο του. Αν λοιπόν το Εγώ μπορεί να γίνει πρώτα Εαυτός ως περισυλλογή, τότε μόνον επειδή η περισυλλογή είναι η εαυτοποίηση του Εγώ, ή το ίδιο το Εγώ. Το Εγώ σαν θεμέλιο εντός του οποίου δραστηριοποιείται κάτι, και ο λόγος σαν αρχή που δραστηριοποιείται στο Εγώ, μπορούν να αλληλο-διαφοροποιηθούν επειδή είναι ήδη εκάστοτε αλληλο-διαφοροποιημένα με τον εαυτό τους. Εγώ, Εαυτός, χρόνος παρευρίσκονται σε ένα όνομα: λόγος, όπως επίσης <<λόγος>> *καλείται* το Εγώ, ο Εαυτός, ο χρόνος. Αν, όμως, η αρχή που τα ενεργοποιεί είναι ο τρόπος που αυτά αυτενεργούνται, *πώς* αυτενεργούνται τότε αυτά;

Επαναλαμβάνουμε. Επισημαίνουμε το θεμέλιο της προνομιάς θέσης του ρυθμού, της κίνησης της έννοιας, σε μία ταυτότητα (Selbigkeit) με το Εγώ και τώρα αναρωτώμεθα για το *ρυθμό* αυτού του Εαυτού, για την κίνηση της ενότητας. Αυτό είναι ένα ερώτημα για τον *λόγο* και ως τέτοιο μπορεί

να είναι μόνο λογικό. Για να ερωτήσουμε τώρα για το *πώς* της κίνησης του λόγου, θα πρέπει να το ερωτήσουμε μιμητικά κάνοντας μία λογική κίνηση. Αυτό το ερώτημα θα μπορούσε να έχει ως αντικείμενο το Εγώ, τον φθόγγο, ή τον χρόνο. Ας μετριάσουμε όμως το ενδιαφέρον μας και ας περιοριστούμε στον μουσικό φθόγγο [τόνο], μια και εδώ πρόκειται για τον ρυθμό και για το tempo.

Ο φθόγγος γίνεται αυτό που είναι, ενότητα, ως περισυλλογή. Η κίνηση της περισυλλογής είναι μία ρυθμική κίνηση, όπως και η λέξη <<περισυλλογή>> είναι η ίδια, όπως θα λέγαμε, μία ρυθμική λέξη. Οι τονισμοί της ακούγονται στις λέξεις: <<αναίρεση>>, <<ανάκαμψη>>, <<διακοπή>>, <<επιστροφή>>. Αν πρώτα η ενότητα είναι ικανή για μία ρυθμική κίνηση, αν η ενοποίηση είναι μία ρυθμική κίνηση, και αν στη συνέχεια η περισυλλογή χαρακτηρίζει την ουσία αυτής της ενότητας, διαπιστώνουμε τη ρήξη ή τη <<διακοπή>> σαν κάτι ουσιαστικό σε αυτή την κίνηση. Υπενθυμίζουμε ότι: <<Σε αυτή την περισυλλογή έγκειται όμως ουσιαστικά μία διακοπή>> και ότι η <<αυτοπερισυλλογή [διακόπτει]>>. Η διακοπή αυτή αφήνει όμως ένα υπόλοιπο που μας επιτρέπει να στοχαστούμε έναν φθόγγο [ή χρόνο] που θα συνεχίσει να υφίσταται απροσδιόριστος και έτσι εννοιολογικά ασύλληπτος. Αλλά αυτός ο φθόγγος δεν είναι κανένα Εγώ, καμία ενότητα, και αυστηρά λαμβανόμενος δεν είναι ούτε καν φθόγγος. Κάθε φθόγγος διακόπτει με την απαρχή του, κάθε φθόγγος είναι σαν φθόγγος ήδη πάντοτε διαρρηγμένος και διαρρηκτός: <<Η διάρκεια ενός φθόγγου δεν προοδεύει στο απροσδιόριστο σύμφωνα με αυτή την αρχή, αλλά αναιρεί με την απαρχή και το τέλος του, την δι'εαυτό αδιαχώριστη ακολουθία των χρονικών στιγμών, που έτσι γίνεται ένα καθορισμένο απαρχίζει και τελειώνει>> (ο.π. 165). Με αυτήν τη διακοπή έχει μεν τεθεί η ενότητα, έχει πια καθοριστεί, αλλά το κατ'αυτόν τον τρόπο καθορισμένο μπορεί να έχει διαφορετική, αν και καθορισμένη διάρκεια. Οι καθορισμένες διαφορετικές διάρκειες εκτίθενται στον κίνδυνο μίας <<ακανόνιστης περιπλάνησης>> και πρέπει, γι' αυτό, να αναχθούν, μέσω συγκοπών, και πάλι σε <<μία καθορισμένη ενότητα>>. Το έργο αυτό αναλαμβάνει το χρονικό μέτρο (Takt), που είναι για τον Hegel μία ταυτότητα <<αποκλειστικά εξωτερικού είδους>> και το οποίο φτάνει στην *αυθεντική* εσωτερική του ταυτότητα μόνο με τον ρυθμό, διότι εκεί εκδηλώνονται <<οι ουσιαστικές περίοδοι του μέτρου>> (ο.π.). Από όλα αυτά γίνεται προφανές ότι, είτε πρόκειται για τον ρυθμό, είτε για

το μέτρο, είτε για τον φθόγγο, όλες οι ερωτήσεις καταλήγουν διαρκώς στο ερώτημα για την ενότητα, η οποία, ως περισυλλογή, *διακόπτει*. Έτσι φαίνεται ως εάν να έχουν περικοπεί και όλα τα άλλα ερωτήματα.

Ας επιχειρήσουμε λοιπόν να διαμείνουμε σε αυτή την χρονική τομή, σε αυτόν τον φθόγγο. Αυτό είναι δυνατό, διότι ο ρυθμός ενοποιεί φθόγγους διαφορετικής διάρκειας κάτω από μία αρχή, και το επιτυγχάνει επειδή κάθε φθόγγος είναι ήδη μία ενοποίηση. Έτσι κάθε φθόγγος είναι ένας ρυθμός, και αυτό ακριβώς καθιστά δυνατή την παραμονή μας σε έναν από αυτούς, δίνοντας μας περαιτέρω τη δυνατότητα να πούμε κάτι για τον ρυθμό. Είναι όμως αυτό δυνατό και στην περίπτωση του tempo;

Παραπάνω έγινε φανερό ότι ο ρυθμός προκύπτει από τον *τονισμό* (Akzentuierung) του χρόνου ως αδιαχώριστη διάρκεια. Με αυτήν την έννοια ο φθόγγος κάνει τομές σε αυτό το συνεχές, ή: ο φθόγγος *είναι* η τομή, η ρήξη του χρόνου ως μία κενή πρόοδος, και είναι αυτό, επειδή είναι *κατ' ιδίαν* διαρρηγμένος, *απαρχίζον τέλος*: Σημείο, όριο, στιγμή.

Ο χρόνος διαχωρίζεται λοιπόν σε σχέση με τον φθόγγο ως :
 1. Γενικός αφηρημένος χρόνος, <<το στοιχείο [...] εντός της περιοχής του οποίου ανήκει ο φθόγγος>>. 2. Φυσικός χρόνος, αριθμητός χρόνος, όπου ανήκουν οι φθόγγοι. 3. Φυσικός-αριθμητικός χρόνος, αριθμός των ταλαντεύσεων που χαρακτηρίζει το *ύψος* του ήχου και συνεπώς 4. <<τον συγκεκριμένο χρόνο των φθόγγων (Töne) που είναι καθορισμένοι σύμφωνα με τον ηχητικό χαρακτήρα (Klang) τους>> (ο.π.162). Το tempo δεν εμφανίζεται σε καμία των τεσσάρων περιπτώσεων και γι αυτό θα μπορούσε ίσως να ονομαστεί το πολύ ως *μουσικός χρόνος*.

Ακόμη και αν κανείς μπορεί να αποκομίσει την εντύπωση <<ως εάν να υποτιμάται το ακούειν και η εσωτερική κατανόηση [των αρμονιών] μάλιστα μέσω της αναγωγής [τους] στο απλώς ποσοτικό στοιχείο>>, γίνεται σε αυτή την διάταξη εντούτοις φανερό ότι << η αριθμητική σχέση των ταλαντεύσεων εντός της ίδιας χρονικής διάρκειας είναι και μένει το θεμέλιο για την καθοριστικότητα των φθόγγων>>. Μόνο που, και αυτό είναι το αλλόκοτο, το θεμέλιο του φθόγγου είναι κάτι <<τελείως διάφορο>> από τον ίδιο. Η αριθμητική σχέση δεν είναι, θα λέγαμε, ακουστή, δεν γίνεται αισθητή στην ακοή · είναι τελείως διαφορετική από την εσωτερική κατανόηση, από την <<αντίληψη>> (Vernehmen) του ίδιου του φθόγγου. Αν θα επιθυμούσαμε να

<<ακούσουμε>> ή να <<αντιληφθούμε>>, δηλαδή να κατανοήσουμε εκ των έσω, <<δεν χρειάζεται να γνωρίζουμε τίποτε για αριθμούς και αριθμητικές αναλογίες>> (ο.π.178).¹⁷ Κάθε φθόγγος, κάθε στιγμή είναι μεν αριθμητά, ποτέ όμως δεν πρόκειται να τα συλλάβουμε αυτά καθ' εαυτά με κανένα αριθμό. Ο λόγος: Εκεί που έχουμε τον φθόγγο (καί το Εγώ), έχουμε ακριβώς αυτό που τον διαχωρίζει *ενάντια* στην αριθμητότητά του. Οι αριθμοί είναι τελικά για τον Hegel, λόγω της απροσδιοριστίας των ποσοτικών μεγεθών, ένα δυσχερές, διλημματικό, απορηματικό θεμέλιο.¹⁸

Δεν αποσκοπούμε να αντιπαραθέσουμε στις φιλοσοφικές έννοιες του αριθμού και του φθόγγου μαθηματικές ή μουσικές έννοιες. Δεν στηριζόμαστε σε μια δυσχερή υπόθεση – εδώ η απορία του αριθμητικού στοιχείου –, που τελικά την αποδεχόμαστε ως φιλοσοφική, για να αποδείξουμε την ανεπάρκεια της φιλοσοφίας με κάτι, περισσότερο εύλογο και αντιληπτό σε ένα άλλο σύστημα, αλλά για να επιτύχουμε την πρόσβαση στον τόπο όπου το δυσχερές και η απορία μπορεί να αναστραφεί (*inversio*) σε κάτι ισχυρό. Εδώ, στον τόπο όπου το απλώς αριθμητικό μπορεί να απολυθεί από την ουσία του φθόγγου και του ρυθμού ως ακουστικών, φωνοκεντρικών φαινομένων.

Θα μπορούσε κανείς να πει ότι το ερώτημα για την δύναμη (*Macht*) εμφανίζεται πάντα περιοδικά (*regelmässig*), εκεί όπου τίθεται το ερώτημα για την *κίνηση* της φιλοσοφίας, για τον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει την αλήθεια. Η κίνηση που βοηθά να ξεπεράσει κανείς την απορία του απλώς ποσοτικού, είναι η διαλεκτική κίνηση της μετάβασης. Εδώ, η μετάβαση του ποσοτικού στο ποιοτικό, μία μετάβαση που αν ειδωθεί ακριβέστερα αποδεικνύεται ως *άλμα*. Έτσι λέγει ο Hegel στην *Μεγάλη Λογική* του, ότι η μετάβαση από την ποσότητα στην ποιότητα δε συμβαίνει αργά, αλλά με ένα <<ποιοτικό άλμα>>.¹⁹ Αν μας επιτραπεί τώρα, κάνοντας ίσως ένα άλμα στο κείμενο μας, να παραθέσουμε μία απόφαση του Nietzsche από την *Φιλοσοφία στην τραγική εποχή των Ελλήνων*, ότι το <<άλμα επιφυλάσσεται για εκείνη την θέση, όπου το πόδι δεν βρίσκει πια κράτημα, και πρέπει κανείς να πηδήξει για να μην πέσει>> (PHG 9: 1/837), τότε μπορούμε να επιστημόνουμε την καταγραφή μιας διπλής προσθήκης στις παρατηρήσεις μας: Πρώτον το ερώτημα, αν το ποσοτικό, δηλαδή εδώ ο αριθμητικός καθορισμός του ρυθμού, φτάνει κάπου σε ένα χρονικό σημείο που δεν προσφέρει πια κανένα κράτημα, αν γίνεται απειλητικά *υπερ-ρυθμικό*, υπερζωτικό²⁰, και δεύτερον το ερώτημα, μήπως

αυτός ο κίνδυνος έχει ήδη *τεθεί εκ των προτέρων*, έτσι ώστε το άλμα, που θα είναι η υπέρβαση του, να μπορεί να *επιφυλαχτεί* για τον μελλοντικό αυτό κίνδυνο. Αν τα πράγματα είναι όντως έτσι, κατανοούμε πώς αυτή η θέση του ύψιστου κινδύνου μπορεί να μετατραπεί σε θέση της ύψιστης δύναμης.

Αυτή η <<θέση>> *δίνει* στην εγγελιανή περιγραφή του χρόνου την *έννοια* (Begriff) του χρόνου, που είναι <<η δύναμη του χρόνου>>. Η θέση αυτή δε δανείζει μόνο στην προβληματική του χρόνου τον ειδικό της χαρακτήρα, αλλά ενσωματώνει ως όριο και μετάβαση την ουσιαστική στιγμή της ίδιας της θεωρησιακής διαλεκτικής: Τη δύναμη του ρυθμού των εννοιών.

II.2.2 Η δωρεά: Το στίγμα της διαλεκτικής έννοιας

Μην κοιτάξεις ποτέ κατά πρόσωπο την Άρτεμη :
το βλέμμα της θα σε αφανίσει [...] Να τη θαυμάζεις
λοξά, αν μπορείς · ή πλάγια · ή καλύτερα από
πίσω>>. Klossowski 1992 (1956)

Τι συνεπάγεται για εμάς που αναζητούμε να συλλάβουμε τον εγγελιανό ρυθμό και την δύναμη του; Τι απέδωσε η διερώτηση της θεωρησιακής διαλεκτικής; Κατ' αρχάς ότι δεν μπορεί να δωθεί μια μονοσήμαντη απάντηση στα υπέρ και κατά του εγγελιανού ρυθμού, γιατί το ερωτηματικό σχήμα που απαιτεί μια απάντηση του τύπου <<είτε το ένα-είτε το άλλο >>, είναι εδώ ακατάλληλο. Στη συνέχεια, ότι εκεί όπου αναιρείται (aufheben) αυτό το ερωτηματικό σχήμα, εκεί δηλαδή όπου περατώνεται (Ende machen) και διαφυλάσσεται (aufbewahren) διαλεκτικά, όλα θα εξαρτηθούν πια από τις λέξεις.

Η αναζήτηση της έννοιας που θα εκφράζει το διαλεκτικό γίνεσθαι μας δίδει ως αποτέλεσμα στην εγγελιανή *Λογική* την *λέξη ενότητα*, την <<ενότητα του άπειρου και του πεπερασμένου>> (Lo. I 156), εκείνη την <<άτυχη λέξη>> (ο.π. 94), ή την <<λοξή έκφραση για την ενότητα, όπως αυτή η ίδια είναι αληθινά>>:

<<Χρειάζεται μόνο μία σύγκριση αυτών των διαφορετικών σημείων, εντός της οποίας η *ενότητα* δίνεται ως αποτέλεσμα (sich ergibt) · - η

ενότητα του απείρου είναι, όπως έχουμε ήδη συχνά παρατηρήσει, αλλά εδώ πρέπει να μνημονεύσουμε ιδιαίτερα –, η λοξή έκφραση για την ενότητα, όπως αυτή η ίδια είναι αληθινά· αλλά και η απομάκρυνση (Entfernen) αυτού του λοξού καθορισμού θα πρέπει να διατηρείται στην εξαγγελία της έννοιας (Begriff) που έχουμε ενώπιόν μας>> (Lo. I 157).

Ως αποτέλεσμα δίνεται μία <<λοξή έκφραση>>, η λέξη <<ενότητα>>. Το διδόμενο αποτέλεσμα όμως δίνει, μετωνυμικά, την έννοια, ή την δωρεά (Gabe). Διδόμενο ή μη διδόμενο είναι ο δωρητής και το δώρο [αποτέλεσμα], και τα δύο όμως είναι λοξές εκφράσεις της έννοιας, όπως αυτή η ίδια είναι αληθινά. Αυτό το <<αληθές>> δε χρειάζεται να μνημονευθεί (erinnert), δηλαδή να εσωτερικευτεί, διότι δεν είναι ούτε απόφαση, ούτε έκφραση. Αυτό που πρέπει να <<μνημονεύσουμε ιδιαίτερα>> είναι <<η λοξή έκφραση>> της έννοιας. Μία δωρεά δεν απομακρύνει τίποτε και δεν μπορεί να απομακρυνθεί αν είναι αληθινή, ενώ ο <<λοξός καθορισμός>> απομακρύνεται και η απομάκρυνσή του διατηρείται και μεταγράφεται στην προκειμένη έκφραση της έννοιας. Αν τώρα αυτό που δωρίζει την έννοια είναι πάντα μία λοξή έκφραση, δεν θα μπορούσαμε ποτέ να πούμε με καμία λέξη τι είναι η έννοια, αν είναι ένα Είναι, ένα Τίποτε, κάτι, ή τίποτα, διότι κάθε λέξη θα κείται πάντα πλάγια και λοξά, αφού θα πρέπει να μνημονεύσει ή να εκφράσει το αληθές αυτό καθεαυτό. Δε θα μπορούσαμε τώρα να αναρωτηθούμε, ακόμη και αν σταθούμε έτσι λοξά με την ερώτησή μας, γιατί θα πρέπει κάθε απόφαση να είναι λοξή, και αν αυτό είναι αναπόφευκτο, επίσης αν η έννοια θα είναι το ορθό και το ευθύ, για την οποία μας δίνονται – ως το μνημονεύσουμε – μόνο άτυχες και ελλειμματικές λέξεις; Η απόφαση δεν μπορεί κατ' αρχάς να είναι λοξή επειδή η έννοια είναι έτσι πλασμένη ώστε να μην επιδέχεται καμία συμμετρική (adäquat) ρηματική έκφραση, διότι αυτό θα εσήμαινε ότι αυτή είναι ο δωρητής που χορηγεί την έκφραση της. Αλλά εδώ, στη διαλεκτική κίνηση, δεν δίνει η έννοια το δώρο, δηλαδή το αποτέλεσμα, αλλά το αποτέλεσμα, η λοξότητα, δίνει την έννοια. Δεν μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι η έκφραση της έννοιας είναι λοξή, γιατί η ίδια η έννοια είναι ήδη λοξή ως αποτέλεσμα, εκτός και αν είναι με την σειρά της έκφραση. Ας υποθέσουμε λοιπόν, πως η έννοια είναι το ορθό, αλλά έτσι πλασμένο ώστε να μένει απροσέγγιστο για κάθε λέξη, και ότι κάθε λέξη θα μπορούσε να το εκφράσει μόνο εν μέρει· τότε η λέξη δεν θα μπορούσε να είναι ποτέ το ορθό. Η λέξη θα προϋποθέτει πάντα μία έννοια, ενώ το προκειμένο θα είναι διαρκώς μία απόφαση

που πρέπει να φτάσει στον ορθό λόγο ως ανάμνηση. Η έννοια όμως δεν ανήκει στις δεδομένες ή μη φιλοσοφικές προθέσεις (Präpositionen): δεν είναι μία κρίση (Urteil), ή απόφανση (Aussage) της φιλοσοφίας, αλλά δωρεά. Το *Είναι δίδεται* (Es gibt Sein),²¹ το *Τίποτε δίδεται*, αυτό μόνο μπορεί να λέγει η φιλοσοφία, και την ίδια στιγμή που το ισχυρίζεται, λέγει μόνο και πάλι ένα Είναι, ένα Είναι που είναι δωρεά του λόγου.²² Αυτό το αποτέλεσμα, το παραδομένο, δίνει την έννοια, που δεν μπορεί να προϋποτεθεί, και μπορούμε να πούμε για αυτή μόνον ότι δίνεται, όπως και κάθε αποτέλεσμα δίνει μία φιλοσοφία. Αυτό που ο Hegel ονομάζει εδώ έννοια, δε βρίσκεται επέκεινα του λέγειν, δεν είναι το εσωτερικό νόημα του ίδιου, που θα οφείλαμε απλώς με μία ερμηνευτική κίνηση να το εξαγάγουμε [εκφέρουμε], αλλά είναι κάτι που ανήκει στο ίδιο το λέγειν. Για να αντιληφθούμε αυτήν τη δωρεά, θα πρέπει να παρακολουθήσουμε το πράττειν της απομάκρυνσης.

Το παραδεδομένο αποτέλεσμα, η λέξη <<έννοια>> από την οποία ξεκινάμε, είναι η λοξή έκφραση της θεωρησιακής έννοιας. Σε αυτή την εκφορά πρέπει όμως να έχει διατηρηθεί επίσης και η απομάκρυνση της λοξής έκφρασης. Χρειαζόμαστε, λοιπόν, μία λέξη παραπάνω. Πώς όμως θα απομακρυνθεί η λοξή έκφραση; Με την μνημόνευση του γεγονότος ότι είναι μία λοξή έκφραση. Η απομάκρυνση της λοξής έκφρασης συμβαίνει ως ανάμνηση της ίδιας, η δε ανάμνηση είναι η έκθεση, η έκφραση της λοξότητας. Αυτό λοιπόν που επιθυμούμε να απομακρύνουμε (η λοξότητα της έκφρασης) μπορούμε να το επιτελέσουμε και πάλι μόνο με την εκφορά μίας λοξής έκφρασης. Η απομάκρυνση απομακρύνεται όλο και περισσότερο, εφόσον προσπαθούμε να πλησιάσουμε τον ορθό λόγο, δηλαδή την απομάκρυνση της απομάκρυνσης.²³ Αυτό που απομακρύνεται είναι λοιπόν πάντα μόνο η έκφραση, και αυτή είναι όμως πάντα λοξή. Κατά την αναζήτηση ενός ορθού Ρήματος αναπληρώνει ο Hegel την άτυχη λέξη <<ενότητα>> με την λέξη <<το αδιαίρετο>> ή το <<μη διαιρετέο>> (Lo. I 95), αλλά και αυτή δεν είναι ευτυχής έκφραση, επειδή δεν είναι αρκετά θετική. Ο ίδιος ο Hegel χαρακτηρίζει τη λέξη, που εμφανίζεται στο κείμενο αμέσως μετά, το <<γίνεσθαι>>, επίσης ως ακατάλληλη. Η συνεχής αυτή παραγωγή της <<έλλειψης>> (Mangel) ανακόπτεται τελικά με μία λέξη, η οποία ίσα που είναι λέξη: η ενότητα <<μπορεί να δηλωθεί μόνο ως ταραχή (Unruhe), ως μία κίνηση (Bewegung)>> (Lo. I 94). Μία λέξη αναπληρώνεται από την άλλη, η μία εξαφανίζεται μέσα

στην άλλη, αλλά κάτι δεν μπορεί να απομακρυνθεί σε αυτή την συνεχή απομάκρυνση, κάτι παραμένει: Η *λοξότητα*. Αυτή δεν μπορεί ούτε να απομακρυνθεί ούτε να αποσβεστεί, όπως δείχνουν τα δεδομένα αποτελέσματα, διότι δεν είναι αποτέλεσμα. Γι' αυτόν το λόγο, αυτό το *περίπου*, που είναι η λοξότητα, είναι τελικά πιο πιστό και πιο βέβαιο από κάθε διαλεκτικό καθορισμό.

Ίσως μόνο ένα λοξό βλέμμα που τρέφεται ατελεύτητα από τα ομοιώματα του αληθούς, μπορεί να συναντήσει την ενότητα, όπως αυτή η ίδια είναι <<αληθινά>>. Η αλήθεια είναι μία δωρεά που δίνεται, μόνον όταν δεν δίνεται με την παρουσία του δώρου: Μία φιγούρα του Αδύνατου. Ίσως κάτι σαν τις <<γυναίκες>> της *Εύθυμης Επιστήμης*, οι οποίες << δίνουν παράσταση > (<sich geben>) ακόμη και τότε όταν – δίνονται (sich geben). ...>> (FW 361: 3/609).

Η θεωρησιακή διαλεκτική που περατώνει και αποτελειώνει την αλήθεια της λέξης, διαφυλάσσουντάς την συνάμα, οδηγείται με αυτήν την διαφύλαξη σε αυτό που είναι η ίδια: <<Το ανυπέρβλητο φυλακτό>>. Αν το εγγελιανό σύστημα προσφέρει ένα αποτέλεσμα, μάταια προσπαθούμε να το εκφράσουμε με λόγια. Κάθε απόφαση δεν είναι παρά μία λέξη παραπάνω, ένα ακόμη αναζητούμενο σχήμα. Αντί αυτών θα μπορούσαμε να διαβάσουμε: Το ισχυρότερο και το πιο αδύναμο, το εγγελιανό σύστημα σαν το ισχυρότερο της φιλοσοφίας, οδεύει από την μία αναίρεση στην επόμενη, αλλά αδυνατεί να μην προοδεύσει. Αυτό είναι τελικά και το αποτέλεσμα που έχει σήμερα το διαλεκτικό σύστημα: Εξαφανίστηκε. Και αυτή είναι η αλήθεια του: <<Αυτό που είναι η αλήθεια, δεν είναι ούτε το Είναι, ούτε το Τίποτε, αλλά ότι το Είναι – δεν μεταβαίνει – αλλά μεταβιβάστηκε στο Τίποτε, και το Τίποτε στο Είναι>> (Lo. I 83).

Όμως το μη αναγνώσιμο για την φιλοσοφία που ενδιαφέρεται να απομακρύνει κάθε τι λοξό, ήταν η δωρεά της θεωρησιακής διαλεκτικής, η *έννοια*, για την οποία μπορούσε ακόμη ο Hegel να *αποφανθεί*, ότι είναι <<το ρευστό>> (PhG Vor. § 2,33: 3/ 12,37) και να το καταγράψει σαν αλήθεια.

Τώρα ίσως μπορούμε να αναρωτηθούμε γιατί δεν προτίμησε ο Hegel να παρουσιάσει την αλήθεια με τρόπο που θα επέτρεπε την αναγνωσιμότητα της έννοιας ως δωρεάς. Αλλά αν αυτό το ερώτημα όσον αφορά την λέξη, είναι κατάλληλο για να εμποδίσει την άφιξη στη λέξη, τότε μόνο δε θα φτάσει παρά στην ήδη μεταβιβασμένη έννοια, παρακάμπτοντας έτσι και πάλι τη λέξη. Η εγγελιανή αλήθεια παριστάνεται στην *διάρκεια* ως διαδικασία (Prozeß), με κάθε

λέξη που έχει διάρκεια και με την οποία διαρκεί και κυριαρχεί η θεωρησιακή διαλεκτική. Αν κάθε μία από αυτές τις λέξεις είναι αληθινή, τότε *ωs* αυτό που αυτοπαριστάνεται μέσω αυτών των λέξεων. Ακόμη και η διαδικασία, η έννοια, παριστάνεται *ωs* διαδικασία, ως <<λοξή έκφραση>>. Αλλά η *ωs* (als) διαδικασία αυτοπαριστάμενη διαδικασία *δίνει* την διαδικασία, όπως αυτή η ίδια είναι αληθινή, και αυτό που πρέπει να συλληφθεί στην διαδικασία *ωs* διαδικασία, στον χρόνο *ωs* χρόνο, στην έννοια *ωs* έννοια, είναι κάτι – *όπως* (wie) μία μετατόπιση, μία ώθηση (schieben) που υπονομεύει την ουσία των σημαντικότερων εννοιών της φιλοσοφίας, τα οχυρά της συναίνεσης.

Αν αυτό το πράττειν (Tun) ενεργοποιείται μαζί με την *αναίρεση*, τότε παραμένει μη αναιρέσιμο και στιγματίζει κάθε μελλοντική *αναίρεση*. Αλλά έτσι δεν μπορεί να υπάρχει κάποιο τέλος με την *αναίρεση*, η *αναίρεση* δεν μπορεί να αυτοαναιρεθεί. Η ώθηση τη μετατοπίζει πάντα μόνο για ένα περίπου και δεν την αφήνει να σταματήσει. Θα ήταν τώρα ένας ατυχής ισχυρισμός ότι η θεωρησιακή διαλεκτική που οδεύει από το γνωστό στο εγνωσμένο και που πρέπει να αναγνωρίζει σε αυτή την οδευση τον ίδιο της τον εαυτό, ότι δεν τον αναγνωρίζει *σε* εκείνη την ώθηση και γι αυτό δεν μπορεί και να σταματήσει να αποτελειώνει και να διατηρεί; – Γιατί θα *πρέπει* να σταματήσει αυτό; Θα ήταν επιθυμητό να αναγνωριστεί η δωρεά ως δωρεά; Και είναι αυτό δυνατό; Ή μήπως η δωρεά είναι το αδιανόητο, το αδύνατο γεγονός; Αυτές οι ερωτήσεις είναι ατέρμονες όπως και η *αναίρεση*. Το <<εμμένον στίγμα>>²⁴ που ωθεί στην επανάληψη είναι ίσως η δωρεά (Gabe), η έννοια, και σε αυτό το στίγμα *όπου* το εγγελιανό σύστημα δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του, γιατί έτσι θα αναγνώριζε τον *εαυτό* του, αντικρίζει μόνον ένα αποτελέσμα (Ergebnis) το οποίο αναιρεί (aufheben) με την διπλή διαλεκτική σημασία: Το διατηρεί (erhalten) και το (απο)τελειώνει (Ende machen). (Lo.I: 5/114). Η αντίληψη όμως και η σύλληψη της δωρεάς μέσα από τη φαινομενικότητα του δώρου, του διαλεκτικού αποτελέσματος, η ταύτιση της δωρεάς με το δώρο, καταστρέφει την δυνατότητα της δωρεάς, το αδύνατο της δωρεάς.²⁵

II.3. Η διαλεκτική αναίρεση και η νιτσεϊκή αποστολή της φιλοσοφίας.

II.3.1. Παράδοξη αποστολή

Même en arrivant (toujours à du < sujet >)
la lettre se soustrait à l'arrivée. Elle arrive
ailleurs, toujours plusieurs fois.
Derrida 1982 (1980)

Είναι σχεδόν αδιανόητο, πώς θα έπρεπε να είχαν τα πράγματα, για να εμποδιστεί και να κατασταλεί η αποκλίνουσα πρόσληψη της δωρεάς ως δεδομένου αποτελέσματος κάτω από την κυριαρχία της έννοιας. Αρχίζουμε πολύ αργά να εστιάζουμε το συγχυσμένο βλέμμα μας στα αποτελέσματα της θεωρησιακής διαλεκτικής. Εντούτοις, κανένας καθορισμός δεν θα επαρκέσει για να αναγνωρίσουμε τι είναι αυτό που της δίνει αυτή την απόκλιση, και να συλλάβουμε εννοιολογικά το αποφασιστικό σημείο αυτού του συστήματος. Γι' αυτό, κανένα άλλο σύστημα δεν αφήνει τόσες λίγες <διαρρυθμίσεις> ή μεταβάσεις σε έναν άλλο τόνο και μέλος, όσο η εγγελιανή φιλοσοφία που αδυνατεί να ανταποκριθεί σε νέες απαιτήσεις, πόσο μάλλον όταν πρόκειται για τις απαιτήσεις ενός <<χρόνου>> που συναριθμείται. Μπόρεσε ποτέ ένα αποτέλεσμα να μας πει κάτι άλλο από το τι *καλείται* (heißt) στοχασμός, μεταφυσική ή φιλοσοφία, και μίλησε ποτέ για παράδοση, προδοσία, απόλυση, απονομή, παραίτηση, έργο, αποστολή, για *Aufgabe*; ²⁶

Αν η δογματική φιλοσοφία ήθελε πάντα και μόνο την κατοχή και κατάληψη της αλήθειας, όπως γράφει ο Nietzsche, τότε γνωρίζουμε καλά τι έχουμε με την αλήθεια: Μία πρόσληψη, αυτό δηλαδή που ο Nietzsche ονόμαζε <<προκατάληψη>>. Αλλά έχουν μία αποστολή εκείνοι που ο Nietzsche αναφέρει κάτω από τον υπότιτλο *Προανάκρουσμα(εισαγωγή) μίας φιλοσοφίας του μέλλοντος* <<εμείς που αποστολή μας είναι η ίδια η ε γ ρ ή γ ο ρ σ η>> (JGB Vor.: 5/12). Η ανάληψη της αποστολής επιβάλλει όμως την παραίτηση από κάθε κυριότητα και προκατάληψη, γεγονός που απαιτεί ένα τρόπο κίνησης που δεν μπορεί να συλληφθεί και να αναιρεθεί, δηλαδή να αναπαρασταθεί από τη διαλεκτική. <<Αναίρεση>>, <<αποστολή>>, δύο λέξεις με ήδη αντιθετικές σημασίες στην γερμανική γλώσσα και αντιθετικό καθορισμό

μέσα τους, για τις οποίες θα μπορούσαμε να πούμε, συμφωνώντας από ενθουσιασμό για την εγγελιανή ορολογία, ότι <<έχουν αφ' εαυτές θεωρησιακή σημασία>>. Αν ο Nietzsche είχε την απαραίτητη ηρεμία που χρειάζεται κανείς για την αριστοτελική <<ραστώνη>> και <<διαγωγή>> (Met.382β), ίσως να άρχιζε μία βαθύτερη παραμονή και ενατένιση των εκτεταμένων κτιριακών χώρων του εγγελιανού συστήματος, και έτσι ίσως να ελάμβανε χώρα η πρόσληψη της περίφημης πρότασης από την εγγελιανή Λογική σύμφωνα με την οποία: <<Η γερμανική γλώσσα έχει περισσότερες από αυτές [τις λέξεις]>> (LO. I: 5/114). Η <<αποστολή>> θα ήταν τότε μία λέξη παραπάνω, δηλαδή <<μία από τις κυριώτερες έννοιες της φιλοσοφίας>>, και ο Nietzsche θα είχε μείνει πλησιέστερα στην ουσία του γερμανικού ιδεαλισμού, από ότι υποστηρίζει ο Heidegger. <<Αποστολή>> θα ήταν <<μία λέξη παραπάνω>>, και μία λέξη θεωρησιακή, λέξη που είναι παραπάνω από λέξη, δηλαδή έννοια. Πράγμα που σημαίνει ότι θα δίναμε τέλος στον ισχυρισμό που θέλει την νιτσεϊκή φιλοσοφία εκτός της φιλοσοφίας, και θα τον διαφυλάσσαμε σύμφωνα με την αναιρετική <<διπλή χειρονομία>>²⁷, έτσι ώστε να σχηματίζει και η νιτσεϊκή φιλοσοφία μία επιπρόσθετη επέκταση της δυτικής φιλοσοφίας. Ο Nietzsche -- <<το όνομα του στοχαστή στέκεται ως τίτλος για την υπόθεση του στοχασμού>> (N I 9) -- θα μπορούσε έτσι να αναιρεθεί στην εγγελιανή διαλεκτική, που θα τον αναγνώριζε σαν έναν από τους δικούς της.

Τι είναι τόσο <<ευχάριστο>> στις θεωρησιακές λέξεις; Σε τι έγκειται η χαρά του στοχασμού και πού ακριβώς αποκορυφώνεται; <<Θα έπρεπε να εκπλήσει, ότι μία γλώσσα κατάφερε να χρησιμοποιήσει μία και την αυτή λέξη για δύο αντιθετικούς καθορισμούς>> (Lo.I: 5/114).²⁸ <<Αναίρω>> (aufheben), μία και η αυτή λέξη, μία ενότητα, η οποία δίνεται ως αποτέλεσμα, το επιπλέον της λέξης. Η αναίρεση αυτής της ενότητας θα μπορούσε να αναιρεθεί και πάλι σε μία άλλη ενότητα, και έτσι θα μας προσφερόταν η λέξη <<παράδοση>> (aufgeben). Θα ήταν και αυτή μία εκ των λέξεων <<από τις οποίες η γερμανική γλώσσα έχει περισσότερες>>, η μία και η αυτή λέξη, χρήσιμη για δύο αντιθετικούς προσδιορισμούς: Παραδίδω (ή αποστέλλω) με τον καθορισμό του <<αφήνω, απολύω>> (gehen lassen), και παραδίδω με τον προσδιορισμό του <<απονέμω>> (schicken). Σε τι θα έμοιαζε τώρα αυτή η λέξη με την άλλη; Σε αυτό: ότι είναι η ίδια μία λέξη και η αυτή, και στο ότι έχει δύο αντιθετικούς καθορισμούς, αλλά όχι στους καθορισμούς που

έχει. Θα μπορούσαμε στο σημείο αυτό να αντιτεινουμε πως αυτή η διαφορά δεν έχει σημασία, επειδή όλα εξαρτώνται από τη μορφή, αφού το περιεχόμενο, σύμφωνα με την εγγελιανή διαλεκτική, όχι μόνο δεν είναι άμορφο αλλά αντίθετα είναι πάντα μορφολογικά καθορισμένο. Η υπόδειξη ότι η γερμανική γλώσσα δεν έχει μόνο μία θεωρησιακή λέξη, αλλά περισσότερες, θα είχε τη σημασία επιβεβαίωσης μίας φιλοσοφικής έννοιας, μίας λέξης μέσω ενός πολλαπλάσιου αριθμού από λέξεις αυτής της γλώσσας. Μία λέξη δεν αρκεί σαν απόδειξη της σημασίας της, αλλά επειδή αυτή εμπεριέχει ήδη περισσότερες, θα πρέπει και οι άλλες να την εμπεριέχουν. Μπορεί να έχει μεγάλη σημασία να γνωρίζουμε πόσους καθορισμούς έχει μία λέξη, αν είναι αντίθετοι, αν είναι περεταίρω καθορισμένοι, ή περίπου της ίδιας σημασίας, αλλά ακόμη επιτακτικότερα φαίνεται ότι θα πρέπει να αναρωτήσουμε εν όψει της διαλεκτικής αναγκαιότητας καθορισμού των καθορισμών, για ποιους καθορισμούς πρόκειται. Ο λόγος: Θα πρέπει να είναι εγγυημένο ότι μπορούν να περισυλλεγούν στο <<Ένα-και-το-Αυτό-Είναι>> (Lo. I 92,114).

Από τη μία λοιπόν έχουμε <<ένα αποτελειώνω/ διατηρώ>> (aufheben: Hegel) και από την άλλη ένα <<απολύω/απονέμω>> (aufgeben: Nietzsche).

Αν θα πρέπει να αναιρεθεί το <<αποστέλλω>> στο <<αναιρώ>>, τότε μόνο για να απολυθεί η <<αναίρεση>>. Αν η αποστολή [παράδοση] δεν αποτελειώνει την αναίρεση, τότε ούτε τη διατηρεί [διαφυλλάσσει] την απονέμει διάφορα.²⁹ Επιτρέπεται συνεπώς να πούμε ότι <<αποστέλλω>> αφήνει μὲν ανοιχτή την δυνατότητα να ληφθεί ως μία θεωρησιακή λέξη, αλλά σαν μία από τις λέξεις, με τις οποίες η γλώσσα δεν επιβεβαιώνει τον στοχασμό ως περισυλλογή. Ο νόμος της δωρεάς αφήνει ανοιχτή τη δυνατότητα να προσληφθεί και να διανεμηθεί νομαδικά, διάφορα.³⁰

Στο σημείο αυτό ανοίγεται η δυνατότητα εγγραφής μίας χειρονομίας, ιδρυτικής της κίνησης που ονομάζεται <<στοχασμός>>: Κάθε στοχασμός θεωρεί πολλούς άλλους ως παρόμοιους του και λαμβάνει τον εαυτό του για πολλούς άλλους, και μάλιστα όχι όπως θα εξακριβωνόταν κατά την πρόοδο από τον έναν στον άλλον, ότι είναι ο Ένας και ο Αυτός, αλλά ένας στοχασμός δεν μπορεί παρά να είναι το Ένα και το Αυτό. Αν ο στοχασμός θέλει να στοχαστεί την <<αναίρεση>>, πρέπει να πιστεύει πως η γλώσσα έχει περισσότερες από αυτές τις λέξεις, περισσότερες που σημαίνουν <<αναιρώ>>, <<αναιρώ>> με το νόημα του...κ.ο.κ.

Έτσι όμως ο στοχασμός απαλλάσσεται της δοκιμής και της δοκιμασίας να πειραματιστεί με άλλες αμφίσημες λέξεις, και γι' αυτόν το λόγο αυτό που συμβαίνει όταν κάνει το ίδιο με μία θεωρησιακή λέξη όπως την λέξη <<αποστέλνω>> γίνεται και αδιαστόχαστο[(άσκεπτο)]. Αν τώρα παραλάβουμε την αποστολή της λέξης <<αποστέλλω>>, θα πρέπει να πούμε ότι θα μπορούσαμε κάλλιστα να αναλάβουμε και άλλη μία αποστολή, άλλη μία λέξη, αφού στηριζόμαστε στην λέξη *δοκιμή*, χωρίς να γνωρίζουμε εκ των προτέρων αν θα δινόταν μαζί με αυτή την δοκιμή το ίδιο αποτέλεσμα, ή χωρίς καν να γνωρίζουμε αν θα είχαμε καθόλου αποτελέσματα. Αν δοκιμάσουμε λοιπόν να αναιρέσουμε την <<αναίρεση>> στην <<αποστολή>> (ή τον Hegel στον Nietzsche), τότε θα τελειώναμε με την αποστολή διατηρώντας την. Αλλά η ανηρημένη αποστολή αιτεί επιτακτικά: Να αποστείλλουμε [παραδώσουμε] την <<αναίρεση>>. Κι αυτό σημαίνει η αποστολή δεν αναίρεείται, ούτε αναίρει την αναίρεση: Την παραδίνει [εγκαταλείπει]. Αν η θεωρησιακή διαλεκτική έχει ένα αποτέλεσμα, αυτό είναι πάντα αυτή η <<αναίρεση>>, ή πολλές παρόμοιες άλλες λέξεις στις οποίες δεν μπορεί να σταματήσει να παραπέμπει, ούτε αποτολμά την δοκιμή και τη δοκιμασία μαζί τους. Υποθέτουμε ότι ο λόγος είναι ότι θα μπορούσε να βρει κάποια λέξη που έχει μεν αντιθετικούς καθορισμούς, αλλά δεν περισυλλέγεται στο Ένα και το Αυτό, όπως λ.χ. η λέξη <<αποστέλλω>>, η νιτσεϊκή <<αποστολή>>, η οποία ως *Εισαγωγή μίας φιλοσοφίας του μέλλοντος* απολύει ίσως την εγγελιανή φιλοσοφία του <<αποτελειώνω και διατηρώ>> και απονέμει έτσι μία άλλη φιλοσοφία, μία φιλοσοφία της διανομής και διασποράς.

Καθώς το νιτσεϊκό στυλ είναι πολλαπλό – αν μας επιτραπεί τώρα να δοκιμάσουμε αυτήν την λέξη –, και η νιτσεϊκή φιλοσοφία θα έπρεπε να είναι πολλαπλή. Δεν θα εναντιωνόταν στην μεταφυσική αλλά θα την απέλυε, θα την χορηγούσε· όμως δεν θα εχορηγήτο από αυτήν. Αν η δωρεά <<δίνεται>>, δεν υπάρχει η δυνατότητα επιστροφής σε κάποια αρχή, στο διδόμενο της δωρεάς, στην έννοια. Η μεταφυσική δε μπορεί να επιστρέψει σε αυτό που την χορήγησε – ούτε να ανταποδώσει αυτή τη δωρεά. Η δωρεά είναι αντι-οικονομική: Ανοίγει και διακόπτει μη διαλεκτικά τον κύκλο της οικονομίας. Στο κατώφλι της στέκεται το οικονομικό ερείπιο, η λογοτεχνία, το σχήμα του αδύνατου.

Δεν είναι φυσικό να συλλογιστούμε σ' αυτό το σημείο, ότι ακριβώς γι' αυτό δεν επιτρέπεται να μιλάμε για νιτσεϊκή φιλοσοφία, ότι ο Nietzsche δε στοχαζόταν ουσιαστικά ώστε

να οδηγείται σε βαθύτερη ενατένιση, αλλά ότι κατελάμβανε [ένεμε] το εκάστοτε φιλοσοφικό σύστημα, την αλήθεια του συστήματος, για να την παρουσιάσει μόνο στο λογοτεχνικό σκηνικό; Αν θα έπρεπε να εκπονήσουμε την λέξη <<λογοτεχνία>> σε σχέση με την <<ουσιότητα>> του στοχασμού, τότε οφείλουμε να αποδεχτούμε τον προηγούμενο συλλογισμό, με την προϋπόθεση όμως πάντα ότι θέτουμε το ερώτημα για τη σχέση αυτής της χειρονομίας με την φιλοσοφία, το ερώτημα δηλαδή αν το απροσδιόριστο της αποστολής δεν γίνεται έτσι ακόμη περισσότερο αδιάφορο για την φιλοσοφία αφού τελικά δεν είναι δυνατόν να αναιρεθεί στην ίδια. Υπενθυμίζουμε και πάλι ότι η ενότητα και, συνεπώς, η λέξη <<αναίρεση>>, που είναι το Ένα και το Αυτό, ήταν το δεδομένο αποτέλεσμα της σύγκρισης και ότι απέδωσε κάτι: Την έννοια, τη δωρεά. Αν λοιπόν η νιτσεϊκή αποστολή οφείλει να είναι ένα αδιάφορο σε σχέση με την εγγελιανή αναίρεση, αυτό ισχύει πάντα σε σχέση με τα αποτελέσματα τους, ή μάλλον σε σχέση με τη διαλεκτική που επιφέρει τη διαδικασία της αλήθειας. Αν όμως η αποστολή [παράδοση] δεν είναι ούτε έχει αποτέλεσμα, και αν μένει ασύγκριτη με οποιοδήποτε δεδομένο αποτέλεσμα, και προσκρούει στο ερμηνευτικό όριο που είναι η <<δωρεά>>, αυτό δεν είναι κάποιο τέλος που χορηγείται από τη σύγκριση της νιτσεϊκής διερμηνεύσεως με την εγγελιανή διαλεκτική, αλλά μία δοκιμή της έννοιας. Το <<αποστέλλειν>> παραδίδει [εγκαταλείπει] τη δωρεά, την έννοια, τη δύναμη, τον σκοπό <<και ίσως επίσης το βέλος, την αποστολή, ποιος ξέρει; τον σ τ ό χ ο...>> (JGB Vor.: 5/13).

Είναι μάλλον αδύνατο να πούμε σε ποιο σημείο της διαλεκτικής μπορεί να τοποθετηθεί ο Nietzsche, επειδή η δωρεά δεν έχει σε αυτό το σύστημα κανένα καθορισμένο τόπο, κανένα προσδιορισμό – έχουμε ήδη μιλήσει για το απορηματικό θεμέλιο της έννοιας –, και επειδή η διαλεκτική αδυνατεί να αντικατοπτρίσει και να αναγνωρίσει σε αυτήν τον εαυτό της ως το διαλεκτικό της άλλο. Με τη διαλεκτική έχουμε όντως το δυνατότερο σύστημα της οντολογίας, η διαλεκτική όμως δεν μας δίνει την φιλοσοφία, αλλά την έννοια. Ένα τέλος που τελειώνει, που δεν μπορεί να απολύσει τη φιλοσοφία (όπως πράττει γενικά το μεταφυσικό σύστημα), δεν έχει – με ένα ανήκουστο νόημα – καμία αποστολή. Αν η διαλεκτική μπορεί να χαρακτηριστεί ως το πλήρωμα της δυτικής μεταφυσικής, τότε μόνο αν αυτό το τέλος [ο εγκλεισμός] παραδώσει ή προδώσει την έννοια που ωθεί και μετατοπίζει το σύστημά της. Αλλά τι μας λέγει ότι

τίποτε δεν απολύεται στην εγγελιανή έννοια; Αν ρωτήσουμε ακολουθώντας την φιλοσοφική παράδοση, τη γλωσσική χρήση, δηλαδή το γερμανικό <<λεξικό>>, τότε το <<αποστέλλω κάτι>> δε σημαίνει απαραίτητα την παραίτηση του ίδιου, διότι μπορεί κανείς να προδώσει κάτι σιωπηλά, χωρίς αυτό να εμπερικλείει και την ανακοίνωσή του. Αυτό που ίσως μπορεί να ειπωθεί και έτσι να ανακοινωθεί, είναι ότι υπάρχει ένα τέλος που δεν εγκλείει [συλ-λέγει], αλλά απο-λύει, και που παραδίνει μία αποστολή με αυτή την απόλυση: Μία *fermata*, ένα ατελεύτητο τέλος...

II.3.2 Μετάβαση: Το τυφλό σημείο της διαλεκτικής, και *fermata*: Ο νιτσεικός χρόνος της ελάχιστης διαφοράς

<<Mais il s'agit de faire l'âme monstrueuse>>.
Rimbaud 1965 (1871)

Ας επωφεληθούμε από την ευκαιρία που μας δίνεται ακόμη μία φορά, για να απαλαγούμε, όπως ήθελε ήδη ο Schopenhauer, από τη βία του ρυθμού. Και αυτός είναι ένας χρόνος της μετάβασης, της γέννησης, όπως φα νερώνει ο Πρόλογος της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος* :

<<Εξάλλου δεν είναι δύσκολο να δούμε ότι η εποχή (Zeit) μας είναι μία εποχή της γέννησης (Geburt) και της μετάβασης (Übergang) σε μία νέα περίοδο>> (PhG, Vor. §11: 3/18).

Πώς συμβαίνει αυτή η γέννηση και ποιος είναι ο χρόνος της;

<<Αλλά, όπως και στην περίπτωση του παιδιού μετά από μακρά και σιωπηρή διατροφή, η πρώτη αναπνοή διακόπτει (abbricht) εκείνη την βαθμιαία πρόοδο μίας ποσοτικής μόνο ανάπτυξης – ένα ποιοτικό άλμα – και το παιδί είναι τώρα πια γεννημένο, έτσι και το πνεύμα στην πορεία της διαμόρφωσης του ωριμάζει αργά (langsam) και σιωπηρά [οδεύοντας] προς την νέα του μορφή (Gestalt), διαλύει τμηματικά το οικοδόμημα του προγενέστερου κόσμου του, του οποίου τα τραντάγματα παρεμφαίνονται μόνο από σποραδικά συμπτώματα · η ακρισία και η ανία που ραγίζουν (einreißen) τις υπάρξεις, η ακαθόριστη προαισθήση τινός αγνώστου προαγγέλου ότι κάτι άλλο επίκειται. Αυτό το βαθμιαίο καταθρυμματίζειν (Zerbröckeln), που δεν αλλοίωσε την

φυσιογνωμία του όλου, διακόπτεται (unterbrechen) με την ανατολή (Aufgang), η οποία, σαν αστραπή, αποθέτει μονομιάς (in einem Male) το δημιούργημα του νέου κόσμου» (PhG, Vor. § 11: 3/18).

Το Νέο δεν συγκροτεί ακόμη μία <<ολοκληρωμένη πραγματικότητα>>, επειδή η εμφάνισή του είναι <<κατ' αρχάς η εμμεσότητά του>>, και, συνεπώς, μένει να αναπτυχθεί (ο.π.19). Αντί να παρακολουθήσουμε την πρώτη εμφάνιση του πνεύματος και την ανάπτυξή του, θα στραφούμε στη χρονική προβληματική της μετάβασης και της ξαφνικής ανατολής της νέας αλήθειας. Η πρόοδος, η αργή ωρίμανση, διακόπτεται. Ένα ποιοτικό άλμα, για το οποίο δεν μπορούμε να πούμε ότι διακόπτει την κίνηση, γιατί ο Hegel διακόπτει με παύλες το κείμενό του, και αμέσως μετά, <<τώρα>> γεννήθηκε το παιδί. Αυτό που διακόπτει λέγεται <<ανατολή>>, και αυτή με την σειρά της <<αστραπή>>. Όλα διαδραματίζονται εν μέρει κατά τον τρόπο του Δία, η αστραπή του οποίου αποκαθιστά την τάξη του σύμπαντος. Έτσι κι εδώ εγκόπτει αιφνίδια ο εγγελιανός στοχασμός την ποσοτική <<μόνο>> αύξηση του χρόνου.³¹ Έτσι, όμως, συσκοτίζεται η ίδια η διαδικασία της γέννησης. Δεν υπάρχει η γέννηση, παρά μόνο πορεία προς την γέννηση, και ξαφνικά, με ένα ποιοτικό άλμα κατάθεση του Νέου. Αυτά μόνο μπορούμε να πούμε για το χρόνο της μετάβασης. Αν υπενθυμίσουμε ότι ο χρόνος δεν είναι μόνο η διάρκεια της μίας ή της άλλης στιγμής, αλλά και η μετάβαση από τη μία στην άλλη, θα πρέπει επίσης να διευκρινίσουμε πως ο χρόνος, αυτή η μετάβαση, δεν έχει χρόνο. Τουλάχιστον δεν φαίνεται, δεν γράφεται πουθενά · παρά μόνο σαν αστραπή, που όμως κάνει έναν τόσο γρήγορο εκτυφλωτικό σπασμό, ώστε να μην μπορεί να αναγνωριστεί ούτε καν ως χρονικό σημείο [στιγμή]. Ο κόσμος του παλαιού πνεύματος διαλύεται, χωρίς να διακρίνεται η μεταβολή και με μία ξαφνική συσκότιση, και <<μονομιάς>>, αποτίθεται το δημιούργημα του νέου κόσμου. Με τον ίδιο τρόπο διακόπτει ο Hegel στη Λογική του την αναζήτηση της λέξης που θα αναιρέσει τις άτυχες <<ελλείψεις>> και τα συμπληρώματα της παραστατικής πρότασης (Urteil) και θα εκφράσει θετικά την έννοια της ενότητας, της θεωρησιακής αλήθειας. Επειδή η διαλεκτική δεν εντοπίζει αυτή τη λέξη, μεταβαίνει αέναα, και η αναζήτηση άλλων λέξεων διακόπτεται: <<Έτσι το όλο, αληθινό αποτέλεσμα, που προέκυψε, [είναι] το γίγνεσθαι >> (Lo. I 93,94,95). Η αναίρεση γίνεται με μία μετάβαση που παραβαίνει κάτι για να διατηρηθεί η αταραξία του ρυθμού της έννοιας. Η διαλεκτική αδυνατεί, συνεπώς, να στοχαστεί

και να μεταβεί σε κάτι άλλο, χωρίς αυτό το τυφλό σημείο που απομένει ως αδιαστόχαστο υπόλοιπο και κίνητρο της θεωρησιακής της κίνησης. Η μετάβαση στο ποιοτικό είναι η παράκαμψη ενός σκοτεινού χωρο-χρόνου, η ενόραση του αληθούς, το αποτέλεσμα μίας τυφλότητας.³²

Ίσως όσα προηγήθηκαν δημιουργούν την εντύπωση ότι απαλλαχτήκαμε από τη βία του ρυθμού, και ότι κανένας ρυθμικός χρόνος δεν θα επιτύχει ποτέ να κάνει εννοιολογικά προσιτή τη μετάβαση. Η ενότητα της θεωρησιακής κίνησης χρειάζεται κάτι που η ίδια δεν μπορεί να στοχαστεί, κάτι που ονομάζει με τις λέξεις <<αστραπή>>, <<διακοπή>>, <<ανατολή>>. Αλλά τι ονομάζουν αυτές οι λέξεις και σε ποια επιφάνεια καταγράφονται; Από ό,τι φαίνεται η εγγραφή γίνεται στο χωροχρόνο της γέννησης.

<<Πρέπει να είμαστε πεπεισμένοι, ότι είναι στη φύση του αληθούς (Wahre) να διεισδύει, όταν έλθει ο καιρός (Zeit) του, και ότι εμφανίζεται μόνο όταν αυτός έλθει, και γι αυτό δεν εμφανίζεται ποτέ πολύ νωρίς...>> (PhG, Vor. §71: 3/66).

Η επίκληση στη πεποίθησή μας, ότι το αληθές θα έλθει στην ώρα του, φαίνεται πως επιχειρεί να αποτρέψει κάποιον κίνδυνο, λ.χ. ότι το αληθές, το νέο πνεύμα, μπορεί να επιθυμεί να εμφανιστεί νωρίτερα. Από πού προέρχεται αυτός ο φόβος, αν όχι από την δυνατότητα ότι θα μπορούσε να έλθει σε έναν χρόνο που δεν είναι ο δικός του, και ότι το αληθές θα διεισδύσει μολαταύτα· πράγμα που θα ήταν πρόωρος τοκετός και ίσως ένα τέρας, το τέρας της ανεπικαιρότητας. Και τι αν κάποιο τέτοιο τέρας μιλά παρόλα αυτά σε μία *Εύθημη Επιστήμη* σε αναλογία με τον <<μεγάλο ρυθμό>> για τη <<μεγάλη υγεία>> που θα διέπει την ανεπικαιρότητά του; <<Εμείς οι νέοι, ανώνυμοι, δυσνόητοι, εμείς οι πρόωροι τοκετοί ενός ακόμη αναπόδεικτου μέλλοντος - ...>> (FW 382: 3/635).

Βασικά, ο στοχασμός αυτός φοβάται το Νέο,³³ γιατί κανείς δε γνωρίζει, αν το πνεύμα δεν κάνει την πρώτη του εμφάνιση ήδη παραμορφωμένο, και αν καταφέρει ποτέ να φτάσει, κατά την ανάπτυξή του, στην ορθή μορφή. Δεν μπορεί όμως και να παραιτηθεί από τη γέννηση, γιατί έτσι δε θα έφθανε ποτέ σε κάτι αληθές. Γι αυτόν το λόγο διακόπτει - τη γέννηση, και αποθέτει τον τοκετό. Έτσι όμως αφήνει σε εκκρεμότητα, αν αυτό που διεισδύει είναι το αληθές. Η ηρεμία αυτής της γέννησης, όπως και η ηρεμία της πεποίθησης ότι το αληθές θα έλθει στον καιρό του, θεμελιώνεται στη στιγμιαία *αμαύρωση* των ταραγμένων σπασμών που το εκφέρουν στο φως. Με αυτή την έννοια η

διακοπή, η μετάβαση, είναι επίσης μία προληπτική νομή, μία ονομαστική επέμβαση στη διαδικασία ωρίμανσης του Νέου. Αυτός ο στοχασμός δεν αντέχει, δεν υποφέρει την γέννηση, από την οποία όμως εξαρτάται, και συνεπώς δεν υποφέρει ούτε τη βαθμιαία πρόοδο στην γέννηση, τη διακόπτει και εκφέρει τον τοκετό, γιατί αλλιώς, στο βαθμό που αυτή προοδεύει, αυξάνει και η δυνατότητα μίας ανεπίκαιρης εκφοράς. Πράγμα που σημαίνει ότι αν το αληθές ωρίμαζε, θα εμφανιζόταν πάντα είτε πολύ νωρίτερα ή πολύ αργότερα. Αυτό όμως που εμφανίζεται μ' αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί να είναι πια η <<στρογγυλή απάντηση>> ενός αληθούς. 'Η θα ήταν αυτό το αληθές, σκιασμένο όμως από μία <<έλλειψη>>, ή στιγματισμένο από μία λοξότητα που μάταια προσπαθεί η διαλεκτική Λογική να αναιρέσει σε μία ευτυχή ενότητα (Lo. I : 5/93επ.).

Ο νιτσεϊκός αφορισμός *Οι αργοί μας χρόνοι* αναφέρεται επίσης στις τομές (Abschnitt): <<πάντα πιστεύουν [οι καλλιτέχνες και οι άνθρωποι των έργων] σε κάθε τομή της ζωής τους – που διακόπτει κάθε φορά ένα έργο –, ότι έφθασαν ήδη στον ίδιο τον σκοπό· πάντα θα υποδέχονταν υπομονετικά τον θάνατο, με το συναίσθημα: <τώρα είμαστε ώριμοι για αυτόν>> (FW 376). Δεν αναφέρεται όμως σε ό,τι πρόκειται να ακολουθήσει τη γέννηση. Δεν *αντι-*παραθέτει στο εγγελιανό πνεύμα ένα άλλο πνεύμα και δεν απαρνείται ότι το <<έργο>> αποτέμνει. Αναγνώσιμο όμως είναι ό,τι συμβαίνει σε κάθε τομή με την οποία πιστεύει κανείς ότι έχει φθάσει στον σκοπό του: *Το ωριμάζειν*. <<Τότε το tempo της ζωής επιβραδύνεται και γίνεται παχύρρευστο και μελίρρυτο – έως τις μεγάλες *Fermaten*, στην πίστη στη μεγάλη *Fermate* . . .>>. Η εγγελιανή γέννηση, η μετάβαση, δεν *γράφει* αυτήν την επιβράδυνση του tempo, αυτό το tempo της επιβράδυνσης, παρόλο που γράφει τη γέννηση περιγράφοντας την ενάντια και πάνω σε αυτό. Με αυτόν τον τρόπο η εγγελιανή μετάβαση παρακάμπτει το χρόνο μετάβασης, παραλείποντας και παραβαίνοντας την ανάγνωση του νόμου, την προδιαγραφή του tempo, που δεν παύει <<να εγγράφεται ασταμάτητα>>,³⁴ και συνεπώς να <<εγγράφεται κάτι τι που δεν ειπώθηκε ποτέ και που δεν είναι τίποτε άλλο από την ίδια την γραφή ως καταγωγή της γλώσσας>>.³⁵ Η εγγελιανή μετάβαση και παράβαση του μουσικού νόμου της μετάβασης, διαγράφει ένα χρόνο που δεν είναι χρόνος της. Εντούτοις, η διαγραφή αυτή δεν γίνεται χωρίς να αφήσει ίχνη, όπως τη σημείωση της γραπτής δήλωσης – *ότι* διακόπτει και εκτυφλώνει.

Ο Nietzsche γράφει στην *Εύθυμη Επιστήμη*: <<Στεκόμαστε δυσμενώς απέναντι σε όλα τα ιδανικά, απέναντι στα οποία θα μπορούσε κανείς να αισθάνεται οικεία (heimisch), ακόμη και σε τούτητην εύθραυστη, διαρρηγμένη μεταβατική περίοδο (Übergangszeit)>> (FW 377: 3/628επ.). Η ωρίμανση μπορεί λοιπόν να γίνει υποφερτή, όμως όχι με την άμυνα ενάντια στις τομές, αλλά με την επιβράδυνση του tempo των τομών. Εκεί το tempo γίνεται <<παχύρρευστο και μελίρρυτο>>. Εδώ δεν έχουμε να κάνουμε με το έργο της εγγελιανής έννοιας που ρευστοποιεί κάθε τι στερεό, ούτε όμως και με το έργο που απολιθώνει το ρευστό. Πολύ περισσότερο έχουμε να κάνουμε με μία διαδικασία που συμπυκνώνει τη ρευστότητα, έως τις μεγάλες Fermaten — ακόμη και έως το συλλογισμό ενός τέλους, έως τη μεγάλη fermata, αν είναι αναγκαία μία πίστη, ένας δογματισμός.

Τι είναι η Fermata; Ο Schopenhauer έγραφε ότι με αυτήν δίνεται η ευκαιρία να απολυθούμε από τη βία του ρυθμού. Απαλλαγίκαμε έτσι από το ρυθμικό χρόνο; Ο Nietzsche θα έλεγε ότι βρισκόμαστε πολύ κοντά του, πλησίον εκείνου του διαλεκτικού <<αποτελειώνω/διατηρώ>>. Γιατί όμως με τη fermata είμαστε κοντά στο ρυθμικό χρόνο; Η εγγελιανή αισθητική της μουσικής δεν αναφέρεται βέβαια σ' αυτήν, αλλά μπορούμε κάλλιστα να την εγγράψουμε στην ίδια. Σε αυτήν την περίπτωση η fermata χαρακτηρίζει έναν μουσικό φθόγγο (Ton) ή μία παύση που πρέπει να διατηρηθεί και να υποφερθεί πέρα από την αξία της, και για το τέλος της οποίας δεν υπάρχει κανένας καθορισμός. Η επαύξηση αυτή μπορεί να διακοπεί, αυτό όμως δεν είναι αναγκαίο. Έτσι η fermata ανήκει μεν στον εγγελιανό ρυθμικό χρόνο, και τον προσ-εγγίζει, αλλά μόνο παρ' ολίγον, και αυτό το <παρ' ολίγον> της επιτρέπει να παρ-ευρίσκεται στο tempo. Ο ρυθμός διακόπτεται, αλλά το tempo μεταβάλλεται, ακόμη και όταν έχουμε <<απολυθεί>> ευκαιριακά από το ρυθμό. Η νιτσεική fermata λοιπόν είναι σχεδόν ένα τέλος, όπως και η εγγελιανή. Και αν κάθε εγγελιανή γέννηση απαιτεί μία διακοπή, τότε η νιτσεική τη διατηρεί και την παραδίνει σχεδόν αδιαφοροποίητη, ή μάλλον μόλις διάφορη.³⁶ Αυτό που έτσι θα παραδινόταν, αν θέλει κανείς αποτελέσματα και παράδοση, είναι να στοχαστούμε αφ' ενός τη φιγούρα της μητέρας που υπακούει μονοσήμαντα στον κανόνα της αναπαραγωγής και αύξησης του είδους, τη μητέρα που θα εκφέρει το αληθές στον κόσμο, και αφ' ετέρου, μόλις διάφορη, μίαν ατελεύτητη ερωτική επιθυμία, την οποία εκτυφλώνει η

διαλεκτική αστραπή, για να μεταβεί, ακλόνητα, στην ημερήσια διάταξη του ορθού Λόγου.

Τελικά, *fermata* καλείται ίσως και το σημείο στίξης: <<...>>.37 Σημεία και σημειώσεις στοχασμού, τα οποία ο Nietzsche καταγράφει με αυτόν τον τρόπο: << -- έως τις μεγάλες *Fermaten*, έως την πίστη στην μεγάλη *Fermate* . . . >>. Ας δοκιμάσει κανείς να αναπληρώσει την θέση αυτών των σημείων στίξης με λέξεις που να αποδίδουν το νόημα. Εδώ χρειάζονται σίγουρα οι ποιητές των λέξεων γιατί αυτοί <<αποτολμούν τη γλώσσα>>, όπως απαντά ο Heidegger στο ερώτημα *Προς τι ποιητές*; (Hw. 310).

III. Η ΑΓΩΓΗ ΤΩΝ ΧΡΟΝΩΝ (Για την νιτσεϊκή αγωγή)

III. 1. Θυμική(-τονική) μετρική και ποσοτική μετρική

Η ελληνική μουσική [...] δε γνωρίζει καθόλου τον μουσικό τονισμό. [...] Ο ρυθμός γινόταν μόνο α ι σ θ η τ ό ς και δεν εκφραζόταν μέσω του τ ο ν ι σ μ ο ύ.

Nietzsche N 1871

III.1.1 Η υπέρβαση της μεταφυσικής – με tempo

Η κριτική δεν είναι να στοχαστούμε το χρόνο.

Στοχαστείτε προς τα μπρος πέρα από το χρόνο.

Cage

Η αποστολή όχι του μέλλοντος της φιλοσοφίας αλλά μίας φιλοσοφίας του μέλλοντος και η <<τόλμη [...] να μάθουμε να ερωτάμε ακόμη και ε μ ε ί ς από αυτή την Σφίγγα>>, την <<αλήθεια>> (JGB I,1: 5/15), είναι για τον Nietzsche, εφόσον <<θέλουν να σ υ γ κ ο ι ν ο π ο ι ή σ ο υ ν >>, <<τ έ χ ν η τ ο υ σ τ υ λ >> και συνεπώς <<πολλαπλή τέχνη>> (EH: 6/304).

Γι αυτή την τέχνη είναι απαραίτητα ποικίλα σχήματα κίνησης, δηλαδή <<χειρονομίες>>, ένας <<μεγάλος ρυθμός>> και tempo. Έχουμε ήδη συναντήσει στον Hegel <<ρυθμό>>, <<μέτρο>> και <<τονισμό>> ως έκφραση αυτού που ονομάζει κίνηση της θεωρησιακής διαλεκτικής, δηλαδή

<<σύγκρουση (Konflikt) ανάμεσα στη μορφή της πρότασης (Satz) εν γένει και στην ενότητα της έννοιας (Begriff), η οποία την καταστρέφει (zerstört)>> (PhG, Vor. § 61: 3/59). Προσθέτει, άραγε, ο Nietzsche με το tempo μία άποψη ακόμη στη μουσική, και μάλιστα ειδικά μουσικολογική, ακολουθώντας την οδοτροχιά της μεταφυσικής που αρέσκεται να περιγράφει την κίνηση του φιλοσοφείν διασαφηνίζοντάς την με λέξεις και όρους από τον μουσικό τομέα; Γίνεται και εδώ η τέχνη υπηρέτρια (ancilla) της οντο-θεολογίας (GT 14:1/94);³⁸ Η αποδοχή μίας τέτοιας υπόθεσης σημαίνει μία διπλή παράλειψη. Κατ' αρχάς, ο εγγελιανός τρόπος όδευσης δεν είναι το περιγράφειν (Beschreiben) αλλά το παριστάνειν (Darstellen: PhG Vor. § 31: 3/31), και έτσι θα έπρεπε να πούμε ότι η κίνηση της φιλοσοφίας του παριστάνεται μουσικολογικά. Δεύτερον, τίθεται με την πρώτη παρατήρηση το ερώτημα τι είναι αυτό που κάνει κατάλληλη την μουσικολογία να αναπαριστά την κίνηση της διαλεκτικής φιλοσοφίας, ή: γιατί μπορεί ο Hegel να ισχυρίζεται ότι η σύγκρουση πρότασης και έννοιας είναι <<όμοια>> (ähnlich)³⁹ με εκείνη μεταξύ του μέτρου και του τονισμού (PhG, Vor. § 61: 3/59). Αυτά τα ερωτήματα εμπεριέχουν ήδη την απάντηση που αποσιωπούν και καταλήγουν στην ερώτηση: Ποιο είναι το μεταφυσικό στοιχείο στην μουσική που της επιτρέπει να εκφράσει μία μεταφυσική κίνηση; Η απάντηση βρίσκεται στην εγγελιανή *Αισθητική* της μουσικής: <<Στη μουσική κυριαρχεί εν γένει ο χρόνος>> (Ae. III: 15/163). – Γι' αυτό και η ομοιότητα. Και η διαφορά; Η μουσική, γράφει ο Hegel, είναι η <<καλλιτεχνική πραγματεία του χρόνου>> και γι' αυτό της ανατίθεται η διαπραγμάτευση της μεταφυσικής έννοιας. Ουσιαστικά αυτό επιτρέπεται μόνο στην μεταφυσική, διότι αυτή είναι αποκλειστικά αρμόδια να πραγματευθεί το θέμα του χρόνου.

Αν λοιπόν τώρα το tempo είναι κάτι <αυθεντικά> μουσικό, αυτό σημαίνει δύο πράγματα: Πρώτον, ότι είναι ουσιαστικά ένα μεταφυσικό διάταγμα στη μουσική και δεύτερον, ότι υπόκειται στην κυριαρχία του χρόνου. Με αυτόν τον μεταφυσικό καθορισμό όμως, απορρίπτεται ο ισχυρισμός της αυτονομίας της μουσικής, και στο εξής θα ισχύει η αναζήτηση της σημασίας της συγκοινοποίησης ενός tempo μέσα από το χρόνο, τον tempus, είτε αυτή συμβαίνει στο έδαφος της παράστασης της μεταφυσικής, είτε στα χωρία της *Αισθητικής* της μουσικής. Αν ο Nietzsche προσθέτει με το tempo μόνο μία ακόμη θεωρητική έκφραση, τότε το tempo είναι μία άλλη μεταφυσική έκφραση του χρόνου. Αν όλα

αυτά θα είχαν ισχύ, το νιτσεϊκό στυλ θα ήταν μόνο μία καλλιτεχνική πραγματεία της μεταφυσικής, όπως και ό,τι συγκοινοποιείται με το στυλ ως αποστολή της φιλοσοφίας.⁴⁰ Γνωρίζουμε ότι ορισμένα χωρία νιτσεϊκών κειμένων επιβεβαιώνουν την υπόθεση μίας τέχνης ως του αυθεντικότερου έργου της μεταφυσικής (GT). Αλλά στα ίδια κείμενα, όπως και σε άλλα, συναντούμε πολλαπλά εμπόδια όταν επιχειρούμε να καθορίσουμε ενιαία και εννοιολογικά τη μουσική, ή την τέχνη, ιδιαίτερα όταν η τέχνη αποκτά το χαρακτήρα μίας <<αντίστροφης κίνησης>> σε σχέση με τη μεταφυσική κίνηση (N 1888 14[14]:13/224).

Έχουμε ήδη κάνει αρκετές νύξεις για την αντίσταση της <<θεωρίας>> ενός νιτσεϊκού tempo. Ξεκινώντας με επίγνωση αυτής της δυσκολίας θα πρέπει κατ' αρχάς να αρκεστούμε με τον συνειρμό από ρυθμό, χειρονομίες, και tempo ως μια <<περίοδο>>, όχι όμως χωρίς να παραπέμψουμε στη συμπλοκή του <<μεγάλου στυλ>> με τον προβληματισμό <<ανθρώπου>>—<<υπερανθρώπου>> από το *Ecce Homo*, όπου ο Nietzsche αναφέρεται στην τεχνική της ανακοίνωσης της αλήθειας του: << Η τέχνη του μεγάλου ρυθμού, το μεγάλο στυλ της περιόδου προς έκφραση του φοβερού πάνω-κάτω ενός υψηλού, υπερανθρώπινου πάθους, ανακαλύφτηκε πρώτα από μένα>> (EH 6/304 επ.). Και για να γίνει ακόμη πιο αινιγματικό, ή πιο εναργές το αντικείμενό μας, παραπέμπουμε σε δύο ακόμη αποσπάσματα των Καταλοίπων :

<< <Ο άνθρωπος είναι κάτι που θα πρέπει να ξεπεραστεί> — εξαρτάται από το tempo: Οι Έλληνες αξιοθαύμαστοι: Χωρίς σπουδή, — οι πρόδρομοί μου ο Ηράκλειτος ο Εμπεδοκλής ο Spinoza ο Goethe>> (N 1884 25[454]: 11/134).

Το άλλο απόσπασμα με τίτλο *Για τη <<λογική φαινομενικότητα>>* αναφέρεται στο σχηματισμό μεταφυσικών εννοιών και ενοτήτων σε σχέση με ένα συγκεκριμένο tempo:

<< Η έννοια <άτομο> και <γένος> [είναι] εξ ίσου λάθος και απλώς οφθαλμοφανής. Το <γένος> εκφράζει μόνο το γεγονός ότι μία πληθώρα ομοίων πλασμάτων εμφανίζονται ταυτόχρονα και ότι το tempo επαύξησης και μεταλλαγής επιβραδύνεται για αρκετό χρόνο: Έτσι ώστε οι μικρές μεταθέσεις και επαυξήσεις να μην γίνονται αντιληπτές (— μία φάση της ανάπτυξης κατά την οποία η διαδικασία ανάπτυξης δεν γίνεται ορατή, έτσι ώστε να φαίνεται ότι επιτεύχθηκε μία ισοροπία και να γίνεται δυνατή η λανθασμένη παράσταση ότι ε δ ώ έ χ ο υ μ ε

φτάσει σε ένα σκοπό – και ότι υπήρχε στην εξέλιξη ένας δεδομένος σκοπός...)>> (N 1887 9[144]: 12/417).⁴¹

III.1.2 Η θεωρία του ρήγματος: Μία διαρρηγμένη θεωρία

Τα σημεία ρήξης είναι σημεία εύρεσης.
E. Jünger 1959

Μέχρι στιγμής δεν κατορθώσαμε να προσδιορίσουμε, τι είναι tempo. Όμως η ανάγνωση τριών των νιτσεικών χειρογράφων, βάσει των οποίων έγιναν οι παραδόσεις των μαθημάτων στο πανεπιστήμιο της Βασιλείας (Basel) μεταξύ 1870 και 1871, υποδεικνύουν αν όχι έναν καθορισμό τουλάχιστον τη σχέση του tempo με τα χρονικά μεγέθη. Οι τίτλοι των μαθημάτων είναι: *Ελληνική ρυθμοποιία*, *Για την θεωρία της ποσοτικής μετρικής* και *Έρευνες περί ρυθμών*.⁴² Ας αρχίσουμε την ανάγνωσή μας με ένα άλμα, σε μία πρώτη αναφορά στο tempo που εντοπίζουμε στο κεφάλαιο *Αρσις – θέσις* :

<<Εμείς[οι μοντέρνοι] καθορίζουμε το μέγεθος του μέτρου κατά όγδοα-, τέταρτα- ή ημίσεια της νότας. Διαχωρίζουμε $\frac{6}{8}$ και $\frac{3}{4}$, $\frac{6}{4}$ και $\frac{3}{2}$ (δηλαδή συνάμα κατά γένος). Οι [αρχαίοι] όμως θέτουν ως σταθερά μία ελάχιστη ρυθμική μονάδα μέτρου: χρόνος πρώτος [...]. Ο χρόνος πρώτος δεν είναι κανένα απόλυτο μέγεθος, πρώτα με το tempo>> (GA 18/275).⁴³

Και λίγο παρακάτω, στο κεφάλαιο *Numerus και οξύτητα του φθόγγου (τόνου)* :

<<Η αγωγή είναι λοιπόν αλλαγή του tempo, αλλά οι χρόνοι πρώτοι δεν μεταβάλλουν την αξία τους >> (GA 18/304).

Αν τώρα θέλαμε να αποφασίσουμε με αφετηρία από αυτά τα χειρόγραφα, τι σημαίνει για τους Έλληνες <<ρυθμός>> και τι <<tempo>> και να συναγάγουμε, ενδεχομένως, το συμπέρασμα ότι οι εκάστοτε νιτσεικές έννοιες αντιστοιχούν στις ελληνικές, θα βρισκόμασταν εκ νέου μπροστά σε απορίες. Διότι αυτό που ανακοινώνεται ως *Έρευνες περί ρυθμών* φαίνεται αρχικά πως ενισχύει μάλλον το αίσθημα έλλειψης κάθε ερμηνευτικής ενότητας, λόγω μίας μεθόδευσης που συλλέγει ατελεολογικά και σποραδικά τα πλέον διαφορετικά <<ρυθμικά σχήματα>> (ο.π. 284). Είναι η μεθόδευση αυτή <<κακή φιλολογία>> ή <<φιλολογική

έλλειψη>> (13/460), όπως συχνά κατηγορεί ο ίδιος ο Nietzsche τις ερμηνευτικές μεθόδους, δηλαδή αδυναμία συστηματικοποίησης, ή μήπως αποτελεί ένα στρατηγικό σχέδιο που απαιτεί αυτό που ο Nietzsche ονομάζει εδώ <<θεωρία μου>>; Δεν μπορούμε να αφήσουμε την τελευταία παρατήρηση κατά μέρος, αν λάβουμε υπόψη ότι καθώς φαίνεται η <<θεωρία>> αυτή αφαιρεί και παρατοποθετεί μία μεγάλη ποσότητα *τέρψης* που προσφέρουν οι άλλες θεωρίες (ο.π. 283). Η αφαιρετική αυτή παρατοποθέτηση μπορεί να αποκτήσει επίσης βαρύτητα και σε ένα ευρύτερο πλαίσιο της νιτσειϊκής συμπεριφοράς απέναντι στην <<παράδοση>> και συνεπώς σε σχέση με την νιτσειϊκή ανάγνωση της *αλήθειας* <<των Αρχαίων>>. Διότι αν δεν μπορούμε πλέον να επικαλεστούμε (*ansprechen*) και να προσ-εγγίσουμε αυτήν την <<αλήθεια>>, και η θεωρία θα πρέπει έτσι να επικαλεσθεί (*in Anspruch nehmen*) το μετριοπαθές (*Anspruchlose*), η αδυναμία αυτή έγκειται περισσότερο στην <<αθάνατη γοητεία της μετριοπαθούς *αλήθειας*>>, παρά στον <<εκκεντρικό ενθουσιασμό>> για ένα σύστημα :

<<Σε όλα αυτά προστίθεται, – σύμφωνα με την απόδειξή μου – ότι εμείς [οι μοντέρνοι] *εγγράψαμε* (*hineingetragen*) πρώτα στους αρχαίους ρυθμούς ό,τι θαυμάζουμε εκ των υστέρων, από νεωτεριστική συνήθεια. – Καθήκον της αποστολής μου είναι να καταστήσω περισσότερο εναργές το *ρήγμα* (χάσμα: *Kluft*) των Ελλήνων στις ρυθμικές τους απολαύσεις, — πράγμα που απαιτεί από εμάς τους μοντέρνους μεγάλη εγκράτεια.

Δεύτερον, δεν υπάρχουν σύμφωνα με την θεωρία μου βέβαιες αποφάσεις απέναντι στα διάφορα ρυθμικά σχήματα, αλλά πολλές δυνατότητες. Θα ήταν όμως ανόητο να δει κανείς σε αυτό μία επιστημονική οπισθοδρόμηση (όπως κάνουν ο Schmidt και ο Westphal). Μας λείπει το αρχαίο ρυθμικό αίσθημα(γούστο), μας λείπει το αρχαίο μέλος – πώς θέλουμε να είμαστε αλάθητοι!

Λιγότερη απόλαυση, λοιπόν, και όπως φαίνεται λιγότερη κατανόηση των μεμονομένων φαινομένων – δεν είναι αυτά σίγουρα δελεαστικές υποσχέσεις! Αντί αυτού όμως έχουν (!) την αθάνατη γοητεία της μετριοπαθούς *αλήθειας* – που επιτρέπω στον εαυτό μου να την επικαλείται, χωρίς καμμία υπεροψία, για την κυρίως θεωρία μου>> (ο.π.283επ.).

Δε διαλέγουμε κάτω από τις <<πολλές δυνατότητες>> στα ελληνικά ρυθμικά σχήματα των Ελλήνων δίνοντας προτεραιότητα στο ένα έναντι του άλλου, διότι το *αληθές* ρυθμικό σχήμα δεν είναι ένα από αυτά, αλλά το *ρήγμα* σε

αυτά. Ακόμη και αν τα αρχαία ρυθμικά σχήματα είναι διαρρηγμένα, αυτό δεν μας εμποδίζει να ονοματοδοτήσουμε την αρχαία ρυθμοποιία, με ένα όνομα που θα την διαχωρίζει από την <<μοντέρνα>>.

Την πρώτη, την ελληνική, την χαρακτηρίζει ο Nietzsche ως <<ποσοτική μετρική>> ή <<ποσοποιούσα μετρική>> (Zeit-Rhythmik ή quantifizierende Rhythmik), τη δεύτερη, την μοντέρνα, ως <<θυμική(-τονική) μετρική>> (Affekt-Rhythmik).⁴⁴

Αυτή η διάκριση όμως, που μένει πιστή στα ρυθμικά σχήματα, δεν είναι ένας διαχωρισμός όπου το ένα καθορίζεται σε σχέση με την αντί-θέση του στο άλλο, αλλά ένα χάσμα (ρήγμα). Το χάσμα στα ελληνικά ρυθμικά σχήματα, είναι επίσης ένα χάσμα που χωρίζει εμάς (τον ρυθμό των μοντέρνων) από τους αρχαίους. <<Για μας είναι σχεδόν αδύνατο να συμμεριστούμε μία καθαρά ποσοτική μετρική . . . >>, γράφει ο Nietzsche σε μια εκτενή επιστολή σχετικά με τη <<θεωρητική διαφορά>> μεταξύ μοντέρνας και αρχαίας μετρικής στον φίλο του Carl Fuchs (Απρ. 1886: 7/178). Θα προσπαθήσουμε να ορίσουμε τη νιτσεική αυτή <<θεωρία>> του χάσματος, ή της χασματικής, διαρρηγμένης θεωρίας, με μεμονωμένες περιπτώσεις ρυθμικών σχημάτων, και δε θα πρέπει να εκπλήσσει, αν αυτά συνοδεύονται από ορισμένες προσθήκες που θα χορηγήσουν στον <<μεγάλο ρυθμό>> το στυλ του νιτσεικού φιλοσοφείν. Ας σημειώσουμε εδώ παρενθετικά ότι η επιστολή που ακολουθεί, σταλμένη επίσης στον C. Fuchs, είναι άμεσα συνυφασμένη με τη νιτσεική κριτική της <<μοντέρνας>>, βαγκνερικής μουσικής, και ότι αν διαβαστεί σε συνδυασμό με το *H περίπτωση Βάγκνερ* ανοίγει ασχολίαστους ακόμη φιλολογικούς ορίζοντες αυτού του κειμένου, που θα επιχειρήσουμε να χαράξουμε στη συνέχεια. Σημαντικό είναι επίσης να αναφέρουμε ότι η επιστολή αυτή είναι συνταγμένη με μορφή άρθρου και φέρει τον τίτλο : *Για τον διαχωρισμό (το διέχειν) της αρχαίας ρυθμοποιίας (<<ποσοτική μετρική>>) και της βάρβαρης (θυμικής-τονικής μετρικής).*

Zur Auseinandersetzung der antiken Rhythmik ("Zeit-Rhythmik) von der barbarischen ("Affekt-Rhythmik")

<< Επιτέλους, το κύριο θέμα. Τα δύο είδη της ρυθμοποιίας είναι αντιθετικά όσον αφορά την αρχέγονη πρόθεση και καταγωγή. Η δική μας βάρβαρη (ή γερμανική) ρυθμοποιία καταλαβαίνει κάτω από τον ρυθμό την ακολουθία ίσων *επαυξήσεων του θυμού (τόνου)* (Affekt-Steigerungen) που τις χωρίζουν μειώσεις (Senkungen). Αυτό δίνει την

παλαιότερη μορφή της ποίησης: Τρεις συλλαβές, που η κ ά θ ε μία εκφράζει μία κύρια έννοια, τρία σημασιακά κτυπήματα τρόπον τινά στο αισθητήριο σύστημα (Sensorium) του θυμού – αυτό σχηματίζει το παλαιότερο μέτρο της στροφής. (Στη γλώσσα μας τονίζεται κατά μέσον όρο η πλέον βαρυσήμαντη συλλαβή, η επικρατούσα-στον-θυμό συλλαβή, τελείως διαφορετικά από ό,τι στην αρχαία γλώσσα). Ο ρυθμός μας είναι ένα εκφραστικό μέσο του θυμού: Ο αρχαίος ρυθμός, η ποσοτική μετρική, έχει, αντιστρόφως, αναλάβει το έργο να κυριαρχήσει επί του θυμού και να τον εξαλείψει μέχρι έναν βαθμό. Η απαγγελία του αρχαίου ραψωδού ήταν άκρως παθητική (– στον Ίωνα του Πλάτωνα βρίσκει κανείς μία δυνατή περιγραφή των χειρονομιών, των δακρύων κ.τ.λ.): Η ισομετρία (Zeit-Gleichmaß) γινόταν αντιληπτή ως ένα είδος λαδιού επάνω στις κυμάνσεις του αναβρασμού. Ρυθμός με το αρχαίο νόημα είναι, ηθικά και αισθητικά, ο ζυγός που τίθεται στο πάθος. Συνοπτικά: Ο ρυθμός μας ανήκει στην παθολογία, ο αρχαίος στο <ήθος>...> (Αυγ.1888: 8/404 επ.).

Η κίνηση του νιτσεϊκού φιλοσοφείν δεν μπορεί να εκφραστεί με ένα ρυθμό, όπως η εγγελιανή διαλεκτική, ούτε με διαφορετικούς ρυθμούς ενός ενιαίου ρυθμικού σχήματος. Αν αυτή η κίνηση (μία λέξη που πρέπει να τεθεί σε εισαγωγικά γιατί είναι όπως γράφει ο Nietzsche αρκετά εξαρτημένη από τον οφθαλμό, δηλαδή από το μεταφυσικό-θεωρητικό αισθητήριο όργανο) είναι μία κίνηση προς το φιλοσοφείν, θα πρέπει να ρυθμίζει τα ρυθμικά σχήματα τόσο της αρχαίας, όσο και της <<μοντέρνας>> φιλοσοφίας. Θα είχε πολλές δυνατότητες, έναντι των οποίων <<θα αδυνατούσαμε να αποφασίσουμε με βεβαιότητα>>, και δεν θα δινόταν καμία υπερβατολογική ενοποιούσα σύνθεση, τόσο μέσα στην μία, όσο και μεταξύ της μίας και της άλλης. Το χάσμα που συνοδεύει και υπονομεύει τη <<θεωρία>> του χάσματος θα έχασκε τόσο ανάμεσα στην ελληνική και στην μοντέρνα φιλοσοφία, όσο και στο εσωτερικό τους. Η νιτσεϊκή φιλοσοφία θα διανέμετο έτσι σε μία πολλαπλότητα ενικών φαινομένων και στοχασμών που βρίσκονται σε ακανόνιστη διασπορά. Τι είναι όμως τότε <<ο μεγάλος ρυθμός>>, τι το <<μεγάλο στυλ>>; Κάτι που προσπαθεί να οδηγήσει στο μεγαλείο την έλλειψη συστηματικότητας; Ας ακούσουμε, όμως, τι καλείται με λέξεις όπως <<διανομή>>, <<πολλαπλότητα>>, <<διασπορά>>: Η αδυναμία περισυλλογής των μοναδικών περιπτώσεων, που όμως έτσι συγκρατημένες και διαχωρισμένες ως ενικότητες μπορούν



κάθε στιγμή – από ένα άλλο χέρι – να περισυλλογούν σε μία ολότητα. Χρειάζεται μόνο ένας άλλος φιλόσοφος ή μία άλλη φιλοσοφία, – που δεν αποδέχονται το χάσμα ως χάσμα, τον διαχωρισμό (το διέχειν) ως διαχωρισμό, την διάσταση ως διάσταση. Αν όμως στα ρυθμικά σχήματα εγχαράσσεται μία σχισμή, τότε οι ρυθμοί του φιλοσοφείν είναι πολλαπλές δυνατότητες που κανένα σύστημα δεν μπορεί να συνθέσει σε μία υπερβατολογική αρχή, και ο <<μ ε γ ά λ ο ς ρυθμός>> είναι *ρυθμός του ρήγματος*, <<περίοδος>> του μεγάλου στυλ μίας φιλοσοφίας. Η ονοματοδότηση αυτού του ρυθμού ως του νιτσεικού ρυθμού θα επιτύχει ίσως μόνο σε ένα στοχασμό που στοχάζεται την ενικότητα και την ενότητα ως μη αναγώγιμο χάσμα — και όχι όπως η διαλεκτική που στοχάζεται κάθε ρήγμα μόνο διαμεσολαβημένο (ανηρημένο) από την ενότητα.

III.1.3. Η τονική γλώσσα της μεταφυσικής (η: *musices seminarium accentus*)

Ο – σωματικός ή μουσικός – κτύπος δεν επιτρέπεται να γίνει ποτέ το σημείο ενός σημείου : Ο τονισμός δεν είναι εκφραστικός. Barthes 1979 (1975)

Ο χωρισμός, το χάσμα των ρυθμών δίνει δύο είδη ρυθμοποιίας: Μία μετρική (*Zeit-Rhythmik*) που είναι <<ποσοποιούσα> (*quantitierend*) και μία θυμική(-τονική) μετρική (*Affekt-Rhythmik*) που είναι <<πλήρης σημασίας>> (*bedeutungsvoll*).⁴⁵ Κρατώντας τες σε απόσταση (*auseinanderhalten*), ο Nietzsche ανοίγει με αυτήν τη διχασμένη στάση την δυνατότητα απαρίθμησης δύο χρόνων και παραπέμπει έτσι στη μη αναγώγιμη έννοια του χρόνου, που θα μας απασχολήσει ακόμη περισσότερο στην συνέχεια. Πριν ενδώσουμε όμως σε οιαδήποτε διερμηνευση των δύο αυτών ρυθμών, ας μνημονεύσουμε και πάλι όσα γράφει ο Nietzsche στην επιστολή του προς τον C. Fuchs σχετικά με τη συνύπαρξη ποικίλων μουσικών σχημάτων και τροπισμών: <<Κάτι άλλο θα είναι, φυσικά μόνο για πολυμήχανους μουσικούς, το να θέτει κανείς διαφορετικούς τρόπους ερμηνείας τον ένα πίσω από τον άλλο σε πυκνά διαστήματα · αυτό που αρνείται κατ' αυτόν τον τρόπο θα

είναι η αδυναμία τεκμηρίωσης της ενάρχειας του ο ρ θ ο ύ >> (26-8- 1888: 8/402).

Ας κοιτάξουμε κατ' αρχάς πιο προσεκτικά την τονική μετρική που, όπως θα δούμε, δεν κυριαρχεί μόνο ως μοντέρνα <<μουσική>>, αλλά υποσκάπτει ταυτόχρονα το θεμέλιο της αρχαίας ρυθμοποιίας. Στη θυμική μετρική τονίζεται η πιο <<ισχυρή>> συλλαβή, δηλαδή εκείνη που κυριαρχεί στον θυμό. Η σειρά αυτή (<<τονισμός>>, <<θυμός>> και <<σημασία>>) σχηματίζει την ρυθμοποιία των <<μοντέρνων>>,⁴⁶ και αν ο Nietzsche συγκρίνει εδώ τον τονισμό με ένα <<σημασιακό κτύπημα στο αισθητήριο σύστημα του θυμού>>, μπορούμε να ισχυριστούμε πως: Ο τονισμός του <<μοντέρνου>> ρυθμού (άρα και του εγγελιανού) έχει ιδρυτική λειτουργία και ισχύ μόνο ως σημασιακή (semantisch) ενότητα, και έχει οντότητα ως συντακτική-σημασιακή ενότητα εφόσον πέφτει κτυπώντας το θυμικό αισθητήριο νεύρο. Εδώ έχουμε να κάνουμε με μία ρητορική της φυσιολογίας που, μεταφρασμένη μουσικά, παραπέμπει στο ηχώχρωμα (Klangfarbe) το οποίο κυριαρχεί και στη μουσική του Wagner.⁴⁷ Έτσι ο Nietzsche γράφει στο *Η περίπτωση Βάγκνερ*, ενώ υποκρίνεται τον ρόλο του Wagner: <<Θα μας καταλογίσουν πνεύμα, αν γίνουμε αινιγματικοί με ήχους. Ας ταράξουμε τα νεύρα, ας τα χτυπήσουμε μέχρι θανάτου, ας χρησιμοποιήσουμε την αστραπή και τον κεραυνό, – αυτό σαστίζει. Προ πάντων σαστίζει το π ά – θ ο ς>> (WA 6: 6/25). Αυτό το είδος ρυθμού (πρόκειται ακόμη για ένα καθαρά μουσικό φαινόμενο;) ενεργεί επίσης από καιρό και σε μία <<μοντέρνα>> γραμματική, και μάλιστα τόσο, όσο η γλώσσα καθορίζεται ως επί το πλείστον σημασιακά με αναπαραστατικές <<κατηγορίες>>, δηλαδή εφόσον εκλαμβάνεται ως <<ε κ φ ρ α σ τ ι κ ό μ έ σ ο τ ο υ θ υ μ ο ύ >>. Η μουσική, όπως άλλωστε και η γλώσσα, <<σημαίνουν>> κάτι <<πολύ περισσότερο>> από την απλή μουσική και από τις απλές λέξεις. <<Ας θυμηθούμε>>, γράφει ο Nietzsche, <<ότι ο Wagner ήταν νέος τον καιρό που ο Hegel και ο Schelling αποπλανούσαν τα πνεύματα [...] Ο Hegel είναι μία γ ε ύ σ η (ένα γούστο)... Και μάλιστα όχι γερμανικό, αλλά ευρωπαϊκό γούστο! – Ένα γούστο που ο Wagner το κατάλαβε! – για το οποίο ήταν ώριμος! και το οποίο διαιώνισε! – Απλώς το εφάρμοσε στη μουσική – επινόησε για τον εαυτό του ένα στυλ που <σημαίνει το άπειρο>, – έγινε ο κληρονόμος του Hegel ...Η μουσική ως ιδέα-->> (WA 10: 6/36). Υπάρχει όμως μία προϋπόθεση για να μπορέσει ν' αποκτήσει η έκφραση του θυμού τέτοια

απέραντη σημασία. Την προϋπόθεση αυτήν κατονομάζει ο Hegel στη θεωρία του ρυθμού του: <<Ο τόνος (Akzent) τίθεται, λιγότερο ή περισσότερο ακουστός, σε καθορισμένα μέρη του μέτρου (Taktes)>> (Ae III:15/168). Τώρα πια ολοκληρώνεται η σειρά: Τόνος-θυμός-σημασία-ακουστότητα, και συμπεραίνουμε: Ό,τι δεν γίνεται ακουστό δεν έχει σημασία, δεν εκφράζει κανέναν θυμό, είναι άτονο και χωρίς πάθος. Χαρακτηριστικό για τους <<μοντέρνους>> είναι λοιπόν <<το espressivo πάση θυσία>> (WA 11: 6/38), οι δε μοντέρνοι καλλιτέχνες είναι όλοι τους <<φανατικοί της έκφρασης>> (NW 6/ 428).⁴⁸

Σταματώντας για λίγο σ' αυτό το σημείο, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε, συνοψίζοντας την επιστολή του Nietzsche προς τον Fuchs, ότι η <<θυμική μετρική του ισχυρού και του ασθενούς, του crescendo και του diminuendo>> (μέσα Απρ. 1886 :7/178), δεν είναι μία <<ειδική περίπτωση>> της γλώσσας, που αφορά την <<καλλιτεχνική διαπραγματεύσή>> της ως ποίηση, αλλά συντάσσει το κατ'εξοχήν παράδειγμα ενός <<μοντέρνου>> τρόπου κατανόησης της γλώσσας, εφόσον η γλώσσα τίθεται, σύμφωνα με αυτή, ως εκφραστικό μέσο του θυμού.

Το γεγονός όμως ότι ο Nietzsche αναφέρεται στο *ήθος* του αρχαίου ρυθμού, θα πρέπει να λειτουργήσει ως προειδοποίηση προς αποφυγή μίας βεβιασμένης οριοθέτησης του θέματος ως καθαρά γλωσσικού φαινομένου. <<Ο Bentley όμως (αυτός είναι ο μεγάλος νεωτεριστής, ο G.Hermann έρχεται δεύτερος) καθώς επίσης και οι γερμανοί ποιητές που πιστεύουν ότι απομιμούνται αρχαία μέτρα, έθεσαν με κάθε αθωότητα τον δικό μας τρόπο κατανόησης του ρυθμού ως μοναδικού και <αιώνιου>, ως του καθ'εαυτόν ρυθμού: Περίπου έτσι όπως έχουμε όλοι την κλίση να αντιλαμβανόμαστε την ανθρωπιστική ηθική και την ηθική του οίκτου ως την ηθική, και να την παρερμηνεύουμε μέσα σε παλαιότερες, τελείως διαφορετικές ηθικές>> (ο.π.). Όσο δύσκολο είναι να προσδιορίσουμε και να εστιάσουμε τον <<μοντέρνο>> ρυθμό μέσα από μία <<ποιητική>>, τόσο κοντόφθαλμο είναι να θέλουμε να χαρακτηρίσουμε με αυτόν μία θεωρία της γλώσσας και να κλείσουμε έτσι τον φάκελο της υπόθεσής του. Η θεωρία της γλώσσας είναι εξ'ίσου ηθικό φαινόμενο που μάλιστα δεν πηγάζει από τον μοντέρνο ρυθμό, δεν είναι συνέπεια ενός ρυθμού, αλλά είναι κατ'ιδίαν ηθικό φαινόμενο. Η γλώσσα είναι ηθικολογική, εστία ποίησης της μεταφυσικής:

<<Η γλώσσα ανήκει κατά την προέλευσή της στην εποχή της πλέον στοιχειώδους μορφής ψυχολογίας : Εισερχόμαστε σε ένα χονδροειδές φετιχιστικό μέσο, όταν συνειδητοποιούμε τις θεμελιακές προϋποθέσεις της μεταφυσικής της γλώσσας, δηλαδή στα γερμανικά : Του ορθού Λόγου [...] Το Είναι στοχάζεται μέσα σε κάθε τι ως αίτιο, υ π ο - τ ί θ ε τ α ι (untergeschoben) [σε κάθε τι] [...] Στην αρχή βρίσκεται το μεγάλο μοιραίο λάθος [...] μία λέξη>> (GD: 6/77).

Δεν θα συνεχίσουμε με τις αναφορές μας σε κείμενα του Nietzsche όπου θεματοποιείται η <<πλάνη της γλώσσας>> (GM I,13: 5/279), διότι είναι αναρίθμητα. Λαμβάνουμε όμως άρρητα υπόψη το γεγονός ότι, ο Nietzsche ασχολείται, σε κείμενα όπως η *Γενεαλογία της ηθικής*, ή στο *Για την αλήθεια και το ψεύδος με μία εξωηθική σημασία*, με τη συμπλοκή της γλώσσας με τη μεταφυσική, δηλαδή την ηθική. Εκείνη η απουσία ήθους, με την οποία κατανοείται μία ηθική με <<κάθε αθωότητα>> ως <<αιώνια>>, προδίδεται με τις λέξεις που ονομάζονται, λόγου χάριν, οι τόνοι της εγγελιανής <<τονικής μετρικής>>: <<Ονομάζουμε αυτά τα μέρη [του μέτρου] εξ αιτίας του ισχυρότερου τονισμού καλά, ενώ τα άλλα αντιστρόφως κακά μέρη του μέτρου>> (Ae. III: 15/169). Γιατί πρέπει να ονομαστούν έτσι; Διότι μία λέξη, μία σημασιακή ενότητα που εκφράζει ισχυρά έναν θυμό, δηλαδή ευκρινώς ακουστά, είναι ειδικά από την προοπτική μίας συγκεκριμένης ηθικής καλή, και αυτό όχι με την έννοια ότι μία ηθική θα έδινε στον εαυτό της την γλώσσα της, αλλά με την έννοια ότι η ηθική είναι αυτό που είναι, δηλαδή γλωσσική, και αντιστρόφως. Πώς θα μπορούσαμε να θαυμάζουμε με αυτό τον τρόπο το σύστημα αυτής της γλώσσας, που λέγει ότι έχει αποσπασθεί από κάθε ηθική παράσταση, ή που την έχει αποθέσει σε μία πτυχή της, χωρίς να θαυμάζουμε την επιτυχία του, που έγκειται στο γεγονός ότι αντιλαμβάνεται την ηθική του, καθώς και την ηθικολογία του, ήτοι την - <<μεταφυσική>> του; Διότι ακόμη και όταν ο Nietzsche χαρακτηρίζει την <<βάρβαρη>> μετρική ως <<θυμική(-τονική) μετρική>> σε αντίθεση με την αρχαία <<ποσοτική μετρική>>, πρέπει να έχει γίνει πια κατανοητό ότι και η πρώτη, η μεταφυσική άποψη του χρόνου, έχει και αυτή το χρόνο και το μέτρο της. Γι' αυτό είναι ορθότερο να μιλάμε καλύτερα για τη *θυμική μετρική του χρόνου* και να ονομάζουμε την έννοια του χρόνου που κατάφερε να γίνει η <<μοντέρνα>>, μεταφυσική έννοια του *θυμικού(-τονικού) χρόνου*. Ο Nietzsche όμως ονομάζει τον <<αρχαίο ρυθμό>> <<ποσοτική μετρική>> ή <<ποσοποιούσα

μετρική>>. Έχουμε να κάνουμε και εδώ με ένα χρόνο, και αν ναι, τι σημαίνει <<ποσοποιητικός>> χρόνος (quantitierend), ή ισομετρία (Zeit-Gleichmaß);

III.1.4. Ο χορός του στυλ(ού)

...Ένας ήχος δεν είναι κάτι προς ακοή, αλλά
πολύ περισσότερο προς θέαση. Cage 1961

Η νιτσεική θεωρία της αρχαίας ρυθμοποιίας έχει ως σημείο αφετηρίας το ερώτημα τι είναι η <<άρσις>>, η <<θέσις>> και ο <<πους>> (όλα ελλ. στο κείμενό του). Η <<ιστορία της μοντέρνας ρυθμοποιίας>> χαρακτηρίζεται από το <<σχηματισμό της εξίσωσης του [μοντέρνου] μέτρου (Tact) με τον [αρχαίο] πόδα>> και μάλιστα, προπάντων, με τη λεγόμενη <<θεωρία του [ηγεμόνα] τόνου (ictus)>>: <<Η νεότερη ρυθμοποιία αρχίζει με την υπόθεση ταυτότητας μεταξύ του ποδός των αρχαίων και το δικού μας μέτρου (Tact)>>. Στη συνέχεια, ο Nietzsche επιχειρεί να αποδείξει ότι ο αρχαίος πους δεν είναι ταυτόσημος με το μέτρο ως ρυθμικός τόνος: << [...] Σύμφωνα με τον γενικό ισχυρισμό ισχύει ότι μία ποσοτική μετρική θα πρέπει να είναι κατ'ανάγκη επίσης και τονίζουσα. Ιστορικά αυτό είναι λάθος. Ακόμη και η έκφραση tactus ανήκει σε μία περίοδο που δε γνωρίζει τίποτε για ρυθμικό τόνο (ictus) και για ένα ισχυρό μέρος του μέτρου>> (GA 18/284επ.). Αν λοιπόν ο <<πους>> δεν είναι ταυτόσημος με το ρυθμικό τόνο, ο πρώτος θα πρέπει να καταλάβει μέσα στα ρυθμικά σχήματα μία άλλη θέση από αυτή του θυμικού τόνου της <<μοντέρνας>> ρυθμοποιίας, και μία <<άλλη θέση>> δε σημαίνει μόνο τοποθετημένος αλλού, αλλά σε έναν τόπο άγνωστο στον θυμικό-τονικό ρυθμό. Διαβάσαμε στον Hegel ότι ο τόνος πέφτει σε έναν λιγότερο ή περισσότερο ακουστό μουσικό φθόγγο. Το χάσμα, το ρήγμα του αρχαίου ρυθμού θα πρέπει να αφορά αυτή την ακουστότητα, ή μη-ακουστότητα του φθόγγου(τόνου). Παρακάτω στο κείμενο του Nietzsche διαβάζουμε : <<Εδώ δεν εννοείται πουθενά ένας ακουστός φθόγγος, αλλά ο κτύπος του διευθυντή [της όρχησης]. Σε αυτόν αντιστοιχεί η percussio=τμήμα μέτρου

[περίοδος], *χρόνος* [ελλ.]>> (ο.π. 286). Και αυτός ο κτύπος, που δεν μπορεί εδώ να είναι ένα κτύπημα στο αισθητήριο όργανο του αυτιού ως ακολουθία ακουστικών στιγμών με την <<αριστοτελική>>-εγγελιανή σημασία, <<σημειώνει όλους τους χρονο-χώρους>>. <<Εδώ τίθεται η ουσία του ρυθμού ως ακολουθία ομοίων, συχνά ποικίλων χρονο-χώρων· όπως λέγει [ο Cicero] σε άλλο σημείο, ο ρυθμός έγκειται στο *cadentibus guttis*, και όχι στην βοή ενός χειμάρρου. Ο *ictus* [ηγεμών τόνος] και η *percussio* είναι λοιπόν μέτρα που δηλώνει ο ορχώμενος· δεν έχουμε καμία ένδειξη ότι δηλώνουν συνάμα και ρυθμικούς τόνους>> (ο.π.287). Μέσα από την ακολουθία των λέξεων πους, μέτρο, *percussio*, *ictus* φαίνεται να διαγράφεται ένα σχήμα, για το οποίο ισχύει ότι <<ο τόνος πέφτει στο β ρ α χ ύ [σύντομο] τμήμα, δηλαδή ότι δεν είναι κανένας ηγεμών τόνος(*ictus*), και δεν απομιμείται την φωνή>>. Είναι ένας καθαρός με τ ρ η - τ ή ς χ ρ ό ν ο υ και μία καθαρή α π ό κ λ ι σ η του εκκρεμούς>> (ο.π.288). Ά ρ σ ι ς, θ έ σ ι ς και π ο υ ς (ελλ. στο νιτσ. κείμενο) δεν κατάγονται λοιπόν από τη <<μουσική>>, αλλά από τον χορό, την <<όρχηση>>, όπου κανείς <<κινείται βηματίζοντας και χορεύοντας πρώτα το πόδι προς τα επάνω, μετά προς τα κάτω $\cap \cap$ · πρόκειται για δύο γ ρ α μ μ έ ς. [...] Η διπλότητα (*Doppelheit*) αυτή θέσης και άρσης είναι ο πους>> (ο.π.286). Όταν μάλιστα πρόκειται για ενόργανη μουσική ο Nietzsche διαχωρίζει <<δύο μεθόδους ανακοίνωσης του μέτρου (*taktiren*): Για το μάτι και για το αυτί. Η πρώτη (μέσω ανεβάσματος και κατεβάσματος του χεριού ή του ποδιού) σημείωνε όλους τους χωρο-χρόνους, η δεύτερη [...] μέσω ενός ακουστού κτυπήματος – δήλωνε μόνο τα όρια των τμημάτων του μέτρου και την αρχή όλων των χρονο-τμημάτων>> (ο.π.286). Όπως και να έχουν τα πράγματα, ο κτύπος που δίνει το μέτρο, που δηλώνει τα μεγέθη μέτρου, δεν πέφτει ποτέ σε έναν ακουστό φθόγγο, δε συμπίπτει ποτέ με καμία φωνή. Και αν είναι αισθητός, τότε όχι σαν σημείο ενός τονικού και συνεπώς σημασιακού μέτρου, αλλά σαν <<χορός>>, σαν <<ένα ωραίο βάδισμα>>, με το οποίο <<συγχρονιζόταν ο υμνωδός>> (ο.π.286): <<Σύμφωνα με ρητές μαρτυρίες, δεν ήταν δυνατόν να ακουστεί ο ρυθμός των απαγγελλόμενων λυρικών στίχων, αν οι μεγαλύτερες μονάδες χ ρ ό ν ο υ δεν μεταβιβάζονταν στη συνείδηση με μετρικά κτυπήματα. Όσο [όμως] συνόδευε ο χορός (-και η αρχαία ρυθμοποιία δεν αναπτύχθηκε από τη μουσική, αλλά απο το χορό) έ β λ ε π ε κανείς τις ρυθμικές ενότητες με τα μ ά τ ι α>> (στον Fuchs

Αυγ.1888: 8/403).⁴⁹ Τα βήματα του χορού λοιπόν τα ακούμε με τα μάτια. Ο βηματισμός όμως είναι *κίνηση*, δηλαδή αυτό το μέσο στο οποίο ο χρόνος, η χρονική διαφορά χρόνου (πρότερον-ύστερον), γίνεται εποπτεία.⁵⁰ Τώρα αρχίζουμε ίσως να καταλαβαίνουμε πώς μπορεί να εξηγηθεί το οξύμωρο σχήμα από τον Πρόλογο του Ζαρατούστρα, όπου επιχειρείται η επαναξιολόγηση των αισθητήριων οργάνων πρόσληψης:

<<Πρέπει να τους σπάσει κανείς πρώτα τα αυτιά, για να μάθουν να ακούνε με τα μάτια; Πρέπει να κτυπά κανείς σαν τα τύμπανα και σαν τους ιεροκήρυκες που επικαλούνται τους κεραυνούς του ουρανού επάνω στους αμαρτωλούς. Ή πιστεύουν μόνο όποιον τραυλίζει;>> (Za. Vor. 5 : 4/18).⁵¹

Για να καταλάβει ο αναγνώστης τα νιτσεικά βήματα πρέπει να μάθει ο ίδιος να χορεύει. Ας μην πιστέψει λοιπόν κανείς ότι έχουμε να κάνουμε με την εγγελιανή <<όδευση της έννοιας>>, ή με τη βαγκνερική <<άπειρη μελωδία>>, δηλαδή με τα χοροπηδήματα μίας φιλοσοφίας και με τις κολυμβητικές αιωρήσεις μίας ρομαντικής και <<ανάγωγης>> (taktlos) μουσικής που δεν ξέρουν να κρατούν μέτρο και εξαναγκάζουν το <<πόδι μου>>, όπως γράφει ο Nietzsche στο *Nietzsche contra Wagner*, κάτω από την αναπνευστική χρεία της τελευταίας μουσικής <<να γίνει κακό και να εξεγείρεται εναντίον της>> διότι έχει <<ανάγκη για χορό, μέτρο, βάδισμα>> (NW: 6/418). Και ως εάν να απαντούσε συνάμα και στην μέσω του Εγώ <<εμψυχωμένη>> και <<ζωντανή>> μουσικολογία του Hegel (Ae III.: 5/163,169), γράφει αμέσως παρακάτω: <<Ετσι αναρωτιέμαι: Τι θ έ λ ε ι ολόκληρο το σώμα μου από τη μουσική; Δ ι ό τ ι δεν υπάρχει ψυχή... Πιστεύω την ε λ ά φ ρ υ ν σ ή του>> (ο.π. 419). Ας αφήσουμε κατά μέρος, κατά πόσο η εγγελιανή <<Αισθητική >> της μουσικής, ειδωμένη μέσα από την αισθητική του Nietzsche, δηλαδή μέσα από μία <<εφαρμοσμένη φυσιολογία>> (ο.π.418), είναι η υπόθεση ενός <<καθησιού>> (Sitzfleisch) και <<αμαρτία ενάντια στο άγιο πνεύμα>> (GD: 6/64). Ο νιτσεικός χορός έχει μία συγκεκριμένη σημασία που αφορά την αγωγή του στοχασμού. Ο χορός είναι ένας τρόπος να στοχάζεται κανείς, και γι' αυτό χρειάζεται κανείς παιδεία:

<<Η εκπαίδευση του σ τ ο χ α σ μ ο ύ : τα σχολεία μας δεν έχουν καμία ιδέα τι σημαίνει αυτό. Ακόμη και στα πανεπιστήμια μας, ακόμη και ανάμεσα στους πολυμαθείς της φιλοσοφίας, η λογική ως θεωρία, ως πρακτική, ως χ ε ι ρ ο τ ε χ ν ί α αρχίζει να πεθαίνει. Ας διαβάσει

κανείς γερμανικά βιβλία: Τίποτε δε θυμίζει ούτε από μακριά ότι μία τεχνική, ένα πρόγραμμα, μία θέληση για επιτηδειότητα είναι απαραίτητα για το στοχασμό, – ότι ο στοχασμός πρέπει να εκπαιδευτεί, όπως διδάσκεται και ο χορός, ως ένα είδος χορού [...] – Γιατί ο χορός σε οποιαδήποτε μορφή δε μπορεί να μην υπολογιστεί σε κάποια ευγενή αγωγή, πρέπει να μπορεί κανείς να χορέψει με τα πόδια, με τις έννοιες, με τις λέξεις: χρειάζεται ακόμη να πω ότι πρέπει κανείς να μπορεί να χορέψει και με το στυλό, – πως πρέπει να μάθει κανείς να γράφει; – Αλλά σε αυτό το σημείο θα γινόμουν απόλυτα αινιγματικός στους γερμανούς αναγνώστες μου ...» (Τι διαφεύγει στους Γερμανούς 7: GD: 6/109).

Όποιος δεν υπολογίζει το στοχασμό ως ένα είδος <<χορού>>, τον χορό ως ένα είδος <<γραφής>>, αφήνει τις <<πνευματικές χειρονομίες>> (ο.π.) αυτής της φιλοσοφίας κατ' ανάγκην ανυπολόγιστες, και συνεπώς αφήνει ανυπολόγιστες όχι μόνο την κίνηση των λέξεων της, των εννοιών της, του στυλ(ού) της, αλλά και την παιδαγωγία της. Η παιδαγωγία, η αγωγή του στοχασμού δεν είναι κάτι που προστίθεται εξωτερικά στη φιλοσοφία, αλλά η ίδια η οδευση του στοχασμού. Η φιλοσοφία είναι παιδαγωγική στο μέτρο που εκπαιδευεί στο βαδίζεин, και έτσι κάθε παιδαγωγική ως επιστήμη των κανόνων σύμφωνα με τους οποίους θα οδεύσουν οι νέοι, έχει το δικό της βάδισμα, από τις κινήσεις του οποίου θα συναχθούν και τα συμπεράσματα για την αγωγή (Takt-Gefühl) των παιδαγωγών· από την οποία μαθαίνει κανείς τελικά περισσότερα από όσα συγκροτούν τη λεγόμενη διδακτέα ύλη:

<< Ο βηματισμός. — Υπάρχουν μανιέρες του πνεύματος που προδίδουν ότι ακόμη και μεγάλα πνεύματα κατάγονται από τον όχλο ή από τον ημι-όχλο: — αυτό που τα προδίδει είναι προ πάντων ο βηματισμός και το βήμα των στοχασμών τους· δε μπορούν να βαδίσουν ο υ ν. [...] — Είναι για γέλια να βλέπει κανείς αυτούς τους συγγραφείς που κάνουν τα πτυχωμένα ενδύματα μίας περιόδου να θροίζουν τριγύρω της: με αυτόν τον τρόπο προσπαθούν να συγκαλύψουν τα πόδια τους» (FW 282: 3/525).

Σιγά-σιγά πρέπει να γίνονται επίσης φανεροί οι λόγοι της αντιπάθειας, η contra του Nietzsche ενάντια στον Wagner, όπως λ.χ. την κριτική του για έλλειψη λογικής και μετριοπάθειας:

<<Ο Wagner μου έγινε από την αρχή μέχρι το τέλος απίθανος (unmöglich), επειδή δεν μπορεί να βαδίσει, για να μην πούμε να χορέψει. Αυτά

όμως δεν είναι αισθητικές, είναι φυσιολογικές κρίσεις: μόνον —δεν έχω πια καμία αισθητική! >> (N 7[7] 1887: 12/285).

Δεν θα έπρεπε τώρα, μετά από όλα αυτά, να διερμηνεύσουμε τη γραφή του Nietzsche στο *Nietzsche contra Wagner* ως ένα είδος χορού, ως ένα είδος <<ωραίου βαδίσματος>> με το οποίο <<ρυθμίζει ο υμνωδός>>, εδώ ο Nietzsche, το πάθος (την αντιπάθεια) του ενάντια στην παθολογία του <<μοντέρνου>> μουσικού; Ας διαβάσει κανείς πώς αρχίζει αυτό το γραπτό: <<Προσφέρω στον εαυτό μου μία ελάφρυνση>>. Μήπως πρόκειται εδώ, στη νιτσεϊκή γραφή, για μουσική που ακούγεται με τα μάτια ...;

III.1.5. Παράλληλοι βίοι και το ερώτημα για την προοπτική

Μπορούμε να πάρουμε αποφάσεις μόνο για τα ερωτήματα που είναι εξ αρχής μη-αποκρίσιμα.

H. von Foerster 1993

Αυτό θα μπορούσε να γίνει <<αινιγματικό>>, για <<γερμανούς αναγνώστες>>, ίσως όμως όχι μόνο για γερμανούς. Αλλά εντούτοις, γιατί αινιγματικό και γιατί ειδικά για τους γερμανούς; Ας υπενθυμίσουμε ότι η ρυθμοποιία του χορού αντιστοιχεί σύμφωνα με τον Nietzsche στην ποσοτική μετρική, η οποία χωρίζεται από τη θυμική-τονική ρυθμική με ένα χάσμα που χωρίζει συνάμα εμάς τους μοντέρνους από τους αρχαίους. Την τελευταία ο Nietzsche την ονομάζει επίσης <<η δική μας βάρβαρη (ή τευτονική) ρυθμοποιία>>. <<Βάρβαρη>>, <<γερμανική>>, <<τευτονική>> σημαίνει εδώ την <<ηγεμονία του θυμού>>, του τονικού χρόνου, και με αυτήν την έννοια μία όδευση του στοχασμού που κινείται σύμφωνα με αυτήν είναι <<γερμανική>>, <<τευτονική>>, ή <<βάρβαρη>>. Για τους γερμανούς αναγνώστες η γραφή και ο χορός με λέξεις και έννοιες είναι αινιγματική και ακατανόητη, γιατί <<από τη στιγμή που εισέρχεται το δικό μας είδος ρυθμικού τόνου στον αρχαίο στίχο, [...] η γλώσσα χάνεται κάθε φορά>> (Fuchs Αυγ. 1888: 8/404). Εμείς (σε αυτούς ανήκει τόσο ο αναγνώστης, όσο και ο Nietzsche) δεν κατέχουμε πλέον την γλώσσα της ποσοτικής μετρικής. Η γλώσσα αυτή μας λείπει και είναι ήδη χαμένη <<κάθε φορά>> σε κάθε εγχείρημα ιδιοποίησής της: Κάθε φορά;

Αυτό που διαβάσαμε σαν ρήγμα και χάσμα *μίας* ιστορίας μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, συμβαίνει λοιπόν κάθε φορά. Άρα θα μας επιτραπεί να υποθέσουμε ότι αυτό συμβαίνει τόσο στην εποχή της ποσοτικής μετρικής, όσο και στην εποχή της τονικής μετρικής. Έτσι το χάσμα θα έχασκε εξ' ίσου στα ρυθμικά σχήματα των Ελλήνων, και σ' αυτά των Βαρβάρων, όπως και μεταξύ των δύο. Άρα δεν θα υπήρχε καμία δυνατότητα για έναν πιο *αρχέγονο* μετρικό βίο σε σχέση με ένα χρονικά ύστερο τονικό βίο.

<<Οι αναλογίες χρόνου παύουν [να υπάρχουν], που σημαίνει πως η νέα τονισμένη συλλαβή απορροφά όλη τη ζωή μέσα της, ενώ τα πάντα φθίνουν τριγύρω της. Οι λέξεις εκφράζονται τώρα μέσω εκρήξεων, η φυσική ένταση που συνωθείται σε ένα σημείο απουσιάζει έτσι από τα άλλα σημεία. Κατ' αυτόν τον τρόπο γεννιέται ένα νέο είδος ρυθμού, όχι κύμανση της αλλαγής μέτρου (Zeitwechselwelle), αλλά κυμάνσεις με αλλαγή των ισχυρών [τόνων] (Stärkewechselwellen).

Έχουμε λοιπόν εδώ έναν μετασχηματισμό του τονικού βίου (Accentleben). Από αυτό συμπεραίνουμε ότι ο τονικός βίος της λατινικής και ελληνικής γλώσσας υπερβαίνει βαθμιαία τον μετρικό βίο (Zeitleben): Είναι, συνεπώς, ο μετρικός βίος ο αρχέγονος; Κάποτε ήταν ο τονικός βίος περισσότερο ελεύθερος, μετά περιορίζεται από τον μετρικό βίο και σχεδόν υποσκελίζεται, [αλλά] τελικά νικά και πάλι.

Παλαιότερα ο αγώνας μεταξύ του μετρικού και του τονικού βίου | ο ένας δίπλα στον άλλον,

νίκη του μετρικού επι του τονικού βίου,

κατάπτωση του μετρικού και νίκη του τονικού βίου.>> (GA 18/309).

Δεν μπορούμε να αποφανθούμε οριστικά αν ο ρυθμός των κυμάνσεων αλλαγής χρόνου είναι πιο αρχέγονος από τον ρυθμό των κυμάνσεων αλλαγής ισχυρών τονισμών, διότι ήδη αγωνίζονται και οι δύο για την κυριαρχία τόσο μέσα στην λατινική όσο και στην ελληνική γλώσσα. Όσον αφορά τις γλώσσες των <<μοντέρνων>>, δηλαδή τα βάρβαρα ιδιώματα, ο Nietzsche επισημαίνει και πάλι σε μία από τις (περιώνυμες πλέον) επιστολές προς τον C. Fuchs ότι <<μεταξύ των Γάλλων καταλαβαίνει κανείς ευκολότερα την δυνατότητα μίας μόνο ποσοτικής μετρικής: Αντιλαμβάνονται τον αριθμό των συλλαβών ως χρόνο>> (Απρ. 1886: 7/179). Κάθε φορά, λοιπόν, οι δύο χρόνοι αντιπαλεύουν, κανένας δεν είναι αρχέγονος, κανένας πρώτος, κανένας δεύτερος. Αν θα πρέπει να πάρουμε μία <<σίγουρη απόφαση>>, αν θα πρέπει να πούμε τι είναι ο ένας σε αντίθεση προς τον άλλο, αυτό που φανερώνεται

<<μπροστά μας>>, είναι το *χάσμα* τους (GA 18/284). Κάθε φορά. Την ίδια στιγμή που καθορίζεται τι είναι ο χρόνος μίας θυμικής μετρικής σε αντίθεση προς τον χρόνο της ποσοτικής, ονομάζονται *χάσματα*. Αυτό που κάθε φορά ονομάζει η γλώσσα είναι <<κάθε φορά>> χαμένο: Και μάλιστα, είτε πρόκειται για την <<αρχαία γλώσσα>>, είτε για το <<βάρβαρο ιδίωμα>>, η γλώσσα μπορεί να ομιλεί μόνο διχασμένα και χασματώδη. Αδυνατούμε να πούμε, δεν είμαστε σε θέση να αποφασίσουμε, αν το δικό μας χάσμα, δηλαδή το χάσμα της <<μοντέρνας>> τονικής μετρικής, είναι εκείνο το χάσμα του <<αρχαίου μέτρου>>. Γιατί η γλώσσα του έχει πια χαθεί για μας, κι αυτό που εμείς ονομάζουμε, όταν το ονομάζουμε, είναι το χάσμα του *δικού μας* τονικού μέτρου. Η ρυθμοποιία των κυμάνσεων αλλαγής χρόνου δεν είναι το τελείως Άλλο, το τελείως Αρνητικό του *δικού* μας τονικού μέτρου, που θα το συλλάβουμε με την προαίσθηση – για να μην πούμε <<αναιρώντάς>> το εγγελιανά –, αλλά ο <<χορός>> της ίδιας ονομάζει το χάσμα του δικού μας χρόνου, ο μεταστοχασμός του οποίου δε σημαίνει τίποτε άλλο παρά <<να εκπαιδευτούμε στο σ τ ο χ ά ζ ε σ θ α ι >>, ή <<να εκπαιδευτούμε στο γ ρ ά φ ε ι ν >>.

Μετά από όλα αυτά πρέπει να έχει γίνει πια φανερό ότι δεν υπάρχει καμία οδός επιστροφής από το δικό μας χρόνο σε έναν άλλο, παρά μόνο η δική μας οδός των ισχυρών και των ασθενών τόνων (*crescendo*, *diminuendo*), δηλαδή ο χρόνος κυμάνσεως ισχυρών τόνων. Θα παραπέμψουμε και πάλι σε δυο από τις τρεις μουσικολογικές επιστολές του Nietzsche προς τον C.Fuchs, όπου ο Nietzsche προβληματίζεται από την κυριαρχία ενός βαγκνερικού ή γενικά <<μοντέρνου>> στυλ, που διακατέχεται από μία <<ρυθμική αμφισημία, έτσι ώστε να μην γνωρίζει πια κανείς, και να μην π ρ έ π ε ι να γνωρίζει, αν κατι είναι η ουρά ή το κεφάλι>>, ενός καλλιτεχνικού μέσου με την φαυλότητα του οποίου μπορεί κανείς να επιτύχει θαυμάσια αποτελέσματα:

<<Το μέρος κυριαρχεί επί του όλου, η φράση επί της μελωδίας, η στιγμή επί του χρόνου (και επί του *tempo*), το πάθος επί του ήθους (του χαρακτήρα, του στυλ, ή όπως αλλιώς λέγεται), και τέλος η ευφύια (*esprit*) επί του <νοήματος>. Συγγνώμη! αυτό που νομίζω ότι παρατηρώ είναι μία μεταβολή της προοπτικής: Βλέπουμε τη λεπτομέρεια (*Einzelne*) με μεγάλη οξύτητα, και το όλο με μεγάλη αμβλύτητα, – έχουμε τη θ έ λ η σ η για αυτή την μουσική οπτική, αλλά προ πάντων έχουμε το τ α – λ έ ν τ ο για αυτή! Αυτό είναι παρακμή. μία λέξη που – όπως πρέπει να είναι ευνόητο μεταξύ μας –, δεν αποδοκιμάζει, αλλά οφείλει να

χαρακτηρίσει μόνο... Εκφράζομαι τρομερά άσχημα αντιθετα από εσάς. Θέλω να πώ ότι και στην παρακμή πλεονάζει το ελκυστικότατο, το αξιολογότατο, το νεότατο, το αξιοσεβαστότατο, – η μοντέρνα μας μουσική λόγου χάριν... Συγγνώμην, αν προσθέσω ακόμη ότι το μ ε γ ά – λ ο σ τ υ λ είναι το περισσότερο απομακρυσμένο από το παρακμιακό γούστο...>> (Απρ.1886: 7/177).⁵²

<<Μία μεταβολή της ο π τ ι κ ή ς του μουσικού –βρίσκεται παντού σε ενέργεια: Ό χ ι μ ό ν ο στην υπερβολική ζωηρότητα της λεπτομέρειας (του μορίου), η ι κ α ν ό τ η τ α μας για α π ό λ α υ σ η περιορίζεται όλο και περισσότερο σε πολύ λεπτά μικρά υπέροχα πράγματα... ά ρ α κ ά ν ε ι κανείς και μόνο τέτοια – –

Η ηθική: Είστε μαζί με τον Riemann όλως διόλου στην <ορθή οδό> – την μοναδική δηλαδή π ο υ υ π ά ρ χ ε ι α κ ό μ η ...>> (26 Αυγ 1888: 8/401).

Η <<μοναδική π ο υ υ π ά ρ χ ε ι α κ ό μ η >>: Η οδός της θυμικής–τονικής μετρικής, όπου η γλώσσα είναι έκφραση του θυμού, όπου η έννοια του χρόνου καθορίζεται από τη στιγμή, από το τώρα (νυν) και κυριαρχεί έτσι επάνω στο χρόνο (και στο tempo), όπου το πάθος κυριαρχεί επάνω στο ήθος, που μπορεί κανείς να ονομάσει επίσης το στυλ, ή τον χαρακτήρα.

Σε ποια οδό βαδίζει η νιτσεική φιλοσοφία; Ποιός είναι ο χρόνος της. Ποιός ο ρυθμός της; Αν προϋποθέσουμε τα μαθήματα *Έρευνες περί ρυθμών* καθώς και τις νιτσεικές παρατηρήσεις όπως επανεμφανίζονται στην *Ευθυμη Επιστήμη* και εν γένει στα Κατάλοιπα, τίποτε δεν μας δίνει το δικαίωμα να μιλάμε για τον ρυθμό, ή για τον χρόνο στον Nietzsche, διότι πάντα πρόκειται τουλάχιστον για δύο, και μάλιστα όχι <<δύο>> του Ενός και του Αυτού. Ένας χρόνος είναι κάθε φορά χαμένος, και κάθε προσπάθεια να τον κάνουμε <<μπροστά μας>> διάφανο, μας επαναφέρει μόνο μπροστά στο χάσμα. Η *ενότητα* και των δύο, δηλαδή ο χρόνος, αποδεικνύεται κατ' αυτόν τον τρόπο ως κάτι που <<εμείς ... ε γ γ ρ ά ψ α μ ε >>, δηλαδή ως *εγγραφή* (GA 18/284). Το ερώτημα για τη νιτσεική έννοια του χρόνου είναι ερώτημα για την πολλαπλότητα, όχι της φιλοσοφίας, δηλαδή μίας πλουραλιστικής φιλοσοφίας, αλλά για την πολλαπλότητα φιλοσοφιών και χρόνων. Τίποτε δε μας εμποδίζει πια να διακρίνουμε τον (ανα)διπλασιασμό (Duplizität:GT1:1/25) ως χαρακτηριστικό της νιτσεικής φιλοσοφίας και να χαράξουμε μία γραμμή από τον διπλασιασμό *Απόλλων-Διόνυσος* από το *Η γέννηση της τραγωδίας* έως τον διπλασιασμό *Βούληση για δύναμη* –

Αιώνια Επιστροφή που επανέρχεται στα Κατάλοιπα, και που αποτελεί σύμφωνα με τον Nietzsche μια εμμένουσα <<ανοιχτή διχοστασία>> (offener Zwiespalt ο.π.). Το ερώτημα του διπλασιασμού είναι όμως επίσης ένα ερώτημα για το βηματισμό, την όδευση αυτής της φιλοσοφίας, ή την οδό στην οποία οδεύει:

<<Οι δύο τόσο διαφορετικές ορμές βαδίζουν η μία δίπλα στην άλλη, ως επί το πλείστον σε αμοιβαία ανοιχτή διχοστασία και σε αμοιβαίο διαρκή ερεθισμό για συνεχείς νέες γεννήσεις, οι οποίες διαιωνίζουν τον αγώνα της αντίθεσης, που φαινομενικά μόνο γεφυρώνεται από τον κοινό όρο <τέχνη> >> (ο.π.).

Αν και οι δύο αρχές της τέχνης βαδίζουν (καθώς και οι δύο αντίστοιχοι των χρόνοι) η μία δίπλα στην άλλη σε *μία* οδό, τότε η νιτσεική φιλοσοφία ωθείται βίαια σε *μία καθορισμένη οδό*, την οδό του εκάστοτε <<σήμερα>>, του <<μοντερνισμού>>. Ο Nietzsche σχολιάζει αυτοκριτικά τη βίαιη εννοιολογική ένταξη του αναδιπλασιασμού σε *μία* ενότητα ως εγγελισμμό:

<<“Η γέννηση της τραγωδίας” αδιαφορεί για την πολιτική, – [είναι] <μη γερμανική> θα λέγαμε σήμερα – μυρίζει πολύ εγγελισμμό, και, σε ορισμένες μόνο διατυπώσεις τη βαραίνει η νεκρική οσμή του Schopenhauer. Μία <ιδέα> – η αντίθεση του διονυσιακού και του απολλώνειου – μεταφρασμένη στη μεταφυσική· η ίδια η ιστορία ως ανάπτυξη αυτής της ιδέας· η αντίθεση στην τραγωδία ανηρημένη στην ενότητα· κάτω από αυτή την οπτική, πράγματα που ποτέ πριν δεν είχαν δει το ένα το άλλο καταπρόσωπα, αντιπαρατέθηκαν ξαφνικά, φώτισαν το ένα το άλλο και κατανοήθηκαν...>> (EH, GT 1: 6/310).

Το στρίμωγμα της νιτσεικής φιλοσοφίας στη *μία* διαλεκτική οδό δεν σημαίνει ότι η νιτσεική φιλοσοφία είναι το τελείως Άλλο και τελείως ξένο προς αυτό το έδαφος, πράγμα που θα απαιτούσε την ανεύρεση ενός θεμελίου το οποίο θα της άρμοζε αληθινά. Η θεώρηση της νιτσεικής εννοιολόγησης ως διπλασιασμού των παράλληλων οδών που αυτοαναιρούμενες θα ακολουθήσουν τελικά *μία* οδό η *μία* μέσα στην άλλη, τις αντιπαραθέτει κάτω από *μία* οπτική, και δεν έχει καμία σημασία εδώ αν αυτή είναι η σοπενχαουερική, η καντιανή, ή *μία* συγκεκριμένη εγγελισμμό φιλοσοφία. Κάθε οπτική είναι *πρέπουσα* και η νιτσεική φιλοσοφία είναι *μία* φιλοσοφία των προοπτικών. Έτσι όμως περιγράφεται η οδός αυτής της φιλοσοφίας, που μπορεί μεν να είναι αυτή ή *μία* άλλη, με την προϋπόθεση όμως ότι είναι *μ ί α*, η <<μ ο ν α δ ι κ ή που υπάρχει ακόμη>>. Με αυτή

την έννοια, η οδός θα ήταν κάθε φορά μία οδός και σε όποια και να όδευε κανείς δε θα παραπλανιόταν, διότι το ερώτημα για την ορθή ή τη λοξή οδό υποχωρεί και δίνει τόπο στο ερώτημα για την εκάστοτε προοπτική, που δεν μπορεί να συλληφθεί μέσα απο μια εννοιολόγηση του αληθούς και του ψευδούς, διότι όπως γράφει ο Nietzsche στον Fuchs

<<κάθε ανύψωση ή κατάπτωση του υποκειμενικού συναισθήματος της δύναμης προσλαμβάνει ως ενότητες πότε ευρύτερους, πότε στενότερους κύκλους. Με λίγα λόγια, ο γηραιός φιλόλογος λέγει ότι δεν υπάρχει καμία μοναδικά μακάρια διερμήνευση, ούτε για τους ποιητές, ούτε για τους μουσικούς>> (Αυγ. 1888: 8/400).

Μία τέτοια άποψη της <<μοναδικής οδού>> θα παρέμενε λοιπόν πάντα στην ορθή οδό. Τι γίνεται όμως αν από τους δύο χρόνους ο ένας δίνει μία βατή οδό και ο άλλος ένα χάσμα; Ποια οδό θα μπορούσε να πάρει τότε ο στοχασμός; Και τι σημαίνει τότε <<η παραλληλία του βαδίσματος δύο αρχών της τέχνης>> ή η <<συγχρονία του στοχασμού της Βούλησης για δύναμη και της Αιώνιας Επιστροφής του ίδιου>>;

III.1.6. Χρόνος πολλαπλός – Πολλαπλή τέχνη

ο δε του σχήματος της λέξεως αριθμός ρυθμός εστίν.
Αριστοτέλης, Ρητορική 1408 β 29

Αντί όμως να απαντήσουμε ρητά στο προηγούμενο ερώτημα, θα ήταν ίσως προτιμότερο να επαναχαράξουμε τα σύνορα του σημείου της αφετηρίας μας. Κατ' αρχάς ο Nietzsche διαχωρίζει δύο τεχνικές του ρυθμού: Μία ποσοτική και μία τονική μετρική. Αν το tempo, το στυλ και ο χρόνος παίζουν κάποιο ρόλο στην νιτσεική φιλοσοφία, τότε αυτός πρέπει να γίνεται αισθητός, ακόμη και αν έτσι δεν πρόκειται να χαρακτηριστεί η οδός αυτής της φιλοσοφίας. Δεύτερον, φαίνεται να είναι αναπόφευκτα αναγκαίο ότι ο Nietzsche βαδίζει στην οδό του θυμικού-τονικού χρόνου και ότι και εμείς παίρνουμε την ίδια οδό, αφού αυτή είναι η οδός της εποχής μας. Τέλος, θα πρέπει να υπάρχει κάποια σχέση μεταξύ των δύο χρόνων που δε λαμβάνει χώρα ούτε πάνω σε μία οδό, αλλά ούτε και ανάμεσα σε δύο: μία σχέση που θα

μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε *αγώνα*. Σε αυτούς τους χρόνους θα πρέπει να εγγραφεί και η συναρίθμηση του tempo.

Ας επανέλθουμε ακόμη μία φορά στην ποσοτική μετρική πριν επιχειρήσουμε να παραστήσουμε αυτόν τον αγώνα στα νιτσεικά κείμενα, για να μπορέσουμε να αναφερθούμε με μεγαλύτερη καθοριστικότητα σε ό,τι εδώ ονομάζεται <<tempo>>. Έχουμε ήδη επισημάνει τη διασύνδεση της ποσοτικής μετρικής με το <<χορό>> κι έχουμε υποδείξει τη σχέση μεταξύ χορού και των νιτσεικών τρόπων του στυλ, της γραφής και του στοχασμού. Ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό διαφοροποίησης της ποσοτικής μετρικής από την τονική-θυμική εγράψαμε την *απουσία* ενός φωνοκεντρικού, δηλαδή σημασιακού *τονισμού* (στην ποσοτική ρυθμοποίηση οι τόνοι έχουν σχέση μόνο με το σημάδεμα των χωροχρόνων). Ο τονισμός (Akzent) δεν πέφτει ποτέ σε έναν ακουστό φθόγγο (Ton), και με αυτή την έννοια είναι ανήκουστος (σε αναλογία με το τυφλό σημείο της διαλεκτικής). Ο κτύπος (η percussio) της ποσοτικής μετρικής *δίνει τόπο* σε ένα *καθορισμένο* αριθμό ελάχιστων μικρών, *σύντομων* [βραχέων] ρυθμικών ενοτήτων, που ο Nietzsche παραλαμβάνει από τους αρχαίους ως *χρόνους πρώτους*, που όμως δεν είναι απόλυτα χρονικά μεγέθη, όπως έχουμε ήδη σημειώσει, αλλά είναι <<χρόνοι άγνωστοι>>, ως χρόνοι της μετάβασης και των ορίων (GA 18/273). Ο κτύπος, η percussio που δίνεται εδώ δεν είναι σημασιακός ήχος (ictus), αλλά σημάδι που αφορά τις αριθμητικές αυξομειώσεις και τομές των μεγεθών της περιόδου (quantitierend).⁵³ Ενώ λοιπόν ο φθόγγος [τόνος] είναι ο ίδιος όριο στην τονική μετρική, και έτσι οφείλει να μεταβαίνει αέναα στον επόμενο αυτοαναιρούμενος, η percussio, που δεν είναι φωνή αλλά άναρθρος ήχος (σύμφωνα με την αρχαία ορολογία *ψόφος*), *περι-ορίζει* εδώ στην ποσοτική μετρική μία ομάδα <<φθόγγων>>. Ο χρόνος αυτός δεν είναι λοιπόν ο φθόγγος *και* η εγγελιανή μετάβαση του σε έναν άλλο φθόγγο (σε μία άλλη στιγμή, σε ένα άλλο τώρα), αλλά ο *αριθμός* των φθόγγων (και χρόνων), ένας – ως αποτολμήσουμε εδώ μία άλλη λέξη, ή μάλλον ένα σύνταγμα λέξεων – *αριθμο-ρυθμός*.⁵⁴

Θα μπορούσαμε ξεκινώντας από το κριτήριο της συμμετρίας, να πούμε, ότι το μέτρο του αριθμώντος-ρυθμού είναι συγγενές ή και ταυτόσημο με το τονικό-σημασιακό μέτρο, επειδή και το τελευταίο συλλέγει σε μία ενότητα έναν αριθμό στιγμών, καθορίζει δηλαδή ένα διάστημα (Intervall) που θα πρέπει να *συμπληρώσει* ο αριθμός και η διάρκεια των

φθόγγων-στιγμών, αν οφείλουν να σχηματίσουν μία ακολουθία συμμετρικά επαναλαμβανομένων ενοτήτων. Όμως, η συγγένεια ή η ταυτότητα αυτή είναι φαινομενική. Κατ' αρχάς διαφέρει ο αριθμο-ρυθμός, ή η ποσοτική μετρική από την τονική-θυμική μετρική, στο ότι δεν είναι σημασιακά τονισμένη, και όχι ότι δεν έχει καθόλου τονισμούς. Γι αυτό είναι απαραίτητη η υπενθύμιση ότι όσον αφορά την ποσοτική μετρική, ο τονισμός σε αυτήν δεν είναι ανήκουστος, ή αόρατος, αλλά *δε συμπίπτει ποτέ με ένα φθόγγο (φωνή)*, και ότι τίθεται, όταν τίθεται, στα *χάσματα [διαστήματα]* ενδιάμεσα στους φθόγγους. Αντιστρόφως η τονική μετρική είναι εξαναγκασμένη να διαχωρίζει ακριβώς μεταξύ μέτρου (Takt) και τονισμού (Akzent), και να τα υποδέχεται μέσα της ενοποιώντας τα, σε αναλογία με την διαλεκτική θεωρησιακή πρόταση, διότι σε αυτή ο τονισμός πέφτει στο φθόγγο. Αυτή όμως είναι μία μεταφυσική απόφαση που μετατρέπει το άτονό μέτρο σε υπερβατολογικό νόμο, ο οποίος επιβάλλεται στην κενή τονική ακολουθία έξωθεν.⁵⁵ Έτσι, η <<ενότητα και η ισομορφία>> του μέτρου, στην οποία αναφέρεται η εγγελιανή θεωρία της μουσικής, δεν καταγράφεται <<ούτε στον χρόνο, ούτε στους φθόγγους ως τέτοιους>>, αλλά <<ανήκει μόνο στο Εγώ>> που το <<έχει θέσει [μέτρο] μέσα [ή εγγράψει] στον χρόνο προς αυτοϊκανοποίηση του>>. Και αν ο τονισμός στον διαλεκτικό ρυθμό έχει ως λειτουργία να <<εμψυχώνει>> (beseelen) το χρόνο, τίθεται το ερώτημα, μήπως το μέτρο που αριθμεί και ρυθμίζει τον χρόνο, τον *αποψυχώνει* μάλλον, για να μην πούμε ότι τον σκοτώνει (Ae III:15/166). Η ζωή και η ζωηρότητα λοιπόν του εγγελιανού διαλεκτικού ρυθμού, η ψυχή και ο χρόνος αυτής της υποκειμενικής ρυθμοποιίας, κατάγεται μόνο από τον τονισμό, ο οποίος όμως αναπτύσσει τη μεγαλύτερη ζωτικότητα του, όπως και στις άτονες <<συγκοπές>>, *ενάντια* και χάρη στο άψυχο μέτρο (ο.π. 170). Ας θυμηθούμε όμως τι γράφει ο Nietzsche στην *Εύθυμη Επιστήμη* για τη μετωνυμική σχέση γένους και είδους, όλου και μέρους, ζώντος και νεκρού: <<Ας φυλαχτούμε και ας μην πούμε ότι ο θάνατος αντιτίθεται στη ζωή. Το ζωντανό είναι μόνο ένα είδος του νεκρού, και μάλιστα ένα πολύ σπάνιο είδος>> (FW 109: 3/468).⁵⁶

Το μέτρο όμως, ή ο τονισμός του αριθμο-ρυθμού δεν προστίθεται στον χρόνο ως υπερβατολογική σύνθεση, αλλά έχει την εμμενή λειτουργία να σημειώνει τους χρόνο-χώρους (Zeiträume). Αυτός είναι και ο λόγος που απωθεί μία ισόμορφα επαναλαμβανόμενη ακολουθία ανομοιομόρφων

στιγμών, που θα περισυλλέγονταν στην ενότητα ισόμορφων ενοτήτων μέτρου. Ίσως θα μπορούσε κανείς να πει ότι κάθε κτύπημα του μέτρου (Taktschlag) δίνει και ένα νέο <<μέτρο>>. Το μουσικό στοιχείο, γράφει ο Nietzsche στις *Έρευνες περί ρυθμών*, είναι η ίδια η ενεργοποίηση της γλώσσας και οι νόμοι των χρονικών μεγεθών δεν είναι μία ποιητική αυθαιρεσία, <<αλλά συγκαλυμμένοι στη γλώσσα [...] Κάθε λέξη γίνεται συνάμα, κατά την προφορά, και ακουστικά καλλιτεχνικά αντιληπτή σαν ομάδα χρόνων>> (GA 18/319). Αυτό που χαρακτηρίζει λοιπόν τον αρχαίο στίχο αντίθετα από το <<μοντέρνο>>, και τον διαχωρίζει γενικά από την καθομιλουμένη γλώσσα είναι η αυστηρή πρόσληψη της <<διάρκειας της συλλαβής>> (Επιστολή: Απρ. 1886: 7/178).

Με την αυστηρή σημασία των όρων δεν θα έπρεπε να μιλάμε καθόλου για τονισμούς και για μουσικούς φθόγγους στην ποσοτική μετρική, που την έχουμε ήδη μετονομάσει σε αριθμο-ρυθμό. Διότι ότι έχει σημασία ως τονισμός ή φθόγγος, ακόμη και η ίδια η <<σημασία>>, ανήκουν στον χρόνο του Εγώ, του σημείου, του Τώρα. Αριθμός είναι εδώ πάντα μόνο ένα πλήθος (Anzahl) σημείων, όπου το κάθε ένα από αυτά είναι χρονική <<στιγμή>>. Αντίθετα, ένας χρόνος που δεν είναι προκαθορισμένος από το σημείο, και στον οποίο δεν μετρά το Τώρα, αλλά ομάδες χρόνου, ένας πολλαπλός χρόνος, απαιτεί για την αντιληπτικότητα του (Vernehmen) όχι την ακοή ενός Εγώ, αλλά, ίσως την <<πολλαπλότερη τέχνη>>, μία τέχνη του <<στυλ>>.

III.2. Η συγκαταριθμηση του tempo στον ρυθμό

III.2.1. Ρομαντική και κλασική τέχνη

Cave musicam
Nietzsche 1886

Πώς θα πρέπει λοιπόν να συγκαταριθμηθεί το tempo στον ποσοτικό ρυθμό, εφ' όσον αυτό δε γνωστοποιείται και δεν καθορίζεται ούτε στις *Έρευνες περί ρυθμών* ούτε σε κάποιο άλλο νιτσεϊκό κείμενο; Διαβάσαμε πως ο *χρόνος πρώτος* γίνεται απόλυτο μέγεθος μόνο με το tempo και ότι οι ρυθμικές ενότητες μέτρου δε μεταβάλλουν την αξία τους με την

αλλαγή του tempo. Η αξία αυτών των ενοτήτων δε μπορεί να είναι λοιπόν ταυτόσημη με την απόλυτη αξία τους. Σαν λέξη για το tempo ή την αλλαγή του tempo, ο Nietzsche παραπέμπει (σε τι άλλο;) σε μία άλλη λέξη: στην *αγωγή*. Για να κατανοήσουμε λοιπόν το tempo θα πρέπει να ακολουθήσουμε αυτήν τη λέξη, και δεν θα πρέπει πια να εκπλήσσει αν βρεθούμε και πάλι ενώπιον ενός χάσματος. Στην περίπτωση αυτή ως προσποιηθούμε πως αποστολή μας είναι η νιτσεϊκή αποστολή. Εκτός τούτου είμαστε, με την προσπάθειά μας να συλλάβουμε το tempo με έννοιες της <<δικής μας μουσικής>>, στην ορθή οδό, διότι η ποσοτική μετρική πρέπει να ανασάνει μετά από σύντομα διαστήματα (GA 18/319επ.).⁵⁷

Αν στη συνέχεια δοθεί η εντύπωση ότι εδώ διαπραγματεύεται η <<μουσική με την αυθεντική της σημασία>>, δηλαδή, κάτι που ονομάζουμε μουσική τέχνη στην οποία κυριαρχεί ο χρόνος και υλικό της οποίας είναι ο μουσικός φθόγγος (Ton), τότε θα πρέπει να μνημονευθεί ότι σύμφωνα με τον Nietzsche η ρυθμοποιία δε γεννήθηκε από την μουσική, αλλά από το χορό. Επειδή το tempo αναφέρεται εδώ σε συσχετισμό με την ποσοτική μετρική, πρέπει να υποθεθεί ότι υπάρχει ένα tempo του χορού. Όσον αφορά την αρχαία ρυθμοποιία της μουσικής θα πρέπει να υποθέσουμε ότι αυτή δεν είναι κάτι που μπορεί να καταλογισθεί στη μουσική με την κυριολεκτική της σημασία. Αν υποθέσουμε στην συνέχεια, ακολουθώντας και πάλι το νιτσεϊκό σχήμα, ότι η ποσοτική μετρική βρίσκει ανταπόκριση και στη <<δική μας μουσική>> ως κάτι <<δευτερεύον και πουθενά ιδιαίτερα εξέχον>> (ο.π.), τότε θα πρέπει να υπάρχει σ' αυτήν τη μουσική ένα στοιχείο που δεν καλύπτεται ούτε με τη <<δική μας μουσική>>, ούτε με μία <<μουσική με την αυθεντική της σημασία>>. Αλλά ακόμη και η τελευταία ονομασία είναι άκρως αμφίβολη, και μάλιστα όχι επειδή μπορεί κανείς να διαχωρίσει διαφορετικές <<μουσικές>> κατά διαφορετικές ρυθμικές, αρμονικές και τονικές συλλήψεις, όπως λ.χ. μία μουσική ιεραρχικά αρθρωμένων φθόγγων από μία δωδεκάφθογγη μουσική με ισοδύναμους φθόγγους, αλλά επειδή υπάρχει μία μουσική στην οποία ο <<μουσικός φθόγγος>> (Ton) είναι μόνο μία από τις πολυάριθμες δυνατότητες της <<μουσικής>> σύνθεσης. Σύμφωνα μ' αυτόν τον ορισμό, αυτή δεν θα ήταν μία από τις διάφορες <<μουσικές>>, αλλά καμία από αυτές. Και ομώς θα φανεί ότι σε αυτήν το tempo θα παίζει σημαντικό ρόλο. Δεν είναι δυνατό να καθορίσουμε τι είναι ή δεν είναι μουσική – ένα ερώτημα που από ό,τι φαίνεται αφορά περισσότερο τους

φιλοσόφους παρά τους μουσικούς –, αν δεν εξηγήσουμε τι είναι ένας φθόγγος [τόνος] και τι είναι ο χρόνος. Και επειδή ξεκινήσαμε ερωτώντας γι' αυτά τα τελευταία θα μπορούσαμε, ακολουθώντας μία παραπομπή από επιστολή του Nietzsche, να αποδεχτούμε τον ορισμό του Αυγουστίνου, σύμφωνα με τον οποίο η μουσική είναι <<scientia...bene modulandi>>⁵⁸ μέτρο της κίνησης και όχι του φθόγγου: Ο Nietzsche γράφει στον C. Fuchs: <<Διαβάστε, παρακαλώ, ένα βιβλίο που λίγοι γνωρίζουν, Augustinus de musica, για να δείτε πώς αντιλαμβάνονταν και απολάμβαναν τότε τα ορατιανά [Horatius] μέτρα, πώς κανείς <έδινε το μέτρο> (taktirte), ποια διαλείμματα παρέμβαλλε κ.ο.κ. (άρσις και θέσις είναι απλώς σχήματα μέτρου)>> (Απρ.1886: 7/179). Το ότι μετά από όλα αυτά μπορούμε και μιλάμε ακόμη για <<μουσική>> γίνεται μόνο για να ακολουθήσουμε την εγγελιανή οδό που είναι καθορισμένη από τη – και καθοριστική για τη–φιλοσοφία, και για να δείξουμε το πράττειν αυτής της φιλοσοφίας της μουσικής, όταν αναφέρεται θεωρητικά στην μουσική. Σε αυτήν την χειρονομία δεν προσθέτουμε κανέναν νέο καθορισμό, καμία άλλη ονομασία με την οποία θα πίστευε κανείς ότι από εδώ και εμπρός θα είναι πιά γνωστό, τι είναι <<μουσική>>.

Αν τώρα προστίθεται στην δική μας μοντέρνα μουσική ο δεσπόζων σημασιακός τόνος (ictus), αυτό δεν είναι και τόσο αναγκαίο διότι εδώ πάλλεται το συναίσθημα στο ρυθμό του ισχυρού και ασθενούς (stark-schwach) χωρίς να ανασαίνει. Σε αυτήν προσχωρεί η ποσοτική μετρική που είναι όμως πια δευτερεύουσα μόνο παράμετρος χωρίς οξύτητα. Το tempo είναι στην μουσική μας, από ότι φαίνεται, στενά συνδεδεμένο με το αίτημα για συμμετρία, αν κάτω από αυτή την μουσική καταλαβαίνουμε μία <<ρομαντική τέχνη>> με την εγγελιανή σημασία, δηλαδή μία τέχνη που θεμελιώνεται στην *υποκειμενικότητα* που αναιρεί την αντικειμενικότητα ως κάτι απλώς εξωτερικό. Ο Hegel αναφέρεται στην <<ολοκληρωτική απόσβεση (Tilgung) της [...] χωρικής διάστασης >> στη μουσική, ως εκείνο που τη διακρίνει από τη γλυπτική, που είναι μία καθαρά κλασική τέχνη, καθώς και από την αρχιτεκτονική, που είναι <<ο θεμελιακός τύπος μίας απλώς συμβολικής σημειωτικής>> (Ae III: 15/132επ.).⁵⁹ Η μουσική δεν είναι μία κλασική τέχνη, αλλά ρομαντική, μοντέρνα τέχνη και κανείς δεν μπορεί, σύμφωνα με αυτόν τον καθορισμό, να ομιλεί για αρχαία ελληνική μουσική. Η άποψη αυτή δίνει κατ' αρχάς την εντύπωση μίας συναίνεσης μεταξύ της εγγελιανής θέσης και της νιτσεϊκής γενεαλογίας

της μουσικής από τον χορό, παρ' ό τι ο Nietzsche μιλά για μία μουσική της ποσοτικής μετρικής, μία μουσική του ιδίου του λόγου. Αν ο χρόνος είναι κατά τον Hegel το κυρίαρχο στοιχείο στην μουσική, τότε γίνεται αξιοζητούμενο κατά πόσο η εγγελιανή έννοια του μουσικού χρόνου υπάκουει σε μία *ρομαντική* διαπραγμάτευση, δηλαδή σε μία ολοκληρωτική αναίρεση του εξωτερικού και του αισθητού κόσμου στην εσωτερικότητα του πνεύματος, και κατά πόσο η αριστοτελική έννοια του χρόνου ως μη ρομαντική δεν είναι σε θέση να στοχαστεί τον χρόνο κατά την εγγελιανή σημασία. Επειδή η ρομαντική τέχνη χαρακτηρίζεται από την αναίρεση της διάστασης του χώρου στην υποκειμενικότητα (και στη στιγμή),⁶⁰ θα πρέπει να υποθέσουμε πως η κλασσική έννοια του χρόνου μπορεί μεν να είναι χρόνος με την αυθεντική του σημασία, είναι όμως ένα είδος εξωτερικού, αισθησιακού χρόνου, τον οποίο δε γνωρίζει καμία τέχνη στην οποία θα μπορούσε να γίνει κυρίαρχος. Ο εγγελιανός καθορισμός του χρόνου στην *Εγκυκλοπαιδεία των φιλοσοφικών επιστημών* ως *χωρική* αναίρεση της απλής διάστασης του χώρου, είναι ο ίδιος στοχασμός που συναντάμε και στη *Αισθητική* κατά τη μετάβαση της γλυπτικής μέσω της ζωγραφικής στη μουσική, που μεταθέτει τη μουσική έννοια της *κίνησης* και του ρυθμού κατά την ανάγνωση της γλυπτικής σε μία δευτερεύουσα θέση (Ae II :14/400). Μετά από όλα αυτά θα πρέπει να αρχίζει να κλονίζεται και ο χαϊντεγκεριανός ισχυρισμός της εγγελιανής έννοιας του χρόνου <<ως μία παράφραση της αριστοτελικής πραγματείας περί χρόνου>> (SuZ § 82: SuZ 432), εκτός εάν προσπαθήσουμε να συλλάβουμε αυτήν την παρερμηνευση ως αναίρεση. Από την άλλη μεριά η αναίρεση παραπέμπει σε ένα προπαρασκευάσμα του χρόνου που δεν αξίζει μεν την ονομασία <<χρόνος>> (και συνάμα την ονομασία μουσικός χρόνος), καθιστά όμως δυνατή την ίδια την αναίρεση του χρόνου ως χρόνου. Όταν ο Nietzsche κάνει λόγο για μία αρχαία ποσοτική μετρική, υπονοεί και μία αρχαία έννοια του χρόνου που μπορούμε όμως να τη διανοηθούμε μόνο ως διαρρηγμένη και χασματική και άρα που δεν μπορούμε να την πραγματευτούμε με μια ρομαντική σύλληψη του χρόνου, <<του δικού μας χρόνου>>. Το ερώτημα, αν η εγγελιανή έννοια του χρόνου είναι ρομαντική ή όχι, θα εξαρτηθεί από το ερώτημα μίας καθορισμένης θέσης του ερμηνευτικού κλειδιού που θα αλλάξει την πορεία των γραμμών για κάτι, που ακόμη δεν μπορεί ούτε καν να ονομασθεί, για να κατορθώσει έτσι να κυριαρχήσει σε <<μία ανώτερη βαθμίδα>> του διαλεκτικού στοχασμού.

III.2.2 Η αλλαγή του tempo ως διαφορά κατά ποσότητα

Η διαφορά που παραθέτει τα φωνήματα και τα κάνει αντιληπτά [ακουστά], με κάθε σημασία της λέξης, μένει καθεαυτή ασύλληπτη [ανήκουστη].

Derrida 1988 (1972)

Το εγγελιανό αίτημα για συμμετρία που είναι αλληλένδετο με την αναιρετική σύσταση της υποκειμενικότητας, χαρακτηρίζει ήδη την μουσικότητα της θεωρησιακής πρότασης που συντάσσεται από τη σύγκρουση μέτρου και τονισμού δίνοντας έτσι την εντύπωση πως η μουσική ευρίσκεται σε διαρκή αγώνα με το tempo, και πως ο αγώνας αυτός ολοκληρώνεται με τη μετάβαση του tempo στην αισθητική της μουσικής, ή με την αμφιταλάντευση της γνώμης μίας μουσικολογίας που καθιερώνει το tempo σαν κάτι βαρυσήμαντο αλλά συνάμα και σαν απροσδιόριστο μέγεθος.

Η εντύπωση πως το tempo είναι συνάμα ανεξάρτητο από τον μουσικό φθόγγο [τόνο], το μέτρο και τον ρυθμό και πως τα καθορίζει και κατά κάποιον τρόπο τα θεμελιώνει, επιβεβαιώνεται στη σημειογραφία αυτής της μουσικής. Η καταγραφή αυτή δε λαμβάνει χώρα στον χώρο σημείωσης των μουσικών φθόγγων, παύσεων και μέτρων, αλλά εγγράφεται πάνω από τις γραμμές των φθογγόσημων, και είναι αυτό που ονομάζουμε *αγωγή*, δηλαδή μία σημείωση του τηρουμένου κατά την εκτέλεση χρόνου. Η σημείωση αυτή δεν πραγματοποιείται με μουσικά σημεία και σύμβολα, αλλά με λέξεις (*allegro, accelerando, andante, prestissimo, ritardato* κ.ο.κ.), γεγονός που δίνει αφορμή στο ερώτημα γιατί δεν υφίστανται για το tempo <<αυθεντικά>> μουσικά σημεία, αφού είναι ο αυθεντικός χρόνος σύμφωνα με τα μουσικολογικά δεδομένα. Από ό,τι φαίνεται, και η μουσική αντιμετωπίζει γλωσσικά προβλήματα. Ας συγκρατήσουμε εδώ στην μνήμη μας προσωρινά ότι το tempo δεν είναι ούτε κάτι ηχητικό όπως το ύψος του φθόγγου, ούτε κάτι χρονικό όπως η διάρκεια του φθόγγου, ότι δεν αναφέρεται στον τονισμό, και ότι παρόλα ταύτα δηλώνεται γραπτώς.

Όσον αφορά την *ακουστότητα* – μία διαφορά που πρέπει να γίνει σε αυτή την μουσική διότι η παρτιτούρα, η σύνθεση του μουσικού κειμένου, είναι μόνο μία γραπτή πρόταση για την εκτέλεση, και η *ανάγνωση* της δε νοείται σαν μουσικό ακρόασμα –, πρέπει να υπενθυμίσουμε και πάλι ότι το tempo

δεν μεταβάλλει ούτε το ύψος των οθόγγων, ούτε τη διάρκεια, ή την αξία τους. Όταν λοιπόν ο Nietzsche γράφει για την αρχαία ποσοτική μετρική ότι οι χρόνοι πρώτοι δε μεταβάλλουν την αξία τους με την αλλαγή του tempo, αυτό ισχύει με τον ίδιο τρόπο και για τις μικρές τονικές (tonal) ενότητες <<της δικής μας μουσικής>>. Αν ο αριθμός 4 δηλωθεί σαν αξία της διάρκειας ενός ολόκληρου, δηλαδή αν ο φθόγγος αυτός έχει την διάρκεια τεσσάρων κτυπημάτων, τότε οι συντομότεροι φθόγγοι θα διαρκέσουν ανάλογα με την αξία τους ένα κλάσμα της αξίας αυτής της μονάδας, οι δε μακρύτεροι ένα πολλαπλάσιό της. Ένας φθόγγος με την διάρκεια ενός ημίσεως, δηλαδή με την αξία 1/2 θα μετρείται με δύο κτυπήματα, και αυτό ανεξάρτητα από την δεδηλωμένη σημείωση του tempo ως <<allegro>> ή <<andante>>, <<ζωντανό>> ή <<αργό>>. Το ύψος των φθόγγων, οι αξίες τους, οι ρυθμοί και τα μέτρα μένουν λοιπόν τα ίδια με την αλλαγή του tempo, και όμως όχι ακριβώς τα ίδια. Κάτι συμβαίνει εδώ, κάτι που προσπαθεί κανείς να συλλάβει με φράσεις όπως <<το μουσικό κομμάτι μεταβάλλει το χαρακτήρα του>>. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε πως το tempo είναι η ταχύτητα των φθόγγων, αλλά και αυτή η παρατήρηση δεν θα ήταν ορθή, διότι ακόμη και τα ταχύτερα μελωδικά σχήματα μπορούν να πραγματοποιηθούν σε αυτό που η μουσική μας ονομάζει αργό μέρος (Satz), όπως και αντιστρόφως μπορούμε να έχουμε μία αργή ακολουθία φθόγγων σε γρήγορο μέρος. Το tempo δεν συμπίπτει με καμία άποψη του φθόγγου ούτε από την ηχητική [φωνητική], ούτε από την χρονική πλευρά του και παραδόξως τις επηρεάζει (affiziert) και τις δύο. Το tempo μία <<μη αισθητή αισθητικότητα>>,⁶¹ κάτι που βρίσκεται ένθεν ή επέκεινα του μεταφυσικού ζεύγους του νοητού και του αισθητού;

Στη συνέχεια το tempo αναλαμβάνει έναν παράξενο ρόλο όσον αφορά την ενότητα και ομοιογένεια της μουσικής. Πριν γίνουν δυνατές μουσικές συνθέσεις με πολύπλοκους ρυθμούς και μέτρα, υπήρχε ένα γενικά ισχύον μέτρο για μία μεγαλύτερη μουσική ενότητα (ένα <<μέρος>>) και σύμφωνα με αυτό ένα γενικά ισχύον tempo. Εντούτοις έγινε φανερό ότι ένα tempo μπορεί να εκτελεσθεί σε ένα μέρος μόνο με την βοήθεια αλλαγών του tempo, ή ακριβέστερα, με την βοήθεια παραλλαγών (Variation) του θεμελιακού tempo, μέσω επιβράδυνσης (ritardanto) ή επιτάχυνσης (accelerando). Για να δοθεί η εγγύηση μίας γενικά ισχύουσας ομοιογένειας και ενότητας πρέπει να παραλλάσει κανείς εντός της ενότητας

και αν είναι δυνατόν να γίνει συναφής η συντριβή αυτής της ομοιογένειας μαζί με την εξαφάνιση του tempo στη μοντέρνα <<ρυθμική υπερβολική ζωηρότητα της λεπτομέρειας ... των πολύ λεπτών μικρών υπέροχων πραγμάτων>>, θα πρέπει να τεθεί το ερώτημα αν αυτή η ενότητα είναι αίτημα ενός μουσικού χρόνου, ή ενός θετού χρόνου <<προς αυτοικανοποίηση του Εγώ>>. Τελικά θα πρέπει να ρωτήσουμε γιατί το ερώτημα αυτό τίθεται πρώτα με το tempo.

Η δυσκολία μίας εννοιολογικής σύλληψης και η θεωρησιακά μη αναγωγιμότητα του tempo, μπορούν να αναγνωσθούν στην μοίρα ενός εργαλείου, του χρονομέτρου, αυτού του <<διαβολικού οργάνου>> όπως γράφει κάποιος γαλλικό λεξικό της μουσικής, που από την ημέρα της εφεύρεσης του ήταν μισητό και επιθυμητό συνάμα, και η διχασμένη αξιολόγησή του προδίδει ίσως περισσότερα για το διχασμό της μουσικής ως ρομαντικής τέχνης από ό,τι θα επιθυμούσαν οι υποστηρικτές μίας ενιαίας σύλληψης της μουσικής. Πώς λειτουργεί αυτό το όργανο, στο οποίο εδόθηκε – όχι χωρίς υστεροβουλία – η μορφή μίας πυραμίδας και το οποίο δεν μπορεί να αξιώσει στην εγγελιανή ιεραρχία των μουσικών οργάνων ούτε καν την θέση ενός τυμπάνου, πόσο μάλλον μίας ολοκληρωμένης φωνής, επειδή δεν μπορεί να αποδώσει ούτε <<έναν υπόκωφο ήχο>>. Ο λόγος υποτίμησης είναι ότι για τη διαλεκτική υπάρχουν ανάρμοστα σημεία που εξαναγκάζουν τη μηχανή αναίρεσης να εγκαταλείψει τη γραμμικότητά της και να ακολουθήσει, τρεμάμενη, παρακαμπτήριους οδούς και ευρύτερους κύκλους, διότι τη στιγμή που τα αγγίζει, τα σημεία μεταμορφώνονται σε τρεμάμενη, δονούμενη και για την διαλεκτική έννοια δεινή επιφάνεια: <<Στο *τύμπανο* είναι το τεντωμένο δέρμα επάνω στον λέβητα, που αν κτυπηθεί σε ένα σημείο, αφήνει όλη την επιφάνεια να δονηθεί με έναν υπόκωφο ήχο που μπορεί μεν να συντονιστεί, αλλά που δεν μπορεί να επιτύχει, όπως και το όλο το όργανο, ούτε έναν οξύ καθορισμό, ούτε μία μεγαλύτερη πολυμέρεια>> (Ae III:15/174). Έτσι και το χρονόμετρο έχει την δυσάρεστη ιδιότητα να μεταφράζει τις ποιότητες του tempo, που εκφράζονται σε διατυπώσεις όπως <<ο εσωτερικός χρόνος της μουσικής>> του <<βιωμένου χρόνου>>, σε ποσοτικά μεγέθη, σε αριθμούς κτύπων. Κατά αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν να πει κανείς ότι ένα *andante* βρίσκεται στο ύψος 126–152 Mälzel. Το σύμφωνα με την μηχανική του εκκρεμούς κατασκευασμένο όργανο παράγει έναν αλλοιώσιμο αριθμό κτύπων μέσω της μετατόπισης ενός

βάρους κατά μήκος του κάθετου άξωνα. Ο αριθμός των κτύπων μετριέται με μία χρονική μονάδα. Ο αριθμός συμμετρικών κτύπων δηλώνει ένα tempo, αλλά η μονάδα μέτρου (ο νόμος) με την οποία μετριέται δεν ισχύει γενικά, αλλά εξαρτάται από την εκάστοτε σύνθεση. Αν πρέπει να δηλωθεί το tempo για ένα μουσικό κομμάτι του τονικού συστήματος, θα υποτεθεί ως μονάδα μέτρου ο αριθμός κτύπων μίας των τονικών ενοτήτων της. Ένας ολόκληρος μουσικός φθόγγος (Ton) που μετρά 4 κτύπους έχει τότε λ.χ. το tempo=40. Η αξία του 4 δεν μεταβάλλεται αν δώσουμε το tempo 40 ή ένα άλλο tempo και οι άλλοι φθόγγοι που διαρκούν κατά ένα κλασματικό [επιμόριο] ή πολλαπλάσιο ποσόν αυτού του φθόγγου έχουν τις αντίστοιχες διάρκειες. Αυτή είναι και η σημασία της νιτσεϊκής πρότασης σύμφωνα με την οποία ο χρόνος πρώτος γίνεται <<απόλυτο χρονικό μέγεθος πρώτα με το tempo>>. Πρέπει όμως να προσέξουμε, διότι <<απόλυτο>> δεν σημαίνει εδώ κάποια αρχή που έχει απολυθεί από τις διάρκειες και που κυριαρχεί απεριόριστα επί των ιδίων έξωθεν, αλλά έναν διαφορετικό καθορισμό, στον οποίο η διαφορά δύο αριθμών δίνει το <<απόλυτο μέγεθος>> ως αριθμό. Ο αριθμός του tempo θα μπορούσε έτσι να μεταφραστεί με εκείνον τον <<διαχωρισμό στο tempo του γίνεσθαι>>, δηλαδή με μία <<διαφορά (Differenz) ποσότητας>>. ⁶² Αν ακούμε λοιπόν το tempo, δηλαδή έναν αριθμό κτύπων, με το νόημα ότι ακούγοντας μουσική έχουμε μία <<αίσθηση>> του tempo, αν δηλαδή αισθανόμασθε αναπόφευκτα λόγω ανθρώπινης ιδιοσυγκρασίας, όπως γράφει ο Nietzsche στις προαναφερόμενες παραπομπές, το tempo ως <<ποιότητα>>, δεν ακούμε το tempo ως tempo, αλλά το καταλογίζουμε στον μουσικό φθόγγο. Το tempo όμως δεν μπορεί να μελοποιηθεί και μάλιστα όταν πρόκειται για μια μουσική που δε γίνεται με φθόγγους, δηλαδή με ενότητες, αλλά με διάφορες μεγεθών και τομές χρόνων (tempus=τέμνειν). ⁶³ Και ως εάν να ευρίσκετο το tempo σε μία διπλή δέσμευση, είναι συνάμα τόσο λίγο ακουστό χωρίς τον φθόγγο, με τον οποίο το <<αισθανόμασθε>>, όπως και ο φθόγγος χωρίς αυτή: την ανήκουστη διαφορά — το tempo. Πράγμα που θα πρέπει να διαλευκάνουμε περισσότερο στη συνέχεια.

III.2.3 Η φυσικο-μαθηματική προώθηση της γλώσσας και για την (μη)ακουστότητα του tempo

Η μουσική είναι η πρώτη αυστηρή φυσική, η πρώτη γλωσσολογία που είναι κυριευμένη από την φύση...

Η μουσική προσποιείται τη γλώσσα των πραγμάτων.
Serres 1992 (1972)

Όσα επισημάνσαμε για το ρυθμό της μετρικής των ποσοτικών διαφορών, ισχύουν τελικά και για τον θυμικό-τονικό χρόνο. Αν τον αποδεχτούμε στην συνέχεια σαν τη <<δική μας οδό>>, τότε δίνεται προς διαστοχασμό – αλλά και προς χορό και γραφή – ένας χρόνος που δεν είναι ούτε ταυτόσημος με την ουσία του χρόνου ως σημείο-του-Εγώ η σημείο-του-Τώρα, ούτε αναγώγιμος σε αυτή την ουσία, που τελικά δεν θα ήταν καν αντιληπτή χωρίς εκείνο τον ακόμη απροσδιόριστο χρόνο μέσω του οποίου δίνονται όλες οι καθορίσιμες διαφορές χρόνων, όπως και η διαφορά τονικού και μη τονικού χρόνου.

Έχουμε ήδη μιλήσει για το όριο της μαθηματικοποίησης του θυμικού-τονικού χρόνου, για το απορηματικό θεμέλιο του διαλεκτικού χρόνου της <<σημασιακής διακοπής>>⁶⁴ και της διαλεκτικής μετάβασης. Αν τώρα παρουσιάζουμε εδώ κατά προτίμηση <<ομάδες χρόνων>> και <<διαφορές ποσοτήτων>>, με αφορμή τον χρόνο του tempo, ενώ ήδη διαπιστώσαμε την ανεπιτηδειότητα του αριθμού για την εγγελιανή <<έννοια>> του χρόνου, αυτό γίνεται μόνο για να ανοίξουμε έναν λογαριασμό αναφορικά με την ακαταλληλότητα του αριθμού, που θα πρέπει να κινήσουμε έτσι ώστε να διαφωτιστεί αυτή η ανεπάρκεια. Η θεωρησιακή διαλεκτική ως μεταφυσικό σύστημα που συμφωνεί σε αυτό το σημείο με κάθε οντολογία, μέχρι και εκείνη της ερμηνευτικής οντολογίας του Heidegger, υποβαθμίζει τον αριθμό απέναντι στο στοχασμό και στην έννοια, και του απονέμει έναν κατώτερο βαθμό στην πνευματική κλίμακα των μέσων ανακοίνωσης της αλήθειας. Στην χαϊντεγκεριανή διαμάχη με τον Nietzsche αντιπαρατίθεται ο <<λογιστικός στοχασμός>>, ο <<υπολογισμός>> με προοπτικές, προς τον ποιοτικό <<διαλογισμό>>, ενώ στην εγγελιανή διαλεκτική γίνεται εκτενής κριτική στην <<εξωτερικότητα>> του αριθμού, στη βουβή γραφή, με βάση την <<εσωτερικότητα>> και ιδεατότητα της φωνής του τονικού αλφαβητικού συστήματος.⁶⁵ Το αποτέλεσμα της εννοιολογικής

τοποσήμανσης μίας φιλοσοφίας των μαθηματικών, της αναίρεσης δηλαδή κάθε φορμαλιστικής σημειογραφίας, είναι ότι ο αριθμός είναι ασύμμετρος με την έννοια, και ετερογενής στο στοχασμό. Το ερώτημα εδώ φυσικά είναι τι υπολογισμοί γίνονται όχι με, αλλά στον αριθμό, για να προπαρασκευαστεί έτσι ώστε να καταστεί εννοιολογικά καθορίσιμος. Ο αριθμός συλλαμβάνεται στο στοχασμό και μέσω αυτής της σύλληψης και (προ)κατάληψης αποδεικνύεται ασύμμετρος και ετερογενής. Ως αριθμός είναι πάντοτε ήδη εννοημένος και στοχασμένος, πριν καν μπορέσει να γίνει λόγος για την αδυναμία του να στοχαστεί και να φθάσει στο ύψος της έννοιας. Αν όμως ο αριθμός ήταν πάντοτε ήδη ετερογενής στην έννοια, πως θα μπορούσε κανείς να συλλάβει το <<στοχασμό μίας φιλοσοφίας των μαθηματικών>>, ή πώς θα μπορούσε να κατανοήσει ότι είναι ετερογενής; Επίσης, όταν η διαλεκτική ισχυρίζεται πως η ρευστότητα της έννοιας χάνεται στον πετρωμένο αριθμό ως *medium*, είναι σαν να διατείνεται πως ο εννοιολογικά ανηρημένος αριθμός, ο ρευστοποιημένος αριθμός, προκαλεί την απώλεια της έννοιας. Ο αριθμός μετατρέπεται κατ'αυτόν τον τρόπο σε κακή έννοια, ενώ η έννοια είναι η καλή έννοια. Η έννοια ως το Ρευστό που υφίσταται αφ'εαυτού, δεν είναι μόνο αυτό το Καλό και ο αριθμός το Κακό, αλλά η έννοια ως διαλεκτική αυτοκίνηση μετατρέπει τον αριθμό σε κάτι Κακό. Αν η έννοια είναι το Ρευστό-Σταθερό, τότε θα πρέπει το φασματώδες του αριθμού να υφίσταται ακριβώς στην Υπερ-ρευστότητα, στο περιττό. Αυτό σημαίνει πως ο αριθμός είναι είτε πολύ ρευστός, είτε πολύ σταθερός. Κατάφαση της ροής μέσω της επανάληψης. Αυτό όμως δεν μπορεί να συλληφθεί με έναν στοχασμό. Ο Hegel, συνεπώς κι <<εμείς>>, που μιλάμε την θυμική-τονική γλώσσα της εποχής μας, δεν είμαστε σε θέση να μιλήσουμε ποσοτικά για τον αριθμό, αλλά μόνο ποιοτικά, για να κατορθώσουμε στη συνέχεια να τον υποβαθμίσουμε ποιοτικά ως κάτι ποσοτικό. Το τι είναι ο αριθμός μπορεί να συλληφθεί μόνο ως έννοια. Με τα λόγια του Nietzsche: ο αριθμός είναι μία <<μορφή προοπτικής>> (*perspektivische Form*: N 1885,40[42]: 11/650). Είναι σχεδόν αδύνατο για την ανθρώπινη ιδιοσυγκρασία να μην <<αισθάνεται>> κάτι όταν αντιμετωπίζει αριθμητικές σχέσεις. Το ερώτημα όμως που παραμένει είναι αν το αίσθημα μίας ποσότητας ως ποιότητας δεν εξαρτάται και πάλι από το εμμένον στίγμα ένος <<μέσου ποσού>>, πράγμα που δε σημαίνει ότι ο αριθμός χάνει την προοπτική του, αλλά ότι είναι το προοπτικό μέσο (*Perspektiv*) του *tempo*.

Στο βαθμό λοιπόν που η μοντέρνα *τονική* μουσική αποχωρεί από τη γενικά ισχύουσα συμμετρία μεγάλων ενοτήτων και συγκεντρώνεται στην λεπτομέρεια (Detail), το tempo, που ήταν δύσκολο να συλληφθεί κάτω από έναν κοινό παρανομαστή ακόμη και στην περίπτωση μίας σύνθεσης με γενικό-ενωτικό θεμελιακό χαρακτήρα, αρχίζει να εξαφανίζεται όλο και περισσότερο ή, όπως γράφει ο Nietzsche στο κεφάλαιο <<Ο Βάγκνερ ως κίνδυνος>> από το *Nietzsche contra Wagner*, η <<μουσική>> αρχίζει να <<κολυμπάει>>:

<<Η πρόθεση που κατευθύνει τη νέα μουσική, αυτό που τώρα ονομάζεται με πολύ έμφαση, αλλά όχι πολύ καθαρά <απέραντη (άπειρη) μελωδία>, μπορεί να διευκρινισθεί ως εξής: κάποιος μπαίνει στην θάλασσα, χάνει σιγά-σιγά το σίγουρο πάτημα στο βυθό και τέλος παραδίνεται στο στοιχείο άνευ όρων: οφείλει να κ ο λ υ μ π ή σ ε ι. Στην παλαιά μουσική έπρεπε κανείς με ένα εορταστικό ή φλογερό Μπρος και Πίσω, ένα πιο Γρήγορο και πιο Αργό, [να γνωρίζει] κάτι τελείως διάφορο: ν ά χ ο ρ έ ψ ε ι. Το μέτρο που απαιτούνταν για αυτό, η διατήρηση ακριβώς ιδίων βαρυσήμαντων μονάδων χρόνου και βαθμών δύναμης, απαιτούσαν από την ψυχή του ακροατή διαρκή σ ω φ ρ ο σ ύ ν η>> (NW 6/421 επ.).

Το γεγονός ότι το tempo παρά τον πολλαπλό του χαρακτήρα μπορεί να εξαφανιστεί με την κατάλυση του ενωτικού χρόνου του υποκειμένου χάριν πολλών χρόνων, δείχνει τι είναι εκείνος ο κοινός παρανομαστής: Ένας χρόνος που δεν μπορεί να σημειώσει (notieren) το tempo, παρά μόνο με ξένη γλώσσα, διότι η ουσία του δεν είναι ο χρόνος του πολλαπλούστερου όλου, αλλά η καθολικότητα (Allgemeinheit) των ατόμων (Individuum) που τώρα πλέον, στο μοντερνισμό, αφελκύεται στην μοναδικότητα (Einzigkeit) του ατόμου. Και στις δύο περιπτώσεις θριαμβεύει η ίδια λογική της υποκειμενικότητας ή με τα λόγια του Nietzsche, ο <<μηδενισμός>>. Όμως η νίκη αυτής της λογικής της υποκειμενικότητας, η οποία εορτάζεται ακόμη και στην παρακμή της, λαμβάνει χώρα πάνω από το χάσμα της, το οποίο πρέπει να αναθεματίζει για να κρατήσει ακέραια την αρχή της αυτοκυριαρχίας της. Εδώ πρέπει να αρχίσει να διαφαίνεται η σύνταξη αυτού του υποκειμένου μέσα από την αρνητικότητα και ως αρνητικότητα. Σε σχέση με αυτήν την υποκειμενικότητα ο νιτσεικός τύπος του καταφάσκοντα <<αρτίστα>> μας φαίνεται περισσότερο <<έντιμος>> και ίσως για τους άλλους περισσότερο <<ανόητος>> από τον δογματικό τύπο με την <<οριστική και τελεσίδικη>> χειρονομία του (JGB Vor.: 5/11). Η εντιμότητα αυτή οδηγεί σε

μία φυσιολογία και φυσική του νόμου στον οποίο υπακούει το υποκείμενο ενός νέου ήθους της περατότητας και θνητότητας της ανθρώπινης ύπαρξης.

Το tempo γίνεται λοιπόν πιο ευδιάκριτο στην ακοή όταν η μουσική κινείται προς το σημείο που είναι συνάμα πέρασ και αφετηρία της: στον φθόγγο, με την έννοια του συγκεκριμένου τονικού ύψους. Αδύνατον να παρακουσθεί, σημαίνει πρώτα ότι εκεί που ο φθόγγος χρησιμοποιείται σαν ένα υλικό μεταξύ άλλων, εκεί λοιπόν που ο *θόρυβος* (ψόφος)⁶⁶ είναι επίσης υλικό, το tempo εξαφανίζεται ολοκληρωτικά και τελικά μετρούν μόνο οι εκάστοτε διάρκειες του υλικού. Δεύτερον, ότι το tempo είναι μουσικός παράγων εκεί όπου αρχικά το ηχητικό υλικό ή το υλικό του θορύβου συντίθεται μουσικά. Με την παρατήρηση αυτή βρισκόμαστε ήδη στο πειραματικό εργαστήριο της νιτσεικής φιλοσοφίας διότι αυτό που κάνει την ακουστότητα του tempo να είναι συναφής με την φυσική είναι αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε <<φυσικός χαρακτήρας>> της μουσικής. Αυτό δεν σημαίνει πως η μουσική γίνεται εφαρμοσμένη φυσική, αλλά ότι μία από *γλώσσες* της είναι φυσικού χαρακτήρα. Ας δοκιμάσουμε να διαλευκάνουμε περισσότερο αυτό το σημείο με έναν αφορισμό της *Εύθυμης Επιστήμης*, που διανοίγει συνάμα και τον ορίζοντα των επονομαζόμενων νιτσεικών <<δανείων>> από τις φυσικές επιστήμες, και την ενδεχόμενη <<δευτεροβάθμια>> σημασία τους απέναντι στην <<αυθεντικότερη>> φιλοσοφική σημασία: << Τιμή στη φυσική! Και ακόμη μεγαλύτερη σε αυτό που μας παρωθεί προς αυτή, — η παρρησία (εντιμότητά) μας!>> (FW 335: 3/564).⁶⁷ Αυτό που μας παρωθεί εδώ στην φυσική, δεν είναι λοιπόν η φυσική, αλλά μία *προώθηση* της γλώσσας. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η γλώσσα αποκτά φυσικό χαρακτήρα, στο βαθμό που προωθείται. Και αυτό ακριβώς συμβαίνει με την γλώσσα της μουσικής. Ας πάρουμε μία λέξη, το κύμα (Welle), που συναντήσαμε ήδη στις *Έρευνες περί ρυθμών*. Εκεί γίνεται λόγος για <<κυμάνσεις αλλαγής χρόνου>> και <<κυμάνσεις αλλαγής ισχυρών φθόγγων>>, στα δε Κατάλοιπα από την περίοδο της *Γέννησης της Τραγωδίας* διαβάζουμε: <<Το μέτρο (Takt) [...] -- ήταν αρχέγονα απεικόνιση της κύμανσης>> (N 1871,9[16]: 7/317). Την ίδια στιγμή που η σημασιακή γλώσσα του τονικού βίου ριζοσπαστικοποιείται, όλες οι ακουστικές διαφορές είναι αναγώγιμες σε ποσοτικές διαφορές μίας χρονικής δομής από ταλαντώσεις. <<Φθόγγος>> [τόνος] σημαίνει τότε μόνο έναν καθορισμένο συνδυασμό ταλαντώσεων, μεταξύ πολλών

άλλων. Με αυτήν την έννοια δεν υπάρχουν πια <<φθόγγοι>>, αλλά <<κυμάνσεις>> όπου οι ταλαντώσεις είναι μετρητές. Ο φθόγγος είναι τότε εκείνος ο σχηματισμός (Konfiguration) κυμάνσεων, που έχει την ιδιότητα να ακούγεται ως τέτοιος, και στον οποίο αντιστοιχεί ό,τι μπορούμε να (ανα)παράγουμε ως φθόγγο με ένα προπαρασκευασμένο όργανο. Έτσι λοιπόν, η καθαρότητα του φθόγου, που είναι χαρακτηριστική για την έννοια της ενότητας του, είναι μόνο *μία* δυνατότητα σχηματισμού των κυμάνσεων. Ας εκκινήσουμε από την υπόθεση ότι *ένας* φθόγγος είναι το αποτέλεσμα περισσότερων κυμάνσεων, και ότι μπορεί να είναι *αποτέλεσμα* μόνο μίας ορισμένης φύσης των κυμάνσεων. Αν μεταβληθεί όμως αυτή η φύση κατά έναν διαφορετικό βαθμό έτσι ώστε να γίνει ακουστό αυτό που ονομάζουμε στην *τονική* γλώσσα έναν μη-καθαρό φθόγγο, τότε γίνεται ακουστός ένας καθορισμένος αριθμός συμμετρικών κτύπων, και ο αριθμός τους παραλλάσσεται σε συνάρτηση με τη *διαφορά* συχνότητας, δηλαδή τον αριθμό των ταλαντεύσεων ανά δευτερόλεπτο. Όσο μικρότερη είναι η διαφορά συχνότητας δύο αναδιπλούμενων κυμάνσεων, τόσο μικρότερος ο αριθμός των κτύπων, όσο μεγαλύτερη η διαφορά, τόσο υψηλότερος ο αριθμός. Αυτός ο αριθμός κτύπων καλείται *tempo* (αγωγή) και έτσι έχει κάθε δομή ταλάντευσης, ή στην μουσική γλώσσα κάθε <<ύψος>>, το *tempo* του. Το γεγονός ότι το *tempo* δεν ακούγεται σε έναν <<καθαρό φθόγγο>>, δε σημαίνει ότι δεν υφίσταται, αλλά ότι είναι πολύ αργό. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε, προωθώντας τη γλώσσα της φυσικής, ότι τα κτυπήματα του *tempo* ακούγονται μόνον όταν δε στοχαζόμαστε με ένα έτοιμο υλικό και στο έτοιμο υλικό, αλλά όταν στοχαζόμαστε το ίδιο το υλικό. Δεν μπορούμε όμως να στοχαστούμε έναν χρόνο χωρίς να μνημονεύσουμε *τον* χρόνο που κινείται ατελεύτητα. Ο αναδιπλασιασμός αυτός, η αναπτύχωση, δηλαδή η ανάμνηση αυτή του χρόνου που είναι ο *ανάστοχασμός* (Andenken), πρέπει να προωθηθεί περισσότερο.

Μία σύνθεση όμως με δεδομένα όργανα, η σύνθεση που ποιεί τάξεις με το υλικό και στο υλικό, υπακούει στην ίδια λογική με την οποία καταστρέφονται δεδομένα και ήδη κατασκευασμένα όργανα. Αν όμως θα πρέπει πρώτα να κατασκευαστούν και να συντεθούν και τα όργανα, αλλά και οι ήχοι, και μάλιστα όχι για την μουσική, αλλά για την εκάστοτε σύνθεση, αν ο χρόνος δεν είναι δεδομένος, παρών, αν ο χρόνος δεν είναι <<η ύπαρξη (Dasein) της έννοιας>> (Hegel PhG 584), δηλαδή αντικείμενο της <<αίσθησης>> και

της <<αντίληψης>>, αλλά σύνθεση χρονικών νομαδοποιήσεων έλξεων και ωθήσεων, – τότε θα επιτραπεί να είναι ο χρόνος ένα εγχείρημα, <<ένα πείραμα του κυνηγού της γνώσης>>, όπως και <<η ζωή>>, <<και η ίδια η γνώση>>, κι <<εμείς οι ίδιοι>> (FW 319,324: 3/551επ.). Ο χρόνος ένα πείραμα του κυνηγού της γνώσης. Είναι κάτι στοχασίμο αυτό, ή οδηγεί σε εκείνα τα θολωμένα χώρια που η μεταφυσική ήξερε να χαρακτηρίσει ως περιοχές του απλού αισθήματος; Ο καθένας γνωρίζει την σημασία και τον πειρασμό του πειράματος στη νιτσεική φιλοσοφία, που μπορεί να φθάσει ως τον ισχυρισμό ότι η νιτσεική μέθοδος είναι μία πειραματική φιλοσοφία, θέση που αναδιπλώνει τόσο τον στοχασμό του πειράματος, όσο και τον στοχασμό ως πείραμα. Αν όμως η εκπαίδευση του στοχασμού προϋποθέτει και παραπέμπει στην παιδαγωγική του γράφειν και του χορεύειν, μπορούμε τότε να στοχαστούμε έναν τέτοιο χρόνο, ή αποτελεί απλό συναίσθημα χωρίς εννοιολογικό αντίκρουσμα; Τι θα ήταν ένας μουσικός στοχασμός; <<Έχει παρατηρήσει κανείς ότι η μουσική α π ε λ ε υ θ ε ρ ώ ν ε ι το πνεύμα; δίνει φτερά στον στοχασμό; ότι γίνεται κανείς περισσότερο φιλόσοφος όσο περισσότερο γίνεται μουσικός;>> (WA 1: 6/14).⁶⁸ Και ποια θέση καταλαμβάνει ο μουσικός στοχασμός στο εγγελιανό σύστημα;

III.2.4 Η απώθηση και η επιστροφή του απωθημένου μουσικού στοχασμού. — Η επινόηση της έννοιας.

Στην εγγελιανή Αισθητική λείπει γενικά το όργανο για κάθε τι ομιλούν που δεν θα είναι σημασιακό.

Adorno 1970

Ο στοχασμός (Denken) φαίνεται ότι κινείται κατά καιρούς στη γειτονιά της απλής ευλάβειας, της προσευχής, ή της κατάνυξης (Andacht), και ίσως δεν είναι τόσο απρόοπτο αυτό που ευφημίζει και εύχεται τότε περισσότερο...:

<< [Η συνείδηση] δε συμπεριφέρεται στοχασζόμενη εν σχέσει προς το αντικείμενό της, κατ' αυτόν τον πρώτο τρόπο, όπου εμείς την παρατηρούμε ως καθαρή συνείδηση· αλλά με το να είναι μεν η ίδια

καθ' *εαυτή* καθαρή στοχαζόμενη μοναδικότητα (Einzelheit) και το αντικείμενο της παρομοίως το ίδιο, ενώ η *ίδια* η *αμοιβαία τους σχέση* δεν είναι *καθαρός στοχασμός*, οδεύει θα λέγαμε *προς* τον στοχασμό (Denken) και είναι *προσευχή* (*ευλάβεια* : Andacht). Ο στοχασμός της μένει ως τέτοιος ο άμορφος θόρυβος (gestaltlose Sausen) της κωδωνοκρουσίας ή μία ζεστή νεφελώδης εκπλήρωση, ένας μουσικός στοχασμός που δε φτάνει στην έννοια, η οποία θα ήταν και ο μοναδικός εμμενής αντικειμενικός τρόπος. [Η συνείδηση] γίνεται μεν το αντικείμενο της σε αυτό το άπειρο καθαρό εσωτερικό αίσθημα, αλλά αυτό συμβαίνει έτσι ώστε να μην εισέρχεται ως εννοημένο, αλλά ως ξένο>> (PhG: 3/168).

Η ευλάβεια, <<το άπειρα καθαρό εσωτερικό αίσθημα>>, δεν στοχάζεται το αντικείμενο της, επειδή απλώς κινείται προς αυτό, με το να ανα-στοχάζεται και να το ευφημίζει. Ο στοχασμός που τίθεται και αναδιπλώνεται δύο φορές, μία σαν καθαρή συνείδηση και μία σαν το αντικείμενό της, φαίνεται να συναγάγει αυτό που ονομάζει <<καθαρό στοχασμό>> από την ειδική *σχέση* που συνδέει την συνείδηση με το αντικείμενό της. Μόνον αν η ίδια η σχέση είναι καθαρός στοχασμός μπορεί το αντικείμενο να *εννοηθεί* και να ξεπεράσει την απροσδιοριστία του αισθήματος. Θα πρέπει όμως να αποφύγουμε την κατανόηση αυτού του φαινομένου με την έννοια της αναλογίας και της *συμμετρίας* των μερών εκείνης της διαλεκτικής Τριάδας που απαρτίζουν η άμεση ταυτότητα, η ετερότητα και η επιστροφή στην καθαρή έννοια. Γιατί τότε θα μπορούσε να ονομαστεί καθαρός στοχασμός και η αισθηματική σχέση μεταξύ υποκειμένου του αισθήματος και του αισθήματος ως αντικείμενου. Η αδυνατότητα μίας τέτοιας θέσης δεικνύεται ήδη στο γεγονός ότι το αίσθημα μπορεί να *στοχαστεί* μόνο ως υποκείμενο ή ως αντικείμενο, και μπορεί να τοποθετηθεί ή και να αποτεθεί μόνο *ενάντια* στον καθαρό στοχασμό.

Το ερώτημα τι είναι <<καθαρός στοχασμός>> σε αντίθεση με το απλό αίσθημα, την ευλάβεια, είναι και ένα ερώτημα της *οδευσης*. Ο καθαρός στοχασμός δε μπορεί, δεν του επιτρέπεται να οδεύσει *προς* το αντικείμενό του ή να στοχάζεται *περι* αυτού, αλλά θα πρέπει να διανύσει την οδό του στοχαζόμενός *το*. Η εμφανής καθοριστικότητα αυτού του διαχωρισμού, όπως εκφράζεται εδώ, δεν μπορεί όμως να καλύψει τη δυσκολία που αποφέρει, δηλαδή την ακριβή σύλληψη των δύο οδεύσεων. Διότι αν τεθεί μία συνείδηση ως στοχαζόμενη *ενάντια* σε ένα στοχασμό ως αντικείμενο, τότε αυτή πρέπει, εφόσον θέλει να το στοχαστεί, να *συσχετισθεί* με αυτό (και, συνεπώς, να διχαστεί). Δεν είναι όμως και η

συσχέτιση αυτή ένας τρόπος της φοράς της όδευσης του στοχασμού, της αναφορικότητάς του (Angehen); Και αν αυτό ισχύει, πώς είναι δυνατόν να διαχωρίσουμε και να αποφασίσουμε μεταξύ ενός αναστοχασμού (Andenken) και μίας προσευχής (Andacht) που οδεύει μόνο προς το αντικείμενό της;⁶⁹ Μπορούμε να διασαφηνίσουμε τον διαχωρισμό μόνο με μία λεπτομερή ανάλυση της εγελιανής <<συνείδησης>>. Ας συγκρατήσουμε εδώ στη μνήμη μας, ότι η προσευχή εμποδίζεται και έτσι *αναστέλλεται* (aufgehalten) κατά την όδυσή της προς το αντικείμενό της, ότι ο αναστοχασμός της δεν φτάνει αρκετά μακριά, ώστε να στοχαστεί τη συνείδηση και το αντικείμενό της κατά έναν αμοιβαίο, ενωτικό τρόπο, και έτσι αφήνει μόνο το Ένα να αναφέρεται στο Άλλο κατά τρόπο διχασμένο. Αν ο καθαρός στοχασμός συσχετίζει το ένα με το άλλο, και αυτή η συσχέτιση *είναι* καθαρός στοχασμός με τη σημασία ότι επιτρέπει να εισχωρήσουν αμοιβαία το ένα μέσα στο άλλο, θα πρέπει να είναι επίσης ένας τρόπος του αναστοχασμού, με την διαφορά ότι διαβαίνει ως το αντικείμενό του. Διαβαίνω *ως* το αντικείμενο ή *εισχωρώ* στο αντικείμενο δε σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι *το* διαπερνώ. Με αυτήν τη διαπίστωση δίνεται εδώ και το ερώτημα, δηλαδή μήπως ο καθαρός στοχασμός, το εννοιολογείν (Begreifen) είναι – όχι μία ιδιαίτερη μορφή της προσευχής, γιατί αυτός ο ίδιος είναι η μορφή – η καθαρή ευλάβεια που αποτίθεται ενάντια σε μία πιθανώς *καθ' εαυτή* καθαρή ευλάβεια του αισθήματος, αλλά όχι ενάντια σε κάτι άλλο. Η αδυναμία να διαχωρίσουμε (και να αποφασίσουμε) αυστηρά τις δύο οδεύσεις του στοχασμού, σε καθαρό στοχασμό και σε καθαρό συναίσθημα, *και* συνάμα η ανάγκη, το αναπότρεπτο, να το κάνουμε, αποκαλύπτεται στον τρόπο με τον οποίο το αίσθημα γίνεται κάτι καθαρά *άπειρο*. Από τις αναφορές μας στην εγελιανή *Λογική*, προέκυψε ότι μία σχέση μεταξύ απείρου και πεπερασμένου, η οποία κρατά *καθαρά* σε απόσταση το ένα από το άλλο, περιορίζει το άπειρο. Εδώ λοιπόν έχουμε μία ευλάβεια του αισθήματος που είναι άπειρα καθαρή. <<Άπειρα καθαρή>> και όχι <<καθαρά άπειρη>>. Κατ' αυτόν τον τρόπο περιορίζεται η ευλάβεια του αισθήματος, γιατί αν θα ήταν καθαρά άπειρη, δεν θα ήταν δυνατόν να κρατηθούν καθαρά σε απόσταση συνείδηση και αντικείμενο, η ευλάβεια θα ήταν σε αμοιβαία σχέση και η σχέση αυτή θα ήταν άπειρη. Ως το <<άπειρα καθαρό>> μένει το αίσθημα *καθ' εαυτό*, ακριβώς *επειδή* το άπειρό του είναι

καθαρό, και μόνο έτσι σε θέση να κρατηθεί καθαρό ενάντια στον καθαρό στοχασμό.

Η αντίσταση που συναντάμε όταν επιχειρούμε να στοχαστούμε καθαρά έναν καθαρό στοχασμό σε αντίθεση με την απλή ευλάβεια, δεικνύεται κατ' αρχάς στο γεγονός ότι ο στοχασμός του καθαρού αισθήματος δεν μπορεί να κρατηθεί καθαρός και ανεξάρτητος από την ευλάβεια. Διότι: η ευλάβεια μας αφήνει, μας δίνει τη δυνατότητα να στοχαστούμε κινούμενοι προς κάτι (An-dacht), να αναφερθούμε σε κάτι: Εδώ σε έναν <<άμορφο θόρυβο>>, ή σε <<έναν μουσικό στοχασμό>>. Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αυτή η ομιλία είναι κατ' ιδίαν μόνο καθαρό αίσθημα, ότι εδώ που ο αναστοχασμός χαρακτηρίζεται ως μουσικός στοχασμός, δεν έχει κατανοηθεί τίποτε από τον τελευταίο. Αλλά ο στοχασμός μπορεί να θέσει την αξίωση της καθαρότητας μόνο αν κρατηθεί από κάτι καθαρός, και να εννοήσει επί τούτου το <<Άλλο>>, το αίσθημα. Γιατί μας αφήνει η στοχασμένη προσευχή να αναφερ όμασθε στοχαστικά σε κάτι, και αν αυτό αποβαίνει ορθό, γιατί δεν ισχύει αυτό στον ίδιο βαθμό και για τον καθαρό στοχασμό; Μπορεί κατ' αρχάς να εκπλήσσει το γεγονός ότι το καθαρό αίσθημα μας αφήνει να οδηγηθούμε στοχαζόμενοι προς έναν μουσικό στοχασμό, ο οποίος ισχύει εδώ στην φαινομενολογία ως κάτι άμορφο (gestaltlos), ενώ αντίθετα ο Hegel έγραφε στην *Αισθητική* ότι η μουσική *μορφοποιεί* τον φθόγγο και τον καθορίζει, όπως καθορίζει και τη χρονική διάρκεια. Αν συνεχίσουμε να ακολουθούμε την κίνηση του καθαρού στοχασμού, θα διαπιστώσουμε ότι ο μουσικός στοχασμός δεν μένει άμορφος επειδή το αντικείμενό του, σε αυτήν την περίπτωση ο καθαρός στοχασμός, θα ήταν ανάρμοστος · θα έμενε εξ ίσου μουσικά άμορφος ακόμη και αν θα όφειλε να στοχαστεί τη μουσική. Αν θα βιάδιζε όμως προς τη μουσική με τρόπο μουσικό και έμενε έτσι άμορφος, τότε δεν μπορεί η μουσική να είναι τόσο αποφασιστική για αυτό που έχει μόρφη, ή για αυτό που μένει χωρίς μόρφη, τόσο στην περίπτωση του μουσικού στοχασμού, όσο και σε εκείνη του καθαρού στοχασμού. Ο μουσικός στοχασμός παρεμένει έτσι μέσα στον ίδιο τον στοχασμό και η μορφοποιούσα μουσική της εγγλιανής *Αισθητικής* θα πρέπει να αξιολογηθεί ως άμουση, δηλαδή ως εννοημένη, ως καθαρά στοχασμένη. Το γεγονός όμως ότι εκεί που εγείρεται το αίτημα για τον στοχασμό μίας καθαρής μουσικής, εμφανίζεται μία μουσικά στοχασμένη μουσική ως κάτι ξένο, ενώ απεντίας μία μη-μουσικά στοχασμένη είναι εννοημένη,

ξυπνά την υποψία πως ο καθαρός στοχασμός μπορεί να πορεύεται μακρύτερα και να ξεπερνά το αντικείμενό του, μόνον όταν το μεταστοχάζεται. Έτσι γίνεται ύποπτος ότι είναι απλώς μία μεταστοχασμένη ευλάβεια, ή όπως λέγει ο Nietzsche, μία <<αντίρρηση>> (Einwand) ενάντια σε αυτό που στοχάζεται. Ο καθαρός στοχασμός πιστεύει ότι θα απαλλαγεί απ' αυτήν την υποψία απορρίπτοντάς την. Το απορριπτέον, η μουσουργούσα μουσική, είναι τότε για τον ίδιο απλώς ευλάβεια, κατάνυξη, προσευχή, ευφημισμός, λατρεία, ενώ ο ίδιος ανυψώνεται στο θρόνο της καθαρότητας. Εντούτοις δεν καταφέρνει να απελευθερωθεί από την υποψία που απωθεί, και η <<επιστροφή του απωθημένου>> δεικνύεται στο γεγονός ότι ακριβώς αυτό το απωθημένο μας επιτρέπει να στοχαστούμε, μας δίνει μία ώθηση (Schub) να στοχαστούμε τείνοντας προς κάτι (An-dacht) και να αναφερθούμε σε κάτι: Κάτι <<άμορφο>>, κάτι <<μουσικό>>. Η υποψία ότι κάθε διαλεκτικός στοχασμός είναι μία αντίρρηση ενάντια στο στοχαζόμενο υλικό και στην αντίστασή του, δεν είναι κάτι που προστίθεται έξωθεν σε αυτόν τον στοχασμό, επειδή ο καθαρός στοχασμός ως σχέση μίας συνείδησης με το αντικείμενό της είναι καθαρός, διότι αυτός <<ανακάμπτει την κενή πρόοδο>>, όπως λέγει ο Hegel. Αυτή η ανάκαμψη, αυτή ακριβώς η αναστροφή και αντίρρηση (Einwenden) της προόδου είναι πρώτα καθαρός στοχασμός, και αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο Nietzsche γράφει πως <<-η εννοιολογική νόηση είναι ένα τέλος...>> (N 1888, 14[226]: 13/398). Αν όμως το κράτος της έννοιας είναι καθαρός στοχασμός μόνο ως ανάκαμψη της κενής προόδου και πλήρωμα του χρόνου, τότε ο καθαρός στοχασμός είναι και μία ανάκαμψη της ευλάβειας, της <<απλής όδευσης προς κάτι>>, και η πορεία πέρα από την ευλάβεια θα καλείται τότε αναστροφή και αντίρρηση του αναστοχασμού, της ευλάβειας. Επομένως ο καθαρός στοχασμός, η έννοια, είναι κάτι ποιημένο και τεχνητό (Gemachtes) ή όπως λέγει ο Nietzsche, <<μπορούμε να εννοήσουμε μόνον έναν κόσμο που εμείς οι ίδιοι ποιήσαμε>> (N 1884, 25[470]: 11/138). Όσο περισσότερο αναγνωρίσιμο είναι κάτι, τόσο περισσότερο απομακρύνεται από το Είναι, τόσο περισσότερο είναι έννοια, επινόηση. Η ποίηση αυτή της έννοιας όμως, η επινόηση (inventio) της, δεν είναι δυνατόν να εννοηθεί κατ' ιδίαν και πάλι, παρά μόνο με τον τρόπο που η έννοια στοχάζεται, δηλαδή με την παρανόηση της επινόησης ως κάτι <<απλώς>> ποιημένου, ως ενός διαλεκτικού αποτελέσματος, ή, όπως ήδη έχουμε παρατηρήσει, με την

μεταλλαγή(-λήψη) της δωρεάς με το δεδομένο [δώρο], δηλαδή με έναν μετωνυμικό τρόπο.

III.2.5 Διονυσιακός στοχασμός versus Αρνητικότητα;

Ένα μέρος των αντι-διαλεκτικών ευρημάτων του Nietzsche χαρακτηρίζεται από την αρνητικότητα ως αρνητικότητα του *Θετικού*.

Deleuze 1976 (1962)

Δεν αναιρώ τα ιδανικά, απλώς βάζω γάντια μπροστά τους.

Nietzsche EH 1889

Αν η επινόηση και η ποίηση της έννοιας έπαιξε ήδη κάποιο ρόλο στην παράσταση της έννοιας, όταν λ.χ. η έννοια έπρεπε να είναι άλλοτε <<έννοια του χρόνου>> και άλλοτε <<δύναμη του χρόνου>>, δεν θα ήταν υπερβολική η αξίωση να θέλουμε να την τοποσημάνουμε και στο εγγειανό παράδειγμα του μουσικού στοχασμού που μας δίνει να στοχαστούμε την <<ευλάβεια>>, ακόμη και αν η επινόηση και κατασκευή αυτού που πρέπει να εννοηθεί μας ωθεί να τη στοχαστούμε νιτσεικά ως <<Βούληση για δύναμη>>. Το ερώτημα πώς θα πρέπει να στοχαστεί κανείς αυτό το ρητορικό σύνταγμα, ώστε να μην αποτελεί αντίρρηση ενάντια σε αυτό που στοχάζεται, και συνεπώς ενάντια στον εαυτό του, δεν είναι δυνατόν να διαχωριστεί από έναν στοχασμό που ο Nietzsche μεταφράζει με τις λέξεις <<το να ε ί ν α ι κανείς ο ίδιος το αιώνιο Ναι σε όλα τα πράγματα>>, δηλαδή από μία *διονυσιακή* έννοια, που <<στοχάζεται ακόμη και μέσα από όλες τις αβύσσους της υποψίας>>, έναν στοχασμό για τον οποίο ο χρόνος επιτρέπεται να είναι πείραμα:

<<Αυτό όμως είναι η έννοια του ίδιου του Διόνυσου. — Ένας άλλος συλλογισμός μας οδηγεί στο ίδιο συμπέρασμα. Το ψυχολογικό πρόβλημα στον τύπο του Ζαρατούστρα είναι πως όποιος λέει Όχι σε ανήκουστο βαθμό, όποιος κ ά ν ε ι Όχι απέναντι σε όσα έλεγαν μέχρι τώρα Ναι, μπορεί μολαταύτα να είναι το αντίθετο του αποφαιτικού πνεύματος · πως το πνεύμα που φέρει τη

βαρύτατη μοίρα, τη μοίρα μίας αποστολής, μπορεί μολαταύτα να είναι το πιο ελαφρύ και το πιο απόμακρο πνεύμα – Ο Ζαρατούστρα είναι ένας χορευτής – πως εκείνος που έχει την σκληρότερη, την τρομερότερη ενόραση στην πραγματικότητα, εκείνος που στοχάστηκε τον <πιο αβυσσαλέο στοχασμό> και δεν τον θεωρεί μολαταύτα αντίρρηση ενάντια στην ύπαρξη, ούτε στην αιώνια επιστροφή της, – αλλά μάλλον έναν λόγο επί τούτοις να είναι κανείς ο ίδιος το αιώνιο Ναι σε όλα τα πράγματα, <το τρομερό και απεριόριστο λέγειν του Ναι και Αμήν>... <Σε όλες τις αβύσσους φέρω τις ευλογίες του Ναι που λέω ... Αλλά αυτό είναι και πάλι η έννοια του Διόνυσου> (ΕΗ, Τάδε έφη... 6: 6/344 επ.).

Ας επιχειρήσουμε να μην πούμε εδώ τι είναι η *Αιώνια Επάνοδος* (Ewige Wiederkunft), αλλά να δείξουμε ποιο πρόβλημα θέτει μία ομιλία, όπως η χαϊντεγκεριανή, που λέγει ότι ο στοχασμός της Αιώνιας Επανάληψης είναι ο στοχασμός της νιτσεικής φιλοσοφίας, ή ότι η νιτσεική μέθοδος είναι αυτή της πειραματικής φιλοσοφίας, παρ'ότι στο Nietzsche δεν πρόκειται για τον ένα ή τον άλλο στοχασμό, αλλά για το πρόβλημα να στοχασθούμε τον <<αβυσσαλέο στοχασμό>>, ή, για να χρησιμοποιήσουμε και πάλι μία νιτσεική λέξη από τα προλεχθέντα, το πρόβλημα να στοχασθούμε το χάσμα [ρήγμα]. <<Ο Ζαρατούστρα είναι ένας χορευτής>>, ένα πνεύμα που ενώ λέγει Όχι <<απέναντι σε όσα έλεγαν μέχρι τώρα Ναι>>, λέγει εντούτοις Ναι, ένας στοχαστής που δε βρίσκει καμία αντίρρηση στοχάζομενος τον πλέον αβυσσαλέο στοχασμό. Ποιο είναι το πρόβλημα του Ζαρατούστρα;

Πώς μπορεί ένας στοχασμός που στρέφεται ενάντια στον μέχρι τώρα παραδομένο στοχασμό, που με την σειρά του γίνεται θετικός μόνο μέσω της αντίρρησης, της αποστροφής, της άρνησης, να αναδιπλωθεί έτσι ώστε να μην είναι και πάλι άρνηση, αλλά η κατάφαση αυτού που αναδιπλώνεται, δηλαδή η αποδοχή και η υποδοχή ακόμη και του αφιλόξενου διαλεκτικού στοχασμού; Ή: πώς μπορεί ένας στοχασμός που είναι ως τέτοιος ένα Όχι και μία αντίρρηση, όπως και ο στοχασμός ενάντια στον οποίο στρέφεται, και ο οποίος εξωθεί την άρνηση ως έναν <<ανήκουστο βαθμό>> και την επιβαρύνει τα μέγιστα, να μην είναι μολαταύτα μία αντίρρηση; Αλλά <<ελαφρύς>>, ένας <<χορευτής>>, ένας στοχαστής για τον οποίο το χάσμα δεν είναι αντίρρηση, που δεν αποκομίζει το Ναι από τον αναστοχασμό του χάσματος, αλλά που το φέρει μέσα <<σε όλες τις αβύσσους>>;

Ο στοχασμός της *Αιώνιας Επανόδου* που στοχάζεται τον χρόνο ως χάσμα, στρέφεται ενάντια σε μία σύλληψη του χρόνου, ουσία της οποίας είναι το Τώρα, η στιγμή. Σύμφωνα με αυτήν την έννοια το Τώρα αυτό είναι ήδη παρωχημένο τη στιγμή που τίθεται. Για να μπορέσει ο παρωχημένος χρόνος να προσφερθεί και πάλι στον αναστοχασμό ως Τώρα, πρέπει να υφίσταται ένα αιώνιο Τώρα που θα εγγυάται την έλευση της άρνησης σε κάτι θετικό. Ο χρόνος όμως δεν είναι μόνο η στιγμή αλλά και το πέρασμα της μίας στιγμής σε μία άλλη. Έως ότου φτάσουμε στο Τώρα πρέπει να περάσει κάποιος χρόνος. Αν αυτό το πέρασμα του χρόνου, δηλαδή η αρνητικότητα της αναίρεσης, *επιβαρυνθεί* τα μέγιστα, αν τονίσουμε δηλαδή το σύντομο αυτό μέρος – ας υπενθυμίσουμε πριν κάνουμε το επόμενο βήμα το νιτσεικό <<Hegel>>: <<την εκπληκτική σύλληψη του H e g e l, που ανέτρεψε όλες τις λογικές συνήθειες και κακές έξεις, όταν αποτόλμησε να διδάξει ότι οι έννοιες του είδους αναπτύσσονται η μία μέσα από την άλλη>> (FW 357)⁷⁰ –, ο στοχασμός θα εξωθήσει την αρνητικότητα σε έναν τέτοιο <<ανήκουστο βαθμό>>, ώστε ο χρόνος του περάσματος θα γίνει απεριόριστος. Επειδή όμως ένας απεριόριστος χρόνος έχει ακόμη κάποιο όριο ενάντια στο οποίο μπορεί να καταστεί ο ίδιος στοχάσιμος, και επειδή η στιγμή σε αυτήν τη λογική είναι το όριο, ο χρόνος γίνεται το απεριόριστο πέρασμα σημείων-στιγμών, για τα οποία όμως δεν είναι δυνατόν να ειπωθεί ότι είναι αυτό ή εκείνο το Τώρα. Το <<Τώρα>> επιστρέφει αέναα, δεν παύει, να επιστρέφει, και γι' αυτό το λόγο δεν είναι κανένα Τώρα, τώρα ένα, μετά ένα άλλο Τώρα, αλλά το καθένα είναι η επανάληψη ενός διαφορίζοντος Τώρα. Αν η αρνητικότητα, δηλαδή η ανάπτυξη του ενός-μέσα-από-το-άλλο σημείο που σχηματίζει την έννοια του χρόνου εξωθηθεί στα άκρα, αν δηλαδή λεχθεί <<σε έναν ανήκουστο βαθμό>> Όχι, τότε η ενότητα του Τώρα είναι ένα <<ομοίωμα>> μόνο του παρόντος, μία <<παρ-ομοίωση>> ή αλληγορία του χρόνου, και αυτό το <<ομοίωμα>> που δεν είναι ποτέ το ίδιο επιστρέφει αιώνια.⁷¹ Η ενότητα της στιγμής γίνεται για τον στοχασμό της Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου, που επιβαρύνει απεριόριστα την αρνητικότητα του χρόνου, μία άβυσσος, ένα χάσμα. Εντούτοις, ο χρόνος αυτός της τομής και του χάσματος δεν είναι το *εντελώς άλλο* της μεταφυσικής έννοιας του χρόνου, αλλά μεταφέρεται απ' αυτήν, είναι ο στοχασμός που <<φέρει ... τη μοίρα μίας αποστολής>>, τη μοίρα της απόλυσης της. Αν ένας τέτοιος

στοχασμός που εξωθεί τη μεταφυσική στον <<μηδενισμό>> είναι το πλήρωμα της απαρχής της, όπως θέλει ο Heidegger,⁷² ή ακριβέστερα, το ερώτημα αν ο πιο αβυσσαλέος στοχασμός της Αιώνιας Επανόδου είναι μία αντίρρηση ενάντια στην ύπαρξη (Dasein), ενάντια στην *εννοημένη* ύπαρξη της μεταφυσικής, και ενάντια στην <<ύπαρξη της έννοιας>> που είναι ο χρόνος, θα εξαρτηθεί από το τέλος προς το οποίο την ωθεί. Ας ρωτήσουμε και πάλι πιο απλά: Δεν είναι ο στοχασμός, η έννοια της Αιώνιας Επανόδου μία αντίρρηση ενάντια στην εμπειρία της Αιώνιας Επανόδου;⁷³ Ως στοχασμός είναι αντίρρηση, διότι διακόπτει την <<κενή πρόοδο>> της μεταφυσικής και την περισυλλέγει σε μία ενότητα, και με αυτή την σημασία όλοι οι νιτσεικοί στοχασμοί, είτε πρόκειται για την Αιώνια Επάνοδο, είτε για την Βούληση για Δύναμη, ή και για τους δύο συνάμα, είναι αντιρρήσεις ενάντια στον εαυτό τους, που τελειώνουν την όδευση που οδεύει ο καθαρός Εαυτός της μεταφυσικής: Αυτοστρεφόμενος ενάντια στον εαυτό του και αυτοσυντασσόμενος έτσι ως Εαυτός. Αλλά τι είναι <<η έννοια του ίδιου του Διόνυσου>>; Το Όχι σε ένα <<ανήκουστο βαθμό>>, σε έναν τόσο ανήκουστο βαθμό, ώστε να μην έχει καμία αντίρρηση, ώστε δεν είναι σε θέση να στοχαστεί τον εαυτό του ως στοχασμό. Ο στοχασμός της Αιώνιας Επανόδου δεν μπορεί να εγείρει την αξίωση ότι εννοεί την <<ύπαρξη>>, διότι η <<ύπαρξη>> είναι <<και πάλι>> αυτός ο ίδιος, και αυτό το <<και πάλι>> και πάλι. Για να το εννοήσει κανείς αυτό, πρέπει να το στοχαστεί. Και αυτός ο στοχασμός: <<Αλλά αυτό είναι η έννοια του ίδιου του Διόνυσου. – [...] Αλλά αυτό είναι και πάλι η έννοια του Διόνυσου>>.

Μπορεί κανείς να μείνει βέβαιος ότι αυτός ο στοχασμός θα συναντήσει δύο λογίων αντιρρήσεις: είτε ότι καταπίπτει και συντρίβεται επάνω στην οδό του πληρώματος, είτε ότι δεν απομακρύνεται αρκετά από την μεταφυσική. Σε αυτές τις αντιρρήσεις ο στοχασμός της Αιώνιας Επανόδου θα φανεί ως ένα <<μολαταύτα>>. Αλλά η σημασία της κατάπτωσης ή της υπέρβασης είναι ήδη αρκετά σαφής απ' όσα ειπώθηκαν. Ο διονυσιακός στοχασμός δεν φέρει αντιρρήσεις ενάντια στον χριστιανικό-μεταφυσικό στοχασμό και δεν τον αποστρέφεται με τον στοχασμό της Αιώνιας Επανόδου, για να αποστασιοποιηθεί έτσι από τον ένα ή από τον άλλο, και να γίνει με μεγαλύτερη βεβαιότητα ένας μεταφυσικός στοχασμός. Ο διονυσιακός στοχασμός στοχάζεται και μεταφέρει την αρνητικότητα σε ένα τέλος, που δεν τίθεται

ιεραρχικά έμπροσθεν της με θετικιστικό τρόπο, αποφάσκοντάς την, δεν την αποκλείει ούτε την περικλείει, αλλά την επαναλαμβάνει και την καταφάσκει ως τον πλέον αβυσσαλέο στοχασμό. Ο διονυσιακός στοχασμός είναι επανάληψη και η λογική δομή της επαναληψιμότητας. Ο πλέον αβυσσαλέος στοχασμός της μεταφυσικής, ενάντια στον οποίο η αρνητικότητα εύρισκε πάντα ένα θεμέλιο [λόγο] για να θεμελιωθεί, είναι για το διονυσιακό στοχασμό <<μάλλον ένας [...] λόγος επί τούτοις>>, η άβυσσος ακόμη μία φορά (da capo). Αυτό όμως είναι μία <<πολλαπλή τέχνη>> που στοχάζεται τον χρόνο πειραματιζόμενη, όπως και ο στοχασμός είναι για τον ίδιο ένα πείραμα. Το τι είναι ο χρόνος, μπορεί να εννοήσει μόνο εκείνο το τέλος, το οποίο υπο-τίθεται ως θεμέλιο της.

Λείπει η λέξη: Α γ ω γ ή , ή d u c t u s , ή duction , ή... Το tempo δίνει γραμμή στο στυλ: Ο ductus του στοχασμού, ο γραφικός χαρακτήρας , ή η αγωγή των χρόνων.

Το tempo φαίνεται να δίνει πολλαπλή φορά στην πολύπτυχη κίνηση, χωρίς να την αναγάγει σε κάτι αυθεντικά καθοδηγητικό, και μονοσήμαντο. Με αυτή την έννοια μπορεί το αγωγικό , μεταφορικό στυλ να ονομαστεί παιδαγωγία. Στα Κατάλοιπά του βρίσκουμε συχνά σημειώσεις με αναφορές σε θέματα σχετικά με την <<παιδεία και την καλλιέργεια>> (Zucht und Züchtung), πράγμα που φανερώνει πως ο Nietzsche δεν ασχολήθηκε μόνο σποραδικά με το θέμα της αγωγής στις έρευνες του περί ρυθμών και μέτρου στην <<αισθητική-ηθική ύπαρξη>>⁷⁴ των αρχαίων, αλλά ότι αυτό το (μουσικό) θέμα είναι αγωγή έως τις τελευταίες του σημειώσεις των Κατάλοιπων. Για αυτό τον λόγο θα ήταν σκόπιμο να εξερευνήσουμε το tempo και σε εκείνον τον στοχασμό που έχει χαρακτηριστεί ως ο θεμελιακός στοχασμός της νιτσεικής φιλοσοφίας: στον στοχασμό της *Αιώνιας Επανόδου*. Και αυτό φαίνεται ακόμη επιτακτικότερο, διότι ο στοχασμός αυτός παραπέμπει τόσο στην έννοια του χρόνου, όσο και στον ισχυρισμό ότι με αυτόν ανακοινώνεται το πλήρωμα και το τέλος της φιλοσοφίας ως μεταφυσικής. Η χαϊντεγκεριανή ομιλία περί <<αυθεντικού>> και <<θεμελιακού στοχασμού>>, καθώς επίσης και περί του <<πληρώματος της μεταφυσικής>>, εκτίθεται στην διαμάχη του με τον νιτσεικό στοχασμό, που θα μας απασχολήσει στο εξής αναφορικά με το ερώτημα, τι λέγει αυτός ο στοχασμός, και πως μπορεί να είναι ο στοχασμός εκείνου που <<λέγει Ναι>>, ο στοχασμός του καταφάσκοντος.

IV . ΜΙΑ ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΜΑΧΗ ΜΕ ΤΟΝ ΣΤΟΧΑΣΜΟ ΤΗΣ ΑΙΩΝΙΑΣ ΕΠΑΝΟΔΟΥ

IV.1 da capo: Ο τύπος της κατάφασης

Μπορεί να το υποφέρει αυτό το αυτί ενός πιστού;
Αυγουστίνος Civitas Dei 12, 21

IV.1.1 Η ανακοίνωση του στοχασμού

...Βλέπω την επιφύλαξη της τελικής εκφοράς
ως ανάγκη και ως κανόνα τεχνικής της γραφής.
Τ.Σιμώτας 1982

Η σημασία που έχει ο στοχασμός του <<πληρώματος>> (Vollendung) της μεταφυσικής για την <<διαμάχη>> (Auseinandersetzung) με τον Nietzsche, είναι ήδη αρκετά γνωστή. Επειδή τόσο το πλήρωμα όσο και η διαμάχη είναι έννοιες στενά συνδεδεμένες με το όνομα του Heidegger και επιβάλλεται να ληφθούν υπόψη, έστω και έμμεσα, σε κάθε δοκιμιακή ανάγνωση του νιτσεικού έργου, θέλουμε να ιχνηλατήσουμε ορισμένες χαϊντεγκεριανές οδούς, όχι με την αξίωση να αποκαλύψουμε τον πυρήνα της ερμηνείας του, αλλά για να χαράξουμε αφ' ενός το σχέδιο της δυνατότητας μίας επανάγνωσης του χαϊντεγκεριανού <<Nietzsche>> – γιατί όπως φαίνεται ο χαϊντεγκεριανός στοχασμός μάλλον *διατρίβεται* με τον Nietzsche παρά *διαμάχεται* –, και για να ανοίξουμε συνάμα την οδοτροχιά για τη δική μας ανάγνωση του νιτσεικού στοχασμού της Αιώνιας Επανόδου. Στην όδευση αυτή θα αναφερθούμε στον πρόβληματισμό, για το πως ο στοχασμός αυτός δύναται να είναι στοχασμός ενός καταφάσκοντα.

<<Η Αιώνια Επιστροφή του Ίδιου>> εντάσσεται στο μέσον του πρώτου τόμου των χαϊντεγκεριανών μαθημάτων για τον Nietzsche, μεταξύ των άλλων δύο κεφαλαίων με τους τίτλους: *Η Βούληση για Δύναμη ως τέχνη* και *Η βούληση για Δύναμη ως γνώση*. Αυτή η θέση ανταποκρίνεται και στην χαϊντεγκεριανή ερμηνεία της *Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου* ως εμμένοντα τόπο στη νιτσεική <<μεταφυσική θεμελιακή θέση>>. Κατ' αυτόν τον τρόπο είναι <<εναρμονισμένη στο

πλαίσιο αρμογής του καθοδηγητικού ερωτήματος>> και σταθεροποιημένη μέσα στον ον στο σύνολο του, χωρίς όμως να <<αναπτύσσει κατ'ιδίαν αυτό το πλαίσιο αρμογής του καθοδηγητικού ερωτήματος>> (N I 456). Τοποθετημένη κατά αυτόν τον τρόπο *ανάμεσα* στη <<Βούληση για Δύναμη>> ως <<τέχνη>> και στην <<Βούληση για Δύναμη>> ως <<γνώση>>, χαρακτηρίζει τον τρόπο ύπαρξης του όντος, <<απαντά στο ερώτημα για το ον όσον αφορά τον τρόπο του να είναι>>, ενώ η <<Βούληση για Δύναμη>> <<απαντά στο ερώτημα για το ον όσον αφορά την σύνταξη του>> (N I 464). <<Η Βούληση για Δύναμη ως σύνταξη του όντος είναι μόνο ότι είναι, λόγω της αρχής του τρόπου να είναι, επί της οποίας ο Nietzsche προβάλλει το ον στο σύνολο του>> (N I 467).

Ξεκινώντας από τη θέση της Αιώνιας Επιστροφής, η οποία την καθιστά διαθέσιμη στην ερμηνεία, ή ακριβέστερα, που είναι ήδη μία ένταξη και καθυπόταξη του νιτσεικού στοχασμού, ο Heidegger διαχωρίζει μεταξύ της <<συγκοινοποίησης>> (Mitteilung) του στοχασμού και της αναφοράς του <<στις αποταμιευμένες (zurückgehaltenen) σημειώσεις>> (N I 325). Ο διαχωρισμός αυτός της μορφής της δημοσίευσης του στοχασμού δεν είναι μία απλή δήλωση τεκμηρίων όπως και η δήλωση της θέσης του στοχασμού. Ο διαχωρισμός καταθέτει το στοχασμό ερμηνευτικά με τέτοιο τρόπο, ώστε ο ίδιος ο στοχασμός να είναι και ο φορέας και ο διαβιβαστής της ερμηνείας. Ο χαρακτήρας της <<συγκοινοποίησης>> έχει λοιπόν τέτοια αποφασιστική ευρύτητα για τη χαϊντεγκεριανή διαμάχη με την *Αιώνια Επιστροφή*, έτσι ώστε να μπορεί να τοποσημανθεί στον ίδιο η αναβολή εκφοράς της συγκοινοποίησης και το απόθεμα αυτό μπορεί να πάρει τέτοιο βάρος, ώστε η νιτσεική *Βούληση για Δύναμη* ως συμπίλημα <<αποταμιευμένων σημειώσεων>> να μπορεί να φέρει όλο το βάρος της χαϊντεγκεριανής ερμηνείας.⁷⁵ Εκτός όλων των άλλων φαίνεται ότι εδώ η συγκοινοποίηση είναι σημαντικότερη από την επιστροφή της. Διότι: <<Η συγκοινοποίηση δεν είναι συγκοινοποίηση, [είναι] μάλλον συγκάλυψη>> (N I 265 επ.). Πράγμα που σημαίνει για τις κρατημένες σημειώσεις, τα <<Κατάλοιπα>>: <<Αν ο στοχασμός για την αιώνια επιστροφή του ίδιου είναι ο στοχασμός των στοχασμών, τότε θα είναι στο ελάχιστο κατ'ιδίαν αναπαριστάμενος και ονομαζόμενος, στο σημείο εκείνο όπου θα οφείλει να φτάσει στη μέγιστη αποτελεσματικότητα της ουσιαστικότητας του>> (N I 326). Η συγκοινοποίηση συγκοινοποιεί <<μάλλον>> εκεί που

συγκαλύπτει, και μάλιστα ως επί το πλείστον εκεί που συγκαλύπτει περισσότερο, η δε ερμηνευτική έκθεση και διαμάχη πλησιάζει το συγκοινοποιημένο νόημα τόσο εγγύτερα, όσο το αποκαλύπτει και το ονομάζει. Εν τω μεταξύ πρέπει κανείς να αρκεστεί και να τα βγάλει εις πέρας <<με τα ολίγα και αποκρύπτοντα που ανακοίνωσε ο ίδιος (ο Ν.) σχετικά με τη διδασκαλία της Επιστροφής>> (Ν I 269). Φαίνεται όμως απαραίτητο να προστεθεί στην φειδωλία της συγκοινοποίησης και η ένδειξη της σταθερότητας, διότι αλλιώς θα μπορούσε κάθε συνηθισμένος λόγος να προσποιείται ότι συγκοινοποιεί το άρρητο. Το ασύνηθες και η σπανιότητα της φιλοσοφικής συγκοινοποίησης είναι το όριο που τη διακρίνει ως ανήκουσα στην χώρα του στοχασμού, από την κοινή <<φλυαρία>> (Geschwätz) της θετικότητας του απλώς εξαγγελόμενου:⁷⁶ <<Επειδή με αυτήν την ομιλία <ο άνθρωπος χορεύει πάνω από όλα τα πράγματα>. Ο άνθρωπος όπως αυτός συνήθως περιπλανάται και δε γνωρίζει τα βασίλεια και τα σκαλοπάτια του γνήσιου στοχασμού, αυτός ο άνθρωπος χρειάζεται τέτοιο χορό και τέτοια φλυαρία, και ο Ζαρατούστρα χαίρεται με αυτά· αλλά γνωρίζει επίσης, ότι ο κήπος αυτός είναι φαινομενικότητα, δεν είναι ο κόσμος>> (Ν I 307 επ.). Είναι λοιπόν μόνο φλυαρία η νιτσεική αγωγή του <<να μάθει κανείς να σκέφτεται>>, που βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με το <<να μάθει κανείς να γράφει>> και <<να μάθει να χορεύει>> (GD: 6/108, επ.); Και αν ο στοχασμός αυτός ανήκει στην τέχνη του στυλ και το νόημα του στυλ έγκειται στο <<να συ-κοινοποιεί>> (EH: 6/304), πρέπει να συμπεράνουμε, όπως ο Heidegger, ότι αυτή η συγκοινοποίηση δεν είναι <<αυθεντικός στοχασμός>> και <<ο κόσμος>>, αλλά φαινομενικότητα, ή ό τι δεν είναι αυθεντικός στοχασμός, επειδή δεν συγκαλύπτει; Τίποτε από την νιτσεική συγκοινοποίηση για την τέχνη του ύφους του ως στοχασμού και χορού δεν επιτρέπει τον χαρακτηρισμό του ως φλυαρία. Ο Heidegger όμως δεν συγκοινοποιεί τίποτε από όλα αυτά. Εκτός και αν είναι επίσης χαρακτηριστικό του αυθεντικού στοχασμού να συγκαλύπτει. Ο αυθεντικός στοχασμός συ-κοινοποιεί στον βαθμό που συγκαλύπτει. Αυτή η συγκοινοποίηση όμως δεν αρκείται μόνον στην συγκάλυψη αυτού που θέλει να πει, αλλά επίσης και εκείνου που αυτή η αυθεντικότητα ούτε καν γνωρίζει, πράγμα που της επιτρέπει να το χαρακτηρίσει ως <<φαινομενικότητα>>. Ήδη μπορούμε λοιπόν να εξακριβώσουμε σε ποιά θεμελιακή

θέση μπορεί να ενταχθεί η Αιώνια Επιστροφή ως διονυσιακός στοχασμός.

Ο Heidegger στηρίζει την πρώτη συγκαλύπτουσα συγκοινοποίηση του νιτσεικού στοχασμού στον εξής αφορισμό από την *Εύθυμη Επιστήμη* :

<<Το μέγιστο βάρος. — Και αν μία μέρα ή μία νύχτα γλιστρούσε ένας δαίμονας στην πιο μοναχική μοναξιά σου και σου έλεγε: <Αυτή τη ζωή, όπως την έζησες και όπως τη ζεις τώρα, θα πρέπει να τη ζήσεις ακόμη μία φορά και αναρίθμητες ακόμη φορές · και δε θα υπάρξει τίποτε νέο σε αυτήν, αλλά κάθε πόνος και κάθε ηδονή και κάθε στοχασμός και στεναγμός, και κάθε τι ανείπωτα μικρό ή μεγάλο στην ζωή σου θα επανέλθει σε σένα, όλα με την ίδια σειρά και διαδοχή — ακόμη και αυτή η αράχνη, και αυτό το σεληνόφωτο ανάμεσα στα δένδρα, και αυτή η στιγμή και εγώ ο ίδιος. Η αιώνια κλεψύδρα της ζωής αναστρέφεται ακατάπαυστα — και μαζί και συ, σκονίδιο της σκόνης!> — Δεν θα έπεφτες κατάχαμα, δεν θα έτριζες τα δόντια σου και δεν θα αναθεμάτιζες τον δαίμονα, που θα σου μιλούσε έτσι ; Ή μήπως έχεις βιώσει κάποτε μία φοβερή στιγμή, όπου θα του απαντούσες: <Είσαι θεός και ποτέ δεν άκουσα κάτι πιο θεικό!> Αν σε κυρίευε εκείνος ο στοχασμός, θα σε μεταμόρφωνε και ίσως να σε συνέτριβε · το ερώτημα για το κάθε <το θέλεις αυτό ακόμη μία φορά και αναρίθμητες φορές ακόμη ; > θα βάραινε σαν το μέγιστο βάρος τις πράξεις σου! Ή πόσο καλοπροαίρετος θα έπρεπε να γίνεις απέναντι στον εαυτό σου και τη ζωή, ώστε να μην π ο θ ε ί ς τίποτε π ε ρ ι σ σ ό τ ε ρ ο απο αυτήν την έσχατη αιώνια επιβεβαίωση και σφραγίδα ; — >> (FW 341: 3/570).

Σαν δεύτερη συγκοινοποίηση του στοχασμού ο Heidegger ονομάζει το κεφάλαιο <<Περί προσώπου και αινίγματος>> από το τρίτο μέρος του *Ζαρατούστρα* , όπου ανακοινώνεται ο στοχασμός μέσα και πάλι <<από το στόμα της επινοημένης μορφής του Ζαρατούστρα μόνον στην ποιητική μορφή (Gestalt) του λόγου>> (N I 266). Η τρίτη συγκοινοποίηση από το *Πέραν του καλού και του κακού* είναι επίσης <<πολύ σύντομη και εκφρασμένη μόνο με τη μορφή ενός ερωτήματος>> (ο.π.). Θα ασχοληθούμε όμως εδώ ιδιαίτερα με την τρίτη, επειδή ο Heidegger την παρατηρεί <<κάτω απο το ερώτημα για την μορφή του στοχασμού της Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου>> (N I 325). Σύμφωνα με αυτά και οι τρεις ανακοινώσεις είναι *ερωτήματα* και έχουν <<κοινό χαρακτηριστικό τη μορφή>> (N I 324). Επειδή η μορφική τους κοινοτυπία <<διασαφηνίζεται κατ' αρχήν περισσότερο αρνητικά>>, ο Heidegger στηρίζεται στο χαρακτήρα του *Διδάγματος* (Lehre), και τον παρατοποθετεί

πέραν της <<ανακοίνωσης ενός δόγματος>> με την έννοια μίας επιστημολογικής θεωρίας (ο.π.). Η δεύτερη αντίρρηση αφορά τη μορφή της <<φιλοσοφικής πραγματείας>> με την έννοια του Leibniz και του Kant, η δε τρίτη αφορά τη μορφή του <<φιλοσοφικού στοχαστικού κτιρίου>> με την έννοια του Fichte, του Schelling και του Hegel. Η συγκοινοποίηση της Αιώνιας Επιστροφής δεν είναι τίποτε από όλα αυτά, ή μάλλον <<κατ' αρχήν>> τίποτε από όλα αυτά, διότι το γεγονός ότι δεν καλύπτεται με καμία απο τις ανακοινωμένες μορφές, δε σημαίνει κιόλας ότι είναι μία <<προσωπική δήλωση πίστεως>> ή <<ίσως ένα κατασκευάσμα της τρέλλας>>, ⁷⁷ που μπορούμε ευθέως να απορρίψουμε, αλλά <<ότι πρέπει πρώτα να ερωτήσουμε, τι είναι μορφικά αυτός ο στοχασμός εν εαυτώ και αφ' εαυτώ;>> (N I 325). Υπογραμμίζουμε εδώ ότι η τελευταία παρατήρηση του Heidegger έχει και αυτή τη μορφή ερωτήματος. Το ερώτημα για τη μορφή του στοχασμού *τίθεται* λοιπόν κατ' αρχήν με την απάρνηση των απαριθμημένων μορφών της ειδικής επιστήμης, της φιλοσοφικής πραγματείας και του φιλοσοφικού συστήματος, αλλά *έτσι* ώστε να τις θέτει σε ερώτηση, *και* έτσι ώστε η ερωτηματο-θεσία αυτή να εμπεριέχει ένα κοινό μορφολογικό χαρακτηριστικό, που θα είναι ικανό να τις κρατά στη μεταφυσική θεμελιακή θέση. Παραπέμπουμε στο απόσπασμα του Nietzsche όπως το αναφέρει ο Heidegger:

<<Εκείνος που, παρακινημένος από έναν αινιγματικό πόθο προσπάθησε, όπως εγώ, για πολύ καιρό να στοχαστεί την απαισιοδοξία ως τα κατάβαθα της, και να τη λυτρώσει απο την μισο-χριστιανική μισο-γερμανική στενότητα και αφέλεια, με την οποία αναπαραστάθηκε αυτόν τον αιώνα δηλαδή με την μορφή της σοπενχαουρικής φιλοσοφίας· εκείνος που πραγματικά είδε μια φορά προς τα μέσα και προς τα κάτω, τον δυνάμει πλέον αρνητικό τρόπο σκέψης με ένα ασιατικό και υπερασιατικό μάτι – πέραν του Καλού και του Κακού, και όχι πιά όπως ο Βούδας και ο Σόνπενχαουερ, κάτω απο το ανάθεμα και την τρέλλα της ηθικής –, αυτός ίσως άνοιξε έτσι τα μάτια του χωρίς να το θέλει ο ίδιος, για το αντεστραμμένο ιδανικό: Για το πιά τολμηρό, το πιά ζωντανό και το πιά καταφατικό ιδανικό του ανθρώπου, ο οποίος δεν έμαθε μόνο να τα βρίσκει και να συμβιβάζεται με ό,τι υπήρξε και ό,τι υπάρχει, αλλά που τα θέλει πάλι *έτσι όπως ήταν και είναι*, και αυτό στον αιώνα τον άπαντα, *φωνάζοντας* αδιάκοπα *da capo*, όχι μόνο για τον εαυτό του, αλλά για ολόκληρο το έργο και θέαμα, και όχι μονον για το θέαμα, αλλά κατά βάθος για Εκείνον που χρειάζεται

ακριβώς αυτό το θέαμα – και το κάνει αναγκαίο: Επειδή έχει επανειλημμένως ανάγκη τον εαυτό του – και τον κάνει αναγκαίο – – Πως; Και αυτό δεν θα ήταν – *circulus vitiosus deus*?>>.

Παρατάσσουμε αμέσως το ακόλουθο σχόλιο του Heidegger: <<Είναι σημαντικό, – χωρίς τώρα να το διασαφηνίσουμε περισσότερο – ότι όλο αυτό το απόσπασμα είναι οικοδομημένο σαν μία πρόταση και ότι έτσι αντικατοπτρίζει γλωσσικά στην αρθρωμένη του διάταξη την δομή ενός ουσιαστικού στοχασμού. Τέτοια τμήματα αφήνουν μία προαίσθηση για το τι είδους έργο θα γίνετο, αν ο Nietzsche θα μπορούσε να ολοκληρώσει το Κύριο έργο του. Κατ' αρχάς επιστήνουμε την προσοχή μας στο <περιεχόμενο> του αναγνωσμένου αποσπάσματος. Δεν πιστεύουμε στα αυτιά και στα μάτια μας: <<*circulus vitiosus deus*?>> *Circulus* : Ο κύκλος και ο δακτύλιος, δηλαδή η Αιώνια Επιστροφή και μάλιστα *vitiosus · vitium* σημαίνει το ελάττωμα [έλλειψη], την οδύνη, το καταστροφικό· ο *circulus vitiosus* είναι ο κύκλος που επαναφέρει αναγκαία και αυτό το *vitium*. Είναι ο θεός (*deus*); – ο ίδιος ο Θεός; Εκείνος που κλητεύει ο Nietzsche στο τέλος της διαδρομής του – ο *Διόνυσος*; Και γύρω από αυτόν τον Θεό τριγύρω – ο κόσμος; Η Αιώνια Επιστροφή του Ίδιου. Ο ολικός χαρακτήρας του όντος στο σύνολο του;>> (N I 320,επ.).⁷⁸

Και στη συνέχεια:

<< Πως ηχεί το κείμενο; < Πως; Και αυτό δεν θα ήταν *circulus vitiosus deus*?> Εδώ γίνεται ένα ερώτημα [...] Σε κάθε περίπτωση εδώ στέκεται ένα ερώτημα! Άρα δεν πέθανε ο Θεός; Ναι και όχι! Ναι– πέθανε. Αλλά ποιός Θεός; Ο <ηθικός> Θεός, ο χριστιανικός Θεός πέθανε · ο <πατέρας> από τον οποίο σώζεται κανείς, η <προσωπικότητα> με την οποία διαπραγματεύεται κανείς και εκφράζεται, ο <δικαστής> με τον οποίο κανείς δικαιοδοτεί, ο <αμείβων> μέσω του οποίου πληρώνεται κανείς για τις καλές του πράξεις, εκείνος ο Θεός με τον οποίο κάνει κανείς τις <δουλειές> του – Που όμως πληρώνεται μία μητέρα για την αγάπη του παιδιού της; Εννοημένος είναι μόνο ο <ηθικά> νοούμενος Θεός, όταν ο Nietzsche λέγει: <Ο Θεός πέθανε.> Πέθανε, γιατί τον δολοφόνησαν οι άνθρωποι, αυτοί τον δολοφόνησαν γιατί υπολόγησαν το θεϊκό μέγεθός του σύμφωνα με τη μικρότητα της ανάγκης τους για ανταμοιβή και έτσι τον έκαναν μικρό.>> (N I 321 επ).

Ας ρωτήσουμε όμως και πάλι: Πως ηχεί το κείμενο εδώ; <<και αυτό δεν θα ήταν *circulus vitiosus deus*?>>, ή << Και αυτό δεν θα ήταν – *circulus vitiosus deus*?>>.

Τι σημασία έχει μία παύλα για το στοχασμό όταν πρόκειται να στοχαστούμε τη μορφή (σχήμα) του στοχασμού της *Αιώνιας*

Επιστροφής; Η τραβηγμένη γραμμή και, συνεπώς, η γραφή του στοχασμού φαίνεται να μην έχει σημασία για τη μορφή του. Ή το κείμενο ηχεί μορφολογικά ως μία συγκαλύπτουσα συγκοινοποίηση, η οποία θα πρέπει να αποκαλύψει την μορφή. Πάνω από όλα όμως το κείμενο <<ηχεί>>. Μία ανάγνωση που στρέφει την προσοχή της στο <<περιεχόμενο>> — εντοπίζουμε ότι ο Heidegger μιλά εδώ σε *εισαγωγικά* για το <<περιεχόμενο>>, διότι το περιεχόμενο ενός τέτοιου αποσπάσματος είναι, ότι εδώ γίνεται ένα *ερώτημα*, και το ερώτημα δε διαχωρίζεται από την μορφή του που είναι τόσο σημαντική ώστε να *θέτει* σε μορφή, δηλαδή να σταθεροποιεί το απόσπασμα — μία ανάγνωση <<περιεχομένου>> διαβάσει με <<μάτια και αυτιά>>, και αυτό που διαβάσει, *ηχεί*. Από τις δυο αισθήσεις, την όραση και την ακοή, διαβάσει λοιπόν η ακοή, που σύμφωνα με τον Hegel <<είναι ακόμη πιο ιδεατή από την όραση>> (Äe III 134), ή μάλλον ακριβέστερα, το μάτι διαβάσει κάτω από τον *καθορισμό της ακοής*. Η παύλα είναι λοιπόν κάτι που η ανάγνωση δεν αντιλαμβάνεται (*vernimmt*), διότι δεν ηχεί. Και αν ο Θεός του <<circulus vitiosus deus>> είναι <<εκείνος που κλητεύει ο Nietzsche στο τέλος της διαδρομής του — ο *Διόνυσος*>>; Και τι αν αυτός είναι ένας Θεός του χορού, Θεός ενός στοχασμού που απαιτεί το συνυπολογισμό του *tempo* του, τι θα διαβάσει τότε από αυτόν μία τέτοια ακροαματική ανάγνωση, πως θα ηχήσει σε αυτήν; Σωστή είναι η παρατήρηση του Heidegger ότι <<όλο αυτό το απόσπασμα είναι οικοδομημένο σαν μία πρόταση>>, καθώς και το συμπέρασμα <<ότι έτσι αντικατοπτρίζει στην αρθρωμένη του διάταξη γλωσσικά τη δομή ενός ουσιαστικού στοχασμού>>. Αν όμως ένας ουσιαστικός στοχασμός συγκοινοποιείται μέσω της συγκάλυψης, δε θα ήταν αναγκαίο να συγκαλυφθεί η αρθρωμένη διάταξη καθώς πρέπει, έτσι ώστε να μπορεί το Γλωσσικό να <<αντικατοπτρίζει>> τον στοχασμό; Σύμφωνα με τα μαθήματα του Nietzsche για την *Ρητορική*, μία από τις ανάγκες κατά την παράσταση του στοχασμού είναι η εύρεση ενός προσήκοντος εκφραστικού μέσου (*oratio probalilis*), που θα μεταφέρει κατ' αναλογία αυτό στο οποίο αναφέρεται, δηλαδή στην περίπτωση μας, που θα το *επαναλαμβάνει* και θα το προσαποδίδει μορφικά (GA: XIII 254 επ.).

IV.1.2. Ο λογάριθμος του στοχασμού
[Zählen und Erzählen (compter et conter)]

Cum Deus calculat fit mundus.
Leibniz

ανάγκη δη στήναι και μη εις άπειρον ιέναι.
Αριστοτέλης Φυσ. 256α 29

Κατά ποιόν τρόπο όμως μπορεί αυτός ο ουσιαστικός στοχασμός να είναι στοχασμός του καταφάσκοντος; <<Γιατί ο στοχασμός της Επανόδου είναι η ύψιστη κατάφαση; Επειδή καταφάσκει ακόμη και το ύστατο Όχι, την εκμηδένιση και τον πόνο ως προσήκοντα (gehörig) στο ον. Γι' αυτόν το λόγο το τραγικό πνεύμα εμφανίζεται εξ υπαρχής και ολικά στο ον με αυτόν τον στοχασμό: <Incipit tragoedia>, λέγει ο Nietzsche, αλλά επίσης και: <INCIPIT ZARATHUSTRA> >> (N I 281). Ο στοχασμός της Επανόδου ως ύψιστη κατάφαση είναι, λοιπόν, ο στοχασμός του *τραγικού* πνεύματος, όπως επίσης και ο στοχασμός του Ζαρατούστρα. Σύμφωνα με τον Heidegger, λοιπόν, το Τραγικό είναι καταφατικό, εφόσον καταφάσκει το <<ύστατο Όχι> και τον πόνο ως εσωτερική αντίθεση (Gegensatz) που ανήκει (gehört) στο Ωραίο. Αν η κατάφαση του Αρνητικού που ανήκει στο ον, οφείλει να είναι καταφατική, πρέπει να προϋποθέσει μία στοχαστική θέση, που θα λέει ότι *δεν* ανήκει στο Αρνητικό. Τοιουτοτρόπως η θέση της θα είναι αντιθετική και τόσο καταφατική, όσο <<το Δεινό>> θα είναι μία *αντίθεση* στο <<Ωραίο>>. Σε αυτήν την ερμηνεία η τραγωδία είναι μία *μεταφυσική τέχνη* και δε θα πρέπει να εκπλήσσει ότι τότε, όπως παρατηρεί ο Heidegger, <<ακόμη και ο Γερμανικός Ιδεαλισμός στοχάζεται <<το Κακό ως προσανήκον στην ουσία του Είναι>> (N I 74). Ο Heidegger αναφέρεται εδώ σε ένα απόσπασμα των νιτσεικών Κατάλοιπων: <<Η σημασία της γερμανικής φιλοσοφίας (Hegel): Η επινόηση ενός Π α ν-θ ε ï σ μ ο ύ στον οποίο το Κακό, η πλάνη και ο πόνος δε θα εκληφθούν ως επιχειρήματα κατά της Θεϊκότητας>> (N 1886 2[106]: 12/113). Σε αυτήν την παραπομπή αντιπαρατάσσουμε εδώ μία ακόμη δήλωση του Nietzsche η οποία μετατοπίζει αισθητά τη σημασία της προηγούμενης: <<Δεν θέλουμε να εξαπατηθούμε ούτε με τον Καντιανό ούτε με τον Εγγελιανό τρόπο: – δεν π ι σ τ ε ύ ο υ μ ε πλέον όπως εκείνοι στην ηθική και άρα δε σκοπεύουμε να θεμελιώσουμε

φιλοσοφίες, για να δικαιωθεί η ηθική>> (N 1886 2[195]: 12/163). Αν λοιπόν ο ηθικός Θεός, και μόνον αυτός, έχει πεθάνει, πως θα μπορούσε ο <<circulus vitiosus deus>> να είναι τραγικά καταφατικός με μία έννοια του Γερμανικού Ιδεαλισμού, που σύμφωνα με τον Nietzsche δεν έκανε τίποτε άλλο από το να θεμελιώνει φιλοσοφίες πάνω στη βάση του ηθικού Θεού; Κατι τέτοιο θα ήταν δυνατόν μόνο αν ο καταφάσκων Θεός αποτελούσε επανάληψη του ηθικού Θεού. Αν η Αιώνια Επιστροφή είναι ο χαρακτηρισμός του <<τρόπου ύπαρξης του όντος>>, τότε κατάφαση σημαίνει εδώ ότι <<το ίδιο το ον προσδιορίζει τον πόνο και την καταστροφή και το Όχι ως ανήκοντα σ' αυτό>> (N I 281). Το ον είναι λοιπόν ο θεμελιακός όρος, η υπερβατολογική συνθήκη του Όχι και μπορεί να καταφάσκει, εφόσον το Όχι είναι καθορισμένο από αυτό, δηλαδή εφόσον του ανήκει. Ή μήπως πρέπει να πούμε καλύτερα ότι ο στοχασμός της Αιώνιας Επιστροφής είναι καταφατικός, εφόσον ανήκει στο ον;

Ο Heidegger συναντά αυτόν τον καταφατικό τρόπο ύπαρξης του όντος σε ένα <<χωρίο>> του *Ecce Homo*, όπου ο Nietzsche <<εξιστορεί (berichtet) τη γένεση (Entstehung) του στοχασμού της Αιώνιας Επανόδου>> (N I 281):

<<... αυτός ο ανώτατος τύπος (Formel) της κατάφασης, που δύναται ποτέ να επιτευχθεί>> (EH: 6/335).

Θα πρέπει τώρα να διαβούμε λέξη προς λέξη, στίξη προς στίξη αυτό το <<χωρίο>>, για να αντιληφθούμε ότι εδώ δεν γίνεται, όλως περιέργως, λόγος για το τι είναι <<αυτός ο ανώτατος τύπος της κατάφασης>>, αλλά ο Nietzsche αφηγείται (erzählt) την <<ιστορία του Ζαρατούστρα>>, ή την ιστορία της <<θεμελιακής σύλληψης>> του. Επειδή δεν μπορούμε εδώ να στραφούμε σε όλα τα αξιοζητούμενα σημεία με την ίδια προσοχή, θα περιοριστούμε σε ένα ερώτημα: Σε ποια σχέση βρίσκεται αυτό που ονομάζει ο Heidegger *εξιστορήση της γένεσης* του στοχασμού με εκείνο που ο Nietzsche ονομάζει *αφήγηση της ιστορίας* του; Σημειώνουμε κατ' αρχάς ότι εδώ, στο νιτσεικό κείμενο, δε διαβάζουμε τίποτε για κάποια εξιστόριση, αλλά για μία αφήγηση⁷⁹ και μάλιστα την αφήγηση μίας ιστορίας και όχι μίας γένεσης. Ο Nietzsche γράφει για μία <<θεμελιακή σύλληψη>>, μία <<αναγέννηση>>, έναν <<τοκετό>>, μία <<εγκυμοσύνη>>, αλλά δε γράφει πουθενά πως ο στοχασμός της Αιώνιας Επανόδου κατάγεται, ή γεννήθηκε από μία θεμελιακή σύλληψη. Η παρατήρηση αυτή δυσκολεύει φυσικά τον εντοπισμό κάποιας κεντρικής προοπτικής. όχι όμως

ολιγότερο από τον χαϊντεγκεριανό διορισμό του νιτσεικού στοχασμού σε μία θεμελιακή θέση, και αυτό ακόμη περισσότερο όταν ο Nietzsche σχολιάζοντας την εγγελιανή έννοια της <<ιστορίας>>, παρατηρεί, ότι η ιστορία είναι ιστορία μόνον, όταν και ενώ την αφηγούμαστε. Το αναφερόμενο χωρίο είναι λοιπόν η αφήγηση μίας αφήγησης ενός συμβάντος: αφηγείται την αφήγηση της ανώτατης διατύπωσης της κατάφασης, και πρέπει να είναι μάλλον βαρυσήμαντο να ειπωθεί, ότι <<ο ανώτατος τύπος της κατάφασης, που δύναται ποτέ να επιτευχθεί -, ανήκει στον Αύγουστο του 1881>>, και λιγότερο ότι το έσχατο Όχι ανήκει στο ον, όπως ισχυρίζεται η χαϊντεγκεριανή θεμελιακή ερμηνευτική. Εν πάσει περιπτώσει είναι ολοφάνερη η σημασία που έχει το άρμωσμα, η φύγκα, για τον καταφατικό χαρακτήρα του στοχασμού της Επανόδου. Και <<σίγουρα μία από τις προϋποθέσεις του ήταν και η αναγέννηση της τέχνης του ακοϋειν>> (EH: 6/335). Η θεμελιακή σύλληψη ανήκει λοιπόν στον Αύγουστο του 1881. <<Τότε μου ήρθε αυτός ο στοχασμός>>. <<Αν υπολογίσω (rechne ich) λίγους μήνες από αυτήν την ημέρα προς τα πίσω, βρίσκω σαν οιωνό μία αιφνίδια και βαθύτατα αποφασιστική αλλαγή στο γούστο μου, προ πάντων σε ό,τι αφορά την μουσική. Ίσως ολόκληρος ο Ζαρατούστρα μπορεί να υπολογισθεί κάτω από την μουσική · σίγουρα μία από τις προϋποθέσεις του ήταν και η αναγέννηση της τέχνης του ακοϋειν>>. Απαριθμούμε: Μια φορά ανήκει λοιπόν η θεμελιακή σύλληψη σε μία καθορισμένη ημερομηνία, μία φορά υπάρχει ένας <<οιωτός>> και μία <<προϋπόθεση>> του, και μία φορά είναι η ίδια η προϋπόθεση μία <<αναγέννηση>>. Η χρονολογία της σύλληψης επιστρέφει με μία χρονολογία που επιστρέφει.⁸⁰ <<Αν αντιστρόφως υπολογίσω από εκείνη την ημέρα προς τα εμπρός μέχρι την αιφνίδια άφιξη του τοκετού τον Φεβρουάριο του 1883 κάτω από τις πιο απίθανες συνθήκες, ... προκύπτουν έτσι 18 μήνες για την κυοφορία>>. Αυτό που διηγείται εδώ ο Nietzsche ως ιστορία της ανώτατης διατύπωσης της κατάφασης, είναι η ιστορία μίας εγκυμοσύνης απο τον Αύγουστο του 1881 ως τον Φεβρουάριο του 1883. Ο στοχασμός της Αιώνιας Επιστροφής δε γεννιέται, αυτό σημαίνει ότι δεν εξέρχεται· η προϋπόθεση του είναι μία <<προϋπόθεση>>, ένας όρος παραπάνω, και αυτό δεν είναι γέννηση αλλά <<αναγέννηση>>. Δε θα ήταν διαφορετικά μία γέννηση του στοχασμού, μια γέννηση του ίδιου ως εκφορά, μια αντίρρηση σε αυτό που τον γεννά: Αν στοχαστούμε τον στοχασμό κατ' αυτόν τον τρόπο, γεννημένο, πρέπει να

συμπεράνουμε ότι η κατάφαση αποτελεί διαλεκτικό <<αποτελέσμα>> της αρνητικότητας. Έτσι όμως ο στοχασμός δεν γίνεται αυτό που είναι, αλλά μένει αυτό που ήταν, μία αντίρρηση στον Θεό του Χριστιανισμού, στην ηθική μητέρα και, μάλιστα, μια αντιστροφή των γονέων του. Το γεγονός ότι ο Nietzsche δεν μιλά εδώ για γέννηση, μπορεί να ερμηνευτεί ως *επιφύλαξη* και *απόκρυψη* (Zurückhaltung), μόνο αν δεν αναρωτηθεί κανείς τι είναι η γέννηση ενός στοχασμού. Προς τι λοιπόν αυτή η λογιστική, αυτοί οι υπολογισμοί προς τα μπρος και προς τα πίσω, αυτές οι τρεις χρονολογίες και ο αριθμός του χρόνου; Μήπως επειδή <<ολόκληρος ο Ζαρατούστρα (μπορεί) να υπολογισθεί κάτω από τη μουσική;>>

Δεδομένες είναι τρεις χρονολογίες της ιστορίας του στοχασμού της Επανόδου: Μία της θεμελιακής σύλληψης (Grundconzeption), μία της προϋπόθεσης (Vorausbedingung) και μία του τοκετού (Niederkunft).

Αν λάβουμε τη χρονολογία της σύλληψης σαν την ημερομηνία <<αυτής της στιγμής>> του στοχασμού, τότε θα μπορούσαμε να θέσουμε κατ' αρχάς το ερώτημα, αν η χρονολογία της προϋπόθεσης είναι η *απαρχή* (Anfang) από την οποία *κατάγεται* (entstand) η σύλληψη, ή αν η απαρχή είναι η χρονολογία της σύλληψης, μετά την οποία ακολουθεί ο τοκετός. Αν όμως η προϋπόθεση ήταν ήδη μία αναγέννηση, η επιστροφή μίας χρονολογίας, δε δύναται να είναι απαρχή, και έτσι θα έπρεπε να συνεχίσει κανείς τον υπολογισμό του προς τα πίσω. Έτσι, οδεύοντας από Επιστροφή σε Επιστροφή – αριθμώντας προς τα πίσω – μπορώ να ονομάσω κάθε χρονολογία ως απαρχή. Αλλά αυτή είναι μία απαρχή που δεν μπορεί να με *εμποδίσει να λέγω υπολογίζοντας* <<δεν θα φθάσω έτσι ποτέ σε ένα τέλος>>. Αυτό σημαίνει ότι η *πρόταση* <<δεν θα φθάσω έτσι ποτέ σε ένα τέλος>> θα μπορούσε να ήταν μία αντίρρηση σε οποιοδήποτε τέλος. Αλλά με το να το λέγω αυτό *υπολογίζοντας*, μπορώ να συνεχίσω τον υπολογισμό λέγοντας το αυτό κάνοντας υπολογισμούς, και έτσι να το ξαναπώ. Από την στιγμή της σύλληψης υπολογίζω προς τα πίσω και <<βρίσκω>> έναν οϊωνό, μία προϋπόθεση. Τίποτε δεν μπορεί να με εμποδίσει να λέγω υπολογίζοντας ότι έτσι δεν πρόκειται να φθάσω σε ένα τέλος. Το ίδιο συμβαίνει και από την στιγμή της σύλληψης μετρώντας προς τα εμπρός: <<Αν αντιστρόφως υπολογίσω από εκείνη την ημέρα προς τα εμπρός μέχρι την αιφνίδια άφιξη του τοκετού τον Φεβρουάριο του 1883 κάτω από τις πιο απίθανες συνθήκες ...>>, μπορώ τότε να πω ότι

αυτή είναι μία ημερομηνία της γέννησης του στοχασμού. Η: Αυτή δεν είναι η ημερομηνία της γέννησης, αλλά του τοκετού. Τοιουτρόπως μπορώ να λέγω ότι <<δεν θα φθάσω ποτέ έτσι σε ένα τέλος>>, πράγμα που μετατρέπει τον τοκετό σε μία *τελευταία* ημερομηνία και έτσι σε σταμάτημα, ή σε μία εποχή (Einhalten) *πριν* τη γέννηση. Μόνον όταν *υπολογίζω* προς τα εμπρός δε χρειάζεται να σταματήσω *πριν* από το τέλος. Ακόμη όταν λέγω ότι αυτή η εποχή δεν είναι τέλος, ότι αυτός ο στοχασμός δεν έχει σκοπό, μπορεί να ερμηνευτεί όλο αυτό σαν σκοπός και σαν τέλος. Αλλά εφόσον αυτό το λέγω *υπολογίζοντας*, δε δύναται το λέγειν να με εμποδίσει να συνεχίσω τον υπολογισμό και να συνεχίσω να το λέγω υπολογίζοντας. Φτάνω σε ένα σκοπό, σε ένα τώρα, ή σε μία στιγμή, μόνον αν εξ-αιρέσω και στερεώσω προς ατενισμό (fixieren) μία ημερομηνία της λογιστικής απαριθμησης. Η έννοια της απαρχής γίνεται κατ'αυτόν τον τρόπο <<σήμερα τελείως απροσδιόριστη, μη-επικυρώσιμη (unvollziehbar)>>, επειδή λέξεις όπως <<σήμερα>>, <<στιγμή>>, <<τώρα>> είναι μη-επικυρώσιμες, ή ας πούμε μεταφράζοντας, α ν υ π ο λ ό - γ ι σ τ ε ς, για να εμμείνουμε έτσι και στην συμπλοκή αφήγησης και απαρίθμησης (N 1888 14[188]: 13/374). Διότι το <<τώρα>> δύναται να γίνει στοχαστέο ως <<πεπερασμένη πρόοδος μέχρι τώρα>> μόνον αν τεθεί <<η φ ο ρ ά (προς τα εμπρός ή προς τα πίσω) ως λογικά αδιάφορη (indifferent)>> (ο.π.).⁸¹ Αυτό έχει ως συνέπεια ότι το <<τώρα>> ως η απαρχή της δημιουργίας του στοχασμού, είναι αδιάφορο στο <<τώρα>> που πρέπει να ήλθε ο στοχασμός. Αν θέσω ένα τέτοιο σημείο ως <<τώρα>> και ξεκινώντας από αυτό και υπολογίζοντας προς τα πίσω σταματήσω σε ένα άλλο σημείο, που θα το ονομάσω σημείο εκκινήσεως, τότε μπορώ να υποθέσω ότι θα φτάσω από αυτό πάλι στο πρώτο, μόνον αν το τωρινό μου σημείο είναι αδιάφορο σε σχέση με το σημείο εκκίνησης. Έτσι όμως θα είχα και πάλι, για δεύτερη φορά ένα σημείο εκκίνησης. Για να χαρακτηρίσω ένα σημείο εκκίνησης, ή ένα σημείο τέλους ως σημεία της δημιουργίας ή της γέννησης, πρέπει να *σταματήσω* το υπολογιστικό ενέργημα. Επειδή όμως έτσι η στάση *είναι* η απαρχή, μένει η ίδια *ανυπολόγιστη*. Ακριβώς αυτό το Αν-υπολόγιστο της προσδίδει τον χαρακτήρα μίας <<θεολογικής υστεροβουλίας>>: <<Η υπόθεση ενός δ η μ ι ο υ ρ γ η μ έ - ν ο υ κόσμου δεν χρειάζεται να μας σκοτίζει ούτε μία στιγμή. Η έννοια <δημιουργώ> είναι σήμερα τελείως απροσδιόριστη, ανυπολόγιστη. Είναι μόνο μία λέξη επί πλέον, ένα κατάλοιπο από τους καιρούς της δεισιδαιμονίας.

Με μία λέξη δεν εξηγεί κανείς τίποτε. Η τελευταία προσπάθεια που έγινε να συλληφθεί ένας κόσμος που α-
-χίζει, έγινε τελευταία πολλαπλές φορές με τη βοήθεια
μίας λογικής διαδικασίας – και ως επί το πλείστον, το
μαντεύετε, από θεολογική υστεροβουλία>> (N 1884 14[188]:
13/374).⁸² Η απαρχή είναι το Ανυπολόγιστο και έτσι δεν
μπορεί η ίδια να υπολογίσει την *επινόηση* (fingere, Figur) του
Ανυπολόγιστου, γιατί έτσι θα μπορούσε κανείς να συλλάβει
το κεφάλι, αυτή τη στιγμή, σαν ουρά. Αυτός ο λογισμός,
αυτός ο *λόγος αριθμών*, ο *λογ-άριθμος*⁸³ που τρέχει πίσω-
μπρός υπολογίζοντας τα χρονο-διαστήματα, δεν είναι
λοιπόν διαστοχαστέος ως *θεμέλιο* (Grund) της απαρχής, διότι
αλλιώς δεν θα ήτανε τίποτε διαφορετικό παρά ένα άλλο
κράτημα (Halt), ένα άλλο σταμάτημα στον υπολογισμό. Δεν
μπορούμε να πούμε τίποτε παραπάνω για την ουσία του,
εκτός από το ότι συνοδεύει το λέγειν ως *σκιά* του: <<δε θα
φθάσω ετσι ποτέ σε ένα τέλος>> ... <<δεν θα είμαι ανόητος να
το κάνω>> ... <<τίποτε δεν δύναται να με εμποδίσει να λέω
από αυτή την στιγμή υπολογίζοντας προς τα πίσω <δεν θα
φθάσω έτσι ποτέ σε ένα τέλος>: όπως μπορώ επίσης να
υπολογίζω από την ίδια στιγμή προς τα εμπρός, ως πέρα
στην αιωνιότητα>> ...

Για αυτόν το λόγο λοιπόν κάνουμε τόσους υπολογισμούς
εδώ στην *αφήγηση της αφήγησης*⁸⁴ του στοχασμού της
επανάληψης, ή αφηγούμαστε την ιστορία μιας νιτσεικής
παρτιτούρας,⁸⁵ που δημοσιεύτηκε <<πριν από δυο χρόνια>>
και είναι συμπτωματική για <<το καταφατικό πάθος
κατ'εξοχήν, που ονόμασα το τραγικό πάθος>> (EH: 6/336).

Αν το τραγικό ή καταφατικό πάθος της Αιώνιας Επανάδου
μπορεί να είναι καταφατικό, επειδή καταφάσκει ακόμη και
το πό έσχατο Όχι ως ανήκον στο ον, αυτό σημαίνει ότι και
ο στοχασμός που είναι αυτή η κατάφαση ανήκει στο ον,
υπακούει στο ον. Σε ποίο ον όμως ανήκει και υπακούει
αυτός ο ανώτατος τύπος της κατάφασης; Στις χρονολογίες,
που εισάγει εδώ ο Nietzsche, ή σε μία άλλη που της ανήκουν
από κοινού; Έχει ο στοχασμός οντότητα σαν θεμελιακή
σύλληψη, σαν προϋπόθεση, σαν αναγέννηση, ή σαν τοκετός;
Αν ο στοχασμός δε γεννήθηκε, είναι τότε ένα ον; Στο σημείο
αυτό δεν μπορούμε να ασχοληθούμε ιδιαίτερα με το
<<εγώ>> που αφηγείται την ιστορία του ανώτατου τύπου της
κατάφασης, γιατί πρώτα πρέπει να διαβαστεί το *Ecce Homo*.
Θα μας επιτραπεί όμως να υποθέσουμε, ότι η ιστορία του
στοχασμού επανέρχεται σε εκείνον που την αφηγείται. Αν
λοιπόν κάθε ημερομηνία αυτής της ιστορίας είναι η

επιστροφή μίας άλλης, που ανήκει (gehört), που αρμόζει και σε τι αναφέρεται τότε αυτή η κατάφαση, προ πάντων όταν μια προϋπόθεση της συναρμογής (Zusammengehörigkeit), της φούγκας, είναι <<ν' ακουστεί μία αναγέννηση στην τέχνη>>; Ο στοχασμός της Αιώνιας Επανόδου ως ανώτατος τύπος (Formel) της κατάφασης που δύναται ποτέ να επιτευχθεί, μπορεί να ανήκει μεν στο *ον σε αυτήν τη μορφή* (Form) του στοχασμού, αλλά ο στοχασμός της Αιώνιας Επιστροφής είναι αυτή η μορφή, καθώς και η αρμογή της, *μία φορά ακόμη*. Ο στοχασμός είναι καταφατικός, όχι τόσο γιατί λέγει: <<δεν θα φτάσω έτσι ποτέ σε ένα τέλος>>, και <<αυτό το καταφάσκω>>, παρά γιατί λέγει αυτό το <<δεν θα φτάσω έτσι ποτέ σε ένα τέλος>> υπολογίζοντας το προς τα εμπρός ή προς τα πίσω – κατ'επανάληψιν.

Θα επιχειρήσουμε τώρα να αναφερθούμε γενικότερα στη στάση (Haltung) ενός μεταφυσικού στοχασμού για τον οποίο ισχύει η μεν <<λογιστική>>, η ratio, απλώς ως μη διαλογιζόμενος στοχασμός (Heidegger), η δε μουσική μόνο ως *κύμανση* συναισθημάτων (Hegel). Αν τώρα υπενθυμίσουμε την δυνατότητα θεμελίωσης της μουσικής σε αριθμητικές σχέσεις, ανοίγουμε ένα ξέφωτο στο πεδίο συγγένειας του αριθμού με το στερεό, με το ακίνητο και το νεκρό, με εκείνο τον τριγμό και συριγμό [ροίζο] των συναισθημάτων, που ο Hegel ονόμαζε με αποστροφή *μουσικό στοχασμό*. Μία εκτενής παράσταση που θέλει όμως να ονομάσει το θεμέλιο αυτής της στάσης, θα επανέρχεται αέναα μέσα στην πολλαπλότητα των εξηγήσεων της στην *κατασκευή* (Herstellung) αυτού του θεμελίου, στην ποίηση αυτής της παρμενίδειας σανίδας <<στη θάλασσα της αβεβαιότητας>>, η οποία, όπως γράφει ο Nietzsche στο *Η φιλοσοφία στην τραγική εποχή*, <<προανακρούει (präludivert) το θέμα της οντολογίας>> (PHG 11: 1/845).

Έχουμε ήδη ασχοληθεί διεξοδικά με την αδυναμία του δυτικού στοχασμού να μιλήσει *διαφορετικά* για την ποσότητα χωρίς να την αναγάγει σε ποιότητα. Η διαπίστωση αυτή μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι σε μία γλώσσα στην οποία ισχύει η ποιότητα ως το πλέον σημαντικό, το ποσοτικό, υποβαθμίζεται μετατρεπόμενο σε δευτεροβάθμιο ποιοτικό. Αυτό που απομένει έτσι ως ακατανόητο, είναι κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *ποσοτική ποσότητα*, φυσικά πάντα διατρέχοντας τον κίνδυνο να το μεταφράσουμε και πάλι ποιοτικά. Αν εντούτοις στοχαστούμε ότι μία ποσοτική ποσότητα, δηλαδή ένας αριθμών αριθμός (zählende Zahl) ή μία μουσουργούσα μουσική (musizierende Musik), θα είναι

τόσο περισσότερο ποιότητα όσο θα αποκλίνει από την ποιότητα, τότε ίσως ο στοχασμός της Αιώνιας Επανόδοις θα είναι ως ανώτατος τύπος και όχι ως <<μορφή>>, μία ποσοτική ποσότητα, η οποία όμως δεν αποφεύγει την ποιότητα, την Αιώνια Επάνοδο ως ποιότητα, αλλά τη συνυπολογίζει και, μ' αυτόν τον τρόπο, την καταφάσκει. Όταν ο Nietzsche γράφει σε επιστολή του προς τον C. Fuchs με αφορμή το *Nietzsche contra Wagner*: <<Μία σελίδα <μουσική> περί μουσικής στο αναφερόμενο γραπτό, είναι ίσως το πλέον αξιοσημείωτο πράγμα που έχω γράψει...>> (27-12-88: 8/554),⁸⁶ δεν πρέπει τότε να υπολογιστεί αυτή η περί μουσικής γραμμένη <<μουσική>>, αυτή η *musica practica*, κατά τον ίδιο τρόπο, όπως μία για τον στοχασμό της Επανόδοις γραμμένη σελίδα <<Επάνοδος>>;

Η εγγραφή μίας σελίδας <<μουσική>> περί μουσικής, μίας σελίδας <<Επανόδοις>> για την Επάνοδο, δεν σημαίνει τελικά ότι εδώ εναρμονίζουμε (*fügen*) ένα στοχασμό γλωσσικά, έτσι ώστε αυτή η (μοιραία) εναρμόνιση να αντικατοπτρίζει γλωσσικά το είναι του. Ο στοχασμός της Επανόδοις δεν είναι κάτι που στέκεται στη διάθεσή μας (*Verfügung*), κάτι που θα προσέφερε έναν στόχο στην γλωσσική εναρμόνιση και στην κυριαρχία του λόγου (*Fügung*). Δεν καλούμαστε εδώ να στοχαστούμε τον στοχασμό σύμφωνα με την σημασία της λέξης. Η εγγραφή μίας σελίδας <<Επανόδοις>> για την Επάνοδο προσφωνεί, καλεί (*heißt*) την επανάληψη, ακόμη μία φορά: Την λέξη: ακόμη μία φορά: Τον αντικατοπτρισμό, ακόμη μία φορά: και αυτό το <<ακόμη μία φορά>>, ακόμη μία φορά... Ο τύπος της κατάφασης.⁸⁷

IV. 2. Υπόσχεση και κατάφαση

IV. 2.1 Το ερώτημα για τον άνθρωπο ή για την ερμηνευτική σιωπή

Αφού ο άνθρωπος [...] συγκροτήθηκε όταν η γλώσσα ήταν καταδικασμένη σε εξαφάνιση, άραγε δεν θα διασπαρεί όταν η γλώσσα συγκεντρώνεται ;
Foucault 1986 (1966)

Έχουμε ήδη ακούσει ότι σύμφωνα με τον Heidegger η φιλοσοφική συγκοινοποίηση είναι μάλλον μία συγκάλυψη, και μπορούμε τώρα να προσθέσουμε ακόμη: <<Αυτό το ελάχιστο που ανακοινώνεται ισοδυναμεί με μία φυλάττουσα αποσιώπηση· αυτή πρώτα είναι η ορθή αποσιώπηση. Διότι όποιος σιωπά ολοκληρωτικά, προδίδει ακριβώς τη σιωπή του. Όποιος όμως ομιλεί σπάνια σε μία συγκαλύπτουσα συγκοινοποίηση, αυτός πρώτα αποσιωπά πως κυριολεκτικά γίνεται αποσιώπηση>> (N I 266). Όποια και να είναι η αυθεντική σιωπή που αποσιωπάται με αυτήν την ελάχιστη ανακοίνωση, ο λόγος γίνεται για να τη διαφυλάξει· διότι δεν επιτρέπεται να προδοθεί. Σε όποιον λείπει η γλώσσα, απουσιάζει και η βεβαιότητα· και όποιος ομιλεί περισσότερο απο το ελάχιστο, καταπίπτει (verfällt) στη <<φλυαρία>> (Geschwätz). Αυτό που τότε γίνεται ανεπίτρεπτο για την ερμηνευτική οντολογία, όσον αφορά τη φιλοσοφική συγκοινοποίηση, δεν είναι παρά η αναπόφευκτη και αναγκαία συμπλοκή *υποσχέσης και ανακριβολογίας* (Versprechen), όταν ομιλούμε (sprechen), η αρχέγονη συνύπαρξη γλώσσας και πλάνης. Και αν αυτή η υπόσχεση/ανακριβολογία, η οποία ακούγεται μέσα από τη μία και την αυτή γερμανική λέξη είναι άμεσα συνδεδεμένη με το ερώτημα στο οποίο θέλει να καταλήξει ο Heidegger με την ερμηνεία του νιτσεικού στοχασμού και ισχυρίζεται ότι κάτω από αυτό πρέπει να τεθούν όλα τα άλλα ερωτήματα: Το ερώτημα <<ποιός να είναι ο άνθρωπος>> (NI 365);

<<Το ερώτημα ποιός να είναι ο άνθρωπος, πρέπει να τεθεί εκεί από όπου η εξανθρώπιση όλων των όντων αρχίζει ήδη σύμφωνα με τα χονδροειδέστερα φαινόμενα: Από την απλή κλήτευση (Ansprechen) και ονομασία του όντος μέσω του ανθρώπου, από την *γλώσσα* >> (NI 363). Παραθέτουμε προς σύγκριση νιτσεικό χωρίο από την *Γεγεαλογία της Ηθικής*:

<<Η ανατροφή [αγωγή] ενός ζώου, που του επιτρέπεται να υποσχεταί — αυτό δεν είναι ακριβώς εκείνο το καθεαυτό παράδοξο καθήκον που η φύση έθεσε στον εαυτό της σε σχέση με τον άνθρωπο; Αυτό δεν είναι το ουσιαστικό πρόβλημα για τον άνθρωπο ; ...>> (GM II, 1: 5/291).

Ο στοχασμός της Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου μας οδηγεί συλλογιστικά στον άνθρωπο και ο συλλογισμός αυτός βρίσκει την αφετηρία του στην γλώσσα. Εκτός από τη δήλωση της τοποσήμανσης και της αναγκαιότητας του ερωτήματος για τον άνθρωπο, ο Heidegger αποσιωπά εδώ περαιτέρω διασαφήσεις. Ενώ αναφέρει τη γλώσσα, τελικά ο

σχολιασμός στρέφει το ενδιαφέρον σε ό,τι ο Heidegger χαρακτηρίζει <<απανθρωπομορφοποίηση>> (Entmenschung) και <<εξανθρώπιση>> (Vermenschung). Γι' αυτόν το λόγο δεν μπορούμε να ξεκινήσουμε εδώ με την τοποσήμανση της χαϊντεγκεριανής έννοιας της γλώσσας και θα πρέπει να ελπίσουμε ότι θα φτάσουμε εκεί μέσω παρακαμπτήριων παρατηρήσεων που θα αφορούν το πρόβλημα της σχέσης ανθρώπου και φύσης. Υποθέτουμε όμως ότι ο τρόπος με τον οποίο θα οδηγηθεί έτσι η γλώσσα στη ρηματική προφάνεια, θα επηρεάσει αυτό το πρόβλημα, και μάλιστα ανεξάρτητα από το αν αυτή η όδευση θα πραγματοποιηθεί με μία χαϊντεγκεριανή φιλοσοφική συγκοινοποίηση (Mitteilung), ή με μία νιτσεική υπόσχεση/ανακριβολογία (Versprechen).

Η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία στηρίζεται μεταξύ άλλων στις προτάσεις με τις οποίες κλείνει η παράγραφος 119 της *Εύθυμης Επιστήμης*:

<<Πότε θα πάψουν να μας συσκοτίζουν όλες αυτές οι σκιές του Θεού; Πότε θα αποθεοποιήσουμε εντελώς την φύση! Πότε θα επιτραπεί σε εμάς τους ανθρώπους να αρχίσουμε να είμαστε φυσικοί (vernatürlichen) με την καθαρή, εκ νέου ανακαλυμμένη, εκ νέου απολυτρωμένη φύση!>> (FW 109: 3/469).

Η λέξη <<σκιές>> αντικαθιστά εδώ τις <<εξανθρωπίσεις>> και επειδή <<αυτές οι εξανθρωπίσεις αναφέρονται συχνά μαζί με παραστάσεις, μέσω των οποίων αναπαριστάται η αρχή του κόσμου με την έννοια του Θεού ως δημιουργού (...) πρέπει η απανθρωποποίηση της μορφής του όντος, η απελευθέρωση (Freihalten) από κάθε ανθρώπινο είδος, αυτού που αναπτύσσεται αφ'εαυτού, της φύσης, natura, <Natur>, να γίνει μία αποθεοποίηση του όντος>>. Αυτή η <<απανθρωπομορφοποίηση>>, ή η <<εξανθρώπιση>> δεν οφείλει να κλείσει με τον συλλογισμό που επιτρέπει <<την ανάγνωση της βούλησης για αθεισμό>>. Αντιστρόφως, οφείλει μάλλον να αφήσει να διαφανεί η διαίσθηση μίας οδού <<επί της οποίας συναπαντώνται οι θεοί, αν είναι δυνατόν, για μία φορά ακόμη στην ιστορία των ανθρώπων>> (N I 351, 352, 353). Η φυσικοποίηση των ανθρώπων <<με την καθαρή, εκ νέου ανακαλυμμένη, εκ νέου απολυτρωμένη φύση>>, θα εσήμαινε έτσι την εκ νέου θεοποίηση της φύσης, ή – όπως θα έλεγε ο Heidegger – την <<εξανθρώπιση>> της. Σε αυτά εδώ όπως και στα προηγούμενα, θα μπορούσε να τεθεί στον Heidegger το ερώτημα: ποιοί θα ήταν αυτοί οι νέοι θεϊκοί άνθρωποι και πως θα μπορούσαμε να τους παραστήσουμε, αν όχι <<με την έννοια του ηθικού Θεού-δημιουργού>>; Ας αφήσουμε όμως

αυτό το ερώτημα κατα μέρος χάριν ενός άλλου: του ερωτήματος για τη διάνοιξη της οδού (Bahnung des Weges) όπου οφείλει να γίνει η υποδοχή της συναπάντησης με τους θεούς.

<<Απανθρωπομορφοποίηση>>, δηλαδή άμυνα (Abwehr) στο Ανθρώπινο με την ηθικο-χριστιανική έννοια, σημαίνει εδώ <<κρατώ ελεύθερη>> (Freihalten) τη <<φύση>> (Natur) από το Ανθρώπινο. Η φύση πρέπει να ελευθερωθεί, να καθαριστεί και συνάμα να κρατηθεί ως τέτοια, διότι αλλιώς θα μπορούσε να συμβεί το ανεπίτρεπτο: Ότι το αναμενόμενο, ο νέος άνθρωπος θα χάσει την οδό (den Weg verfehlt: παρεκτραπει) και δε θα συναντήσει τους Θεούς. Η επιταγή της ετοιμότητας προς προϋπάντηση καταγράφεται μεν έτσι στη φύση, αλλά εξαγγέλεται και εκφωνείται εντούτοις από τον άνθρωπο. Μέσω αυτής της κλήτευσης (Anspruch)⁸⁸ η φύση είναι, η φύση του. Ο άνθρωπος οφείλει να κρατήσει τον *εαυτό του* ελεύθερο από το Ανθρώπινο, οφείλει να αμυνθεί στις ηθικο-χριστιανικές αξίες του ανθρωπισμού, και, συνάμα να προφυλαχθεί [διατηρηθεί] εντός αυτής της άμυνας. Επειδή αυτός είναι ο φορέας, όλοι οι δισταγμοί περί της εξανθρώπισης του όντος καταλήγουν στο ερώτημα ποιός να είναι ο άνθρωπος, ή, επειδή ο ίδιος είναι ακριβώς φορέας βάσει μίας κλήτευσης, στο ερώτημα για τη γλώσσα (Sprache). Η φύση του είναι το ομιλείν (sprechen) και η υποχρέωση, η δέσμευση (ce qui en-gage, le lagange)⁸⁹ του είναι να το διατηρήσει [διαφυλάξει] ελεύθερο από κάθε καθορισμό της ανθρώπινης φύσης που θεμελιώνεται στην έννοια ενός δημιουργού-Θεού. Το ομιλείν δύναται όμως να διαφυλαχθεί, μόνο αν ο άνθρωπος πει στον *εαυτό του* ότι η γλώσσα είναι η φύση του. Είναι τώρα αυτή η φιγούρα της γλωσσικής δέσμευσης θεμελιωμένη σε έναν καθορισμό της φύσης ως αυτού που <<αναπτύσσεται αφ'εαυτού>>, ή λησμονείται και πρέπει να καταλογισθεί σε αυτήν τη λήθη ότι οι γλώσσες είναι για τον άνθρωπο ενα φυσικό κράτημα;

Η στοχαστική χαϊντεγκεριανή διστακτικότητα όσον αφορά τη νιτσεική <<απανθρωπομορφοποίηση>> δεν κάνει εδώ για όλα αυτά ούτε μία φορά κάποια, έστω και μία σπάνια συγκοινοποίηση. Επίσης αποσιωπάται εκείνο το χωρίο της *Γενεαλογίας της Ηθικής*, όπου ο Nietzsche θέτει το ερώτημα για το ουσιαστικό <<πρόβλημα για τον άνθρωπο>>, το πρόβλημα δηλαδή των εντός του ανθρώπου αντιδρώντων δυνάμεων της <<επιλησμοσύνης>> (Vergesslichkeit) και της <<υπόσχεσης>> (Versprechens).⁹⁰ Αν μας επιτραπεί να το εκλάβουμε ως ολοκληρωτική σιωπή, δεν πρόκειται <<για την

ορθή διαφυλλάττουσα αποσιώπηση>>, διότι σύμφωνα με αυτή προδίδεται μία σιωπή. Αυτό που δεν μπορεί να αποσιωπηθεί ορθά, φαίνεται σε μας ως ένας ύποπτος και διαστοχαστέος τρόπος της διαμάχης με τη νιτσεική παράσταση του <<όντος στο σύνολο του>>. Αλλά καλώς εννοημένων των πραγμάτων, αν ο Heidegger προδίδει εδώ τη σιωπή του, αυτό θα ήταν επαρκής αφορμή να μην καθυσηχάσουμε με τη διαπίστωση των χαϊντεγκεριανών δισταγμών όσον αφορά το νιτσεικό κείμενο, αλλά να αναγνώσουμε το χαϊντεγκεριανό κείμενο σε σχέση με τον χαρακτήρα των φιλοσοφικών συγκοινοποιήσεων, ή, όπως αποκαλείται στον Πρόλογο των νιτσεικών του μαθημάτων, σε σχέση με το δικό του χαρακτήρα ως <<πανεπιστημιακή παράδοση >> και <<πραγματεία>> (N I 9). Ίσως έτσι διαπιστώσουμε ότι δεν πρόκειται μόνο για τον τρόπο με τον οποίο ο Heidegger συναντά το νιτσεικό στοχασμό, αλλά ότι με αυτήν την οδό ανοίγεται και ο χώρος της διαμάχης με τις οδούς της φιλοσοφικής συγκοινοποίησης.

IV. 2. 2. Το κράτος της μνήμης και η υπόσχεση του ορθού λόγου

...Η συνειδητοποίηση και η καταγραφή ενός μνημονικού ίχνους είναι για το ίδιο σύστημα ασυμβίβαστες.

Freud 1920

Η πρώτη παράγραφος της δεύτερης πραγματείας της *Γενεαλογίας της Ηθικής* αρχίζει με την παράξενη διατύπωση ότι το <<πρόβλημα για τον άνθρωπο>> είναι μία <<παράδοξη αποστολή που η φύση έθεσε στον εαυτό της σε σχέση με τον άνθρωπο>>. Σύμφωνα με τον παράδοξο τρόπο ανάθεσης αυτού του έργου, δε καθορίζει ο άνθρωπος τη φύση, αλλά αντίστροφα, η ίδια παραδίνεται σε αυτόν ως έργο και αποστολή (Aufgabe). Στην συνέχεια, η ανάθεση του έργου της φύσης, της φύσης ως έργου, δεν απευθύνεται σε έναν άνθρωπο που μιλά *κλητεύοντας*, με έναν τρόπο δηλαδή που τίθεται εκεί από όπου, κατά τον Heidegger, <<η εξανθρώπιση όλων των όντων αρχίζει ήδη σύμφωνα με τα χονδροειδέστερα φαινόμενα, από την απλή κλήτευση και την ονομασία του όντος μέσω του ανθρώπου, από την γλώσσα >> (ο.π.), αλλά σε ένα <<ζώο ..., που του ε π ι τ ρ έ π ε -

τα ι να υ π ό σ χ ε τ α ι>>. Και αυτό γίνεται ακόμη πιο παράξενο, διότι ο Nietzsche γράφει, λίγο παρακάτω, ότι *αυτό το ζώο* – και όχι η φύση – <<ανέθρεψε μέσα του μία αντίθετη ικανότητα, μία μνήμη (Gedächtnis), με τη βοήθεια της οποίας η επιλησμοσύνη (Vergesslichkeit) μένει εκκρεμής (ausgehängt wird) σε ορισμένες περιπτώσεις – σε εκείνες δηλαδή τις περιπτώσεις που πρέπει να δοθεί κάποια υπόσχεση (versprechen)>> (GM II,1: 5/292). Ως εάν ο Nietzsche να λησμόνησε ήδη αυτό που διαβάσαμε στην αρχή, ή σα να πρόκειται για ένα γλωσσικό ολίσθημα (Versprecher), μία λεκτική ανακρίβεια (lapsus linguae), που δε χρειάζεται ούτε καν διόρθωση.

Ας παρατηρήσουμε τώρα αυτές τις ίδιες τις αντιδρώσες δυνάμεις, πριν στραφούμε στην <<επιλησμοσύνη>> και στην <<υπόσχεση>>(/<<λεκτικό λαθος>>) στη σχέση τους με την φύση. Η δύναμη της υπόσχεσης δρα ενάντια στη δύναμη της επιλησμοσύνης. Η τελευταία δεν ορίζεται όμως εδώ ως <<vis inertiae>>, δηλαδή ως αδρανής δύναμη που δεν καταφέρνει να συγκρατήσει τίποτε. Λησμονώ δε σημαίνει κάτι αρνητικό, μία αδυναμία της μνημονικής ικανότητας: <<μάλλον πρόκειται για μία ενεργητική, μία θετική ικανότητα αναστολής (Hemmungsvermögen) με την πιο αυστηρή έννοια του όρου, [και] στην οποία μπορεί να καταγραφεί το γεγονός, ότι μόνο αυτό που έχει βιωθεί, αυτό που έχει καταστεί για εμάς εμπειρία, αυτό που προσλαμβάνεται μέσα μας, εισέρχεται τόσο λίγο στην συνείδηση μας κατά τη διαδικασία της πέψης (θα μπορούσε κανείς να την ονομάσει <ψυχική αφομοίωση>), όσο και η πολλαπλή διαδικασία μέσω της οποίας διαδραματίζεται η σωματική μας τροφοδότηση, η επονομαζόμενη <αφομοίωση> >> (GM II,1: 5/291). Η επιλησμοσύνη αυτοαμύνεται, κλείνει, απωθεί: Επιλησμοσύνη είναι <<το να κλείνουμε ενίοτε τις πόρτες και τα παράθυρα της συνείδησης>> (ο.π.). Δεν κλείνει όμως έτσι ώστε να αρνείται την υποδοχή αυτού <<που προσλαμβάνεται μέσα μας>>. Αυτό που ακριβέστερα συμβαίνει είναι ότι τόσο το προσληπτόν όσο και η διαδικασία πρόσληψης είναι αποκλεισμένα για τη συνείδηση. Επειδή λοιπόν η επιλησμοσύνη δε χαρακτηρίζει την απουσία μίας ικανότητας, επειδή δεν είναι μία ελλειπής δύναμη, δεν επιτρέπεται συνεπώς, να μιλήσουμε και για μία ελλειπή συνείδηση ως μία εσφαλμένη προσθήκη στην πεπτική διαδικασία. Η λήθη (Vergessen) – ως διαλογιστούμε την συγγένεια της λέξης με τη διαδικασία πέψης (Verdauen) – λησμονεί τη διαδικασία αυτών που ο Nietzsche ονομάζει

ψυχική και σωματική αφομοίωση, σύροντας έτσι συνάμα στην λήθη μαζί με αυτόν τον διαχωρισμό και τον οντο-θεολογικό διαχωρισμό σώματος και ψυχής. Αυτό σημαίνει ότι η <<ενεργητική επιλησμοσύνη>> (aktive Vergesslichkeit) είναι τόσο λίγο συνειδητή, όσο και η διαδικασία της πέψης. Εντούτοις, δε μπορεί να χαρακτηριστεί ως ασυνείδητη, αν με αυτόν τον όρο ονομάζουμε κάτι αρνητικό και αντιθετικό προς τη συνείδηση. Κατά κάποιον τρόπο είναι μία <<θυρωρός>>, ένας φύλακας σε ένα κατώφλι, το αμυντικό σύστημα του οργανισμού. Το καθήκον της ενεργητικής επιλησμοσύνης είναι <<η διατήρηση της ψυχικής τάξης, της ηρεμίας, της ετικέτας: χωρίς αυτήν γίνεται αμέσως φανερό πως δε μπορεί να υπάρξει καμία ευτυχία, καμία ευδιαθεσία, καμία ελπίδα, καμία υπερηφάνεια, κανένα παρόν δίχως επιλησμοσύνη>> (ο.π. 292). Είναι λοιπόν η επιλησμοσύνη εγγυητής του παρόντος, παράγει το παρόν; Μπορούμε να πούμε ότι το παρόν θεμελιώνεται σε αυτήν την επιλησμοσύνη; Φαίνεται ότι εδώ πρέπει να επιβραδύνουμε το ρυθμό του συλλογισμού, διότι ακόμη και αν το πρώτο δε μπορεί να υπάρξει χωρίς τη δεύτερη, δεν είναι σε καμιά περίπτωση βέβαιο ότι το παρόν μένει παρόν, αφού λησμονείται. Επίσης και η ηρεμία της ψυχικής τάξης, που είναι αποκλεισμένη για την συνείδηση, μπορεί μεν να συγκριθεί με ένα ευδιάθετο παρόν, αλλά για να γίνει το παρόν συνειδητό παρόν του στοχασμού χρειάζεται ακόμη κάποια σοβαρότητα: <<Πως κατασκευάζει κανείς μία μνήμη στο ανθρώπινο ζώο; Πως εντυπώνει κανείς σε αυτόν τον εν μέρει βραδύνου, εν μέρει επιπόλαιο στιγμιαίο νού, σε αυτήν την ενσαρκωμένη επιλησμοσύνη κάτι, έτσι ώστε να μένει παρόν; . . . Αυτό το αρχέγονο πρόβλημα δε λύθηκε και με τόσο τρυφερές απαντήσεις και τρυφερά μέσα, όπως μπορεί κανείς κάλλιστα να σκεφθεί· ίσως μάλιστα τίποτε δεν είναι πιά φοβερό και ανησυχητικό (ανοίκειο) σε ολόκληρη την προϊστορία του ανθρώπου από τη μνημοτεχνική του>> (GM II,3: 5/295): Το πρόβλημα είναι λοιπόν πως θα κάνουμε το παρόν εμμένον (bleibend), ή <<έμμοно>>(fix) όπως γράφει ο Nietzsche: <<Μερικές ιδέες>> – όπως η ιδέα του παρόντος ή η παρουσία της ιδέας – <<πρέπει να γίνουν ανεξάλειπτες, αλησμόνητες, <εμμονές> . . . >> (ο.π). Η μνήμη, και μαζί με αυτήν ο στοχασμός ο οποίος δεν μιλά επιπόλαια, δε φλυαρεί όπως ο <<επιπόλαιος στιγμιαίος νούς>>, αλλά έλλογα, οφείλει την ύπαρξή του σε ένα <<σύστημα ωμοτήτων>>: την τιμωρία. Το γεγονός τώρα ότι ο Nietzsche αναφέρει εδώ μόνον ένα λαό της Ευρώπης θα

μπορούσε να τρομάξει όσους ανήκουν σε αυτόν. Όποιος όμως αποκαλείται <<στοχαστής>> πρέπει να έχει ήδη συμπλακεί με το πρόβλημα της οικειότητας και συγγένειας με αυτόν τον λαό:

<<Εμείς οι γερμανοί δεν θεωρούμε σίγουρα τους εαυτούς μας ως ιδιαίτερα ωμό και σκληρόκαρδο λαό, και ακόμη λιγότερο ως ιδιαίτερα επιπόλαιο λαό που ζει μόνο για το σήμερα · αρκεί όμως να κοιτάξει κανείς τους παλαιούς ποινικούς κώδικες για να υποψιασθεί πόση προσπάθεια χρειάστηκε πάνω στη γη για να παιδαγωγηθεί ένας <<λαός στοχαστών>> (θέλω να πω: Ο λαός της Ευρώπης στον οποίο βρίσκουμε ακόμη και σήμερα το μέγιστο βαθμό εμπιστοσύνης, σοβαρότητας, έλλειψης καλού γούστου και αντικειμενικότητας, και που με τέτοιες ιδιότητες έχει το δικαίωμα να ανατρέφει κάθε είδος Ευρωπαίων μανδαρίνων) >> (GM II,3: 5/296).

Θα μπορούσαμε τώρα να επαναλάβουμε τον κατάλογο των τιμωριών που ο Nietzsche απαριθμεί εδώ, όπως λ.χ. <<το δέσιμο στον τροχό (την πιο χαρακτηριστική επινόηση και ειδικότητα της γερμανικής μεγαλοφυΐας στο τομέα της τιμωρίας)>> μέσω της οποίας μπορεί να διαβαστεί και η τάξη ενός στοχασμού που ξέρει να αυτοπεριγράφεται με τη μεταφορά του τροχού και της κυκλικότητας. Ας εστιάσουμε όμως την προσοχή μας στο προαναφερθέν πρόβλημα, πώς κανείς κατασκευάζει μία μνήμη, με τη βοήθεια της οποίας <<έρχεται κανείς στα λογικά του>> (ο.π. 296 επ.).

<<Ο ορθός λόγος, η σοβαρότητα, η κυριαρχία επάνω στις αψιθυμίες, όλο αυτό το σκοτεινό πράγμα που ονομάζεται μεταστοχασμός>> (ο.π. 297), χρειάζεται μία μνήμη που σταματά (einhalten) την επιλησμοσύνη. Για να συγκρατήσουμε (behalten) κάτι στη μνήμη, πρέπει να ταραχθεί (stören) η ψυχική τάξη, όμως όχι έτσι ώστε να δ ι α λυθεί (zerstören), διότι τότε δε θα ήταν δυνατός ένας εύτακτος στοχασμός, αλλά με τρόπο που, όπως γράφει ο Nietzsche <<η επιλησμοσύνη [να] μένει εκκρεμής σε ορισμένες περιπτώσεις>>. Η ενεργητική επιλησμοσύνη που λησμονεί την πολλαπλή διαδικασία της αφομοίωσης, δεινοπαθεί με τις βάρβαρες <<εικόνες και μεθοδεύσεις>> στις οποίες υποβάλλεται. Εντούτοις, δε σταματά τη λειτουργία της απλώς ανασκιρτά για λίγο, για να επιχειρήσει αμέσως μετά να επαναλάβει και πάλι την ήρεμη ροή της. Επειδή όμως η επιλησμοσύνη βρίσκεται σε ειδικές περιπτώσεις σε εκκρεμότητα, δεν είναι δυνατόν να αναζητηθεί στην ίδια ένα κράτημα (Halt), αλλά στην οδύνη · και επειδή η οδύνη πρέπει να κατανικηθεί, το κράτημα μπορεί να αποκτηθεί μόνο

ενάντια σ' αυτήν. Η μνήμη βοηθά στην άφιξη του στοχασμού, δηλαδή βοηθά να φθάσει κανείς στον μετα -στοχασμό (Nachdenken), σε έναν μεταστοχασμό και πάλι όπου η ίδια η οδύνη δεν ενεργεί, αλλά <<κάτι από την φρίκη επενεργεί (nachwirkt) ...>> (ο.π. 295). Οι συνέπειες αυτού του γεγονότος είναι σημαντικές: Πρώτον, ένας τέτοιος μεταστοχασμός δε συγκρατεί (διαφυλάσσει) τις εικόνες και τις πρακτικές της ίδιας της οδύνης, αλλά τις παρενέργειες τους, για τις οποίες αποτελεί αποθήκη (Behältnis) και μνήμη (Gedächtnis). Επίσης, συγκρατεί μόνο παρενέργειες του αγώνα και του τρομακτικού θορύβου <<με τον οποίο εργάζεται ο υποχθόνιος κόσμος των χρήσιμων οργάνων μας που [αγωνίζονται] το ένα για το άλλο και το ένα ενάντια στο άλλο>> (ο.π. 291), όπως και μόνο τις παρενέργειες του αγώνα των αντιμαχόμενων δυνάμεων της επιληψιοσύνης και της υπόσχεσης. Δεύτερον, χρειάζεται να γίνει <<ο ίδιος ο άνθρωπος>> της πολλαπλής διαδικασίας που ήδη ονομάσαμε αφομοίωση, <<πρώτα από όλα υπολογίσιμος, κανονικός, αναγκαίος>>, μιά και πρέπει να κρατηθεί και να συνταχθεί ενάντια στα σκιρτήματα του πόνου: <<Πως πρέπει να παιδαγωγηθεί ο άνθρωπος για να μπορεί να διευθετεί το μέλλον, να διαχωρίζει το αναγκαίο από το τυχαίο, να στοχάζεται αιτιολογικά, να βλέπει το ύστερον σαν παρόν και να προβλέπει τι είναι ο σκοπός και ποιά τα μέσα για την επίτευξή του, να ορίζει με σιγουριά, γενικά να ξέρει να υπολογίζει και να λογαριάζει, - πώς πρέπει να έχει γίνει ο ίδιος ο άνθρωπος πρώτα από όλα υπολογίσιμος, κανονικός, αναγκαίος, ακόμη και όσον αφορά τον ίδιο για την παράσταση του εαυτού του>> (ο.π. 292). Ακόμη και η ομιλία για την αναγκαιότητα, ή ο καταλογισμός της, δηλαδή επί παραδείγματι μιά πρόταση όπως <<το χάος είναι εντός εαυτού αναγκαιότητα>>, δεν κρατά και δε διασώζει τις εικόνες και τις πρακτικές των συστημάτων της ωμότητας. Αλλά τότε τι κρατά αυτή η σοβαρότητα του μεταστοχασμού, εντός του οποίου αυτές επενεργούν; <<Με τη βοήθεια τέτοιων εικόνων και μεθοδεύσεων κρατά κανείς τελικά πέντε-έξι <δε θέλω> στην μνήμη...>> και δίνει σε σχέση με αυτά <<την υπόσχεση του>> (ο.π. 297). Η ομιλία του ορθού Λόγου (Vernunft) είναι λόγος μόνο σαν υπόσχεση, σε αντίθεση με την επιπολαιότητα του στιγμιαίου νού, και μπορεί να χαρακτηριστεί ως <<παθητικός>> (passivisch: 292) εφόσον στηρίζει το κράτος του σε μιά αποφαιτική βούληση, που θα μπορούσαμε τελικά να ονομάσουμε, μιά και είναι υπολογίσιμη, βούληση του <<δε

θέλω να ξεχάσω>>. Ας μνημονεύσουμε εδώ όσα γράφει ο Nietzsche στον Πρόλογο του *Πέραν του Καλού και του Κακού* για το θεμέλιο του Δογματισμού: <<Ήταν μία οποιαδήποτε λαϊκή δεισιδαιμονία (...) ίσως ακόμη να ήταν κάποιο λογοπαίγνιο, μία γλωσσική πλάνη [διφορούμενο] της γραμματικής (...) Η φιλοσοφία των δογματικών ήταν, ας το ελπίσουμε, μία υπόσχεση(/ανακριβολογία) [Versprechen] δοσμένη για χιλιάδες χρόνια>>. Ο ορθός Λόγος μιλά, όταν μιλά, μόνο υποσχόμενος/πλανώμενος. Αυτό σημαίνει όμως επίσης ότι ένα από τα <<δεν θέλω>> του, είναι το <<δεν θέλω να υποσχεθώ/(ανακριβολογίσω)>>, και αυτό δίνεται ως υπόσχεση, δηλαδή ως γλωσσικό ολίσθημα. Υποσχόμενος κατ' αυτόν τον τρόπο περιπίπτει σε γλωσσική πλάνη, χωρίς να θέλει να το παραδεχτεί. Ο ορθός Λόγος αυτοαμύνεται και απωθεί την επιλησμοσύνη στο κατώφλι της συνείδησης, υπόσχεται ότι δε θέλει να αμυνθεί, ακριβώς επειδή γνωρίζει ότι έχει απωθήσει και λησμονεί ότι αυτή η άμυνα είναι μία υπόσχεση. Ο Nietzsche μιλά σε σχέση με όλα αυτά γά εκείνα τα πλάσματα <<με τη βραχύτερη βούληση>> (ο.π. 294), γά <<παθητική αδυναμία να απαλλαγεί κανείς από την κάποτε εγχαραγμένη εντύπωση>>, γά <<μιά απλή δυσπεψία που προέρχεται από την ενεχυρίαση ενός δοσμένου λόγου που δεν μπορεί [βούληση] να εκπληρώσει>> (ο.π. 292). Θα άξιζε να αναρωτηθούμε σε αυτό το σημείο, αν ο άνθρωπος της *συντετμημένης* βούλησης είναι ταυτόσημος με τον <<άνθρωπο της προσωπικής και ανεξάρτητης διηνεκούς βούλησης>> (ο.π. 293) και επειδή ο τελευταίος οφείλει να είναι <<αυτός που του επιτρέπεται να υπόσχε- τ α ι >> (ο.π.293), να αναρωτηθούμε αν η νιτσεική προβληματική για την <<αποανθρωποποίηση όλων των μορφών των όντων>> δεν μας αναθέτει μόνο το μέλημα να στοχαστούμε τον άνθρωπο, του οποίου η φύση είναι να υπόσχεται, αλλά επίσης και εκείνον που του επιτρέπεται να δίνει υποσχέσεις.

Σε αυτόν τον τελευταίο άνθρωπο δεν φαίνεται όμως να απουσιάζει τελείως ο ορθός Λόγος, διότι η υπόσχεση που δίνει δεν είναι άλλη από την μόλις πριν κατονομασμένη παθητική υπόσχεση, παρά <<με κανένα τρόπο μόνο>, <<όχι μόνο>> αυτή (ο.π. 292). Τι μέλει τότε να είναι; << . . . μία ενεργητική βούληση που-δε-θ έ λ ε ι-να-απαλλαγεί, μία βούληση που θέλει-στο-εξής αυτό που μία φορά ηθέλησε, μία κυριολεκτική β ο ύ λ η σ η τ η ς μ ν ή μ η ς : έτσι ώστε ανάμεσα στο αρχέγονο <θέλω>, <θα κάνω> και στην αυθεντική (eigentliche) εκφόρτιση της βούλησης, στο ε ν έ ρ -

γη μ ά (Akt) της, να επιτρέπεται να παρεμβληθεί ένας κόσμος από νέα και παράξενα πράγματα, περιστατικά, ακόμη και ενεργήματα της βούλησης, χωρίς να διαρρηγνύεται [να κάνει ένα άλμα: springen] η μακρυστά αυτή αλυσίδα της βούλησης>> (GM II,1: 5/ 293).⁹¹

Ο Nietzsche γράφει αντί του <<επιτρέπεται να υπόσχεται>> μπορεί επίσης να <<επιβεβαιώνει>> (gut sagen 292), ή <<επι-τρέπεται να καταφάσκει>> (II,3: 5/ 294). Βάσει αυτών μπορούμε τώρα να υπολογίσουμε κατά πόσο ο στοχασμός της Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου, ως ανώτατος τύπος (Formel) της κατάφασης και διονυσιακός στοχασμός, είναι στενά συναρμολογημένος με την αποταμιευμένη διαστοχαστική μνήμη της Βούλησης, και πώς υπόσχεται (και ανακριβολογεί), όταν ο ίδιος ο στοχασμός εκλαμβάνεται ως η πιο ακραία μορφή (Form) του Μηδενισμού, του <<δεν θέλω>>. Διότι και η βούληση για άρνηση είναι μία υπόσχεση που καταφάσκει το μέλλον της. Το θέμα εδώ είναι αν της επιτρέπεται να υπόσχεται.

IV.2.3 Η αλυσίδα βούλησης και διερμηνεύσης

Πρέπει να μάθει κανείς να αισθάνεται το μήκος και την βραχύτητα των προτάσεων, τα σημεία στίξης, την εκλογή των λέξεων, τις παύσεις, την σειρά των επιχειρημάτων – ως χειρονομίες.

Nietzsche N 1882

Τι είδους βούληση είναι, όμως, αυτή που έχει την ανάγκη ανατροφής μίας μνήμης, με την βοήθεια της οποίας θα της επιτραπεί να υπόσχεται; Ο Heidegger προσπαθεί να δείξει σε μερικά χωρία του πρώτου κεφαλαίου των μαθημάτων του για τον Nietzsche, με τίτλο *Η Βούληση για Δύναμη ως τέχνη*, ότι <<βούληση>> είναι ένα Ρήμα (Wort) γιά το Είναι, όπως αυτό κατανοείται στην παράδοση της δυτικής μεταφυσικής: <<Η εκδοχή του Είναι του όντος ως Βούληση βρίσκεται στη γραμμή της καλύτερης και μεγαλύτερης γερμανικής φιλοσοφίας>> (N I 44). Η νιτσεϊκή <<Βούληση για Δύναμη>> είναι για τον ίδιο <<πάντα βούληση της ουσίας>> (N I 75), διότι η δύναμη είναι η ουσία της βούλησης. Επειδή λοιπόν η

βούληση εκλαμβάνεται ως το Είναι, πρέπει να ισχύει παρόμοια γιά την βούληση και η χαϊντεγκεριανή πρόταση, ότι <<στην ουσία του Είναι ανήκει το μηδέν, όχι ως ένα απλό τίποτα του κενού, αλλά ως το κυρίαρχο Όχι>> (N I 73) · σε αυτήν ανήκει το <<κυρίαρχο Όχι>>, ή η επικράτεια του <<δε θέλω>>. Μιά και δε μπορούμε εδώ να παρακολουθήσουμε τη μακροτενή αναπαράσταση της βούλησης στα μαθήματα του Heidegger, θα περιοριστούμε σε δύο χωρία της χαϊντεγκεριανής προσθήκης από τα *Επιλεγμένα αποσπάσματα από τα χειρόγραφα του καλοκαιρινού εξαμήνου του 1941 από το σεμινάριο για τον Schelling*, όπου καταγράφονται διαφορετικές <<θεμελιακές δυνατότητες της ανάπτυξης της ουσίας>> της βούλησης (Sch. 224). Το πρώτο φέρει τον τίτλο <<Hegel-Schelling-Nietzsche>>:

<<Hegel: Βούληση της γνώσης (αναγνώρισης) – (επιθυμία)

Schelling: Βούληση της αγάπης (νούς – καθολική βούληση) Ελευθερία δράσης της αρχής. Το να μην θέλει κανείς τίποτα άλλο.

Nietzsche: Βούληση για δύναμη (δυναμική υπεροχή · αναίρεση του διαχωρισμού μεταξύ αισθητού και νοητού). Το να θέλεις μόνο τη θέληση>> (ο.π.224).

Μετά από αυτήν την αντιπαράθεση των Hegel, Schelling και Nietzsche, στην οποία <<η νιτσεϊκή Βούληση γιά Δύναμη>> επισφραγίζεται με το στίγμα της εγγελιανής <<αναίρεσης>>, ακολουθεί η επόμενη αντιπαράθεση, <<Schelling -Nietzsche>>:

<<Το Είναι είναι βούληση (perceptio, appetitio). Σύμφωνα με την παράδοση της θεολογικής μεταφυσικής στέκεται από πίσω το <actus>, το ενέργημα ως λατινική μετερμηνεία της ενέργειας>>

Και στη συνέχεια :

<< Κάθε βούληση θέλει τον εαυτό της, αλλά με διαφορετικό τρόπο. Στην βούληση ως βούληση του εαυτού της βρίσκονται δύο δυνατότητες της ανάπτυξης της ουσίας:

1. Η αυτοβούληση (*Sichwollen*) ως ένα έρχομαι–εις–εαυτόν και έτσι αυτο–φανερώνομαι, ως μία εμφάνιση ενώπιον εαυτού (<απόλυτη ιδέα>) · απόλυτη υποκειμενικότητα ως <αγάπη> (το να μην θέλεις πλέον τίποτε δικό σου).

2. Η αυτοβούληση (*Sichwollen*) ως αυτο–υπέρ–βαση, ως καθυπόταξη και διαταγή, <βούληση γιά δύναμη>. (Η διαταγή ως η βούληση στην βούληση) · <καθυπόταξη> · απόλυτη υποκειμενικότητα ως <δύναμη> (Macht).

A. Κατά πόσο [συμμετέχει] κάθε φορά η απόλυτη υποκειμενικότητα; Αυτό δείχνεται μόνο μέσα από την ουσία της παράστασης. Παρά-σταση και αρνητικότητα [...]

Nietzsche: Κατ'επανάληψη να θέλεις το αυτό αιώνια επάνοδος.>> (ο.π. 224 επ.).

Επαναλαμβάνουμε: Πίσω από τις έννοιες του Leibniz για την αντίληψη (perception) και την όρεξη (appetition) λανθάνει το <actus>, το ενέργημα, η πράξη. Ό,τι θέλει κάθε βούληση, είναι πάντοτε ο ίδιος ο εαυτός της, οι δε διαχωρισμοί της ανάπτυξης της ουσίας της επιτελούνται από τον Heidegger μέσω ενός σημασιακού *τονισμού* (Akzentuierung), μίας έμφασης.⁹² Είτε ο τονισμός θα βρίσκεται, όπως στον Schelling, στον <εαυτό> (sich), είτε, όπως στο Nietzsche, στο <θέλω> (wollen) και ενώ στην πρώτη περίπτωση αναπτύσσεται η βούληση με τον τονισμό του <εαυτού>, θέλει στην δεύτερη τον-εαυτό της-κατ'επανάληψη. Και στις δύο περιπτώσεις είναι βούληση της <<απόλυτης υποκειμενικότητας>>, και επειδή οι δυνατότητές τους μπορούν να δειχθούν μόνο <<μέσα από την ουσία της παράστασης (Vorstellung)>> και της αρνητικότητας, αυτό σημαίνει ότι γιά τον Heidegger η βούληση είναι κατανοητή μόνο μέσα στον τομέα του παραστατικού και του αποφαιτικού στοχασμού. Ας σημειώσουμε όμως εδώ ότι στη χαϊντεγκεριανή αναφορά στην *Αιώνια Επιστροφή του Ίδιου* γίνεται μία προσθήκη: <<Το να θέλεις κατ'επανάληψη το αυτό>>.

Έχουμε ήδη αναφερθεί στη μνήμη των <<δεν θέλω>>, των αποφαιτικών βουλήσεων. Διαβάζοντας και πάλι το χωρίο όπου ο Nietzsche μιλά γιά τη <<μνήμη της βούλησης>>, γιά εκείνη που της επιτρέπεται να υπόσχεται, σκοντάφτουμε και πάλι στο χαϊντεγκεριανό <<actus>> της θεολογικής μεταφυσικής. Το ενέργημα είναι κατά το Nietzsche, το λέμε κατ'επανάληψη, η <<ουσιαστική εκφόρτιση της βούλησης>>. Είναι λοιπόν η νιτσεική βούληση μία έννοια της θεολογικής μεταφυσικής;

Αν το <<θέλω>> είναι αρχέγονο, και το ενέργημα κάτι αυθεντικό (ουσιαστικό), τότε θα έπρεπε να αποδοθεί δίκιο στην χαϊντεγκεριανή διαπίστωση. Θα έπρεπε όμως πρώτα να εξηγηθεί πως εκείνη η βούληση θα μπορούσε να συνεχίσει να υφίσταται όπως είναι, παρόλα τα ενδιάμεσα τοποθετημένα βουλευτικά ενεργήματα, δηλαδή εκείνα που παρεμβάλλονται ανάμεσα στο <<θέλω>> και στο αυθεντικό ενέργημα. Θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε ότι τα παρεμβεβλημένα βουλευτικά ενεργήματα δεν είναι αυθεντικά, και ότι η

βούληση, ή το ενέργημα τα απορροφά κατά κάποιον τρόπο, έτσι ώστε η τάξη του να παραμένει ανεπηρέαστη από αυτά. Αλλά εδώ στο νιτσεικό κείμενο διαβάζουμε ότι επιτρέπεται να παρεμβληθούν βουλευτικά ενεργήματα ανάμεσα στο αρχέγονο <<θέλω>> και στο αυθεντικό ενέργημα, <<χωρίς να διαρρηγνύεται η μακρά αυτή αλυσίδα της βούλησης>>. Το πρόβλημα φαίνεται τελικά να είναι μάλλον διαφορετικό: Πώς είναι δυνατόν να μην σταματήσουμε να μιλάμε για τη βούληση, το *ens metaphysicum*, και να λέμε παράλληλα ότι η βούληση είναι αυθεντική, ενέργημα, και ότι σε ένα ενέργημα μπορούν να παρεμβληθούν περισσότερα ενεργήματα, στη δε βούληση περισσότερες βουλήσεις;

Τι είναι αυτό που παρεμβάλλει, ή τι μεσο-λαβεί, παρεμβαίνει, δι-ερμηνεύει εδώ;

<< Η βούληση για δύναμη διερμηνεύει (interpretiert) . . . χαράζει τα όρια, καθορίζει βαθμούς, διαφορές δύναμης. Διαφορές δύναμης δεν μπορούν ακόμη από μόνες τους να αισθανθούν τον εαυτό τους ως τέτοιες: Πρέπει να υπάρχει κάτι που θέλει να αυξηθεί και που διερμηνεύει κάθε τι άλλο, που θέλει να αυξηθεί, σε σχέση με την αξία του εαυτού του. Σε αυτό παρόμοια -->> (N 1886 2[148]: 12/139).

Η βούληση παρεμβάλλει, παρενθέτει, διερμηνεύει, και αυτό που παρενθέτει είναι βουλευτικά ενεργήματα που παρενθέτουν, διερμηνεύουν. Αυτή η *διερμηνευση της διερμηνευσης*, αυτή η <<μακρά αλυσίδα της βούλησης>> δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να ονομαστεί ως η βούληση, διότι είναι πολλαπλή, και δεν είναι μία πολλαπλότητα, εφόσον οι βαθμοί και οι διαφορές δύναμης <<δεν μπορούν ακόμη να αισθανθούν τον εαυτό τους ως τέτοιες>> · πράγμα που σημαίνει ότι δεν μπορούν να καθοριστούν ως τέτοιες.⁹³ Για να μπορεί κανείς να πει ότι η βούληση είναι πολλαπλότητα, ή ακόμη ότι υπάρχουν βουλήσεις, θα πρέπει να υπάρχει κάτι, από το οποίο όμως οι διαφορές δύναμης δεν κατάγονται και στο οποίο δεν συλλέγονται, κάτι που να θέλει να αυξηθεί, και που διερμηνεύει κάθε τι άλλο σε σχέση με τη δική του αξία. Μία βούληση διερμηνεύει μία άλλη βούληση σε σχέση με τον εαυτό της, σε σχέση προς μία διερμηνευση. Το ότι αυτή η βούληση είναι εκείνη, που αυτό της επιτρέπεται, έγκειται σε ένα αίτημα (επιταγή):⁹⁴ Κάθε βούληση, κάθε δύναμη πρέπει να είναι καθορισμένη. Αυτό το <πρέπει> είναι όμως παρομοίως παρεβεμβλημένο, ένα βουλευτικό ενέργημα, μία διερμηνευση. Κάθε προσπάθεια εξόδου από αυτόν το φαύλο κύκλο διερμηνευσης και βούλησης, οδηγεί μόνο βαθύτερα μέσα σε αυτόν: <<Όλα τα

γεγονότα του οργανικού κόσμου είναι μία καθυπόταξη, μία κυριαρχία, και κάθε καθυπόταξη και κυριαρχία ένα νέο ερμηνεύειν» (GM II, 12: 5/313 επ.).

Πώς επιτυγχάνεται τότε κάτι σαν την βούληση, και πώς μπορεί η βούληση να παραμείνει συνεχής και υφιστάμενη παρόλες τις περισσότερες βουλήσεις; Αν αποδεχτούμε έναν πολλαπλό αριθμό βουλήσεων, τότε η μία βούληση θα πρέπει να είναι απόσπασμα των πολλών. Το ερώτημα που γεννιέται αμέσως είναι πώς μπορεί αυτή η μία βούληση να γίνει ο κοινός παρανομαστής, ο οποίος χορηγεί το όνομα του στις υπόλοιπες. Ο Nietzsche μιλά σε σχέση με αυτή την βούληση για εκείνους «που υπόσχονται χωρίς να τους επιτρέπεται», για τον «ψεύτη που δεν κρατά τον λόγο (Wort bricht) του την ίδια στιγμή που ανοίγει το στόμα του» και για εκείνα τα πλάσματα με τη «βραχύτερη βούληση» (GM II,2: 5/294). Η μία βούληση, η βούληση, είναι λοιπόν μία μικρή, συντεταγμένη βούληση, και αν μνημονεύσουμε τα σημεία όπου ο Nietzsche αναφέρεται στην «κατασκευή» της μνήμης μέσω της τιμωρίας, θα δούμε ότι αυτή η βούληση κατάγεται από την σύντμηση, ή ενάντια στην σύντμηση, ή όπως λέγει αλλού, από την «κάποτε εγχαραγμένη εντύπωση» (GM II,1: 5/292). Η βούληση είναι το κρατούμενο και διατηρημένο υπόλοιπο «δε θέλω» από τον αγώνα κατά του πόνου της σύντμησης, που «δε θέλει» να διαβάσει τις συντμήσεις και συνεπώς τις συντμητικές τεχνικές της γραφής, τις μικρογραφίες των σημείων στίξεως (λ.χ. μία παύλα)⁹⁵. Αυτή η βούληση είναι το Είναι με την θεολογική-μεταφυσική έννοια: παρά-σταση (Vor-stellung), αρνητικότητα. Αυτό που δεν μπορεί να αναπαραστήσει, είναι η ηθελημένη σύντμηση της βούλησης, δηλαδή του εαυτού της: δεν της επιτρέπεται να την θέλει, δεν της επιτρέπεται να υπόσχεται (versprechen) την αρνητικότητα, παρά μόνο να ομιλεί αρνητικά λέγοντας «δε θέλω», δεν της επιτρέπεται να ανακριβολογήσει (sich versprechen), να πει, αυτό που δεν θέλει να πει.

Αν ο Heidegger θεωρεί (ή μάλλον ακούει) τη νιτσεική «ανάπτυξη της ουσίας» της βούλησης μέσω μίας έντονης, δηλαδή τονισμένης, απόλυτης υποκειμενικότητας, τότε το ότι θέλει κανείς τη σύντμηση, τη συντομογραφία, δεν μπορεί να σημαίνει «αυτοβούληση», αλλά ότι παριστά τον εαυτό του αποφάσκοντας. Στην περίπτωση αυτή «βούλομαι» σημαίνει «παρ-ιστάνω», «προσποιούμαι» (vor-stellen, ver-stellen) και «το να θέλεις τον εαυτό» χαρακτηρίζει την αυτοπαράσταση ενός

υποκειμένου, που επιστρέφει με αυτήν την εκκορά στον εαυτό του. Η χαιντεγκεριανή πρόταση <<κάθε βούληση θέλει τον εαυτό της>> μπορεί να μεταγραφεί: <<Κάθε βούληση θέλει – τον εαυτό της>>. Αλλά έτσι δεν ηχεί, και ό,τι αποσιωπά η ομιλία για τη βούληση, δεν είναι η τομή της παύλας, αλλά ό,τι αυτή συγκοινοποιεί έτσι: αποσιωπώντας: <<Κάθε βούληση θέλει (<<δε θέλω>>) τον εαυτό της>>. Ο Heidegger γράφει: <<παρά-σταση>>, <<αυτο-φάνερωση>>, <<αυτο-υπέρβαση>>, αλλά <<αυτοβούληση>>. Γιατί ο τελευταίος καθορισμός δεν επιδέχεται, δεν αντέχει καμία σύντμηση; Διότι, ας μας επιτραπεί να υποθέσουμε, η βούληση δεν είναι εδώ ηθελημένη, και πρέπει μάλλον να διασφαλιστεί ως αυτοβούληση. Αντίστροφα στις πρώτες περιπτώσεις μπορεί να αποτολμηθεί η τομή, μιά και η παρά-σταση κρατά αυτό που υπόσχεται, ακόμη και σαν <<προ(θέλαιν-)θέτειν: Την θέση· ή τη βούληση σαν *Είναι*. Ο Nietzsche όμως γράφει <<αυθεντική μνήμη της βούλησης>> όχι όπως <<αυτοβούληση>> ή <<αυτοβούληση>>, αλλά <<μία ενεργητική βούληση που-δεν-θέλει-να-απαλλαγεί, μία βούληση που θέλει-στο-εξής>> (GM II,1: 5/292). Και σε ένα απόσπασμα από τα Κατάλοιπα, με τον φιλολογικά και διερμηνευτικά απαράδεκτο τίτλο έκδοσης *Η Βούληση για Δύναμη*, διαβάζουμε: <<- Τα εκφραστικά μέσα της γλώσσας είναι άχρηστα γιά να εκφράσουν το γίνεσθαι>>: <<... Δεν υπάρχει καμία βούληση: Υπάρχουν στίγματα-βούλησης (Willens-Punktationen) ... >>(N 1887 11[73]: 13/36 επ.). Η βούληση, η μεταφυσική βούληση, είναι λοιπόν αποτέλεσμα μίας οδυνηρής μνημο-τεχνικής, ένα αποτέλεσμα της <<ιστορίας της γλώσσας>> ως <<ιστορίας μίας μεθόδου σύντμησης>> (JGB 269: 5/221) και γιά αυτό δεν θα πρέπει να εκπλήσσει <<αν σε μία τόσο αιχμηρή και γαργαλιστική εργασία, ενδέχεται να χυθεί και λίγο αίμα>> (MA II, Vor.1: 2/371).⁹⁶

Γιατί εμποδίζουν και καταστέλλουν αυτά τα <<βουλητικά ενεργήματα>>, οι εγχαράξεις <<στιγμάτων-βούλησης>> τη συλλογιστική αναγωγή στη μιά και ενωτική θεολογική-μεταφυσική βούληση ως υποκειμένου του ενεργήματος; Θα μπορούσαμε να απαριθμήσουμε μερικά ουσιαστικά, ή κατηγορούμενα αυτής της ενότητας μέσα από το νιτσεικό κείμενο, όπως και μέσα από κάθε κείμενο της μεταφυσικής, ουσιαστικά που υποδέχονται την κατηγορήση της ενότητας: <<έμμονο>>, <<αλησμόνητο>>, <<ορθός Λόγος>>, κ.ο.κ. Αυτό όμως που μας δίνει να διαβάσουμε το νιτσεικό κείμενο, σε αντίθεση με το μεταφυσικό, είναι τα στίγματα, οι παρα-

χαράξεις των σημείων-βούλησης εκείνης της ουσιαστικής βούλησης. Ή: Το νιτσεικό κείμενο προ-δίδει την βούληση, το Είναι ως εγχαράξεις σημείων-βούλησης. Το Μεταφυσικό είναι, αν μας επιτραπεί να το πούμε έτσι, ένα βουλευτικό ενέργημα ανάμεσα σε άλλα, και η δράση του έγκειται στο να οδεύει κάνοντας άλματα (springen). Έχουμε ήδη αναφερθεί στη νιτσεική πληθωρική χρήση των σημείων στίξης, δηλαδή στα θεμελιακά Ρήματα της οντο-θεολογίας εντός εισαγωγικών. Τότε εδώ θα έχουμε: <<Το Μεταφυσικό>> ως μία χάραξη σημείου-βούλησης, είναι μία σημείωση του άλματος, μία προσπάθεια διάρρηξης της βουλευτικής αλυσίδας, της αλυσίδας των σημαινόντων.

Αυτό το άλμα [ρήξη] δεν είναι άγνωστο στην μεταφυσική. Η μεταφυσική συγκροτείται κάνοντας άλματα, δοκιμάζεται με το άλμα, αποδίδεται στο άλμα, αντικατροπτίζει την καταγωγή της από αυτό, μιλά περί αυτού. Αλλά δεν το λέγει. Στα μαθήματα του Heidegger για την Εισαγωγή στην Μεταφυσική, διαβάζουμε:

<<Εδώ κομίζουμε την εμπειρία ότι αυτό το εξαιρετο ερώτημα περί του γιατί [*γιατί υπάρχουν τα όντα και όχι το τίποτε ;>] έχει το θεμέλιο του σε ένα άλμα (Sprung), διά του οποίου ο άνθρωπος αποσπάται από κάθε προηγούμενη, γνήσια ή υποθετική ασφάλεια της ύπαρξης του. Το ερωτάν αυτού του ερωτήματος πραγματοποιείται μόνο με αυτό το άλμα και ως άλμα, διαφορετικά δεν πραγματοποιείται καθόλου [...] Επί του παρόντος αρκεί η παρατήρηση, ότι το άλμα αυτού του ερωτάν κάνει να εκπηδήσει το ίδιο του το θεμέλιο, το πραγματοποιεί αναπηδώντας. Ένα τέτοιο άλμα που δι-ανοίγει την ίδια του την πηγή, το ονομάζουμε σύμφωνα με τη γνήσια σημασία του Ρήματος εκ-πήγαση (Ur-sprung): Αυτοεκπήγαση-του-ίδιου-του-του-θεμελίου>> (EiM 4 επ.).*

Σε ένα μεταφυσικό κείμενο δεν επιτρέπεται να ανακριβολογεί, να εκπίπτει σε γλωσσικά σφάλματα, διότι μόνο έτσι μπορεί να κρατηθεί η κλήτευση (Anspruch) της μεταφυσικής, π.χ. το αίτημα της απολυτότητας. Το ερώτημα <<περί του γιατί>>, στο οποίο αναφερθήκαμε εκτενώς προηγουμένως, <<μας οδηγεί>> σύμφωνα με τον Heidegger με ένα άλμα <<έξω από κάθε παιχνίδισμα με τις απλές λέξεις>> στην υπαρχή του Είναι (ο.π. 4). Το άλμα μπορεί μεν να δηλωθεί σαν ηθελημένο, η δήλωση αυτή όμως είναι παρομοίως ένα μεταφυσικό ενέργημα, εφόσον η ομιλία της είναι η ομιλία μίας αποφαιτικής βούλησης και της παρατοποθέτησης της, δηλαδή μίας μετάθεσης (Verlegung) της βούλησης μέσα στον ίδιο της τον εαυτό. Αυτή η βούληση που θέλει <<τον εαυτό της>>, αυτό το ίδιο το Είναι,

αποδεσμεύει τη μεταφυσική από το καθήκον να μιλήσει για την *απορία* (Verlegenheit), χάριν της οποίας φιλοσοφεί. Αν θα της επιτρεπόταν να μιλήσει, θα ήταν όπως ο στοχασμός <<αυτό το άλμα και ως άλμα>> μία χάραξη σημείου-βούλησης μεταξύ άλλων χαράξεων σημείων-βούλησης <<χωρίς να διαρρηγνύεται αυτή η μακρά αλυσίδα της βούλησης>> (GM II,1: 5/292). Τα νιτσεικά στίγματα-βούλησης δεν εμποδίζουν το στοχασμό της βούλησης με την θεολογική-μεταφυσική έννοια. Αυτό θα το επιτύγχανε μόνο αν αυτά ήταν όντως αυτή η βούληση. Τα στίγματα-βούλησης στιγματίζουν. Το να μιλάμε για την νιτσεική βούληση και να θέλουμε να πούμε ότι εδώ εκφράζεται η ύστατη άποψη της δυτικής μεταφυσικής, σημαίνει, ότι εδώ, στην ερμηνεία του Heidegger, η μεταφυσική επιστρατεύεται ενάντια στα εκ διασποράς στιγματισμένα κείμενα του Nietzsche, για να αποσιωπηθεί έτσι η απορία της απουσίας κάθε ουσιότητας. Και αυτή η θέση όμως θα μπορούσε να ήταν ένα βουλευτικό ενέργημα, μεταξύ άλλων. Ενόσω όμως αυτή η επιστράτευση της μεταφυσικής δεν επιτρέπεται να συκοινοποιήσει την απορία της, παρά μόνο φιλοσοφικά, δηλαδή αποσιωπώντας, δεν πρόκειται να συναντήσουμε κάτι άλλο σε αυτήν παρά μία από τις συμμαχίες με τον ορθό Λόγο, με τις οποίες η θεολογική-μεταφυσική βούληση φροντίζει να δηλώνει την κυριαρχία της πάνω σε αυτό που την κάνει να απορεί.⁹⁷

IV. 3. Το πλήρωμα της μεταφυσικής

IV. 3 1. Η τοπο-θέτηση του στοχασμού

Η παρά-σταση είναι ασφαλής-τοποθέτηση.
Heidegger N II 1940

Εξ' αρχής έχουμε θέσει ως μέλημα της διαμάχης μας με τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του νιτσεικού στοχασμού, τη διασάφηση ενός ισχυρισμού: Το ον στο σύνολό του, τελικά κατανοημένο ως χάος που καταλήγει στην απώθηση κάθε τι ανθρώπινου, στέκεται στο τέλος της δυτικής φιλοσοφίας ως μεταφυσική, και αποκτά στη φιλοσοφία του Nietzsche την τελειωτική του έκφραση. Ο Nietzsche είναι <<ο τελευταίος μεταφυσικός της Δύσης >> (N I 480). Ο Heidegger επιγράφει το

πρώτο κεφάλαιο του τρίτου μέρους των μαθημάτων του για το Nietzsche, που φέρει το γενικό όνομα *Η Βούληση για Δύναμη ως γνώση*, με έναν καθοριστικό τίτλο: <<Ο Nietzsche ως στοχαστής του πληρώματος της μεταφυσικής>>. Ας διαβάσουμε μερικά αποσπάσματα:

<<Μεταξύ των στοχαστών ευρίσκονται, λοιπόν, εκείνοι οι ουσιαστικοί στοχαστές που ο μοναδικός τους στοχασμός στοχάζεται προς το μέλλον σε σχέση με μία και μοναδική απόφαση (Entscheidung), είτε με τον τρόπο μίας προετοιμασίας αυτής της αποφάσης, είτε με τον τρόπο της αποφασιστικής εκτέλεσής της. Η απατηλή [σοφιστική] λέξη <απόφαση> χρησιμοποιείται σήμερα [1939 Δ.Κ.] ιδιαίτερα εκεί που όλα έχουν ήδη αποφασιστεί προ πολλού, όπου θεωρούνται ως αποφασισμένα. Η σχεδόν φανταστική κατάχρηση της λέξης <απόφαση> δεν μπορεί να αποτρέψει και να μην αφήσει [επιτρέψει] στην λέξη τη χρήση εκείνη, δυνάμει της οποίας θα μένει συσχετισμένη με τον μύχιο χωρισμό (Scheidung) και τον έσχατο διαχωρισμό (Unterscheidung). Αυτός όμως είναι ο διαχωρισμός μεταξύ του όντος στο σύνολό του, που περικλείει θεούς και ανθρώπους, τον κόσμο και την γη, και του Είναι, η κυριαρχία του οποίου επιτρέπει ή απαρνείται πρώτα σε κάθε ον, να είναι το ον που δύναται να είναι.

Η ανώτατη απόφαση που μπορεί να ληφθεί και μπορεί εκάστοτε να αποτελέσει θεμέλιο (αρχή) όλης της ιστορίας, είναι εκείνη μεταξύ της ηγεμονίας του όντος και της κυριαρχίας του Είναι.>> (N I 475 επ.).

<<Αυτός [ο στοχαστής] στέκεται μπροστά στην απόφαση, τι να είναι το σύμπαν και τι το ον.

Ο Nietzsche στέκεται μπροστά σε μία απόφαση, όπως όλοι οι δυτικοί στοχαστές πριν από αυτόν. Μαζί με εκείνους καταφάσκει την ηγεμονία του όντος απέναντι στο Είναι, χωρίς να γνωρίζει, τι εξαρτάται από μία τέτοια απόφαση. Ο Nietzsche είναι όμως συνάμα ο δυτικός στοχαστής που εκτελεί απόλυτα και τελειωτικά την κατάφαση αυτής της ηγεμονίας του όντος φτάνοντας έτσι στη θέση (στάση) της σκληρότατης δριμύτητας της απόφασης. Αυτό γίνεται φανερό στο γεγονός ότι ο Nietzsche στοχάζεται εκ των προτέρων με τον μοναδικό του στοχασμό για την Βούληση για Δύναμη το πλήρωμα της σύγχρονης εποχής.>> (N I 477).

<<Η δυτική στάση [θέση: Stellung] μέχρι σήμερα εντός της απόφασης και μπροστά στην απόφαση μεταξύ της ηγεμονίας του όντος και της κυριαρχίας του Είναι, ήτοι η κατάφαση εκείνης της ηγεμονίας, αναπτύχθηκε και τελειοποιήθηκε σε ένα στοχασμό, που χαρακτηρίζεται με το όνομα <μεταφυσική>. <- φυσική> εννοεί το <Φυσικό> με την αρχέγονη ελληνική έννοια του τα φύσει όντα: <το ον

που υφίσταται και υπάρχει ως τέτοιο αφ' εαυτού>. <Μετά> θα πει: έξωθεν και πέρα από κάτι – εδώ: μακριά υπεράνω του όντος. Προς τα πού; Απάντηση: στο Είναι. Το Είναι, στοχασμένο μεταφυσικά, είναι εκείνο που στοχάζεται [ερχόμενο] από το όν, ως ο καθολικότερος καθορισμός του και [οδηγεί] προς το όν ως αίτιο και θεμέλιο του.>> (N I 478).

<<Το πλήρωμα σημαίνει την απεριόριστη ανάπτυξη όλων των κατεσταλμένων δυνάμεων της ουσίας του όντος, προς εκείνο που αυτές επιτάσσουν στο σύνολό τους. Το μεταφυσικό πλήρωμα μίας εποχής δεν είναι η απλή απόληξη ενός ήδη γνωστού πράγματος. Είναι η γιά πρώτη φορά απόλυτη και εκ των προτέρων πλήρης κατάθεση του απρόοπτου και του επίσης ουδέποτε αναμενόμενου. Το πλήρωμα είναι, απέναντι στο προηγούμενο, το νέο. Άρα δεν μπορεί επίσης να ειπωθεί και να εννοηθεί από όλους όσους λογαριάζουν προς τα πίσω.>> (N I 479).

<< Η εποχή, το πλήρωμα της οποίας αναπτύσσεται στο στοχασμό του [του Nietzsche], οι νεώτεροι χρόνοι είναι το τέλος του χρόνου. Δηλαδή: Η εποχή στην οποία λαμβάνεται κάποτε και κατά κάποιον τρόπο η ιστορική απόφαση, αν αυτό το τέλος του χρόνου θα είναι ο εγκλεισμός (Abschluß) της δυτικής ιστορίας ή η αντιπληρωμή (Gegenspiel) γιά μία άλλη απαρχή (Anfang)>> (N I 480).

Αν ακολουθήσουμε τη χαϊντεγκεριανή έκθεση της μεταφυσικής τόσο όσο μακρύτερα γίνεται – ακόμη και αν δε θέλουμε να την ακολουθήσουμε, θα πρέπει να διατριβούμε μαζί της, εφόσον υποθέσουμε ότι εδώ μπορούμε μόνο <<στοχαστικά να γνωρίσουμε>> κάτι, << με την κατανόηση αυτού που εκείνη η μεταφυσική, η οποία καθορίζει εκ των προτέρων την εποχή, εξέφερε ως στοχασμό και Ρήμα>> (N I 480) – τότε ο νιτσεϊκός στοχασμός θα ήταν κατανοητός σε μία και σαν μία θέση (Stellung), ή στάση, που τον αντιπαραβάλλει και <<συνάμα>> τον διακρίνει από όλους τους δυτικούς στοχαστές πριν από αυτόν. Ο διαχωρισμός μπορεί να αναχθεί σε θεμελιακή διάκριση μεταξύ του όντος και του Είναι και καταλήγει στην οριστική εκτέλεση του, στο άκρον άωτον της διάκρισης. Ο νιτσεϊκός στοχασμός θα προέρχοταν έτσι από τον δυτικό στοχασμό και θα τον υπέρβαινε εμμένοντας στον ίδιο · το ότι είναι μεταφυσικός – επειδή βρίσκουμε στα κείμενα του κατ' επανάληψη το σύστημα της μεταφυσικής – σημαίνει ακριβέστερα ότι η αυτο-επιβέβαιωση της μεταφυσικής στα νιτσεϊκά κείμενα και μέσω των νιτσεϊκών κειμένων, χρειάζεται μία προκαταρκτική στάση, μία πρό-θεση (Ein-Stellung), μία

ενωτική προοπτική κλίμακα, με τη βοήθεια της οποίας η νιτσεική <<θέση>> γίνεται αναγνώσιμη.

Η κλίμακα αυτή γίνεται φανερή εδώ, στον χαιντεγγεριανό στοχασμό, μέσω των εννοιών <<απόφαση>> και <<διάκριση>>, και θα πρέπει να αναρωτηθούμε κατά πόσο η δυνατότητα να κατανοήσουμε τον νιτσεικό στοχασμό από τη μεταφυσική και σε σχέση προς τη μεταφυσική, ή ακόμη η δυνατότητα να εκλάβουμε κάτι σαν <<νιτσεικό στοχασμό>> ως σημείο αφετηρίας ή άφιξης των παρατηρήσεων, βασίζεται σε αυτές τις εννοιολογικές προετοιμασίες.

Επίσης θα μπορούσαμε να λάβουμε υπόψη τις χαιντεγγεριανές προπαρασκευές για την τοποσήμανση του προβλήματος, αν λ.χ. ο νιτσεικός στοχασμός της *Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου*, ως ο <<άλλος στοχασμός>> της *Βούλησης για Δύναμη*, είναι αναγκαστικά εγκλεισμένος στον τελευταίο, – <<και ο ένας και ο άλλος λέγει το αυτό και στοχάζεται τον ίδιο θεμελιακό χαρακτήρα του όντος στο σύνολό του>> (N I 481) – καθώς επίσης, αν ο στοχασμός της *Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου* είναι ένας μεταφυσικός στοχασμός ή όχι, δηλαδή αν στοχάζεται το Είναι κάτω από την ηγεμονία του όντος.

Επειδή όμως έχουμε ήδη διατρέψει αρκετά στα προηγούμενα ερωτήματα, όσα ακολουθούν τώρα δε θα προσθέσουν τίποτε ουσιαστικά νέο, εκτός από τη δοκιμή να χαράξουμε, περισσότερο σαν κατατομή παρά σαν ερμηνεία, ορισμένα χαρακτηριστικά μίας περιγραφής, που θα ήταν περιγραφή με την έννοια της ταξι-θέτησης τόπων και συνεπώς της ταξιθέτησης των φιλοσοφημάτων του <<θέτειν>> (Setzen) και της <<θέσης>> (Stellung). Το εγχείρημα αυτό θα μπορούσε να ονομασθεί από κάθε άποψη προδρομικό, εφόσον δεν θα είχε ήδη την αξίωση να είναι κάτι περισσότερο από προδρομικό.

<<Ο Nietzsche στέκεται (μπροστά) σε μία απόφαση>>, σε μία διάκριση, στη διάκριση μεταξύ του όντος στο σύνολο του και του Είναι. Έτσι στέκοντας ανάμεσα τους και διαχωρίζοντας το ένα από το άλλο, καταφάσκει το πρώτο αντί του τελευταίου. Αυτό του δίνει μία θέση στην ιστορία του δυτικού στοχασμού. Ο Nietzsche περατώνει τη μεταφυσική με την για πρώτη φορά απόλυτη κατάθεση του απροόπτου της και με την απεριόριστη ανάπτυξη της προς αυτό που αιτείται μέσα από την ίδια.

Όπως επωφεληθήκαμε τη χαιντεγγεριανή μετάδραση του νιτσεικού στοχασμού της *Αιώνιας Επιστροφής του Ίδιου* σε ένα στοχασμό που στοχάζεται το θεμελιακό χαρακτήρα του

όντος, έτσι θα μπορούσαμε και εδώ να παραθέσουμε, αναλόγως με τον προηγούμενο διαχωρισμό ανθρώπου και φύσης, ότι η ομιλία γιά το ον και το Είναι θεμελιώνεται σε μία παρά-σταση που τα θέλει χωριστά. Το ον είναι καθορισμένο, διαχωρισμένο, προ-υπο-τεθειμένο. Το έτσι προυποτεθειμένο χρειάζεται, εντούτοις, μία *επιβεβαίωση* (επικύρωση) <<στο σύνολό του>>, ότι *είναι*, και αυτήν την επιβεβαίωση οφείλει να την πάρει από το Είναι, <<η κυριαρχία του οποίου επιτρέπει ή αρνείται πρώτα σε κάθε ον, να είναι το ον που δύναται να είναι>>. Το Είναι, η *επιβεβαίωση του θετού*, λέγει λοιπόν το ον *ακόμη μία φορά*, το διαχωρισμένο *ακόμη μία φορά*. Ενώσω αυτή η επανάληψη επικυρώνει, επικυρώνει τον διαχωρισμό και επειδή αυτός είναι το θετό, είναι και το μόνο που απομένει και *υφίσταται*. Η επιβεβαίωση, *το να λέγω-κατ' επανάληψη-ακόμη μία φορά*, δεν λέγει καμία διάκριση, αλλά την αδιαχώριστη σύμφυση. Αν τα διαχωρισμένα <<ον>> και <<Είναι>> *είναι*, ακόμη και αν είναι *διαχωρισμένα*, τότε αυτό το Είναι του διαχωρισμού τους είναι διαστοχαστέο ως *διαμονή* (Aufenthalt) ενός ενεργήματος που διαφοροποιεί αδιάφορα (indifferent-differierend). Αν τώρα το Είναι στοχαστεί έτσι <<υπεράνω>> του όντος, παρόλο που το τελευταίο στέκεται ηγεμονικά προ του πρώτου, τότε με αυτήν τη διαπίστωση λέγεται, ότι το <<Είναι>>, δηλαδή το ον *ακόμη μία φορά*, είναι *πιο ισχυρό, πιο δυνατό*. Ο ισχυρισμός ιεραρχικά διαχωρισμένων θέσεων του όντος και του Είναι, σημαίνει την *φρίκη* (Entsetzen) ενώπιον αυτού, την αναστολή, από-θεση (Entsetzen) αυτού που ο Nietzsche ονομάζει <<δύναμη>> (Kraft). Κάτι που στέκεται στην ιεραρχία <<υψηλότερα>>, μπορεί ακριβώς γιά αυτόν τον λόγο να βρίσκεται κάτω από την ηγεμονία του <<χαμηλού>>, και το οξύμωρον αυτό είναι δυνατόν επειδή η αναστολή-απόθεση (Aussetzen-Entsetzen) της δύναμης είναι επίσης ένα *ενέργημα της δύναμης*. Αυτό μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι αυτό που αποθέτει και αναστέλλει είναι το *τεθειμένο*, δηλαδή το ον, που θέτει την δύναμη (του Είναι) εκτός ισχύος και κάνει έτσι δυνατή την παράσταση του διαχωρισμού. Το αδύνατο γίνεται έτσι η προϋπόθεση του δυνατού.

Με τον ισχυρισμό του Heidegger ότι ο Nietzsche στέκεται μπροστά σε μία απόφαση, στο διαχωρισμό ανάμεσα στο ον και στο Είναι, και ότι κάνει ό,τι έκανε ανέκαθεν ο δυτικός στοχασμός, μόνο *πιο απόλυτα*, ο Nietzsche τίθεται σε μία θέση, που αποκτά σταθερότητα και ισχύ μόνο μέσω του αποκλεισμού. Αυτό που εδώ λησμονείται και δεν λέγεται,

ίσως δεν επιτρέπεται να ειπωθεί, είναι ότι και η χαϊντεγκεριανή τοποθέτηση του νιτσεϊκού στοχασμού αποτελεί μια μεταφυσική θέση ανάμεσα σε άλλες.

Παρόμοια θα μπορούσαμε να σχολιάσουμε και τον ισχυρισμό ότι ο Nietzsche μαζί με όλους τους άλλους δυτικούς στοχαστές <<καταφάσκει την ηγεμονία του όντος έναντι στο Είναι, χωρίς να γνωρίζει τι εξαρτάται από μία τέτοια κατάφαση>>. Ποιός το γνωρίζει, δε λέγεται εδώ, αλλά ίσως θα μας επιτραπεί να το φανταστούμε άρρητα. Το γεγονός όμως ότι μπορεί να γίνεται λόγος για μία κατάφαση του όντος *έναντι* στο Είναι, είναι τουλάχιστον μία μαρτυρία ότι η νιτσεϊκή προβληματική της *αντίθεσης ως αντίρρησης*, δε λαμβάνεται εδώ υπόψη. Αν στη συνέχεια η κατάφαση παραμένει σημαντική για τη χαϊντεγκεριανή έκθεση του στοχασμού της *Αιώνιας Επανόδου*, αυτό γίνεται μόνο με την αποσιώπηση αυτού που ο Nietzsche ονομάζει <<λέγω Ναι>> και <<πράττω Ναι>>. Πράγμα που έχει συνέπειες. Η <<κατάφαση>> και η κατάφαση του όντος έναντι στο Είναι χρησιμοποιούνται ως κατάλληλα μέσα για την πρόσληψη (*Einstellung*) της μεταφυσικής του Nietzsche στη δυτική μεταφυσική, αλλά αυτή η προσαρμογή είναι πάλι δυνατή μόνο μέσω της άρνησης (*Verneinung*) και της απώθησης. Επίσης θα ήταν εδώ άξιο στοχασμού, ότι η απόφαση του Nietzsche μπορεί να καταλογισθεί, αν όχι στο αρνητικό τότε μάλλον στο άλλο μέρος της αποστολής του, στο *Λέγειν-όχι μέρος, στο Πράττειν-όχι μέρος*: <<Μετά, αφού τέλειωσε το Λέγειν-ναι (*jasagende*) μέρος της αποστολής μου, ήλθε η σειρά του Λέγειν-όχι, του π ρ ά τ τ ε ι ν - ό χ ι μέρους: η επαναξιολόγηση των μέχρι σήμερα αξιών, ο μεγάλος πόλεμος, -- η παράκληση (*Heraufbeschwoegung*) της αποφασιστικής ημέρας>> (EH (JGB I): 6/350). Σημαίνει εδώ η <<πάρκληση>> της απόφασης πως ο Nietzsche <<στέκεται>> ήδη στην απόφαση; Και αν η θέση στην απόφαση σημαίνει ήδη την κατάφαση της, πως μπορεί να είναι ήδη αποφασισμένη θέση η επαναξιολόγηση των μέχρι σήμερα αξιών την ίδια στιγμή που εδώ στο Nietzsche δηλώνεται ως *πρόληψη* και *πρόκληση*; Πώς μπορεί η απόφαση να είναι ήδη αποφασισμένη, εφόσον δίνεται ως υπόσχεση;

Το <<πλήρωμα>> υποδηλώνει, σύμφωνα με τον Heidegger μία ανάπτυξη *προς* κάτι που ήδη επιτάσσετο υπό όρους, αλλά πλέον κατατίθεται <<για πρώτη φορά απόλυτα>>. Το πλήρωμα έχει λοιπόν έναν *στόχο* (*Ziel*). Δεν έχει όμως ήδη ανατεθεί στο Nietzsche το πρόβλημα να στοχαστεί έναν κόσμο που δεν έχει σκοπό και όπου <<η απουσία σκοπού

δεν θα στοχαστεί και πάλι σαν πρόθεση>>; (N 1885 36[15]: 11/556). Για τον Heidegger το πλήρωμα είναι *απόλυτο*. Τι γράφει όμως ο Nietzsche για όλα αυτά; <<Η αντίρρηση, η ερωτική περιπέτεια εκτός της συζύγιας, η χαρούμενη δυσπιστία, ο χλευασμός είναι σημάδια υγείας: Κάθε τι απόλυτο ανήκει στην παθολογία>> (JGB 154: 5/100). Και στον Ζαρατούστρα διαβάζουμε:

<<Αποφύγετε όλους αυτούς τους απόλυτους! Είναι ένα φτωχό άρρωστο είδος, ένα είδος όχλου: λοξοκοιτάζουν αυτήν τη ζωή, έχουν το <κακό μάτι> για αυτή την γή.

Αποφύγετε τους απόλυτους! Έχουν βαριά πόδια και αποπνικτικές καρδιές: — δεν ξέρουν να χορεύουν. Πως θα μπορούσε να είναι ελαφριά η γη σε κάτι τέτοιους!

Κυρτά πλησιάζουν όλα τα καλά πράγματα στο σκοπό τους. Σαν τις γάτες ανασηκώνουν καμπυλωτά τη ράχη τους, ρουθουνίζουν από μέσα τους για την κοντινή ευτυχία τους, — όλα τα καλά πράγματα γελούν>>

Το βάδισμα προδίδει εάν βαδίζει κανείς στον δ ι κ ό τ ο υ δρόμο: κοιτάξτε με λοιπόν πως περπατώ! Μα εκείνος που πλησιάζει στο σκοπό του χορεύει.

Και, αληθινά, δεν έγινα και ανδριάντας (Standbild), ακόμη δεν στέκομαι (βρίσκομαι) εκεί>> (Za .IV,13 (§ 16,17): 4/365).

Αλλά ο Heidegger διαστοχάζεται τα πράγματα στη σοβαρότητα τους:

<<Ο άνθρωπος, όπως αυτός συνήθως περιπλανάται και δεν γνωρίζει τα βασίλεια και τα σκαλοπάτια του γνήσιου στοχασμού, αυτός ο άνθρωπος χρειάζεται τέτοιον χορό και τέτοια φλυαρία, και ο Ζαρατούστρα χαίρεται με αυτά· αλλά γνωρίζει επίσης ότι ο κήπος αυτός είναι φαινομενικότητα, δεν είναι ο κόσμος>> (N I 307 επ.).

IV. 3. 2. Προετοιμασία και πρό-λογος της φιλοσοφίας

Και μόνο για το α πο με σ ή μ ε ρ ο σας, σκέψεις μου
γραμμένες και ζωγραφισμένες, έχω ακόμη χρώματα...
Nietzsche JGB 1886

Ας μην ενδώσουμε στον πειρασμό να στήσουμε στον Ζαρατούστρα, στο <<γέλιο>> του, έναν ανδριάντα. Το γέλιο δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί στη σοβαρότητα του απόλυτου πληρώματος, εκτός και αν είναι κάτι συνηθισμένο. Ας μην

πάρουμε τώρα το γέλιο στα σοβαρά. Ας ερωτήσουμε καλύτερα μόνο για μία χειρονομία, αφού έχουμε θεωρήσει ορισμένες από τις θέσεις της χαϊντεγκεριανής έκθεσης, ας ερωτήσουμε λοιπόν για τη χειρονομία ως απόδειξη της οποίας θα μπορούσε να ειπωθεί αυτό το τεράστιο εγχείρημα με τη μεταφυσική του σημασία, και για τη διοργάνωση και ετοιμασία που γίνεται για να αναγνωριστεί στο επίδικο πρόσωπο, στον <<Nietzsche>>, η τιμή ενός μεταφυσικού στοχαστή. Ίσως έτσι αποκομίσουμε την εμπειρία και μάθουμε για ποιά αντιδικία γίνεται εδώ τόση δαπάνη, ενάντια σε ποιόν ή σε τι, με ποιόν ή με τι.

Κατ' αρχάς φαίνεται, αν όχι επίδικο, παρόλα αυτά αξιοζητούμενο, κατά πόσο ο Nietzsche είναι γενικά ένας <<αυστηρός στοχαστής>> (N I 13), και στην περίπτωση που αυτό επαληθεύεται, αν μπορεί ο στοχασμός του να ονομαστεί <<μεταφυσικός>> και αν οδεύει στοχαζόμενος στην ήδη ανοιχτή οδοτροχιά του δυτικού στοχασμού. Η επιγραφή του πρώτου κεφαλαίου <<Ο Nietzsche ως μεταφυσικός στοχαστής>> ανακοινώνει ήδη την απάντηση σε αυτά τα ρητορικά ερωτήματα και μάλιστα ενάντια στα φαινόμενα που θέλουν το Nietzsche ως <<μοντέρνο>>, ή <<ανατρεπτικό>> και ενάντια στους <<φόβους>> (αμφιβολίες) που προξενούν αυτά τα ανησυχητικά φαινόμενα (N I 12). – Φοβάται ο Nietzsche ότι είναι ανατρεπτικός, ή το φοβάται <ο αναγνώστης> ποιός φοβάται εδώ ότι ο Nietzsche είναι μοντέρνος; – Δίπλα σε όσα μπορούν εδώ να τεθούν κατά μέρος, ο Nietzsche θέτει με το ερώτημα για την Βούληση για Δύναμη, <<το ερώτημα της φιλοσοφίας>> (ο.π.). Το κύριο θέμα είναι ότι: 1. <<η υπόδειξη στο ότι ο Nietzsche στέκεται μέσα στην οδοτροχιά του ερωτήματος της δυτικής φιλοσοφίας, [οφείλει] μόνο να κάνει σαφές, πως ο Nietzsche γνώριζε, τι είναι φιλοσοφία>>. 2. <<Η διάλυση αυτών των φόβων(αμφιβολιών) δεν είναι έκτακτη ανάγκη και μπορεί να τεθεί κατά μέρος>>. 3. <<Η διαμάχη με το Nietzsche [θα] γίνει μία διαμάχη με τον μέχρι σήμερα [ισχύοντα] δυτικό στοχασμό>> (ο.π. 12,επ.). Αυτή είναι λοιπόν η διαμάχη που πρέπει εδώ να αναληφθεί, και για αυτόν το λόγο πρέπει κανείς να παρακούσει τον θόρυβο εκείνων των αμφιβολιών, όπως και να αποσύρει το βλέμμα από έναν Nietzsche που <<είτε επαινείται και απομιμείται, είτε εξυβρίζεται και εκμεταλεύεται>>, και μάλιστα όχι μόνο από τους θορυβητές, αλλά και από όσους κάθονται <<στις γερμανικές έδρες της φιλοσοφίας>> και που διηγούνται ότι ο Nietzsche δεν είναι αυστηρός φιλόσοφος, αλλά ένας

<φιλόσοφος-ποιητής> >>, ή το πολύ ένας <<φιλόσοφος της ζωής>> (ο.π. 13).

Η επακόλουθη επιμονή της διαμονής (διατριβής) μας στις πρώτες ώρες των νιτσεικών μαθημάτων του Heidegger ξεκινούν από μία <<μεγάλη υποψία>> γιά το στοχαστικό εγχείρημα του Heidegger να προστατέψει το κατ'ιδίαν επίμαχο έργο του Nietzsche από τις τότε επίκαιρες συνηθισμένες φιλοσοφικές απόψεις, που, αρνούμενες τον <<αυστηρό στοχαστή>>, φέρνουν στο προσκήνιο της συζήτησης τον <<φιλόσοφο-ποιητή>>, ή τον <<φιλόσοφο της ζωής>> (N I 13 f.) Ρίχνοντας μία ματιά στην τότε επικρατούσα πρόσληψη της νιτσεικής φιλοσοφίας στην Γερμανία, φαίνεται ότι θα πρέπει να αποδεχτούμε τη χαιντεγγεριανή ερμηνευτική στάση σε ένα μεγάλο βαθμό, που απαιτεί καθώς φαίνεται μία νέα στοχαστική τοποσήμανση της νιτσεικής <<θεμελιακής θέσης>> (Grundstellung: NI 13) στο φιλοσοφικό corpus της παράδοσης. Ο βίαιος όμως τρόπος, η χειρονομία με την οποία ο Heidegger θέτει το έργο του Nietzsche στην <<περιοχή του θεμελιακού ερωτήματος της φιλοσοφίας>> (N I 14), αποθέτοντάς το έτσι από τις <νεωτεριστικές> και <ανατρεπτικές> παρερμηνείες του, νεύει προς μία άλλη κατεύθυνση, που αφορά πλέον, όχι τόσο το έργο του Nietzsche, αλλά πολύ περισσότερο τη θεμελιακή θέση του χαιντεγγεριανού στοχασμού. Στόχος της μεγάλης υποψίας είναι να ονομαστεί η θέση που καταλαμβάνει η νιτσεική φιλοσοφία εντός του χαιντεγγεριανού στοχαστικού οικοδομήματος. Έτσι η τοποσήμανση της μίας φιλοσοφίας παραπέμπει στην άλλη, που θέλει να την οικειοποιηθεί, το ερώτημα γιά τον τόπο της πρώτης, στην τοπολογία της δεύτερης.

Ας επιβραδύνουμε όμως λίγο την όδευση μας από τον ένα τόπο στον άλλο, και ας ρίξουμε μερικές ματιές στην ερμηνευτική χειρονομία του χαιντεγγεριανού στοχασμού. Όχι τόσο σ' αυτό που ο λόγος του δηλώνει, όσο σ' εκείνο που ο λόγος διαπράττει, υπονομεύοντας ενίοτε την ίδια του τη διαπιστωτική του διάσταση. Ας παρακολουθήσουμε, λοιπόν, στον Heidegger τον ενδιαμέσο αυτό χώρο έντασης μεταξύ πρόθεσης και χειρονομίας.⁹⁸

Ο ίδιος ο Heidegger δε βιάζεται καθόλου ν' αντιπαρατάξει τη σοβαρότητα της φιλοσοφικής σκέψης στις αντιμαχόμενες ταξινομήσεις του νιτσεικού έργου που το θέλουν λ.χ. ποιητικό. Με μία ανάλογη χειρονομία, που γνωρίζουμε από τη σχετική διάλεξη γιά την <<Υπόθεση του στοχασμού>>, εγκαταλείπει τις τυποποιημένες απαντήσεις της

απερίσκεπτης φιλοσοφίας και τις αφήνει ν' αμφιταλαντευθούν στο ίδιο το κενό της κρίσης τους και στην ασάφεια της αξιολόγησης τους. Η εγκατάλειψη των αξιολογήσεων αφήνει να γίνει προφανές ότι ακριβώς επειδή χαρακτηρισμοί, όπως <<φιλόσοφος-ποιητής>> ή <<φιλόσοφος της ζωής>>, δεν ενδιαφέρονται γιά την ουσία της φιλοσοφίας, είναι περισσότερο φιλοσοφικοί, από ότι θέλουν οι ίδιοι να πιστεύουν. Όποιος θέτει τον <<φιλόσοφο-ποιητή>> πάνω από τον <<σοβαρό στοχαστή>>, επειδή ο τελευταίος επινοεί μόνο <<σκιάδη πράγματα>> (N I 13 επ.), κάνει ήδη χρήση ενός φιλοσοφήματος της φιλοσοφίας, που θέλει ν'αντιστρέψει, δηλαδή – στη συγκεκριμένη περίπτωση – του ρητορικού σχήματος της <<σκιάς>>, που είναι επίσης και τα <<μαύρα και άραχνα>> (das Grau in Grau) του Προλόγου της εγελιανής <<Φιλοσοφίας του Δικαίου>>, το χρώμα της γνώσης (PhR, 7/28).⁹⁹

Έτσι, ο καθορισμός του τι είναι φιλοσοφία, τι είναι <<αληθινή φιλοσοφία>>, δύναται να δοθεί μόνο μέσα από την ίδια. Κάθε απάρνησή της αποδεικνύει την έλλειψη ενόρασης στη φιλοσοφικότητά της, ο δε καθορισμός της θα είναι τόσο φιλοσοφικός, όσο αυτή δεν θα περιφράζει ή δεν θα αποκλείει αυτήν την ενόραση: <<Δεν υπάρχει καμία αληθινή φιλοσοφία, η οποία θα καθορίζοταν από ο,τιδήποτε άλλο, εκτός από τον ίδιο της τον εαυτό>> (N I 14). Δεν υπάρχει λοιπόν, κατ' αρχήν, μία άλλη οδός από αυτήν την φιλοσοφική οδό γιά ένα πράττειν, που απαιτεί από την *όδευσή του* σαφήνεια ως προς τις προϋποθέσεις του, και κάθε θεώρηση του νιτσεικού στοχασμού, είτε ως έργου ενός <<φιλοσόφου-ποιητή>>, είτε ενός <<φιλοσόφου της ζωής>>, είτε ενός <<ανορθολογικού>>, θα οδεύσει πάνω σ' αυτήν, εφόσον βέβαια προσβληθεί από την υπόθεση του στοχασμού του. Ο ίδιος ο Nietzsche, που στέκεται – σύμφωνα με τον Heidegger – <<στην οδό(τροχιά) του ερωτήματος της δυτικής φιλοσοφίας>>, γνώριζε τι είναι φιλοσοφία. Ο στοχασμός του οδεύει στη μακρά οδό της παραδομένης <<καθοδηγητικής ερώτησης>> της φιλοσοφίας, <<τι το ον;>>. Και η ερώτηση αυτή είναι η ερώτηση της φιλοσοφίας (N I 12). Πράγμα που δε σημαίνει, ότι αποτελεί και τη <<θεμελιακή ερώτηση>> του χαντεγγεριανού στοχασμού γιά την <<αλήθεια του Είναι>>.

Γιά όλα αυτά όμως χρειάζεται προετοιμασία. Έτσι ο Heidegger ανακοινώνει ως μέλημα, τουλάχιστον του πρώτου μαθήματός του, τη <<διαλεύκανση>> (Aufhellung) της φιλοσοφικής θέσης του νιτσεικού φιλοσοφήματος, <<γιά να προετοιμαστεί η διαμάχη με τον Nietzsche>> και γιά να

σηματιστεί η απαραίτητη <<απόσταση>> γιά την αλληλο-εξ-ήγηση των αντιδίκων (N I 13). Η προετοιμασία της διαμάχης που δεν είναι, λοιπόν, τίποτε άλλο από την διαμάχη, είναι ήδη η έκθεσή της, και, συνάμα, η αναβολή της ολοκλήρωσής της. Όταν ο Heidegger αναφέρεται <<εκ των προτέρων>> στη νιτσεική ρήση, που δηλώνει ότι <<η στοχαστική αφαίρεση είναι γιά πολλούς μία ταλαιπωρία, – γιά μένα, σε καλές ημέρες εορτή και μέθη>> (1985 34[130]: 11/463), και όταν ανακοινώνει στους ακροατές του το εξαμηνιαίο πρόγραμμα λέγοντας ότι <<θέλουμε να προετοιμαστούμε αυτό το εξάμηνο γ' αυτή την εορτή, ακόμη και αν δεν φτάσουμε μέχρι τον εορτασμό και αισθανθούμε μόνο το προεόρτιο της εορτής του στοχασμού, και βιώσουμε τι είναι διαλογισμός και τι χαρακτηρίζει το να είναι κανείς πατριός στο γνήσιο Ερωτών>> (N I 15) -- δεν είναι τότε δικαιολογημένη η υποψία, ότι αυτή η ιδιότροπη προετοιμασία, που είναι ήδη πάντα περισσότερο από προετοιμασία και δεν είναι ακόμη πάντοτε αυτό που προετοιμάζει, δεν ισχύει μόνο γιά το τρέχον ή οποιοδήποτε άλλο εξάμηνο, αλλά συμπαραδηλώνει την προετοιμασία του φιλοσοφικού ερωτών ή την προετοιμασία της φιλοσοφίας, της φιλοσοφίας ως προετοιμασίας;

Η προσπάθεια του χαιντεγγεριανού στοχασμού να σώσει το έργο του Nietzsche από κάθε ερμηνευτική αμφισημία, επιτελείται λοιπόν με μία επίσης αμφιταλαντευόμενη χειρονομία. Το έργο του προστατεύεται από τις <βιολογικές>, <αισθητικές> και <ανορθολογικές> παρερμηνείες του, γιά να παρερμηνευθεί από τον στοχασμό του Heidegger ως μεταφυσική φιλοσοφία. Ήδη πριν αρχίσει η διαμάχη έχει αποφασισθεί με τον πρώτο τίτλο¹⁰⁰ των μαθημάτων, ποιός είναι ο Nietzsche: Ο <<μεταφυσικός στοχαστής>>. Η ενότητα του νιτσεικού στοχασμού καθώς και η ενότητα του ονόματός του, πηγάζουν από τη μεταφυσική ενότητα της δυτικής φιλοσοφίας. Η χαιντεγγεριανή έκθεση της υπόθεσης του νιτσεικού στοχασμού είναι τελικά διαμάχη με την παραδεδομένη δυτική φιλοσοφία και ο Nietzsche εμφανίζεται στην χαιντεγγεριανή προετοιμασία σαν ένας πρόλογος, που θα αναπτυχθεί μελλοντικά σε Λόγο, και θα περισυλλεγεί τελικά στον καθαρό Λόγο, όπως κάθε εορταστική προετοιμασία καταλήγει και περατώνεται στην ημέρα του εορτασμού.

Η ύποπτη αυτή χειρονομία διαχωρισμού μεταξύ Προλόγου και κύριου Λόγου, που (απο)κλείει ό,τι ανοίγεται με έναν Πρόλογο, μας ξαναφέρει πίσω στην άλλη <<τελευταία

φιλοσοφία>> του δυτικού στοχασμού, στην εγγελιανή.¹⁰¹ Ο Hegel γράφει στα μαθήματά του για την ιστορία: <<Η τελευταία φιλοσοφία περιέχει (...) τις προηγούμενες, συλλέγει μέσα της όλες τις ηλικίες, είναι προϊόν και αποτέλεσμα όλων των προηγούμενων>> (GPh 20/461). Ο Hegel θέλει να κλείσει με τον πρόλογο της φιλοσοφίας, η χειρονομία όμως με την οποία επιχειρείται το αδύνατον μένει, τελικά, μετέωρη. Για μία θεωρησιακή θεωρία της φιλοσοφίας και της ιστορίας δεν υπάρχει με την αυστηρή σημασία των όρων τίποτε, που θα επέρχεται μετά την τελευταία φιλοσοφία: δεν θα υπάρξει κανένα. Μετά που δεν θα ήταν επίσης ήδη και ακόμη ένα Πριν, ένα Εκεί που δεν θα ήταν ήδη και ακόμη ένα Εδώ. Ό,τι έπεται του κειμένου της, καθώς και της ανάγνωσής του, είναι ήδη προεγγεγραμμένο σ' αυτό το κείμενο και πρέπει, αυτο-διχασμένο, να προηγείται ως ολότητα της φιλοσοφίας από τον ίδιο του τον εαυτό, σε κάθε μορφή αναπαραγωγής της ή κριτικής της. Από τη δομή αυτή της *αρχέγονης καθυστέρησης*, όπου η τελευταία φιλοσοφία καθώς και η ανάγνωσή της, θα είναι η εορτή, όπου κανείς θα έρχεται πάντοτε κατόπιν εορτής, γεννιέται το διπλό αίτημα ότι σ' αυτήν θα πρέπει να παραμένει ¹⁰² η διαλεκτική ενότητα του Πριν και του Μετά, του Εγκλεισμού και του Ανοιχτού, συγχρόνως πραγματοποιημένη και ανειρημένη. Εμπρός σ' αυτό το παράδοξο δε στέκεται μόνο μία ανάγνωση της τελευταίας φιλοσοφίας, αλλά και η ίδια η φιλοσοφία του Hegel, εφόσον επιχειρεί να κλείσει με το οικοδόμημά της την τελευταία πόρτα του οίκου της Δύσης και να αποκλεισθεί έτσι διά παντός στο ολοκληρωμένο δημιούργημά της. Η παραδοξότητα μίας αρχέγονης και μη αναγώγιμης διαφοράς, θίγει όμως και την τελευταία φιλοσοφία, που δεν δύναται να σταματήσει να κλείνει αέναα. Η τελευταία φιλοσοφία μένει σε σχέση με τον διαλεκτικό Λόγο ο αιώνιος Πρό-λογος, παραμορφώνοντας τον ίδιο σε καθαρή πρόσ-ληψή του, και συνάμα, ο ατελεύτητος Επί-Λογος, που αποδεικνύει κάθε εσχατολογική περισυλλογή του Λόγου ανοιχτή στη διασπορά.

Ωστόσο, πριν κλείσουμε εδώ προσωρινά με την αναφορά μας στον Hegel, ας υπενθυμίσουμε τι γράφει ο ίδιος για την προγενέστερη καθυστέρηση κάθε φιλοσοφίας που <<ζωγραφίζει τα μαύρα και άραχνά της>> και που συντάσσει τον πρόλογο της εσχατολογικής αλήθειας του πνεύματος. Το ότι η λογική της έννοιας και του στοχασμού είναι να εμφανίζεται πάντοτε *εκ των υστέρων*, αφού η πραγματικότητα έχει ολοκληρώσει τη διαδικασία διαμόρφωσής της και ότι η γλαύξ της Μινέρβας - ας

υπενθυμήσουμε, μία ρωμαϊκή θεά της οικονομίας – αρχίζει το πέταγμά της με την έναρξη του λυκόφωτος, είναι γιά μία <<φιλοσοφία [που] συλλαμβάνει τον χρόνο της σε στοχασμούς >> (7/26) προλογισμοί, που έχουν χρονικά ξεπεραστεί. Τώρα <<όμως είναι καιρός να κλείσουμε αυτό τον πρόλογο. Ως πρόλογο του αρμόζει (προσιδιάζει) ούτως ή άλλως να μιλήσει μόνο εξωτερικά και υποκειμενικά γιά την προοπτική του γραπτού, του οποίου έχει προηγηθεί>> (TWA 7/26,28). Σύμφωνα με την προθετική δήλωση του Hegel καθορισμός του προλόγου είναι να προετοιμάσει την παρουσία του <<κύριου>> κειμένου γιά να αναιρεθεί στην συνέχεια ως κενή φαινομενικότητα, η οποία έχει προστεθεί σ' αυτό σαν κάτι εξωτερικό και τυχαίο. Ό,τι όμως δηλώνει ένα κείμενο, δε σημαίνει ότι είναι και αυτό που επιτελεί. Το επιτελεστικό ενέργημα της γλώσσας δεν έπεται καν του διαπιστωτικού, άλλα το παράγει, καθυστερημένα, σαν αναφορικότητά του. Παραφράζοντας εδώ σχόλιο του Derrida γιά τον Rousseau από την *Γραμματολογία*, μπορούμε να επαναλάβουμε ότι η δεδηλωμένη πρόθεση του Hegel να άρει τον συμπληρωματικό πρόλογο αποτυγχάνει, διότι η αρχέγονη αυτή καθυστέρηση της φιλοσοφίας επανεγγράφεται στο <<κύριο>> κείμενο και ο λόγος, ή μάλλον η πορεία του Hegel, λοξοδρομεί σε μία παρακαμπτήριο, που αποκτά και αυτή τη μορφή ενός προλογικού συμπληρώματος. Η εμμένουσα αυτή εκκρεμότητα υπονομεύει και ανατρέπει κάθε εσχατολογική προθεσιακότητα: <<Η δεδηλωμένη πρόθεση του δεν εκμηδενίζεται, αλλά εγγράφεται μέσα σε ένα σύστημα, το οποίο δεν ελέγχει πιά>> (1990(1967): 414). Αν ο πρόλογος δεν αίρεται στη διαλεκτική της έννοιας, σημαίνει ότι μένει άτοπος μεταξύ του Πριν και του Μετά, του Μέσα και του Έξω, εγγεγραμμένος συγχρόνως και στα δύο, ένα αμφίβολο και δίμορφο πλάσμα μεταξύ Προλόγου και Επιλόγου,¹⁰³ πρόληψης και επανάληψης, ίχνους και διαγραφής του — φιλοσοφία που γράφει <<τα μαύρα και άραχνά της>>, πάντοτε επερχόμενη <πολύ νωρίς>, ή <πολύ αργά>: Λογοτεχνία. Αναφερόμενος ο Nietzsche σε επιστολή του προς τον φίλο F. Overbeck στις επανεκδόσεις ορισμένων έργων του, στις οποίες προστέθηκαν εκ των υστέρων Πρόλογοι και ένα επίμετρο, γράφει: <<Αυτοί οι 5 Πρόλογοι μου είναι ίσως η καλύτερη πεζογραφία, που έχω γράψει μέχρι σήμερα>> (14-11-86: 7/280).

IV.4 Προθάλαμος–κύριο κτίριο: Η χρονολογική αναστροφή

...Αυτό, ως το οποίο στέκεται απέναντί μας ο έξω κόσμος, είναι έργο μας, το οποίο επενεργεί τώρα πάνω μας. Χρειάζεται χρόνος, πριν αυτός τελειώσει στην κατασκευή του: αυτός ο χρόνος είναι όμως τόσο σύντομος.

Nietzsche N 1884

Αναστρέφουμε συνεχώς την τάξη του γίνεσθαι. – Ενώ <<εγώ>> βλέπω, αυτό βλέπει ήδη κάτι άλλο.

Nietzsche N 1885

Ας επιστρέψουμε όμως πάλι στην ανάγνωση των χαιντεγγεριανών μαθημάτων για τον Nietzsche, για να βρεθούμε και πάλι σ' εκείνον τον ανέφικτο τόπο, τον οποίο μάταια επιχειρούμε να εγκαταλείψουμε: Τον χώρο όπου θα προετοιμαστούμε –σύμφωνα με την υπόσχεση του Heidegger-, για τη μεγάλη εορτή του στοχασμού.

Σε ποιά οικονομία υπακούει η χαιντεγγεριανή διεξοδική ερμηνεία της στοχαστικής αφαίρεσης ως εορτής; Προς τι νεύει αυτός ο προλογικός οδοδείκτης;

Κατ' αρχήν επιτελεί την ενσωμάτωση και την περισυλλογή του νιτσεϊκού στοχασμού στην ελληνική φιλοσοφία. Ο Heidegger αναφέρεται εδώ σε απόσπασμα των καταλοίπων:

<<Στην εορτή συμπεριλαμβάνονται: μεγαλοφροσύνη, υπεροψία [ύβρις], ασέλγεια, χλευασμός για κάθε είδους σοβαρότητα και καλοκαθαρότητα, μία θεϊκή αυτοκατάφαση από ζωική πληρότητα και τελειότητα – παντελώς καταστάσεις, στις οποίες ο χριστιανός δεν επιτρέπεται να καταφάσκει ειλικρινώς. Η εορτή είναι η κατ' εξοχήν ειδωλολατρία >> (N 1887 10 [165]: 12/553).

Παρόλο που ο Nietzsche χαρακτηρίζει εδώ την εορτή ως <<ειδωλολατρία>>, ο Heidegger δεν βγάζει το συμπέρασμα ότι στη περίπτωση αυτή θα επρόκειτο για την εορτή της παγανιστικής φιλοσοφίας, γιατί αυτή θα ήταν ακόμη κάτι χριστιανικό, το <<αντι-χριστιανικό>>, αλλά διαπιστώνει ότι πρόκειται για την εορτή της ελληνικής φιλοσοφίας, τους <<στοχαστές και ποιητές>> της οποίας δύσκολα θα επιτρεπόταν να αποκληθούν <<ειδωλολάτρες>> (N I 14). Αυτό δύναται να συναχθεί και από όσα λέγονται προηγουμένως, στο απόσπασμα που διαπραγματευόμαστε εδώ, όπου ο Nietzsche μιλά για την <<διαφθορά>> που έχει επιφέρει η εκκλησία με την <<κατάχρησή>> της

<<αυθεντικής εορταστικής διάθεσης>>, κάτω από την <<πίεση>> της οποίας, κάθε αυθεντικότητα <<πάει κατά διαόλου>> (ο.π.). Αν τώρα το αναθεματισμένο από την εκκλησία κυριολεκτικό νόημα της εορτής, βαφτίζεται <<ειδωλολατρία>>, αυτό δε σημαίνει ότι είναι κυριολεκτικά ειδωλολατρικό. Λαμβάνοντας έτσι υπόψη την αποδομητική εργασία που ήδη έχει επιτελεσθεί τουλάχιστον από τον Χριστιανισμό, δηλαδή την ανατροπή της *κυριωνυμίας*, και όχι μόνο στην περίπτωση της εορτής, τίθεται το ερώτημα κατά πόσον η χαϊντεγκεριανή πρόθεση για ενσωμάτωση της νιτσεικής φιλοσοφίας στη μόνη <<αληθινή φιλοσοφία>>, την ελληνική, δεν διασταυρώνεται από μία άκρως <εκκλησιαστική> χειρονομία, που υπονομεύει το ενέργημα της διαπιστωτικής της διάστασης.

Γιά να ρωτήσουμε πιο σοβαρά και με διαλογιζόμενο στοχασμό, πιο χαϊντεγκεριανά από τον Heidegger και ίσως πιο νιτσεικά από τον Nietzsche: Υπάρχει μία άλλη οδός, που να οδηγεί από ένα αποφαιτικό αδηρημένο στοχασμό σε έναν <<καθαρό>> και μη αποφαιτικό στοχασμό, πλην εκείνης της αντιπαραθετικής δομής της απόφανσης – δηλαδή του αναδιπλασιασμού και της αναπτύχωσης της ίδιας της γλώσσας ως αναβολής, επιβράδυνσης και μετατόπισης κάθε απειλημένου από τη γρήγορη εξαφάνισή του, καταφατικού <<Ναι>>;¹⁰⁴ Η γλώσσα, και η χαϊντεγκεριανή γλώσσα, εκθέτει διακρίνοντας το ένα από το άλλο (*legt aus-ein-ander*), και εξ-ηγεί *επινοώντας*,¹⁰⁵ εκείνο που δεν είναι, αναφερόμενη έτσι αέναα σε αυτό που η ίδια παράγει.¹⁰⁶ Έτσι αυτό που ο Heidegger ονομάζει εδώ <<ελληνική φιλοσοφία>> προϋποθέτει πολύ περισσότερο απ' ό τι ο ίδιος επιθυμεί, τη χριστιανική παράσταση. Η ερμηνευτική περισυλλογή της νιτσεικής φιλοσοφίας στο παράδειγμα της <<ελληνικής>>, δεσμεύει το κείμενο του Nietzsche στην οικονομία του <<Πριν>>, του <<προ-εόρτιου>>, που είναι ήδη πάντα κάτι περισσότερο από αυτό και συγχρόνως κάτι λιγότερο, έτσι ώστε να μην ολοκληρώνεται ποτέ. Μεταφρασμένο στο χαϊντεγκεριανό γλωσσικό ιδίωμα, το δεσμεύει στην <<εντοπιότητα στο γνήσιο Ερωτάν>>. Το ότι όμως αυτή η εντοπιότητα δεν είναι η υπόθεση του νιτσεικού στοχασμού, το μαθαίνουμε ήδη από το πρώτο του <<Μάθημα για την παιδεία>>, όπου γίνεται αναφορά στη φιλοσοφική εορτή ως άτοπο και ανέστιο σχήμα, και μάλιστα μέσω ενός εγγεγραμμένου ρητορικού τροπισμού – της παύλας: <<Έπρεπε να είναι μία σιωπηλή εορτή, όλο ανάμνηση, όλο μέλλον – το παρόν μία παύλα ανάμεσά τους>> (BA I: 1/ 660).

Η ενσωμάτωση της νιτσεϊκής φιλοσοφίας στην παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας, η επανάληψη αυτού που ποτέ δεν υπήρξε, παρά μόνο ως *inventio* των σύγχρονων, είναι όμως η μία μόνο πλευρά της χαϊντεγκεριανής στρατηγικής. Η άλλη, στην οποία θα επιχειρήσουμε να επεκταθούμε, ανοίγει το χάσμα μεταξύ διαπίστωσης και επιτέλεσης στα μαθήματα του Heidegger ακόμη βαθύτερα. Η περιώνυμη χαϊντεγκεριανή <<εντοπιότητα>> κλονίζεται, όπως ελπίζουμε να δείξουμε, από την ίδια της την επιτελεστικότητα.

Ας μνημονεύσουμε γιά άλλη μία φορά, ότι στα χαϊντεγκεριανά μαθήματα, που διαπραγματευόμαστε εδώ, η όδευση του νιτσεϊκού στοχασμού εντός της ήδη ανοιγμένης οδοτροχιάς του παλαιού καθοδηγητικού ερωτήματος, <<τι το ον;>>, τοποσημαίνεται σε σχέση με το νιτσεϊκό <<έργο>>, που φέρει τον τίτλο <<Βούληση γιά Δύναμη>>. Λαμβάνοντας υπόψη ότι η χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του νιτσεϊκού στοχασμού στηρίζεται σχεδόν αποκλειστικά σ' αυτό το έργο, θα μπορούσε κανείς να υποθέσει ότι οι υποδείξεις σ' αυτό ως φιλοσοφικό <<κύριο κτίριο>> (Hauptbau) θα επέτρεπαν και τη διαπίστωση, ότι ο Heidegger παρατηρεί μόνο αυτό και οι διαλογισμοί του θεμελιώνονται κυρίως σ' αυτό. Μία μικρή δευτερεύουσα πρόταση στρέφει το βλέμμα σε ένα άλλο έργο, στον <<Ζαρατούστρα>>, το οποίο όμως δεν βρίσκει το πάτριον έδαφός του στα μαθήματα γιά τον <<Nietzsche>>, αλλά σε ένα άλλο σχόλιο, σε μία άλλη σκηνή.¹⁰⁷

Η σχέση των δύο έργων ορίζεται ως εξής: Ο Ζαρατούστρα είναι <<μόνο ο προθάλαμος>>, ενώ η <<Βούληση γιά Δύναμη>> είναι το <<κύριο έργο>> (N I 12, 21, 416). Αν όμως η χαϊντεγκεριανή διαμάχη με το νιτσεϊκό στοχασμό είναι μία <<προετοιμασία>>, ένα <<προεόρτιο>>, τότε που αλλού λαμβάνει χώρα αν όχι σε αυτόν τον <<προθάλαμο>>; Η χαϊντεγκεριανή διαμάχη, η δικανική αμοιβαία έκθεση (Auseinandersetzung) του νιτσεϊκού στοχασμού, δεν εγκαθίσταται λοιπόν στο κύριο κτίριο του νιτσεϊκού έργου, με το οποίο σχεδιάζει ο ίδιος να αντιδικήσει, αλλά διαμάχεται με το νιτσεϊκό στοχασμό, και συνεπώς με την δυτική φιλοσοφία, σε έναν άλλο τόπο. Η ιδιότροπη αυτή έκθεση και διαμάχη μεταθέτει το φιλοσοφικό στοχαστικό οικοδόμημα, έτσι ώστε να μην γνωρίζουμε πλέον προς τα που. Ο <<Ζαρατούστρα>> δεν είναι το πολεοδομικά ειδωμένο κέντρο, αλλά ένα προάστιο, και τούτο με την σειρά του δεν είναι αρχιτεκτονικά τόσο αξιόλογο ώστε να του διασφαλιστεί η τιμή ενός φιλοσοφικού κύριου έργου. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι ο προθάλαμος μένει και χωρίς

λειτουργία, διότι ο τρόπος της μετα-τεθειμένης έκ-θεσης και του μετα-τοπισμένου στοχασμού, υπακούει σε έναν ορισμένο καταναγκασμό,¹⁰⁸ και διαθέτει και εξασκεί μία ορισμένη βία,¹⁰⁹ που σύντομα θα επιχειρήσουμε να ονομάσουμε.

Γιά να υποστηρίξει ο Heidegger τον ισχυρισμό του για τη σχέση των δύο έργων, παραπέμπει, μεταξύ των άλλων, στο απόσπασμα μίας νιτσεικής επιστολής προς τον φίλο του και ιστορικό της θεολογίας, F. Overbeck:

<< Τους τελευταίους μήνες ασχολήθηκα καταγοητευμένος με <κοσμο-ιστορία>, αν και με αρκετά ολέθρια αποτελέσματα. Σου έχω δείξει ποτέ το γράμμα του J. Burckhard , που με έσπρωξε με τα μούτρα στην <κοσμο-ιστορία>; Αν τυχόν έλθω το καλοκαίρι στο Sils Maria, θέλω να αναλάβω μία αναθεώρηση των μεταφυσικών και γνωσιο-θεωρητικών μου απόψεων. Τώρα πρέπει να διαβώ βήμα προς βήμα μέσα απο μία σειρά μαθήσεων, διότι έχω ήδη αποφασίσει να χρησιμοποιήσω τα επόμενα πέντε χρόνια προς εκπόνηση της <φιλοσοφίας> μου, χάριν της οποίας έκτισα με τον Ζαρατούστρα μου ένα προθάλαμο γιά μένα>> (7-4-84: 6/496).

Με το διαχωρισμό <<προθάλαμος-κύριο κτίριο>>, ο Heidegger δεν αποσκοπεί να επαναλάβει τη συνηθισμένη άποψη, σύμφωνα με την οποία ο Nietzsche μετέφρασε με τον <<Ζαρατούστρα>> την φιλοσοφία του σε ποιητική μορφή, για να την μεταφέρει κατόπιν σε πεζό λόγο προς διευκόλυνση της συγκοινοποίησής της. Διότι στην πραγματικότητα, ισχυρίζεται ο Heidegger, το προσχεδιασμένο κύριο έργο <<Η Βούληση γιά Δύναμη>> είναι εξ ίσου ποιητικό, όπως και ο <<Ζαρατούστρα>> είναι με τη σειρά του στοχαστικό έργο (NI 20 επ.). Με τη χαϊντεγκεριανή ζαρατουστρο-ποίηση της νιτσεικής <<Βούλησης γιά δύναμη>>, η μετάθεση δε λαμβάνει χώρα στον <ποιητικό> προθάλαμο, διότι ο στοχασμός παραμένει τόσο ποιητικός-στοχαστικός, όσο ήταν ανέκαθεν. Αυτό που συμβαίνει εδώ, είναι ότι η κύρια υπόθεση λαμβάνει χώρα στα προάστια του στοχασμού, στον αιώνιο Πρό-Λογο ή στον ατελεύτητο Επί-Λογο, το δε κύριο έργο είναι - μία αφελκυόμενη παύλα μεταξύ τους. Γιά να αντιληφθούμε τη λειτουργία αυτής της μετάθεσης, πρέπει να διαβάσουμε την επιστολή που αναφέρει ο Heidegger, πέρα από τα όρια της περιορισμένης παραπομπής του:

<<Άλλωστε βρήκα διαβάζοντας τη <Ροδαυγή> και την <Εύθυμη Επιστήμη>, ότι δεν υπάρχει μέσα σ' αυτά ούτε μία σειρά που να μη λειτουργεί ως εισαγωγή, προετοιμασία και σχόλιο στον επονομαζόμενο

Ζαρατούστρα. Είναι γεγονός, ότι έγραψα το σχόλιο π ρ ι ν από το κείμενο -->> (ο. π.).

Ειδωμένο εκ των υστέρων (nachträglich), μετωνυμικά, κάθε προηγούμενο κείμενο θα είναι σχόλιο για ένα επόμενο, κάθε κείμενο θα σχολιάζει ένα ακόμη άγραφο κείμενο, και κάθε κείμενο, σχολιασμένο από τον πρόδρομό του, θα είναι ήδη σε θέση να σχολιάσει τον επίγονό του. Έτσι η θέση του νιτσεικού κειμένου, όπως και κάθε κειμένου, είναι <αθεμελίωτη>, μία και το υπο-κείμενό της είναι ανέκαθεν μετατοπισμένο. Αυτό λοιπόν που ο Nietzsche βρήκε ξαναδιαβάζοντας τα κείμενά του, και ίσως αυτό που ο Heidegger ανακάλυψε διαβάζοντας την επιστολή του Nietzsche για το καθεστώς των κειμένων του, φαίνεται να είναι η *αντιστροφή* της συνηθισμένης σχέσης μεταξύ κειμένου και ερμηνείας, μεταξύ προδρόμου και επιγόνου. Αν τώρα μεταφέρουμε αυτό το μή αναγώγιμο γεγονός της μετωνυμικής διάστασης κάθε κειμένου στο παραδεδομένο κείμενο του δυτικού στοχασμού, φαίνονται και εκεί όλα αντεστραμμένα. Παραφράζοντας μία ρήση του Nietzsche από τα Κατάλοιπα, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι δεν υπάρχει το (παρα)δεδομένο νοήμα της δυτικής φιλοσοφίας, παρά μόνο η παρερμηνεία του, η υπόσχεσή του. Το <<γεγονός>> που βρίσκει ο Nietzsche επιστρέφοντας στα κείμενά του, ή αλλού επιστρέφοντας στην παράδοση της δυτικής φιλοσοφίας, είναι ότι: <<όχι, ακριβώς δεδομένα δεν υπάρχουν, μόνο ε ρ μ η ν ε ί ε ς. Δε δυνάμεθα να εξακριβώσουμε ένα γεγονός <καθεαυτό>: Ίσως είναι ανοησία να ζητά κανείς κάτι τέτοιο>> (N 1886 7[60]: 12/315). Αυτό που οφείλουμε να αντιληφθούμε εδώ, είναι ότι η ανατροπή του οικείου συσχετισμού <προθάλαμος-κύριο κτίριο>, ή της μεταφυσικής σχέσης <κείμενο-ερμηνεία>, εγκαθιδρύει μία ατελεύτητη ανοικειότητα και ατοπία, δηλαδή τη ματαιότητα των χαιντεγκεριανών εντόπιων και <<γνήσιων ερωτήσεων>>. Και μάλιστα όσο θα ερμηνεύουμε καθυστερημένα. Όσον καιρό θα είναι το ανένα καθυστερημένο αναπλήρωμα ο μοναδικός τρόπος γνώσης, τόσο θα είναι εξαναγκασμένο να οδεύει αντιστρέφοντας το χρόνο, διότι μόνο έτσι μέσω της αναστροφής (inversio)¹¹⁰ του θα μπορεί να *οικειοποιηθεί* το αντικείμενό του: Αντιστρέφοντας, δηλαδή μετα-θέτοντας το προ-ηγούμενό του αντικείμενο, και προ-τάσσοντας τον εαυτό του ως μετα-γενέστερο. Μία θεώρηση που αποδέχεται το Μετά ως σχόλιο και το Πριν ως κείμενο, δύναται να είναι <<οικεία>> σε έναν τόπο, μόνο αν παραιτηθεί από την ύστερη γνώση ενός

συσχετισμού. Έτσι όμως κινδυνεύει να χαρακτηριστεί, έστω και καθυστερημένα, ως *άσχετη*.

Θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η Λογική καθορίζει σε μεγάλο βαθμό το σύστημα του δυτικού στοχασμού ως ένα σύστημα σχέσεων, εντός των συστημάτων και μεταξύ των συστημάτων. Ότι αυτό ισχύει και γιά το Nietzsche, ας πούμε καλύτερα γιά έναν συγκεκριμένο <<Nietzsche>>, δεν γίνεται φανερό μόνο με την αναφορά μας στην προηγούμενη επιστολή. Κατά πόσο αυτό ισχύει και γιά τον Heidegger σε σχέση με την διαμάχη του με τον Nietzsche και αυτό σημαίνει – ας μην το ξεχνάμε –, σε σχέση με τον παραδομένο δυτικό στοχασμό, θα πρέπει να το διερευνήσουμε στη συνέχεια.

Ο χαρακτηρισμός ενός φιλοσοφικού παραδείγματος, ή μίας φιλοσοφικής μεθόδευσης ως προετοιμασίας, μαζί με τη μισο-αποσιωπημένη παραπομπή στον <<Ζαρατούστρα>>, ως <<προθάλαμο>>, μετατοπίζει το χαιντεγκεριανό σχόλιο γιά τη νιτσεική φιλοσοφία, σε μία ιδιότροπη θέση: Κατ' αρχάς το χαιντεγκεριανό κείμενο αποκτά μέσω αυτής της ερμηνευτικής του στάσης τον χαρακτήρα του ανολοκλήρωτου [ημιτελούς έργου] και της προκαταρκτικότητας.¹¹¹ Το χαιντεγκεριανό κείμενο θα μπορούσε να είναι μόνον η προετοιμασία, η δε ουσιαστική διαμάχη αναβάλλεται επ' αόριστον. Δεύτερον, θα μπορούσε να είναι κάθε (χαιντεγκεριανό) κείμενο (γιά τον Nietzsche), σχόλιο σε ένα αναμενόμενο κείμενο (γιά τον Nietzsche). Δεν υπάρχει λοιπόν – πάντα εκ των υστέρων – κανένα μετα-χαιντεγκεριανό κείμενο γιά τον Nietzsche, που δε θα ήταν ήδη σχολιασμένο από τον ίδιο. Από την άλλη, κάθε χαιντεγκεριανό κείμενο γιά το Nietzsche, είναι – και πάλι εκ των υστέρων – ήδη σχολιασμένο από ένα νιτσεικό κείμενο. Αυτό που επιτυγχάνεται τοιουτοτρόπως, είναι μία *διπλή κυριαρχία*:¹¹² Η κυριαρχία πάνω σ' αυτό με το οποίο κανείς διαμάχεται, με το να παραδίνεται στην κυριαρχία του, και η κυριαρχία πάνω σ' αυτό που απομένει (*ausbleibt*), με τον προσχεδιασμό της κυριαρχίας του. Αυτή είναι η λειτουργία της χαιντεγκεριανής μετάθεσης, όπως και του νιτσεικού <<γεγονός>>, που διαπίστωσε καθυστερημένα ο ίδιος διαβάζοντας τα κείμενα του. Και αυτή είναι η λειτουργία, που χαρακτηρίζει γενικά τις μεταφυσικές θέσεις.

Για την κατανόηση όλων αυτών χρειαζόμαστε όμως μερικές ακόμη προϋποθέσεις. Το ζεύγος <<προθάλαμος-κύριο κτίριο>> πρέπει να διασόαλιστεί διότι βρίσκεται σε κίνδυνο, και μάλιστα όχι τόσο από ένα αναμενόμενο κείμενο, αλλά από το *ίδιο το δημοσιευμένο κείμενο*, ή

ακριβέστερα, από το δημοσιεύον πρόσωπο. Η εξ-οικείωση αυτή επιτελείται ως επί το πλείστον, και παραδόξως, με τη χειρονομία της εκφοράς και μετατόπισης της κύριας φιλοσοφίας στο σιωπηλό τοπίο των αδημοσίευτων κειμένων. Η χειρονομία αυτή επιδέχεται τουλάχιστον δύο σημασίες. Πρώτον, θα μπορούσε να υπαινιχθεί, όπως και αυτό γίνεται στον Heidegger, την περίπτωση του στοχαστή Ηράκλειτου ο οποίος διαμένει δίπλα στον κοινό φούρνο και προς έκπληξη του πλήθους διαβεβαιώνει ότι <<είναι γαρ και ενταύθα θεούς>>, δηλαδή ότι εκεί που αναμένεται να είναι η καθημερινή ζωή του φιλόσοφου κάτι το ασύνηθες, το ανοίκειο, η καθημερινή, δημόσια και σύνηθης χειρονομία μετατρέπεται στην κατ'εξοχήν φιλοσοφική χειρονομία (GA: 55/6επ.). Ή όπως εδώ, στην περίπτωση του Nietzsche θα μπορούσε να σημαίνει σύμφωνα και πάλι με τον Heidegger, πως <<ό,τι δημοσίευσε ο Nietzsche διά παντός του βίου, είναι πάντα προσκήνιο >>, ενώ η αυθεντική φιλοσοφία του εκτοπίζεται τόσο μακριά, στα Κατάλοιπα (Nachlaß), έτσι ώστε να αποτυγχάνει κάθε προσέγγισή της από την πλευρά του βιώσιμου χρόνου: <<Η αυθεντική φιλοσοφία απομένει ως <κατάλοιπον> >> (N I 17). Ας επισημάνουμε εδώ ότι η χαϊντεγκεριανή χειρονομία της μετάθεσης του νιτσεϊκού έργου εκτελείται ανομιμοποίητα, χωρίς καμμία έκθεση των προτερημάτων ή μειονεκτημάτων του διά παντός του βίου δημοσιευμένου έργου. <<Πρόϋπόθεση>> γιά αυτή την αυθαίρετη χειρονομία είναι <<η αποστροφή του βλέμματος από τον <Ανθρωπο> [η παράβλεψη του <Ανθρώπου>], παρομοίως η παράβλεψη του <έργου>, εφόσον αυτό εκλαμβάνεται ως έκφραση του Ανθρώπινου, δηλαδή εφόσον ενοράται στο φως του Ανθρώπου>> (N I 474). Το προβληματικό <<έργο>> που αναγκάζει τον Heidegger να αποτρέψει το βλέμμα του και να στραφεί στην ηθελημένη αβλεψία είναι εκείνο που <<ο ίδιος Nietzsche ολοκλήρωσε ως τελευταίο προς εκτύπωση>>, το αυτοβιογραφικό *Ecce Homo* (N I 473).

IV. 5 Το ίχνος της στοχαστικής οδού

IV.5.1 Η μεγέθυνση του προσωπ(εί)ου

Αναμβίβολα, τίποτε δεν είναι αυτό καθ'εαυτό πίο
νοσηρό, τίποτα πίο εχθρικό στη φύση, από το
να βλέπεις τα πράγματα όπως είναι.
Valery 1923

Παρότι ο Heidegger δεν υποβάλλει το *Ecce Homo*, καθώς και τα άλλα <<δημοσιευμένα>> γραπτά, σε μία εκτενή θεώρηση, φαίνεται ότι δεν μπορεί να αποφύγει μία μικρή διόρθωση, που αφορά την προσωποποιία του *Ecce Homo*, τον τροπισμό [το σχήμα] της αυτοβιογραφίας.¹¹³ Ο ερεθισμός και η σύγχυση ενός βλέμματος, που δεν παραβλέπει ολοκληρωτικά, αλλά βλέπει μάλλον τόσο μακριά, ώστε να φανερωθεί η πρόθεση του, ξεκινά με μία διαβεβαίωση, που καθησυχάζει για το <<ποιός είναι ο Nietzsche, και προπάντων: ποιός θα γίνει ο Nietzsche>> (N I 473). Το ανησυχητικό στο έργο του Nietzsche, αυτό δηλαδή που θα διορθωθεί σε ένα κεφάλαιο των χαιντεγκεριανών μαθημάτων με τίτλο <<Ο Nietzsche ως στοχαστής του πληρώματος της μεταφυσικής>>, είναι το όνομα του Nietzsche, ή ακριβέστερα, το πρόσωπό του, που φαίνεται να εξωθείται με αυτοσκοπηνοθετική βία στο προσκήνιο της δημοσιότητας απωθώντας έτσι την υπόθεση του στοχασμού. Ήδη ο Πρόλογος των χαιντεγκεριανών μαθημάτων αρχίζει με την ερμηνευτική διαπίστωση: <<<Nietzsche> -- το όνομα του στοχαστή στέκεται ως τίτλος για την υπόθεση του στοχασμού του>> (N I 9). Έτσι εδώ, ενώπιον του *Ecce Homo*, ο Heidegger προτείνει να διαχωρίσουμε εκείνον <<που δημιούργησε το έργο>>, τον <<Κύριο Nietzsche>>, από το <<πεπρωμένο >>, δηλαδή την <<ιστορία της εποχής των νεώτερων χρόνων ως τέλους>>, που βρίσκει την τελική της έκφραση στο νιτσεικό <<έργο>> (N I 474). Ο διαχωρισμός εδώ έχει διπλή χρήση: Από τη μία παραπέμπει στην ασημαντότητα του <<προσώπου του Nietzsche>> καθώς και του έργου του ως <<αντικειμένου της ιστορικής και ψυχολογικής έκθεσης>>, και από την άλλη ανοίγει τον χώρο μέσα από τον οποίο θα μπορεί κανείς να θέσει το ερώτημα <<για το Είναι και τον Κόσμο, που θεμελιώνουν

αρχικά το έργο>> (N I 474) καθώς και το όνομα του στοχαστή. Η ένδειξη της ασημαντότητας του προσώπου και η εστίαση της προσοχής στο πεπρωμένο (μοίρα) του στοχασμού του, δεν οδηγεί τον Heidegger, όπως ίσως θα περίμενε κανείς, σε μία προωθημένη ενασχόληση με το *Ecce Homo*. Όχι μόνο το πρόσωπο, αλλά και το αυτοβιογραφικό έργο εγκαταλείπεται στην μοίρα του:

<<Το μόνο που πρέπει να μας αφορά, είναι το *ίχνος* που χάραξε [gezogen hat: έσυρε, τράβηξε] η όδευση του στοχασμού προς τη Βούληση γιά Δύναμη στην ιστορία του Είναι, ήτοι: στις απάτητες ακόμη περιοχές [περιφέρειες: Bezirke] μελλοντικών αποφάσεων>> (N I 475).

Έτσι, αναδρομικά ειδωμένη, η θεώρηση του *Ecce Homo* θα ήταν η προθέαση, που θα απόστρεφε την προσοχή της από κάθε τι δευτερεύον – εδώ το πρόσωπο του <<Κυρίου Nietzsche>> –, και θα προετοίμαζε την ουσιαστική πλέον φαινομενολογία του <<κύριου έργου>>.

Τι θα συνέβαινε όμως αν το πρόσωπο, και το όνομα, δεν εκπλήρωνε την ενότητα του έργου του, ούτε και την ενότητα της δυτικής μεταφυσικής, αν αυτό θα ήταν το επίδικο στοιχείο, <<η υπόθεση του στοχασμού>>, τι θα εσήμαινε τότε αυτή η διαστρεβλωμένη ματιά του <<Κυρίου Heidegger>>, το <<κακό μάτι>> (AC 25) του ερμηνευτή, που αποστρέφει το βλέμμα του από το ανησυχητικό προσωπίο του στοχαστή γιά να το στρέψει, περισυλλεγμένο πιά, στην ενότητα της <<δυτικής μοίρας>> (N I 474); Τι θα συνέβαινε αν η μοίρα αυτού του προσώπου και αυτού του ονόματος δεν ήταν η ενωτική μοίρα της δυτικής ιστορίας και φιλοσοφίας, αλλά ο διαμοιρασμός και η διασπορά τους στα προσωπεία και στα ονόματα με τα οποία ταυτίστηκε και υπέγραψε ο Nietzsche;¹¹⁴ Τι θα συμβεί τελικά, αν το όνομα του στοχαστή ερμηνευτεί σε συστοιχία με τον θάνατο του ονόματος του Θεού, του θεικού και μοναδικού ονόματος του Είναι, τι αν ο στοχασμός του Nietzsche στην συνέχεια αυτού του θανάτου δεν είναι παρά η τραγική <<έκρηξη του ανθρώπινου προσώπου μέσα στο γέλιο και η επιστροφή των προσωπίδων..., η διασπορά της βαθειάς ροής του χρόνου, η οποία ένοιωθε να τον φέρει>>¹¹⁵ και να τον εκθέτει στους κινδύνους μίας μη αξιωματικής διασποράς, στη μεγάλη εορτή του στοχασμού, που θα τον αφήσει να αναφωνήσει, σε μία τελευταία του επιστολή προς τον J. Burckhard, ότι: <<κατά βάθος, κάθε όνομα της ιστορίας, είμαι εγώ >>; (6-1-1889: 8/578)¹¹⁶

Η παράβλεψη του προσωπ(εί)ου φαίνεται τελικά να είναι η προϋπόθεση, η υπό-θεση που κάνει ο στοχασμός του

Heidegger, γιά να συλλάβει <<πίσω από αυτήν την αμφισημαντότητα [διπροσωπία] το υποδειγματικό και το μοναδικό, το αποφασιστικό και το τελειωτικό>> θέμα του νιτσεικού στοχασμού (N I 474). Το πρόσωπο είναι μόνο προσκήνιο, αμφισημαντότητα ("Zweideutigkeit") και η <<καλή βούληση>>¹¹⁷ και πρόθεση του Heidegger αποβλέπει μόνο να σώσει τον Nietzsche από αυτήν την διπροσωπία, με μία όμως εξ ίσου αμφίβολη χειρονομία: Την παράβλεψη των προσωπείων και των ονομάτων του Nietzsche, στο όνομα ακριβώς των οποίων θα εδύνατο κανείς να προβληματίσει το σωτηριακό εγχείρημα του Heidegger, το πρωταρχικό ψεύδος του γιά την μοναδικότητα, το μοιραίο του ονόματος, καθώς και γιά την ενότητα του δυτικού Λόγου. Η αξιωματική αυτή επιστήμη που θεμελιώνει την ενόρασή της σε ένα τυφλό σημείο, εδώ στο προσωπείο, χωρίς να προβληματίζει την ίδια την τυφλότητά της ως τυφλότητα, είναι αυτό που ο Nietzsche ονομάζε μεταφυσική. Πιθανόν, γράφει ο Derrida, << είναι η ίδια η αξιωματική επιστήμη μεταφυσική, εφ' όσον η μεταφυσική ως τέτοια επιθυμεί ή ονειρεύεται την ίδια την ενότητά της>>, προς αντίκρουση της απειλής και του κινδύνου της διασποράς των ονομάτων του Λόγου.¹¹⁸

Ακόμη και αν <<ο ίδιος ο Nietzsche>> – ποιός όμως είναι εδώ ο ίδιος ο Nietzsche, που μάλλον μοναδικός παρά πρόσωπο είναι – <<παραμορφώθηκε σε μία αμφίλογη μορφή>> (N I 474), δεν πρόκειται κατά βάθος γιά αυτήν τη μορφή, παρά γιά το πεπρωμένο, και μάλιστα εδώ, στην χαϊντεγκεριανή έκθεση, όχι το πεπρωμένο ενός μοναδικού, αλλά της δυτικής <<ιστορίας>>, της μοναδικής. Αυτό που ξαφνιάζει εδώ, είναι πως μπορεί ο Heidegger να βλέπει πίσω από την αμφιλογία, που είναι το όνομα και το πρόσωπο του Nietzsche, χωρίς να βλέπει την ίδια την αμφιλογία!

Πριν προσπαθήσουμε να απαντήσουμε σ' αυτήν τη διαστροφή του βλέμματος μέσα από το *Ecce homo*, παραπέμπουμε στον <<Αντίχριστο>> του Nietzsche, ένα άκρως αποδομητικό κείμενο του χριστιανικού Λόγου, όπου παρουσιάζεται ένας εκτενής προβληματισμός της παράδοξης συμπλοκής τυφλότητας και ενόρασης, ψεύδους και αλήθειας, και το οποίο δύναται να ληφθεί, εκ των υστέρων, ως προγενέστερο νιτσεικό σχόλιο γιά τη μεταγενέστερη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του νιτσεικού <<έργου>>:

<<Πως; δε θα μπορούσε το ψέμα να βρίσκεται ανάμεσα σ' αυτές τις εμβρυακές μορφές πεποίθησης; Μερικές φορές δε χρειάζεται παρά μία αλλαγή προσώπων: Αυτό που γιά τον πατέρα ήταν ακόμη ψεύδος, στο γό γίνεται πεποίθηση. Ψεύδος ονομάζω το να θέλεις να μη δεις αυτό

που βλέπεις, το να μη θέλεις να το δεις έτσι όπως το βλέπεις ...

Αυτό το να μη -θέλεις-να δεις λοιπόν αυτό που βλέπεις, αυτή η βούληση του να μη βλέπεις έτσι όπως το βλέπεις, είναι σχεδόν η πρώτη συνθήκη για όλους εκείνους, που είναι παράταξη με οποιαδήποτε έννοια: Ο μεροληπτικός γίνεται κατ'ανάγκη ψεύτης» (AC 55: 6/238).

Πως όμως θα μπορούσε να στοιχειωθεί ένα βλέμμα, που θα εδύνατο να δει αυτό που βλέπει και έτσι όπως το βλέπει, ένα βλέμμα δηλαδή που θα έβλεπε τον εαυτό του,¹¹⁹ χωρίς να είναι συνάμα αθεράπευτα αυτο-διχασμένο στην αυτο-αναφορικότητά του, δηλαδή τελικά χωρίς να παραβλέπει πάντοτε αυτό που βλέπει: τη διαφορά και την απόσταση που το χωρίζουν από τον εαυτό του; Στη γνωσιοθεωρία του Nietzsche δεν υπάρχει ούτε αμερόληπτος νους, ούτε και μία αμερόληπτη και καθαρή εποπτεία. Τόσο οι δραστηριότητες των αισθήσεων, όσο και εκείνες του πνεύματος και της διανόησης είναι *προ-οπτικές* ("perspektivisch") συνθήκες της πεπερασμένης ύπαρξης και παράγουν αναπόφευκτα *πλάνη* και *φαινομενικότητα* (N 1886 7[9]: 12/294).¹²⁰ Κάθε προσπάθεια εξόδου από τον κόσμο της προοπτικής, δεν είναι μόνο αδύνατη αλλά και επικίνδυνη για την ίδια την ζωή.¹²¹

<< Όταν παρατηρεί ο οφθαλμός, κάνει ακριβώς το ίδιο, ό,τι κάνει το πνεύμα για να κατανοήσει [καταλάβει]. Απλοποιεί το φαινόμενο, του δίδει νέα περιγράμματα, το παρομοιάζει με κάτι προ-ειδωμένο, το αναγάγει σε κάτι προ-ειδωμένο, το μετασχηματίζει μέχρι που να γίνει απτό, χρήσιμο. Οι αισθήσεις κάνουν το ίδιο όπως και το <πνεύμα>: καθυποτάσσουν τα πράγματα, ακριβώς όπως η επιστήμη είναι μία καθυπόταξη της φύσης σε έννοιες και αριθμούς. Δεν υπάρχει τίποτε εκεί που να θέλει να είναι <αντικειμενικό> » (N 1884 26[448]: 11/269).¹²²

Ας επιστρέψουμε όμως και πάλι στο επίδικο αυτοβιογραφικό έργο, και ας ρίξουμε μία ματιά στο κεφάλαιο με τον τίτλο: <<Γιατί είμαι τόσο σοφός>>, όπου ο Nietzsche συνοψίζει την πολεμική του τέχνη σε τέσσερις προτάσεις:

<< Τρίτο: Δεν προσβάλλω ποτέ πρόσωπα, - χρησιμοποιώ απλώς το πρόσωπο ως δυνατό μεγεθυντικό φακό που μπορεί να φανερώσει μία καθολική, αλλά υφέρπουσα και όχι αρκετά χειροπιαστή κατάσταση χρείας>> (EH 6/274).¹²³

Και εδώ, όπως προηγουμένως στον Heidegger, δεν <<προσβάλλεται>> [χτυπιέται] το πρόσωπο, δεν είναι αυτό το χειροπιαστό, αλλά εκείνο που φανερώνεται μέσα από το προσωπίο του. Τότε όμως ποιό είναι εκείνο το πρόσωπο που προωθείται εδώ στο προσκήνιο, και γίνεται τόσο

ανησυχητικό ώστε να πρέπει να παραβλεφθεί; Το γεγονός ότι ο Heidegger δεν κάνει καμία παρατήρηση περί του νιτσεϊκού προσώπου ως μεγεθυντικού φακού, δε σημαίνει ότι αυτό δεν έχει κάνει τον εαυτό του αισθητό ως τέτοιο. Κατ' αρχάς είναι το πρόσωπο που είναι ορατό και θέλει να εκληφθεί έτσι ως ορατό. Συνάμα, από την άλλη, δεν είναι τόσο το πρόσωπο που οφείλει να ενοφθαλμισθεί μέσα στο φως του, αλλά το επηρεασμένο (affiziert) από το πρόσωπο <<έργο>>, που επιθυμεί να ειδωθεί κάτω από το φως του προσώπου. Ακριβώς αυτά τα δύο πρέπει να παραβλεθούν! Αυτό που όλως παραδόξως εκτίθεται στο βλέμμα, και συνεπώς στο όψος, είναι το μέσω του προσώπου θεόμενο <<πρόσωπο>>, όπως και εκείνο, μέσω του οποίου γίνεται ορατό το <<πρόσωπο>>, δηλαδή ο νιτσεϊκός μεγεθυντικός φακός. Αν αποδεχτούμε εδώ τη χαιντεγκεριανή αντιπαράθεση του στοχαστή, ως εκείνου, που <<στοχάζεται μόνο ένα μοναδικό στοχασμό>> (N I 475), και από την άλλη του προσώπου σαν αμφισημία, οφείλουμε να συμπεράνουμε, ότι το <<πρόσωπο>> είναι ήδη στοχασμένο (gedacht), ότι η αμφισημία του έχει ήδη προσδι-οριστεί από το μονοσήμαντο και το μοναδικό στοχασμό. Με αυτήν την έννοια, δεν είναι δυνατό να στοχαστούμε ένα πρόσωπο, που είναι θεατό κάτω από το μεγεθυντικό φακό. Το γεγονός αυτό ενός ασύλληπτου, απροσδιόριστου προσώπου γεννά εδώ μία υπ-οψία, μία υπόνοια. Εντούτοις στον Heidegger ο στοχασμός δεν ενεργοποιείται μέσω της υποψίας (και της υπόνοιας), αλλά μέσω της οροθέτησης και του εγκλεισμού.¹²⁴ Η παράλογη μεγέθυνση του νιτσεϊκού προσώπου παρακινεί τον Heidegger περισσότερο στο ερώτημα αν εδώ, στην περίπτωση του Nietzsche, δηλαδή στο όριο και πέρας (N II 404), στο σημείο περισυλλογής της μεταφυσικής (N I 13), δεν πρόκειται παρά μόνο <<γιά την αποκορύφωση μίας αποδεσμευμένης αυτο-σκηνοθεσίας>> (NI 473), μίας νομαδικής και αυτοδιχασμένης διασποράς, ερώτημα που θα θέσει όμως εκ των προτέρων υπό αμφισβήτηση, περιφράσσοντας το με την μοναδικότητα του ονόματος του στοχαστή και περικλείοντάς το στην ενότητα της δυτικής μεταφυσικής.

Αν λοιπόν το μέσω του μεγεθυντικού φακού του προσώπου ειδωμένο πρόσωπο, είναι ένα τόσο ανησυχητικό σημείο, γιατί δεν ισχύει το ίδιο γιά το χαιντεγκεριανό στοχασμό που δεν επιτρέπει, παρά μόνο έναν και μοναδικό προσδιορισμό του στοχασμού μέσω του εαυτού του, τον μετα-στοχασμό (Nachdenken);

Ας επιχειρήσουμε να θεωρήσουμε εγγύτερα αυτόν τον <<αυτο-προσδιορισμό>> και αυτή την <<μεγέθυνση>>, παρ' όλο που φαίνεται αναπόφευκτη και εδώ η χρήση ενός φακού, που όμως σ' αυτή την περίπτωση φαίνεται να είναι μάλλον αδιαπέραστος. Ο Nietzsche εκθέτει την προσωπική του στάση στο φως ενός εξαίρετου τοπίου:

<<Όποιος γνωρίζει τη σοβαρότητα με την οποία η φιλοσοφία μου ανέλαβε τον αγώνα κατά των εκδικητικών και των επίβουλων συναισθημάτων ("Nach-gefühlen"), μέχρι και μέσα στην διδασκαλία περί <ελευθέρας βουλήσεως>, – ο αγώνας εναντίον του Χριστιανισμού είναι μόνο μία ειδική περίπτωσή του – θα κατάλαβει γιατί εκθέτω εδώ στο φως την προσωπική μου διαγωγή, τη *σιγουριά του ενστίκτου* μου στην πράξη>> (EH 6/273).

Αυτό που ο Heidegger χαρακτηρίζει ως <<αυτο-σκηνοθεσία του ανθρώπου>> (N I 474), δεν γίνεται κατανοητό χωρίς το νιτσεϊκό αγώνα κατά των <<εκδικητικών και επίβουλων συναισθημάτων>>. Από τα προηγούμενα πρέπει να γίνεται πιά φανερό ποιός περιπίπτει εδώ στην εκδίκηση, παρά ότι εδώ έχουμε να κάνουμε με μία επίβουλη διαδικασία. Ας σκύψουμε όμως προσεκτικότερα και στους δύο. Ο Heidegger δεν υποστηρίζει ότι το πρόσωπο δεν δημιούργησε το έργο, αλλά ότι το <<έργο>> δεν λαμβάνεται υπόψη, <<εφόσον θεωρείται ως έκφραση του Ανθρώπινου, δηλαδή εφόσον θεωρείται στο φως του ανθρώπου>> (N I 474). Υπόψη λαμβάνεται <<το έργο ως έργο>>, ή <<η υπόθεση>> του στοχασμού, δηλαδή ο στοχασμός. Το πρόσωπο εξαφανίζεται σε ένα βλέμμα που στρέφεται αποκλειστικά στον στοχαστή, και έτσι *παρα-βλέπεται*, γιά να μείνει ο στοχαστής ως μοναδικό θέαμα του φαινομενολογικού βλέμματος. Έτσι *προ-ιστάμενος* ο στοχαστής του προσώπου και *αναπαριστάμενος μετά* το πρόσωπο [από πίσω του], παρακινεί στον Heidegger ένα συναίσθημα *επι-βούλευσης* (μετα-στοχασμού),¹²⁵ επιβολής και εκδίκησης του προσώπου, γιατί μόνον έτσι μπορεί ο Nietzsche να συγκροτηθεί ως στοχαστής στη <<μοναδικότητά>> του. Αυτό που καταγράφεται εδώ στο πρόσωπο ως <<αμφιλογία>>, επιβουλεύεται την αναυθεντικότητά του, και αυτό που αιτεί το μονοσήμαντο, αιτεί, εκ των υστέρων, νόημα αρχέγονο. Στη *Γενεαλογία της ηθικής* ο Nietzsche ονομάζει τον τύπο της μνησικακίας, τον τύπο του υστερογενούς και επίβουλου συναισθήματος (Ressentiments): <<Αχ ο ορθός Λόγος, η σοβαρότητα, η

επιβολή επί των παθών, όλη αυτή η σκοτεινή υπόθεση, που ονομάζεται μεταστοχασμός>> (GM II 3: 5/297).¹²⁶

Εκθέτοντας και μεγθύνοντας λοιπόν ο Nietzsche το πρόσωπό του στο φως της δημοσιότητας, φαίνεται να γίνεται σύμφωνα με τον Heidegger <<παρακινητής και υποστηρικτής ενός μεγεθυμένου ψυχικού και σωματικού αυτο-διαμελισμού>>,¹²⁷ <<ενάντια στην εσώτατή του βούληση>> (N I 474). Και αυτό γιατί αν δεν το είχε θελήσει εσώτατα, θα ήταν στο εσώτατο ένας στοχαστής, του οποίου ο στοχασμός είναι σε θέση να διασφαλίσει και να προσδιορίσει το πρόσωπό του.

Θα ήταν παράλογο να προσπαθήσει κανείς να απαρνηθεί τη νιτσεική μεγέθυνση του προσώπου του στο αυτοβιογραφικό *Ecce homo*. Το ερώτημα που απομένει είναι πώς μπορεί κανείς να συναγάγει από την ανάγνωση του ίδιου το συμπέρασμα ότι έγινε με αυτό συντελεστής μίας προσωπολατρίας, και μάλιστα όχι μόνο σε συμφωνία με την βούλησή του, αλλά *ενάντια* σε αυτήν. Με άλλα λόγια, μένει ακόμη το ερώτημα: <<Αν μία δημοσίευση της ανθρώπινης δραστηριότητας που καταλήγει στην απουσία μέτρου [στην παραφροσύνη]>> (N I 474), αν μία προσωπολατρεία δεν είναι μόνο αυτό που οφείλει να είναι σύμφωνα με τον Heidegger, επειδή αντιπαρατάσσεται στην ίδια κάτι εσώτατο του στοχαστή, ένα εσώτατο που τελικά δεν είναι και πολύ μακριά από την στοχαστο-λατρεία.

Απο την άλλη η νιτσεική μεγέθυνση του <<προσώπου>> μέσω του προσώπου δεν αντιπαρατάσσει τίποτε στην διαδικασία επιβούλευσης και μεταστοχασμού. Απλά την παρατείνει και τη *μεγεθύνει* και μάλιστα σε τέτοιο βαθμό, ώστε να γίνεται εμφανής η μεγάλη δαπάνη που κάνει εδώ ο <<στοχαστής>> Nietzsche γιά να δικαιολογήσει τη μεγέθυνσή του, δηλαδή το κόστος του αυτο-προ-σδιορισμού του, του μετα-στοχασμού του.

Η δυσκολία και η αντίσταση που συναντάμε κατά την προσπάθεια γιά να λάβουμε υπόψη την προσωποποιία του Nietzsche, προέρχεται από μία παραδοξότητα: Το πρόσωπο δεν μπορεί να είναι ούτε ο θεατής, ούτε το θεώμενο, αλλά ο <<μεγεθεντικός φακός>>, το *προοπτικό μέσο* (das Perspektiv),¹²⁸ μέσω του οποίου ο ένας βλέπει και το άλλο γίνεται ορατό. Το πρόσωπο, που είναι ο μεγεθυντικός φακός, γίνεται λοιπόν ορατό μόνο μέσω του μεγθύννοντος προσώπου. Έτσι δεν θα ήταν καθόλου παράλογο αν σ' αυτό το σημείο παραναγνώσουμε τον τύπο του ευρωπαϊκού

μηδενισμού: <<Η έρημος επεκτείνεται>> (DD: 6/382) σε μία παράφρασή του:

Το προσωπείο μεγεθύνεται . . .

IV.5. 2. Το ίχνος: Εγγραφή και απόσβεση

Ίχνος είσαι της μεγάλης ενέδρας που λαχταρά το ίχνος
 δωρίζεις βλάστηση και φυλλωσιές
 γιατί η αποχώρηση των δασών έκανε βατή την απορία.

Τ. Σιμώτας 1982

Αν πραγματικά αυτό που μας αφορά εδώ είναι το πρόσωπο του Nietzsche και μάλιστα όχι με έναν τρόπο που θα το εξαφανίζει και θα το κάνει ασσύληπτο την ίδια την στιγμή που θα το φανερώνει, πρέπει να διαπιστώσουμε ότι, με ένα τέτοιο βλέμμα δεν πρόκειται να *επιταχύνουμε* τη στοχαστική όδευση μας στην υπέρβαση της δυσκολίας.

Ακριβώς αυτό όμως προτείνει και η ανάγνωση του Heidegger: Δεν είναι το πρόσωπο αυτό που μας επηρεάζει και μας αφορά, αλλά το *ίχνος* που χαράσσει [τραβά, σύρει] η στοχαστική όδευση προς την Βούληση γιά Δύναμη. Πως μπορεί όμως το ίχνος να μας αφορά;¹²⁹ Αν το ίχνος της στοχαστικής όδευσης είναι αυτό που συνάμα την υποδεικνύει, τότε θα πρέπει να εντοπιστεί και να συλληφθεί *πίσω* από το πρόσωπο (N I 474). Σ' αυτήν την περίπτωση μπορεί να βλέπουμε ή να παραβλέπουμε το πρόσωπο. Εντούτοις και οι δύο κινήσεις εκπληρώνουν την διάθεση του νου προς κυριαρχία που ο Nietzsche θέλει να καταπολεμήσει, δηλαδή το μίσος, την επιβούλευση, τον μεταστοχασμό, που θέλει να προ-ταθεί του προσώπου και έτσι να του επι-βληθεί.

Μία άλλη δυνατότητα της αναφορικότητας θα ήταν να παρατήσουμε αυτήν την κλιμάκωση των προσωπείων ως κάτι τι ξένο προς τη <<γνήσια>> στοχαστική όδευση και να υποθέσουμε, ότι η ερμηνεία του προσώπου ως απλού προσκήνιου, και της αποφασιστικής και τελεσίδικης υπόθεσης του στοχασμού ως πράγματος καθ' εαυτό πίσω από τη φαινομενικότητα του προσωπείου, ότι η ερμηνεία αυτή είναι άκρως προβληματική για μία φιλοσοφία που πειραματίζεται με το νιτσεικό στοχασμό. Σε αυτήν την υπόθεση μας παρορμά μία πιο προσεκτική θεώρηση εκείνου

του μοναδικά επιτρεπτού θέματος, στο οποίο ο Heidegger επιθυμεί να δώσει προτεραιότητα, απωθώντας έτσι το στρατηγικό ερώτημα για το <πως> της πρόσβασης και της αναφορικότητας: Ούτε η Βούληση για Δύναμη, ούτε η στοχαστική όδευση προς αυτήν είναι η υπόθεση του στοχασμού, αλλά το ίχνος μόνο που χαράσσει η όδευση. Τα βήματα (το <<πως>>) του Nietzsche δεν έχουν σ' αυτή τήν ερμηνεία καμία *βαρύτητα*, ή μάλλον δεν πρέπει να μας αφορά αν είναι ή δεν είναι σημαντικά. Επί πλέον, δε δύναται να εξακριβωθεί περί τίνων βημάτων πρόκειται, μιά και η όδευση μας οδηγεί σε <<απάτητες ακόμη περιοχές>> (N I 475). Καμία από τις έννοιες του δυτικού στοχασμού δε θα διαλύσει ολοκληρωτικά την απροσδιοριστία του ίχνους και μία διαμάχη με τα στοχαστικά βήματα του Heidegger θα μας οδηγήσει το γρηγορότερο σε εγκαταλελλειμένες οδούς. Σε όλα αυτά προστίθεται ακόμη μία δυσκολία: Η χαιντεγκεριανή παραπομπή στο ίχνος γίνεται *αδιαμεσολάβητα*, αμέσως μετά το χαρακτηρισμό του Nietzsche ως στοχαστή <<που διάβηκε τη στοχαστική οδό προς τη <Βούληση για Δύναμη>> (N I 473). Μία περαιτέρω αναζήτηση ενός εγγύτερου προσδιορισμού του ίχνους στα μαθήματα του Heidegger για τον Nietzsche, φαίνεται να απουσιάζει παντελώς.

Το ίχνος δεν παρουσιάζεται ποτέ καθ' εαυτό σε αυτήν την εκτενή έκθεση και διαμάχη, και όμως είναι το *μόνο* που θα πρέπει να αφορά και να επηρεάσει (affizieren) το στοχασμό. Εγκατελειμένοι και μόνοι με το ίχνος, με την υπόθεση ότι εδώ *ανοίγεται* [χαράσσεται] *μία οδός* (an-bahnt), χωρίς όμως να έχουμε ακόμη βρεί το σωστό βηματισμό, δηλαδή τις πρέπουσες καθοδηγητικές έννοιες, παραπατάμε σαστισμένοι. Αυτό που οδοποιείται εδώ απαιτεί έναν άλλο τρόπο πρόσβασης και ίσως χρειαστεί να *επιβραδύνουμε* το βήμα μας στην αναζήτηση αυτού του <<άλλου>> τρόπου και να γίνουμε διστακτικότεροι.

Έχουμε ήδη επισημάνει ποιός χαράσσει το ίχνος και προς τα που τραβά η στοχαστική όδευση: <<Στις απάτητες περιοχές μελλοντικών αποφάσεων>> (N I 475). Τι άλλο όμως είναι η <<απόφαση>> (Entscheidung), η <<περιφέρεια>> (Bezirk) από τοπολογίες του στοχαστικού τοπίου της δυτικής μεταφυσικής;¹³⁰ Πως μπορεί το *ακόμη* *απάτητο* (και *άρρητο*) να είναι *ήδη* *περιοχή*, *περιφέρεια*, *φράγμα* (ρητό), και να μπορεί κατ' αυτόν τον τρόπο να περικλείει και να οροθετεί; Και πως θα μπορούσε να οροθετεί, αν μία αποφασιστική όδευση δεν είχε ήδη χαράξει τη συνοριακή γραμμή; Η χάραξη του ίχνους θα πρέπει να είναι μάλλον κυκλική,

εφόσον πρόκειται για το ίχνος μίας κυκλικής στοχαστικής όδευσης· εντούτοις, το ίχνος δεν είναι η ίδια η όδευση, αλλά εκείνο που αυτή *χαράσσει* οδεύοντας. Πως αλλιώς θα μπορούσαμε να λέμε ότι μία στοχαστική όδευση χαράσσει ένα ίχνος σε έναν απάτητο κύκλο, αν αυτός δεν ήταν η ακόμη απάτητη περιστροφική όδευση του στοχασμού;¹³¹ Ο κύκλος που στέκεται ανοιχτός στο στοχασμό, για να τον διανύσει, είναι όμως ο κύκλος *του*. Αυτό που εδώ μας αφορά, το ίχνος, είναι τελικά αυτό στο οποίο αναφερόμαστε. Και αυτο τόσο χρόνο, όσο θα αναφερόμασθε σε κάτι *ως* κάτι, όσο θα ονομάζουμε κάτι ως κάτι. Μία άλλη οδός, έξω από αυτόν τό φαύλο κύκλο της αυτο-αναφορικότητας, δεν είναι δυνατόν να χαραχτεί διαφορετικά: Τι άλλο μπορώ να ονομάσω απο το μόλις ονομαζόμενο, όσο χρόνο *ονομάζω*;

Τι γίνεται, όμως, με το ίχνος; Αν μόνο το ήδη χαραγμένο, ήδη πεπατημένο είναι δυνατόν να ονομαστεί, τότε γιά το ίχνος δεν προ-υπάρχει ούτε όνομα αλλά ούτε και τόπος παραμονής. Το ίχνος δεν μπορεί να φιλοξενηθεί σε μία μεταφυσική έννοια ή σε έναν στοχασμό, παρά μόνο και πάλι σαν ίχνος. Αν η στοχαστική όδευση χαράσσει το ίχνος, τότε θα πρέπει κατά κάποιον τρόπο να υπάρξει κάποια ένδειξη του ίχνους, ακόμη και αν η ένδειξη αυτή δεν συμβεί με τον συνηθισμένο τρόπο της μεταφυσικής, την *παρουσία* του: Δεν θα είναι λοιπόν ούτε ενδοκοσμικό, αντιληπτό, ούτε μη αντιληπτό, μη-ενδοκοσμικό, καί, συνάμα, θα <<είναι>> εντούτοις ίχνος.¹³² Ίχνος στο απάτητο και ίχνος της στοχαστικής όδευσης στο άσκεπτο του στοχασμού.

Θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε, η *εγγραφή* του ίχνους είναι αδιανόητη γιά αυτό και δε δύναται να περιγραφεί παρά σαν *απόσβεση*. Σύμφωνα μ' αυτήν την υπόθεση, το ίχνος παράγεται σαν απόσβεση του. Συγχρόνως όμως, η απόσβεση του ίχνους πρέπει να είναι *αναγνώσιμη* στο μεταφυσικό κείμενο ως ίχνος της απόσβεσης του ίχνους, και αυτο θα ήταν ό,τι ονομάζουμε μεταφυσικό κείμενο. Όλα τα ονόματα του ίχνους (*είδος, αρχή, ουσία, αλήθεια*) θα είναι τότε μεταφυσικά ονόματα, μιά και το *ίδιο* το ίχνος δεν είναι ποτέ δεδομένο στην παρουσία.¹³³

Η ιχνηλασία των αποτυπωμάτων που αφήνει ένας οδεύων στοχασμός κατά την απόσβεση του ίχνους, είναι κάτι που δοκιμάσαμε μακροτενώς στο χαιντεγγεριανό κείμενο των μαθημάτων για το Nietzsche, που θα μπορούσαμε τελικά να το ονομάσουμε *σχεδόν* μεταφυσικό κείμενο. Αυτό που όμως παραλείψαμε, είναι να *χαράξουμε* το ίχνος της απόσβεσης του ίχνους στο χαιντεγγεριανό κείμενο καί έτσι

να το επαναλάβουμε, δηλαδή να το επανεγγράψουμε. Ας επαναφέρουμε για αυτόν το λόγο στην μνήμη μας τη χαϊντεγκεριανή ανάγνωση του νιτσεικού κειμένου για τον *circulus vitiosus*. Όταν ο Heidegger επαναλαμβάνει τη νιτσεική πρόταση <<Πως; Αυτό δεν θα ήταν – *circulus vitiosus deus*?>> με την εισαγωγή <<Πως ηχεί το κείμενο; < Πως; Αυτό δεν θα ήταν *circulus vitiosus deus*? >>>, έχει σβήσει στην επανάληψη η παύλα και η απόσβεση του ίχνους έχει πλέον εισέλθει στο παιχνίδι. Ή λ.χ. το ίχνος όπου ο Nietzsche γράφει: << σ' Αυτόν, που ακριβώς έχει ανάγκη αυτό το θέαμα – και το κάνει αναγκαίο: γιατί πάντα έχει ανάγκη τον εαυτό του – και τον κάνει αναγκαίο – – Πως; Και αυτό δε θα ήταν – *circulus vitiosus deus*?>>, και τη μεταφορά (εγγραφή-απόσβεση) του απο τον Heidegger: <<Είναι θεός; – ο ίδιος ο θεός; Εκείνος που ακόμη κλητεύει ο Nietzsche στο τέλος της πορείας του – ο Διόνυσος; Και γύρω από αυτόν τον θεό τριγύρω – ο κόσμος;>> (N I 321) Τι βάρος πέφτει σε στοχαστικές παύλες [γραμμές], όταν ο στοχασμός που εκθέτει και ερμηνεύει το κείμενο, προσπαθεί να αποκρύψει ακριβώς αυτές τις παύλες; Δεν θα μπορούσε να ήταν δυνατό ότι και αυτές ανήκουν στο απάτητο και στο Άσκεπτο, προς το οποίο χαράσσεται το ίχνος, το μόνο πράγμα που πρέπει να μας αφορά; Ότι ανήκουν δηλαδή σε μια πιο σιωπηλή φωνή από εκείνη με την οποία <<το κείμενο ηχεί; >> Μία σιωπηλότερη φωνή απο εκείνη με την οποία πολλοί προσπαθούν να αναπαραστήσουν και να μειώσουν τη χαϊντεγκεριανή ερμηνευτική μέθοδο ως αποκλειστικά φωνοκεντρική;¹³⁴

Πρέπει να έχει γίνει πλέον προφανές, πόσο δύσκολο είναι να στοχαστούμε το ίχνος, αν <<στοχάζεσθαι>> σημαίνει μετα-στοχασμό και μεταστοχασμός με την σειρά του, το διάβημα στο χαραγμένο ίχνος, που χαράσσεται στο απάτητο, όπου όμως κάθε στοχαστικό βήμα το διαγράφει. Ίσως να ήταν προτιμότερος εδώ ένας άλλος τρόπος προσέγγισης, που δε θα μετα-στοχαζόταν το ίχνος, αλλά θα το χάρασε [έσυρε] και έτσι θα το επιτελούσε κατ'ιδίαν, θα το συν-επικύρωνε: Ένας τρόπος της συν-γραφής ή της αν-ίχνευσης. Όταν ο Heidegger γράφει: Η στοχαστική όδευση χαράσσει το ίχνος στο Άβατο, θα μπορούσαμε να μεταφράσουμε: το ίχνος παράγεται ως η εξαφάνισή του; Σίγουρα. Εφόσον η μεταφορά του ίχνους είναι μη στοχάσιμη στη μεταφυσική, δεν μπορεί η στοχαστική όδευση να είναι υποκείμενο, ή μπορεί να είναι, μόνον εφόσον αποσβήνει το ίχνος. Τότε θα μπορούσαμε όντως να ισχυριστούμε, πως το ίχνος παράγεται ως η αυτο-εξαφάνιση του. Αλλά ο Heidegger δεν γράφει πουθενά ότι το

ίχνος αυτο-παράγεται, αλλά ότι η στοχαστική όδευση το χαράσσει και όχι ότι το αποσβήνει. Αυτή η εγγραφή όμως, ακόμη και αν την στοχαστούμε μόνο σαν απόσβεση, αφήνει την στοχαστική όδευση ανεπηρέαστη στο ρυθμό του βηματισμού της, θα λέγαμε απάτητη, και έτσι το ίχνος τραβά προς στο Άβατο. Εφόσον λοιπόν το ίχνος είναι αδιανόητο, θα πρέπει να είναι η στοχαστική όδευση, το μεταφυσικό της όνομα που το μεταφέρει, δηλαδή το ίχνος της αποσβέσης της. Το ίχνος δεν αυτο-παράγεται, ούτε καν σαν απόσβεση του, εκτός και αν το <<ίχνος>> είναι ένα μεταφυσικό όνομα. Όταν λέμε ότι το μεταφυσικό κείμενο είναι το ίχνος της απόσβεσης του ίχνους, ή όταν πάλι λέμε, ότι το μεταφυσικό κείμενο χαράσσει [σύρει, τραβά] το ίχνος προς το Άβατο, τότε εγγράφουμε εδώ μία μικρή διαφορά : Ένα ίχνος διαφοράς, μία διαφορά ίχνους. Δεν μας παρακινεί εδώ αυτή η διαφορά να διαχωρίσουμε και να διερωτηθούμε αν λ.χ. το ίχνος στοχάζεται, στην πρώτη περίπτωση, μεταφυσικά;

Επισημάναμε ήδη τη σημασία που έχει το <<Άσκεπτο>> στη χαϊντεγκεριανή <<Ανάμνηση στη μεταφυσική>> (N II 481-490), ή στην τοποσήμανση του ερωτήματος <<Τι καλείται στοχασμός; >> (Was heißt Denken?). Επειδή λοιπόν η νιτσεική όδευση είναι μία όδευση στοχαστική που χαράσσει το ίχνος σε απάτητες περιοχές, θα μπορούσαμε να πλησιάσουμε εδώ το Άβατο (Unbegangene) στο Άσκεπτο (Ungedachte). Αυτό όμως είναι, σύμφωνα με τον Heidegger, η – άσκεπτη – ουσία της μεταφυσικής, εκείνο απο το οποίο ελκύει [τραβά] απερίσκεπτα (unbedacht) όλη της τη δύναμη. Η μεταφυσική χαράσσει έτσι, απερίσκεπτα, ένα ίχνος σε μία ουσία, που είναι εννοιολογικά ασύλληπτη με το μεταφυσικό όνομα της <<ουσίας>>. Ο Heidegger δεν αναφέρεται εδώ σ'εκείνη την ουσία, που ως αντικείμενο του στοχασμού θα ανήκε στην περιοχή της μεταφυσικής, αλλά για την ουσία ως άσκεπτη ιδιότητα (Eigenheit). Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε, πως αυτή η χάραξη του ίχνους μας οδηγεί στο καθεαυτό αυθεντικά μεταφυσικό τοπίο.

Και όμως, δεν οδηγεί προς τα εκεί. Γιατί δεν μπορούμε να πούμε γι' αυτό το αυθεντικό (Eigene), ότι ανήκει στη μεταφυσική. Δεν μπορούμε να πούμε για το ίδιο, ότι είναι, εκτός και αν <<το ίδιο το Λέγειν ιχνογραφεί (sprudelt) και ανοίγει την οδό (bahnt) >> (WhD 61). Το Λέγειν και όχι η <<γλώσσα>>, αν αυτό θα ήταν επίσης ένα μεταφυσικό όνομα (UzS 144). Και αυτό ισχύει ακόμη περισσότερο γιά τη <<στοχαστική όδευση>>. Αν το Λέγειν ιχνογραφεί και η

στοχαστική όδευση χαράσσει ένα ίχνος, τότε το ίχνος, που είναι το μεταφυσικό κείμενο, δεν είναι το ίχνος. Αν ισχυριστούμε ότι αυτό είναι υπόθεση της γλώσσας, εδώ λ.χ. της χαϊντεγκεριανής γλώσσας, τότε θα πρέπει να την παραδώσουμε και να την εγγράψουμε στη μεταφυσική. Παρομοίως, αν κανείς υποστηρίζει ότι ο Heidegger είναι ο στοχαστής του ίχνους, ότι ένα από τα κείμενα του, είναι κείμενο του ίχνους, θα πρέπει να καταλογιστεί ως μεταφυσική διερμηνευση. Προτιμότερο θα ήταν ίσως εδώ να παρασυρθούμε από την έλξη του ίχνους και να επηρεαστούμε από την ιχνογράφηση του Λέγειν. Και όσον αφορά την περίπτωση του Nietzsche, πρόκειται μόνο για στοχαστική όδευση; Ας μη λησμονούμε, ότι ο τίτλος της χαϊντεγκεριανής έκθεσης και διαμάχης φέρει το όνομα *Nietzsche*, και ότι το όνομα του στοχαστή στέκεται ως τίτλος για την υπόθεση του στοχασμού. Συνεπώς μπορεί να ειπωθεί ότι, και εδώ, το χαϊντεγκεριανό Λέγειν: ιχνογραφεί και οδοποιεί.

IV.5.3 Η προσβολή και η κατάπτωση του στοχασμού

Ο διαυγής στοχασμός, το παραλήρημα και η συνωμοσία
σηματίζουν στο Nietzsche ένα αδιαίρετο όλον.

Klossowski 1969

Ο Nietzsche είναι για τον Heidegger ο στοχαστής της πλήρωσης της μεταφυσικής, ο τελευταίος στοχαστής της Δύσης. Τι είναι η όδευση αυτή του πληρώματος και πως οδεύει η ίδια ώστε να χαράσσει ένα ίχνος στο απάτητο; Αν η όδευση πληρώνει τη δυτική μεταφυσική, τότε πρέπει να οδεύσει με έναν καθορισμένο τρόπο, αν είναι όμως το πλήρωμα η τελευταία όδευση του στοχασμού, τότε πρέπει να είναι με έναν καθοριστικό τρόπο, μια όδευση διαρρηγμένη και διακεκομμένη.

Ας ακολουθήσουμε κατ' αρχήν την οδό του πληρώματος.

Μιά και το ίχνος του νιτσεικού στοχασμού έχει προ-διαγραφεί και προ-χαραχτεί, ο στοχασμός θα πρέπει να το χαράσσει οδεύοντας *pros ta πίσω*. Η στοχαστική όδευση του διήνυσε και άφησε πίσω της την οδό του δυτικού στοχασμού με τη διπλή σημασία ενός οδεύειν προς την απαρχή και μίας επιστροφής ως διαφύλαξης, αποταμίευσης,

απόθεσης, δηλαδή διατήρησης αυτής της όδευσης. Αυτό που απομένει τώρα ενώπιόν μας και <<που θα πρέπει μόνο να μας αφορά>>, είναι το ίχνος:

<< Η Βούληση ως <Βούληση για Δύναμη> . Η σύγχρονη εποχή δεν παρέλαβε τη νιτσεϊκή διδασκαλία, αλλά αντιστρόφως: Ο Nietzsche προείπε και υπέδειξε την αλήθεια, προς την οποία προ-ελαύνει [προ-οδεύει: vor-rückt] η σύγχρονη εποχή, επειδή αυτή προέρχεται ήδη από εκείνη>> (Sch. 217).

Η αντίστροφη όδευση της πλήρωσης επιτελείται λοιπόν συνάμα με μία ξαφνική μετακίνηση, ένα γρήγορο άλμα *προς τα πίσω*, δηλαδή με μία <<παράδοξη κίνηση>> που είναι αναφορά και εκφορά, διατήρηση του παρελθόντος και πρόληψη του μέλλοντος.¹³⁵ Τι όμως καλείται εδώ <<πλήρωση>>:

<<Πλήρωμα θα πει ότι η έσχατη και μέχρι σήμερα κατεσταλμένη (niedergehaltene) δυνατότητα της ουσίας της υποκειμενικότητας, καθίσταται το κεντρο της ουσίας>> (N I 301).

Η αιφνίδια αυτή μεταβολή μετατοπίζει με μία μικρή μετακίνηση την έσχατη και διαρκώς αναβαλλόμενη δυνατότητα της Βούλησης για Δύναμη, ούτως ώστε να γίνει η ίδια με αυτό το άλμα η κεντρική προοπτική, δηλαδή σύμφωνα με τον Heidegger, να γίνει η Βούληση <<η απόλυτη και, επειδή αντεστραμμένη, η ολοκληρωμένη υποκειμενικότητα, η οποία εξαντλεί δυνάμει μίας τέτοιας πλήρωσης την ουσία της υποκειμενικότητας>>. Ή: <<Η Βούληση είναι τώρα κατ'ιδίαν η καθαρή αυτονομοθεσία: Η προσταγή στην ουσία της, ήτοι το προστάζειν, η καθαρή κυριαρχία της δύναμης>> (N II 301). Ας επισημάνουμε εδώ ότι ο ίδιος ο Heidegger καταστέλλει και *κατακρατά* τη νιτσεϊκή κίνηση στη γειτονία του εγγελιανού στοχασμού, όταν ερμηνεύει την καταστολή της έσχατης δυνατότητας ως <<αποκλεισμό>> της και τη διαταρακτική κίνηση του νιτσεϊκού στοχασμού ως <<αντιστροφή>> της εγγελιανής <<απόλυτης υποκειμενικότητας του ορθού λόγου>> σε <<απόλυτη υποκειμενικότητα της Βούλησης για Δύναμη>> (N II 303), που, τελικά, δεν είναι για τον Heidegger, παρά η <<υποκειμενικότητα του σώματος, δηλαδή των ορμών και των αφιθυμιών>> (N II 200).

Η ταραχή που προξενεί το ξαφνικό στοχαστικό άλμα του Nietzsche, χαράσσει, σύμφωνα με τα λεγόμενα του Heidegger ευρύτερους φιλοσοφικούς κύκλους, μέχρις ότου καταστεί η ταραχή του λόγου χαρακτηριστικό της φιλοσοφίας για την <<καθημερινή παράσταση>>, σε αντίθεση με την επιστήμη:

<< Αν λάβουμε την καθημερινή παράσταση σαν μοναδικό μέτρο όλων των πραγμάτων, τότε η φιλοσοφία είναι πάντοτε κάτι Σαλιμένο (etwas Verrücktes, <κάτι τρελό>). Η μετακίνηση [διάσειση, Verrückung] αυτή της στοχαστικής στάσης μπορεί να γίνει κατανοητή εκ των υστέρων (nachvollziehen) μόνο με μία [ξαφνική] μετατόπιση (Ruck). Αντιθέτως, οι επιστημονικές παραδόσεις μπορούν να ξεκινήσουν απ' ευθείας με την παράσταση του αντικειμένου τους>> (FD 1).

Αυτό που ονομάζει εδώ ο Heidegger μέτρο για την καθημερινή άποψη, αυτή η τρέλα της φιλοσοφίας, θα μπορούσε να παραναγνωστεί ως προσπάθεια του στοχασμού του να αντιπαραθέσει ένα άλλο μέτρο της φιλοσοφίας, που θα έδειχνε ότι τα πράγματα έχουν στην πραγματικότητα άλλη ροπή. Όποιος όμως παρακολουθήσει, έστω και για λίγο, τις χαϊντεγκεριανές τοποσημάνσεις, σχετικά με το τι είναι χρόνος, θα αναγνωρίσει σύντομα ότι ο χρόνος είναι καθορισμένος στη χρονικότητα από <<το αρχέγονο εκτός-εαυτού, τον εκστατικό... χαρακτήρα του χρόνου>>. <<Εφόσον αυτός ο εκστατικός χαρακτήρας χαρακτηρίζει τη χρονικότητα, βρίσκεται στην ουσία κάθε έκστασης, που χρονίζεται μόνο στην χρονική ενότητα με τις άλλες, μία εκφορά (Entrückung) προς...κάτι τι με μία τυπική σημασία>>. (GA 24/377 επ.). Ένας απολογισμός της όδευσης του χρόνου, στο στάδιο αυτό της έκθεσης μας, δείχνει λοιπόν τον εκστατικό, τον εξαίφνης με ένα άλμα μετατοπισμένο χαρακτήρα του σε ένα φορμαλιστικό Έξωθεν. Χωρίς να μπορούμε εδώ να προσφέρουμε μία εκτενέστερη ανάλυση της χρονικότητας από το "Erinnerung in die Geschichte des Seins", ή από το "Sein und Zeit", θα περιοριστούμε στην τοποσημάνση ορισμένων προβλημάτων: 1. Ο χαϊντεγκεριανός ισχυρισμός του πληρώματος της μεταφυσικής στη νιτσεική φιλοσοφία είναι νοητός μόνο μέσα από τον φακό του χαϊντεγκεριανού καθορισμού της χρονικότητας, ως ενότητας της σποραδικότητας και του τυχαίου του Είναι και της ύπαρξης. 2. Θα πρέπει να αναρωτήθουμε για την ξαφνική στροφή στην εκστατική εκφορά της χρονικότητας, κατά πόσο δηλαδή καθορίζεται εδώ στον Heidegger η ουσία του χρόνου ως ενός σημειακού, δεικνύοντος χρόνου, αναλογικό προς τον στρεφόμενο δεικτή του ρολογιού, και κατά πόσο εξαρτάται αυτός ο καθορισμός από την μεταφυσική παράσταση της ουσίας της γλώσσας ως ενδεικτική λειτουργία. 3. Θα πρέπει προπάντων να ρωτήσουμε, αν η ξαφνική εκφορά του χρόνου απαιτεί τη διακοπή (αναστολή) της κίνησης, και αυτό ακόμη περισσότερο όταν ξαναδιαβάσουμε σε προηγούμενη

παραπομπή του Heidegger τη διαπίστωση, ότι η ξαφνική μετακίνηση της στοχαστικής θέσης δύναται να κατανοηθεί αναδρομικά μόνο με ένα άλμα. Αν η μετατόπιση (Ruck), η μετακίνηση (Vergückung) της στοχαστικής θέσης δύναται μόνον να υστερο-γραφεί (-χαραχτεί), δεν σημαίνει τότε αυτό ότι η μετατόπιση κάτι *απο-θέτει* και έτσι *διατηρεί*;

Η μετακίνηση της φιλοσοφίας, ή ο σάλος της φιλοσοφίας – όπως το (κατα)λάβει (vernehmen, comprendre) κανείς –, δεν φαίνεται να υποσκάπτει και να διακόπτει τη μεταφυσική. Για να γίνει όμως το πλήρωμα της και το *τελευταίο* θα χρειαστεί ακόμη μία πτώση, μία προσβολή (ένα πάθημα) της ψυχικής διάθεσης.

<<Οι περίεργοι θα απογοητευούν επίσης. Ο Nietzsche δεν προσφέρει τίποτε <νέο> πιά. Ο Nietzsche – έτσι φαίνεται – έμεινε στην απορία και κορέσθηκε από τον μεγαλύτερό του στοχασμό. Ή αντίστροφα – έμεινε σαυτόν τόσο πιστός ο Nietzsche, ώστε έπρεπε να συντριβεί πάνω του, ανεξάρτητα από το τι η ιατρική επιστήμη εξακριβώνει για την περίπτωση της παράνοιάς του (Wahnsinn); >> (N I 338).

Ας παραβλέψουμε την παράνοια του Nietzsche σαν επιστημονική περίπτωση. Φαίνεται ότι βρέθηκε σε απορία; Δεν *συνετρίβη* – *αντίστροφα* – ακριβώς επειδή έμεινε πιστός στο στοχασμό του; Το *ρήγμα* κάνει την εμφάνισή του εκεί όπου ο στοχασμός αναπτύσσει την έσχατη δύναμή του. Το σπουδαιότερο είναι <<η νέα διαφάνεια που ακτινοβολεί εν γένει στο νιτσεϊκό στοχασμό>> (N I 338), *τώρα*, το 1881, τον καιρό μίας νέας στοχοθεσίας <<Προς σχεδιασμό ενός νέου τρόπου ζωής>>, και *τώρα*, φθινόπωρο του 1888, τον χρόνο που ο Nietzsche <<κατέγραψε εκείνη την τελευταία και σε υπερβολές, όπως φαίνεται, πληθωρική αυτο-σκηνοθεσία – *Ecce homo*. Πως γίνεται κανείς, αυτό που είναι>> (N I 260), την αυτο-σκηνοθεσία, που δεν επιτρέπεται <<να αξιολογηθεί εκ' μέρους της υστερογενούς παράνοιας>>, την αυτο-σκηνοθεσία, <<που έγραψε ο Nietzsche το φθινόπωρο του 1888 αμέσως πριν από την κατάρρευση [κατάρρευση] του>> (ο.π.). Από τα τελευταία γραπτά έως την κατάρρευση δεν υπάρχει καμία *διαμεσολάβηση*, υπάρχουν μάλλον οιωνοί, όπως σε μία επιστολή προς τον Carl v. Gersdorff (20-12-1887), και αυτοί οι οιωνοί είναι της <<τελευταίας χρονιάς του στοχασμού του, όπου όλα βρίσκονται τριγύρω του σε υπερβολική διαύγεια και όπου εξαιτίας τούτου επίσης τον προσβάλλει μακρόθεν η παραφροσύνη (das Maßlose)>>. Στις <<πρώτες μέρες του Γενάρη του έτους 1889 [προσβάλλει] η παράνοια τον Nietzsche>> (N I 23). Τον πρόσβαλλε ή τον

πρόσταξε, αν λάβουμε εδώ υπόψη ότι η Βούληση είναι τώρα προσταγή, προσταγή προς αυτο-νομοθέτηση; Έτσι ο οδοιπόρος του στοχασμού εξαφανίζεται, ή μάλλον *συρρικνύεται* κάπου σε ένα σημείο, όπου ο στοχασμός του επιτυγχάνει τη μεγαλύτερη διαφάνεια. Ο φιλόσοφος που αντέστρεψε την εγγελιανή υποκειμενικότητα, προσβάλλεται από την αντεστραμμένη παράνοια, σκοντάφτει και παραπατά στο δρόμο, εκεί όπου << πέφτει η προτεραιότητα του ορθού λόγου ως καθοδηγητική οδοτροχιά και κριτήριο για την προβολή του όντος>> (N II 302). Δεν πρόκειται λοιπόν για την παράνοια που η ιατρική επιστήμη πιστεύει ότι εξακριβώνει, πρόκειται γιά την παράνοια ως θυμικό τόνο με τον οποίο η φιλοσοφία σφραγίζει το τέλος, το πλήρωμά της.¹³⁶ Οι οιωνοί αυτής της τρέλας δεικνύονται στο ύψιστο, υπερμεγεθυμένο και ακαταμέτρητο πιά άκρο [πέρας] του στοχασμού. Η παράνοια επακολουθεί αδιαμεσολάβητα και συνάμα έρχεται αδιαμεσολάβητα <<μακρόθεν>>. Ακόμη και αν δεν υπάρχουν μέσα για να προσδιορισθεί εδώ, τι είναι παράνοια, μπορούμε εντούτοις να επιχειρήσουμε να πούμε, *πως γίνεται αναντίστροπτη* η τελευταία αντιστροφή της μεταφυσικής με αυτήν την προσβολή.

Σε μία πρώιμη διάλεξη ο Heidegger απαριθμεί αυτό που ο ίδιος ονομάζει <<εγκόσμιες δυνάμεις της ανθρώπινης-ιστορικής ύπαρξης ... : Φύση, ιστορία, γλώσσα · έθνος, ήθος, κράτος · ποιείν, στοχάζεσθαι, πιστεύειν · νόσος, παράνοια, θάνατος · δίκαιο, οικονομία, τεχνολογία>> (SU 13,14). Η παράνοια παριστάνεται λοιπόν στην ίδια σειρά, με ό,τι ο Heidegger ονομάζει αλλού μεταφυσικό όνομα. Συνεπώς, η παράνοια ανήκει στο corpus της μεταφυσικής. Το ερώτημα εδώ είναι, αν ονομάζει κάτι το οποίο δεν δύναται να αποκριθεί [αποφασισθεί] μεταφυσικά, και έτσι ούτε να κριθεί αξιολογικά. Ίσως μόνο αρνητικά, με τον ισχυρισμό του αδιαμεσολάβητου μεταξύ των τελευταίων γραπτών και της υστερογενούς παράνοιας, ισχυρισμός που στηρίζεται σε μία αντίρρηση: Αυτά τα τελευταία γραπτά *δεν πρέπει* να αξιολογηθούν από την <<υστερογενή>> παράνοια, εκ των υστέρων. Δεν πρέπει εδώ να υποθέσουμε ότι υπάρχει αυτή η δυνατότητα και ότι αποκλείεται, ή πρέπει να πούμε ότι αυτο-αποκλείεται; Από την παράνοια τίποτε δεν μπορεί να αξιολογηθεί, γιατί η παράνοια δεν αξιολογείται. Το ζεύγος <<τελευταία γραπτά>>-<<παράνοια>> είναι *αναντίστροπτο* και έτσι η αντιστροφή που επιτελέστηκε από το στοχαστή της Βούλησης για Δύναμη, είναι και αυτή αναντίστροπτη. Το πλήρωμα είναι το έσχατο. Το έσχατο της μεταφυσικής. Μετά

τον Nietzsche δεν υπάρχει πιά αντιστροφή. Τάδε έφη Heidegger.

Προϋπόθεση για όλα αυτά είναι, όμως, ότι υπάρχει η μοναδική και <<τελευταία αυτο-σκηνοθεσία>>. Αν είναι λοιπόν αυτή, δηλαδή το *Ecce Homo*, μία καταγραφή της – τελικά, η καταγραφή του στοχασμού –, τότε το γραμμένο μπορεί να μην μετρά, και έτσι να μην απαριθμείται μεταξύ των εγκοσμίων δυνάμεων της ανθρώπινης-ιστορικής ύπαρξης. Ο Heidegger όμως γράφει ότι ο στοχαστής, ο Nietzsche, που είναι ένας των μεγάλων που στοχάζονται μόνο έναν στοχασμό, συντρίβεται, μοναδικά, από την πίστη του σ' αυτόν. Πράγμα που πρέπει να μας προβληματίσει.

Τώρα, φθινοπωρο στις 25-11-1888, ο Nietzsche γράφει σε μία επιστολή προς τον P.Gast: <<Κάνω τόσα πολλά ανόητα αστεία [φάρσες] με τον εαυτό μου και έχω ιδιωτικά τέτοιες καλές τραγελαφικές ιδέες, ώστε να χάσκω [σαίρω] ενίοτε μισή ώρα σε δημόσιο δρόμο, δεν γνωρίζω καμία άλλη λέξη...>> (8/489). <<Δεν θέλω να είμαι άγιος, καλύτερα παλιάτσος... Ίσως είμαι ένας παλιάτσος...Και όμως παρόλα αυτά, ή μάλλον ό χ ι παρόλα αυτά – γιατί μέχρι τώρα δεν υπήρχε κάτι πιο ψευδές από τον άγιο – μιλάει από μέσα μου η αλήθεια>> (EH 6/365). Και η επιστολή κλείνει με το συμπέρασμα: <<Απώλεσα επί τέσσερεις μέρες τη δυνατότητα να δώσω μία σοβαρότητα στο πρόσωπο μου – Σκέπτομαι ότι κανείς σε μία τέτοια κατάσταση είναι ώριμος ως <κοσμολυτρωτής;> >> (8/489). Δε χάνει το πρόσωπο του ο στοχαστής με αυτά που γράφει εδώ;

Ο στοχαστής της Βούλησης για Δύναμη που αντιστρέφει την υποκειμενικότητα του ορθού λόγου, συρρικνούται σ' αυτήν την οδό. Ο τρόπος αυτής της κατάρευσης είναι ένας τρόπος της μεταφυσικής, είναι ο τρόπος της, ένας απο τους τρόπους της να χαράσσει το ίχνος στο άσκεπτο. Ένα παράδοξο ίχνος της εκφοράς, που προ-λέγει την οδό και προς την οποία προ-οδεύουμε. Αν το ελατήριο του ωρολογίου τεντωθεί υπερβολικά, κάνει ένα άλμα και σπάζει. Το ωρολόγιο στέκεται και ο δείκτης δεν περιστρέφεται πιά. Αυτή είναι μία κίνηση που μπορούμε να αναστοχαστούμε μονομιάς, με ένα απλό χαιντεγγεριανό άλμα, με μία απλή μετακίνηση, όταν φυσικά στοχαζόμαστε την χρονικότητα με αυτόν τον τρόπο. Αλλά ο δείκτης δεν γυρίζει, αν το ωρολόγιο δεν κουρδιστεί, δηλαδή αν δεν ανελκυσθεί το ελατήριο. Το παιχνίδι του δυτικού στοχασμού μπορεί μεν να έσπασε μαζί με εκείνον που το κούρδισε. Ή να τελείωσε το παιχνίδι εν γένει. Αλλά ο Nietzsche ξανακουρδίζει και τεντώνει την μεταφυσική.

εμάς, με μία ύστατη υπερένταση που αναστέλλει κάθε έσχατη εκφορά — <<παρόλα αυτά, ή μάλλον ό χ ι παρόλα αυτά>>.

Στο κεφάλαιο <<Γιά το πρόσωπο και το αίνιγμα>> του *Ζαρατούστρα*, όπου ο Nietzsche διαπραγματεύεται την οξύμωρη σχέση μεταξύ του ύψιστου και αβυσαλέου στοχασμού του, γράφει για τη χρονική στιγμή της Αιώνιας Επιστροφής: <<Και δεν είναι όλα τα πράγματα με τέτοιο τρόπο σφιχτά πλεγμένα, ώστε αυτή η στιγμή να ελκύει προς το μέρος της ό λ α τα ερχόμενα πράγματα; Ά ρ α — και τον ίδιο της τον εαυτό ακόμη;>> (Ζα ΙΙΙ: 4/200).

IV.6 Στο απάνεμο της γραφής

IV.6.1 Η προθεσμία

Το έργο σημαίνει την αναμονή του έργου.
Blanchot 1955

Ας επαναθεωρησούμε το δώμα της στοχαστικής όδευσης όπως την εκθέτει ο Heidegger, δηλαδή τη σχέση μεταξύ *Ζαρατούστρα* και *Βούλησης για Δύναμη*, τη σχέση μεταξύ προθάλαμου και κυρίου κτιρίου. Αναφερθήκαμε ήδη σε εκείνη την κίνηση που θα διασφαλίσει την κυριαρχία επί του κειμένου, τη μετατόπιση του κυρίου έργου στον προθάλαμο και μιλήσαμε για την απειλή που δέχεται αυτή η κυριαρχία από το πρόσωπο του δημοσιευμένου έργου. Διαπιστώσαμε ότι η απειλή αυτή είναι δυνατόν να αντιμετωπιστεί με δύο τρόπους: Πρώτον με την *εκτόπιση* του έργου πέραν του διά παντός του βίου δημοσιευμένου έργου και, δεύτερον, με την *απόκλιση* του βλέμματος απο το πρόσωπο, εφόσον αυτό ενοράται μέσα από το φως του Ανθρωπισμού.

Ένας άλλος κίνδυνος είναι η ίδια η σχέση που δύναται να διατυπωθεί με το εξής ερώτημα: Δεν θα μπορούσε η νιτσεική <<αναθεώρηση των μεταφυσικών και γνωσιοθεωρητικών μου απόψεων>>, σύμφωνα με την οποία ο *Ζαρατούστρα* χαρακτηρίζεται προθάλαμος και το αναμενόμενο έργο

Βούληση για Δύναμη ως <<κύριο έργο>>, <<κύριο κτίριο>>, να επιφέρει μαζί με την πρώτη και μία αναθεώρηση των τελευταίων χαρακτηρισμών, καθώς και της μεταξύ τους σχέσης; Κατ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσε να φανεί και σκόπιμη η χαϊντεγκεριανή γαλήνια αποσιώπηση του έργου που μας απασχολεί εδώ ιδιαίτερα, του *Ecce Homo*, καθώς και η θεωρητική στάση του φαινομενολόγου που δικαιολογείται δείχνοντας την ασημαντότητα αυτής της γραφής ως τύπου αυτο-σκηνοθεσίας μίας δίχως μέτρο αποδεσμευμένης υποκειμενικότητας, γιά να συνεχίσει έτσι ανενόχλητα την όδευση του προς την τοποσήμανση του τι είναι ένας στοχαστής.

Στο *Ecce Homo* ο Nietzsche γράφει στην συνέχεια του κεφαλαίου που επιγράφεται <<Γιατί γράφω τόσο καλά βιβλία>>, ένα σχόλιο για το χαρακτηρισμένο από τον ίδιο ως προθάλαμο <<Τάδε έφη Ζαρατούστρα>>: <<Αυτό το έργο υφίσταται παντελώς καθεαυτό>> (ΕΗ: 6/343). Ο Ζαρατούστρα είναι μεν προθάλαμος, αλλά σύμφωνα με την τελευταία παραπομπή δεν είναι ένας προθάλαμος σε σχέση με το κύριο κτίριο, αλλά προθάλαμος παντελώς καθεαυτού. Από τα λεχθέντα προκύπτει ότι εδώ δεν απειλείται μόνο μία συγκεκριμένη σχέση, αλλά η σχέση, δηλαδή η σχέση του στοχασμού με το κείμενο του, ή γενικότερα ακόμη, η σχέση της φιλοσοφίας ως αυτοστοχαζόμενη και αυτοπροσδιοριζόμενη στάση. Αν ο προθάλαμος υφίσταται παντελώς καθεαυτού, δεν μπορεί ούτε να εγγυηθεί την κυριαρχία επάνω σε ένα μεταγενέστερο κείμενο, ούτε και να προσφέρει τη βεβαιότητα ότι έχει ήδη σχολιαστεί από ένα προγενέστερο κείμενο. Πως θα αποφασίσουμε τότε τι είναι κείμενο και τι είναι σχόλιο; Αν ο προθάλαμος δεν είναι πιά χωρισμένος από το κύριο κτίριο, αλλά είναι προθάλαμος του κυρίου κτιρίου, τι μπορεί να σημαίνει ο χαϊντεγκεριανός διαχωρισμός μεταξύ αυθεντικής και αναυθεντικής φιλοσοφίας, ή μεταξύ πρώτης φιλοσοφίας και δευτερολογίας; Αν όντως ο προθάλαμος υφίσταται καθεαυτού, πως είναι δυνατόν να οδηγήσει στην κυρία υπόθεση του στοχασμού, στο *Είναι*, ή πως θα μπορούσε να είναι δυνατόν να ισχυρισθεί ο Nietzsche <<την ηγεμονία του όντος έναντι του Είναι>> (N I 477), όπως υποστηρίζει ο Heidegger; Ο προθάλαμος υφίσταται καθεαυτού. Αυτό σημαίνει όμως ακόμη — ας επιβραδυνούμε λίγο το tempo των συλλογισμών μας — ότι παραμένει <<προθάλαμος>> και ότι έτσι, παραδόξως, δεν επιτρέπει την καθεαυτού θεώρηση του και οτι τελικά αυτο που εγκαθίσταται εδώ δεν

είναι η νέα φιλοσοφία, αλλά ακριβέστερα ειπωμένο η παλαιά. Ως <<Νέα>> φιλοσοφία μπορεί να χαρακτηριστεί, και πάλι, μόνον ο αναστοχασμός της <<σχέσης>>, όπως είναι λ.χ. και η χαϊντεγκεριανή <<έκθεση-διαμάχη>> (Auseinandersetzung) μία προετοιμασία του Νέου.

Μία κριτική της χαϊντεγκεριανής μεθόδευσης, που μέμφεται τον Heidegger ότι μεροληπτεί στην ενόραση του νιτσεικού προσώπου, ή ότι το <<παρέλειψε>> και το άφησε κατά μέρος ως απόθεμα του φαινομενολογικού βλέμματος, δεν μας μεταφέρει απαρχής σε εκείνη την προοπτική της μετάθεσης, ή να πούμε μετατόπισης και παρεκτροπής, που μας απασχολεί εδώ γενικότερα. Αυτό το επιχείρημα δεν προσφέρει τίποτε σχεδόν στην έκθεση των χαϊντεγκεριανών στοχασμών και δεν μας οδηγεί στην περιοχή του Είναι, επειδή αυτό το <<παραλείπειν>> (auslassen) θα μπορούσε να ήταν το <<αποκρύπτειν>> (verhehlen), που ο Heidegger ονομάζει συχνά και <<συγκαλύπτειν>> (verbergen) και επειδή έτσι, απόκρυφα, θα συγκαλυπτόταν η διονυσιακή εκδοχή στο <<θάλαμο>> του κάθε τι <<γνωστέου>>. Και αυτό σημαίνει ότι η απόκρυψη-συγκάλυψη δεν λαμβάνει χώρα <<[στο] πρόβαθρο των σκαλοπατιών της γνώσης. Διότι ο θάλαμος αποκρύπτει κάθε τι γνωστέον, δηλαδή συγκαλύπτει>> (WhD 173). Με αυτήν τη μετατόπιση του προβλήματος στη χαϊντεγκεριανή τοπολογία, πλησιάζουμε και αγγίζουμε τη συσχέτιση συγκάλυψης και αποκάλυψης (Verbergung und Entbergung), που συνιστά την έννοια της <<α-λήθειας>>. Αντί όμως να επιχειρήσουμε εδώ να αναπτύξουμε αυτή τη συσχέτιση, μας φαίνεται καλύτερο να αποκλίνουμε από την πορεία μας και να παρακολουθήσουμε τη φορά της μετακίνησης-μετατόπισης σε συσχετισμό με τη χαϊντεγκεριανή και νιτσεική αρχιτεκτονική.

Η απόκρυφη μετακίνηση του κυρίου κτιρίου στον προθάλαμο μιλά ακόμη για <<κύριο έργο>>, και αυτό είναι κάτι που συμβαίνει κατά το πλείστον στον Heidegger. Επειδή όμως ο προθάλαμος είναι προ-θάλαμος, και συνάμα παντελώς αυτοτελής, το νιτσεικό κύριο-έργο εμφανίζεται στο χαϊντεγκεριανό λόγο (στα διαπραγματευόμενα μαθήματα), ως αυτό που είναι, δηλαδή ως πρόφαση και προσποίηση της δυνατότητας, ότι κάποτε θα ελάσουμε στην έσχατη και κυρία υπόθεση του νιτσεικού (ή, απόκρυφα, χαϊντεγκεριανού;) στοχασμού. Τι συμβαίνει λοιπόν κατά τη διάρκεια της θέασης αυτής της αρχιτεκτονικής, τι επιτελείται με την προοπτική που είναι προσδοκία και όπου τελικά το κύριο έργο δεν δύναται να προσεγγισθεί από την πλευρά του

προθαλαμου, διότι ο προθάλαμος δεν είναι <<το πρόβαθρο στα σκαλοπάτια της γνώσης>>; Και τι συμβαίνει με μία προοπτική που αποκλείει την επίτευξη ενός τέλους, ενός ολοκληρωμένου έργου, εκτός και αν επιτραπεί εδώ μία εγγελιανή αναίρεση (Aufhebung); Πως είναι ακόμη δυνατή η *διαμονή* σε αυτόν τον προθάλαμο, ή πως δύναται να είναι η προετοιμασία προετοιμασία από κάτι για κάτι, <<ακόμη και αν δεν φτάσουμε μέχρι τον εορτασμό και προαισθανθούμε μόνο τα προεόρτια της εορτής του στοχασμού, και βιώσουμε τι είναι διαλογισμός και τι χαρακτηρίζει το να είναι κανείς πάτριος στο γνήσιο ερωτάν>>; (N I 15).

Πως αλλιώς παρά σαν *αναβολή*, σαν <<προθεσμία>>, με την οποία τελειώνουν οι τελευταίες προτάσεις των χαϊντεγκεριανών μαθημάτων για τον Nietzsche, οι τελευταίες προτάσεις που ανήκουν ήδη στην <<Ανάμνηση στη Μεταφυσική>>, και από την οποία απουσιάζει παντελώς το όνομα <<Nietzsche>>:

<< Η ανάμνηση στην ιστορία του Είναι είναι ένας προκαταρτικός στοχασμός στην απαρχή και συμβαίνει κατ' ιδίαν απο το Είναι. Το Ιδιοσυμβάν (Ereignis) χορηγεί εκάστοτε την προθεσμία, από την οποία η ιστορία δέχεται την παροχή ενός χρόνου. Εκείνη όμως η προθεσμία, στην οποία το Είναι παραδίνεται στο Ανοιχτό, δεν δύναται να ευρεθεί από τον ιστορικά υπολογισμένο χρόνο και [σύμφωνα] με τα μέτρα αυτού του χρόνου. Η χορηγημένη προθεσμία δεικνύεται μόνο σε ένα διαλογισμό, που δύναται ήδη να προαισθανθεί την ιστορία του Είναι, ακόμη και αν αυτό επιτυγχάνεται με τη μορφή μίας ουσιαστικής χρείας, που κλονίζει άηχα και ανεπηρέαστα κάθε τι Αληθινό και Πραγματικό>> (N II 490).

Η προθεσμία είναι η διορία, η αναβολή, interim, ή ο χρόνος προστασίας που παραχωρείται για ένα διάστημα μέχρι την έλευση του τέλους, της αποκάλυψης και του πληρώματος του Είναι.¹³⁷ Το ερώτημα, πως χρονοτριβεί μία *διαμονή εντός* του προθαλαμου, παραπέμπεται στον ίδιο· διότι <<προθάλαμος>> καλείται η *διαμονή πλησίον...*, διαμονή που αν δεν είναι πρόβαθρο στα σκαλοπάτια της γνώσης, μένει να είναι μόνο *επιβράδυνση* και αναβολή του γνωστέου. Ή θα έπρεπε εδώ, στη δική μας περίπτωση, να μιλήσουμε για: *Χρονοτράβηγμα* που χαράσσει αργοπορώντας τον κύκλο της γραφής; *Διατριβή*;

IV. 6. 2. Η επιβράδυνση του στοχασμού

και νυν το κατέχον οίδατε, εις το αποκαλυφθῆναι
αυτόν εν τω εαυτού καιρώ.

Απ. Παύλος Προς Θεσ. Β, 2, 6

Ακολουθώντας το ίχνος της χορήγησης του προστατευτικού χρονο-διαστήματος σκοντάφτουμε στη χαϊντεγκεριανή πέτρα του σκανδάλου: Τον προβληματισμό της σχέσης γραφής και στοχασμού:

<<Ο Σωκράτης δεν έκανε τίποτε άλλο δια παντός του βίου του, μέχρι τον θάνατό του, από το να τοποθετηθεί στο ανεμόσυρμα (Zugwind) αυτού του ρεύματος (Zug) και να κρατηθεί εντός του. Ένεκα τούτου είναι ο καθαρότερος στοχαστής της Δύσης. Γι' αυτό δεν έγραψε τίποτε. Διότι όποιος αρχίζει να γράφει [εξερχόμενος] από το στοχασμό, θα ομοιάσει αναντίρρητα με τους ανθρώπους που καταφεύγουν, αντιμέτωποι με τόσο δυνατό ανεμόσυρμα, στη σκιά του ανέμου. Παραμένει ακόμη μυστικό της απόκρυφης ιστορίας, ότι όλοι οι στοχαστές της Δύσης μετά τον Σωκράτη, ανεξάρτητα από το μέγεθος τους, όφειλαν να είναι τέτοιοι φυγάδες. Ο στοχασμός εισήλθε στην λογοτεχνία>> (WhD 52).

Όλοι οι στοχαστές της Δύσης μετά τον Σωκράτη έγραψαν, και μάλιστα έγραψαν εξερχόμενοι <<από το στοχασμό>> γιά να προστατευθούν από αυτόν, όπως από μία μεγάλη θύελλα.¹³⁸ Οι άλλοι μπορεί να είναι <<μεγάλοι>> στοχαστές όπως ο Πλάτων, που θεωρείται <<ως ο μέγιστος στοχαστής της Δύσης>> (ο.π. 112), ή ο Nietzsche, εφόσον έγραψε εγκαταλείποντας το στοχασμό, ή όπως ο Heidegger που γράφει όλα αυτά. Ο Σωκράτης είναι όμως διά τούτο ο <<καθαρότερος>>, επειδή στέκεται <<στο ανεμόσυρμα>> της ολκής του ανέμου και συγκρατείται μέσα της. Γράφω φιλοσοφία σημαίνει λοιπόν: Αποφεύγω το ρεύμα (Zug) του ανέμου καταφεύγοντας στο απάνεμο, εκεί όπου μπορώ να προφυλαχθώ, να προστατευθώ και να κρυφτώ από το ισχυρό ρεύμα. Εξερχόμενοι από το στοχασμό καταφεύγουμε στο απάνεμο, το οποίο όμως δεν είναι ένας άλλος στοχασμός, το εντελώς Άλλο του στοχασμού, παρά η σκιά του. Ο διαχωρισμός μεταξύ ενός καθαρού στοχαστή και ενός στοχαστή που γράφει, δεν είναι διαχωρισμός που έγκειται στη δυνατότητα μίας ουσιαστικής διάκρισης, διότι η σκιά

στην οποία καταφεύγει ο καθαρός στοχαστής είναι η σκιά που ρίχνει ο ίδιος, σκιά που διαγράφεται από τον ίδιο. Μολαταύτα δίνεται το δικαίωμα στον Heidegger να μιλά για τον Έναν και μοναδικό, τον Σωκράτη, καθώς και για <<όλους>> τους μεταγενέστερους του, ακόμη και αν δεν μπορεί να προαισθανθεί κανείς αυτόν τον Σωκράτη παρά μόνο μέσω της γραφής του Πλάτωνα, δηλαδή μόνο μέσα από το ανέμεμο στο οποίο κατέφυγε ο Πλάτων. Χωρίς να δυνάμεθα να επεκτείνουμε εδώ τις διασαφήσεις μας στις διάφορες εκδοχές της <<σκιάς>> στην ιστορία της μεταφυσικής, όπως λ.χ. στην εγγεγραμμένη Λογική, ή στο νιτσεικό διάλογο *Ο οδοιπόρος και η σκιά του*, θα εστιάσουμε την προσοχή μας σε μία χαϊντεγκεριανή εκδοχή, που θα μας δώσει μερικές εξηγήσεις για τη δυνατότητα αυτού του διαχωρισμού:

<<Η καθημερινή δοξασία (Meinen) βλέπει στη σκιά την απουσία του φωτός, αν όχι μάλιστα την αναίρεση του. Στην αλήθεια όμως η σκιά είναι η φανερή, αν και αδιαπέραστη μαρτυρία της συγκαλυμμένης έκλαμψης. Σύμφωνα με αυτήν την έννοια της σκιάς αποκομίζουμε την εμπειρία του Ανυπολόγιστου (Unberechenbare) ως κάτι που, ενώ αφελκύεται από την παράσταση, γίνεται παρολαυτά περιφανές στο ον και δηλώνει το συγκαλυμμένο Είναι>> (Die Zeit des Weltbildes[Hw] 104).

Σύμφωνα λοιπόν με αυτήν την έννοια, η σκιά είναι το Ανυπολόγιστο, που δεν έχει καμία διαφάνεια και δεν παρέχει καμία εγγύηση για το νόημα της, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι είναι και η απάρνηση του νοήματος. Η σκιά αφελκύεται από το χώρο της (ανα)παράστασης. Αν θελήσουμε να τεκμηριώσουμε αυτή την αλλόκοτη διπλή χειρονομία με τη λέξη <<γραφή>>, τότε η γραφή μπορεί να αναγνωσθεί ως κάτι που αποσύρεται και αφελκύεται (sich entzieht) από τον καθαρό στοχασμό και που, συνάμα, τον μαρτυρά ολοφάνερα. Το ερώτημα που γεννιέται τώρα είναι, πως είναι δυνατόν αυτή η φανερή αφέλκυση (Entzug) να χαρακτηριστεί ως αφέλκυση που προέρχεται από το ανεμόσυρμα του στοχασμού, όταν και αυτή η ίδια δεν είναι παρά μία έλξη, η οποία παρόμοια με το ανέμεμο δεν είναι παρά εξ ίσου μία φυγή από τη θύελλα του στοχασμού.

Ας μην λησμονούμε ότι εδώ δεν είναι ο <<Σωκρατής>> το όνομα που αναπληρώνει την υπόθεση του στοχασμού του, εκτός και αν ο ίδιος τοποθετηθεί και κρατηθεί μέσα σε αυτόν.¹³⁹ Αν όμως ο καθαρός στοχασμός οφείλει να είναι αυτή η θυελλώδης έλξη, τότε δεν υπάρχει άλλο κράτημα σε αυτόν —παρά η αφέλκυση και έτσι η σωκρατική στάση

(θέση) δεν είναι μέσα στον στοχασμό τίποτε περισσότερο από μία έλξη παραπάνω. Εκτός και αν υπήρχε ένας τρόπος του στοχάζεσθαι, που θα έσυρε κατ'ιδίαν αυτό το ανεμόσυρμα, αλλά τότε δε θα μπορούσαμε πλέον να μιλάμε γιά καθαρό στοχασμό και σκιώδη γραφή. Η αφέλκυση, όπως η χρονοτριβή και το ανεμόσυρμα του συρμού δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά --έλξεις.¹⁴⁰ Ή μήπως πρέπει να μιλήσουμε περί *tempri* (χρονοτομών), χρησιμοποιώντας μία νιτσεϊκή λέξη απο τα Κατάλοιπα:

<<Σε μία τέτοια υπερβολική κίνηση όσον αφορά το *tempo* και τα μέσα, όπως την παριστάνει ο πολιτισμός μας, μετατίθεται το κέντρο βάρους των ανθρώπων: των ανθρώπων από τους οποίους θα εξαρτηθεί (η ισοροπία) ... — θα είναι οι αναβλητικοί (*Verzögerer*)¹⁴¹ κατ'εξοχήν, αυτοί που θα υποδέχονται αργά, αυτοί που θα απελευθερώνουν [κάτι] δύσκολα, αυτοί που θα διαρκούν σχετικά περισσότερο>> (N 1888 14[182]: 13/368).

Μπορεί να μην ανεμοσύρει σφοδρά στο απάνεμο. Όμως μία επιβράδυνση μας σύρει στο *tempo* της γραφής, *ritardanto*. Όπως ο προθάλαμος, η *διαμονή πλησίον* (*verweilen bei*) ..., προθάλαμος που υφίσταται παντελώς καθεαυτού. Μπορεί η χαϊντεγγεριανή γραφή να προστατεύει τον γράφοντα Nietzsche, και να του παρέχει μία προθεσμία μέχρι το πλήρωμα της μεταφυσικής. Αυτός ο χρόνος της γραφής είναι όμως ήδη μία αφέλκυση: Τοπίο ολκής διαφορετικών χρονοτημαμάτων (*tempus: τέμνειν*) όπου συμπλέκονται παντελώς αυτοτελείς προθάλαμοι, δηλαδή ό,τι θα μπορούσαμε να ονομάσουμε <<η νιτσεϊκή φιλοσοφία>>, ή Nietzsche <ο στοχαστής>>, ή <<Nietzsche, εκείνος που γράφει>>...

V

Η ΦΟΡΑ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ

V.1 Η θεωρία: Μία αργή εκφορά, ή για την έλξη του ιδεαλισμού και του νιτσεϊκού *lento*

Προ πάντων μη διαμένεις.
Valery 1988 (1896)

Να παραμείνεις δεν έχει πουθενά.
Rilke

Αναφερόμενος ο Heidegger στη σύνταξη της ύπαρξης ως θυμικής εύρεσης, γράφει:

<< Η θεωρητική ενατένιση έχει πάντα ήδη θολώσει τον κόσμο με την απλή τυποποίηση του στο απλώς πρόχειρο ον, εντός της οποίας τυποποίησης φυσικά έγκειται [και] ένας νέος πλούτος του δυνάμει ανακαλυπτέου στον καθαρό καθορισμό. Αλλά ακόμη και η πιο καθαρή θεωρία (ελλ.) δεν έχει υπερβεί τον θυμικό τόνο (Stimmung) · και στη δική της ενατένιση δεικνύεται το απλώς μόνο πρόχειρο ον στην καθαρή του όψη μόνον εφόσον μπορεί να το αφήσει να προσεγγισθεί από την ίδια με ήρεμη διαμονή πλησίον (verweilen bei)..., με ραστώνη και διαγωγή (ελλ.) [άνεση και αναψυχή] >> (Είναι και Χρόνος § 29).

Όταν η χρονοτριβή, η διαμονή πλησίον ... είναι ήρεμη, κάνει δυνατή τη θεωρία. Μπορεί να μην είναι η προϋπόθεση της θεωρίας με την έννοια ενός πράγματος που είναι διάφορο από την ίδια, αλλά χωρίς αυτήν δε θα μπορούσε να δει· το βλέμμα της είναι ήδη θολωμένο, δεν ακούει στον καθορισμό τον <<θυμικό τόνο>>, ο οποίος όμως δεν απουσιάζει ακόμη και από την πιο καθαρή θεωρία.

Αυτό που δίνει τόπο στην θεωρία ώστε να συνταχτεί ως τέτοια, διατυπωμένο εδώ με τον τρόπο μίας προϋπόθεσης, είναι μία αγωγή, η <<διαγωγή>>. Ο Heidegger μεταφέρει εδώ τον Αριστοτέλη. Μετά από τη νιτσεική μεταφορά της <<παιδαγωγίας>> έχουμε τη δια-γωγή, τη <<διαμονή πλησίον>>, και αν προηγουμένως δημιουργήθηκε η εντύπωση ότι με τη νιτσεική αγωγή δε δίνεται η δυνατότητα μίας ορθής θεωρίας της παιδαγωγίας, η διαγωγή, ως εξύψωση στο ιδανικό, ως αγωγή στην αλήθεια, φαίνεται ότι εδώ βρίσκεται στην καλύτερη οδό για να γίνει ένα, ή μάλλον το ερώτημα για το ίδιο το θεωρείν.

Πριν συλλογιστούμε πως θα βρει η φιλοσοφία την ορθή οδό αγωγικά, ας προϋποθέσουμε ότι θεωρία, δηλαδή σύμφωνα με τα προηγούμενα μία συγκεκριμένη προσοχή του βλέμματος, έχει ονομαστεί η οδός επι της οποίας φιλοσοφούμε και ερωτούμε χάριν της ίδιας της γνώσης. Αν θα επρόκειτο για την απόδειξη ενός τιθέναι (θέση: Setzung) της θεωρίας στην ιστορία της φιλοσοφίας, δεν θα χρειζόταν να περιορισθούμε στο χαϊντεγκεριανό χωρίο όπου γίνεται παραπομπή στην περιώνυμη ρήση του Αριστοτέλη από τη *Μεταφυσική* (982β). Όταν όμως πρόκειται να τοποσημάνουμε

τη θέση μίας θεωρίας σε μίαν αγωγή, καθώς και το ερώτημα αν ο θυμικός τόνος με τον οποίο η θεωρία γίνεται και καθοριστική είναι και πάλι ένας καθορισμένος τόνος, μία δια-γωγή – σε άλλα σημεία της *Μεταφυσικής* γίνεται λόγος για <<αναγωγή>>¹⁴² – και πως αυτό θα είναι δυνατόν, τότε θα πρέπει να διαμείνουμε για λίγο σε εκείνο το χωρίο. Αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί με δύο τρόπους, που δεν αφήνουν πάντα την δυνατότητα διάκρισης: Με τον τρόπο της *μεταφοράς* και με τον τρόπο της διερώτησης αυτού που ο Heidegger χαρακτηρίζει εδώ με την έκφραση <<δεν έχει υπερβεί>>, δηλαδή με το επίστρωμα <<θεωρίας>> και <<θυμικού τόνου>>.

Η μεταφορά και η μετάφραση της <<διαγωγής>> κωλύεται από μία αντίσταση και μάλιστα ακριβώς στο βαθμό που θέλει να είναι η μεταφορά. Αυτό δεν το αναγιγνώσκουμε στο πλήθος των δηλωμένων λέξεων, παρά στο γεγονός ότι μία από αυτές καλείται <<μεταφέρω>>. Όταν αναφερόμαστε λοιπόν στη διαγωγή, δεν κάνουμε τίποτε άλλο, παρά να μεταφέρουμε το <<μεταφέρω>>. Θα πρέπει να επισημάνουμε εδώ αμέσως ότι το <<δια>> δεν είναι ούτε ομόλογο του <<μετά>>, του <<trans>>, ούτε του <<περί>> και του <<de>>, και ότι <<μεταφέρω>> δεν καλείται ούτε <<φέρω-επέκεινα>>, αλλά ούτε μιλάμε εδώ περί αγωγής, αλλά μάλλον δοκιμάζουμε το <<μεταφέρω>> με τη σημασία του <<διαβιβάζω>>, εν γνώση ότι δεν υπάρχει η ορθή μεταφορά. Η χαϊντεγκεριανή μετάφραση με το <<ήρεμη διαμονή πλησίον...>> μπορεί να θεωρηθεί αρμοστή στο βαθμό που καταλαμβάνει, μεταφράζοντας τη μεταφορά του <<δια>> με <<δια μέσου>>, από τη μία *ενδιάμεση* θέση απέναντι στο πλήθος άλλων δυνατοτήτων, και από την άλλη μία *ενδιάμεση* θέση απέναντι στη δυνατότητα να μεταφραστεί με μεγαλύτερη έμφαση με την έννοια των χαϊντεγκεριανών <<θεμελιακών Ρημάτων>>, και μάλιστα περισσότερο από ότι επιχειρεί ο Heidegger σε αυτό το χωρίο.

Θα μπορούσαμε τώρα να επεκτείνουμε τις μεταφορές του αριστοτελικού <<πρός ραστώνην και διαγωγήν>> σε λατινικές και σε άλλες ελληνικές έννοιες, αναζητώντας την ορθή μετάφραση, αλλά αυτό που φαίνεται επιτακτικότερο είναι να ερωτήσουμε πως είναι δυνατόν, ενόψει τόσων πολυάριθμων δυνατοτήτων, καμία εκ των οποίων δεν μπορεί να εγείρει την αξίωση της μοναδικότητας της αλήθειας της, να επιβάλλεται μία από αυτές και να επικρατεί μολαταύτα, και αυτό όχι μόνο <<στη θεωρία>>. Επιβάλλεται *διαβιβάζοντας*, θα μπορούσαμε επίσης να πούμε εδώ αρμοστά, διότι η

χαϊντεγγεριανή <<ήρεμη διαμονή πλησίον...>> είναι μεταξύ άλλων η μεταφορά μίας μεταφοράς, πράγμα που σημαίνει ότι εισάγει στο παιχνίδι μία ενδιάμεση θέση. Αντί λοιπόν να αναπτύξουμε εδώ τον κατάλογο των άλλων δυνατών μεταφράσεων και μεταφορών, θα παραπέμψουμε προς άνεση και ευκολία [ραστώνη] δοκιμαστικά σε ένα χωρίο της αριστοτελικής *Μεταφυσικής*, στο οποίο η <<διαγωγή>> ερμηνεύεται σε ένα σημείο όπου ο Αριστοτέλης παρατηρεί και ασκεί κριτική σε έναν ελλειπτικό στοχασμό γύρω από την αρχή της κίνησης. Θα δούμε αμέσως ότι αυτή η αρχή της κίνησης είναι ένα ερώτημα του διαχωρισμού, και έτσι θα εισέλθουμε κατά κάποιον τρόπο στον προβληματισμό της θεωρίας εκείνου που <<δεν έχει υπερβεί>> τον θυμικό τόνο.

Αφού ο Αριστοτέλης υπέδειξε στην αρχή της *Μεταφυσικής* πόσο σημαντική είναι η επιστήμη των αιτιών, αναφέρεται σε ό,τι είπαν σχετικά οι <<πρώτοι φιλόσοφοι>>. Μεταξύ αυτών ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος λένουν ότι οι διάφορες ιδιότητες είναι, μεταξύ άλλων υλικών αιτιών, τα αίτια των υπολοίπων οντικών φαινομένων. Το ον θεωρείται λοιπόν ως κινούμενο και <<διαφέρει>> κατά τον <<ρυσμόν>> (ρυθμός), την <<διαθιγήν>> (επαφή) και την <<τροπήν>> (ηλιακή φορά). Οι διαφορές είναι τρεις: σχήμα, τάξις, θέσις: <<ρυσμός σχήμα έστιν, ή δέ διαθιγή τάξις, ή δέ τροπή θέσις>> (Μετ. 985 β).¹⁴³

Θα πρέπει τώρα να επιστήσουμε για λίγο την προσοχή μας στην συγγενή σειρά σχήμα, ρυθμός, μορφή, είδος, έννοιες που είναι καθοριστικές για την όδευση του δυτικού στοχασμού. Σε σχέση με αυτές παραπέμψουμε στο δοκίμιο του E. Benveniste, <<La notion du <rhythme> dans son expression linguistique>>, όπου γίνεται και ρητή πρόσληψη του άνωθεν αριστοτελικού χωρίου. Το δοκίμιο αυτό είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό για την έννοια του <<ρυσμού>> και τη μετάφραση του με την έννοια του <<σχήματος>>. Ξεκινώντας ο Benveniste από την αριστοτελική παραπομπή βρίσκει τρεις σημασίες για τον <<ρυσμό>>: 1. Ως <<σχήμα>> που στηρίζεται στο αριστοτελικό παράδειγμα της διαφοράς μεταξύ των γραμμάτων A και N, όπου το δεύτερο διαφέρει από το πρώτο κατά την πλάγια παρατοποθετημένη γραμμή, η οποία ερμηνεύεται ως <<εμμονή>> (fix) στο πρώτο. 2. <<Ρυσμός>> με την σημασία του ρέοντος <<ρυθμού>> και 3. <<ρυσμός>> ως πλατωνική τάξη της κίνησης που δύναται να μετρηθεί. Στην έκθεση αυτή φυσικά ο χαρακτηρισμός του σχήματος ως κάτι <<σταθερού>>(fix) είναι άκρως προβληματικός και θα πρέπει κανείς να εξετάσει ποια είναι

εδώ η προσφορά του παραδείγματος των γραμμάτων. Εκτός αυτού επισημαίνουμε ότι μία τέτοια μετάφραση του <<ρυσμού>> με <<σχήμα>> δεν μέλλεται καθόλου για αυτό το αξιοζητούμενο, που γίνεται εμφανές στην μπενβενιστιανή υπό-θεση μιας σταθεράς ως αίτιο του όντος. Το <<σχήμα>> είναι έτσι κάτι δεδομένο και ήδη θετό. Ο Αριστοτέλης όμως συνεχίζει στο κείμενο του γράφοντας: <<Το ερώτημα για την κίνηση όμως...παρέλειψαν αυτοί [ο Λεύκιππος και ο Δημόκριτος] με την ίδια επιπολαιότητα>>, και αυτό είναι το ολιγότερο που μπορούμε να πούμε για τη μετάφραση του Benveniste.

Ας επιστρέψουμε όμως μετά απο αυτήν την ενδιάμεση σημείωση στην έρευνα του προβληματισμού της αιτίας της κίνησης, με την προοπτική να διασαφηνίσουμε τη δυνατότητα διαχωρισμού (Unterschied). Κάνοντας ένα άλμα στο Δ. βιβλίο της *Μεταφυσικής* συναντάμε την έννοια της διαφοράς: <<διάφορα δε' λέγεται ὅς ἕτερα ἔστι το αὐτό τι ὄντα...>>. Αν μας επιτραπεί να δοκιμάσουμε μία ελεύθερη μετάφραση που αφήνει άθικτους ορισμένους σκόπελους του κειμένου, θα μεταφέρουμε ως εξής: <<διαφορετικά λέγονται ὅσα είναι διάφορα, ενώ είναι κατά κάποιον τρόπο ταυτόσημα>> (Μεταφ. 1018 α).

Η <<διαφορά>>, <<differentia>>, Differenz, προσδιορίζεται εδώ λοιπόν από τα διάφορα ὄντα, από ετερότητες (τι ὄντα). Η χαϊντεγκεριανή τοποσήμανση της διαφοράς προσλαμβάνει αυτήν την αριστοτελική άποψη και προσπαθεί να δείξει στην συνέχεια ότι το <<μεταξύ>> (zwischen), ανάμεσα στο οποίο η διαφορά θα τεθεί (einschieben), δεν διαλογίζεται κατ'ιδίαν. Η διαφορά δεν στοχάζεται ως διαφορά (ID 55επ.). Η μεταφυσική παράσταση θέλει το ὄν ως κινούμενο, και διάφορο από αυτό, ένα Είναι εν ηρεμία. Ας διαμείνουμε ακόμη εδώ πλησίον του <<διαχωρισμού>> και του <<διαφέρειν>>, του <<διακρίνειν>>. Το τελευταίο σημειώνει μία παλινδρομική κίνηση που μπορεί κανείς να μεταφράσει με <<αλληλο-εκφέρω χωριστά>> (auseinandertragen). Το ερώτημα εδώ είναι πως μπόρεσε να μεταφερθεί το <<αλλήλων>> (einander) μέσα στο αριστοτελικό <<διάφορα>>. Ο Αριστοτέλης γράφει <<ὅσα είναι διάφορα>>, αλλά ένα διάφορο όμως που είναι εντός μίας σχέσης <<το αυτό>>. Αυτό θα πει ότι διάφορα λέγονται εκείνα που αλλοιώνουν (alterieren) κατά την ενοποίηση τους. Στη μεταφορά όμως και εγγραφή του <<αλλήλων>> εντός της διαφοράς δε φτάνει στην προφάνεια η ενοποιούσα-αλλοιώνουσα φορά, η διαφορά ως Διαφορά, ή όπως λέγει ο Heidegger ο Δια-

Χωρισμός (Unter-Schied: ID 57). Σε ένα άλλο σημείο τον ονομάζει <<εκφορά>> (Austrag: ID 57). Ο στοχασμός της <<διαφοράς>> που στοχάζεται την διαφορά μέσα από την αλληλότητα των διαφορών, χωρίς να στοχάζεται κατ'ιδίαν την εκφορά τους, είναι για τον Heidegger παραστατικός, μεταφυσικός στοχασμός: <<Το Εν καθαυτό είναι Διαφέρον (austragend)>> (VA 213).¹⁴⁴

Τι συμβαίνει όμως εδώ πράγματι με τη χαϊντεγκεριανή <<εκφορά>>; Δεν συγκαλύπτει η εκφορά εκεί που γίνεται και όσο γίνεται λόγος για αυτή, τι ακριβώς γίνεται με εκείνη την <<αλληλοπάθεια>> από την διαχωρίζουσα <<αλληλο-εκφορά>>; Ο Heidegger ισχυρίζεται μεν ότι στη <<αλληλοπάθεια>> της διαφοράς δεν στοχάζεται η εκφορά [Διαφορά], και ότι ένας καθορισμός της διαφοράς *ω*s Διαφοράς θα πρέπει να μεταστοχασθεί την κίνηση της εκφοράς, αλλά μολαταύτα δεν περιγράφεται *εδώ* η δυνατότητα, ότι και το <<εκφέρω>> απαιτεί την *έξοδο* (Auszug) των <<αλλήλων>>. Έτσι η <<εκφορά>> παραμένει το πλέον διαστοχαστέο. Σε ένα άλλο χωρίο των χαϊντεγκεριανών κειμένων συναντούμε τη χιαστή *διαγραφή* της μεταφυσικής διαφοράς ως διαγραφής του <<Είναι>> (GA 5:Wegm.405).

<<Φέρω>> (ferre), όπως το συναντάμε στα: μεταφορά, αναφορά, διαφορά κτλ., σημαίνει βαστάζω, σηκώνω κάτι, υποφέρω, προξενώ, αποδίδω, αγγέλω, οδηγώ, άγω, συντελώ, διευθύνω, κομίζω... Αν <<φέρω>> καλείται λ.χ. κάτι όπως <<φέρω ήρεμα>>, ή <<φέρω αργά>> (getragen bringen), και φέρω εννοεί *εδώ* μία κίνηση, τότε η <<Διαφορά>>, ή η <<εκφορά>> είναι μία *ήρεμη, αργή* κίνηση. Θα μπορούσε κανείς να πει ότι η <<εκφορά>> έχει ένα ήρεμο tempo, πράγμα που λέγει περισσότερο για την χαϊντεγκεριανή γλωσσική αγωγή, από κάθε <<σκοτεινό ψίθυρο>> (dunkle Räunen) με τον οποίο προσπαθεί κανείς να στιγματίσει το γλωσσικό του ιδίωμα. Ας σημειώσουμε *εδώ* παρενθετικά ότι <<φέρω>> είναι γειτονικό επίσης με το γερμανικό <<ziehen>> [έλκω, σύρω, τραβώ] και το αγγλικό <<to draw>>. Μετά από όλα αυτά είναι καιρός να δοκιμάσουμε να οδηγήσουμε *διαμέσω* της <<διαγωγής>> την ως <<εκφορά>> μεταφρασμένη <<διαφορά>>, και έτσι να αναφερθούμε και πάλι σε εκείνο το θεωρητικό βλέμμα, όχι όμως χωρίς να ενατενίσουμε και χωρίς να αναρωτηθούμε αν και κατά πόσο η διαφορά *ω*s Διαφορά έχει υπερβεί κάθε <<θυμικό τονό>>.

Σημαίνει τώρα αυτό ότι η θεωρία χρειάζεται τη <<ραστώνη και διαγωγή>> [άνεση και αναψυχή], δηλαδή ένα

αργό tempo, και ότι άλλα tempi, άλλες αγωγές έχουν μεν την ικανότητα να οδηγήσουν σε κάτι, αλλά όχι στη θεωρία; Όσον αφορά το πρώτο μέρος του ερωτήματος πρέπει να διαπιστώσουμε ότι είναι συνυφασμένο με το ερώτημα για την ισχύ μίας θεωρίας. Μία αμφισβήτηση όμως της σημασίας της θεωρίας δεν προσκομίζει τίποτε, εφόσον παραμένει τυφλή απέναντι στην έστω και αργή κίνηση της, ή κουφή απέναντι στο θόρυβο που κρύβει η ηρεμία της, η οποία δίνει την εντύπωση ότι έχει αφήσει πίσω της κάθε θυμικό τόνο. Ο Nietzsche που ήταν ένας φιλόλογος περήφανος τόσο για τα αυτιά του, όσο και για τα μάτια του και ένας γνώστης της ρητορικότητας της θεωρίας από πρώτο χέρι, γράφει σε σχέση με όλα αυτά: <<Δεν διαβάζω καμμία λέξη χωρίς να βλέπω χειρονομίες>> (AC 44: 6/219) και ότι <<όποιος δεν ακούει τα ακατάπαυστα βογγητά αγαλλίασης που διασχίζουν κάθε ρήση και αντίρρηση ενός πλατωνικού διαλόγου, τους αλαλαγμούς για τη νέα επινόηση του ορθολογικού στοχασμού, τι καταλαβαίνει αυτός από τον Πλάτωνα;>>, τι από τον θεωρητικό ορθό Λόγο (M 544: 3/314); Θα πρέπει λοιπόν μετά από αυτή τη νουθεσία να δείξουμε στην ίδια τη διαγωγή (ιδεατή ανύψωση) πως η θεωρία κατάφερε να φτάσει σε μία τόσο κυρίαρχη και εξουσιαστική θέση. Έχουμε ήδη επισημάνει ότι εδώ προστίθεται στην αγωγή η <<ραστώνη>>, και ότι αυτή είναι η δια-γωγή. Η θεωρητική ρύμη εκφέρεται εδώ αργά και διαμέσου. Θα πρέπει λοιπόν να έγκειται σε αυτό το φέρω-διαμέσου το ότι η θεωρία έχει ένα τυφλό βλέμμα και ότι έτσι παραβλέποντας ανοικοδομεί το βασίλειό της. Η αριστοτελική αυτή κίνηση έχει μία κατεύθυνση, μία φορά, ένα *pros τι*, που εξωθεί την θεωρία να θέλει να γνωρίσει, και μάλιστα όχι αυτό ή εκείνο το πράγμα, αλλά τον ίδιο τον εαυτό της (τόδε τι). Δεν θα έπρεπε τώρα να ρωτήσουμε ποια είναι η καλύτερη κίνηση, δηλαδή εκείνη με την οποία θα αποκτήσουμε την καθαρότερη γνώση; Εκείνη η <<ήρεμη διαμονή πλησίον...>> *διανοίγει* με ελάχιστες γραμμές ένα χώρο, και έτσι οδηγούμενη μεταξύ τους ανοίγεται προς τα έξω: <<Μία οδός οδηγεί διαμέσου μίας περιοχής, την διανοίγει και η ίδια ανοίγεται>> (Wegm. 289). Ο χώρος, <<ήδη πάντα>> πεπατημένος και χαραγμένος από τη θεωρία, είναι λοιπόν η <<έννοια>> του χώρου. Στην έννοια είναι όμως λησμονημένο εκείνο το μη τελεολογικό ενέργημα της διάνοιξης, και πάνω ακριβώς σε αυτήν τη λήθη θεμελιώνεται το οικοδόμημα της θεωρίας. Το ότι μία αγωγή όπως η *αναγωγή* δεν φτάνει σε τέτοια εκφορά και θεωρείται ως μία κίνηση της θεωρίας, ως <<αναγωγή>> σε όλο και

πιό υψηλά αίτια, έγκειται στο γεγονός ότι και αυτή έχει μία ροπή, μία κατεύθυνση. Το <<δια>> της θεωρίας όμως, που είναι η διαγωγή, δεν είναι απλώς μία δοκιμαστική κατεύθυνση, αλλά η ολοκληρωτική διάταξη των κατευθύνσεων και των προσανατολισμών.

Ο Nietzsche το διεσθάνθηκε αυτό, και εκεί που αναφέρεται στη διάνοιξη της <<δικής του οδού>> γράφει: <<—Τότε επιχείρησα κάτι που δεν επιτρεπόταν να είναι υπόθεση του καθενός: κατέβηκα στα βάθη, διάνοιξα μια τρύπα προς το θεμέλιο, άρχισα να ερευνώ και να υποσκάπτω μία παλαιά εμπιστοσύνη, επάνω στην οποία εμείς οι φιλόσοφοι συνηθίζαμε εδώ και μερικές χιλιάδες χρόνια να οικοδομούμε ως επάνω σε ένα σίγουρο θεμέλιο, — κατ'επανάληψη, παρότι κάθε οικοδόμημα έπεφτε μέχρι σήμερα>>. Η εμπιστοσύνη που άρχισε να σκαλίζει [γλύφει] εδώ ο Nietzsche είναι εκείνη η ροπή προς μία τελειωτική κατεύθυνση που << ελκύει αέναα προς τα επάνω>>¹⁴⁵ και ακριβώς για αυτό μας <φέρει αέναα προς τα κάτω>, όλος ο ευρωπαϊκός φεμινισμός (ή ιδεαλισμός, αν το προτιμά κανείς)>>. Αυτή η φαουστική έλξη <προς τα πάνω>, η ιδεαλιστική εξύψωση και η επακόλουθη καταθλιπτική πτώση προς τα κάτω, γίνεται το αργότερο αντιληπτή ίσως κατά την αναζήτηση νέων στοχαστικών οδών, όταν πια θα έχουν δοκιμασθεί όλες οι έξοδοι από το εγκόσμιο. Όταν πια θα έχει κλείσει ο κύκλος των ιδεαλιστικών εξόδων, θα μπορούμε να πάρουμε οιαδήποτε οδό, χωρίς όμως πια να ξέρουμε *προς τα που* μας οδηγεί. Δίπλα στην ελκυστική δύναμη του ιδεαλισμού και μόλις διάφορη από αυτή, ελκύει και το νιτσεικό στυλ με μία <<ανήκουστη>> βραδύτητα που υπονομεύει, μόλις διάφορο από αυτό, το αργό tempo της θεωρητικής διαγωγής:

<<— Τελικά όμως: γιατί θα έπρεπε να πούμε τι είμαστε, και τι θέλουμε, ή δεν θέλουμε τόσο μεγαλόφωνα και με τόση φιλοδοξία; Ας το κοιτάξουμε πιο ψυχρά, πιο μακριά, πιο έξυπνα, πιο ψηλά, ας το πούμε όπως αρμόζει να ειπωθεί μεταξύ μας, τόσο απόκρυφα ώστε να το παρακούσει όλος ο κόσμος, ώστε να μας παρακούσει όλος ο κόσμος! Προ πάντων ας το πούμε αργά ... [...] Εκτός τούτου είμαστε και οι δυο φίλοι του lento, τόσο εγώ, όσο και το βιβλίο μου. Δεν ήταν κανείς μάταια φιλόλογος, και ίσως είναι ακόμη, θέλω να πω διδάσκαλος της αργής ανάγνωσης [...] ως μίας αλχημικής τέχνης και της ειδικής αλχημικής γνώσης της λέξης [...] που δεν καταφέρνει τίποτε αν δεν το καταφέρει σε lento. Ακριβώς για αυτόν το λόγο είναι σήμερα απαραίτητη

όσο ποτέ, ακριβώς έτσι μας ελκύει και μας γοητεύει με τον δυνατότερο τρόπο... >> (M Vor. 2,4,5: 3/ 12,16,17).

Με τη λέξη, τη λέξη <<έλξη>> δεν έχει βέβαια αποβληθεί η δυνατότητα να ληφθεί η ίδια με την ιδεαλιστική σημασία ως έλξη <<προς τα πάνω>>, ή να παρασταθεί φεμινιστικά με την ως <<γυναίκα>> προϋποτιθέμενη αλήθεια. Η έλξη μπορεί να ειπωθεί όμως *αργά*, και αυτό το νιτσεικό <<*lento*>> δεν ανυψώνει, αλλά – αποπλέει αργά προς το Ανοιχτό, <<θεικά μακριά>> από κάθε ιδεώδες (FW § 124,289,382,343). Στην *Εύθυμη επιστήμη*, όπου στον ορίζοντα του ανοιχτού πελάγους εμφανίζεται το ιδεώδες <<γυναίκα>> και όπου με αυτό μαζί δίνεται η υπόσχεση ότι εκεί, στη διαμονή <<πλησίον (bei) των γυναικών>>, βρίσκεται και ο αληθινός εαυτός του φιλοσοφούντος ανδρός, δηλώνει απαιτητικά ο Nietzsche: <<Η μαγεία και η ισχυρότερη επίδραση που ασκούν οι γυναίκες είναι, για να μιλήσουμε τη γλώσσα των φιλοσόφων, μια δράση εξ' αποστάσεως, μία actio in distans: τούτο όμως απαιτεί πριν απ' όλα και πάνω απ' όλα – α π ό σ τ α σ η !>> (FW 60: 3/425). Ας μας επιτραπεί να ισχυριστούμε εδώ ότι <<απόσταση>> είναι μία άλλη λέξη για τη διαφορά ως Διαφορά.

V.2 Digressio: Παρέκκλιση

Κακό είναι ό,τι αποσπά [αποκλίνει] την προσοχή.
Kafka 1912

Ας αποκλίνουμε ακόμη λίγο με λέξεις.

Η Αριστοτελική διαγωγή, το φέρειν-διαμέσου ή το εκφέρειν δεν πρέπει να διαστοχασθεί ως εάν να προηγούταν μία χωρισμένη δυνάδα, διαμέσου της οποίας θα διάβαινε, διότι πρώτα με την διάνοιξη της οδού *δίνεται* και η παράσταση ενός προϋποτιθέμενου <<μεταξύ>> δύο αντιθέτων, όπως λ.χ. μεταξύ Είναι και όντος. Η διαπίστωση αυτή, θα έλεγε κανείς, παραπέμπει συνειρμικά στη χαίντεγκεριανή <<χιαστή διαγραφή>>, που γράφει το <<Είναι>> με τον εξής τρόπο: <<το Είναι>>. Ο Heidegger επισημαίνει σε αυτό το χωρίο από το *Ως προς το ερώτημα του Είναι*, ότι αυτό το σήμα δεν μπορεί να είναι <<μονο αρνητικό>>, ότι <<αμύνεται (wehrt ab) κατ' αρχάς στην ανεξίτηλη συνήθεια να παριστάνεται <το Είναι> ως κάτι ιστάμενο διεαυτό και έτσι κατόπιν ως ένα αντι-κείμενο που προσανήκει ενίοτε στον άνθρωπο>> (ZSf,

GA 9/239). Αυτό όμως που πρέπει εδώ να απωθηθεί και να αποκλειστεί, είναι παρομοίως μία παράσταση που απωθεί και εμποδίζει την πρόσβαση στο <<Είναι>>. <<Ωστόσο το ερωτάν για την ουσία του Είναι αποθνήσκει αν δεν παραιτηθεί απο τη γλώσσα της μεταφυσικής, διότι η μεταφυσική παράσταση εμποδίζει να τεθεί το ερώτημα για την ουσία του Είναι>> (ο.π.). Η διαγραφή, η απώθηση του εμποδίου, *γράφει* την απώθηση και έτσι δεν την αρνείται, αλλά την επισημαίνει δείχνοντας προς τον <<τόπο του χιασμού>>. Ο χιασμός δεν είναι αλλιώς φανερός, και δεν μπορεί να γίνει ορατός ως αφ' εαυτού ιστάμενος. Η διεαυτό-σύσταση του <<Είναι>>, που δεν παριστάνεται αλλά γράφεται, δείχνει χιαστά περισσότερο προς έναν τόπο, στον οποίο οφείλει την καταγωγή του.

Ίσως θα ήταν εδώ και ο κατάλληλος τόπος να υπενθυμίσουμε, αποκλίνοντας λίγο από την κατεύθυνση μας, τη χαϊντεγκεριανή περιγραφή της προβληματικής του <<Εδώ>> και <<Εκεί>>, όπως τη συναντάμε στο *Είναι και Χρόνος* και μάλιστα σε σχέση με τη <<χωρικότητα του μέσα-στον-κόσμο-Είναι>>. << Η ύπαρξη (Dasein) κατανοεί το εδώ της σε σχέση με το περιβαλλοντικό εκεί. Το εδώ δεν εννοεί το που ενός παρευρισκομένου όντος, αλλά το πλησίον-σε (Wobei) ενός απο-μακρύνοντος Παρείναι (Sein bei)... [λαμβάνομένου] ως ένα με αυτήν την Απο-μάκρυνση (Ent-Fernung)>>. Μετά απο το <<Παρείναι>> γίνεται λόγος για το <<χιάζω>> (kreuzen): <<Η ύπαρξη κρατείται ως μέσα-στον-κόσμο-Είναι ουσιασώς σε μία απο-μάκρυνση [απόσταση]. Η ύπαρξη δεν μπορεί ποτέ να διασχίσει αυτήν την απο-μάκρυνση, τη μακρύτητα του πρόχειρου όντος από τον ίδιο τον εαυτή της>>. Και στη συνέχεια: <<Η ύπαρξη μπορεί να διασχίσει (durchquerren) αυτό το μεταξύ της απόστασης καθυστερημένα (nachträglich), εντούτοις έτσι μόνο ώστε η ίδια η απόσταση να γίνεται κάτι απόμακρο. Όχι μόνο δεν θα έχει η ύπαρξη διασχίσει την απο-μάκρυνσή της, παρά θα την έχει λάβει μαζί της, όπως και αδιάκοπα τη λαβαίνει, επειδή η ύπαρξη είναι ουσιαστικά απο-μάκρυνση, δηλαδή χωρική>> (SuZ § 23, 107,108). Σύμφωνα με αυτά λοιπόν, η ύπαρξη δεν μπορεί ποτέ να διανύσει την απόσταση που τη χωρίζει από τον εαυτό της, γιατί κατά την προσπάθεια της να τη διατρέξει απο-μακρύνει και απο-μακρύνεται και η ίδια, πράγμα που σημαίνει ότι η απο-μάκρυνση δια-σχίζει αδιάκοπα την ύπαρξη. Ανοίγοντας σ' αυτόν τον άτοπο τόπο μία ακόμη παρένθεση μπορούμε να παραπέμψουμε λακωνικά στην αντίστοιχη εκδοχή του νιτσεικού <<υποκειμένου>> της

γνώσης, ως κάτι απροσέγγιστου στην γνώση. Στον Πρόλογο της *Γενεαλογίας της Ηθικής* γράφει ο Nietzsche: <<Για μας ισχύει αιώνια η πρόταση <Ο καθένας είναι ο πιο απόμακρος του εαυτού του> >>. Απο-μάκρυνση και διάσχιση είναι λοιπόν δυο λέξεις για τη χωρικότητα της ύπαρξης, για το <<Παρείναι>>. Αν τώρα δηλώσαμε προηγουμένως μία έλλειψη, δηλαδή τη διασχίζουσα απο-μάκρυνση του <<αλλήλων>> κατά την εκφορά (Austrag), τότε αυτό οφείλεται στο γεγονός ότι η ύπαρξη δεν είναι <<σύμφωνα με την χωρικότητα της κατ' αρχάς πότε εδώ, αλλά εκεί>> (ο.π.). Εκεί σημαίνει, στην περίπτωση του Heidegger, πλησίον του <<Είναι>>. Με όλα αυτά επισημαίνουμε αφ' ενός ότι η χαιντεγκεριανή τοποσήμανση της διαφοράς ως <<εκφοράς>> μεθοδεύει σύμφωνα με το πρότυπο της αποκτημένης απο-μάκρυνσης από την *αναλυτική της ύπαρξης*, και αφ' ετέρου ότι επειδή η διαγραφή του <<Είναι>> μπορεί να λάβει χώρα *εδώ*, το <<Είναι>> κατανοείται από τον Heidegger ως παριστάμενο σύμφωνα με το <<εδώ>>.

Αν αυτός ο <<τόπος>> χιασμού, ή μάλλον ας πούμε καλύτερα αυτή η *γραφή*, δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο της παράστασης, θα έπρεπε να δούμε πως το <<Είναι>> και η <<θεωρία>> του καταφέρνουν να κυριαρχήσουν όχι με μία αυθαίρετη και τυχαία αγωγή, αλλά με την διαγωγή, μία εξουσία η οποία καθιδρύεται μάλιστα από το ίδιο το <<Είναι>>. Έχουμε ήδη διαπιστώσει ότι η διαγωγή διαβαίνει, διασχίζει, διαβιβάζει. Αυτό όμως που *τονίζεται* και λέγεται *εδώ* δεν είναι το βαινώ, σχίζω, φέρω, αλλά το *επι-ρρημα* <<δια>>. Το ρήμα <<άγω>> λέγει <<φέρω>>· έτσι όμως λέγει τη *συνέχεια* του <<χιάζειν>>, ή την συν-τονία του <<δια-μέσω>>. Το ρήμα είναι ο λόγος, είναι ο σύνδεσμος, ή η <<συλλογή>> (Versammlung), όπως θα μπορούσαμε να πούμε μαζί με τον Heidegger, κάνοντας <<ένα βήμα πίσω>> στην κατανοημένη ουσία της γλώσσας ως απόφανση: το <<διαλέγεσθαι>>. Η αγωγή είναι, λοιπόν, με αυτό το νόημα μια *λογική* συνάρτηση [λειτουργία]. Και αυτό ακριβώς είναι ό,τι δεν έχει αφήσει πίσω της καμία θεωρητική Λογική.

Με όλα αυτά έχουμε όμως συσκοτίσει τον *αγωγικό* χαρακτήρα της αγωγής, ο οποίος δεν είναι δυνατόν να λεχτεί αναγωγικά πια από την πλευρά της *λέξης*, αδυναμία που προωθεί τη μετωνυμία της αγωγής στο άπειρο. Αυτό κάνει και ο Αριστοτέλης όταν συνδέει το δεσμευτικό <<δια>> της αγωγής με τη ραστώνη: <<ραστώνην και διαγωγήν>>. Αντιστρόφως ο Heidegger μετατρέπει τη ραστώνη σε ένα *επι-*

ρημα (*Bei-Wort*), την <<διαμονή πλησίον...>>, μένοντας έτσι πιστός στην άποψη μιας ρηματικής γλώσσας, και λέγει ότι η <<διαμονή πλησίον...>> είναι <<ήρεμη...>>. Η ραστώνη δεν συνδέεται εδώ με τη διαγωγή, αλλά της προσ-αρμόζεται και έτσι της επι-βάλλεται. Ό,τι όμως συμβαίνει κατ' αυτόν τον τρόπο δεν είναι αποχώρηση από τον Λόγο, το Ρήμα, αλλά μία ελαφρή επιβάρυνση, ένας τονισμός του επιρρήματος που υποδεικνύει μία θεωρία, η οποία είναι χαρακτηρισμένη στον θυμικό της τόνο (*Stimmung*) από το προνόμοιο της φωνής (*Stimme*). Με αυτό τον τρόπο προσπαθεί ο Heidegger να διερευνήσει την ουσία της Δυτικής μεταφυσικής. Το ελάχιστο αυτό χαιντεγγεριανό εγχείρημα παραμένει ακόμη αδιαστόχαστο, ακόμη κινούμαστε ψηλαφίζοντας στο χαιντεγγεριανό χώρο. Αν όμως κληθούμε να οδεύσουμε όσο μακρύτερα γίνεται, τότε θα πρέπει να δοκιμάσουμε να ακροασθούμε αυτήν την επιρρηματική προσθήκη, με το νιτσεικό σφύρι <<και ίσως ακούσουμε ως απάντηση εκείνον τον περίφημο κούφιο ήχο>> που αποδίδουν <<είδωλα>> (*GD, Vor.*).

Έχουμε ήδη παρατηρήσει στην αριστοτελική περιγραφή ότι το ον παριστάνεται στον Λεύκιππο και στον Δημόκριτο ως κινούμενο. Οι διαφορές είναι λοιπόν διαφορές ενός μεταβαλλόμενου όντος. Ο Heidegger περιγράφει στην παρουσίαση του υπερβατολογικού χαρακτήρα της μεταφυσικής τη <<σχέση>> μεταξύ όντος και Είναι ως μετάβαση από το ον στο Είναι, και αυτό σημαίνει ως μία κίνηση που οδηγεί από το μεταβαλλόμενο ον στο ήρεμο Είναι. Το Είναι είναι έτσι το ίδιο το ύψιστο ον. Αν όμως τώρα πρέπει να στοχασθεί η διαφορά *as* Διαφορά, το Είναι στην ρηματική του <<ουσία>>, δεν είναι δυνατόν να στοχασθεί ως ήρεμο, διότι η ηρεμία θα ήταν μία διαφορά σε σχέση πάντα με το ον. Για αυτόν το λόγο ο Heidegger μιλά όταν αναφέρεται στην <<εκφορά>> για την <<ελευθερία>> της <<ποτέ ηρεμούσας μετάλλαξης>>, ή για την <<υψηλότερη πολυσημαντότητα>>. Όχι <<μεταβολή>>, αλλά <<μεταλλαγή>>, όχι <<ήρεμα>>, αλλά <<ποτέ ηρεμούσα>>, όχι <<μετάβαση σε>>, <<υπέρβαση>>, αλλά η <<εκφορά>>, η <<προσωρινή διαμονή>> [παύση: *Einkehr*]. Παρόλη τη συχνά τονισμένη από τον Heidegger πολυσημαντη αξιοζήτηση και διαστοχαστικότητα θα πρέπει να ρωτήσουμε, αν και εκείνο το <<διαμένω πλησίον...>> δεν χρησιμοποιεί κατ' ανάγκη λέξεις, ακόμη και όταν δεν διαμένει ρηματικά, αλλά επιρρηματικά. Έτσι το <<ήρεμο>> μεταλλάσσεται εδώ σε

<<ποτέ ήρεμο>>. Δεν εισέρχεται όμως έτσι η αγωγή *αργά* (lento) και άηχα στο παιχνίδι;

Ακόμη δεν έχουμε επισημάνει τι δεν ταξινομείται γραμματολογικά στη χαίντεγγεριανή μεταφορά της αριστοτελικής διαγωγής: Η χωριστή εγ-γραφή του tempo <<αργά>> (lento). Από την άλλη, έχει πέσει ήδη στην αντίληψη ότι εκεί που ο Nietzsche μιλά για το <<lento>> της <<αλχημικής τέχνης της λέξης>>, γράφει *αργά*, και λέει ότι αυτό το tempo ελκύει. Τι φτάνει έτσι στην προφάνεια; Ότι το tempo, η αγωγή, δεν είναι <<θυμικός τόνος>> και ότι καμία λέξη δεν μπορεί να την εκφράσει, ούτε ο <<θυμικός τόνος>>, ούτε και η <<διαγωγή>>. Η αναγκαιότητα να συνδεθεί η διαγωγή με τη ραστώνη, όπως και να προστεθεί στο <<διαμένω πλησίον...>> ένα <<ήρεμα>>, παραπέμπει στο γεγονός ότι οι λέξεις δεν *αρκούν* για να δηλώσουν ένα tempo, και ακόμη ότι κάθε προσέγγιση εξαρτάται από επιρρήματα, και ότι δεν υπάρχει λέξη που δεν λέγεται, συμπεριλαμβανομένης της λέξης tempo. Το τι είναι σε μία φιλοσοφία ελκυστικό, είναι δυνατόν να υπολογισθεί, ασχέτως αν μιλά την γλώσσα της μεταφυσικής, ή αν παραιτείται από το καθήκον να την χρησιμοποιήσει. Πάντοτε θα τραβούν και θα προσελκύουν οι λέξεις, τα ρήματα, τα θεμελιακά ρήματα, ή τα επιρρήματα. Ο ένας ελκύεται από το <<καθ'εαυτό>>, τη <<βούληση>>, όπως και ο άλλος από τη <<διαμονή πλησίον...>>, τη <<λήθη του Είναι>>, ή το <<θυμικό τόνο>>. Γι αυτό το λόγο θα πρέπει κάθε στοχασμός που αξιώνει να εγκαταλείψει τη γλώσσα της μεταφυσικής, να αμύνεται κατ'επανάληψη όπως κάνει ο Heidegger στο *Από μία συνομιλία για την γλώσσα*, όπου αμύνεται ρητά όταν δηλώνει ότι επιθυμεί να <<προφυλάξει>> το για την ουσία της <<γλώσσας>> πρέπον ρήμα από την <<κατάχρηση>> (Verwendung) του σε συνήθη τίτλο, ή την <<παραχάραξη>> (Umfälschung) του όταν χρησιμοποιείται για τη σημείωση της <<έννοιας>> (UzS 145). Εντούτοις δεν μπορεί να κάνει αλλιώς από το να το ονομάζει, και μόνο έτσι, ονομάζοντάς το, να αμύνεται.

Είναι παράξενο λοιπόν ότι το αγωγικό, και ως λέξη, δεν εξαφανίζεται, αλλά εμμένει. Αναδύεται μάλιστα σε περιοχές που για την <<καθαρή>> θεωρία είναι είτε δευτεροβάθμιες, είτε τελείως ανύποπτες, όπως λ.χ. στη ρητορική, ή στη μουσική. Έτσι, στους ρήτορες καλείται αγωγή το στυλ, ο τρόπος γραφής, στους δε μουσικούς το Tempo της μουσικής. Η αγωγή δεν είναι, λοιπόν, κάποια μοντέρνα καθυστερημένη έννοια της αρχαίας θεωρίας, αλλά μία πάντα *καθυστερημένη*

έννοια κάθε θεωρίας, η οποία μάταια προσπαθεί να τη συλλάβει. Η αγωγή είναι αυτό που προσδιορίζει τη θεωρία και μένει για την ίδια το απροσδιόριστο. Τι λείπει; Λείπει η λέξη...

Ίσως όμως να μην πρόκειται καν για μια <<περιοχή>> εδώ και αρκετό χρόνο, αν λάβει κανείς υπόψη ότι το *Tempo* τώρα πλέον έχει γίνει ο χαρακτηρισμός, με το οποίο εκφράζεται η εμπειρία ενός αιώνα, η σημερινή εποχή, ή αυτό που ονομάζεται έστω και ελλιπώς μοντερνισμός. Ας διαβάσουμε καλύτερα μερικές γραμμές ενός πρωταγωνιστή της, του E. Jünger, με τις οποίες ξεκινά η ανακοίνωση και η σχεδόν μυθολογική κατάφαση ενός νέου καθαρά τεχνολογικού σχηματισμού, του *Κοσμοκράτους*:

<<Το ερώτημα <Που στεκόμαστε σήμερα;> προκαλεί αμέσως το αντερώτημα αν <στεκόμαστε καθόλου;>. Καθώς φαίνεται βρισκόμαστε σε κίνηση και μάλιστα σε μία μορφή της κίνησης η οποία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε σαν όδευση και βηματισμός, ούτε σαν αλλαγή. Η κίνηση αυτή διεκπεραιώνεται εδώ και αρκετό χρόνο σε *accelerando*: με αύξουσα επιτάχυνση>> (Der Weltstaat 9).

Η ανοιχτή επιστολή του Heidegger στον Jünger με την οποία επιχειρείται ένας απολογισμός της εποχής της λογιστικής, μέσω ενός άλλου γιουνκεριανού κειμένου, του *Περί της γραμμής*, μας παραπέμπει στον συνειρμό του *Tempo* με τον κόσμο της τεχνολογίας:

<<Σήμερα είναι ιδιαίτερα ευνόητος ο πειρασμός να υπολογίσουμε την περίσκεψη [βραδύτητα: *Bedachtsamkeit*] του στοχασμού σύμφωνα με το *Tempo* της λογιστικής και του σχεδιασμού, το οποίο δικαιολογεί άμεσα στον καθένα τις τεχνικές ανακαλύψεις με τις οικονομικές επιτυχίες. Αυτή η αποτίμηση του στοχασμού εγείρει στον ίδιο υπερβολικές αξιώσεις σε μέτρα, που είναι ξένα προς αυτόν. Ταυτόχρονα υποβάλλει κανείς τον στοχασμό κάτω από την υπεροπτική αξίωση να γνωρίζει την λύση του αινίγματος και να φέρει την σωτήρια>> (ZSf (Wegm.): 400).

Αν οφείλει, λοιπόν, να εκτιμηθεί αυτή η άρνηση, η περίσκεψη του στοχασμού, που δεν φαίνεται να έχει κάποιο *tempo*, εντούτοις από το *tempo*, και δεν κρατηθεί καθαρός ο στοχασμός έξω από κάτι που χαρακτηρίζεται ως ξένο προς αυτόν, για να στοχαστεί αυτό το ξένο ως ξένο του, τότε θα πρέπει ακριβώς αυτή η <<υπεροπτική αξίωση>> που προέρχεται από την κυριαρχία του *tempo* να γίνει η *δωρεά* του στοχασμού: Το *tempo*, το διαστοχαστέο, δίνει παραδόξως για το στοχάζεσθαι. Ο Heidegger ισχυρίζεται στο *Τι καλείται στοχασμός* ότι <<μαθαίνουμε τον στοχασμό κατευθύνοντας

την προσοχή μας σε ό,τι δίδεται για να το διαστοχαστούμε>>, και ότι <<κάθε διαστοχαστέο δίνει για το στοχάζεσθαι. Ωστόσο δίνει αυτή η δωρεά μόνο στον βαθμό που ως διαστοχαστέο είναι ήδη αφ' εαυτού ό,τι αξιώνει να το διαστοχαστούμε>> (WhD 1επ.). Με αυτήν τη χαϊντεγκεριανή παρεμβολή ελπίζουμε να έγινε φανερό ότι δεν καταλογίζουμε στον Heidegger πως προκηρύσσει την οπισθοχώρηση του στοχασμού από την ατοπία της τεχνολογίας στην εντοπιότητα της <<επαρχίας>> (Adorno). Μία τέτοια θέση δε δικαιολογείται και δεν θεμελιώνεται με τις παραπάνω παραπομπές. Είναι εντελώς ανοιχτό αν η περίσκεψη, ο διαστοχασμός, δεν είναι παρά ένα άλλο, *βραδύτερο* tempo, απο το <<Tempo της λογιστικής και του σχεδιασμού>>, και δεν θα βιαστούμε εμείς εδώ να του προσθέσουμε ένα τελειωτικό νόημα. Θα έπρεπε όμως να επισημανθεί ότι η άρνηση του στοχασμού να εκτιμηθεί από το Tempo, και μετριοπάθεια της αποστολής του που συνδέεται με αυτήν την άρνηση, δεν μπορεί να σημαίνει πως ο στοχασμός θα έπρεπε να αρνηθεί να στοχαστεί το Tempo, αλλά ότι καθήκον της αποστολής του είναι να φέρει βήμα προς βήμα στην προφάνεια την απόκρυφη ιστορία του <<στυλ>> του, ακόμη και όταν αυτό δεικνύεται ως το ένα και μοναδικό Tempo της λογιστικής.

Πως θα είχαν τα πράγματα, αν η ανάγκη, η βιασύνη με την οποία προφέρεται η λέξη που δεν επιδέχεται αναβολή, καθώς και η βιασύνη που την προφέρει, φαινόταν στους αργούς στοχαστές με διαφορετικό τρόπο διαστοχαστέα από ό,τι εκφράζει το κούνημα ενός κεφαλιού ως ένδειξη μίας αρνητικής στάσης; Ο συνειρμός του <<Tempo>> με την <<τεχνολογία>>, που δεν έχει αποκτηθεί τόσο από την κατανόηση των δύο, αλλά πολύ περισσότερο από τη δυσκολία να κατανοηθούν, συνοδεύει τη χειρονομία παραπομπής της αγωγής σε κάτι όπως η <<ρητορική>> ή η <<μουσική>>. Για το λόγο αυτόν το αυξάνον ενδιαφέρον για την τεχνολογία και για το τεχνολογικό μπορεί να δείχνει πάντα μόνο εκείνη τη δυσκολία και το *θόλωμα* που εμποδίζουν (hemmen) το θεωρητικό βλέμμα να ενορασθεί τη χώρα της γλώσσας κάτω από την προοπτική της ρητορικότητας και του στυλ, όσο ανυψωμένη και αν είναι η αξίωση διασάφησης της ουσίας της γλώσσας. Δεν υπάρχουν λέξεις ή προτάσεις που μπορούν να πουν τι είναι το στυλ ή τι είναι η ρητορικότητα, διότι εδώ προσκρούει η οντο-ερμηνευτική μορφή του ερωτήματος σε ένα όριο, στο όριο της: Θα πρέπει, για να μιλήσει περί του στυλ, να

χρησιμοποιήσει και πάλι ένα στυλ, και η απόκλιση αυτή από την <<ουσία>> του στυλ δημιουργεί, όσο μικρή και αν είναι, την αδιάκοπη απο-μάκρυνση της ουσίας του. Το στυλ είναι αυτό που δείχνεται σε αυτά και με αυτά που λέγονται, στο πως αυτά λέγονται και στο ότι λέγονται, χωρίς να είναι δυνατόν να εντοπισθεί οντολογικά σε μία λέξη, ή σε μία απόφαση. Το Αισθητικό και το Λογικό είναι ισαρχέγονα όρια της κατανόησης του νοήματος του κόσμου και του εαυτού πριν απο κάθε εμπειρία, και έχουν λειτουργική προτεραιότητα σε σχέση με τις τέχνες και τις επιστήμες.

Αν όμως ο λόγος περί *απόκλισης*, που προστίθεται στην τυφλότητα του βλέμματος, δε γίνεται μόνο με την πρόθεση για να στραφεί κανείς με περισυλλογή με απώτερο σκοπό να τα συλλάβει εννοιολογικά και να μεταβεί έτσι ανενόχλητα σε <<ουσιαστικότερα>> θέματα, τότε θα πρέπει να στοχαστούμε την απόκλιση ως θεμελιακή γραμμή και *γραφή της τεχνολογίας* και του μοντερνισμού, του <<Σήμερα>>, που όπως λέγεται δεν προσφέρει τίποτε άλλο παρά αποκλίσεις της προσοχής και περεκτροπές στην τάξη των πραγμάτων, το *divertissement* του Pascal. Θα έπρεπε ίσως να μιλήσουμε μαζί με τον επιστημολόγο Serres για ένα παρασιτικό <<γενικοποιημένο κλίναμεν>>¹⁴⁶ όχι μόνο της κοσμογονίας αλλά και της ρητορικότητας και του στυλ που εμποδίζει την περισυλλογή και την αυτοσυγκέντρωση του θεωρητικού βλέμματος, ή για το <<κλίναμεν>> της μουσικής, η οποία υφίσταται <<πια μόνο>> προς αποτροπή της προσοχής. Θα πρέπει να μιλήσουμε λοιπόν για μία απόκλιση που δεν αφορά μόνο το <<Σήμερα>>, και τον <<μοντερνισμό>>. Ας πάρουμε για παράδειγμα τον Πλάτωνα με τον οποίο προσωποποιείται η απαρχή της ιστορίας του Δυτικού στοχασμού: <<Δεν βρήκαν τον φιλόσοφο και μεταρρυθμιστή τους· ας συγκρίνει κανείς τον Πλάτωνα: ο οποίος παρεκκλίνει μέσω του Σωκράτη ... Η απόφαση - ο Σωκράτης. Ο *παρεκκλίνας Πλάτων* (der abgelenkte Plato)>> (N 1875, 6[18,19]: 8/105= PhB 194).

Αν το <<tempo>> δεν είναι δυνατόν να εξισωθεί με <<accelerando>> ως το <<Tempo>> του σήμερα, στο οποίο φαίνεται και η παρέκκλιση, τότε αυτό θα είναι ένα tempo και το <<περίσκεπτα>> θα είναι ένα άλλο. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να αντιπαρατεθούν ως αντιθέσεις, ή να αξιολογηθούν ιεραρχικά. <<Περίσκεπτα>> μπορεί μεν να σημαίνει <<αργά>>, αλλά μόνο όταν το <<accelerando>> ληφθεί ως το tempo αναφοράς. Η πρόσληψη αυτή δεν μπορεί όμως να έχει τον χαρακτήρα του θέτειν ενός θεμελιακού tempo που θα

ήταν καθοριστικό για όλα τα άλλα. Ελπίζουμε να γίνεται έτσι εναργές ότι αυτό ακριβώς που φαίνεται σε κάθε ιεραρχικό στοχασμό ως εξάλειψη και απόσβεση των διακρίσεων, ως έλλειψη απόλυτα καθοριστικών γραμμών, είναι αυτό που απελευθερώνει το βλέμμα για την ενόραση του εκάστοτε <<σήμερα>>. Για να ακούσουμε ένα tempo, που θεωρητικά ειπωμένο αρμόζει στην θεωρία, για να ακούσουμε tempi που θεωρητικά ειπωμένα δεν αρμόζουν στην θεωρία, αλλά ίσως στην ρητορική, στο στυλ, στη μουσική, χρειάζεται μία ακοή όχι πέρα και όχι πίσω από κάθε θεωρία, χρειάζεται η πολλαπλότερη τέχνη.

VI

ΣΚΙΑΜΑΧΙΕΣ

Με δυο λόγια, η φράση *εγκαταλείπω
τη λεία για τη σκιά*, δεν είναι όντως
το μυστικό όλων των κυνηγών,
αφού τα επίγεια αγαθά είναι η σκιά
των επερχόμενων αγαθών ;
P. Klossowski 1992 (1956)

VI.1 Το αδύνατο: Το πρόσχημα της φιλοσοφίας

ΤΟ ΑΔΥΝΑΤΟ ΤΗΣ ΑΝΑΓΝΩΣΗΣ αυτού
του κόσμου. Όλα διπλά(σιάζονται).
P. Celan 1971

Αν κανείς επιθυμεί μία ηθική, τότε υπάρχει ακόμη μία μοναδική οδός προς αυτή: Αυτή στην οποία τώρα οδεύει, η οδός της λοξής έκφρασης. Ας την ονομάσουμε με τον Nietzsche οδό του θυμικού-τονικού χρόνου (Affekt-Zeit). Σε αυτήν την οδό ο Nietzsche βάδισε με ήθος, και μάλιστα λοξά, όχι διαφορετικά από έναν ξεροκέφαλο, <<ανάποδο όπως ο Σωκράτης>> (N 1875, 6[23]: 8/107=PhB196), ή από εκείνους τους Ινδούς, που όπως γράφει ο Nietzsche στο φίλο του P. Deussen <<φιλοσόφησαν αδιάλειπτα, και πάντα λοξά>>.

Πλάγια, έκτροπα, λοξά, και όχι εκκεντρικά. <<Αυτό το <πάντα λοξά> έχει γίνει σε μένα παροιμία>>(Μέσα Ιανουαρίου 1975, 5/11)).

Όταν ο Nietzsche μιλά για τα <<μέρη του [μουσικού] λόγου>> στην επιστολή του προς τον C.Fuchs (8/401) όπου αναφέρεται και στο αξιοζητούμενο θέμα της μοντέρνας θυμικής-τονικής μουσικής και δηλώνει την επιθυμία του να χρησιμοποιούμε εδώ λέξεις δανειδσμένες από τη Ρητορική, επειδή τα σημεία στίξης είναι για την πεζογραφία και την ποίηση ό,τι η διαίρεση του φωνητικού ήχου κατά διακριτικά τμημάτια με ή χωρίς συλλαβές, δηλαδή η άρθρωση (Phrasierung) για την μουσική, τότε ο λόγος του θυμού, του πάθους και συνεπώς του θυμικού χρόνου ρητορικοποιείται αφενός και αφετέρου μετατοπίζεται ο τονισμός της λέξης ως σημειακού φορέα της σημασίας στα σημεία στίξης, δηλαδή στα σημεία εκείνα που ακούγονται με τα μάτια. Η ρητορικοποίηση του πάθους [θυμού] αποπαθοποιεί τη σημασία. Από την άλλη αποκτούν μουσική άρθρωση (phrasiert) <<οι λέξεις που όλοι γνωρίζουν από τη Ρητορική: Περίοδος, κώλον, κόμμα, ανάλογα με το μήκος, παρόμοια η ερωτηματική πρόταση, η υποθετική πρόταση, η προστακτική>> (ο.π.). Η αποπαθοποίηση του ρηματικού λόγου, που πιστεύει στην απόλυση του από την Ρητορική, είναι όμως τελικά ανάλογη με τον ακκισμό της ρητορικής. Ο Nietzsche δε θέτει τη Ρητορική στη θέση εκείνου του άμεσου λόγου, αλλά προσποιείται έναν <<ρητορικό>> λόγο, και ακριβώς αυτή η στρατηγική κίνηση δυσχεραίνει κάθε εγχείρημα που θέλει να καθορίσει την σχέση του με τη Ρητορική. Αν μας επιτραπεί τώρα να μνημονεύσουμε εδώ τη διάκριση μεταξύ <<δραματικού στυλ>> (Δημοσθένης), το οποίο προσ-εγγίζει περισσότερο στο μοντέρνο γούστο, και <<γραφικού στυλ>> (Ισοκράτης), από τα μαθήματα του Nietzsche για την *Ιστορία της ελληνικής ρητορικής* (GA 18/199 επ.), θα μπορούσαμε να πούμε ότι και οι δυο αυτές χειρονομίες υφίστανται στα νιτσεικά κείμενα, αλλά με τέτοιο τρόπο ώστε να μην είναι δυνατόν να αποφασίσουμε εκάστοτε με απόλυτη καθοριστικότητα για την αναγνωσιμότητα της μίας ή της άλλης. Το δραματικό στυλ του Δημοσθένη δεν είναι το γούστο των μοντέρνων, είναι απλώς εγγύτερο τους, πράγμα που θα μπορούσε μολαταύτα να σημαίνει ότι ένα χάσμα μας χωρίζει από αυτό, όπως ένα χάσμα χωρίζει το δραματικό από το γραφικό στυλ του Ισοκράτη. Εκεί όπου ο Nietzsche μιλά για την πολλαπλή στερη τέχνη του στυλ του, εκεί όπου λέγει κάτι γενικό για αυτό, δεν

δίνεται κανένας καθορισμός αν πρόκειται για το ένα ή το άλλο στυλ. Αυτό δίνει τόπο στην υπόθεση ότι αν μπορεί να ειπωθεί κάτι, τότε αυτό θα ήταν ότι <<στυλ>> είναι μία λέξη για το χάσμα, όπως επίσης λ.χ. η λέξη <<τέχνη>> στη *Γέννηση της τραγωδίας* δεν μπορεί να είναι παρά μία λέξη για το χάσμα μεταξύ Απόλλωνα και Διόνυσου. Πολλαπλότερη τέχνη, ποσοτική μετρική, στυλ, γραφή, χορός, – ποιός ξέρει πόσες λέξεις χρειάζονται για την λοξότητα της λέξης. Ανοίγοντας λοιπόν χάσματα διασχίζει ο Nietzsche με τρόπο χασματικό την οδό του στοχασμού του, ακολουθώντας έτσι τη μοναδική οδό που ακόμη υπάρχει. Το ότι ο Nietzsche οδεύει πάνω σε αυτή, την οδό, και ότι *αυτή* είναι η οδός στην οποία οδεύει, μπορεί να ειπωθεί μόνον από την ίδια την οδό. Το *ότι* μόνο αυτή μπορεί να μας το πει, πρέπει να χαραχθεί από μία γραφή που θα την αφήσει ανέπαφη, ακέραια (intakt). Η στίξη, τα σημεία στίξης δεν καταστρέφουν τις λέξεις, τις αφήνουν να φθάσουν στο πέρας τους.

Υπακούοντας σε ένα ερμηνευτικό έναυσμα που προξενήθηκε από τις θέσεις του Heidegger, αναφερθήκαμε στη διάνοιξη της οδού, στη γλυφή της οδού, κάτω από την προοπτική με γωνία ανοίγματος το ερώτημα για τη μεταφυσική, το γνωστό αλλά και επίδικο ερώτημα για την υπέρβασή (Überwindung) της ή τη διάσχισή (Durchquerung) της. Μολαταύτα μένει ανοιχτό το θέμα αν ή πως μπορεί ένα τέτοιο ερώτημα να επικαλείται εκείνον, εδώ τον Nietzsche, που ουσιαστικά προσπαθεί να οικειοποιηθεί κλείνοντάς τον στον ολοκληρωμένο κύκλο της μεταφυσικής. Ρίχνοντας μία ματιά στη βιβλιογραφία που αναφέρεται στη νιτσεική φιλοσοφία, επισημαίνουμε ακόμη και στις πλέον ακραίες και αντιθετικές αποκλίσεις μία συναίνεση όσον αφορά την προβληματική του ερωτήματος της υπέρβασης ή της διάσχισής της μεταφυσικής. Αν και η δύναμη αυτού του ερωτήματος δεν μπορεί να αποσιωπηθεί, μπορεί ίσως εντούτοις να τεθεί υπό ερωτηματικό. Αν αυτή η προοπτική είναι η μοναδική δυνατότητα να θέτουμε ερωτήματα, τότε θα πρέπει να είναι δυνατόν να αναρωτηθούμε μέσα από τη γωνία της και για τις αποκλίσεις του καθοδηγητικού ερωτήματος. Ο Nietzsche δηλώνει στο *Πέραν του Καλού και του Κακού* την εμφανή υπακοή και ανελευθερία των πλέον διαφορετικών φιλοσόφων στο διάταγμα εκπλήρωσης ενός <<θεμελιακού σχήματος από δ υ ν α τ έ ς φιλοσοφίες>>:

<<Υπακούοντας σε μία αόρατη προγραφή (Bann) διατρέχουν πάντα και ολοένα την ίδια κυκλική οδοτροχιά (Kreisbahn), με όλη την ανεξαρτησία που αισθάνονται πως έχουν ο ένας απέναντι στον άλλο, με την κριτική

ή συστηματική τους θέληση. Κάτι μέσα τους τούς οδηγεί (führt), κάτι μέσα τους τούς ωθεί (παρορμά: treibt) τον ένα πίσω απο τον άλλο, σε μία ορισμένη τάξη, [που είναι] αυτή ακριβώς η έμφυτη συστηματικότητα και συγγένεια των εννοιών>> (JGB 20: 5/34).

Ας παρατηρήσουμε το ερώτημα για τη μεταφυσική ως μία δυνατότητα, αν όχι ως τη δυνατότητα, και ας ερωτήσουμε όπως εμείς μπορούμε, αν η νιτσεική φιλοσοφία είναι μία δυνατή φιλοσοφία και πως εκφέρεται σε αυτήν η αφετηρία του ερωτήματος για τη <<μεταφυσική>>.

Το ερώτημα επιβαρύνεται λοιπόν με αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ασυμφωνία του <<αξιολογικού συναισθήματος>> (Wertgefühl) με το πνεύμα της εποχής, με την επικαιρότητα. Ο Nietzsche την διατυπώνει ως μία <<συνολική-ενόραση>>: <<το συναισθημα, ως αξιολογικό συναισθημα δεν βρίσκεται στο ύψος της εποχής>> (N 1887, 10[23]: 12/468). Μία αξιολόγηση της νιτσεικής φιλοσοφίας ως μη-μεταφυσική, χωρίς αυτό να σημαίνει κατ'ανάγκη <<αντι-μεταφυσική>>, μία αξιολόγηση λοιπόν που θεμελιώνεται στην αφοριστικότητα, στην αποσπασματικότητα και στη μη συστηματικότητα της φιλοσοφίας του, θα μπορούσε εύκολα να παραβλέψει πολύ γρήγορα ότι μέσα σε αυτά καλλιεργείται ακόμη η διατήρηση της μεταφυσικής ως διαλεκτική αρνητικότητα. Υπάρχουν νιτσεικές διατυπώσεις του προβλήματος με τις οποίες επιχειρήθηκε να αποδειχτεί ότι η Βούληση για Δύναμη δεν είναι μεταφυσική αρχή, όπως λ.χ. το απόσπασμα: <<-Η βούληση για δύναμη δεν είναι ένα Είναι, ένα γίνεσθαι, αλλά ένα πάθος είναι το στοιχειωδέστατο πράγμα, από το οποίο δίδεται πρώτα ένα γίνεσθαι, μία ενέργεια...>> (N 1888, 14[79]: 13/259). Αλλά το γεγονός ότι εδώ αντικαθίσταται το <<Είναι>> και το <<γίνεσθαι>> με το <<πάθος>>, δεν επιτρέπει τον εύκολο συλλογισμό ότι η Βούληση για Δύναμη μπορεί να συλληφθεί μέσω μίας γλώσσας που δεν είναι καθορισμένη από τη μεταφυσική της χρήση. Ήδη στη *Γέννηση της τραγωδίας* επισημαίνει ο Nietzsche τη διασύνδεση μεταξύ πάθους και αίσθησης, ή όπως λέγει ο ίδιος, μεταξύ <<παθολογίας>> και αισθητικής στην αριστοτελική *Ποιητική*. Αν λοιπόν μία εποχή πιστέψει τον εαυτό της ως τελειώς αποδεσμευμένο από κάθε μεταφυσική και φτάσει στο σημείο να θεωρεί το πάθος ως το αρμόζον σ' αυτήν στοιχείο, δείχνει ότι δε στέκεται στο ύψος της και ότι παραβλέπει τόσο τον δικό της όσο και τον μεταφυσικό χαρακτήρα του πάθους. Η νιτσεική κατάχρηση αυτής της έννοιας του πάθους, της affectio, και η προώθηση

της ως θυμικό χρόνο (Affekt-Zeit), προξενεί την παρεξήγηση από την οποία αντλεί η εποχή του πάθους τη νομιμότητα και αυτο-κατανόησή της. Στο βαθμό λοιπόν που αυτή η εποχή πιστεύει ότι αναγνωρίζει στο πάθος το Άλλο της, το παραγνωρίζει ως δικό της, και θολώνει το βλέμμα για αυτό που της προσανήκει, δηλαδή το Είναι, την ουσία, το γίνεσθαι. Η <<μεταφυσική>> θα ήταν έτσι κάθε φορά ο <<χρόνος μας>> ως ένας άλλος χρόνος, η <<εποχή>> μας παραγνωρισμένη ως μία άλλη εποχή, θα είμασταν εμείς που θέλουμε αλλιώς τον εαυτό μας (EH 6/295). Ο Nietzsche της ποσοτικής μετρικής, του <<όλου>> και της περιόδου, είναι ακόμη πιο άγνωστος, ακόμη πιο ανήκουστος από τον αποσπασματικό και αφοριστικό Nietzsche, τον υπονομευτή των λογικών συστημάτων. Τι μπορεί τώρα να σημαίνει αυτό για την οδοτροχιά που χαράσσουμε εδώ;

Επισημάναμε κατά την εκφορά της νιτσεικής παράλληλης όδευσης του θυμικού-τονικού χρόνου, του τονικού βίου και του μετρικού χρόνου, της γραφής και του παιχνιδιού, ότι εκεί που ισχύει ο θυμικός χρόνος ως ο <<δικός μας>>, δηλαδή ως η οδός της <<μεταφυσικής>> δεν υπάρχει καμία γέφυρα προς το μετρικό-ποσοτικό χρόνο, εκτός από τις ίδιες τις <<φαινομενικές γέφυρες>> της λέξης, για τις οποίες ο Nietzsche μιλά συχνά. Αυτό όμως σημαίνει ότι και η λέξη <<χάσμα>> μπορεί να γεφυρώσει το χάσμα μόνο φαινομενικά, και ότι για να το στοχαστούμε χρειάζεται ένας στοχασμός, μία γραφή που γράφει με *διχασμένο στυλό* [πένα], και που δεν μπορεί να κρατηθεί ή να προστατευθεί ώστε να μην το γράφει πάντα εσφαλμένα, <<πάντα λοξά>>. Η γραφή αυτή δεν αντιπαρατίθεται, δεν μπορεί να αντιπαρατεθεί στη μεταφυσική, παρά μόνον να την αποθέσει ως αυτό που μένει, ως απόθεμα. Ο Nietzsche δε χρησιμοποιεί ποτέ αντιθετικές έννοιες, ούτε όταν αναφέρεται στη διαφορά μεταξύ του θυμικού και του ποσοτικού μέτρου, ούτε όταν μιλά στην *Γέννηση της Τραγωδίας* για το ζεύγος Απόλλων-Διόνυσος, διότι γνωρίζει καλά ότι <<η θεμελιακή πίστη των μεταφυσικών είναι η πίστη στις αντιθέσεις των αξιών>> (JGB 2: 5/16), αλλά μιλά πάντοτε για <<παραλληλία>> (nebeneinander) και <<συγγένεια>>, για <<συμπλοκή>, και για κοινή <<καταγωγή>>, που προηγείται των αντιθετικών ζευγών και τα κάνει δυνατά. Όπου πρόκειται για τη διένεξη των δυο ρυθμικών μέτρων και χρόνων μιλά για την <<εκάστοτε>> συνύπαρξη τους στον αγώνα, που είναι μία κύμανση νίκης και ήττας του ενός και του άλλου, του ενός μέσα στο άλλο: <<Κάποτε ήταν ο τονικός βίος περισσότερο

ελεύθερος, μετά περιορίζεται από τον μετρικό βίο και σχεδόν υπερβαίνεται, τελικά νικά και πάλι>> (GA 18/309). Αυτός ο αγώνας, ή να το πούμε με μια λέξη-χάσμα που ο Nietzsche φέρει ως <<έμβλημα>> στο *Περί της αλήθειας και του ψεύδους με μια εξωθητική σημασία* (WL:1/886), αυτός ο πόλεμος εκφέρεται επίσης <<κάθε φορά>> στα νιτσεικά κείμενα. Μετά από αυτήν τη συχνά επισημασμένη διττότητα στο νιτσεικό έργο μπορεί ίσως να εντοπισθεί και η παρορμητική κίνηση του <<συστήματος>>, της <<φιλοσοφίας>> προς την καθοριστικότητα, καθώς και η πολλαπλότητα των σωσίων, των <<προσώπων>>, για τα οποία ο Nietzsche γράφει σε επιστολή του προς την Lou von Salome: <<Εγώ ο ίδιος διηγήθηκα με αυτήν την έννοια ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας και έλεγα με ευχαρίστηση στους ακροατές μου: <αυτό το σύστημα αναιρέθηκε και είναι νεκρό – αλλά το πρόσωπο απο πίσω του δεν είναι αναιρέσιμο, το πρόσωπο δε σκοτώνεται με τίποτε – παραδείγματος χάριν ο Πλάτων>> (1882, 6/259). Παραδείγματος χάριν ο Πλάτων, ο διπρόσωπος, ή ο <<Πλάτων – ο μονομάχος>>: <<Ο Kant ή cant [ο υποκριτικός λόγος] ως νοητός χαρακτήρας>>, ή ο Hegel που έγραψε τη *Φαινομενολογία του πνεύματος*, <<ίσως κανείς δεν είχε περισσότερο πνεύμα από τον H e g e l>> (M 193:3/166), ή ο Σωκράτης με τον οποίο ο Nietzsche αγωνίζεται <<σχεδόν πάντα>> σε έναν αγώνα, και τελικά ο Nietzsche που υπογράφει ως Lesseps, Prado, ή ο Nietzsche που λέει: <<είμαι ένας διπρόσωπος>> (EH Γιατί είμαι τόσο σοφός 3: 14/472). Ο αγώνας για τον οποίο μιλάμε εδώ δε λαμβάνει χώρα μόνο μεταξύ των <<συστημάτων>> ή μεταξύ <<συστημάτων>> και <<προσώπων>>, αλλά και μεταξύ των <<προσώπων>>. Αν διαλογιστεί κανείς ότι το πρόσωπο συνοδεύει πάντοτε το <<στυλ>>, αν και μόνο ως <<αστείο>>, τότε ο αγώνας αυτός μπορεί να ληφθεί, είτε το θέλει κανείς είτε όχι, όλως διόλου <<πολιτικά>>. Όταν το πρόσωπο του στοχαστή καλύπτεται πίσω από τις αναδιπλώσεις ενός πέπλου, όπως το πρόσωπο του Hegel στη νιτσεική ερμηνεία στη <<Ροδαυγή>> (§193), τότε το πρόσωπο ομοιάζει ενίοτε, όπως ο Nietzsche γράφει σε ένα απόσπασμα των Κατάλοιπων με τον τίτλο *Το τέλειο βιβλίο*, με μία <<συνομιλία πνευμάτων [φαντασμάτων]>> (N 1887, 9[115]: 12/400), και ο αγώνας αυτός μπορεί να ληφθεί, είτε το θέλει κανείς είτε όχι, παντελώς <<πολιτικά>>. Η δυσκολία έγκειται μόνο στο ότι δεν μπορεί να εννοηθεί ως τέτοιος, διότι <<η έννοια της πολιτικής έχει αναπτυχθεί σε έναν πόλεμο φαντασμάτων>> (EH Γιατί είμαι ένα πεπρωμένο 1: 6/366). Ο Nietzsche μιλά αμέσως μετά για την

<<μεγάλη πολιτική>> (ο.π.) σε αναλογία αυτού που γνωρίσαμε μέχρι τώρα ως <<μεγάλο στυλ>>. ¹⁴⁷

Όπως φαίνεται είναι αδύνατον να κομίσουμε μία έννοια για εκείνον τον πνευματικό πόλεμο, ή να θελήσουμε κάτι τέτοιο, εφόσον η φασματική κατάτμηση τέτοιων πεδίων μάχης, όπως διασχίζονται από τις νιτσεικές *Περιπλανήσεις ενός ανεπίκαιρου*, σημαίνει κάτι για τα πρόσωπα που τα σχηματοδοτούν. Και τι συμβαίνει με εκείνους τους Böhmes, Hammans, ή Schillers, που ο Hegel ενίοτε επικαλείται, ή με τους Hölderlins, Trakls που ο Heidegger εμπλέκει κάθε τόσο; Σίγουρα, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι έτσι τίθεται το ερώτημα για τη σχέση μεταξύ λογοτεχνίας, ποίησης και φιλοσοφίας, και ότι στο Nietzsche βρίσκεται συχνά η διαπίστωση ότι οι φιλόσοφοι χρειάζονται κάθε τόσο τους ποιητές, όπως μπορεί να καταλογισθεί με βεβαιότητα στον Heidegger ότι κατάφερε να μετατοπίσει το ερώτημα για την αισθητική σε μία άλλη οδοτροχιά.¹⁴⁸ Εντούτοις παραμένει εδώ το ερώτημα κατά πόσο τα πρόσωπα αυτά χρησιμοποιούνται ως προσχήματα για κάτι άλλο, χωρίς όμως αυτά τα προσχήματα να γίνονται συνάμα αναγνώσιμα ως προσχήματα (γνωρίσαμε ήδη εκτενώς το πρόσωπο του Nietzsche ως ανείπωτο και όμως εγγεγραμμένο προσήχημα της χαιντεγκεριανής υπόθεσης του στοχασμού). Αν αυτό συνέβαινε μολαταύτα, αν δηλαδή το προσήχημα εισερχόταν ως τέτοιο στο παιχνίδι, τότε δε θα μπορούσε ίσως να ειπωθεί ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Hegel μεθοδεύει με τον Kant, ή με τον Böhme είναι ταυτόσημος με το χαιντεγκεριανό τρόπο όσον αφορά τους Hölderlins, Trakls, ή Hegels, όπως δε θα ήταν δυνατόν να καθοριστεί τι είναι πολιτική όταν ο Heidegger γράφει ότι το στυλ ανήκει στα πλέον σκοτεινά πράγματα. Με αυτήν την πολιτική των προσχημάτων και προφάσεων όμως, ας μας επιτραπεί να την ονομάσουμε έτσι, γίνεται τουλάχιστον ένας υπαινιγμός σε αυτό που πρέπει στην καλύτερη περίπτωση να αποφευχθεί, και ότι μόνο μέσα από αυτό και την αποφυγή του μπορεί να γίνεται λόγος για κάτι άλλο.

Ποιός Nietzsche πρέπει λοιπόν να ληφθεί υπόψη όταν πρόκειται για το ερώτημα του στυλ, ο στυλίστας που αυτοχαρακτηρίζεται με το απόφθεγμα και τον αφορισμό ως <<ο πρώτος μεταξύ των γερμανών>>, εκείνος που λέγει ακόμη κάτι γενικό γύρω από το στυλ, ή εκείνος που μπόρεσε να γράψει σε μία επιστολή του προς το νεαρό φίλο Mushacke ότι <<δεν έχω στα γερμανικά παντελώς κανένα στυλ>> (1867, 2/214); Κατά κάποιον τρόπο βρισκόμαστε σε μία

δυσάρεστη, αδύνατη θέση, στην οποία δεν θα μπορέσουμε να σταθούμε πολύ και ίσως δεν είναι καθόλου τυχαίο ότι ο Nietzsche αρχίζει τις φιλοσοφικές *Περιπλανήσεις ενός ανεπίκαιρου* με τους <<απίθανους>> (Meine Unmöglichen). Μετά τον τίτλο ακολουθούν μερικοί απίθανοι [αδύνατοι], μεταξύ των οποίων έχουμε ήδη αναφέρει μερικούς. Αν ο στοχασμός δύναται μόνο ό,τι αποδέχεται, αποδέχεται τότε τους <<αδύνατους>>, τους απίθανους; Τι είναι αδύνατον να είναι η φιλοσοφία; Ή το πολύ μία αντιφατική, <<γυναικεία>> μορφή της φιλοσοφίας; <<Αντιφάσεις στα γυναικεία κεφάλια. – Επειδή οι γυναικές είναι πολύ περισσότερο προσωπικές παρά αντικειμενικές, στον στοχαστικό τους κύκλο συμφιλιώνονται τάσεις που έρχονται λογικά σε αντίφαση μεταξύ τους: συνηθίζουν να ενθουσιάζονται με τους εκπροσώπους αυτών των τάσεων κατά σειρά και να οικιοποιούνται πλήρως τα συστήματά τους: αλλά το κάνουν αυτό με τέτοιο τρόπο, ώστε να γεννιέται μία νεκρή [κενή] θέση (tote Stelle) εκεί όπου θα επικρατήσει αργότερα μία καινούργια προσωπικότητα. Πολλές φορές συμβαίνει ίσως να αποτελείται όλη η φιλοσοφία στο κεφάλι μίας γριάς γυναίκας μόνο από τέτοιες κενές θέσεις>> (MA I, 419: 2/275).

Ποιος φιλόσοφος αποδέχεται όμως τις γριές γυναίκες; Και αν εντούτοις προκύψει να είναι φιλοσοφία αυτό που συμβαίνει σε τέτοια κεφάλια; Μία φιλοσοφία που δε θα γνώριζε να ονομάσει τους προδρόμους της, ούτε να τους απαρνηθεί, και που δε θα γνώριζε να πει γιατί θα έπρεπε να τεθεί ιεραρχικά ένα σύστημα πάνω από το άλλο, ή που θα ανήκε το ένα σε σχέση με το άλλο; Και που θα ήταν παρολαυτά φιλοσοφία, αλλά μία φιλοσοφία που δεν την αφορά η αξία αυτού του προσώπου, ή του ονόματος: μία φιλοσοφία λοιπόν που δε θα ήταν ούτε καν ένα νέο πρόσωπο, παρά μόνο πρόσωπ(ει)α, και που δεν είναι καν σε θέση να λησμονήσει την καταγωγή τους, ή να λησμονήσει ότι λησμόνησε, μία φιλοσοφία πλήρης από κενές θέσεις; Το αλλόκοτο μίας τέτοιας φιλοσοφίας, αν όντως προκύψει, είναι πως υπάρχουν μόνο κενές θέσεις που δίνουν απαντήσεις στο στοχασμό που αναζητά καθορισμούς, και ότι αυτή και αυτή η θέση δείχνουν ότι αυτό και αυτό είναι φιλοσοφία. Όπου όμως και αν ρίξει ο στοχασμός το βλέμμα του, πέφτει σε μία κενή θέση. Υπάρχουν μόνο κενές θέσεις που παραπέμπουν σε κενές θέσεις, αλλά πουθενά δεν μπορεί να κρατηθεί μία ουσιαστική θέση, που θα λέει τι είναι φιλοσοφία. Το ότι η φιλοσοφία δεν μπορεί να παρακινηθεί να αποδεχτεί εκείνο το αλλόκοτο της, είναι κατανοητό,

ακόμη και αν αυτό, το αδύνατο, θα ήταν φιλοσοφία. Δεν είναι όμως αυτοί οι <<αδύνατοι>> το πρόσχημα κάθε δυνατότητας, δεν είναι το αδύνατον το πρόσχημα κάθε τι δυνατού, προσχήματα που κάνουν ικανό-δυνατό τον στοχασμό; Ίσως το ερώτημα για τη μεταφυσική να είναι το ερώτημα για την δυνατότητα του στοχασμού να στοχάζεται την δυνατότητα (του), και ίσως να συμβαίνει να χρειάζεται το ερώτημα αυτό, αυτό ακριβώς που προφασίζεται ότι δεν αποδέχεται, τους αναπόδεκτους του.

Αν ένας φιλόσοφος, μία φιλοσοφία είναι διπρόσωπα κατασκευάσματα και στοιχειώνονται από σωσίες (στοιχεία) και φαντάσματα (N 1875, 6[7]: 8/100), τότε υπάρχουν κάτω από τη μάσκα τους και εκείνοι οι άλλοι που τον, τη διαβάζουν. Για ένα φιλοσοφικό σύστημα, η ανάγνωση φαίνεται να είναι κάτι επιθυμητό και συνάμα επικίνδυνο. Διαβάζοντας τι γράφεται στους προλόγους και στις εισαγωγές αντιλαμβανόμαστε ότι ο αναγνώστης υποβάλλεται σε μία ειδική προετοιμασία, στην οποία δύσκολα μπορεί να παραβλεφθεί ότι εδώ γίνονται προσπάθειες να προληφθεί η προσληπτική διαδικασία του αναγνώστη. Ο αναγνώστης οφείλει να διαβάσει *ορθά*, πράγμα που δε σημαίνει τίποτε άλλο από το να μην αποκλίνει από την ορθή οδό που έχει προδιαγράψει ο φιλόσοφος ως δική του. Στο βαθμό λοιπόν που ο σωσίας (Doppelgänger) θα ακολουθήσει την προδιαγραμμένη οδό, θα παρεκκλίνει με βεβαιότητα σε μία άλλη. Η χειρονομία που θέλει να εμποδίσει τον αναγνώστη να παραπλανηθεί και να παραναγνώσει, μπορεί να το πετύχει μόνο αν τον στρέψει, άθελα, ενάντια στον εαυτό της. Έτσι θα διαπαιδαγωγήσει ανάμεσα στους αναγνώστες της εκείνον που θα διαβάζει αντίστροφα. Στην περίπτωση αυτή ο Kant διαβασμένος από αυτόν τον αναγνώστη, εδώ από τον Nietzsche, θα προσληφθεί μέσα από τις φιλοσοφικές του προκαταλήψεις, ο δε Nietzsche με την σειρά του διαβασμένος από τον αναγνώστη Heidegger που μεταστοχάζεται τον Nietzsche, θα αποδειχθεί ως εκείνος που δεν μπορεί να επιστρέψει στις απαρχές του στοχασμού, πράγμα που φέρνει τον Heidegger σχεδόν στην γειτονία της Αποφατικής Θεολογίας. Σχεδόν, γιατί υπάρχει ένα υπόλειμμα που θα θεμελιώσει τη θυμική ηρεμία για μία φιλοσοφία του μέλλοντος και ένα στοχασμό που θα παραπέμψει σε μία άλλη περιοχή (Bereich). Δεν πρέπει ο <<στοχαστής>>, ας ονομάσουμε έτσι τον δυνατό αναγνώστη που θα πρέπει να διαπαιδαγωγηθεί έτσι ώστε να ισχυρίζεται ότι αυτό που στοχάζεται, λ.χ. η <<μεταφυσική>>, ο

<<λογοκεντρισμός>> κτλ., *είναι* το αυτό με εκείνο που *δίνεται* προς ανάγνωση;¹⁴⁹ Με όλα αυτά όμως που αναφέραμε παραπάνω για τη φιλοσοφία της διττότητας των προσώπων και των κειμένων φαίνεται ότι ένας αναγνώστης είναι κάτι εξίσου αδύνατο και απίθανο να υπάρξει, όπως επίσης είναι αδύνατον να υπάρξει η <<μεταφυσική>>,¹⁵⁰ παρόμοια με εκείνους τους απίθανους ή αδύνατους (Unmöglichen), στους οποίους ήδη αναφερθήκαμε. Η φιλοσοφία είναι δυνατή ως το αδύνατον και αναγνώσιμη ως ένα σχήμα της μη-αναγνωσιμότητας (Unlesbarkeit).¹⁵¹

Η σειρά αυτών των απίθανων [αδύνατων] της φιλοσοφίας θα μπορούσε να επεκταθεί· αλλά ας κάνουμε εδώ μία παύση. Ο αναγνώστης θα πρέπει ήδη να έχει διαισθανθεί από τη συντομία των τελευταίων και ανοκλήρωτων στοχασμών, ότι εδώ δεν πρόκειται να ασχοληθούμε με μία τοποσήμανση του ρόλου του αναγνώστη στη φιλοσοφία και για τη φιλοσοφία, αλλά ότι ο αναγνώστης αναλαμβάνει περισσότερο το ρόλο προσχήματος που φέρει μέσα στο παιχνίδι την βαρύτητα των προσώπων, την αποδοχή ή την απόρριψη των συστημάτων που εκπροσωπούν, ή συντομότερα την αγωγή [γραφή] του αγώνα τους. Πρέπει επίσης να έγινε φανερό ότι δεν ανακηρύσσουμε την αντικατάσταση της φιλοσοφίας μέσω της πολιτικής, αλλά ούτε την πολιτικοποίηση της φιλοσοφίας. Αυτό προϋποθέτει πρώτα τη δυνατότητα ενός καθορισμού της πολιτικής πέρα από κάθε φιλοσοφία, και δεύτερον ότι το ενέργημα του καθορισμού δεν είναι ούτε κάτι φιλοσοφικό, ούτε κάτι πολιτικό. Το ολιγότερο θα ήταν αναγκαίος ένας διαλογισμός γύρω από την έννοια του κράτους, στην οποία θα έπρεπε να δειχθεί, αν και πως είναι μεταφράσιμη η πλατωνική-ελληνική έννοια του κράτους. Ο Nietzsche μιλά για μία ανάπτυξη και εξέλιξη της έννοιας του Πολιτικού σε έναν <<πνευματικό πόλεμο>>. Αν τώρα δεν εμπλακούμε με τα κείμενα του Nietzsche που αναφέρονται στην πολιτική, και συνεχίσουμε να μιλάμε παρολαυτά για μία <<πολιτική>> των προσχημάτων, αυτό θα επιτραπεί να ληφθεί ως λόγος να διαβάσουμε ουσιαστικά και αποκλειστικά τη βαρύτητα των προσώπων στα νιτσεικά κείμενα και την με αυτά συνδεδεμένη δυσκολία σε σχέση με το ερώτημα για τη μεταφυσική. Η πρόσληψη αυτή του Πολιτικού ως του αδύνατου είναι ακόμη και τότε επιτρεπτή, όταν η *γωνία*¹⁵² κάτω από την οποία παρατηρούμε τη μεταφυσική έχει τον βαθμό ανοίγματος ενός κύκλου και υπονοεί έτσι τη δυνατότητα ολοκλήρωσης. Αν πάρουμε λοιπόν εκείνη την νιτσεική γυναίκα κατά λέξη, τότε

φιλοσοφία δεν είναι μόνο ό,τι στοχάζονται οι φιλόσοφοι, αλλά, ίσως, και αυτό που αυτή στοχάζεται.

VI.2. Ο αγώνας και η αγωνία της φιλοσοφίας

Μήπως δεν είναι το ένστικτο του φόβου
αυτό που μας διατάσσει να γνωρίσουμε;
Nietzsche FW 1882

Μεταξύ των συστημάτων που βρίσκονται σε λογική αντίφαση, θα πρέπει να υπάρχει ένα ή και περισσότερα από αυτά, που θα διατυπώνουν τη λογική αντίφαση και το ασυμβίβαστο της αντίφασης. Ας ονομάσουμε ένα τέτοιο ένα σύστημα <<μεταφυσικό>>. Αυτό το μεταφυσικό σύστημα έχει, το ολιγότερο σε αυτήν τη γυναικεία κεφαλή, αναπληρωτές, ή εκπροσώπους. Όταν κάποιος από τους εκπροσώπους του λέγει ότι το όνομα δεν προσθέτει τίποτε στην υπόθεση, και ότι είναι όνομα εφόσον *στέκεται* στη θέση της υπόθεσης του στοχασμού, τότε αυτό σημαίνει ότι ο εκπρόσωπος της <<μεταφυσικής>> είναι εκείνος που δε θέλει να ονομαστεί, που δεν έχει να *αναπληρώσει* (vertretten) τίποτε και που γίνεται έτσι κατ'ιδίαν αναντικατάστατος, ένας μοναδικός που επιδοκιμάζει μόνο κάτι αυθεντικό. Αυτό όμως πρέπει να το λέγεις, και μόνον εφόσον το λέγεις *στέκεται δι'εαυτό* ως εκείνος που δεν θέλει να αναπληρώσει τίποτε, εκτός αν πρόκειται για την υπόθεση του στοχασμού, αλλά και αυτό μόνο έτσι ώστε το όνομα του δε θα την ονομάζει ούτε καν κάτω από τη λειτουργία της αντικατάστασης. Ακόμη και αν με το όνομα του Nietzsche ονομάζεται ο εκπρόσωπος του πληρώματος της μεταφυσικής, δε λέγεται τι εκπροσωπείται με τον ίδιο. Η ονοματοδότηση του περιεχομένου της θέσης σημαίνει την τοποθέτηση του Nietzsche στην σειρά των απαράδεκτων και <<αδύνατων>> (Unmöglichen) που ο ίδιος παράταξε, ίσως πίσω από τον <<Schiller: τον ηθικολόγο-σαλπικτή από το Säckingen>>: Nietzsche: ή η υπόθεση του στοχασμού. Με αυτήν την ένταξη η υπόθεση του στοχασμού θα γινόταν κάτι προσωπικό, κάτι που θα έπρεπε κανείς να θεωρεί προσωπικά, κάτι που θα έπρεπε να ειπωθεί μέσα από το πρόσωπο, δηλαδή μέσα από τον μεγεθυντικό φακό του προσώπου. Έτσι όμως η φιλοσοφία θα έχανε το βάθος της και τη διαφάνεια της και το ερώτημα για τη

μεταφυσική τη βεβαιότητα της ισχύς του, επειδή η μεταφυσική θα έπρεπε να αναπληρώνει πια προσωπικά την δυναμή της. Σε μία σειρά από πρόσωπα όπου ο ένας εκπρόσωπος έπεται του άλλου, όπου κάθε φορά ένας νέος εκπρόσωπος καταλαμβάνει τη θέση με την απόκτηση υπεροχής έναντι στον άλλο, σε μία τόσο βαρυσήμαντη σειρά λοιπόν, κάθε πρόσωπο, κάθε αντιπρόσωπος μπορεί να καταλάβει μόνο μία θέση ως αναπληρωτής, δηλαδή μόνο *επαναλαμβάνοντας*. Η κατάληψη της θέσης είναι συνδεδεμένη με μία επιστράτευση δυνάμεων, με έναν <<αγώνα>>, αλλά πρώτα με την πετυχημένη υπεροχή μπορεί το πρόσωπο να σταθεί δι'εαυτό. Το πρόσωπο αποκτά έτσι υπόσταση και *είναι* δι'εαυτό, ο δε αγώνας που κάνει, η επανάληψη, είναι αγώνας για τη σταθεροποίηση της υπόστασης, της ύπαρξης του. Με αυτόν τον τρόπο το πρόσωπο πιστεύει ότι έχει *απολυθεί* από την επανάληψη, ότι έχει αποδεσμευθεί από τον εαυτό του ως πρόσωπο. Το πρόσωπο στέκεται τότε σε μία κενή [νεκρή] θέση.

Ο Nietzsche περιγράφει στον *Ομηρικό Αγώνα* (1872), έναν από τους Πέντε προλόγους για πέντε άγραφα βιβλία έναν τρόπο αυτού του αγώνα, τον <<π ρ ο σ ω π ι κ ό α γ ώ ν α>> (1/790). Εδώ γίνεται αγώνας για τη νίκη, και όχι για αυτό που θα αποκτηθεί από τον ίδιο τον αγώνα. Ο Πλάτωνας απορρίπτει, κατά την νίκη του ενάντια στον Πρωταγόρα και στους σοφιστές, όλα αυτά για τα οποία έγινε ο αγώνας, και τα όπλα με τα οποία διεξήχθη. Αν δε μένει στον νικητή τίποτε άλλο εκτός από τη νίκη του μέχρι τον επόμενο αγώνα, τότε ο αγώνας έχει συντηρητικό χαρακτήρα, υπηρετεί τη διαφύλαξη και σταθεροποίηση του Κράτους, με αυτόν διαφυλάσσεται το μέτρο (Maß). Το μέτρο όμως δεν απειλείται από τον φθόνο (Neid) που τρέφουν οι άνθρωποι μεταξύ τους, αλλά από τους ίδιους τους Θεούς: <<Ο Έλληνας είναι ζ η – λ ό φ θ ο ν ο ς και δεν αισθάνεται αυτήν την ιδιότητα ως ελάττωμα, αλλά ως ενέργεια μίας ε υ ε ρ γ ε τ ι κ ή ς θεότητας>>. Αλλά και οι θεοί είναι ζηλόφθονες και για αυτό ο άνθρωπος <<...φρικιά ενώπιον της ευτυχίας του και θυσιάζοντας το κάλλιστο μερίδιο της υποτάσσεται στο θεϊκό φθόνο>> (HW: 1/787). Η απειλή αυτού του θεϊκού φθόνου φανερώνεται στην *ύβρη*, όταν δηλαδή οι άνθρωποι εμπλακούν σε αγώνα με τους θεούς. Ο αγώνας αυτός είναι απογορευμένος στους ανθρώπους, και όμως, συνάμα, οι άνθρωποι αποπλανούνται σε αυτόν από τους ίδιους τους θεούς: <<Και αυτός ο θεϊκός φθόνος ανάβει όταν βλέπει τον άνθρωπο χωρίς κανέναν αντίπαλο αγωνιστή σε [μία]

μοναχική κορυφή της δόξας. Τώρα έχει δίπλα του μόνο τους θεούς – και γιαυτό τους έχει εναντίον του. Αυτοί όμως τον παραπλανούν σε μία υβριστική πράξη, κάτω από το βάρος της οποίας συντρίβεται>> (HW: 1/792). Η ύβρις είναι λοιπόν η ανάληψη του αγώνα μέσω των θεών, αυτοί ανοίγουν την πλάνα οδό στην ύβρη. Η απόκλιση αυτή όμως δεν οδηγεί σε έναν αγώνα με τους ίδιους τους θεούς, ο άνθρωπος δεν μπορεί να νικήσει τους θεούς. Η αποπλάνηση και η απόκλιση σε κάτι που υπερβαίνει το επιτρεπτό μέτρο δεν καταστρέφει τον αγώνα, τα ελληνικά κράτη μάλιστα <<επροξένησαν με υβριστικές πράξεις την κατάπτωσή τους προς απόδειξη του ότι το ελληνικό κράτος και ο Έλληνας παρακμάζει χωρίς φθόνο, ζήλο και αγωνιστική φιλοδοξία>> (1/792). Η κατ'αυτόν τον τρόπο περιγραμμένη ύβρις είναι ο ύψιστος τρόπος του αγώνα, αλλά όχι ως αυθεντικός αγώνας, αλλά περισσότερο ως αποπλάνηση σε αυτόν. Εύκολα θα μπορούσαμε να αποπλανηθούμε και να πιστέψουμε ότι εδώ έχουμε ένα παράδειγμα ενός αγώνα, με τον οποίο θα ήταν δυνατόν να περιγραφεί και ο νιτσεικός αγώνας ως υβριστική πράξη, είτε ως αγώνας με το Θεό του Χριστιανισμού, είτε με τον Σωκράτη, για τον οποίο ο Nietzsche γράφει :

<<Ο Σ ω κ ρ ά τ η ς, ως το ομολογήσω, στέκεται τόσο κοντά (nahe) μου ώστε ν'αγωνίζομαι σχεδόν πάντα σε έναν αγώνα μαζί του>> (N 1875, 6[3]: 8/97).¹⁵³

Αυτό φαίνεται πως συμβαίνει ακόμη και όταν ο αγώνας γίνεται ενάντια στο Θεό του Χριστιανισμού, που κάλλιστα μπορεί να χαρακτηριστεί ως ύβρις. Και όμως:

<<Τι χάσμα (Kluft) ανάμεσα στην ηθική μας κρίση και σ'εκείνη του Έλληνα>> (HW: 1/187).

Ο αγώνας αυτός δεν είναι λοιπόν λιγότερο διχασμένος από εκείνες τις δυο οδούς του πάθους και του μέτρου, που αγωνίζονται μεταξύ τους αυτοδιχασμένες. Ας επιχειρήσουμε να μιλήσουμε παρολαυτά για τους αγώνες που υποτίθεται ότι ο Nietzsche έκανε, ακόμη και αν θα πρέπει να το κάνουμε με διχασμένη γλώσσα.

Σε τι είναι υβριστική η πράξη στον *Ομηρικό Αγώνα*, έναν αγώνα τον οποίο θα πρέπει να αποδείξει; Σίγουρα στο ότι ο άνθρωπος αγωνίζεται στη μία περίπτωση με τους Θεούς και στην άλλη οι άνθρωποι μεταξύ τους. Αυτό όμως το άνθρωπος-με-άνθρωπο και το άνθρωπος-με-Θεό είναι μεταξύ άλλων έτσι χαρακτηρισμένο, ώστε στην πρώτη περίπτωση αγωνίζονται πάντα *περισσότεροι* έτσι που ο αγώνας να εξυπηρετεί την προστασία από την ολιγαρχία,

ενώ στην δεύτερη αγωνίζεται ένας, ο άνθρωπος, <<χωρίς κανέναν αντίπαλο αγωνιστή>> με περισσότερους, τους Θεούς, ακόμη και αν αυτός είναι ο ένας ή ο άλλος θεός, και αυτό γιατί οι ελληνικοί θεοί είναι πάντα περισσότεροι. Όσο ο άνθρωπος παραμένει μεταξύ ανθρώπων, είναι πάντα μεταξύ περισσοτέρων, ακόμη και όταν αγωνίζεται με έναν από αυτούς, αλλά με τον Θεό *αυτός* είναι μόνος <<και γιαυτό τους έχει [όλους] εναντίον του>>. Το χάσμα που χωρίζει εμάς τους <<μοντέρνους>> από αυτό το αρχαίο <<ήθος>>, μπορεί να γίνει αισθητό σε έναν αγώνα, όπου ένας αγωνίζεται μόνος ενάντια σε *έναν* Θεό.¹⁵⁴ Και αυτό μπορεί να ισχύσει ως υβριστική πράξη, ως ύβρις του χριστιανικού Θεού. Το τι είναι εδώ ύβρις μπορεί να κριθεί με τον Υιό του Θεού, το *λόγο* που έγινε σάρκα, και ίσως μπορεί επίσης να κριθεί με εκείνον που έγραψε ότι <<ο Θεός πέθανε>> και υπέγραψε με το <<Ο Διόνυσος εναντίον του <Εσταυρωμένου> : Νάτη η αντίθεση>> (N 1888 14[89]: 13/266).

Η λέξη <<υβριστικό>> χαρακτηρίζει ένα άτομο που προέρχεται από μία <<διασταύρωση>> διαφορετικών γενών, όπως θα έλεγαν οι βιολόγοι. Αν ο <<Εσταυρωμένος>> είναι εκείνος που ανέλαβε μαζί με τον Σταυρό και τις αμαρτίες του κόσμου, για να τον απολυτρώσει, τότε αυτό έγινε δυνατό μόνο με την σταύρωση του. Ο Χριστός είναι λοιπόν υβριστικός, η πράξη του είναι μία υβριστική πράξη, που μπορεί να εξιλεωθεί μόνο και πάλι μέσω μίας ύβρης, της σταύρωσης. Ας μην λησμονούμε τι σημαίνει αυτή η επαναληψιμότητα όσον αφορά το είδος του λόγου που αναπτύσσουμε εν γένει εδώ. Αν προσεγγίσουμε τώρα αυτή την χριστιανική έννοια της ύβρης στην ελληνική ύβρη με τη νιτσεική έννοια, τότε γίνεται στην πρώτη αξιοζητούμενο πως μπορεί να είναι δυνατή μια λυτρωτική ανταπόδοση του ίδιου με το ίδιο. Αν είναι δυνατόν να μιλάμε εδώ για <<αμαρτία>> και <<τιμωρία>>, αυτό συμβαίνει μόνο επειδή η υβριστική πράξη είναι εξίσου ανυπολόγιστη και ασύγκριτη όσο και η τιμωρία της, και ακριβώς σε αυτό το αδύνατο της σύγκρισης έγκειται το έναυσμα και η έλξη που υπόσχεται ένα ασύγκριτο πεπρωμένο. Ο Μιλτιάδης που πλησιάζει στον ιερό ναό της Δήμητρας <<από τον οποίο ήταν αποκλεισμένος κάθε άνδρας>>, αισθάνεται ξαφνικά να τον κυριεύει τρόμος και πανικός και <<σχεδόν λιπόθυμος και χωρίς τα λογικά του αισθάνεται να ωθείται προς τα πίσω και πηδώντας πίσω από τα τείχη πέφτει κάτω παράλυτος και βαρειά τραυματισμένος>> (HW 1/791). Ο Μαρσύας, ο σάτυρος, που αμιλλάται με τον Απόλλωνα, θα κρεμαστεί και θα γδαρθεί.

Στον χριστιανικό αγώνα όμως υποβάλλεται ο αμαρτωλός στην ίδια τιμωρία, ύβρη, που προξένησε ο ίδιος. Εκείνος που υπερβαίνει το μέτρο του σταυρού, σταυρώνεται. Έτσι <<λυτρώνεται>> μεν, αλλά όμως έτσι επιτελείται συνάμα και η τελειωτική του απόλυση από την άμιλλα. Ο αγώνας που υπηρετούσε την αυτοσυντήρηση του ελληνικού κράτους τείνει προς έναν αποδεσμευμένο <<εξοντωντικό αγώνα>>. Αγωνίζομαι σημαίνει τότε <<αρνούμαι>> και διατηρώ αρνούμενος (Hegel), αλλά αυτό που πρέπει να προσέξουμε τώρα είναι η γειννίαση του *Ομηρικού Αγώνα* με τον χριστιανικό, εκείνον που ονομάζεται <<ανταπόδοση του ίδιου με το ίδιο>>, και που κατά βάθος είναι επανάληψη. Μετά την ύβρη ακολουθεί, και πάλι, η πράξη της ύβρης. Επειδή όμως ο χριστιανικός αγώνας είναι ένας αγώνας του ενός με τον Έναν, η επανάληψη είναι μονοσήμαντη, *μονοτονική* – ο Nietzsche μιλά ενίοτε για <<μονοτονο-θείσμό>> (GD 6/75) – και μόνο γιαυτό μπορεί να γίνεται και λόγος για *εξισωτική* δικαιοσύνη, μία δικαιοσύνη, που μένει όπως είδαμε ανεκπλήρωτη. Η δικαιοσύνη αυτή είναι *ηθικολογική* εφόσον ισχυρίζεται και υπόσχεται τη δυνατότητα της ανταπόδοσης και την απόσβεση του Άπρεπου ίχνους χωρίς να αφήσει άλλα ίχνη, ενώ το έργο αυτό μπορεί να επιτελεστεί μόνο με την επανάληψη. Η χριστιανική υπόσχεση μίας <<τελειωτικής λύσης>>,¹⁵⁵ διασταυρώνεται από τον Nietzsche διονυσιακά: <<Ο Διόνυσος εναντίον του <Εσταυρωμένου>: Νάτη η αντίθεση. Δεν είναι μία διαφορά σε σχέση με το μαρτύριο – μόνο που αυτό έχει ένα άλλο νόημα>> (N 1888 14[89]: 13/266).

Η ελληνική άμιλλα είναι πολυσήμαντη, ακόμη και στην ύβρη της, γιατί οι θεοί αποπλανούν σε αυτή, και δεν προσφέρει καμία προοπτική για λύτρωση, ούτε με εκείνη τη *μία* και μοναδική σημασία, παρά αποδεικνύει μόνο. Το να αγωνίζεται κανείς με αυτήν την άμιλλα και ενάντια σε αυτή, να είναι κανείς νικητής σε αυτό το <<Ελληνικό>>, σημαίνει επίσης να αγωνίζεται με αυτή την ύβρη. Αν λοιπόν εκείνος ο Έλληνας που στεκόταν μόνος και κατείχε την ύψιστη δύναμη μεταξύ των ανθρώπων, βρισκόταν συγχρόνως και εγγύτερα στην ύβρη, ενώ παράλληλα οι ίδιοι οι θεοί του έδιναν το μέτρο, τότε αυτοί οι θεοί θα μπορούσαν να νικηθούν μόνο με την απομόνωση τους. Αυτό όμως δεν ήταν δυνατόν εφόσον αγωνίζεται ακόμη κανείς μαζί τους. Για να νικηθούν έπρεπε λοιπόν να επαναληφθούν σε μία επανάληψη, που ήθελε να είναι *πάντα περισσότερο*, και έτσι περισσότερο από μία απλή επανάληψη. Αυτό το <<περισσότερο από>> εκφράζεται από

τον Ένα Θεό, πράγμα που σημαίνει ότι οι πολλοί θεοί, η πολυσημαντότητα, δεν αναιρούνται στον Ένα Θεό, αλλά ότι Εκείνος διαχωρίζεται κατ' επανάληψη από τους άλλους, ξεχωρίζοντας και συντάσσοντας έτσι την ενότητα του, ώστε ο ίδιος να *είναι* αυτό το Ένα και μοναδικό υπόλειμμα. Η μοναδικότητα του, όπως και η ενότητα του, είναι το αποτέλεσμα, το οποίο λυτρώνοντας από την ενοχή, αποσβήνει την ύβρη και διαγράφει την επανάληψη. Ο Θεός, ο Ένας είναι πάντα *υπεράνω*, είναι ύβρη στη ύβρη. Μία ρήση του Nietzsche, όπως ότι αυτός είναι ο κορυφαίος στυλίστας μεταξύ των γερμανών, θα μπορούσε να είναι συνάμα χωρίς στυλ. Επισημαίνουμε σε αυτό που ονομάζεται <<αιώνια επανάληψη του ίδιου>> τον αγώνα και των δύο, του Εσταυρωμένου και του Διόνυσου, καθώς και την επιστροφή του αγώνα. Με αυτές τις επισημάνσεις η νιτσεική υπόθεση αφήνει χώρο για ακόμη μερικές διαφοροποιήσεις. Τι να σημαίνουν λ.χ. ρήσεις όπως εκείνη του Heidegger ότι ο Nietzsche προσβάλλεται από την παράνοια και διαρρυθνύεται εκεί ακριβώς που ο στοχασμός του φτάνει στη μεγαλύτερη διαφάνεια, αν όχι ότι τόλμησε να αγωνιστεί με τους θεούς, και ότι γιαυτόν τον λόγο τιμωρήθηκε. Δε θα έπρεπε όμως να αποδεχτούμε ότι αυτό δεν είναι δυνατόν να αποφασιστεί, την στιγμή που αναγνωρίζουμε ότι ένα χάσμα μας χωρίζει από αυτήν την άμιλλα, από αυτό το ήθος; Στην ερμηνεία όμως του Heidegger φαίνεται να έχει αποφασιστεί η δυνατότητα να ομιλούμε για τον Nietzsche, ενώ παράπλευρα θα υπήρχε ακόμη και εκείνος που αγωνίζεται με τον χριστιανικό θεό για να τον σκοτώσει. Τον θεό που σταυρώθηκε, και μάλιστα αποφασιστικά λυτρωμένος. Δε θέλουμε να αρνηθούμε ότι ο Nietzsche είναι ο φιλόσοφος της Αιώνιας Επανάληψης, ο πληρωτής της μεταφυσικής, ότι ήταν όλα αυτά, ότι αγωνίσθηκε με όλα αυτά και ίσως υπέκυψε κάτω από το βάρος όλων αυτών. Θα μπορούσαμε μάλιστα να υποθέσουμε ότι διαισθάνθηκε τον κίνδυνο που έγκειται σε μία τέτοια ύβρη, αν κανείς δεν λάβει τον πολλαπλασιασμό των ονομάτων του στα τελευταία του γράμματα μόνο ως ένδειξη της παράνοιας, αλλά ως ένα στρατήγημα με το οποίο επιχειρεί να απαλλαγεί από την παράνοια, που απειλεί εκείνον που αγωνίζεται μόνος σε τέτοιο ύψος. Παρολαυτά δεν σώθηκε (Klossowski 1969).

Με αυτές τις υποθέσεις ξεκινάμε πάντα από τη σιωπηλή και άρρητη προϋπόθεση ότι είναι δυνατόν να διαχωρίσουμε και να αποφασίσουμε ποιός είναι ο εκάστοτε υπογράφων Nietzsche. Βέβαιο φαίνεται ότι η μοναδική δυνατότητα να

αντισταθεί ο ένας στην απειλητική συντριβή, είναι να πολλαπλασιαστεί. Η φρίκη, η αγωνία (Angst) που προξενεί ο αγώνας με τους θεούς, ή ο αγώνας με τον θεό της φιλοσοφίας, την αλήθεια, φαίνεται ότι δεν μπορεί να αποτραπεί διαφορετικά. Πως όμως είναι δυνατόν να κατανοηθεί ο πολλαπλασιασμός των ονομάτων ως ένδειξη της άμυνας και όχι της παράνοιας; Από ότι φαίνεται μόνο αν τεθεί ως σημείο αφετηρίας ένα και μοναδικό όνομα. Ο προσωπικός αγώνας των Ελλήνων εκφέρεται όμως πάντα από πολλούς, και ο αγωνιστής είναι εγκατελειμμένος μόνο στο ύψιστο σημείο της ύβρης, διαφορετικά ο άνθρωπος θα έπρεπε να είναι ανέκαθεν μόνος και να αντιπαρατίθεται εκ των υστέρων στο μοναδικό Θεό. Έτσι όμως ο πολλαπλασιασμός θα ήταν η συνθήκη της δυνατότητας της συνάντησης, και μία αντιστροφή σε σχέση με εκείνη την άμιλλα. Το χαρακτηριστικό σημείο της απόφασης δεν εντοπίζεται όμως στο ύψος της μοναξιάς που δεν έχει πια αντιπάλους, αλλά εκεί όπου τελικά ο αγωνιστής χωρίς αντιπάλους *εξ-αιρείται* από την άμιλλα, δηλαδή εκεί όπου είναι *μοναδικός*. Έχουμε ήδη ακούσει από τον Heidegger να λέγει ότι το χαρακτηριστικό των στοχαστών είναι ότι στοχάζονται έναν <<μοναδικό στοχασμό>> (N I 482). Με τι όμως και πως θα μπορούσαν να συγκριθούν και να αναμετρηθούν τα πεπρωμένα του Μιλτιάδη και του Μαρσύα καθώς και εκείνο του Θαμύρα που αγωνίσθηκε ενάντια στις μούσες και τιμωρήθηκε με τυφλότητα και μουσική αμνησία, εκτός από το ότι οι υβριστικές τους πράξεις αποδεικνύουν την γεγονότητα της άμιλλας, δηλαδή τον προσωπικό αγώνα των πολλών; Ο Nietzsche, ο μοναδικός, θα είχε λοιπόν κάθε λόγο να είναι ο Prado, ο Lesseps και όλα τα ονόματα της ιστορίας, για να μη συντριβεί επάνω στην δική του φιλοσοφία. Ας μην ξεχνάμε όμως ότι ο Nietzsche ήταν *και* το αποτέλεσμα του γερμανικού προτεσταντισμού, πράγμα που σημαίνει ότι ο Nietzsche μπορεί να είναι και ο μεταφυσικός, δηλαδή ο τελευταίος μεταφυσικός της Δύσης, κάτι αδύνατο για τον Πλάτωνα. Και αν τα πολλαπλά ονόματα είναι ένδειξη μίας αγωνίας ενώπιον και *προ* της αγωνίας, ένα είδος προ-αγωνίας; Αυτό που θα προξενούσε τότε αυτή την αγωνία θα ήταν ακριβώς εκείνο το πολλαπλό. Έτσι όμως εξηγείται και το ένα και μοναδικό όνομα, η υπερεκτίμηση του απλού, του υπολογίσιμου, της ταυτότητας και του διατηρητέου ως αντίσταση της ύπαρξης στην <<αγωνία μπροστά στο αβέβαιο, στο πολυσήμαντο, στο ικανό προς μεταμόρφωση>> (N 1885, 40[1]: 11/629).

VI.3 Το φάσμα της φιλοσοφίας

Δεν αρκεί να αποδεχόμαστε βαθμούς στην φαινομενικότητα, κατά κάποιον τρόπο φωτεινότερες και σκοτεινότερες σκιές και συνολικούς τόνους στη φαινομενικότητα, – διαφορετικές αποχρώσεις, για να μιλήσουμε τη γλώσσα των ζωγράφων; Nietzsche JGB 1886

Ακόμη και αν είναι δύσκολο να διαχωρίσουμε με εννοιολογική καθοριστικότητα τόσο τους αγωνιστικούς τρόπους όσο και τους αγωνιζόμενους, αυτοί αγωνίζονται μολαταύτα παράλληλα και όπως ήταν δυνατό να λεχθεί με ποιόν, έτσι θα πρέπει να λεχθεί και δίπλα σε ποιόν αγωνίζεται κανείς. Για να αποκομίσουμε την εμπειρία της κατεύθυνσης προς την οποία οδεύει ο στοχασμός της Δύσης, θα επικαλεστούμε ακόμη μία φορά την ήδη αναφερμένη χαϊντεγκεριανή παρατήρηση για την προστατευτική σημασία του ανέμου που είναι η γραφή:

<<Ο Σωκράτης δεν έκανε τίποτε άλλο δια παντός του βίου του, μέχρι τον θάνατο του, από το να τοποθετηθεί στο ανεμόσυρμα (Zugwind) αυτού του ρεύματος (Zug) και να κρατηθεί εντός του. Ένεκα τούτου είναι ο καθαρότερος στοχαστής της Δύσης. Γι αυτό δεν έγραψε τίποτε. Διότι όποιος αρχίζει να γράφει [εξερχόμενος] από τον στοχασμό, θα ομοιάσει αναντίρρητα με τους ανθρώπους που καταφεύγουν, αντιμέτωποι με τόσο δυνατό ανεμόσυρμα, στη σκιά του ανέμου. Παραμένει ακόμη μυστικό της απόκρυφης ιστορίας, ότι όλοι οι στοχαστές της Δύσης μετά τον Σωκράτη, ανεξάρτητα από το μέγεθος τους, όφειλαν να είναι τέτοιοι φυγάδες. Ο στοχασμός εισήλθε στην λογοτεχνία>> (WhD 52).

Όλος ο στοχασμός μετά τον Σωκράτη δεν μπορεί ίσως να χαρακτηριστεί ως <<λογοτεχνία>>, αλλά όλοι οι στοχαστές μετά από αυτόν γράφουν. Εκεί, στη γραφή, κατέφυγε η φιλοσοφία φυγομαχώντας. Ο Πλάτων, ο Nietzsche, ο Heidegger, ολόκληρος ο δυτικός στοχασμός μετά τον Σωκράτη καταφεύγει στη σκιά του ανέμου, στο ανέμο της γραφής κι έτσι αγωνίζονται ως φυγάδες. Με τι αγωνίζονται όμως, όταν αυτοί είναι οι στοχαστές που έχουν καταφύγει στη γραφή; Δεν αγωνίζονται με αυτό που τους κρατά στη φυγή, δεν αγωνίζονται με τη γραφή γράφοντας; Ο Heidegger

έγραψε μεταξύ άλλων για στοχαστές που έγραψαν, για τον Πλάτωνα, τον Kant και τον Nietzsche. –

Δεν έγραψε ο Nietzsche ότι αγωνίζεται σχεδόν πάντα σε έναν αγώνα με τον Σωκράτη; Αυτό σημαίνει όμως: με έναν που δεν έγραψε τίποτε, με τον καθαρότερο στοχαστή της Δύσης. Σύμφωνα με αυτό ο Nietzsche θα αγωνιζόταν γράφοντας, όχι με την γραφή, αλλά με τον καθαρό στοχασμό, το <<ανεμόσυρμα αυτού του ρεύματος>>. Στην ανάγνωση μας διαπιστώνουμε λοιπόν δυο τρόπους του αγώνα: Αγωνίζομαι με την γραφή γράφοντας, την γραφή που απέφυγε τον στοχασμό, και αγωνίζομαι με τον στοχασμό γράφοντας, τον στοχασμό από τον οποίο διέφυγε η γραφή. Αν νικήσει ο πρώτος αγωνιστής, τότε μπορεί να επιτύχει την απελευθέρωση του καθαρού στοχασμού, ή όπως θα έλεγε ένας εκπρόσωπος του (Heidegger), ο καθαρός στοχασμός θα έφτανε σε ένα πιο ελεύθερο Λέγειν, στη φάση (Sage).¹⁵⁶ Αν νικήσει όμως ο δεύτερος (Nietzsche), τότε γίνεται πιο ελεύθερη η γραφή. Και αν χάσουν; Αν χάσει ο πρώτος θα έπρεπε να περιορισθεί και να οπισθοχωρήσει στο απάνεμο, από το οποίο ήθελε να απελευθερωθεί, και να συνεχίσει να γράφει. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι: θα άντεχε αυτήν την ήττα, αυτή την ματαιότητα του <<γράφοντας στον άνεμο>>;¹⁵⁷ Αν χάσει ο δεύτερος θα περιοριστεί και αυτός: το απάνεμο, η σκιά που ήθελε να μακραίνει θα μικραίνει, και θα ήταν εξαναγκασμένος να συντομογραφεί.¹⁵⁸ Αλλά ας υποθέσουμε ότι ο καθένας θα νικούσε εκάστοτε σε έναν αγώνα. Τι θα εσήμαινε τότε αυτό ακριβέστερα;

Ο ένας εκ των δυο φιλοσόφων που γράφει εξερχόμενος από τον καθαρό στοχασμό, θα ακολουθούσε μία οδό στην οποία θα οδεύσει πολεμώντας εναντίον της. Κατ'αυτόν τον τρόπο θα επιχειρήσει να προετοιμάσει το εγχείρημα να φέρει τον καθαρό στοχασμό, που βρίσκεται πριν από κάθε οδοποίηση, στο Ανοιχτό. Το ότι αυτός ο στοχασμός βρίσκεται πριν από την οδό, ακόμη και ως αφελκυόμενος από την παράσταση, επιτρέπεται όμως να υποτεθεί μόνο αν η οδός της γράφουσας φιλοσοφίας είναι μία οδός *μετα* τον Σωκράτη. Ο Σωκράτης, ή ο καθαρός στοχασμός, *μένει*, και μάλιστα μένει άθικτος, ακλόνητος και απρόσβλητος. Κανείς δεν μπορεί να πει τι είναι και που είναι, ο καθαρός στοχασμός είναι δεδομένος (es gibt), και αυτό δεν μπορεί να αναγνωριστεί στον γραφικό του χαρακτήρα, το πολύ μπορεί να γίνει προσιτός στην εμπειρία ως η ανεμοθύελλα ενός ρεύματος (Zugwind des Zuges). Το προς πειραματισμό ζητούμενο, θα ήταν να ανοιχτεί εδώ μία οδός στην εμπειρία, και όχι το σημείο για

να φέρουμε αντιρρήσεις ή να αντικρούσουμε θεωρητικές θέσεις. Ποιός ξέρει. ίσως το πείραμα αυτό νευματοδοτεί προς μία περιοχή όπου η γραφή δε γράφει πια μέσα στο απάνεμο και δεν είναι γραφή της μεταφυσικής, και ίσως δεν ονομάζεται καν <<γραφή>>, αλλά είναι ο καθαρός στοχασμός.

Ο δεύτερος φιλόσοφος φαίνεται ότι θέτει κάτι τέτοιο, αγωνιζόμενος, σε ερώτημα. Και αυτός βαδίζει στην οδό, τη μοναδική που υπάρχει ακόμη, όχι όμως πολεμώντας εναντίον της, αλλά περισσότερο αγωνιζόμενος με τον εγκατατελειμμένο από κάθε μεταφυσική Σωκράτη. Σχεδόν πάντα.

Έχουμε ήδη επισημάνει τη δυσκολία να διαχωρίσουμε αυτούς τους δυο φιλοσόφους. Ίσως όμως να βοηθούσε αν επιχειρήσουμε να διασαφηνίσουμε με ποιόν γίνεται ο αγώνας. Ο Nietzsche φαίνεται να γνωρίζει τι απομένει με τον Σωκράτη:

<<Ο Σωκράτης: εδώ δεν μου μένει τίποτε εκτός από μένα τον ίδιο· η ψυχή της φιλοσοφίας γίνεται αγωνία (Angst) για μένα τον ίδιο>> (N 1875, 6[21]: 8/106=PhB 195).

Ίσως να είναι αυτή η αγωνία για μένα τον ίδιο που κάνει τη φιλοσοφία της Δύσης να καταφύγει στο απάνεμο της γραφής, και ίσως να είναι αυτός ο <<καθαρός στοχασμός>> που πρέπει να οδηγηθεί στο Ανοιχτό, αυτή η ίδια η αγωνία. Αλλά μπορεί η αγωνία να είναι ο ίδιος ο εαυτός της, *χωρίς* αυτή τη σκιά, την <<λογοτεχνία>>; Φαίνεται ότι αυτή η σκιά έπεσε επάνω στα νιτσεϊκά γραπτά, αν και όχι με τον ίδιο τρόπο όπως και στον ανισκίωτο, μη λογοτεχνικό Σωκράτη. Στη *Γέννηση της τραγωδίας* γίνεται λόγος για την

<<επιρροή του Σωκράτη, εως αυτή την στιγμή και μάλιστα σε όλο το μέλλον, η οποία εξαπλώθηκε στους μεταγενέστερους σα (gleich) σκιά που μεγαλώνει όλο και περισσότερο κατά τον εσπερινό ήλιο>> (GT 15 :1/97).¹⁵⁹

Η κατά τον εσπερινό ήλιο επιμηκνόμενη σκιά, ή ας πούμε η φιλοσοφία της Εσπερίας [Δύσης] μετά τον Σωκράτη, είναι η *επιρροή* του Σωκράτη. Αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι ο Σωκράτης είναι η αιτία της επισκίασης. Για να πέσει όμως σκιά είναι απαραίτητο ένα σώμα. Στην περίπτωση αυτή ο Σωκράτης θα ήταν το σώμα της μετά από αυτόν φιλοσοφίας. Είναι όμως δυνατόν να στοχαστούμε ένα τέτοιο σώμα πέρα από τη φιλοσοφική εννοιολόγηση του σωματικού, και αν ναι δεν θα έπρεπε αυτό το <<σώμα>> να είναι οτιδήποτε άλλο εκτός από σώμα; Για το Nietzsche φαίνεται ότι υπάρχει πίσω,

πίσω από τον Σωκράτη και μένα τον ίδιο, κάτι άλλο, κάτι που ο ίδιος ονομάζει <<λογικό σωκρατισμό>> ή <<λογική ορμή>>, η οποία παρακινεί στον Σωκράτη τον <<θεωρητικό άνθρωπο>>. Θα έπρεπε να έχει κανείς μάτια να δει <<πως ο φοβερός κινητήριος τροχός (Triebrad) του λογικού σωκρατισμού περιστρέφεται κατά κάποιον τρόπο (gleichsam) πίσω από τον Σωκράτη, και πως (wie) πρέπει να τον δούμε μέσω του Σωκράτη όπως (wie) μέσω μίας σκιάς>> (GT 13:1/91).¹⁶⁰

Ο Σωκράτης, όχι μόνο η επιρροή του, είναι και αυτός μία σκιά, η σκιά του <<εγώ ο ίδιος>>, η σκιά της παρουσίας, από την οποία η φιλοσοφία φεύγει τρομαγμένη καταφεύγοντας στη <<λογοτεχνία>>. Με αυτήν την έννοια η σκιά που είναι ο σωκρατισμός δεν είναι λιγότερο <<λογοτεχνία>> από τη φιλοσοφία μετά από αυτόν, ή είναι, και αυτό χρειάζεται ιδιαίτερο διαστοχασμό, απλώς λιγότερο λογοτεχνία.¹⁶¹ Αυτό που ονομάζεται τότε <<λογοτεχνία>>, φιλοσοφική λογοτεχνία, είναι μία επέκταση και *μεγέθυνση* της σωκρατικής σκιάς στη Δύση. Ο Σωκράτης είναι ίσως μία *συντομότερη*, μία βραχύτερη σκιά, αλλά εντούτοις μία σκιά που μπορεί να ονομαστεί φιλοσοφικά ως <<διαλεκτική>>. Και τι είναι τότε ο <<καθαρός στοχασμός>>; Ας υποθέσουμε ότι είναι αυτό που ρίχνει τη σκιά, η <<λογική ορμή>> που ωθεί από πίσω. Πως θα μπορούσαμε να δούμε *διαμέσου* αυτής της ορμής; Κατ' αρχήν η σκιά δεν βρίσκεται μπροστά ώστε να συγκαλύπτει τον καθαρό στοχασμό, αλλά κείται πλάγια. Αν μπορούσα να τη διαπεράσω με το βλέμμα μου, αυτό δεν θα μπορούσε να πέσει πάνω σε εκείνο που την ρίχνει· σε καμία περίπτωση δεν θα ήταν λοιπόν δυνατόν να αναγνωρίσω *διαμέσου* της σκιάς τον *καθαρό* στοχασμό, καμία φιλοσοφία, ανεξάρτητα από το μέγεθος της, δεν θα μπορούσε ποτέ να δει τι είναι αυτό που της επιτρέπει να βλέπει.

Η ορατότητα εξαρτάται λοιπόν πάντα από μία στιγμιαία τυφλότητα, και αν διαβάσουμε τη *Γέννηση της τραγωδίας* κάτω από την προοπτική μίας θεωρίας των τηλεοπτικών μέσων, ανακαλύπτουμε στην ίδια μία γέννηση της κινηματογραφικής λογικής μέσα από το πνεύμα της μουσικής, του τυφλού σημείου της μυθικής εικόνας:

<<Ας υποθέσουμε όμως ότι παραβλέπουμε τον χαρακτήρα του ήρωα έτσι όπως έρχεται στην επιφάνεια και γίνεται ορατός – που κατά βάθος δεν είναι τίποτε παρά μία φωτεινή εικόνα που προβάλλεται σε ένα σκοτεινό τοίχο, δηλαδή πέρα για πέρα φαινομενικότητα – ας υποθέσουμε ότι διεισδύουμε στον μύθο που προβάλλει τον εαυτό του σε

αυτές τις φωτεινές αντανακλάσεις: τότε βιώνουμε ξαφνικά ένα φαινόμενο που είναι ακριβώς η αντιστροφή οποιουδήποτε κοινού οπτικού φαινομένου. Όταν μετά από μία επίμονη προσπάθεια να κοιτάξουμε κατάμουτρα τον ήλιο αποστρέψουμε το κεφάλι μας τυφλωμένοι, βλέπουμε σκοτεινόχρωμες κηλίδες [σκιές] μπροστά στα μάτια μας, κηλίδες που είναι φάρμακο για αυτά. Αντίστροφα, οι λαμπερές προβολές της εικόνας του ήρωα του Σοφοκλή, με άλλα λόγια η απολλώνεια πλευρά της μάσκας, είναι αναγκαία κατασκευάσματα ενός βλέμματος μέσα στην εσωτερική και φοβερή πλευρά της φύσης, κατά κάποιον τρόπο φωτεινές κηλίδες που γιατρεύουν τα ταραγμένα μάτια από τη φρικιαστική νύχτα>> (GT 9 : 1/65).

Το ότι η σκιά δεν δύναται να διαπεραστεί με το βλέμμα (Orazität) για να θεωρήσουμε το πίσω από αυτήν υποκείμενο, δεν είναι, όπως φαίνεται, μόνο αποτέλεσμα μίας ασύμμετρης αρχιτεκτονικής, σύμφωνα με την οποία η σκιά δε βρίσκεται επάνω σε αυτόν που την ρίχνει. Ας μας επιτραπεί να επικαλεστούμε την ήδη χαϊντεγκεριανή έννοια της σκιάς και να μνημονεύσουμε ότι <<σύμφωνα με αυτήν την έννοια της σκιάς>> η σκιά είναι <<αληθινά η φανερή αν και αδιαπέραστη μαρτυρία της συγκαλυμμένης έκλαμψης>> και όχι όπως <<θεωρεί η καθημερινή δοξασία... απουσία του φωτός, αν όχι μάλιστα η αναίρεση του>> (Die Zeit des Weltbildes, Hw 104). Σύμφωνα με αυτήν την έννοια της σκιάς, και εδώ είναι ορατό ότι πρόκειται για έννοια, δεν θα μπορούσαμε να δούμε διαμέσου της, και ο Nietzsche δεν θα είχε καμία έννοια για το τι είναι η σκιά αληθινά. Αντιθέτως ο Heidegger τελειώνει τον τρίτο κύκλο των μαθημάτων του για τον Nietzsche (<<Η Βούληση για Δύναμη ως γνώση>>) με μια τοποσήμανση της καταγωγής της <<ίδιας της σκιάς>>, νεύοντας προς το ξέφωτο του Είναι:

<<Η επισκίαση του Είναι μέσω του όντος έρχεται απο το ίδιο το Είναι ως εγκατάλειψη του Είναι του όντος με την έννοια της άρνησης της αλήθειας του Είναι.

Ωστόσο, παρατηρώντας αυτό τον ίσκιο *ws (als)* ίσκιο, στεκόμαστε ήδη σε ένα άλλο φως, χωρίς να βρίσκουμε τη φλόγα από την οποία κατάγεται η λάμψη του. Η ίδια η σκιά είναι έτσι ήδη κάτι άλλο και όχι επισκίαση>> (N I 657).

Ας επισημάνουμε εδώ ότι εκεί που ο Heidegger σημειώνει τις πηγές για τις πραγματείες και διαλέξεις των *Απατηλών οδών*, γράφει ότι οι αυτές οι *Προσθήκες* για την *Εποχή της κοσμοεικόνας* (1938), σε μία από τις οποίες περιγράφεται αυτή η σκιά (Hw 104), <<γράφτηκαν συγχρόνως, αλλά δεν

διαβάστηκαν>> στην διάλεξη (Hw 344). Πράγμα που μας επιτρέπει να παρατηρήσουμε ότι η γραμμένη <<προσθήκη>> για την έννοια της σκιάς, μπορεί να διαβαστεί ως η σκιά της προφορικής διάλεξης. Όχι όπως ο Σωκράτης που δεν έγραψε τίποτε. Το χωρίο για την <<σκιά του ανέμου>> [απάνεμο] διαβάστηκε όμως σε μία παράδοση μαθήματος την χρονιά 1951-52 και μάλιστα σε μία από εκείνες τις <<μεταβάσεις από το ένα μάθημα στο άλλο>>, στις οποίες όπως γράφει ο Heidegger στην *Προσημείωση* στο βιβλίο *Τι καλείται στοχασμός*, βρήκε αναγκαίο να <<επαναφέρει τους ακροατές μέσω μίας επανάληψης της εκάστοτε προηγουμένης παράδοσης μαθήματος στην πρόοδο της>>. Θα πρέπει να είμαστε λοιπόν επιφυλακτικοί και διστακτικοί στην διερμηνευση του <<απάνεμου>> σύμφωνα με την παραπάνω αληθινή έννοια της σκιάς. Αυτό που εδώ μας συμβουλεύει να είμαστε προσεκτικοί είναι η αλλοίωση του <<φωτός>> σε <<άνεμο>>, το επιτελεστικό δηλαδή ενέργημα του χαϊντεγκεριανού κειμένου. Αν στην περίπτωση του φωτός υπάρχει ακόμη η δυνατότητα να μιλάμε για κάτι αδιαπέραστο στο βλέμμα, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε το ίδιο για τον άνεμο, γιατί εδώ δεν εισέρχεται θέμα φωτός. Εντούτοις όμως γίνεται λόγος για σκιά. Πως μπορεί να συλληφθεί ο άνεμος όταν δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο κατοχής, όταν μένει εννοιολογικά ακατανόητος και έτσι ασύλληπτος. Ας στηριχτούμε εδώ στην <<Προσημείωση>> (1951-52), η οποία επαναλαμβάνει κάτι προηγούμενο, επαναφέροντάς το. Επαναλαμβάνουμε: Η σκιά του ήλιου (1938) έχει προηγηθεί της σκιάς του ανέμου (1951-52), η λέξη σκιά επανεμφανίζεται, αλλά ο <<ήλιος>> αντικαθίσταται από τον <<άνεμο>>. Η σκιά του ανέμου επαναφέρει τη σκιά του ήλιου επαναλαμβάνοντας, μεταφράζοντας, και η διάλεξη για το απάνεμο γίνεται επαναλαμβάνοντας, επαναφέροντας. Απρόσεκτος θα ήταν εδώ ο ισχυρισμός, ότι αν όλη η φιλοσοφία μετά τον Σωκράτη έχει καταφύγει και έχει κρυφτεί στο απάνεμο, κινούμενη από τον στοχασμό στη γραφή, τότε η φιλοσοφία ως καθαρός στοχασμός θα ήταν προστατευμένη από την φιλοσοφία που αλλοιώνεται σε λογοτεχνία, και ότι η φιλοσοφία ως καθαρός στοχασμός θα ήταν διαφυλαγμένη από τη γραφή. Αν η σκιά αυτή διερμηνευθεί ως προστασία, τότε πρόκειται για μία διερμηνευση που δεν επαναλαμβάνει μεταφράζοντας, και έτσι δεν επαναλαμβάνει, αλλά εξακριβώνει απλώς μία επιστροφή. Η διερμηνευση αυτή αμύνεται ενάντια σε ένα ενέργημα επαναφοράς που επαναλαμβάνει και συνάμα

μεταφράζει, και προωθεί έτσι αθέλητα αυτό που απωθεί. Αυτό που δίνεται εδώ προς διαστοχασμό είναι μάλλον η <<μετάβαση>> της ηλιοτροπικής σκιάς σε ένα απάνεμο, το οποίο όμως δεν σχηματίζει κάποιο νέο κέντρο, επειδή δεν εισάγει ένα νέο σχήμα (Figur), αλλά επαναλαμβάνει το προηγούμενο μεταφράζοντάς το σε μία κίνηση που επαναφέρει επαναλαμβάνοντας-μεταφράζοντας. Για να μπορεί ο καθαρός στοχασμός να προφυλαχτεί από τη φιλοσοφία που έγινε λογοτεχνία, ο καθαρός στοχαστής θα πρέπει να καλύψει με το σώμα του το ανεμόσυρμα της ολκής του ανέμου, ή να σταθεί όπως στην άλλη περίπτωση μπροστά στον ήλιο. Σίγουρα, ο Σωκράτης τοποθετεί το σώμα του σε αυτήν τη θύελλα και κρατιέται σε αυτή, έτσι ώστε το απάνεμο να απονέμει προστασία. Αν θα έπρεπε όμως αυτή η προστασία να είναι εκείνη της σκιάς που προστατεύει από τον ήλιο, ο ανεμοστρόβιλος θα όφειλε να έρχεται φυσώντας από μία κατεύθυνση. Αυτό που δίνεται προς στοχασμό από το απάνεμο, τη φιλοσοφία που γράφει, δεν είναι η σιγουριά που παρέχει, αλλά η κίνηση επαναφοράς που είναι συνάμα επανάληψη και μετάφραση μίας άλλης μεταφοράς. Αυτό που δίνεται εδώ είναι λοιπόν, ας το επαναλάβουμε, η μεταφορά της μεταφοράς, δηλαδή η αφέλκυση της μεταφοράς.¹⁶² Έτσι γίνεται ίσως και κατανοητό ότι ο Nietzsche δεν βλέπει στον Σωκράτη ένα σημείο ηρεμίας, αλλά <<το σημείο καμπής (Wendepunkt) και τον στρόβιλο (Wirbel) της λεγόμενης παγκόσμιας ιστορίας>> (GT 15: 1/100).

Η νιτσεική σκιά μπορεί ακόμη να προσεγγισθεί λοιπόν με το ηλιοτροπικό σχήμα.¹⁶³ Κατά τον εσπερινό ήλιο, όσο πλησιάζουμε χρονικά και ιστορικά στη Δύση, η επιρροή του Σωκράτη γίνεται μεγαλύτερη. Σύμφωνα με αυτήν θα έπρεπε να καθοριστεί και η ιστορία της ελληνικής και δυτικής φιλοσοφίας, καθώς και η θέση του Nietzsche μέσα σε αυτή. Μεταφέροντας και αντιστρέφοντας τη <<μεγαλειώδη πρωτοβουλία του γερμανικού ιδεαλισμού>>, θα περιέγραφε η σκιά του τον δύνοντα ήλιο στο τελευταίο τέταρτο, τον μηδενισμό, δηλαδή την ακόμη ανοιχτή κρατημένη δυνατότητα· η κύκλιση της μεταφυσικής θα εισέρχεται με το Nietzsche στο τέλος της. Το ξέρουμε, ενάντια σε τέτοιες τοποσημάνσεις είναι δύσκολο να φέρει κανείς αντιρρήσεις. Ας περιοριστούμε λοιπόν στην αναφορά ορισμένων απροσδιοριστιών και στην αμφιταλάντευση ορισμένων μη καθορίσιμων σημείων. Κατ' αρχήν, αφ' ενός λέγεται ότι η επιρροή του Σωκράτη ομοιάζει με σκιά, και αφ' ετέρου ότι μπορούμε να δούμε μέσα από τον Σωκράτη, όπως μέσα από

μία σκιά. Εδώ γίνεται δυο φορές λόγος για τη σκιά, και το ερώτημα είναι, πως μπορεί μία σκιά να ρίχνει σκιά; Επιπλέον ακούμε ότι οφείλει κανείς να διαπεράσει το βλέμμα του μέσα από τον Σωκράτη, όπως μέσα από μία σκιά, πράγμα που είναι αδύνατον σύμφωνα με τη χαιντεγκεριανή αληθινή έννοια της σκιάς. Αν εδώ έχουμε να κάνουμε με μία ηλιοτροπική σκιά, αυτό γίνεται με έναν τρόπο που δεν είναι ηλιοτροπικός. Ας προσέξουμε ότι ο Nietzsche γράφει, πως η επιρροή του Σωκράτη εξαπλώθηκε <<ως (ομοια με) σκιά που μεγαλώνει όλο και περισσότερο με τον εσπερινό ήλιο>>, ότι ο λογικός τροχός της ορμής <<περιστρέφεται κατά κάποιον τρόπο πίσω από τον Σωκράτη>>, και <<πως πρέπει να τον δούμε μέσω του Σωκράτη όπως μέσω μίας σκιάς>> (ο.π.).¹⁶⁴ Η επιρροή του Σωκράτη είναι τόσο λίγο η σκιά του, όσο πρέπει να δούμε τον Σωκράτη όπως μέσω μίας σκιάς. Και από την άλλη βλέπουμε δυο σκιές, δυο ήλιους, όπου η <<δεύτερη>> σκιά είναι επέκταση και μεγέθυνση. Αν ο λογικός τροχός της ορμής πίσω από τον Σωκράτη πρέπει να ειδωθεί όπως μέσω μίας σκιάς, τότε αυτός μπορεί να είναι μόνο σκιώδης, ή όπως θα ακούσουμε σύντομα, φασματικός (gespenstisch). Το σκιώδες ισχύει ακόμη και για τη χαιντεγκεριανή αληθινή έννοια της σκιάς, γιατί αυτό που φανερώνεται με αυτήν, είναι συγκαλυμμένο, σκιωδώς φανερό· αλλά η σκιά το μαρτυρά, φαίνεται σε αυτήν την ίδια. Η στάση αυτή όμως εμποδίζει την θέα, το βλέμμα κρατιέται σταθερό στην <<ίδια τη σκιά>>, και εξαρτάται μόνο από αυτήν, σε ό,τι μαρτυρείται με τη φαινομενικότητα της. Ο Nietzsche όμως δεν εμποδίζει τη θέα, μπορεί κανείς να δει μέσα στο βάθος, όπως μέσα από μία σκιά. Και τις δυο φορές λοιπόν έχουμε να κάνουμε με τη σκιερότητα της όρασης, αλλά τη μία φορά μας δίνεται με ένα φαινομενολογικό κράτημα, μια φαινομενολογική στάση (Anhalten),¹⁶⁵ και την άλλη με μία εμπειρία διαπόρευσης (Parcours)¹⁶⁶ του βλέμματος μέσω της σκιάς. Το κράτημα, η ακινητοποίηση, δίνει την αληθινή έννοια της σκιάς, λέγει τι είναι η σκιά, η διάβαση και η διάσχιση της σκιάς μπορεί όμως μόνο να πει, τι είναι όπως μία σκιά, σε ποιόν, σε τι αυτή ομοιάζει. Η χαιντεγκεριανή αληθινή έννοια της σκιάς μπορεί να συλληφθεί εννοιολογικά στο Είναι της μόνο με το σταμάτημα της κίνησης του <<όπως>> (της αναλογίας, της μεταφοράς)· έτσι όμως δεν μπορεί να αντιληφθεί τη σκιερότητά της. Θα πρέπει επομένως να είναι δυνατό ένα εγχείρημα και μία εμπειρία (experience), όπου θα επαναφέρουμε το προηγούμενο επαναλαμβάνοντάς-

μεταφράζοντάς το, δηλαδή διαγράφοντάς το ως κάτι σκιώδες. Μένει μόνο το ερώτημα αν μια τέτοια δοκιμή μπορεί να αντιληφθεί την φασματικότητά της.

Η ηλιοτροπική αληθινή έννοια της σκιάς δεν είναι η νιτσεική ηλιοτροπική σκιά. Το σταμάτημα σε μία αλήθεια είναι για το Nietzsche μία αυθαίρετη χειρονομία τομής που απαιτεί τη διερμηνεύσή της. Να ποια είναι η νιτσεική εκδοχή της αποδομητικής άποψης ότι κάθε σημαινόμενο βρίσκεται ανέκαθεν στην θέση ενός σημαινόντος:

<<Κάθε φιλοσοφία είναι μία φιλοσοφία–προσκήνιο – αυτή είναι η κρίση ενός ερημίτη: <Υπάρχει κάτι το αυθαίρετο στο γεγονός πως α υ τ ό ς σταμάτησε εδώ, πως κύταξε πίσω του και γύρω του, πως δεν έσκαψε ε δ ώ πιο βαθιά και πως άφησε την σκαπάνη κατά μέρος, – υπάρχει και κάποια δισπιστία σε όλα αυτά>. Κάθε φιλοσοφία α π ο κ ρ ύ β ε ι επίσης μία φιλοσοφία, κάθε γνώμη είναι επίσης μία κρύπτη, κάθε λέξη επίσης μία μάσκα >> (JGB 289: 5/234).

Ας επιστέψουμε όμως και πάλι στο παράδειγμα της σωκρατικής σκιάς. Διαπιστώνουμε ότι εδώ έχουμε μία σειρά σκιές: Ένα σκιώδες διαπεραστικό βλέμμα που θεάται αυτό που είναι από πίσω σε κίνηση, τον λογικό τροχό της ορμής, μόνο *όπως* μέσα από μία σκιά. Αυτό το <<όπως>> (wie) δε φτάνει στη γλώσσα, δε λέγεται ούτε στην αληθινή έννοια της σκιάς, ούτε και εκεί που γίνεται λόγος για το απάνεμο της γραφής. Η φιλοσοφία που γράφει, εδώ η χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία, δεν γράφει *όπως* σε ένα απάνεμο, αλλά μέσα σε αυτό. Ο λόγος αυτής της αποσιώπησης της μεταφορικότητας της γλώσσας είναι πως μία τέτοια άποψη εμμένει ακόμη στη μεταφυσική (SvG 89) και ότι <<η ουσία της γλώσσας [είναι]: η γλώσσα της ουσίας>> (UzS 200). Έτσι, ο ουσιαστικός στοχαστής Σωκράτης *τοποθετείται*, σύμφωνα με αυτή, στο ρεύμα της ανεμοθύελλας του καθαρού στοχασμού και *κρατιέται* μέσα σε αυτό.

Το τι θα έπρεπε να κάνουμε για να ακούσουμε αυτό που πρέπει να ακουστεί όταν η σκιά φτάνει στην γλώσσα, το διαβάζουμε στο νιτσεικό κείμενο *Ο οδοιπόρος και η σκιά του* ή στον *Ζαρατούστρα*. Στο κεφάλαιο με τον τίτλο *Η σκιά ο Ζαρατούστρα* ακούει <<πίσω από τον εαυτό του μία φωνή>>, τη σκιά του. Προσπαθεί να τραπεί σε φυγή, ή μάλλον τρεις τρέχουν ο ένας πίσω από τον άλλο <<δηλαδή μπροστά ο εθελοντής ζητιάνος, μετά ο Ζαρατούστρα, και σαν τρίτος και τελευταίος στην σειρά ο ίσκιος του>> (Za IV: 4/338).

<<Έχει το δικαίωμα να φοβάται ο Ζαρατούστρα έναν ίσκιο; Και στο τέλος έφτασα να πιστεύω πως έχει μακρύτερα πόδια από μένα.

Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα, γελώντας με τα μάτια και τα σωθικά, στάθηκε εκεί και στράφηκε ξαφνικά – και για δεξ, σχεδόν έρριξε κατά γης τον διώκτη του και ίσκιο του: τόσο κολλητά στις φτέρνες του τον ακολουθούσε και τόσο ασθενικός ήταν. Όταν μάλιστα τον εξέτασε προσεκτικά με τα μάτια, τρόμαξε ωσάν (wie) να είχε βρεθεί μπροστά σε ένα φάντασμα...>> (ο.π.339).

Αυτή η ξαφνική στροφή είναι λοιπόν απαραίτητη, για να δούμε τι μιλά εκεί πίσω, το φάντασμα, το στοιχειό, από το οποίο τρέπεται σε φυγή κάθε λόγος περί σκιάς. Μιλώντας ο Ζαρατούστρα με τον ίσκιο του, ακούει:

<<Ένας οδοιπόρος είμαι προσηλωμένος χρόνια και χρόνια στις φτέρνες σου: πάντα καθ' οδόν, μα χωρίς σκοπό και χωρίς πάτριο έδαφος (Heim) [...] Πως; Πρέπει να βρίσκομαι πάντα καθ' οδόν; Να σαλεύω, να μη μπορώ να σταθώ, να περιστρέφομαι από τους ανέμους; [...] Μα πίσω από εσένα, Ζαρατούστρα, έσυρα τον περισσότερο χρόνο... (zog ich nach)>> (ο.π.).

Ο ίσκιος είναι λοιπόν η *οπισθοφυλακή* (Nachzügler) του Ζαρατούστρα, και εκεί όπου αυτός μιλά, ακούει κανείς ότι είναι στο ρεύμα του ανέμου. Τι σημαίνει τώρα αυτό για τη χαϊντεγκεριανή σκιά; Από ό,τι φαίνεται, ούτε ο λόγος για την αληθινή έννοια της σκιάς, εφόσον δε μιλά για την ανεμοθύελλα, ούτε η ομιλία για το απάνεμο, εφόσον αφήνει τη σκιά της φιλοσοφίας που γράφει να τραπεί σε φυγή από τον άνεμο του καθαρού στοχασμού στην λογοτεχνία, δεν τολμά να επιτελέσει μία ξαφνική στροφή, κατά την οποία θα έπρεπε να την φοβίσει η δυνατότητα, ότι μιλά με τη σκιά της, για να δει ότι μιλά με ένα φάντασμα· και ότι το ενέργημα επαναφοράς της σκιάς που μεταφράζει επαναλαμβάνοντας μένει ακίνητο κάτω από αυτήν την απόφαση. Αλλιώς θα έπρεπε να ακούσει, πως ο ηλιοτροπικός ίσκιος <<περιστρεφόμενος από τους ανέμους>>, σύρεται από πίσω, και πως ο *καθηλωμένος* ίσκιος είναι *κουρασμένος* από αυτήν την περιπλάνηση: <<Κάθησα ήδη πάνω σε κάθε επιφάνεια, σαν κουρασμένη σκόνη...>> – <<ομοιάζω με ίσκιο σχεδόν>>. Έτσι, όμως, βλέπει τον ίσκιο θεωρησιακά (spekulativ), <<πάνω σε καθρέπτες>>, και δεν βλέπει ότι ομοιάζει με έναν ίσκιο (ο.π.339).

Ο ίσκιος απαντά: <<Έχω ε γ ώ – ακόμη έναν σκοπό; Ένα λιμάνι που προς αυτό οδηγεί το πανί μ ο υ; Έναν ούριο άνεμο; Αχ, μόνο αυτός ξέρει π ρ ο ς τ α π ο υ πάει, ξέρει επίσης ποιός άνεμος είναι ούριος και ευνοϊκός για το ταξίδι μου>> (ο.π. 340). Ο Heidegger γνωρίζει ποιός άνεμος είναι ούριος για τον καθαρό στοχασμό, και αν είναι σε θέση να το

πει, γράφοντας στο απάνεμο, θα έπρεπε να γνωρίζει επίσης και *pros ta* που οδηγεί. Αλλά από που το γνωρίζει αυτό, τη στιγμή που και ο ίδιος είναι φυγός από τον καθαρό στοχασμό; Ίσως ακριβώς γιαυτόν το λόγο. <<Έτσι μίλησε ο ίσκιος και το πρόσωπο του Ζαρατούστρα εμάκρυνε με αυτές τις λέξεις. <Είσαι ο ίσκιος μου!> είπε στο τέλος, με λύπη>> (ο.π. 340).

Με ποιές λέξεις εμάκρυνε το πρόσωπο του Ζαρατούστρα, λίγο <<όμοια (gleich) με σκιά που μεγαλώνει όλο και περισσότερο κατά τον εσπερινό ήλιο>>; Εκεί, όπου ακούει ότι <<η αναζήτηση τούτη του πάτριου εδάφους μ ο υ ... ήταν ο λιμός (Heimsuchung) μ ο υ και με τρώει >> (ο.π. 340, επ.). Εκεί λοιπόν όπου πρέπει να ακούσει την *ανοικειότητα* (Unheimlichkeit) της σκιάς, εκεί όπου βλέπει την αναζήτηση της ασφάλειας και της σιγουριάς (Geborgenheit) ως φάντασμα που τον μαστίζει. Το λέγει σε μία στιγμή μίας ορισμένης <<γνώσης>>: <<Είσαι η σκιά μου>>, και λέγοντας αυτό μακραίνει το πρόσωπο του όπως μία σκιά.

Αν η αναζήτηση της σιγουριάς αποδειχθεί, ας το πούμε πια με σιγουριά μετά την αποκάλυψη του συγκαλυμμένου φέγγους, ως φάντασμα, ως ο λιμός της φιλοσοφίας, που ξέρει να τοποθετεί ακόμη και τον καθαρότερο στοχαστή στην ανεμοθύελλα του στοχασμού, χωρίς να είναι σε θέση να πει σε αυτό το φάντασμα: <<Είσαι η σκιά μου>>, τότε εκτίθεται σε έναν κίνδυνο: <<Φυλάξου μη και στο τέλος σε κυριέψει κάποια στενή πίστη, μία σκληρή, αυστηρή παράνοια. Γιατί από τώρα και ύστερα θα σε πλανεύει και θα σε βάζει σε πειρασμό κάθε τι στενό και σταθερό. Έχασες το σκοπό σου: αλλοίμονο, πως θα μπορούσες να μην αισθάνεσαι και να αψηφάς αυτήν την απώλεια; Μαζί με αυτόν – έχασες και τον δρόμο σου!>> (ο.π. 341). Το ερώτημα είναι αν ο καθαρός στοχασμός, ο οποίος μπορεί να στέκεται και να κρατιέται μέσα στην ανεμοθύελλα του ρεύματος, αντέξει και δεν πλανηθεί από αυτήν τη σταθερότητα, και αν μία φιλοσοφία που έγινε λογοτεχνία, δεν ελκύεται και δεν παρασύρεται περισσότερο από αυτόν τον αυτοσυγκρατούμενο Σωκράτη, ενώ η ίδια θέλει να πιστεύει ότι τον σύρει και τον επαναφέρει στο Ανοιχτό.

Κατά το *Μεσημέρι*, έτσι είναι ο τίτλος του επόμενου κεφαλαίου του *Ζαρατούστρα*, όταν ο Ζαρατούστρα έχει ήδη εκφράσει την πρόθεση του <<να τρέξει μόνος, ώστε όλα γύρω του να λάμπουν>>, ένας άνεμος χορεύει πάνω από τον αναπαυόμενο Ζαρατούστρα <<όπως ένας χαριτωμένος, αθώρητος άνεμος που χορεύει πάνω στην σανιδωμένη

θάλασσα, ελαφρύς, φτερού όμοιος ελαφρύς...>> (ο.π. 343). Εδώ επισημαίνουμε ότι ο άνεμος δεν είναι παρωχημένος εκεί όπου εξαφανισθήκε ο ίσκιος: έγινε μόνο πιο ελαφρύς.

Τι σημαίνει αυτό, αυτές οι νιτσεικές σκιές, που η σειρά τους θα μπορούσε να επεκταθεί, και όχι μόνο σε αυτό το κείμενο, γιατί η σκιά που επονομάζεται εδώ <<οδοιπόρος>>, βρίσκει στον *Οδοιπόρο* και η σκιά του την σκιά του. Τι σημαίνει αυτό για τους νιτσεικούς αγώνες; Το να μιλά κανείς για μία φιλοσοφία που εισήλθε στη λογοτεχνία, εξερχόμενη από την ανεμοθύελλα του μη γράφοντος καθαρού στοχασμού, παραπέμπει σε έναν στοχασμό που δεν αφήνει τη <<λογοτεχνία>> του να φθάσει στην γλώσσα, που δεν κάνει λόγο για την λογοτεχνικότητα του, γιατί τότε θα έβλεπε ότι αυτή ακολουθεί συρόμενη τον άνεμο, ότι διαγράφει τον άνεμο. Και μάλιστα τον άνεμο που είναι ήδη η αληθινή έννοια της σκιάς, μίας έννοιας όμως που τρέπεται σε φυγή. Αν θα μπορούσε κάποτε σταματώντας να στραφεί ξαφνικά, θα έβλεπε <<μόνο>> σκιές. Μέσα σε αυτήν την αγωνία – ο Ζαρατούστρα έχει μακρύτερα πόδια, μοιάζει ότι έχει <<επιζήσει>> –, την αγωνία ότι δεν θα επιζήσει τη σκιά, ο στοχασμός μπορεί να πλανηθεί και να μετονομάσει την ανοικειότητα σε νέα σιγουριά και να γίνει έτσι πάτριος στο ανοίκειο, λ.χ. στον καθαρό στοχασμό.

Ο Ζαρατούστρα, όμως, θέλει μόνο να τρέξει, να περιπλανηθεί. Πως τρέχει, πως βαδίζει αυτό το βάδισμα, πως πλανιέται αυτή η πλάνη; Όσο τρέχει, πετά και σύρεται από πίσω η σκιά <<στο μεγαλύτερο μάκρος>> της. Ο Ζαρατούστρα όμως τρέχει προς το <<μεσημέρι>>. Τρέχει μακραίνοντας τη σκιά του, προς τα εκεί όπου η σκιά γίνεται όλο και μικρότερη, όλο και πιο παρωχημένη. Αυτό το <<μακραίνω, κοντεύω>> είναι ο νιτσεικός αγώνας. Μία σειρά από συντομεύσεις και επεκτάσεις, από συντμήσεις και παρεκκλίσεις. Ας μην λησμονούμε ότι ο *Ζαρατούστρα* αρχίζει με την κάθοδο (Untergang) του Ζαρατούστρα. Λέγοντας <<λογοτεχνία>>, <<καθαρός στοχασμός>> σε αυτές τις σκιές, σε αυτά τα φαντάσματα, λέγοντας: εσείς είστε οι σκιές μου, αρχίζει μία φιλοσοφία μία μακροτενή συζήτηση μαζί τους. Και αυτό διαρκεί μέχρι να μικρύνουν οι σκιές του <<μηδενισμού>> και να σταθεί ο ήλιος στην κορυφή, μέχρι να γίνουν οι δυνατοί ή οι ασθενείς άνεμοι των μακρύτερων ή των βραχύτερων σκιών, όπως <<έννας χαριτωμένος άνεμος>>. Αυτή η φιλοσοφία δε μπορεί να γίνει οικεία ούτε καν στο Ανοίκειο, ή να σταθεί και να κρατηθεί στην ανεμοθύελλα του μεγάλου ρεύματος του στοχασμού. Η

φιλοσοφία αυτή χαράσσει μόνο την πορεία της, ανασύρει τον συρμό των σκιών της.

VI.4 Τα ομοιώματα του λογικού σχίσματος και η περιστροφή του στοχασμού

Ποίηση και στοχασμός δεν χωρίζονται, αν χωρισμός εννοεί: απομάκρυνση στο σημείο που δεν υπάρχει συσχέτιση. Οι παράλληλοι τέμνονται στο ά-πειρο. Εκεί τέμνονται σε μία τομή που δεν προκαλούν οι ίδιες. Μάλιστα τέμνονται από αυτή σύμφωνα με την κατατομή της γειτονικής ουσίας τους, δηλαδή εγχαράσσονται. Αυτή η χάραξη είναι η σχισμή. Χαράσσει διανοίγοντας την ποίηση και το στοχασμό στην αμοιβαία τους εγγύτητα.

Heidegger 1957 (UzS)¹⁶⁷

Και τι γίνεται με τον Σωκράτη, τον Σωκράτη τον <<ίδιο>>; Αυτός κατάφερε να προφυλάξει ακαταμάχητα τον εαυτό του από τον εαυτό του. Έχουμε ήδη ακούσει τι απομένει: Η αγωνία για μένα τον ίδιο. Η απόρριψη του Σωκράτη είναι, όπως γράφει ο Nietzsche αδύνατη, αλλά και η αποδοχή του επίσης αναπόδεκτη. Ως μόνη <<λύση>> για αυτή την άλυτη, όχι όμως και παράλυτη αδυναμία να αποφασίσουμε, φαίνεται να είναι μόνο η εξορία, η φυγή έξω, <<πέρα από τα σύνορα>> (GT 14: 1/96). Και αυτή η φυγή θα ήταν μία τέτοια εξ-ορία, αν ο Σωκράτης ήταν ο καθαρός στοχαστής πριν και μετά από κάθε φιλοσοφία που έρχεται μετά από αυτόν, αν η φιλοσοφία που κατέφυγε στη σκιά του επέτρεπε να εξέλθει από αυτήν τη σκιά. Βάσει αυτών των στοιχείων μπορούμε τώρα να διασαφηνίσουμε τους δυο τρόπους της άμιλλας. Για τον πρώτο επισημαίνουμε ότι όσο καιρό θα αγωνίζεται μία φιλοσοφία που κατέφυγε στη λογοτεχνία με αυτήν τη λογοτεχνία, δηλαδή με τον εαυτό της, θα μένει στιγματισμένη από αυτό που την απέστειλε (schickte) σε αυτή την οδό, και την εξόρισε. Στον δεύτερο τρόπο του αγώνα, στον αγώνα με τον Σωκράτη, η φιλοσοφία προσβάλλει τη σκιά και η σκιά υφίσταται την αναφορικότητα της. Με αυτήν την έννοια θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Nietzsche δεν αγωνίζεται με την οδό στην οποία οδεύει, αλλά με τον Σωκράτη ή ακριβέστερα, ότι αγωνίζεται σχεδόν πάντα σε

έναν αγώνα σκιών· πράγμα που δε σημαίνει ότι αγωνίζεται με την σκιά, αλλά σκιωδώς με την σκιά, μία και έχουμε ήδη επισημάνει την αδυναμία να συλλάβουμε το Είναι της σκιάς. Αν η νίκη έγκειται στην αποκάλυψη της λογικής ορμής (logischer Trieb), αυτό δεν μπορεί να επιτευχθεί με τον αποκλεισμό της φιλοσοφίας που κατέφυγε στη λογοτεχνία, παρά μόνο με τη δοκιμή και τον πειραματισμό να επιτευχθεί μία στιγμή στην οποία αυτή η λογοτεχνία, αυτή η σκιά, φτάνει στο ελάχιστο της, ή στο σημείο που η λογική ορμή δε ρίχνει σχεδόν καθόλου σκιά, όταν δηλαδή εκείνη η λογική ορμή γίνεται δυνατότερη. Ο αγωνιζόμενος θα πρέπει, λοιπόν, να επιδιώκει να ελλατώσει το μήκος της σκιάς. Για να το πετύχει αυτό πρέπει να αποφύγει τον αγώνα μαζί της. Αγωνιζόμενος να λιγοστέψει την σκιά, σημαίνει τότε να υπερβάλλει όσο γίνεται τη λογική ορμή, και όχι τη <<λογοτεχνία>>, ούτε την <<επιστήμη>>. Για να δείξει ο Nietzsche την παράδοξη αυτή κίνηση της λογικής υπερβολής, χρησιμοποιεί μία μεσαιωνική φιγούρα του Κακού, τον ουροβόρο, που είναι σήμερα συνάμα και το σύμβολο της αυτο-αναφορικότητας σε όλα τα φορμαλιστικά συστήματα, σύμβολο της αδυναμίας να αποφασίσουμε για την αλήθεια του συστήματος με τα μέσα που το ίδιο το σύστημα μας προσφέρει. Στο οριακό σημείο της περιφέρειας της λογικής βρίσκεται το τυφλό σημείο του συστήματος της, η λογική ορμή, το Λογικό, που είναι συνάμα και σημείο καμπής και επαφής με το Αισθητικό:¹⁶⁸

<<Γιατί η περιφέρεια του κύκλου της επιστήμης έχει άπειρο αριθμό σημείων και παρόλο που δεν υπάρχει προοπτική πλήρους χωρομέτρησης του, ο ευγενής και προικισμένος άνθρωπος μπορεί, πριν ακόμη συμπληρώσει το μισό της ζωής του, να φτάσει αναπόφευκτα σε τέτοια οριακά σημεία της περιφέρειας, όπου ατενίζει παγωμένα προς αυτό που δε μπορεί να φωτισθεί (das Unaufhellbare). Όταν εδώ βλέπει με φρίκη πως τυλίγεται το Λογικό γύρω από τον εαυτό του σε αυτά τα όρια και τελικά δαγκώνει την ουρά του – τότε ξεπροβάλλει μπροστά του η καινούργια μορφή της γνώσης, η τ ρ α γ ι κ ή γ ν ώ σ η, την οποία είναι αδύνατο να αντέξει κανείς χωρίς να χρησιμοποιήσει την τέχνη ως προστασία και γατρικό>> (GT 15: 1/101).¹⁶⁹

Έχουμε τώρα λοιπόν στα χέρια μας, με αυτή την λογική ορμή, το σταθερό σώμα του ίδιου του Σωκράτη, σκιαγράφημα του οποίου είναι η φιλοσοφία ως <<επιστήμη>>, καθώς και η φιλοσοφία που κατέφυγε στην <<λογοτεχνία>>; Τι είναι η φύση του Σωκράτη; Αναφερόμενος ο Nietzsche στη Γέννηση

της τραγωδίας στο δαιμόνιο του Σωκράτη, στην φωνή που πάντα αποτρέπει, γράφει σχετικά:

<<Σε αυτήν την ολοκληρωτικά αφύσικη φύση, η ενστικτώδης σοφία εμφανίζεται μόνο για να παρεμποδίσει τη συνειδητή γνώση κάπου κάπου. Ενώ σε όλους τους παραγωγικούς ανθρώπους το ένστικτο είναι ακριβώς η δημιουργική-καταφατική δύναμη, και η συνείδηση δρα κριτικά και αποτρεπτικά, στον Σωκράτη κριτικός γίνεται το ένστικτο και δημιουργός η συνείδηση –μια αληθινή τερατώδης *per defectum!* Και πράγματι, παρατηρούμε εδώ ένα τερατώδες ελάττωμα κάθε μυστικιστικής φύσης, έτσι ώστε ο Σωκράτης μπορεί να χαρακτηριστεί ως ο τυπικός μη μυστικιστής στον οποίο η λογική φύση είναι, λόγω κάποιας υπερτροφίας, τόσο υπέρμετρα αναπτυγμένη, όσο η ενστικτώδης σοφία στον μυστικιστή>> (GT 13: 1/90).

Η λογική φύση είναι μία υπερτροφία (Superfoetation),¹⁷⁰ μία κατάχρηση της φύσης, και της φύσης της γλώσσας: Μία υπερτροφία. Μεταφρασμένο αυτό το φαινόμενο στη γλώσσα της βιολογίας σημαίνει διπλή γονιμοποίηση, διδυμοτοκία. Η λογική ορμή του Σωκράτη θα ήταν, σχεδόν χωρίς καθόλου σκιά, η ανάπτυξη και αναφύηση ενός *ομοιώματος* (Doppel). Εκεί όπου η σκιά λιγοστεύει στο απειροελάχιστο, εμφανίζεται ένας δίδυμος. Το παράδοξο και ακατανόητο αυτό φαινόμενο μπορεί να εντοπισθεί διαμέσου όλης της *Γέννησης της τραγωδίας*, στα σημεία όπου ο Nietzsche μιλά για εκείνο το <<τέρας>> ονόματι Σωκράτης, ή για τον <<δεύτερο θεατή>> (GT 12: 1/87). Αυτό όμως που γίνεται λιγότερο φανερό είναι ο σωσίας του: ο <<μαινόμενος Σωκράτης>> (ο.π. 93), <<που είναι προορισμένος να διαμελιστεί, να κατασχισθεί (zerrissen) από τις Μαινάδες του αθηναϊκού δικαστηρίου>>, ο Διόνυσος (ο.π.88). Η λογική ορμή καταδιώκει το ομοίωμα της, τον Διόνυσο, καταφέρνει να τον τρέψει σε φυγή, αλλά μαζί με την επιτυχία της αποκομίζει και την εμπειρία, που είναι προορισμένη για εκείνον που θα συλλάβουν οι ακόλουθοι του θεού Διόνυσου: Κατασχίζεται. Αναφερόμενος στην προβληματική του ομοιώματος, ο Nietzsche χρησιμοποιεί συχνά τις λέξεις <<συνειδητό>> και <<ασυνείδητο>>. Εφαρμόζοντας αυτές τις λέξεις θα μπορούσαμε να πλανηθούμε και να ισχυριστούμε, ότι η λογική ορμή, το συνειδητό, το ομοίωμα του ασυνείδητου, του <<χθόνιου>> Ζαγρέα, καταδιώκει το ασυνείδητο. Έτσι, όμως, καταδιώκει τον κυνηγό. Κυνηγώντας το ασυνείδητο γίνεται το ίδιο θήραμα, και ωθώντας το <<στα βάθη της θάλασσας>> (1/88), διαμελίζεται από εκείνον που είναι ήδη διαμελισμένος, από τον <<κομματιασμένο

Διόνυσο>> (N 1888 14[89]: 13/267). Από εδώ εκπηγάζει και η αγωνία που καθίσταται ψυχή της φιλοσοφίας, όταν πια δεν απομένει τίποτα σε μένα με τον Σωκράτη, παρά εγώ ο ίδιος για τον εαυτό μου. Αυτό το κυνήγι είναι ο <<καθαρός στοχασμός>>, ή η σκιά του; Αν ισχύει το πρώτο, αυτό σημαίνει ότι είναι το συνειδητό, η λογική ορμή, για την οποία είναι <<ολοκληρωτικά ανεπίτρεπτο να στραφεί ενάντια στον εαυτό της>> (GT 13: 1/91) και που παρορμά έτσι το ασυνειδητο ώστε να εξαφανιστεί στα σκοτεινά βάθη της θάλασσας. Όσο λιγότερο επιτυγχάνει αυτή η προσπάθεια, τόσο περισσότερο μεγαλώνει η αγωνία να διαμελιστεί από τους φύλακες του. Ο <<καθαρός στοχασμός>> θα ήταν το ομοίωμα ενός ομοιώματος, ο Διόνυσος θα είναι το δευτερότοκο, ο αγώνας του ασυνειδήτου με το συνειδητό. Το συνειδητό δεν μπορεί να κάνει κάτι άλλο από το ασυνειδητο, μια και αυτό είναι ήδη και πάντοτε αυτοδιχασμένο, παρά να παρορμά προς τα βάθη. Εκεί ήταν όμως ήδη κάποτε (<<όπως στα χρόνια που κατέφυγε [ο Διόνυσος] από τον Λυκούργο τον βασιλιά της Ηδωνίδας, έτσι και τώρα ζήτησε καταφύγιο στα βάθη της θάλασσας>>), και τίποτα δεν μπορεί να εμποδίσει το γεγονός ότι θα επανεμφανισθεί, όπως τίποτα δεν μπορεί να αποτρέψει τις Μαινάδες να τον ξεσχίσουν και πάλι. Αυτό, όμως, που επιστρέφει και πάλι στην επιφάνεια και κατασχίζεται, δεν είναι <<το ίδιο>> το ασυνειδητο, αλλά πάντα το ομοίωμα (simulacrum) του, το συνειδητό. Μόνο έτσι μπορεί ο κατασχισμένος Διόνυσος να είναι η <<υ π ό σ χ ε σ η>> της ζωής (ο.π. 13/267). Αν ο Σωκράτης είναι το όνομα αυτού του <<καθαρού στοχασμού>>, αυτού του κυνηγιού, ποιο όνομα έχει τότε ο κατασχισμένος Σωκράτης; Διόνυσος; Αυτό δεν το γνωρίζουμε γιατί αυτό δεν μπορεί να προφερθεί και πάλι με ένα όνομα. Το μόνο που γνωρίζουμε είναι ότι εφόσον ο Σωκράτης είναι ο καθαρότερος στοχαστής, μία σκιά θα παραμένει πάνω του, ίσως η σκιά της υποψίας ότι ακόμη και ο καθαρός στοχασμός εμψυχώνεται από την ψυχή της φιλοσοφίας, από την αγωνία για τον ίδιο τον εαυτό της. Μας είναι πια αδύνατο να καταλάβουμε πως μπορεί ο κατασχισμένος Σωκράτης από τις Μαινάδες να σταθεί και να κρατηθεί στο ανεμόσυρμα του ρεύματος, που είναι ο στοχασμός. Εκτός και αν αποδεχθούμε ότι μαζί με τον καθαρό στοχασμό, σύρεται συνάμα και ο συρμός του διαμελισμένου σώματός του.

Ας επιχειρήσουμε τώρα να διατυπώσουμε πως μπορεί να παρασταθεί ο νιτσεικός αγώνας. Ας ονομάσουμε τη

μοναδική ακόμη υπαρκτή οδό, στην οποία μπορούμε να οδεύσουμε, οδό της φιλοσοφίας που κατέφυγε στην λογοτεχνία, τονικό χρόνο του θυμού (Affekt-Zeit). Οδεύοντας σε αυτήν την οδό, ο Nietzsche αγωνίζεται σχεδόν πάντα με τον Σωκράτη, αλλά ο αγώνας αυτός είναι ένας αγώνας φαντασμάτων, μία σκιαμαχία. Ο Σωκράτης, η σκιά, στην οποία εγώ απομένω μόνος με τον εαυτό μου, και η σκιά του <<Εσταυρωμένου>>, στην οποία μου δίνεται μία αυτοσυνείδηση, διακρίνονται από το μήκος τους. Υπάρχει όμως μία αντίθεση, και αυτή δεν μπορεί να είναι εκείνη μεταξύ του Σωκράτη και του Διόνυσου, αλλά <<ο Διόνυσος ενάντια στον <Εσταυρωμένο>: Νάτη η διαφορά>>. Ο Σωκράτης δεν μπορεί, δεν επιτρέπεται να αντιτεθεί μέσω μίας απόρριψης ή μέσω μιας αποδοχής. Αν κανείς θέλει να έχει λοιπόν μία αντίθεση, αυτή μπορεί να γίνει στοχαστέα μόνον από την πλευρά του <<Εσταυρωμένου>>, και μάλιστα έτσι ώστε να εκληφθεί ως αντίθεση ο εξορισμένος Σωκράτης· θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε και ο καταβυθισμένος Διόνυσος. Έτσι θα είχαμε μία αντίθεση: μεταξύ του συνειδητού και του ασυνειδητού. Ο Nietzsche όμως δεν αγωνίζεται ούτε με το ασυνείδητο, τον Διόνυσο, ούτε με τον <<Εσταυρωμένο>>, τη χριστιανική συνείδηση, αλλά με το Σωκράτη. Αν κανείς δε βλέπει πως ο Σωκράτης είναι μία σκιά και ο αγώνας μαζί του μία σκιαμαχία, θα μπορούσε να πιστέψει, χωρίς να αντιληφθεί ότι με αυτή την πίστη εξ-ορκίζεται (-ορίζεται) και η σκιά, ότι ο Nietzsche αγωνίζεται με τον Σωκράτη, τον τύπο του <<θ ε ω ρ η τ ι κ ο ύ α ν θ ρ ώ π ο υ>> (G T 18:1/116) ως προδρόμου της δυτικής φιλοσοφίας και της χριστιανικής θρησκείας μετά από αυτόν, και ότι έτσι θα διατρέξει, εφόσον νικηθεί ο Σωκράτης, ακόμη καλύτερα την ήδη ανοιγμένη οδοτροχιά της δυτικής οδού. Ο Διόνυσος ενάντια στον <<Εσταυρωμένο>> σημαίνει όμως, σκιωδώς, ενάντια στην σωκρατική σκιά. Ο Nietzsche δεν αγωνίζεται με τον Έλληνα θεό, τον Διόνυσο, αλλά με έναν άνθρωπο, και αυτό δεν είναι ύβρις. <<Σχεδόν πάντα>>, σημαίνει ότι ενίοτε αγωνίζεται και με τον χριστιανικό Θεό, και αν εδώ υπάρχει μια διαφορά νοήματος, αυτή είναι πως και ο <<Εσταυρωμένος>> αγωνίζεται σε αυτόν τον αγώνα. Έχουμε ήδη υποθέσει ότι σκιά φτάνει στο ελάχιστό της εκεί όπου η λογική ορμή επιτυγχάνει τη μέγιστη συνάφεια. Αν υπάρχει ένας χρόνος από τον οποίο η σκιά έχει αποσυρθεί, αυτός θα είναι η νύχτα, και αν υπάρχει μία στιγμή στην οποία ο θεωρητικός άνθρωπος στέκεται χωρίς την προστασία της

σκιάς, αυτή είναι το μεσημέρι. Ο καθένας γνωρίζει τον περιώνυμο νιτσεικό τίτλο: <<η φιλοσοφία του μεσημεριού>>. Εδώ, όπου η λογική ορμή αποκτά την μέγιστη της δύναμη, μεγαλώνει στο μέγιστο και ο κίνδυνος του ξεσχίσματος. Πράγμα που όμως δε σημαίνει κατ' ανάγκην ότι προσβάλλεται κανείς από την παράνοια τη στιγμή της μεγαλύτερης διαφάνειας του στοχασμού, εκτός και αν παραβλέψει και παρανοήσει το σωκρατικό ομοίωμα, τον Διόνυσο, ή <<εμένα τον ίδιο>> για κάποιον θεό, ο οποίος δε θα είναι κατ' ιδίαν κατασχισμένος. <<Η φιλοσοφία του μεσημεριού>> είναι μία φιλοσοφία του ξεσχίσματος, αλλά όμως του λογικού ξεσχίσματος, μία φιλοσοφία που κατασχίζει και τη Λογική, και είναι – όπως είπαμε – ταχύτερη από μία στιγμή, ταχύτερη από ότι θα αποδεχόταν η θεωρία. Δεν έχουμε λοιπόν παρά δυο ομοιώματα που διπλασιάζουν το απομίμημα τους, και η αποστολή των οποίων είναι να διαμελιστούν, να δια-νεμηθούν, και που αλληλο-καταδιώκονται, επειδή το ένα δεν μπορεί να στραφεί ενάντια στον εαυτό του και το άλλο καταφεύγει στα βάθη των θαλασσών.

Ο νιτσεικός αγώνας είναι και αυτός ο αγώνας του <<Εσταυρωμένου>> και του Διόνυσου-Σωκράτη, και αυτό σημαίνει, αν κανείς θέλει να χρησιμοποιήσει οπωσδήποτε τις επόμενες έννοιες, τόσο της λογικής ορμής, του συνειδητού, όσο και της λογικής του ασυνείδητου. Και οι δυο αγώνες όμως είναι ομοιώματα ομοιωμάτων, και γιαυτόν το λόγο υπάρχει πάντα και μία σειρά από πρόσωπα που αλληλοκαταδιώκουν, όπου το ένα μπορεί να είναι το ασυνείδητο, δηλαδή το διαμελισμένο πρόσωπο ενός άλλου προσώπου, το οποίο εκλαμβάνει ως αφορμή για να εξαφανίσει στα βάθη το δικό του, και το οποίο μπορεί να διαμελιστεί από τις Μαινάδες ή τους φύλακες του καταδυόμενου προσώπου. Είναι σχεδόν όπως στο κεφάλι μίας γριάς γυναίκας, μια σειρά από προφάσεις και προσχήματα.

Η σκιά μεγάλωσε και ίσως η φιλοσοφία έχει εκεί ακριβώς τη μεγαλύτερη επιρροή της και το μεγαλύτερο βαθμό λογοτεχνικότητάς της, εκεί όπου ο Hegel μπόρεσε να γράψει ότι: <<η γλαυξ της Μινέρβας αρχίζει το πέταγμα της με την έναρξη του λυκόφωτος>> (PhR 7/28). Ίσως θα μπορούσαμε να τη μακρύνουμε ακόμη λίγο, αν και έτσι θα μειωνόταν η επιρροή της. Η συντόμευση της οδού όμως δεν μπορεί να επιτευχθεί μέσω καμίας ανάλυσης, ούτε και μέσω μίας συγκάλυψης, γιατί η σκιά του λυκόφωτος πέφτει επάνω σε

κάθε λέξη που προσπαθεί να την συγκαλύψει.¹⁷¹ Όταν πρόκειται για τη φιλοσοφία που εισήλθε στην λογοτεχνία, δεν βοηθά σε τίποτε να επιχειρήσουμε να κάνουμε την λογοτεχνία φιλοσοφικότερη ή την φιλοσοφία λογοτεχνικότερη. Αυτά είναι οδο-διαστήματα που πρέπει να *διανυθούν*, αν θα πρέπει να ελαττωθεί η σκιά· αλλά η οδός δεν ελαττώνεται με αυτόν τον τρόπο. Όποιος διαβάσει τα νιτσεικά κείμενα εκπλήσσεται από την απουσία <<λογοτεχνικών>> τολμημάτων, όπως θα περίμενε κανείς από έναν <<ποιητή-φιλόσοφο>> ή από έναν σαφέστατα <<λογοτεχνικό>> στοχαστή. Ελάχιστοι νεολογισμοί, σχεδόν καθόλου παραβιάσεις των γραμματικών και συντακτικών κανόνων, σποραδικές φωνολογικές ιδιαιτερότητες είναι το αποτέλεσμα μίας <<στατιστικής>> ανάγνωσης. Μολαταύτα, οι περισσότεροι αρέσκονται να τον αποκαλούν λογοτεχνικό φιλόσοφο. Αν τώρα καταφέρναμε να μεταφέρουμε και να απομακρύνουμε για λίγο αυτή την σκιά από το πεδίο της αντίληψής μας, θα μπορούσαμε ίσως να δούμε ότι οι σκιές αυτής της φιλοσοφίας γίνονται μικρότερες όσο η γλώσσα της μένει άθικτη και απρόσβλητη. Και μάλιστα περισσότερο εκεί όπου αρχίζουμε να ακούμε με τα μάτια, στη ρητορική, στη γραφή της γλώσσας, όπως λ.χ. στη στίξη. Η διαστροφή αυτή των αισθητήριων οργάνων είναι ίσως λιγότερο δραματική από εκείνη την άλλη μεθόδευση, αλλά η σκιά στη φιλοσοφία και η σκιά της φιλοσοφίας ήταν πάντα δραματικότερες από το χάσμα που την έριχνε. Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι σημεία στίξης υπάρχουν πρώτα στην λογοτεχνία, εκεί όπου έχουμε γραφή. Προϋπόθεση όμως θα ήταν να βρεθούμε κάποτε στη θέση από την οποία θα ήταν δυνατό να δούμε μίαν άγραφη φιλοσοφία, τον Σωκράτη που δε γράφει τίποτε. Αν η φιλοσοφία που έγινε λογοτεχνία είναι η σκιά του, τότε θα πρέπει, ακόμη και μετατοπισμένα, να έχει το περίγραμμα, το *διάγραμμα* του. Ο Σωκράτης που δεν έγραψε τίποτε θα είχε λοιπόν ακόμη και τότε το διάγραμμα της γραφής, την χάραξη της σχισμής. Τι είναι όμως αυτό που το χαράσσει; Το ερώτημα αυτό δεν είναι δυνατόν να εξεταστεί αν απομακρύνουμε τον Σωκράτη από τη σκιά, και γι αυτό ο Σωκράτης είναι για τον Nietzsche μία σκιά που τον κάνει να ρωτά, τι άραγε να είναι αυτό που σύρει αυτήν τη μέσα στην ανεμοθύελλα στεκούμενη σκιά μίας σκιάς. Η έλξη αυτή του ανέμου που είναι το διάγραμμα του Σωκράτη δεν μπορεί να είναι ούτε φιλοσοφική ούτε λογοτεχνική, με τις εδώ εννοημένες έννοιες, αλλά και ούτε προ-λογοτεχνική ή προ-φιλοσοφική, προ-σωκρατική. Θα ήταν τόσο λογοτεχνική

ώστε καμία φιλοσοφία που εισήλθε στο χώρο της λογοτεχνίας δεν θα μπορούσε να ονομάσει. Ο νιτσεικός λόγος είναι λογοτεχνικότερος από ό,τι θα μπορούσε να αποδεχθεί μία φιλοσοφία που εισήλθε στο χώρο της λογοτεχνίας και από ό,τι θα μπορούσε να είναι όταν λογοτεχνίζει. Ο Διόνυσος καταδιώκεται από τον Σωκράτη ακόμη μία φορά στα βάθη των θαλασσών, και ο Σωκράτης κατασχίζεται από τις Μαινάδες, όπως (wie) κατασχίζεται ο Διόνυσος από τους Τιτάνες. Η φιλοσοφία κατάφερε ίσως να προστατεύει ενάντια σε αυτόν τον κίνδυνο με το να μείνει η ψυχή της η αγωνία για τον ίδιο τον εαυτό της, με το να καταφύγει σε μια σκιά και να αυτοπεριγραφεί έτσι ώστε να μην διαπερνάται αυτή η σκιά, η φιλοσοφία. Εντούτοις οι σκιές της έχουν, όσο παραμορφωμένες κι αν είναι, ακόμη το διάγραμμα αυτού που τις έριξε: Το διάγραμμα των σχισμών του ξεσχισμένου. Έχουμε ήδη μιλήσει για το λογικό ξέσχισμα. Έτσι όμως αφήσαμε το Λογικό, αφού πρώτα το τονίσαμε, να βυθιστεί στα βάθη της λήθης. Από εδώ και μπρός θα συγκαταριθμείται.

Ίσως δοθεί εδώ η εντύπωση ότι αφότου αναπαραστήσαμε διαφορετικούς τρόπους της άμιλλας, αυτόματα δίνεται και η δυνατότητα να αποφασίσουμε ανάμεσα τους. Αλλά πως να αποφασίσουμε για αυτήν την *Δωρεά*, ή πως να την κρίνουμε; Η υποψία μας είναι ότι με τον Nietzsche δε δίνεται η δυνατότητα εκλογής αυτού ή του άλλου αγώνα, αλλά το <<πως>> του αγώνα, ο τρόπος να αγωνιζόμαστε.

Αν αυτός είναι δεδομένος, τότε το να νικήσουμε με αυτόν σημαίνει να γίνει πιο ελεύθερος και να διεξαχθεί πιο ανοιχτά στον χώρο, όπως το να ηττηθούμε με αυτόν σημαίνει ότι θα περιοριστεί, θα γίνει πιο στενός και θα διεξαχθεί στενότερα. Ας παραπέμψουμε για τελευταία φορά σε μία από τις επιστολές του Nietzsche προς τον φίλο του C. Fuchs, όπου γίνεται αποκλειστικά λόγος για τα προβλήματα της μουσικής ερμηνείας και εκτέλεσης:

<<Το τι είναι <μη ορθό> μπορεί πράγματι να εξακριβωθεί στις περισσότερες περιπτώσεις: το τι είναι ορθό, σχεδόν ποτέ. [...] Ο συνθέτης που βρίσκεται σε κατάσταση δημιουργίας ή αναπαραγωγής, βλέπει αυτές τις λεπτές σκιές σε μία απλώς ασταθή ισορροπία, - κάθε σύμπτωση, κάθε ανύψωση ή κατάπτωση του υποκειμενικού συναισθήματος της δύναμης προσλαμβάνει ως ενότητες πότε ευρύτερους και πότε στενότερους κύκλους. Με λίγα λόγια, ο γηραιός φιλόλογος λέγει ότι δεν υπάρχει καμία μο-

ναδικά μακάρια διερμήνευση, ούτε για ποιητές, ούτε για μουσικούς>> (Αυγ. 1888, 8/400).

Ελπίζουμε να γίνεται πια ευνόητο γιατί μπορούμε να μιλάμε εδώ για tempo. Ο τρόπος εκφοράς, η διεξαγωγή, εναλλάσσεται με τον βαθμό του ανοίγματος. Στο βαθμό που στενεύει η γωνία εκφοράς, μεγαλώνει το tempo. Εφόσον χάνει στον αγώνα, αυξάνει η σκιά. Στο βαθμό που γίνεται πιο ανοιχτή, πιο ελεύθερη, ελαττώνεται και επιβραδύνεται το tempo. Η σκιά μικραίνει. Αν λάβει κανείς υπόψη ότι ο αγωνιζόμενος επιδιώκει τη νίκη, καταλαβαίνει ευκολότερα γιατί ο Nietzsche, και το βιβλίο του, αυτοαποκαλούνται ως φίλοι του *lento*. Πρέπει λοιπόν να συγκαταριθμήσουμε μία σειρά από αλλαγές του tempo, στην οποία δε χρειάζεται να αναβαθμίσουμε ή να υποβαθμίσουμε αξιολογικά το ένα ενάντια στο άλλο. Αυτό όμως δε σημαίνει ότι τα tempi αλλοιώνουν τυχαία. Αν καταλαβαίνει κανείς κάτω από την λογική κάτι έμμετρο, τότε τα tempi που δεν μπορούν να καθοριστούν απόλυτα, δίνουν το μέτρο.

<<Μετρονόμος>>, είναι μόνο το όνομα ενός οργάνου μέτρησης, που δικαιολογεί κάθε εξέργηση του στοχασμού ενάντια στην εργαλειοποίηση του, εφόσον βρίσκεται καθ' οδόν προς την καθαρή γνώση. Συγκαταριθμημένου του tempo που χρειάζεται για αυτήν την κίνηση. Με μία απλή μεταφορά έχουμε: το Νόμο του μέτρου, τη Δωρεά του μέτρου. Δεν υπάρχει λοιπόν καμία πρόσληψη της αλήθειας χωρίς τη Δωρεά του τρόπου.

Το τι είναι δεδομένο δεν το αποφασίζει ο στοχασμός. Αν η μεταφυσική είναι το Δεδομένο, δεν είναι δυνατόν να ερωτηθεί κανείς γιατί ο κάθε στοχασμός περιφέρεται λιγότερο ή περισσότερο γύρω από το ερώτημα για την μεταφυσική ή τον λογοκεντρισμό. Δεν είναι δυνατόν να περιμένουμε απάντηση από την φιλοσοφία. Αυτό που μπορούμε να δούμε είναι σε τι εισαγωγές, εξαγωγές, διαγωγές και διεξαγωγές, με μία λέξη σε τι αγωγές μπορεί κανείς να φτάσει, όταν το Δεδομένο είναι μία λέξη. Μία λέξη, όμως, μπορεί να οδηγήσει και πάλι σε μίαν άλλη λέξη και ήδη γνωρίσαμε πολλές από αυτές. Αν το Δεδομένο είναι η Δωρεά, η Δωρεά μπορεί να οδηγήσει κατά την εκφορά της και πάλι σε μία λέξη, όπως είναι και η ίδια. Αυτό, όμως, που πάντα λαμβάνει χώρα είναι η αγωγή της Δωρεάς. Αν είναι λοιπόν η λέξη αγωγή δεδομένη, τότε συμβαίνει να έχουμε την αγωγή της αγωγής, τη χάραξη του χαρακτήρα ή την αφέλκυση της έλξης. Επειδή όμως θέλουμε να νικήσουμε στον αγώνα, η νίκη θα ήταν να χαράξουμε μερικές αργές γραμμές και να

τις χαράξουμε μεγαλόκαρδα και ανοιχτά. Για όλα αυτά χρειαστήκαμε πολλά προσχήματα, πολλές παρακαμπτήριες οδούς.

Μπορεί τώρα, η κίνηση αυτή να περιγραφεί με ένα σχήμα, με το οποίο θα δηλώνουμε και εμείς τον δικό μας τρόπο της μεθόδευσης; Η φιλοσοφία περιγράφει την όδευση του στοχασμού ως έναν κύκλο, που τον περιγράφει στοχαζόμενη. Αυτό ελπίζουμε ότι έγινε φανερό με τη μεταφορά της σκιάς, η οποία μεταφέρει την περιφορά μίας άλλης μεταφοράς, του ήλιου. Ο Nietzsche μιλά για τη λογική ορμή πίσω από τον Σωκράτη ως <<κινητήριο τροχό>>. Ας παραθέσουμε τον συρμό που σύρεται αέναα: Ήλιος, τροχός, κύκλος. Το tempo, όπως ακούσαμε, αυξομειώνεται ποσοτικά και *περιοδικά*. Είναι η μη πεπατημένη όδευση του στοχασμού, το κυκλικό ίχνος που χαράσσει ο στοχασμός κατά την όδευση του στις ακόμη απάτητες περιοχές μελλοντικών αποφάσεων; Όλα θα εξαρτηθούν από τα tempora, από τα ανοίγματα και τις στενωπούς της περιφέρειας του κύκλου. Αυτά χαράσσουν ακόμη τους κύκλους. Όμως ο δυτικός στοχασμός θα πρέπει να σφιχτοδεθεί σε έναν πάσσαλο και να βουλώσει τα αυτιά του για μην ακούει αυτό που θα όφειλε να δει: Την περιστροφή του στοχασμού.

 ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ

¹ Για την προβληματική του ορίου (Grenze, limite) της φιλοσοφίας και για την κυριαρχική στάση του φιλοσοφικού λόγου απέναντι σε αυτό το απροσδιόριστο, δες Derrida, 1988(1972): 13-27 ("Tympanon"), και του ιδίου: 1973: 274 (<<question du propre>> ως πέτρα του σκανδάλου, στην οποία σκοντάφτει η οντο-ερμηνευτική μορφή του ερωτάν)

² Βλ. στον Nietzsche: N 1884, 26[280]: 11/223

³ Πρβλ. τη χαϊντεγκεριανή έκθεση της <<Εγγελιανής έννοιας της εμπειρίας>> (1942/43), όπου και γίνεται διαστοχαστέα η εγγελιανή έννοια της αναπαράστασης ως μεταφυσική έννοια για την <<παρουσία>> του Απόλυτου, στο: Hw, 1977). -- Για τη μεταφυσική έννοια της εμπειρίας και για την αποδόμηση της, βλ. Derrida, 1990(1967): 109 επ., και 480 επ., όπου και διαπιστώνεται με ρητή αναφορά στον Hegel ότι << η εμπειρία είναι πάντα η σχέση με μια πληρότητα, είτε αυτή είναι η αισθητή απλότητα είτε η απέραντη παρουσία του θεού>>.

⁴ Derrida, 1990(1967): 29 επ., επίσης του ιδίου για τον <<καθορισμό του Είναι ως παρουσία>>: 1972(1967): 424(410 επ.)

⁵ Για την κυριαρχία του λέγειν επί του στοχασμού και της ποίησης, βλ.: Μπιτσώρης, 1986: σχόλιο 129. — Η κυριαρχία αυτή γίνεται επίσης προφανής στη μεγαλειώδη και μοιραία ερμηνευτική προσπάθεια του Heidegger να αναγάγει και να <<περισυλλέξει>> το σε εκφραστικά μέσα πολλαπλό και ετερογενές <<έργο>> του Nietzsche στα <<θεμελιακά Ρήματα>> (N II 260), τις λέξεις-κλειδιά της υποτιθέμενης μεταφυσικής του (Βούληση για Δύναμη, Αιώνια Επανάληψη,

Υπεράνθρωπος, Μηδενισμός, Μεταξίωση των αξιών κτλ.). Η μειωτική αυτή ανάγνωση που βρίσκει τις λέξεις-κλειδιά και έτσι την <<απάντηση>> στο αίνιγμα που είναι ο Nietzsche (το όνομα του οποίου στέκεται μόνο για την υπόθεση του στοχασμού), δεν λαμβάνει βέβαια υπόψη την νιτσεική <<γραφική ρητορική>> (GW XI 114), την μη-αναγώγιμη και <<πολλαπλότερη τέχνη του στυλ>> και έτσι των προσωπείων του (EH 6/304).

⁶ Για την αρχαία <<έννοια>> της μουσικής όπου χορός, τραγούδι, λόγος και μέτρο συνυπάρχουν αδιαχώριστα και για τη διαφορά της από τη δυτική κατά το πλείστο τονική μουσική, βλ. γενικά: Georgiades, 1958, 1977(1949), 1977(1969) και 1985.-- Δες επίσης στο Nietzsche για τον οποίο ισχύει ότι στους Έλληνες <<ο ηθοποιός, ο μίμος, ο χορευτής, ο μουσικός, ο λυρικός είναι θεμελιακά συγγενείς στα ένστικτα τους και ουσιαστικά Ένα πράγμα, που μόνο αργά και βαθμιαία διαχωρίστηκε και εξειδικεύτηκε>> (GD: 6/119).

⁷ Για τη σχέση λόγου και μουσικής στο νιτσεικό έργο και για την αποδόμηση των ιεραρχικών μεταφυσικών θέσεων και αντιθέσεων, δες στους: P. de Man, 1988(1979): 128-130 (<<Γέννηση και γενεαλογία>>) και Lacoue-Labarthe, 1986(1971): 100

⁸ Δες στον Paul de Man, 1990(1982) καθώς και τα σχόλια του Δ. Καψάλη, 1990: 40-42. — Ο Hegel μιλά επίσης για αναστολή με την έννοια της αντίστασης στον Πρόλογο της *Φαινομενολογίας*, εκεί, που αναφέρεται στην κίνηση και λειτουργία της θεωρησιακής πρότασης: <<Ως πρόταση το θεωρησιακό στοιχείο είναι μόνο η εσωτερική αναστολή (Hemmung) και η στερημένη ύπαρξης επιστροφή της ουσίας στον εαυτό της>> (PhG Vor.§ 64: 3/ 61).-- Για το πρόβλημα του <<επιστημονικού εμποδίου>> και της αντίστασης στη θεωρία, δες επίσης: Bachelard, 1978(1938). -- Στον Nietzsche η <<αντίσταση>> είναι εσωτερικό συστατικό της Βούλησης για δύναμη, η οποία δεν έχει καμία μεταφυσική υπόσταση και είναι μάλλον ένας διαρκής αγώνας μεταξύ δύναμης και αντίστασης. Χαρακτηριστικά γράφει ο Nietzsche: <<Η Βούληση για Δύναμη μπορεί να εκδηλωθεί μόνο σε αντιστάσεις...>> (N 1887 9[151]: 12/424).— Βούληση χωρίς αντίσταση είναι μεταφυσικό υπόλειμμα: Με αυτήν τη νιτσεική διαπίστωση υποσκάπτει ο Foucault την <<υπόθεση μιας καταπιεστικής δύναμης>> απο την <<κοινωνική κριτική>> στον καπιταλισμό 1977(1976)).

⁹ Για το στοχασμό της πολλαπλοτήτας, ή την πολλαπλότητα του στοχασμού, παραπέμπουμε, επιλέγοντας, σε ορισμένους μόνο συγγραφείς με ρητές και άρρητες αναφορές στον Nietzsche γύρω απο τον προβληματισμό της μεταφυσικής ενότητας και μίας μη αναγώγιμης πολλαπλότητας στη φιλοσοφία του: W. Müller-Lauter, 1971:

24. Του ιδίου: 1974: 14-32.-- Heidegger, N I 349.--Deleuze/Guattari, 1980: 14-16.-- Για την πολλαπλότητα των δυνατοτήτων των στυλ: Derrida, 1973: 269. -- Εκτενή αναφορά στο θέμα κάνει η διατριβή του Δ.Ν. Λαμπρέλλη, 1988.

¹⁰ Ο ίδιος ο Heidegger ερμηνεύει το νιτσεικό <<μεγάλο στυλ>> τελικά σε συσχετισμό με τη νεωτερική υποκειμενικότητα της <<Βούλησης για Δύναμη>> που αποβλέπει στον ολοκληρωτικό έλεγχο του πλανήτη. Μέσα σε αυτήν την κυριαρχία του τυποποιημένου – οι συναφείς αναφορές στον <<Εργάτη>> του E. Jünger (1932) είναι πολλαπλές – το <<κλασσικό>> στοιχείο του μηδενισμού έχει υπερβεί τον ρομαντισμό, ο οποίος κρύβεται πίσω από κάθε <<Κλασικισμό>>, γιατί αυτός <<τείνει>> πάντα <<προς>> το <<Κλασσικό>> (N II 310 επ.). Το Κλασσικό στοιχείο μπορεί έτσι να εντοπιστεί σε ένα έργο ή έναν άνθρωπο που συγκεντρώνει και οργανώνει μέσα του τις πλέον ετερόκλητες αντιστάσεις και τάσεις, χωρίς την προοπτική μίας υπερβατολογικής σύνθεσης. Για το Κλασσικό στοιχείο στον Nietzsche μέσα από την προοπτική της <<φυσιολογίας>> δεξ : Pfothenauer, 1985: 123-135.

¹¹ Ας επισημάνουμε εδώ ότι ο Hegel μιλά επίσης στην *Αισθητική* του για ένα <<καθαρά μουσικό πάνω-κάτω>>, στο σημείο όπου αναφέρεται στην <<αυτονομία της μουσικής>> ως ενόργανη μουσική από την οποία απουσιάζει παντελώς η ανθρώπινη φωνή, η οποία είναι όμως για τον ίδιο <<η ίδια η αντήχηση της ολοκληρωτικής υποκειμενικότητας>> (15/215επ.).– Δες επίσης για την εγγελιανή <<αισθητική της μουσικής>>: Nowak, 1971: 179-182

¹² Για τη σχέση στυλ και αλήθειας στον Nietzsche, πρβλ. Derrida, 1973. Για την γλυφή πρβλ. πέρα από την <<ετοιμολογική>> αναφορά του Derrida, 1972: 71 στο : Βέλτσος, 1990: 11 επ. και το μεταφραστικό σχόλιο του Λάζου από την <<Πλάτωνος φαρμακεία>> στο: Derrida, 1990(1972): 237 -- Γενικότερα για ιστορία και λειτουργία αυτού του όρου στην επιστήμη και στον πολιτισμό, δεξ την επιμελημένη έκδοση των : Gumbrecht/Pfeiffer, Stil, 1986.

¹³ Σε αντίθεση με τον Schelling, σύμφωνα με τον οποίο δεν υπάρχει καμία ανθρώπινη <<επινόηση>> που να μην έχει <<επιφωτισθεί άμεσα από τη φύση>> (V 492), ο Hegel αδυνατεί να βρεί στον φυσικό κόσμο την πολυπόθητη <<αφηρημένη ταυτότητα>> που συνδέει την ορθολογιστική επανάληψη των ιδίων χρονικών μέτρων με τη μη προκαθορισμένη ζωπύρωση. Το χρονικό μέτρο είναι για τον Hegel πάντα κάτι θετό, καθαρά υποκειμενικό ενέργημα, κάτι εντεθειμένο από το <<πνεύμα>>, ενώ <<τα ουράνια σώματα δεν κρατούν κατά την κίνηση τους κανένα ισόμορφο μέτρο, αλλά επιταχύνουν ή επιβραδύνουν την πορεία τους, έτσι

ώστε να μην διανύουν σε ίσους χρόνους ίσα διαστήματα ...Και το ζώο αναγάγει την κίνηση του, το άλμα του, την αρπαγή του ακόμη λιγότερο στην ακριβή επανάληψη ενός καθορισμένου χρονικού μέτρου>> (Ae III: 15/167). Τα Ζώα και τα ουράνια σώματα δεν κινούνται λοιπόν μέσα σε έναν πνευματικό χρόνο, δεν γνωρίζουν κανένα μέτρο, παρόλο που – καθώς λέγεται – ακολουθούν συγκεκριμένους ρυθμούς. Ο Hegel όμως δε μιλά για ρυθμούς, αλλά για επιτάχυνση και επιβράδυνση. Αυτοί οι χρόνοι ισχύουν στη μουσική ως αλλαγές ή μετατοπίσεις του tempo. Αλλά το tempo φαίνεται να απουσιάζει από την εγγελιανή Αισθητική. — Ακόμη και η μουσικολογική μονογραφία του Nowak (1971) για την <<Αισθητική της μουσικής στον Hegel>>, αποσιωπά συστηματικά την απουσία του tempo στην εγγελιανή θεώρηση της μουσικής, μένοντας έτσι σύμφωνη με την διαλεκτική <<κυριαρχία>> επάνω στο χρόνο (106), που συνδηλώνεται με το αίτημα προσδιορισμού και μορφοποίησης του χρόνου σύμφωνα με τις ανάγκες του υποκειμένου.

¹⁴ Μια οριακή άποψη για την πρόσληψη κειμένων ως μουσικές συνθέσεις διαφόρων ταχυτήτων συναντάμε στον Deleuze, 1988(1981) και 1980(1977).

¹⁵ Για την αυτο-αναφορικότητα και την αυτοπάθεια του υποκειμένου μέσα στο στοιχείο της ιδεατότητας της φωνής, δεξ: Derrida, 1990(1967): 29, 283 επ.

¹⁶ Με τη διαπίστωση αυτή, όμως, συμπλησιάζουμε τον Heidegger στον Hegel, για τον οποίο ο Heidegger υποστηρίζει ότι επισφραγίζει, μαζί με τον Nietzsche, το τέλος της μεταφυσικής. Χαρακτηριστικά ισχυρίζεται ότι στο νιτσεϊκό στοχασμό <<περισυλλέγεται και ολοκληρώνεται>> ο δυτικός στοχασμός (N I 13, 469). Κατ' αυτόν τον τρόπο εγγράφει στο νιτσεϊκό στοχασμό μία κίνηση, της οποίας αποτέλεσμα είναι η ταυτότητα και ενότητα του στοχασμού ως περισυλλογή. Η παρανόηση αυτή του νιτσεϊκού έργου πηγάζει από την χαϊντεγκεριανή κατανόηση του ανθρώπινου λόγου ως περισυλλογή που ανταποκρίνεται στη συλλογή του Λόγου του Είναι. Δες τα σχολια του Μπιτσώρη, 1986: § 62 -- Μία αποδομητική ανάγνωση της χαϊντεγκεριανής αρχής της μνήμης ως περισυλλογής προσφέρεται από τις αναγνώσεις του Derrida, ιδίως στα κείμενα 1988(1986): 196, 1988(1987)β:124 και 1988(1987)α: 79 --Στον Benjamin συναντάμε επίσης την έννοια της περισυλλογής ως πρυπόθεσης της πρόσληψης του κλασσικού έργου τέχνης, ενώ η <<διεσπαρμένη πρόσληψη>> είναι το *a priori* της νεωτερικής εμπειρίας στα μαζικά μέσα ενημέρωσης: GS I.2: 504 επ.

¹⁷ Η κατανόηση του μουσικού ρυθμού βρίσκεται εδώ υπό την εξουσία του <<ποιητικού>> λόγου, όπου κυριαρχεί η <<γλώσσα>>, που είναι κατανοημένη με

τη σειρά της μέσα από την κυριαρχία της ιδανικότητας του τονικού στοιχείου, δηλαδή του φωνοκεντρισμού. Η γλώσσα αγνοεί εδώ τον αριθμό. Εκεί που δεν ισχύει αυτή η υπεροχή του φωνοκεντρικού, <<ζωντανού>> λόγου έναντι στο <<νεκρό>> μουσικο-αριθμητικό λόγο, αριθμοποιείται ο λόγος. Στην περίπτωση αυτή η γλώσσα δεν είναι έκφραση του ανθρώπου, αλλά ο άνθρωπος υπακούει στους νόμους της γλώσσας: Georgiades, 1985: 150.

¹⁸ Ο Hegel γράφει χαρακτηριστικά στην *Μικρή Λογική*: <<Ο αριθμός είναι σκέψη, αλλά σκέψη ως κάτι εντελώς εξωτερικό προς τον εαυτό του. Επειδή είναι σκέψη, δεν ανήκει στην εποπτεία· αλλά είναι σκέψη που χαρακτηρίζεται από την εξωτερικότητα της εποπτείας>> (Enz. I § 104).

¹⁹ Περισυλλογή και άλμα υποδεικνύουν, ακόμη μία φορά, την εγγύτητα του χαϊντεγκεριανού στοχασμού στο μεταφυσικό στοχασμό του Hegel. Όπως στον Hegel η μετάβαση από το ποσοτικό στο ποιοτικό γίνεται με ένα βίαιο άλμα που διακόπτει την απλώς ποσοτική αύξηση, ο στοχασμός στον Heidegger στοχάζεται με άλματα και τομές που διακόπτουν τη συνοχή του επιστημονικού λογισμού. Δες λεπτομερώς τα σχόλια του Μπιτσώρη, 1986: §17,18,51,75. -- Για τις σχέσεις αγωνίας, απείρου και ρήξης, για την ξαφνική μετάβαση στον <<καθαρό στοχασμό>> της διαλεκτικής <<αναίρεσης>> ενώπιον του τρόμου της ποσοτικής αύξησης του απείρου, δες Kierkegaard, GW XIII 1959: 38–42. Για τις σχέσεις Hegel-Kierkegaard όσον αφορά το ποιοτικό άλμα, Adorno, 1974(1962): 160–163. Ενδιαφέρον παρουσιάζει εδώ η αποδομητική ανάγνωση του Adorno, ο οποίος επισημαίνει τις <<ψυχολογικές>> και <<ηθικές>> εξαρτήσεις του Kierkegaard από την <<διαλεκτική>> κίνηση της Λογικής.

²⁰ Ενάντια σε αυτήν την τάση του μοντερνισμού προς έμφαση και εμπύχωση της λεπτομέρειας, ο Nietzsche αντιπαραθέτει συχνά την απόλαυση και τη δύναμη που υφίσταται <<κατά τη σύλληψη του Τυπικού στοιχείου: όμοια με το ελληνικό γούστο της καλύτερης περιόδου. Μία κυριαρχία της πληθώρας του ζώντος, το μέτρο γίνεται κύριος της κατάστασης, εκείνη η ηρεμία της δυνατής ψυχής υπόκειται στο βάθος, η οποία κινείται αργά και στέκεται δυσμενώς εμπρός στο Υπερ-ζωτικό>> (N 1887 7[7] : 12/289 επ.).

²¹ Δες M.Heidegger, SD: 8, όπου συσχετίζει την δωρεά του Είναι με την απονομή (Schicken) του.— Για την ανταλλαξιμότητα δωρεάς και λήψης (Geben-Nehmen), δες γενικά το άρθρο <<Δωρεά και ανταλλαγή στο ινδοευρωπαϊκό λεξιλόγιο>> στον E.Benveniste, 1974(1972): 350 επ. και στον Derrida, 1993(1991): 12.

²² Πρβλ. για τη <<δωρεά της γλώσσας>> στον W.Benjamin: M. Stoessel, 1983: 67-93.

²³ Αναλύοντας ο Hamacher τις προϋποθέσεις της κατανόησης στον Schleiermacher, ανακαλύπτει το ερμηνευτικό σχήμα της έλλειψης ως το ρητορικό ανάλογο της γραφής, που δεν δύναται να ιδιοποιηθεί ή να συμπληρωθεί με κανένα γλωσσικό ενέργημα. Έτσι, η ερμηνευτική της προσσέγγισης ακολουθεί μία <<Λογική της Απο-μάκρυνσης>>: Με κάθε βήμα που κάνουμε προς κατανόηση, ιδιοποίηση (Aneignung) του Άλλου (γραφή, απουσία), αυτό οπισθοχωρεί απείρως. Η έλλειψη αφελκύεται στην έννοια του ίδιου του εαυτού της: <<Η έλλειψη εκλείπει>> είναι η παράδοση πρόταση-δομή του ερμηνευτικού κύκλου: Hamacher, 1979: 141. -- Για το σχήμα <<έλλειψη της έλλειψης>> δεξ επίσης τον Derrida, 1988(1972): 234 και σχόλιο του Schestag, 1991:177.

²⁴ Δανειζόμαστε την έννοια της <<marque restante>> από τον Derrida, σύμφωνα με τον οποίο αυτό που χαρακτηρίζει το <<εμμένον στίγμα>> δεν είναι η παρουσία ενός νοήματος (ή αποτελέσματος), ούτε η υπόσταση της φωνητικής ή γραφικής ύλης, αλλά η επανάληψη αυτού που δεν δίνεται στην αναπαράσταση: <<La restance [...] est liée à la possibilité minimale de la re-marque [...] et à la structure d'iterabilité>>, και: <<La structure de la restance, impliquant l'alteration, rend impossible toute permanence absolue>>. Limited Inc, 1990. Αλλού ο Derrida μιλά για την <<restance non-présente d'une marque différentielle>>: 1988(1972): 378(300) -- Πρβλ. τα σχόλια του M.Frank, 1983: 99,511,536

²⁵ Derrida, 1993(1991): 26,61

²⁶ Σαν προετοιμασία ενός τέτοιου εγχειρήματος μπορεί να ληφθεί ό,τι έχει γράψει ο Heidegger για την αποστολή του στοχασμού. Παραπέμπουμε στα μαθήματα του από την <<Εισαγωγή στη μεταφυσική>> (EiM), όπου στο τέλος των παραδόσεων συνοψίζει: <<Το σύνολο της Δυτικής αντίληψης του Είναι, το σύνολο της παράδοσης και κατ' ακολουθία, η θεμελιακή σχέση προς το Είναι, που ακόμη κυριαρχεί, συλλέγεται στον τίτλο *Είναι και Χρόνος*>> (156). Και μετά από αυτή την σύνοψη ακολουθεί η εξής προσθήκη ή πρόθεση; – <<*Είναι και Χρόνος*>> <<που δεν επιτρέπει με κανέναν τρόπο την ίδια ταξινόμηση με τις διακρίσεις που συζητήσαμε>> διότι << παραπέμπει σε μία τελείως διαφορετική περιοχή του ερωτάν>>. Ο Heidegger παραπέμπει εδώ ως σε ένα – δικό του – βιβλίο, αλλά ο τίτλος <<Είναι και Χρόνος>> δεν εννοεί ένα βιβλίο, αλλά το Παραδεδομένο Είναι (Aufgegebene). <<Το κυριολεκτικά Παραδεδομένο είναι κάτι που δεν γνωρίζουμε, και το οποίο, εφόσον έχουμε μία γνήσια γνώση του ίδιου, δηλαδή *ω s* παραδεδομένου, γνωρίζουμε μόνον *ερωτώντες*>> (157). Αν όντως γίνεται εδώ μία προετοιμασία για να φτάσει κανείς <<στο αυθεντικό κέντρο της φιλοσοφίας>> (152), το Παραδεδομένο θα μπορούσε να νεύει στο στοχασμό του Heidegger σε

κάτι τελείως διαφορετικό από τη μεταφυσική. Αυτό όμως μπορούμε να το γνωρίσουμε μόνον ερωτώντες. Ας ρωτήσουμε, λοιπόν, αν αυτή η τελείως άλλη <<περιοχή>> είναι περισυλλεγμένη στον τίτλο του Παραδεδομένου.— Για τη σχέση παράδοσης και αναίρεσης του Είναι στους Hegel, Nietzsche, Heidegger, δεσ Nancy, 1983(1981). Το <<παραδομένο Είναι>> δεν μπορεί ούτε να διαφυλαχθεί διαλεκτικά, ή οντολογικά, αλλά ούτε και να προδοθεί: Είναι ανέκαθεν και πάντα παραδεδομένο, απεσταλμένο. Ο νόμος αυτής της παράδοσης και της αποστολής έγκειται στο γεγονός ότι το Παραδεδομένο είναι πάντα ήδη χωρίς εστία, εγκαταλειμμένο, και χωρίς την ελπίδα αποκατάστασης. Η δωρεά αυτή, μη αναιρέσιμη, γίνεται γνωστή μόνον ως απροσδιόριστη παραδεδομένη αποστολή.— Για την έννοια της παράδοσης (Überlieferung) στον Heidegger δεσ το σχόλιο αρθ. 27 στο: Μπιτσώρης, 1986.

²⁷ Δανειζόμαστε την έκφραση απο τον Derrida, 1972 β, 14.

²⁸ Πρβλ. επίσης Hegel, Enz. I: 8/204(§96). -- Για τον προβληματικό διπλό καθορισμό και την αδυναμία να αποφασίσουμε εφόσον έχουμε να κάνουμε με το <<αντιθετικό νόημα των αρχέγονων λέξεων>>, δεσ στον Freud: SA IV: 229 επ. — Με αναφορά στον Freud, δεσ στον Derrida, 1972: 249. — Πρβλ. επίσης το σχόλιο της Kofman, 1987(1984): 76–93. — Για τη σχέση του ονείρου με την δομή των αρχέγονων λέξεων, δεσ Bloom, 1989(1973): 106 επ.

²⁹ Για να μπορεί να υπάρξει η δωρεά/διανομή, δεν πρέπει να διατηρηθεί <<η ίδια>> ούτε στη συνείδηση, ούτε στην μνήμη, δεν επιτρέπεται να συλληφθεί στο <<συν>> της υπερβατολογικής σύνθεσης. Όταν και όπου η δωρεά εμφανίζεται, παρουσιάζεται, εξαφανίζεται. Η δωρεά ως δωρεά δίνεται μόνον αν δεν παροντοποιείται. Αυτή είναι η διπλή δέσμευση της δωρεάς: Derrida, 1993(1991). Και από εκεί ξεκινούν οι <<παραδοξότητες του αποστέλλειν>>: Derrida, 1982(1980): 154(135), 195(27-9-78). -- Για τη σχέση νόμου και νομαδολογίας (διασποράς) δεσ επίσης στον Deleuze, 1992(1980): 484(437), 1992(1968): 60(54) και στον Flusser, 1990: 20, 26.

³⁰ Για την σχέση του νόμου, του ονόματος και της *διάφορης* νομής των, δεσ την παραδειγματική εργασία του T. Schestag, 1991. — Μεταξύ άλλων, ο Schestag χρησιμοποιεί ένα κείμενο του C. Schmitt που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο: ΝΟΜΟΣ–ΝΟΜΗ–ΟΝΟΜΑ, 1959.

³¹ Η οικονομία της διαλεκτικής υπακούει στον τονικό ρυθμό και η ρυθμική σοφία, με τη σειρά της, προφυλάσσεται απο την *πλεονεξία*, απο το παραληρημα μιας

ανάπτυξης χωρίς επιστροφή και κυκλική επανιδιοποίηση της δωρεάς, και οπισθοχωρεί εμπρός στον κίνδυνο μίας απόλυτα ποσοτικής γραφής και διήγησης που οδηγεί στη λήθη. Το παιδί είναι μέσα στον οικολογικό ρυθμό η στιγμή της διακοπής μίας κίνησης που ωθείται ή έλκεται από απόλυτα ποσοτικές διαφορές. Δες στον Lyotard, 1989(1988)α: 320-322. Ο εγγελιανός αποτελεσματικός στοχασμός, ένας στοχασμός του αποτελέσματος (Resultat) θεμελιώνεται στη <<διαγραφή>> ενός χρόνου (οντολογικού ή μουσικού), πρβλ. και πάλι στον Lyotard, 1989(1988)β: 56. Για τη μεταφυσική της λογικής του <<αποτελέσματος>> δες στον Lyotard, 1987(1983) το ομώνυμο κεφάλαιο -- Το μοντέλλο μίας <<νομαδικής γραφής>> αιτεί όμως κατηγορηματικά: <<quantfier l'écriture>>, Deleuze, 1992 (1980): 13 (10).

³² Δες στον Καψάλη, 1990: 28επ. τις παραπομπές στον Paul de Man, 1983

³³ Αναφερόμενος ο Flusser στο τέλος της γραμμικής γραφής και ιστορίας και στην διάρρηξη που υφίσταται το ιστορικό οικοδόμημα εν γένει από τα νέα συστήματα εγγραφής και μαζικής πληροφόρησης, γράφει: <<Το Νέο είναι πως η ιστορία αναδιπλώνεται κυκλικά: στην αιώνια Επανάληψη του Ιδίου. Το Νέο είναι τρομακτικό...Είμαστε έτοιμοι να γεννήσουμε ένα τέρας...Το Νέο είναι τρομακτικό, και εμείς οι ίδιοι είμαστε αυτο το Νέο>>, 1990: 168 επ. —Ήδη ο Nietzsche έγραφε ότι << <χωρίς τη χριστιανή πίστη, έλεγε ο Pascal, θα γίνετε οι ίδιοι για τον εαυτό σας, καθώς και η φύση και η ιστορία, un monstre et un chaos>. Αυτή την προφητεία την εκπληρώσαμε εμείς>> (N 1887 9[182]: 12/445). Και σε ένα άλλο απόσπασμα, όπου πραγματεύεται την απουσία ενός υποκειμένου και ενός σκοπού στην ιστορία, γράφει ότι: <<έτσι η ύπαρξη γίνεται ένα τέρας>> (N 1887 10[137]: 12/534). — Και ο Derrida γράφει στη *Γραμματολογία*: <<Το μέλλον το προεικάζουμε μόνο με τη μορφή του απόλυτου κινδύνου. Είναι εκείνο που ξεκόβει από την καθιδρυμένη κανονικότητα και συνεπώς δεν μπορεί να αναγγελθεί, να παρουσιαστεί, παρά μόνο με τη μορφή της τερατωδίας>> 1990(1967): 17

³⁴ Δάνειο απο τον Lacan, 1975 II: 14 1975 (ce qui ne cesse pas de s'ecrire)

³⁵ Derrida, 1990(1967): 80

³⁶ Για τη σχέση μίμησης (επανάληψης) και διαφοράς, δες στον Derrida, 1990(1972): <<Μία τέλεια μίμηση δεν είναι πλέον μίμηση. Καταργώντας τη μικρή διαφορά (Δ.Κ.) που, καταργώντας το μιμούμενο από αυτό το οποίο μιμείται, μέσα από αυτήν παραπέμπει σε αυτό το οποίο μιμείται, το μιμούμενο καθιστάται απολύτως αδιάφορο>> (183(159)). Και στην *Γραμματολογία*, 1990(1967), εκεί που γίνεται λόγος για την καταγωγή των γλωσσών, διαβάζουμε ότι: <<αυτή η μικρή διαφορά – η

ορατότητα, η χωροποίηση, ο θάνατος – αποτελεί αναμφίβολα την καταγωγή του σημείου και τη ρήξη της αμεσότητας>> (400). — Ο Foucault(1970a) μιλά για μία <<mince decalage>> (61) η οποία ανοίγει το λόγο στο τυχαίο, στο ασυνεχές και σε έναν ματεριαλισμό του ασώματος. Η απειροελάχιστη αυτή διαφορά, ή μικρή μετατόπιση, επιτρέπει τη μη αναγώγιμη κυκλοφορία των ομοιωμάτων και υπονομεύει την αρχή της αναπαράστασης θεμελιωμένης σε ένα πρότυπο: 1974(1973): 40. — Μιά και έχουμε αναφερθεί ήδη στη <<σύγκρουση>> της <<θεωρησιακής πρότασης>> με τη <<μορφή της πρότασης>>, αποτελέσμα της οποίας είναι ο ρυθμός, και η οποία είναι <<όμοια>> με εκείνη που λαμβάνει χώρα στη μουσική ανάμεσα στο μέτρο και στον τονισμό, μπορούμε τώρα να φανταστούμε το νιτσεϊκό tempo σαν <<διαφορά που γλιστρά ανεπαίσθητα στη θέση της σύγκρουσης>. Η διαφορά δεν είναι εκείνο που καλύπτει και απαλύνει την σύγκρουση: η διαφορά επιβάλλεται στη σύγκρουση, είναι πέρα (au dela) και δίπλα (a cote) της. Αντιθέτως, η σύγκρουση είναι η ηθική κατάσταση της διαφοράς>> Barthes, 1973: 27.

³⁷ Μετά την απώλεια της ισονομίας του γραπτού και προφορικού στυλ στην αρχαία παιδεία, η τέχνη της γραφής αναζητά <<αναπληρωματικά μέσα>> για όλα τα είδη έκφρασης που διαθέτει ο ρήτορας (MA II 110: 2/600). Η πληθώρα των σημείων στίξης στα νιτσεϊκά κείμενα είναι επιτελεστικά σημεία (όχι φωνογράμματα) που ανυψώνουν την πολυπλοκότητα της γραφής και ενισχύουν την αλυσίδα των σημαινόντων ως σημαινόντων: <<Κανένας συγγραφέας δεν είχε έως σήμερα αρκετό πνεύμα, για να γράψει ρητορικά>> (GW 11/ 114) γράφει ο Nietzsche στα Κατάλοιπα, για τον οποίο ο σωστός αναγνώστης, ο <<εξιδανικευμένος ακροατής>> (GA 18/136) πρέπει να μπορεί να ακούει με τα μάτια. — Για τη χρήση των σημείων στίξης στον Ν. δεσ: 1).Goth, 1970: 90 . 2). R. Fietz, 1992: 370-384. 3). Bolz, 1991: 58. 4) Blanchot,1986(1969): 71επ(253επ.) -- Πέραν τούτων πρέπει να διαπιστώσουμε μαζί με τον Adorno (1963(1956)), ότι <<σε κανένα από τα στοιχεία της δεν είναι η γλώσσα τόσο <όμοια> με την μουσική, όπως στα σημεία στίξης>> (162). Συγκεκριμένα για τα αποσιωπητικά γράφει ο ίδιος ότι <<είναι η επιβολή της ιδέας της απεραντοσύνης των σκέψεων>> (166). — Σε επιστολή του προς το φίλο του C. Fuchs, που θα σχολιάσουμε αργότερα πιο αναλυτικά, επισημαίνει ο Nietzsche, αναφερόμενος στον μουσικολόγο Riemann, ότι <<η διδαχή της μουσικής άρθρωσης (Phrasierungslehre) είναι όλως διόλου αυτό που είναι η διδαχή των σημείων στίξης στην πεζογραφία και την ποίηση>> (26-8-1888 : 8/401).-- Τελικά, βλ. και στον Derrida για την <<γραφική ρητορική>>: 1990(1967): 166.

³⁸ Για την ιεραρχική σχέση τέχνης και φιλοσοφίας δες στον Λαμπρέλλη, 1988: 126,139.— Για τη μεταφυσική-οικο-νομική διάσταση της <<υπηρεσίας>> (θητείας) ως διαφύλαξης και διατήρησης, δες στον Lyotard, 1989(1988)α: 321,325.

³⁹ Στο σημείο αυτό φαίνεται και η διαφορά της φιλοσοφίας της Jenaer Romantik από τη διαλεκτική μέθοδο. Ο Hegel δεν θα μπορούσε ποτέ να συμφωνήσει με τον Novalis (1943) ότι <<κάθε μέθοδος είναι ρυθμός>> (III 605), αλλά προσδιορίζει πως η μέθοδος της διαλεκτικής είναι <<όμοια>> με την εμμενή διαλεκτική του ρυθμού. Στην Jenaer Romantik (Schelling, Schlegel, Novalis) ο ρυθμός είναι η αρχέγονη μορφή κάθε όντος. Στον Hegel προστίθεται η μεταγλώσσα της έννοιας, η οποία τον κάνει να ισχυρίζεται πως <<η τέχνη δεν ισχύει για εμάς πλέον ως η ύψιστη μορφή με την οποία η αλήθεια φτάνει στην ύπαρξη>> (Ae I: 13/141). Το Ωραίο της τέχνης <<καθορίζεται ως το αισθητό φαίνεσθαι της ιδέας>> (ο.π. 151). Και ενώ η τέχνη προσκαλεί τον Hegel σε <<στοχαστική θεώρηση, και μάλιστα όχι με σκοπό να ξαναδημιουργήσουμε τέχνη, αλλά να αναγνωρίσουμε θεωρητικά, τι είναι η τέχνη>> (ο.π.26), ο Nietzsche διαπιστώνει την αυτο-αναφορικότητα και καταφάση στο χώρο της τέχνης, και γράφει πως <<η επίδραση των έργων τέχνης είναι το έναυσμα της κατάστασης δημιουργίας τέχνης, της μέθης ...>> (N 1888 14[47]: 13/241)

⁴⁰ Για την <<Εμπειρία της τέχνης>> στο Nietzsche ως ενέργημα μετασχηματισμού των μεταφυσικών πρακτικών και υπέρβαση του αισθητικού μηδενισμού, βλ.: Abel, 1984: 72-81

⁴¹ Το ενδιαφέρον στη νιτσεϊκή πολιτιστική διάγνωση του ευρωπαϊκού μηδενισμού είναι ότι προτείνει, εν όψει της ολοκληρωτικής <<σμίκρυνσης του ανθρώπου>> κάτω από τις έννοιες <<άτομο>> ή <<γένος>>, μία επιτάχυνση αυτού του tempo: <<Η εξίσωση του ευρωπαϊκού ανθρώπου είναι η μεγάλη διαδικασία, που δεν πρέπει να ανασταλλεί: θα έπρεπε μάλιστα να την επιταχύνουμε>> (N 1887 9 [153]: 12/425). Το αλλόκοτο, το φαύλο, σε αυτήν την κίνηση (en accelerant) είναι ότι ακριβώς η επαυξανόμενη σμίκρυνση του ανθρώπινου και η μεγέθυνση του αγελαίου οδηγεί στην <<απόσπασση>> (mise a part) <<μη αφομοιώσιμων ομάδων>> και <<μοναδικών περιπτώσεων>>, όπως γράφει ο Klossowski, απόλυτα σύμφωνος με τις παραδοξότητες της νιτσεϊκής διάγνωσης του μοντερνισμού: 1969: 220 επ. Δες επίσης παρακάτω (225-228), το σχόλιο του για το νιτσεϊκό απόσπασμα που παραθέσαμε επάνω στο κείμενο μας. Στην ίδια γενεαλογική γραμμή βρίσκεται και η ακραία διερμηνεύση του Deleuze, 1977(1972): 308.

⁴² χρησιμοποιούμε τον 18 τόμο της Kröner Ausgabe (GA 1912), με τον υπότιτλο <<Αδημοσίευτα για την ιστορία της λογοτεχνίας, τη ρητορική και τη μετρική>>. Επισημαίνουμε το καθεστώς αυτών των χειρογραφών ως <<αδημοσίευτων>>, έχοντας υπόψη τις χαϊντεγκεριανές παρατηρήσεις στις παραδόσεις του για τον Nietzsche όσον αφορά τα αδημοσίευτα κείμενα του, όχι τόσο για να τα υποβαθμίσουμε σε σχέση με το δημοσιευμένο έργο (ας διαβάσει κανείς τι γράφει ο Nietzsche περί <<δημοσίευσης>>) και να αντιστρέψουμε την άποψη του Heidegger (N I 17), αλλά περισσότερο για να εντοπίσουμε τη δυσκολία ενοποίησης τους, θετικά ή αρνητικά, σε σχέση με ένα οποιοδήποτε <<κύριο έργο>>.— Στο μεταξύ τα κείμενα αυτά δημοσιεύτηκαν στην <<Κριτική έκδοση των απάντων>> (KGW, II,2, 1993) με τον χαρακτηρισμό <<Σημειώσεις παραδόσεων μαθημάτων>>.

⁴³ Ο Nietzsche αναφέρεται συχνά σε αυτά τα μαθήματα, όσον αφορά το θέμα του χρόνου, στον Αριστόξενο, κάποιον μαθητή του Αριστοτέλη, από τον οποίο σώζονται μόνο ελάχιστα κείμενα για τα στοιχεία της αρμονικής σύνθεσης και αποσπάσματα σχετικά με την έννοια του ρυθμού. Σύμφωνα με τον έλληνα μουσικολόγο Γεωργιάδη (ο οποίος δε γνώριζε τα μαθήματα του Nietzsche για την ελληνική μετρική και για αυτό τον αποδοκίμαζε απλώς ως <<ρομαντικό>>), η έννοια του <<χρόνου πρώτου>> ως ωρισμένου χρόνου (όχι απείρου), η οποία χαρακτηρίζει τον ελληνικό ρυθμό ως στατική διάταξη συνάθροισης βραχέων και μακρών χρόνων, δεν επιτρέπει τη διαλεκτική-δυναμική αναγωγή τους σε έναν ενιαίο, πνευματικό χρόνο. Ο ελληνικός ρυθμός δε γεννιέται, λοιπόν, από την υποδιαίρεση ή τον πολλαπλασιασμό μίας αφηρημένης μονάδας μέτρου, αλλά μέσω της ποικίλης πρόσθεσης και παράταξης εκ των προτέρων σταθερών μεγεθών, των μακρών και των βραχέων συλλαβών της ίδιας της γλώσσας (δεν υπάρχει ακόμη αυτόνομη, απολυμένη απο την γλώσσα μουσική), η διαδοχή των οποίων δεν υπακούει σε κανέναν εξαναγκασμό περιοδικής επανάληψης, δηλαδή σε κανέναν νόμο ξένο προς τους γλωσσικούς χρόνους, όπως συμβαίνει στη διαλεκτική με την ενοποιητική υποκειμενικότητα του Εγώ, που επιβάλλει στη διάρκεια το δικό της αφηρημένο μέτρο. Δες: Georgiades, 1977(1949): 28, και 1958: 17, 114 (Aristoxenos), και 1985: 92,93. — Η δωρεά του νόμου εξαρτάται εδώ από το επιτελεστικό ενέργημα της πρόσληψης, που είναι η εκάστοτε συγκεκριμένη εφαρμογή του. Για τον Γεωργιάδη, μουσική και ρυθμός δεν είναι δεδομένα (διαπιστωτικά), <<πρόχειρα>> αντικείμενα, αλλά υπάρχουν μόνον ως επιτελεστικά ενεργήματα, *nomina actionis* (1977(1969): 168). Για τη σχέση της δωρεάς και της διάφορης πρόσληψης του (μουσικού) νόμου στον Γεωργιάδη, δες: Schestag, 1991: 152-154.

⁴⁴ Για ό,τι αφορά αυτήν τη διάκριση δες αναλυτικά: Georgiades, 1977(1949): 21-51 (ο Γεωργιάδης δεν έχει γνώση ειδικά αυτών των νιτσεϊκών μαθημάτων και

παρερμηνεύει την νιτσεική άποψη για την αρχαία ελληνική μουσική, ως επηρεασμένη από τη βαγκνερική νεωτεριστική θυμική-τονική μουσική).

⁴⁵ Στον R. Barthes συναντάμε μια ανάλογη διάκριση που αφορά το ρομαντικό τραγούδι. Μεταβιβάζοντας στη μουσική μια τυπολογία που αφορά τα κείμενα στη σημειολογία της J. Kristeva, ο Barthes διαχωρίζει μεταξύ <<φαινο-μελωδίας>> και <<γενο-μελωδίας>>. Η πρώτη στέκεται στην <<υπηρεσία της επικοινωνίας, της αναπαράστασης, της έκφρασης>>, ενώ η δεύτερη αποστρέφεται αυτές τις πολιτιστικές αξίες (ιδεολογικά άλλοθι) και αφήνει τη γλώσσα να αναπτύξει και να δείξει την <<υλικότητα>> της στο παιχνίδι των σημαινόντων: Πρόκειται για την <<diction της γλώσσας>> (Barthes, 1979(1972): 24επ.), το στυλ εκτέλεσης του νόμου, την ελληνική <<λέξις>> και την λατινική *elucutio* (Curtius, 1984(1948): 77,80,200 επ.).

⁴⁶ Δες την ανάλογη σειρά που καταγράφει ο Γεωργιάδης ως χαρακτηριστική δομή τόσο της <<δυτικής>> γλώσσας, όσο και της <<δυτικής>> μουσικής, τη συμπλοκή νοήματος, σημασίας, τονισμού, έκφρασης και υποκειμενικότητας: 1959: 78 επ.. Σε αυτήν αντιπαραθέτει τον <<ελληνικό>> μουσικό λόγο, στον οποίο ο ρυθμός γεννιέται ήδη με την εκλογή των λέξεων, διότι οι λέξεις είναι ήδη συνθέσεις διαφόρων χρόνων (βραχέων και μακρών συλλαβών). Εδώ δεν <<εκφράζεται>> κάποιο υποκείμενο, αλλά επιτελείται ο νόμος του λόγου (ο.π. 92).

⁴⁷ Για τη σχέση φυσιολογίας και μουσικής στον Wagner, για το τέλος του <<γαλαξία του Gutenberg>> και την ανάδυση μιας φυσιολογικής <<αισθητικής των νέων μέσων επικοινωνίας>> με το έργο του Wagner, δες: Bolz, 1990: 39 επ. Για τη νέα τεχνολογία, τη ρητορική του ηχοχρώματος στον Wagner, πρβλ. επίσης τη μελέτη του: Kittler, 1987.

⁴⁸ Παραπέμπουμε στην παραδειγματική μελέτη του Pfothenhauer (1985) για την <<Τέχνη ως φυσιολογία>>, όπου γίνεται εκτενής παρουσίαση της νιτσεικής καλλιτεχνικής παραγωγής σε σχέση με την <<παθολογική>> νεωτερικότητα των γερμανών και γάλλων <<παρακμιακών>> (Bourget, Gautier, Baudelaire, Wagner κ.α.).

⁴⁹ Για να δείξει ο Nietzsche τη σχέση της μουσικής με μη ακουστικά φαινόμενα παραπέμπει συχνά στις πάνω στην άμμο σχηματισμένες <<φιγούρες ήχου>> του φυσικού Κλαδένιου (Chladni 1756-1827) ως μουσικής εμπειρίας των κουφών. Το ενδιαφέρον σε αυτές τις φιγούρες σε σχέση με την ποσοτική μετρική είναι ότι παραπέμπουν μεταφορικά στον αριθμό ως μη ακουστή συνθήκη πρόσληψης του μουσικού φαινομένου, του ρυθμού (WL 1/879 – N 1873, 19[236]: 7/494). — Ο Γεωργιάδης εφιστά επίσης την προσοχή σε χωρίο του Πλάτωνα (Πολ. VII,531a) όπου ασκείται κριτική στην εμπειρική πρόσληψη της μουσικής (1985: 108).

⁵⁰ Ο Γεωργιάδης παραπέμπει στην αριστοτελική και πλατωνική σημασία του αριθμού ως πανουργία του νού να καταστήσει φαινόμενο της εποπτείας τον μη αντιληπτό χρόνο μέσω του χορού: 1985: 35,97. — Ο Laba rthe μιλά για την απολλώνια, πλαστική πλευρά της μουσικής στον Nietzsche, για τη μουσική <<γλώσσα των χειρονομιών>> που υπονομεύει το μεταφυσικό μοντέλο της διονυσιακής μουσικής (1986(1971): 98).

⁵¹ Στη <<Γενεαλογία της Ηθικής>>, εκεί όπου ο Nietzsche παρουσιάζει την ιστορική του μέθοδο και μιλά για τη διαφορά και σχετική ασυνέχεια μεταξύ <<καταγωγής>> και <<σκοπού>> ενός πράγματος, ενός θεσμού ή ενός οργάνου, ισχυρίζεται ότι η <<χρησιμότητα>> ενός οργάνου δεν εξηγεί τη <<γέννηση>> του, όπως λ.χ. ότι <<το μάτι έγινε για να βλέπει, το χέρι για να πιάνει>> (GM II 12: 5/314). Και στα Κατάλοιπα συνοψίζει: <<Η Βούληση για δύναμη διερμηνεύει: κατά τη διαμόρφωση ενός οργάνου πρόκειται για μία ερμηνεία>> (N 1886 2[148]: 12/139). -- Για τη μεταφυσική δυνατότητα ανταλλαγής και για την κυκλική συνηγορία των μεταφορών του αυτιού και του ματιού, δεξ: Derrida, 1988(1972): 15επ.

⁵² Ο Nietzsche επαναλαμβάνει την γενική αυτή κριτική στη νεωτερικότητα επίσης στην *Περίπτωση Wagner* (§ 7) όπου παραφράζει ένα απόσπασμα από την <<Theorie da la decadance>> του P. Bourget: <<Un style de décadence est celui où l'amité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance da la plage, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du moi>> (1883: 25). Για την <<Φυσιολογία της παρακμής>>, δεξ: Müller-Lauter, 1883 και Pfeotenhauer, 1985.

⁵³ Η μεταφυσική-φιλοσοφική θέση του προβλήματος του χρόνου δίνεται με τη συνεχή επεξήγηση της σχέσης αριθμού και σημασίας, ποσότητας και ποιότητας και στον αξιολογικό τονισμό της ποιότητας έναντι της ποσότητας. Ο Schelling, αναφερόμενος στον Πυθαγόρα και στον Leibniz, γράφει στη *Φιλοσοφία της τέχνης* (1959)(1802) ότι η αρίθμηση <<είναι καθεαυτή χωρίς σημασία>>. Πρώτα με το ρυθμό μεταβάλλεται η άνευ σημασίας διαδοχή σε μια σημαίνουσα διαδοχή και έτσι το <<όλο δεν είναι υποβλημένο στον χρόνο>>, αλλά τον εμπεριέχει. Ο ρυθμικός σχηματισμός της ενότητας μέσα στην πολλαπλότητα του γίνεσθαι και η λήθη του αριθμού έχουν, όμως, ως προϋποθέσεις μία συγκεκριμένη άποψη του αριθμού, ή μάλλον του υποκειμένου του αριθμού: <<Η μουσική είναι μια πραγματική αυτο-απαρίθμηση της ψυχής>>, και συνεπώς μία απαρίθμηση που πέφτει πάλι σε λήθη. Ο αριθμός είναι, λοιπόν, συγκρίσιμος με την ασυνείδητη ψυχή. Η ψυχή δε μπορεί να φτάσει σε καμία ενότητα ενόσω μετρά την πολλαπλότητα και πέφτει σε λήθη. Δε μπορεί να διατηρήσει την αρίθμηση στη

μνήμη ενώ αυτή η μνήμη χαρακτηρίζει τη μεταφυσική παράσταση του χρόνου, καθώς και του υποκειμένου του. Έχουμε ήδη ακούσει από τον Hegel ότι γιά να ακούσουμε μουσική δε χρειάζεται να γνωρίζουμε τίποτε από αριθμούς, διότι η αίσθηση αυτής της αντίληψης είναι κάτι τελείως διαφορετικό από τις σχέσεις μεταξύ αριθμών (15/178).— Αν εγκαταλείψουμε τώρα, μαζί με τον Nietzsche την αισθητική άποψη ενός ακροατή που είναι μόνο παραλήπτης της (μουσικής) τέχνης, και αναρωτηθούμε για έναν παραγωγό-ακροατή, που ακούει συνθέτοντας και τραγουδώντας, τότε η ποσοτική αυτή πρόσληψη του χρόνου θα οδηγούσε στην παραίτηση των μεταφυσικών κατηγοριών του υποκειμένου και του αντικειμένου και αντί αυτών θα είχαμε <<συμπλέγματα του γίνεσθαι σε σχέση με άλλα συμπλέγματα>>, που μόνο φαινομενικά έχουν μια διάρκεια, ένα Είναι. Όλες οι μεταφυσικές αντιθέσεις μπορούν να αναγνωσθούν τότε ως <<διαφορές στο tempo του γίνεσθαι>>, ως μια σημειωτική <<διαφοράς βαθμών>> (N 1887 9[91]: 12 /384). Η επινόηση της ενότητας του υποκειμένου είναι μόνο μία <<ανθρώπινη ιδιοσυγκρασία>>, η αδυναμία βίωσης της <<διαφοράς ποσοτήτων ως κάτι τελείως διαφορετικό απο την ποιότητα >> και μία <<τρέλα της ανθρώπινης αλαζονείας>> (N 1887 6[14]: 12/238).

⁵⁴ Για τη σχέση αριθμού και ρυθμού (νόμ³ina actionis) με αναφορές στον Αριστοτέλη και στον Πλάτωνα, δες Georgiades, 1985: 89-100, 264

⁵⁵ Για την εμμένεια του ελληνικού γλωσσικού νόμου ως <<πληρωμένου χρόνου>> (erfüllte Zeit) σε αντίθεση με τον <<κενό χρόνο>> των δυτικών γλωσσών, δες και πάλι: Georgiades, 1977(1949): 28,75 και 1958: 18

⁵⁶ Πρβλ. την κριτική που ασκείται στο στοχασμό της <<ολότητας>> και της <<ενότητας>> στην ερμηνευτική μέθοδο (Gadamer, Heidegger) απο τον: Derrida, 1984 β: 62-77

⁵⁷ Ο Lyotard συνδέει την απώλεια του έπους και την κατάπτωση της τραγωδίας –εφόσον μπορεί κανείς να ισχυρισθεί κάτι τέτοιο – με το <<τέλος του περιοδικού ρυθμού>>, γεγονός που έχει ως συνέπεια την οργάνωση ενός μη φυσικού χρόνου χωρίς αναπνοή και εκπνοή και παραπέμπει ενδεικτικά στη νεωτερική εμπειρία του Hölderlin, όπου αρχή και τέλος του χρόνου δεν υπακούουν σε κάποια <<ομοιοκαταληξία>> (1969: II 736): Lyotard, 1989(1988)b: 17. Συνέπεια αυτής της ιστορικής τομής είναι η οπισθοχώρηση της <<άμεσης πρόσληψης>> των μορφών ως δεδομένων, data της Αισθητικότητας (χρόνος και χώρος). Οι παραστάσεις του χρόνου, του αριθμού και της κίνησης δεν είναι πλέον αντικείμενα της συνθετικής λειτουργίας της εποπτείας, αλλά ομοιώματα του στοχασμού (ο.π.84). Η εμπειρία

του Υψηλού στον Kant είναι εδώ αφετηρία για τη μεταμοντέρνα συνθήκη μίας τεχνολογικής πλέον σύνθεσης του πραγματικού.

⁵⁸ Για την έννοια του μουσικού *modus*, δεξ: Georgiades, 1985: 105.

⁵⁹ Αντίστροφα ο Nietzsche αναρωτιέται σε απόσπασμα των Καταλοίπων μήπως η μουσική, η νεωτερική ρομαντική μουσική, δεν είναι ήδη μία <<αντίρρηση>> στο <<μεγάλο στυλ>> και συνεπώς μία <<αντι-αναγέννηση>> και κάτι <<παρακμιακό>> (που αντιπροσωπεύει ο Wagner) σε σχέση με το <<κλασσικό γούστο>>, το οποίο συνίσταται στη βίαιη επιβολή μίας μορφής, ενός νόμου, στην μαθηματικοποίηση και εκλογίκευση του χάους: <<Όλες οι τέχνες γνωρίζουν τέτοιου είδους φιλοδοξίες του μεγάλου στυλ: γιατί λείπουν από τη μουσική; Ακόμη κανείς μουσικός δεν έκτισε όπως εκείνος ο μεγάλος ο μάστορας που έκτισε το Pallazo Pitti; ...>> (N 1888 14[61]: 13/247). Το Κλασσικό νιτσεικό στυλ δεν είναι είναι κλασικιστικό στυλ, όπου απουσιάζουν παντελώς τα μη-αναπαραστατικά στοιχεία, ή δεν εγγράφονται ως ρήξεις στην ενότητα της μορφής, αλλά η συγχρονία των πίο <<δυνατών, φαινομενικά πίο αντιφατικών χαρισμάτων και επιθυμιών...κάτω απο ενα ζυγό>> (N 1887 9[166]: 12/433).

⁶⁰ Ο C. Schmitt βλέπει στον ρομαντικό υποκειμενισμό την απώλεια της δυνατότητας διαφάνειας και αναπαραστάσης του πραγματικού και, συνεπώς, την απώλεια του <<Πολιτικού>> και της δυνατότητας πολιτικών <<αποφάσεων>> χάριν μίας ευκαιριακής πολιτικής της στιγμής. Η προελαύνουσα ρομαντική <<αισθητικοποίηση>> των ιστορικών φαινομένων διαλέγει μέσα έκφρασης που οργανώνονται ως χρονικά, περιστασιακά κατασκευάσματα, διότι ο χρόνος προσφέρεται ευκολότερα ως <<ανορθολογικό>> στοιχείο απο τον χώρο που υποβάλλει περισσότερο μια ορθολογιστική στάση (1982(1919): 103).— Για τη χρονικότητα της ρομαντικής υποκειμενικότητας, την αδυναμία μιας αναπαράστασης της χωρίς υπόλοιπο, δεξ τη φιλικά διακείμενη προς τον ρομαντισμό διερμηνεύση του M. Frank, 1989: 262-286. -- Για την υποκειμενικότητα ως σημειακότητα στον ρομαντισμό του Kierkegaard: Adorno, 1974(1962): 82,106,146,204,210.

⁶¹ Derrida, 1988(1972): 67,117. — Επίσης στον Benjamin συναντούμε την παράδοξη έκφραση <<μη-αισθητή ομοιότητα>> όταν αναφέρεται στην ιδιότητα του Ονόματος: GS II/1: 212.

⁶² N 1887, 5[36],6[14],9[91]: 12/197,238,384 -- Πρβλ. στον Derrida την ανάλογη δήλωση αδυναμίας προς αναγωγή της καθαρής ποσότητας, της διαφοράς ποσοτήτων (ιχνών), σε ποιοτικές αξίες, μέσα από την αντιπαράθεση του

ορουδικού με το νιτσεικό μοντέλο της μνήμης: 1976(1967): 309. — Ο Deleuze μιλά σε αναλογία με την νιτσεική διαφορά στο tempo για τις <<ποσοτικές διαφορές>>, ως <<quantites intensives>>: 1974(1972): 26, και στη μονογραφία του για τον Nietzsche γράφει πως ο αριθμός, <<η ποσότητα δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη διαφορά ποσότητας>> (1976(1972): 49. — Ο Derrida θα χρησιμοποιήσει αυτήν τη διαπίστωση του Deleuze εκεί που επιχειρεί να δηλώσει την αδυναμία σύλληψης της ουσίας της δύναμης πέρα από το παιχνίδι των διαφορών και ποσοτήτων και δηλώνει ότι <<εδώ η διαφορά ποσότητας μετρά περισσότερο από την μονάδα ποσότητας, από το ίδιο το απόλυτο μέγεθος>>: 1988(1972): 43.

⁶³ Στην αναζήτηση της εμπειρίας ενός <<Χρόνου χωρίς Κρόνο>>, ενός χρόνου πέραν της μηδενιστικής εντροπίας, και με αναφορά στο μουσικό έργο <<Prometeo>> του Luigi Nono μιλά ο M. Cacciari για τη συγχρονία, το αριστοτελικό άμα της νιτσεικής εμπειρίας, που οδηγεί στην <<αδυναμία απόφασης>> μεταξύ ενός κυκλικού (Αθήνα) και ενός γραμμικού χρόνου (Ιερουσαλήμ): <<Ο χρόνος δεν εμφανίζεται πλέον ως μετάβαση από το νυν στο νυν, από στιγμή σε στιγμή, αλλά ως σύμπλεγμα από αποτομές (tempus από το τέμνειν) και μη αναγώγιμες ενικότητες Singularitäten>>: 1986: 9. Αναφερόμενος στο <<Πρόβλημα της παρουσίας>> των ιδεών στον Benjamin, ο Cacciari μιλά επίσης για την εμπειρία του χρόνου μέσα από την εμπειρία της <<κρίσης>> και του <<κρίνειν>>, της διά-στασης του χρόνου: 1987: 88 επ. Για τις σχέσεις χρόνου και της ακουστότητας των αριθμητικών συνδυασμών, για την <<αριθμολογία του ήχου>> και την <<τραγωδία του ακούειν>>, διάβασε την συζήτηση Cacciari-Nono: 1987: 132-147.

⁶⁴ Ενάντια στην αρχή των υπερβατολογικών τομών ο Deleuze προτείνει την <<principe de rupture asignifiante>>: Το ρίζωμα: 1980: 16.

⁶⁵ Για την εγελιανή κριτική στον <<λανθασμένο μαθηματικό φορμαλισμό>> (Lo I: 5/246) δεξ αναλυτικά την αποδομητική ανάγνωση της <<εγελιανής σημειολογίας>>, το κεφάλαιο με τον τίτλο *Η σύραξ και η πυραμίδα* από το: Derrida, 1988(1972).

⁶⁶ Για την αποδοχή του θορύβου ως αποδοχή και υποδοχή του τυχαίου, δεξ στον: Cage, 1969(1954): 13.

⁶⁷ Το χωρίο αυτό σχολιάζεται εκτενώς από τον Nancy σε σχέση με το <<κατηγορηματικό αίτημα>> του Kant. Ο Nancy παραπέμπει, μεταξύ άλλων, στην εμπορική εντιμότητα των καλών λογαριασμών και έτσι στην σχέση <<λόγου>> και <<αριθμού>> (ελλ. στο κείμενο του). Μεταφράζουμε εδώ την <<Redlichkeit>>, την εντιμότητα που χαρακτηρίζει το νέο ήθος της φυσικής και ως <<παρρησία>> για

να κρατήσουμε την ετοιμολογική του σχέση του με τον λόγο, όπως αυτή δίνεται και στην γερμανική λέξη, ενώ η λέξη <<εντιμότητα>> παραπέμπει στην <<τιμή>>, στην <<σχετική αξία>> της αλήθειας της εντιμότητας: Διότι η αξιοπρέπεια (η καντιανή Würde), η απόλυτη αξία, αφελκύεται από κάθε παρούσα αξιολόγηση. Ο Nancy γράφει πως η ίδια η υπακοή στο νόμο της φύσης δεν έχει φυσικό (φωνητικό) χαρακτήρα, αλλά ηθικό. Στο ήθος αυτό αναγνωρίζεται με παρρησία η φυσιολογία και η φυσική της ηθικής κρίσης: Nancy, 1986(1980): 182. — Τον ίδιο αφορισμό σχολιάζει και ο Rautrat σε σχέση με την αυτονομοθέτηση του ανθρώπου που γίνεται ύλη του πειραματικού εργαστηρίου της νέας ηθο-φυσικής: 1979: 177.

⁶⁸ Για τον C. Rosset η μουσική εμπειρία λειτουργεί στον Nietzsche ως τριπλή μύηση: Μύηση στην ευτυχία, στη ζωή και στη φιλοσοφία: 1983: 48.

⁶⁹ Στη μουσικολογική μονογραφία για τον Hegel ο Nowak κάνει όμως τελικά έναν <<διαχωρισμό ουσίας μεταξύ αισθήματος και στοχασμού>>, χωρίς να θέτει έτσι σε ερώτημα την κυριαρχία της διαλεκτικής έννοιας: 1971: 148. — Η άποψη αυτή βρίσκεται επίσης πολύ κοντά και στη θεωρητική σύλληψη της μουσικής ως <<τονικής γλώσσας>> και ως αντικείμενο της <<αισθητικής εποπτείας>> στον κλασικιστή Hanslick (1854), ο οποίος γίνεται με τη σειρά του στόχος κριτικής από την μουσική θεωρία και πρακτική της βαγκνερικής μουσικής ως έκφρασης της βούλησης και των συναισθημάτων. Και οι δυο μουσικές έννοιες όμως υποσκάπτουν τη χρονικότητα της μουσικής μέσω υπερβατολογικών προοπτικών, είτε με έναν εγγελιανό στοχασμό της <<εργασίας του πνεύματος>> (Hanslick), είτε με την <<έκσταση του συναισθήματος>> (Wagner). Σύμφωνα με την άποψη του B. Schmidt, ο Nietzsche καταλαμβάνει με την <<ηθική άποψη της μουσικής>> μια θέση εντεύθεν κακείθεν αυτής της μεταφυσικής αντίθεσης (1991: 32).

⁷⁰ Για τη γειννίαση της εγγελιανής διαλεκτικής έννοιας της λογικής <<σχέσης>> με την εδώ διαπραγματευόμενη μη-μεταφυσική έννοια της διαφοράς που ρυθμίζει το σύστημα <<γλώσσα>>, βλ. Frank, 1883: 336-354.

⁷¹ Για την <<τρέλλα>> του <<όλα επιστρέφουν>> ως ενός χρόνου χωρίς παρόν, ως ενός διαρρηγμένου χρόνου, δεξ: Blanchot, 1970 -- Για την επανάληψη και διαφορά, για το <<όμοιο>> ως διαφορά στον Nietzsche, βλ. επίσης Derrida, 1988(1972): 43 και φυσικά την μονογραφία του Klossowski (1969), όπου γίνεται συνεχής αναφορά στον αβυσσαλέο στοχασμό της Αιώνιας επανάληψης ως ομοίωμα του φάσματος του χάους.

⁷² Αλλά και ο Benjamin, ο οποίος αντικρύζει στην έννοια της Αιώνιας Επανάληψης το συμπλήρωμα της πίστης στην (κενή) πρόοδο και, έτσι, τον <<τελευταίο μυθικό τρόπο στοχασμού>>: GS, PW, V.1: 178

⁷³ Για τον Klossowski (1969) υπάρχουν εξαιρετικές στιγμές στην ύπαρξη, η οποία επινοεί υπό την πίεση μίας μοναδικής εμπειρίας εξ' ίσου μοναδικά σημεία-ομοιώματα απαράμιλλης <<συνοχής>>, που <<εξαναγκάζουν>> το στοχασμό να επιστρέψει, καταφάσκοντάς την, στην παρόρμηση που τον γέννησε. Ο <<φαύλος κύκλος>> απο στοχασμό και εξαναγκασμό του φάσματος που παράγει το στοχαστικό ομοίωμα, είναι το φαύλο θέμα μιας εκτενούς διερμηνεύσης του νιτσεϊκού στοχασμού της Αιώνιας Επανάληψης ως ενός <<cercle vicieux>>. Η υπερβολική συνοχή του στοχαστικού ομοιώματος έχει ως συνέπεια τη συντριβή της ταυτότητας του υποκειμένου αυτής της εμπειρίας. Επ' αυτών δεσ επίσης τα σχόλια του Deleuze: 1968: 81επ.,124 και: 1969: 325-350.

⁷⁴ Δανειζόμαστε εδώ αυτόν τον χαρακτηρισμό απο τον Foucault (1986(1984)), με τον οποίο πιστεύουμε ότι επαναλαμβάνει τη νιτσεϊκή διερμηνεύση της αρχαίας ελληνικής ύπαρξης ως αυτονομοθετούμενης υποκειμενικότητας.

⁷⁵ Θα πρέπει να επισημάνουμε εδώ ότι ο χαϊντεγκεριανός διαχωρισμός στην μορφή της συγκοινοποίησης, είναι επίσης μία μορφή ομολογίας και ομοίωσης στην ίδια τη δομή του αποταμιευμένου Είναι ως <<υπόσχεσης (Versprechen) του ιδίου του εαυτού του>> (N II 369). Η οικονομία του Είναι ομολογείται έτσι με την οικονομία της φιλοσοφικής συγκοινοποίησης, δηλαδή με τη διαφύλαξη της αλήθειας του Είναι, και ο χωρισμός του Είναι ανακοινώνεται με τον διχασμό της ίδιας δήλωσης στην αλήθεια του Είναι και στην ορθότητα του όντος. Για το θέμα της συγκοινοποίησης και του μερισμού του Λόγου δεσ επίσης στο *Είναι και Χρόνος* (§ 34). Εκτός αυτών των βιβλιογραφικών επισημάνσεων, θα πρέπει να μνημονεύσουμε από το ίδιο έργο (§82a) την τελευταία μεγάλη υποσημείωση για τη σημειακότητα του χρόνου στη μεταφυσική παράδοση, σημείωση με την οποία <<ανακοινώνεται>> ως υπόσχεση το δεύτερο μέρος αυτού του έργου, το οποίο όμως αποταμιεύεται για μία μελλοντική ερμηνεία ως εσχατολογικό πλήρωμα του πρώτου μέρους. — Πέραν της χαϊντεγκεριανής θέσης, η συγ-κοινοποίηση, η Mit-Teilung (partage), μας αφήνει να συμ-μεριστούμε (-μετέχουμε), ενώ και εφόσον αυτοδιαμερίζεται. Η διανομή αυτή, που είναι η συγκοινοποίηση, χαρακτηρίζει την ίδια τη δομή του λόγου και της <<λογοτεχνίας>>: Nancy, 1988(1986): 137 και 1982.

⁷⁶ Ενάντια στην ερμηνευτική αρχή του <<πληρώματος>> ενός <<άρρητου>> (Nicht-Gesagte: Heidegger), ή γενικά <<λανθάνοντος>> κειμένου, αναπτύσσει ο

Foucault μια <<ατονική λογική>> (Deleuze: 1986: 11) της <<σπανιότητας>> και της <<τσιγκουνιάς>> των αποφάνσεων, η οποία λειτουργεί σε έναν απόλυτο χώρο της <<εξωτερικότητας>> και του ανώνυμου <<λέγεται>>, πέρα από κάθε εγχείρημα ιδιοποίησης του μέσω των ερμηνευτικών διαδικασιών που αναγνωρίζουμε ως <<ανάγνωση-ίχνος-αποκρυπτογράφηση-ανάμνηση>> (1973(1969): 179). Η ποσοτική <<συχνότητα>> της αποφάνσης είναι τότε αποτέλεσμα, και όχι αντίθεση αυτής της σπανιότητας.

⁷⁷ Αυτή όμως είναι η αντι-χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του Klossowski (1969), ο οποίος απορρίπτει κατηγορηματικά την υπόθεση της μεταδόσιμης διδαχής του στοχασμού, διότι <<ο Nietzsche εισάγει μέσα στη διδαχή κάτι που καμία αυθεντία ως εγγυητής της διαμεσολάβησης (φιλοσοφικών) γνώσεων, δεν θα διανοείτο να διδάξει>> (15): Το ομοίωμα του μη-μεταδόσιμου και μη-ανταλλάξιμου φαντάσματος, πρόκληση στην τάση του αγελαίου να εκφράζεται μόνο με μέσα που είναι <<communicable, comprehensible, echangeable>> (248). Πρβλ. στον ίδιο: 1986(1963): 18.

⁷⁸ Με τις λέξεις <<θεός>>, <<κόσμος>> και <<ον στο σύνολο του>> ονομάζει και προδίδει εδώ ο Heidegger την βίαια παρερμηνεία του φασματικού χαρακτήρα του νιτσεϊκού στοχασμού σε μία οντολογική θέση, χωρίς να καταγράφει τον <<εξαναγκασμό>> που τον ωθεί σε αυτήν την παρερμηνεία. Ο Nietzsche όμως γράφει αντί αυτού, πως φωνάζει: <<για εκείνον που χρειάζεται ακριβώς αυτό το θέαμα – και το καθιστά αναγκαίο: Επειδή έχει επανειλημμένως ανάγκη τον Εαυτό του – και τον καθιστά αναγκαίο>>. Αλλού, στον Πρόλογο των μαθημάτων του για τον Nietzsche, ο Heidegger ανακοινώνει πως η <<δημοσίευση αναστοχασμένη ως όλο, επιθυμεί να ανοίξει το βλέμμα για τη στοχαστική οδό, που εγώ(!) όδευσα από το 1930 έως το <Γράμμα για τον ανθρωπισμό> (1947)>> (N I 10). Η παρατήρηση αυτή του Προλόγου πρέπει να μεταφερθεί και να εγγραφεί σε όλη την ακόλουθη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία για την <<μεταφυσική>> του Nietzsche, που τελικά δεν είναι παρά παράγωγο του φαντάσματος της <<ενότητας>> της δυτικής φιλοσοφίας.

⁷⁹ Παραπέμπουμε στο πολυσχολιασμένο χωρίο από το <<Λυκόφως των ειδώλων>> με τον τίτλο <<Πως ο <αληθινός κόσμος> έγινε επιτέλους μύθος>>, το οποίο ο Nietzsche αφηγείται εδώ *αριθμώντας* τα 6 στάδια της <<ιστορίας ενός σφάλματος>>. Σύμφωνα με τον Klossowski (1986(1963): 21), μύθος (Fabel, fabula) σημαίνει κάτι που αφηγείται και υφίσταται μόνο ως αφήγηση, δηλαδή ως νιτσεϊκή διερμηνεύση (η θρησκεία, η τέχνη, η επιστήμη και ... η διερμηνεύση). Αποκορύφωση αυτής της διερμηνεύσης του κόσμου είναι η αφήγηση για το τέλος των αφηγήσεων για το τέλος της ιστορίας: Descombes, 1981(1979): 212 επ. και Lyotard, 1982(1979): 71.

⁸⁰ Για τη μετωνυμική λειτουργία της ημερομηνίας μιλά ο Derrida, σχολιάζοντας την ποίηση του P.Celan και γράφει ότι, <<μία ημερομηνία είναι πάντα μετωνυμία>>, <<μέρος>> του γεγονότος ή μιας σειράς γεγονότων στη θέση του <<όλου>>: 1986(1986): 47.— Στην περίπτωση μας, στον Nietzsche, έχουμε να κάνουμε με την <<υπαλλαγή>> στη σχέση αιτιότητας, την ανταλλαγή αιτίου και αποτελέσματος. Βλ. στα μαθήματα του για τη ρητορική αυτόν τον ορισμό της μετωνυμίας (GA 18/268).

⁸¹ Ο Derrida αναρωτιέται γενικότερα, αν όλος ο στοχασμός του Nietzsche δεν είναι παρά μία κριτική της φιλοσοφίας ως ενεργού αδιαφορίας απέναντι στην διαφορά και ως ενός καταπιεστικού συστήματος απο αδιάφορες αναγωγές σε κάποια θεμελιακή αρχή: 1988(1972): 43. Ας σημειωθεί ακόμη ότι αυτή η παρατήρηση γίνεται στο σημείο όπου συζητείται και το θέμα της <<δύναμης>> ως μίας <<διαφοράς ποσοτήτων>>.

⁸² Σχολιάζοντας τη θεματική της <<Αιώνιας επανάληψης του Ιδίου>> στον Nietzsche σε αντιπαράθεση με τα μαθηματικά του Cantor, ο Borges παραπέμπει στην κριτική του Αυγουστίνου στην αδυναμία αυτού του παγανιστικού (στωϊκού) δόγματος να στοχαστεί μίαν απαρχή και καταγράφει έτσι ό,τι ο Nietzsche ονομάζει θεολογική υστεροβουλία: <<Για να σταματήσει ο Αυγουστίνος αυτό το <regressus in infinitum>, αποφασίζει, ότι το πρώτο δευτερόλεπτο του χρόνου συμπίπτει με το πρώτο δευτερόλεπτο της δημιουργίας – <non in tempora sed cum tempore incipit creatio>> (1981: 232).

⁸³ Χρησιμοποιούμε τον όρο όχι τόσο με την μαθηματική έννοια, όσο με την έννοια μίας έκφρασης για τις <<σχέσεις αριθμών>>, οι οποίες χαρακτηρίζουν το μουσικό φαινόμενο του αρχαίου ελληνικού <<λόγου>>: <<Μόνο ως λόγος – δηλαδή ως σχέση (Relation), και όχι ως Απόλυτο, μπορεί να γίνει αντιληπτή η απόσταση (Abstand) των φθόγγων>>, γράφει ο Georgiades, ο οποίος αναπτύσσει διεξοδικά τη σχέση λόγου και αριθμού (1985: 63).— Δες επίσης την ίδια διαπίστωση στον Heidegger, ο οποίος αφήνει την ελληνική λέξη <<λόγος>> να σημαίνει και <<υπολογισμό>>, με την έννοια του <<λογαριάζω>> με κάτι, παρόμοια με το λατινικό *relatio* (SvG 179). — Για την κριτική του <<διαλογιζόμενου στοχασμού>> στον <<λογιστικό στοχασμό>>, που ως τέτοιο ο Heidegger κατανοεί και το νιτσεϊκό στοχασμό, όπου η υποκειμενική Βούληση για Δύναμη λογαριάζει τις και με τις <<προοπτικές>> της, στον ίδιου: N II 101 επ.— Πρβλ. γενικά και στα σχόλια του Μπιτσώρη:1986: 210, 249 επ.

⁸⁴ Ο αυτοαναφορικός αυτός τύπος, όπως και άλλοι παρόμοιοι που θα χρησιμοποιήσουμε στην συνέχεια (ποσοτική ποσότητα, μουσουργούσα μουσική,

διερμίνευση της διερμίνευσης, ίχνος του ίχνους κ.α.), βρίσκει σήμερα στο χώρο της επιστημολογίας, που αναφερέται ειδικά στη σχέση λογιστικής και στοχασμού, τον πιο ακραίο συμβολισμό του: τον *circulus vitiosus*. Η Αιώνια Επανάληψη στις λογιστικές διαδικασίες έχει ως στρατήγημα την αποφυγή διαχωρισμού μεταξύ διαδικασίας παραγωγής και προϊόντος (αποτελέσματος) και έτσι τη συνεχή επαναφορά και παλινδρόμηση (*recursus*) στο ομοίωμα του <<Ιδίου>>, του οποίου μάταια επιχειρεί να <<κλείσει>> τον λογαριασμό. Ο H. von Foerster (διαλέγουμε έναν) προτείνει να διερμηνεύσουμε την διαδικασία γνώσης (*Er-kennen*) ως ατελείτητα αυτοαναδρομική διαδικασία υπολογισμού (*Er-rechnen*). Ο τύπος που προτείνει: <<Γνώση → Υπο-λογισμός ενός υπο-λογισμού ενός...>> (1985: 69). Και ο F. Varela (ένας δεύτερος) μιλά επίσης για τον φαύλο κύκλο ως <<δημιουργικό κύκλο>>, ο οποίος μας δείχνει το <<αθεμελίωτο>> της γνώσης και της εμπειρίας μας (1981: 308). Η όλη θεματική συνοψίζεται από τον βιολόγο Maturana (έναν τρίτο), ο οποίος μιλά για <<αυτο-ποιητικά>> συστήματα (1982). — Η αυτοαναφορικότητα οδηγεί τελικά στην απελευθέρωση του <<φάσματος της αυτογέννησης>>: E. Meyer, 1983: 151-200.

⁸⁵ Για την σχέση μύθου (αφήγησης) και μουσικής παρτιτούρας, δες στη <<Δομική ανθρωπολογία I >> τη <<δομή των μύθων>> (1967(1958): 234), και την ραδιοφωνική διάλεξη του Levi-Strauss <<Μύθος και μουσική>> (1980(1977): 57-67, καθώς και το σχόλιο <<Έπαινος στον πολυθεισμό>> του Odo Marquard για τη μουσική ως μοντέρνο μύθο, με ρητές αναφορές στα <<Mythologica>> του Stauss (1981(1978): 110επ., 116, όπου διαβάζουμε μεταξύ άλλων: <<Πρέπει να επιτραπεί στη φιλοσοφία να αφηγείται (*erzählen*) και πάλι και, φυσικά, να πληρώσει το τμήμα (*Zahlen*): την αναγνώριση και την υποδοχή του τυχαίου (*Kontingenz*) της ύπαρξης>> (ο.π.111).

⁸⁶ Ο Adorno συνδέει την εμφάνιση αυτού του φαινομένου, της εγγραφής <<μουσικής περί μουσικής>>, ως φαινομένου της αρχής του 20ου αιώνα, που αναδύεται με τη χειραφέτηση του υποκειμενικού μέλους του τραγουδιού, μετά το τέλος του <<βιενέζικου Κλασικισμού>>, όταν η ολότητα της μορφής ήταν σημαντικότερη από τη μοντέρνα <<επινόηση>>, και την εντοπίζει μουσικολογικά ιδιαίτερα στον Strawinsky (αλλά και στους Mahler, Strauß κ.α.), τον αντίποδα της <<προγραμματικής μουσικής>> και του Ιμπρεσιονισμού, δηλαδή κάθε <<λογοτεχνικής>> μουσικής. Ενάντια σε αυτήν την καθαρά αισθητική στάση της αυτοαναφορικότητας, της <<επιστροφής του γνωστού>> (του Zitat), στρέφεται με απηθυσία η Αντικειμενικότητα του Schönberg: 1958: 168-171. — Δες επίσης για την έννοια μίας μη θεωρησιακής <<μουσικής ως μουσικό ένεργημα>>, όπως και την έννοια μίας <<σύνθεσης ως πράξη και ως παιχνίδι>> στο: Georgiades, 1985: 221 και του ιδίου 1958:32. — Παρόμοια είναι και η έννοια της *musica practica* στο ομώνυμο

άρθρο του Barthes για τον δεύτερο, τον κουφό Beethoven των <<Diabelli Variationen>>, έργο που προκαλεί την επαναγραφή, και όχι την ακρόαση του (1979(1970)).

⁸⁷ Σύμφωνα με αυτόν τον αυτοαναφορικό τύπο της κατάφασης πρέπει να διαβάσει κανείς και το βιβλίο του Klossowski (1969) για τον Nietzsche: Ως ένα βιβλίο <<επανάληψη>> περί επανάληψης, ως ένα νιτσεϊκό βιβλίο για τον Nietzsche. Πρβλ. και Vuarnet, 1989: 278

⁸⁸ Για τη χαϊντεγκεριανή έννοια δες το σχόλιο του Μπιτσωρη, 1986: 218 επ.

⁸⁹ Λογοπαίγνιο που δανειζόμαστε απο σχόλιο του Derrida και το οποίο τίθεται σε συσχετισμό με την αρχέγονη υποσχετική δομή της γλώσσας, με ρητή αναφορά στο έργο του Heidegger: 1988(1987)b: 148επ.

⁹⁰ Με το ομιλιακό ενέργημα της <<υπόσχεσης>> σκιαγραφείται στο Nietzsche η δυνατότητα συγκρότησης ενός μέλλοντος χρόνου και συνεπώς η δυνατότητα της ιστορικότητας της αυτονομοθετούμενης Βούλησης: Με το να <<δίνει το λόγο>> της η Βούληση, δίνει στον εαυτό της χρόνο και ιστορία. Το Είναι, η ζωή δίνεται εδώ ως κλήτευση, αλλά υπό την επιφύλαξη της μελλοντικότητας μου, είναι δηλαδή πάντα ανακοινωμένα ως *lapsus linguae* (*Versprechen*) και έτσι ποτέ με κυριολεκτική πληρότητα. Στο <<Είναι και Χρόνος>> (§76) ο Heidegger αναφέρεται ρητά στο κείμενο του Nietzsche <<Περί των επιβλαβών και των επωφελών επιπτώσεων της ιστορίας για την ζωή>>, όπου και βρίσκει το μοντέλο ενός εμφατικού μέλλοντος ως του χρόνου της αυθεντικής δυνατότητας ύπαρξης (*Seinkönnen*). Στα μαθήματα του όμως για τον Nietzsche απωσιωπά τελείως αυτήν τη νιτσεϊκή στοχαστική επίτευξη. — Για την προβληματική του υποσχετικού ενεργήματος στον Nietzsche και στον Heidegger, δες: Hamacher 1983: 263 και 1985: 311, 1988: 20 επ., Derrida, 1988(1986): 122-202 (η σημασία του δοσμένου λόγου), 1988(1987)b: 109 επ. και 1989(1987): 25,29,31 και, Καψαλη 1990: 42 επ. με αναφορά στον de Man.

⁹¹ Η <<μνήμη της βούλησης>> δεν είναι, λοιπόν, κάποιο στοιχείο της βούλησης, αλλά η ίδια η βούληση εφόσον προσανατολίζεται προς το μέλλον, δηλαδή η βούληση που διαφέρει απο μία απλή ορμή. Η μνήμη της βούλησης είναι η αφομοιωμένη ικανότητα της αυτοπροβολής και του αυτοκαθορισμού μέσα στον ορίζοντα του μελλοντικού χρόνου. Για τις αντιμαχόμενες δυνάμεις αυτονομίας και ετερονομίας στην εποχή του μηδενισμού, δες την εργασία του Brusotti (1992) και το τέταρτο κεφάλαιο της μονογραφίας του Deleuze (1976(1962)).

⁹² Έχουμε ήδη επισημάνει τη χαϊντεγκεριανή ερμηνεία του γλωσσικού φαινομένου ως κλήτευση. Τώρα προσθέτουμε ότι πρέπει να <<ακουσθεί>> κατάλληλα μέσα

από τις μεταφυσικές προτάσεις, όταν ο καλούμενος πρέπει να <<υπακούσει>> στην προσαγόρευση του Είναι: <<Όμως τώρα κατευθύνουμε την προσοχή μας στο γεγονός ότι ακούμε αληθινά την κλήτευση μόνον όταν ομολογούμε προς ό,τι αυτή μας προσαγορεύει>> (SvG 203). Έτσι, για να ακούσει ο Heidegger την κλήτευση του Είναι μέσα από την πρόταση της <<αρχής του λόγου>>, πρέπει να μετατοπίσει τον τονισμό στην πρόταση. Αντί για την συνηθισμένη ακρόαση της πρότασης ως: *Τίποτε (δεν) είναι χωρίς θεμέλιο*, ο Heidegger προτείνει: (Το) *Τίποτε είναι χωρίς θεμέλιο*. Αυτό που δίνει εδώ τον τόνο, είναι το Είναι, το οποίο είναι αθεμελιώτο επειδή αυτό είναι το ίδιο το θεμέλιο (ο.π. 204επ.).

⁹³ Για τις συνθήκες δυνατότητας του να μιλάμε για την μί α βούληση και συνάμα για την π ο λ λ α π λ ό τ η τ α βουλήσεων, δες τη συστηματική μελέτη του Müller-Lauter, 1974: 14 επ., 19 επ. — Για την απουσία κάθε ουσιαστικότητας της νιτσεικής πολλαπλότητας των Βουλήσεων για Δύναμη, δες τη μονογραφία του Λαμπρέλλη (1988).— <<Ενότητα>> είναι δυνατή στον Nietzsche μόνο <<ως οργάνωση και συμπαιγνία>>, ένα κατασκευάσμα σχέσης δυνάμεων <<που σ η – μ α ί ν ε ι ενότητα, αλλά δεν ε ί ν α ι ενότητα>> (N 1886, 2[87]: 12/104)

⁹⁴ Για το <<ερμηνευτικό αίτημα>>, για το γεγονός ό τ ι (daß) πρέπει γενικά να καταλαβαίνουμε, για την προσταγή προς κατανόηση ως το ακατανόητο, τυφλό σημείο της ερμηνευτικής μεθόδου, δες το σχόλιο του Hamacher (1983) για τον Nietzsche και τον Kant.

⁹⁵ Για την προβληματική συντομογραφίας, στίξης και διαφοράς, βλ. στους: Derrida 1990(1967): 477 επ.—Klossowski, 1969: 81,343 -- Blanchot, 1986(1969): 71-73(253 επ.)—
—Στα Κατάλοιπα ο Nietzsche γράφει πως <<η αντίθεση δεν είναι <εσφαλμένο> και <αληθινό>, αλλά <συντομογραφίες απο σημεία> σε αντίθεση με τα ίδια τα σημεία>> (N 1886, 1[28]: 12/17). Φιλοσοφία είναι για τον Nietzsche αυτό ακριβώς το <<εγχείρημα να περιγράψει κανείς κατά κάποιον τρόπο αυτό το ηρακλήτειο γίνεσθαι και να το συντομεύσει σε σημεία>> (N 1885, 36[27]: 11/562). Πρβλ. επίσης το κείμενο του Stingelin (1993) με τον ομώνυμο τίτλο.

⁹⁶ Για τα διονυσιακά <<κεντήματα>> της πέννας και για τη σχέση της γραφής με το θάνατο δες Derrida, 1972(1967): 50.

⁹⁷ Για τη μεταφυσική ως σύμπτωμα της βούλησης για κυριαρχία, δες Culler, 1988 (1982): 251, Frank, 1983: 77 επ. και Foucault, 1971

⁹⁸ Για τη <<διπλή χειρονομία>> των κειμένων, πρβλ. το κεφάλαιο <<διπλή ανάγνωση>> στην Kofman, 1987(1984): 110. -- Δες επίσης de Man, 1990(1973): 81, Derrida, 1990(1967): 57, Frank, 1983: 492-494 και 509-518.

⁹⁹ Στον πρόλογο της <<Γενεαλογίας της ηθικής>> ο Nietzsche αντιπαρατάσσει στο ιδεαλιστικό χρώμα <<μπλε>> των άγγλων ηθικολόγων, το αρμόζον χρώμα της γενεαλογικής μεθόδου: << δηλαδή τ ο γ κ ρ ί ζ ο, ήτοι, το ληξιαρχικό [γραμματεϊόν], το πραγματικά-εξακριβώσιμο, το πραγματικά-υπήρξαν, εν συντομία, όλη η μακρά ιερογλυφική γραφή του παρελθόντος της ανθρώπινης ηθικής>> (GM Vor. 7: 5/254).-- Ο Foucault (1971b), ακολουθώντας πιστά τον Nietzsche, αναγνωρίζει στο <<γκρίζο>> το χρώμα των σκεπασμένων από σκόνη και αφανισμένων αρχείων του παρελθόντος, το χρώμα του παλίμψηστου.

¹⁰⁰ Για τον προβληματισμό του <<τίτλου>> ως εργαλείου κυριαρχίας επάνω στη διασπορά του κειμένου και την αναίρεση του στην σκηνοθεσία του τίτλου ως <<τίτλου>>, δες: Derrida (1972): "La mise en scène d'un titre, d'un incipit, d'un exergue, d'un prétexte, d'une <<préface>>, d'un seul germe, ne fera jamais un dédut. Elle était indefiniment dispersée" (50). Μαζί με τον Mallarmé ο Derrida ζητά την απωσιώπηση του τίτλου, επειδή ο τίτλος ασκεί εξουσία σε ό,τι ακολουθεί. Ο τίτλος δύναται να τεθεί εκτός ισχύος διότι αποκτά μετωνυμικά το νόημα του, από αυτό που έπεται. Ο τίτλος γίνεται έτσι υστερόγραφο. Δες <<τίτλο>> του Derrida με τον τίτλο: Titre (à préciser), στο Parages (1986).

¹⁰¹ Ο Heidegger ονομάζει συχνά τον Hegel μαζί με τον Nietzsche όταν πρόκειται να αναφερθεί στο τέλος και στην ολοκλήρωση της μεταφυσικής: N II 199-201.

¹⁰² Σύμφωνα με τον Derrida, αυτό που χαρακτηρίζει το <<εμμένον στίγμα>> ("marque restante") δεν είναι η παρουσία ενός νοήματος, ούτε η υπόσταση της φωνητικής ή γραφικής ύλης, αλλά η επανάληψη της διαφοράς του: Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφέρουμε την αξιόλογη ανάγνωση της διαλεκτικής ερμηνευτικής του Έγγελου από τον W. Hamacher (1978), που δύναται να εστιαστεί στην αναλογία μεταξύ <<γραφής>> και <<τροφής>>. Επειδή η γραφή φέρει στοιχεία του ανόργανου, παραμένει στο αναγνωστικό πεπτικό σύστημα ως κάτι <<δύσπεπτο>> ή <<μή-αναγνώσιμο>>. Είναι αυτό που μένει ως υπόλοιπο μετά απο κάθε διαλεκτική αναίρεση ("Aufhebung"). Ο Hamacher χρησιμοποιεί ιδιαίτερα μία νιτσεική μεταφορά απο τη φυσιολογία, όταν γράφει στη σελ. 333: <<Hegel - ένα γεύμα>> ("Hegel - ein Mahl"). Συγχρόνως, παραπέμπει το γεύμα (Mahl) στην ακουστική ομοιότητα με το mal (φορά [και στίγμα(Mal) !]), που χρησιμοποιείται για να δηλώσει την επανάληψη (μία φορά, δύο φορές κτλ.), που απαιτεί η

ανάγνωση του εγγελιανού κειμένου. Αναφερόμενος ο Nietzsche στη γενεαλογία του γερμανικού πνεύματος, μιλάει για την δυσπεψία των τευτονικών στομαχιών, και γράφει μεταφορικά: << – και πραγματικά ομοιάζει <το Πνεύμα> ακόμη περισσότερο σ' ένα στομάχι>> (JGB 230: 5/168). Επίσης, αλλού: << Η γνώση... ένα είδος στομαχιού>> (N 1885 38 [10]) ή :<< Ο Hegel είναι μία γ ε ύ σ η >> (FW 10: 6/36). Τελικά, αναφερόμενος σ' έναν πρόλογο στην <<αναγνωσιμότητα>> των κειμένων του, παραπέμπει στην ανάγνωση ως τέχνη μεταβολισμού: <<Σίγουρα, για να εξασκήσουμε την ανάγνωση ως τέχνη χρειάζεται πάνω από όλα ένα πράγμα, το οποίο έχει σήμερα τελείως ξεχαστεί – και γι' αυτό θα περάσει ακόμη καιρός μέχρι να γίνουν <αναγνώσιμα> τα γραπτά μου – πράγμα για το οποίο πρέπει κανείς να είναι σχεδόν αγελάδα, πάντως ό χ ι <σύγχρονος άνθρωπος>: το αναμασάσθαι>> (GM Vor. 8 : 5/256).

¹⁰³ Για την απορρητική σχέση μεταξύ Προλόγου και κυρίου Λόγου, δεξ: Derrida, 1972: 26, 230.

¹⁰⁴ Η νιτσεϊκή αποδόμηση της χριστιανικής αρνητικότητας (και άρρητα της εγγελιανής), οδηγεί στην <<αυτοπάθεια>> όχι μόνο της <<αυτενέργειας>>, του Ναι, αλλά και της <<δεκτικότητας>>, του Όχι της βούλησης. Αρνητική και παθητική βούληση αποκαλύπτονται ως ρητορικά σχήματα της ερμηνευτικής πρακτικής του ενός μέσα στο άλλο. Η μη-αποκρισιμότητα μεταξύ καταφατικού και αποφατικού Λόγου μ έ ν ε ι μετέωρη. Στην 18 παράγραφο της δεύτερης πραγματείας της <<Γενεαλογίας της Ηθικής>>, ο Nietzsche εκθέτει ένα παράδειγμα <<γενεαλογικής>> μεθόδου ως αποδόμησης κυριολεκτικών νοημάτων: << Αυτός ο κρυφός βιασμός του εαυτού, αυτή η καλλιτεχνική σκληρότητα, αυτή η ευχαρίστηση να δίνεις μορφή στον εαυτό σου σαν σε σκληρό, αντιστεκόμενο υλικό και να χαράζεις πάνω του μια βούληση, μια κριτική, μία περιφρόνηση, ένα Όχι, αυτή η ανοίκεια και φοβερά ηδονική εργασία μιας θεληματικά διπλο-σχισμένης ψυχής, που αυτοβασανίζεται από την ηδονή να βασανίζει, όλη αυτή η ε ν ε ρ – γ η τ ι κ ή <κακή συνείδηση> έφερε, τελικά, στο φως – ήδη το μαντεύει κανείς – σαν αυθεντική μήτρα ιδανικών και φαντασιακών γεγονότων, και μία πληθώρα μίας νέας παράξενης ομορφιάς και κατάφασης, ίσως μάλιστα συνολικά τ η ν ομορφιά>> (GM II 18 : 5/326). Για την ομορφιά της περιώνυμης αριστοκρατικής, ελληνικής αυτενέργειας, που εκπηγάει από την αυτοπάθεια της δεκτικότητας, δεξ τη συστηματική μελέτη του W. Hamacher (1983). Εδώ πρέπει επίσης να αναφέρουμε και τη μονογραφία του Deleuze για τον Foucault, στην οποία γίνεται εκτενής διαπραγματεύση του <νεο-καντιανισμού> του, και όπου αποκαλύπτεται η χιαστή σχέση αυτενέργειας της γλώσσας και της δεκτικότητας του φωτός: "Il ne suffusait donc pas d'identifier réceptif à passif, et spontané à actif. Réceptif ne veut pas dire passif, puisqu'il y

a autant d'action que de passion dans ce que la lumière fait voir. Spontané ne veut pas dire actif, mais plutôt l'activité d'un «Autre» qui s'exerce sur la forme réceptif" : Deleuze, 1986: 67.

Γενικότερα, ο Nietzsche παρατηρεί πως για κάθε ενέργημα της αντίληψης, δηλαδή της δεκτικότητας, ισχύει: «Ότι υπάρχει κάτι Ενεργητικό στο γεγονός, ότι δεχόμαστε γενικά έναν ερεθισμό, και ότι τον δεχόμαστε ως τ έ τ ο ι ο ν ερεθισμό» (N 1885 38[10]: 11/609). Για τη συντακτική λειτουργία του να κατανοούμε «κάτι ως κάτι», του ως (als), δεξ επίσης στην 11 παραγραφο της δεύτερης πραγματείας της «Γενεαλογίας της Ηθικής» (GM II 11: 5/312).

¹⁰⁵ Για τις στρατηγικές «επινοήσεις» (fingere) των «Αρχαίων» και της ουσίας του «Ελληνισμού» απο τους συγχρόνους, ιδιαίτερα από τον Heidegger, πρβλ.: Philippe Lacoue-Labarthe, 1987.

¹⁰⁶ M: Foucault, 1973(1969): 77.

¹⁰⁷ M. Heidegger, Wer ist Nietzsches Zarathustra?, στο: VA 1978(1954). Αξίζει να υποσημειώσουμε εδώ, πως η διαφορά «προθάλαμος-κύριο κτίριο» από τα μαθήματα για τον Nietzsche επανεγγράφεται στον προθάλαμο του «Ζαρατούστρα», έτσι ώστε ο προθάλαμος να μεταποίζεται ακόμη πιο πίσω, έτσι ώστε η υ π ό σ χ ε σ η άφιξης στο κυρίως κτίριο να αποτυγχάνει διαρκώς. Ο Heidegger γράφει σχετικά: «Ο Ζαρατούστρα είναι μόνο ο διδάσκαλος, όχι ήδη ο Υπεράνθρωπος» (αυτ. 103). Τη διαφορά αυτήν την εντοπίζει ο Heidegger στο στυλ αυτού του έργου, στη «διστακτική και επανειλημένως επιβραδυνόμενη (αναβαλλόμενη) όδευση όλου του έργου» (ο.π. 101).

¹⁰⁸ Σε μια «συμπληρωματική σημείωση για τη σημειωτική του Nietzsche», παραπέμπει ο Klossowski στον εσωτερικό εξαναγκασμό [παρόρμηση] της διανόησης, στην "contrainte persuasive" και όχι στην ελευθερία ως δημιουργικού νόμου. Ο λόγος αυτής της διαστροφής είναι ότι: "L' intellect est une *impulsion* contraignante et selective -- en raison même de ses illusions" (1969: 359). — Επίσης, ο de Man (1988(1979)) αναφερόμενος στην αποδομητική λειτουργία της γλώσσας, τονίζει τον καταναγκαστικό χαρακτήρα των γλωσσικών σχημάτων ως ταυτόσημο με την ίδια τη χρήση της γλώσσας (170) [= λόγου χάριν : 1/41].

¹⁰⁹ Η βία αυτή δε μένει άρρητη στα κείμενα του Heidegger. Στα μαθήματα του για τον Nietzsche εμφανίζεται υπό τον όρο «ερμηνεία», που εννοείται όχι ως αυθαίρετη χειρονομία απέναντι στο κείμενο, αλλά ως «πρόσθετη παροχή» της «δικής» της, δηλαδή της χάντεγγεριανής υπόθεσης του στοχασμού (N II 262). Δες λεπτομερώς Β. Μπιτσωρη (1986) σχ: 18,39,59.— Ενώ και στην περίπτωση του Klossowski και σ' αυτήν του Heidegger, η βία είναι εγγενές στοιχείο κάθε

στοχασμού, πιστεύει ο πρώτος στη εκπόρευση της απο την πίεση ενός φαντάσματος, που βρίσκει διεξόδους σε ομοιώματα του (διαβ. τον επίλογο των "Les lois de l'hospitalité" 1965), ο δε δεύτερος στην εκπόρευση της απο την ενότητα της <<αλήθειας του Είναι>>.

110 Με το ρητορικό σχήμα της <<χρονολογικής αναστροφής>> (ύστερον πρότερον) θίγεται και το αρχημήδειο σημείο της κριτικής της μεταφυσικής στον Nietzsche, ως μια κριτική στη φαινομενικότητα της συνείδησης. Βλ.: N 1884, 26[44]: 11/159— 1885, 34[54]: 11/437—N 1888, 15[90]: 13/458 επ.— GA 18/268 κ.α.— Για τη ρητορική φιγούρα της μετωνυμίας ως αναστροφής αιτίου και αποτελέσματος και για το χρόνο αναστροφής βλ. στους: de Man, 1988(1979): 146, Culler, 1988(1982): 96, Ph. Lacourt-Labarthe, 1986, Hamacher, 1988b, Felka, 1991: 121-130. -- Για την κριτική στη φαινομενικότητα της αιτιότητας του <<έξω κόσμου>> ως <<κατασκευή>> νευρο-φυσιο-γνωσιο-λογικών διαδικασιών, βλ. στους θεωρητικούς του ριζικού <<δομισμού>> (Konstruktivismus): H. von Foerster, 1985 (<<Για την κατασκευή πραγματικοτήτων>>), Maturana/Varela, 1987(1984): 7,31, R. Glanville, 1988: 184. Δες επίσης τις επιμ. εκδόσεις για τις θεωρίες του <<δομισμού>> από τους: S.J. Schmidt, 1987 και Watzlawick, 1981.— Η γειτνίαση του γαλλικού <<αποδομισμού>> και του επιστημολογικού <<δομισμού>> πρέπει να μείνει, δυστυχώς, στο πλαίσιο αυτής της εργασίας ασχολίαστη.

111 Γενικά για τη μελλοντική αποστολή του στοχασμού στον Heidegger, δες το σχόλιο αρ. 113 του Β. Μπισώρη (1986).

112 Ότι κάθε ερμηνευτική πράξη είναι ένα μέσο κυριαρχίας ή ανατροπής μίας <<δεδομένης>> σχέσης δυνάμεων, είναι μία ερμηνεία του ερμηνευτικού ενεργήματος, που επαναλαμβάνεται συχνά στα κείμενα του Nietzsche. Σ' ένα πολυσυζητημένο χωρίο των Κατάλοιπων, διαβάζουμε: <<Η βούληση για δύναμη ε ρ μ η ν ε ύ ε ι>> (N 1886 2[148] :12/139). Επίσης βρίσκουμε <<στη θέληση για γνώση πλεονεξία και κατάκτηση>> (N 1887 8[4]: 12/335).

113 Για το ρητορικό σχήμα της fictio personae, βλ: Paul de Man, 1993(1979). Πρβλ. επίσης S. Weber, 1990: 197.

114 Αλλά και ο Kierkegaard, ο οποίος συνέδεσε το πρόβλημα της ανακοίνωσης του στοχασμού του με εκείνο της ειρωνίας και του ικόγνιτο του προσώπου, αποτέλεσμα των οποίων ήταν η ψευδωνυμία και η μάσκα. Βλ. ειδικά: 1960: 25-33. — Για την ψευδωνυμία και τη σχέση ονοματοδότησης και ανάληψης και

ανακοίνωσης του έργου στον Kierkegaard, βλ.: Starobinski (1964) και Adorno, 1974(1962): 23, 46.

115 M. Foucault, 1986(1966): 526. — Βλ. επίσης τις παρατηρήσεις του Deleuze για την πολλαπλότητα των ονομάτων στον Nietzsche: 1974(1972): 29 επ., 111.

116 Για την ανάπτυξη του <<μυστηρίου του ονόματος του προσώπου>> στον W. Benjamin (V 2, 1036), δεξ: T. Schestag (1992). Ο Schestag σχολιάζει εδώ εντυπωσιακά την προσωποποιία του W. Benjamin με μία απόφανση απο το *Das Passagen-Werk* : <<Είμαι αυτός, που ονομάζεται W. Benjamin, ή ονομάζομαι απλώς W. Benjamin;>> (V 2, 1038). Το όνομα έχει εδώ τη λειτουργία να διαμερίζει (Teilen) και να συγκόπτει (συνθλίβει) εκείνον που το φέρει, την ίδια την στιγμή που ανακοινώνεται και δια-δίδεται (-σπέρεται) (mit-geteilt wird). Το όνομα μερίζει (νέμει) τη φαινομενικότητα της αισθητής ομοιότητας μεθ' εαυτού, και προπάντων την πίστη στον ανθρωπομορφισμό του φορέα του, διακόπτει δηλαδή την πίστη στο εικονικό ως απεικόνιση και υπονομεύει τη βούληση για γνώση που εμμένει στη λέξη (Wort). Η αλήθεια του ονόματος γίνεται εδώ ο θάνατος της πρόθεσης. Για την ασυνεχή σχέση ονόματος και λέξης, δεξ επίσης: GS V I, 11.

117 Στο 4ο μέρος του <<Γιατί είμαι τόσο σοφός>>, στο *Ecce Homo*, ο Nietzsche δηλώνει το <<δικαίωμα να δυσπιστώ εν γένει προς τις λεγόμενες <ανιδιοτελείς> παρορμήσεις>>. Συνοψίζοντας τις σχέσεις του με τις βουλήσεις των άλλων, γράφει: <<Αν μολαταύτα διαπράχτηκαν κάποια μικρά και μεγάλα αδικήματα εις βάρος μου, γ' αυτό δεν ευθύνεται η <βούληση>, και ακόμη λιγότερο η κ α κ ή βούληση: θα ειχα μάλλον λόγους να παραπονεθώ – το υπαινίχθηκα ήδη – για την καλή θέληση, που δεν προκάλεσε και μικρή ζημιά στην ζωή μου>> (EH: 6/270). Δεξ επίσης: JGB 208: 5/137-- N 1880 3[127]: 9/88. --'Η απο τα Κατάλοιπα του Ζα.: N 1884 31[61]: 11/390. -- Επίσης σε συνδιασμό με την <<Βούληση για αλήθεια>>: N 1885 43[1]: 11/699. -- Μια παραπομπή στην γενεαλογία της <<καλής βούλησης>>: N 1887 5[82]: 12/221. -- Η κυριαρχία της καλής βούλησης είναι μία κυρίαρχη αιτία της κακής φιλολογίας και της ερμηνευτικής πλάνης, δεξ : N 1888 15[91]: 13/460.

Με αυτόν τον ειρωνικό τίτλο, <<Καλή βούληση για δύναμη>>, αποδομεί ο Derrida (1984 b) την ερμηνευτική στάση των Gadamer και Heidegger απέναντι στα νιτσεικά κείμενα.

118 Derrida, 1984b. Βλ. επίσης για την πολιτική του ονόματος στον Nietzsche, Derrida (1984 a).

119 Για την ουτοπική αυτή φιγούρα πρβλ. την <<Γέννηση της τραγωδίας>> (§5), κείμενο που σύμφωνα με το σχολιασμό του στο αυτοβιογραφικό *Ecce Homo*,

<<μυρίζει απρεπώς εγ ελιανά>> (EH (GT): 6/310) και όπου γίνεται σταδιακά δυνατή η <<καθαρή>> αυτοπαρατήρηση του διονυσιακού στοιχείου χωρίς τις αυταπάτες και παραμορφώσεις του παρεμβαίνοντα Απόλλωνα: Στην εκστατική αυτή εμπειρία, που ομοιάζει με την τρομακτική εικόνα του παραμυθιού <<που μπορεί να (περι)στρέψει τους οφθαμούς και να εποπτεύσει τον εαυτό της>>, υπερβαίνεται η διαφορά μεταξύ βούλησης και φαινομένου, στοχασμού και ενόρασης (GT 5: 1/48). Τη φιγούρα αυτής της <<εσωτερικής εμπειρίας>> στην φιλοσοφία και στη λογοτεχνία του Bataille, όπου το βλέμμα <<υπερβαίνει>> το όριο του οφθαλμού, σε αναλογία προς την εικόνα του Είναι, που δεν είναι παρά υπέρβαση του ορίου του, σχολιάζει διεισδυτικά ο Foucault (1963 a.).

¹²⁰ Ο Kant μιλά για τη φυσική και αναπόφευκτη <<υπερβατική φαινομενικότητα>> και <<αυταπάτη>>, στην οποία υπόκειται κάθε πεπερασμένος νους να παρερμηνεύει τους λογικούς <<συγκεκριμένους συνδυασμούς εννοιών>> και προτάσεων ως αντικειμενική αναγκαιότητα των πραγμάτων καθ'εαυτών (KtV, B 353). -- Ο Derrida διαβάζει αυτήν την καντιανή διαπίστωση ως κριτική στην έννοια της γλώσσας ως <<έκφρασης>> μιας υποκειμενικότητας: 1972 β: 45. — Για τον Lyotard η <<υπερβατική αυταπάτη>> είναι η πηγή κάθε αντιδικίας, για την οποία θα πρέπει κανείς να δώσει λόγο παραπέμποντας στην απουσία κανόνων κατά τη χρήση του κριτικού λόγου (1987(1983): 275). Η μεταφυσική δεν είναι, λοιπόν, μία λογική φαινομενικότητα που μπορεί κανείς να αναιρέσει σε μία θεωρησιακή διαλεκτική, αλλά μία συγκεκριμένη (κατά)χρήση της γλώσσας.

¹²¹ Γενικά διαπιστώνει και ερωτά ο Nietzsche: <<Όλη η ζωή βασίζεται στην πλάνη – πως είναι η πλάνη δυνατή;>> (N 1880 27[41]: 11/285).

¹²² Ο G. Abel, ένας από τους πλέον σημαντικούς ερμηνευτές του Nietzsche, εντοπίζει τόσο το Λογικό, όσο και το Αισθητικό φαινόμενο στο ό ρ ι ο του κόσμου και του νοήματος, που βρίσκεται σύμφωνα με τους Kant, Hegel και Wittgenstein π ρ ι ν από κάθε Έτσι–και–έτσι–εμπειρία. Στο γεγονός, ότι κάτι τ ι ενοράται και με τον τρόπο, π ω ς κάτι ενοράται ω ς κάτι, συμπλέκονται μορφή και στοχασμός, εποπτεία και έννοια, σε ένα αλλόκοτο μείγμα. Έτσι, για τον Abel, ο οφθαλμός είναι καλλιτέχνης και φορμαλιστής συνάμα. Σ' αυτήν τη διαπίστωση προστίθεται και μία δεύτερη: Ο οφθαλμός είναι ένα ό ρ ι ο, ένα πέρας, το όριο του προσώπου. Ο οφθαλμός δε βρίσκεται ε ν τ ό ς του πεδίου του προσώπου και όπως γράφει ο Wittgenstein <<τίποτε πάνω στο πρόσωπο δεν επιτρέπει τον συλλογισμό, ότι ενοράται από ένα μάτι>> (Tractatus logico-philosophicus, Nr. 5.633). Αυτό σημαίνει περαιτέρω, πως ό,τι βλέπουμε (και ό,τι ονομάζουμε) δύναται να ληφθεί και αλλιώς και ότι, τελικά, δεν υφίσταται καμία σταθερή τάξη των πραγμάτων a priori, και

κάθε έτσι-και-έτσι συλληφθείς κόσμος δεν είναι παρά το αποτέλεσμα λογικών-αισθητικών ερμηνευτικών ενεργημάτων: G. Abel, 1987 και 1986.

¹²³ Έτσι, λόγου χάριν, γράφει ο Nietzsche στην << Η περίπτωση του Wagner >>: << Το πρώτο που μας προσφέρει η τέχνη του, είναι ένας μεγεθυντικός φακός: Βλέπει κανείς μέσα, δεν εμπιστεύεται τα μάτια του. — Όλα γίνονται μεγάλα, ο ίδιος ο Wagner γίνεται μεγάλος >> (WA 3: 6/16). Η αλλού: << Η αξία όλων των αρρωστημένων καταστάσεων είναι ότι δείχνουν μέσα από ένα μεγεθυντικό φακό ορισμένες καταστάσεις, οι οποίες είναι κανονικές αλλά δύσκολα ορατές ως κανονικές... Υγεία και αρρώστεια δεν είναι ουσιαστικά κάτι διαφορετικό... Μεταξύ τους υπάρχουν... μόνο διαφορές βαθμού: Η υπερβολή, η δυσαναλογία, η μη-αρμονία των κανονικών καταστάσεων συντάσσουν την αρρωστημένη κατάσταση. Claude Bernard.>> (N 1888 14[65]: 13/250). Για τον οφθαλμό ως μεγεθυντικό φακό και καλλιτέχνη ζωγράφο: N 1885 35[48]: 11/534. — Και, τελικά, στην Εύθυμη Επιστήμη: << Έργο και καλλιτέχνης. — Αυτός ο καλλιτέχνης είναι φιλόδοξος και τίποτε περισσότερο. Τελικά, το έργο του είναι μόνο ένας μεγεθυντικός φακός, τον οποίο προσφέρει σε όποιον κοιτάζει προς το μέρος του >> (FW 241: 3 / 514).

¹²⁴ Για τη μεταφυσική << οροθέτηση >> (τον εγκλεισμό) ως μία χειρονομία του χαϊντεγκεριανού στοχασμού (η άλλη είναι η << διάρρηξη >> των ορίων), βλ. στον Derrida (1988(1972)) ειδικά το τελευταίο κεφάλαιο από το << Ουσία και γραμμή >> με τίτλο: << Η οροθέτηση της γραμμής και το ίχνος της διαφοράς >>.

¹²⁵ Διερωτώμενος ο Heidegger για το πνεύμα της παράστασης των νεότερων χρόνων, παρουσιάζει την απάντηση του Ζα.: << Το πνεύμα της εκδίκησης: φίλοι μου, αυτός ήταν έως τώρα ο καλύτερος μεταστοχασμός των ανθρώπων και όπου υπήρχε πόνος, εκεί έπρεπε να υπάρχει πάντα τιμωρία >> (Ζα II, Von der Erlösung: 4/180), και σχολιάζει: << Ο μεταστοχασμός, το προ-θέτειν (το παραστέλλειν: Vorstellen) του μέχρι σήμερα ανθρώπου είναι καθορισμένος μέσω της εκδίκησης, μέσω της επιβούλευσης (Nachstellen) >> (WhD 33). Για την επιβούλευση, που είναι κάθε τεχνοτροπία, δες επίσης: FT: 37,42.

¹²⁶ Σύμφωνα με την ανάλυση της μνησικακίας (Ressentiment) στον Deleuze, ο Heidegger θα είναι ο παθητικός, αντιδραστικός τύπος (reactif), που επηρεάζεται και ενεργοποιείται μόνο μέσα από το ίχνος που άφησε ο ενεργητικός τύπος (actif) της Δύναμης για Βούληση. Μέσω αυτής της παρακαμπτήριου οδού (détour), του μετα-στοχασμού ή της ανά-μνησης (Nachdenken-Andenken), εκδικείται ο στοχαστής την αυτενέργεια της προσωποποιίας. Η μνησικακία είναι για τον Deleuze το

<<πνεύμα της εκδίκησης>> (Ζα), βασικό χαρακτηριστικό του οποίου είναι η ατελεύτητη αναβολή και αναστολή της πράξης ή της άμεσης αντίδρασης στις ενδογενείς ή εξωτερικές εν-τυπώσεις, δηλαδή η αδυναμία της βούλησης να αυτενεργεί χωρίς την βοήθεια του ίχνους, της παράκαμψης. Δες το 4ο κεφ. στον: Deleuze, 1962. -- Η αντίθεση μεταξύ ενεργητικότητας και αντίδρασης που θέτει ο Deleuze στο κέντρο της δικής του νιτσεικής ερμηνείας, είναι άκρως προβληματική. Η ιδέα μίας <<αντιδρώσας δύναμης>>, μίας αντίδρασης ως ενδογενούς ποιότητας συγκεκριμένων δυνάμεων, είναι παντελώς ξένη για τον νιτσεικό στοχασμό. Η έννοια <<αντιδρώσα δύναμη>> δεν συναντιέται πουθενά στη <<Γενεαλογία...>>. Για τον Nietzsche η αρχέγονη δράση (Aktivität) είναι η μοναδική ποιότητα της δύναμης ως Βούλησης για Δύναμη. Φαινόμενα της αντίδρασης (Reaktivität) ή της αναπροσαρμογής, είναι αλληλεπιδράσεις σύνθετων σχηματισμών, καθεαυτών δρώντων δυνάμεων και δεν είναι αναγώγιμα σε ποιοτικά καθεαυτό αντιδρώσες δυνάμεις (GM II 12: 5/315 επ.). Η μνησικακία, λοιπόν, δεν είναι κάποια απλή δύναμη, αλλά σύνθετη διαδικασία που θεμελιώνεται με τη σειρά της σε μία πολλαπλή σχέση διαφοράς δυνάμεων. Επίσης, η διαδικασία της μνήμης (Gedächtnis) -- όπως και της αντίληψης -- είναι για τον Nietzsche ουσιαστικά ενεργητική. Το νιτσεικό μοντέλο της μνήμης πρέπει να διαφοροποιηθεί από το καθαρά δεκτικό φροϋδικό μοντέλο, όπως αυτό παριστάνεται από τον Deleuze. Ο Nietzsche χρησιμοποιεί για την κατασκευή του μοντέλου του εκτενώς τη φυσιολογική έννοια της <<ενεργού επεξεργασίας του ερεθισμού>> από τον φυσιολόγο W. Roux. Η αντίρρηση του Nietzsche κατά της ψυχολογίας του συνειρμού, στοχεύει επίσης και στο κέντρο της έτσι κατανοημένης φροϋδικής κατασκευής: <<... Για <εντυπώσεις> μιλούν μόνο οι επίπεδοι>> (N 1885 38[10]: 11/ 608). Η προσπάθεια του Deleuze να ερμηνεύσει το ψυχικό μοντέλο της <<Γενεαλογίας...>> σε αναλογία προς το φροϋδικό μοντέλο, φέρνει σύγχυση και οδηγεί στην λανθασμένη συστοιχία και ταυτότητα της μνησικακίας και της μνήμης. Για τον προσδιορισμό της μνήμης ως διαρκούς επεξεργασίας και μορφοποίησης των ερεθισμάτων στον Nietzsche, δες στα Κατάλοιπα: N 1884 25[409]: 11/119, 26[94]: 11/175, 1885 40[15]: 11/ 635, 40[34]: 11/645 κ.α.

¹²⁷ Δες επίσης, στο <<Είναι και Χρόνος>> για τον <<αυτοδιαμελισμό>> σαν αίτιο αλλοτρίωσης και αναθευντικότητας της ύπαρξης (SuZ § 38).

¹²⁸ Προς κατανόηση των λογικών και των εποπτικών διαδικασιών, ο Nietzsche αναφέρεται στο a priori ενός πάντοτε ενδιάμεσου προοπτικού μηχανισμού ("Perspektiv-Apparat"), που καθιστά δυνατή την εποπτεία και κάθε είδους γνώση μέσω ποιητικών τεχνοτροπιών, όπως λ.χ. της εκλογής, της απλοποίησης, της

συμπύκνωσης, της αφαίρεσης, της σταθεροποίησης κτλ. (N 1884 25[336]: 11/99).— Έτσι συναντούμε στο έργο του Nietzsche εκφράσεις όπως: <<μηχάνημα-παραποίησης>> (N 1885 34[251]: 11/506), <<μηχάνημα-απλοποίησης>> (N 1885 34[46]: 11/434), <<μηχάνημα-φιλτραρίσματος>> (N 1885 38[2]: 11/597), <<μηχάνημα-αφαίρεσης>> (N 1884 25[408]: 11/119) κτλ. που χαρακτηρίζουν γενικά τις αναπόφευκτες και συνάμα προστατευτικές νοθεύσεις των <<μέσων>>, που χρησιμοποιούνται όταν δραστηριοποιούνται οι αισθήσεις και οι διανοητικές δυνάμεις.

¹²⁹ Για την προβληματική της <<αναφορικότητας>> του στοχασμού και το ερώτημα αν αυτό που μας αφορά είναι ενδοκοσμικό ή μη-ενδοκοσμικό ον, βλ.: Μπιτσώρη, 1986: σχολ. αρθ. 8.

¹³⁰ Παραπέμπουμε στον <<άλλο>> μεγάλο στοχαστή της <<απόφασης>>, δηλαδή της ονομασίας του νόμου και της χωρικότητας του ως νομού (περιοχής, νόμης) τον C.Schmitt, 1950 : 44. Ο C.Schmitt αναφέρεται εδώ στον φιλόλογο-ετυμολόγο J.Trier (<<Στην απαρχή στέκεται ο φράχτης>>, 1942: 232), ο οποίος τονίζει τον <<τοπικό χαρακτήρα των αρχέγονων Ρημάτων>> (43), δηλαδή τη συγχρονία <<τάξης και τόπου>> (48), η απουσία της οποίας ισοδυναμεί με την απουσία του νόμου, με τον <<μηδενισμό>> (36). — Πρβλ. την κριτική του T. Lipowatz, 1986: 132.

¹³¹ Για την συγχρονία του μη-πεπατημένου και της διάνοιξης μίας οδού στον Heidegger, πρβλ. το: Μπιτσώρης 1986: σχλ. αρ. 5: <<Μια οδός οδηγεί διαμέσου μίας περιοχής, τη διανοίγει και η ίδια ανοίγεται>> ((Wegm): GA 9/291).

¹³² Derrida: <<Έτσι, όπως είναι αναντίρρητο, το ίχνος στο οποίο αναφερόμαστε δεν είναι πλέον φυσικό (δεν είναι σημάδι, το φυσικό σημείο ή η ένδειξη με την χουσερλική της έννοια) ούτε πολιτισμικό, δεν είναι υλικό ούτε ψυχικό, δεν είναι βιολογικό ούτε πνευματικό. Είναι εκείνο, με αφετηρία το οποίο καθιστάται εφικτό ένα δίχως κίνητρα γίνεσθαι του σημείου, και μαζί όλες οι κατοπινές αντιθέσεις ανάμεσα στην φύση και τον αντίποδα της>> (1990(1967): 86).

¹³³ Για τη συγχρονία διαγραφής και εγγραφής του ίχνους, για το <<ίχνος του ίχνους>> ως διαφοράς στον Heidegger, βλ.: Derrida, 1988(1972): 49, 83,84.

¹³⁴ Για τη σιωπηλή φωνή του Είναι και τα <<σιωπηλά Ρήματα>>, και, συνεπώς, για τη δυνατότητα μίας μη φωνοκεντρικής πρόσληψης της χαϊντεγκεριανής γλώσσας, βλ.: Μπιτσώρης, 1986: 17, 158 επ., 172, 212, 219 επ., 221,255.

¹³⁵ Για την αδυναμία να συνοψιστεί το ίχνος μέσα στην <<απλότητα ενός παρόντος>> και για την <<παράδοξη>> συγχρονία πρόληψης (Protention) και διατήρησης (Retention) του χρόνου, βλ.: Derrida , 1990(1967): 118επ. Γενικότερα για την προβληματική του πρότερου ως υστερογενούς, βλ. τη μελέτη του ιδίου για τον Husserl: 1987(1974): 180,181 (149,150). -- Πρβλ. το κριτικό σχόλιο του Frank, 1983: 319-325.

¹³⁶ Ας υπενθυμίσουμε ότι εκεί όπου ο Heidegger αναφέρεται στο <<Ρήμα>> του Nietzsche για το θάνατο του θεού, αναφέρεται συγκεκριμένα στον <<Τρελό άνθρωπο>> από την Εύθυμη επιστήμη (§ 125) μιλώντας για την παράνοια ως μία κατάσταση κατά την οποία ο <<άνθρωπος είναι μετα-τοπισμένος (ver-rückt)>>(Hz. 266). Στις <<Θεμελιακές έννοιες της μεταφυσικής>> αναφέρεται επίσης στην <<παράνοια>> ως θυμικό τόνο του <<είναι αλλού>, της <<απουσίας>> (Weg-sein) και της μετα-τόπισης (Ver-rückung), για να ορίσει εκ των υστέρων αυτήν την κατάσταση ως μία δυνατότητα της αυθεντικής ύπαρξης (Da-sein) . <<Ο άνθρωπος πρέπει να είναι εδώ (να υπάρχει), για να μπορεί να είναι αλλού (ν'απουσιάζει), και μόνο εφόσον είναι εδώ, έχει γενικά και τη δυνατότητα να είναι αλλού>> (GA 29/30: 95). Σύμφωνα με αυτόν τον καθορισμό της παράνοιας, η δυνατότητα της διασποράς είναι πάντα φιλοσοφικά θεμελιωμένη στην ύπαρξη.

¹³⁷ Ο Foucault (1963 b) αναφερόμενος στην έννοια της <<γραφής>> στον Blanchot (λ.χ. στο: L'apet de mort 1948), γράφει για την προστατευτική λειτουργία της <<λογοτεχνίας>> ως τεχνική αναβολής του θανάτου και <<αποστροφής της μοίρας>>. — Για τις θεολογικο-πολιτικές και ιστορικές διαστάσεις του θέματος της προθεσμίας της ανθρώπινης ύπαρξης έως τη δευτέρα παρουσία , και τις δυνατότητες αναβολής της αποκαλυπτικής <<καταστροφής>>, δες σχετικά στους: G. Anders,1972: 170-221, C. Schmitt, 1970: 75,107, και Taubes, 1987: 316-319

¹³⁸ Ο Derrida διαβάζει σε αυτό το χαϊντεγκεριανό χωρίο την μερική υποβάθμιση της γραφής και κάθε τυπο-γραφίας (για τη γραφομηχανή: GA 54:125-127) σε σχέση με την αναβάθμιση του <<χειριού>> και του γραφικού του χαρακτήρα (1988 (1987)α: 77 επ., και 1988(1986): 148,217). — Για τη σχέση λογοτεχνίας, γραφομηχανής, μνημοτεχνικής και στοχασμού στον Nietzsche , βλ. Kittler, 1986α: 293-311, και 1985: 183-210.

¹³⁹ Επισημαίνουμε εδώ την εγγύτητα, αλλά και την απόσταση μεταξύ του χαϊντεγκεριανού Σωκράτη και του <<αγγέλου της ιστορίας>> από την ΙΧ μπενγιαμική <<φιλοσοφική θέση για την ιστορία>>, ως ιστορίας των καταστροφών και των ερειπίων (στον Heidegger πρόκειται για την καταστροφή του <<Ρήματος>> και της <<φάσης>> μέσω της λογο-τεχνίας): <<Θέλει αυτός να σταθεί (διαμείνει:

verweilen), να ξυπνήσει τους νεκρούς και να συνθέσει τα θραύσματα. Μια θύελλα σηκώνεται όμως από την μεριά του παραδείσου και αδράχνει τις φτερούγες του και είναι τόσο δυνατή, που δεν μπορεί πια να τις κλείσει. Τον ωθεί αυτή η θύελλα ασταμάτητα προς το μέλλον, στο οποίο στρέφει την πλάτη, ενώ ο σωρός από τα ερείπια φθάνει μπροστά του ως τον ουρανό. Ότι αποκαλούμε εμείς πρόοδο, είναι αυτή η θύελλα>>.

¹⁴⁰ Ο Deleuze (1986) χρησιμοποιεί αυτήν την έννοια (<<tirage>>) εκεί όπου αναφέρεται στις έλξεις των δυνάμεων που συνθέτουν, σύμφωνα με τον Foucault και τον Nietzsche τα διαγράμματα των ιστορικών σχηματισμών (Θεός, άνθρωπος, υπεράνθρωπος) (1986: 92, 94, 125).

¹⁴¹ Σε άλλα χωρία του έργου του, ο Nietzsche κατηγορεί όλους εκείνους τους γερμανούς στοχαστές, οι οποίοι <<α ν έ β α λ α ν για πολύ καιρό και με πολύ επικίνδυνο τρόπο αυτόν τον θρίαμβο του αθεϊσμού>>, που επιτυγχάνεται με το επιταχυμένο tempo του τεχνολογικού και <<επιστημονικού αθεϊσμού>>. Μάλιστα, <<ο Hegel ειδικά ήταν εκείνος που τον ανέβαλε κατ'εξοχήν, με τηνμεγαλειώδη του προσπάθεια του να μας πείσει για τη θεϊκότητα της ύπαρξης, επικαλούμενος τη βοήθεια της έκτης αίσθησης μας, της <ιστορικής αίσθησης> >> (FW 357: 3/599). Επίσης, το ίδιο ισχύει για τον Kant: <<... ένας α ν α β λ η τ ι κ ό ς και δι α μ ε σ ο - λ α β η τ ή ς, τίποτε αυθεντικό>> (N 1887 9[3]: 12/340).-- Ο C. Schmitt, ένας από τους μεγαλύτερους <<αναβλητικούς>> της αποκάλυψης και του τέλους των αιώνων, κατηγορεί τον Nietzsche ως υποστηρικτή του τεχνολογικού επιταχυμένου tempo χωρίς να αναφέρεται στον <<άλλο>> Nietzsche της αναστολής, του lento και της επιβράδυνσης (1983: 14). Ο C. Schmitt θεμελιώνει την κατασκευή της χριστιανικής (ρωμαιο-καθολικής) ιστορίας στην έννοια <<κατέχον>> του Απ. Παύλου (Προς Θεσ.Β 2,6) και βρίσκει την αναβλητική αυτή δύναμη ενσάρκωμένη στη ρωμαιο-καθολική εκκλησία, σε έναν θεσμό (νόμο) που αναβάλλει την έλευση της παρουσίας (αυτός ο C.Schmitt της αναβολής της <<απόφασης>> είναι ακόμη άγνωστος στον Derrida που τον κατηγορεί με τη σειρά του ως ντετσεισιονιστή!). Βλ. C. Schmitt: 1950: 28-32 (Η Βασιλεία ως κατέχον). -- Ο Klossowski, αναφερόμενος στο σκοτεινό θέμα της <<πραγματοποίησης>> των νιτσεικών ιδανικών (<<Υπεράνθρωπος>>κτλ.), μιλά για τον σαρκασμό και την ενδεχόμενη γελοιοποίηση τους απο την πλευρά του αναβλητικού Nietzsche, στον οποίο πρόκειται περισσότερο για μία υπόθεση <<qui recule à l'infini>>. Και διαπιστώνει: <<Telle est justement la vertu du delire>> (1973: 117).

¹⁴² Για τις σχέσεις του θυμικού τόνου, της αγωγικής λειτουργίας (μυσταγωγίας) και της αναγωγής, βλ. στον Derrida, 1985(1983): 27, 77, 86.

¹⁴³ Μία άλλη δυνατότητα προσέγγισης της διαφοράς ως αίτιο των όντων στον Αριστοτέλη είναι δυνατή μέσω της έννοιας της <<μεταβολής>> και της <<κίνησης>> (Μετά τα φυσικά, 1069β 36 επ.). — Για την Αριστοτελική έννοια της κίνησης σε σχέση με την πρόσληψη της στη δυτική παράδοση (Leibniz) μέχρι την νιτσεική φιγούρα της Αιώνιας Επανάληψης, βλ: Abel, 1984: 9-15.

¹⁴⁴ Βλ. τα σχόλια αρθ. 60 και 61 στο: Μπιτσώρης (1986).

¹⁴⁵ Υπαινικτική αναφορά στον Faust II του Goethe, που πρωτοεμφανίζεται στον <<παράκαιρο στοχασμό>> για την <<Ιστορία και ζωή>> (HL 5: 1/284) και αργότερα, έμμεσα, στο <<Λυκόφως των ειδώλων>>, κάτω απο τον γνωστό όρο <<το αιώνιο γυναικείο>> (GD: 6/113).

¹⁴⁶ Ο Serres (1981(1980)) αναφέρεται εδώ στη φυσική του Λουκρητίου (De rerum natura, II 218), ο οποίος προσφέρει, με τη θεωρία της παρρέκλισης, μία ολοκληρωμένη άποψη των αρχαίων σπουδών περί στροβίλων. Πρόκειται για μελέτες οι οποίες επισημαίνουν τις μικροσκοπικές τάξεις μέσα στο μακροσκοπικό χάος, και δείχνουν πως μικρές αποκλίσεις (διαφορές) δημιουργούν τεράστιες δίνες. Ο <<Θόρυβος>>, το <<βουητό>>, το <<παράσιτο>> σημαίνουν για τον Serres την αρχέγονη απόκλιση και διατάραξη του κέντρου βάρους και την απαρχή του <<αναντίστρεπτου χρόνου>> (289). -- Αν τώρα δεν αναφερθούμε συντηρητικά στη νεωτερική <<απώλεια του κέντρου>> (Sedlmayr, 1948), και την μετονομάσουμε σε <<κρίση της νομιμοποίησης>>, όπως κάνει και ο Blumenberg (1981), μπορούμε και πάλι να μιλήσουμε για μία γενίκευση της ρητορικής (μεταφοράς) ως μίας πρακτικής που δημιουργεί νησίδες τάξης μέσα στο χάος, πράγμα που <<ανθρωπολογικά>> ειδικότερα σημαίνει τη δημιουργία προσωρινών θεσμών εκεί όπου απουσιάζουν οι ενάργειες (Evidenzen) (110,130). Αναφερόμενος αλλού στο νιτσεικό <<μύθο>> της Αιώνιας επανάληψης>> γράφει ότι <<η ρητορική είναι η ουσία της νιτσεικής φιλοσοφίας>> (1979: 272), θέση που επιβεβαιώνουν ήδη οι Goth (1970), Barner (1970) και Lacoue-Labarthe (1971). — Βλ. επίσης για <<Το ύφος ως απόκλιση>>: Mounin, 1984: 158-162 και για το <<κλίναμεν>> ως ποιητική παρανάγνωση και παρατύπωση στον Bloom, 1989(1973): 51,68,82,222.— Τελικά, ο Τ. Σιμώτας εγγράφει στην αρχή κάθε <<εργασίας>> μία <<εποπτική απόκλιση του παρατηρητή>> ως συνθήκη μορφοποίησης της ύλης (1982: 86).

¹⁴⁷ Την έννοια αυτού του πνευματικού πολέμου υποστηρίζει, λίγα χρόνια πριν από το νιτσεικό ΕΗ, και ο Rimbaud, ο οποίος γράφει στο πεζό ποίημα <<Adieu>> από το *Μία εποχή στην κόλαση* (1873): <<Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes>> (1950: 198). Ο C. Schmitt, ο στοχαστής της έννοιας του Πολιτικού

και του πολέμου αναφέρεται ρητά στη ρήση του Rimbaud και μιλά για το <<πνευματικό>> στοιχείο του πολέμου ως <<υπερβατική>> διάσταση της απλώς <<φυσικής>> ύπαρξης του ανθρώπου. Το <<πνευματικό>> είναι το <<επιπλέον>>, η <<υπεραξία>> της <<έντασης>> των αντιθέτων. Βλ: 1991: 28 και 1990: 35.— Ο Α. Nehamas στη μονογραφία του για τον Nietzsche παραπέμπει στον W. Blake και επισφραγίζει τον <<κόσμο των εικόνων>> του Nietzsche με αυτό που ο Blake ονομάζει <<πνευματικό αγώνα>>, ο οποίος γίνεται όλο και περισσότερο <<αφηρημένος>>, όσο περισσότερο <<βίαιος>> γίνεται ο κόσμος των νιτσεϊκών εικόνων. Βλ.: 1991(1985): 46. Ας προσθέσουμε σε αυτήν την παρατήρηση ότι η παραπομπή του Α. Nehamas γίνεται σε ένα κεφάλαιο όπου διαπραγματεύεται η <<πολλαπλότερη τέχνη του στυλ>>. Αν, λοιπόν, το <<μεγάλο στυλ>> είναι συνδεδεμένο με τη <<μεγάλη πολιτική>> και με τον <<πνευματικό πόλεμο>>, τότε θα πρέπει να είναι και ο *τόπος εκφοράς* των διαφορετικών και εχθρικών αξιών, του Καλού και του Κακού, και αυτό σημαίνει για την έννοια του <<μεγάλου>> ότι στον χρόνο υπάρχουν <<θέσεις>>, όπου ο αγώνας δεν δύναται να αποφασισθεί>>. Μάλιστα, <<θα μπορούσε κανείς να πει ότι [ο αγώνας] μεταφέρεται (getragen) ολοένα σε ανώτερα επίπεδα και γι' αυτό γίνεται βαθύτερος και πνευματικότερος: έτσι ώστε σήμερα δεν υπάρχει χαρακτηριστικότερο σημάδι της <α ν ώ τ ε ρ η ς φ ύ σ η ς >, της πνευματικής φύσης, από το να είναι διχασμένη (zweispältig) από κάθε άποψη και να αποτελεί ένα πεδίο μάχης (Kampfplatz) για εκείνες τις αντιθέσεις>> (GM I, 16: 5/285 επ.).

¹⁴⁸ Για τον προβληματισμό και την υπέρβαση της <<Αισθητικής>> ως φιλοσοφίας της τέχνης, βλ. στον ίδιο τον Heidegger N I 91 επ. και τα σχόλια του Lacoue-Labarthe 1990(1987): 115, 145, 213.

¹⁴⁹ Για τη διαφορά μεταξύ αυτού που λέγεται και αυτού που επιτελείται στον λόγο και με τον λόγο, βλ.: Derrida, 1988(1986): 26, 63 και 1985(1983): 64, M. Foucault, 1979(1964): 127, Frank, 1983: 509, Hamacher, 1988: 9. Κείμενα που διαβάζονται ως λογοτεχνία (ρητορική) είναι μεν γνωσιοθεωρητικές διαδικασίες, όμως συνάμα αμφισβητούν συστηματικά την ουσία της γνώσης γλωσσικών αποφάνσεων και, έτσι, την ίδια τους την ουσία.

¹⁵⁰ Βλ. Lyotard, 1989(1988)a: 19,332.

¹⁵¹ Το αδύνατο της ανάγνωσης ενός κειμένου, η αντίσταση του κειμένου στην ανάγνωση (και συνεπώς στην ολοκλήρωση), η μη-αναγνωσιμότητα του, είναι ακριβώς αυτό που ωθεί, που συνιστά τη δομή της επαναληψιμότητας του στίγματος, δηλαδή τη δυνατότητα επαναγραφής του (το scriptible). Το αίτημα: *noli*

me legere, είναι το πρόσχημα της γραφής: <<Το αδύνατο της ανάγνωσης συνίσταται στην ανακάλυψη πως τώρα, στο χώρο που άνοιξε η δημιουργία, δεν υπάρχει θέση για τη δημιουργία, και για το συγγραφέα άλλη δυνατότητα απ το να γράφει και να ξαναγράφει συνεχώς το ίδιο έργο>> (Blanchot, 1970: 29). -- Για την αναγνωσιμότητα και μη-αναγνωσιμότητα, δηλαδή την πράξη της γραφής (το scriptible) βλ.: Barthes, 1976(1970): 8, Klossowski, 1979(1970): 21, Frank, 1983: 590, Hamacher, 1988: 23-25, Blumenberg, 1983: 9-16.

152 Παραπέμπουμε στον τίτλο <<Fors>> του Derrida για τις <<λέξεις -γωνίες>> (Les mots angles) απο το έργο των Abraham/Torok, λέξεις-ανοίγματα (θύρες) που δηλώνουν το αδύνατο της ολοκλήρωσης : Derrida, 1979(1976).

153 Για τη σχέση Σωκράτη-Nietzsche, βλ. Λαμπρέλλης, 1988: 31-140.

154 Για τη <<μεταφυσική της τραγωδίας>> στο μονοθεϊκό μοντερνισμό (Paul Ernst), πρβλ. το ομώνυμο δοκίμιο του Lukacs απο το <<Οι ψυχές και οι μορφές>>, όπου εκείνος που θα δει τον Θεό, τον μοναδικό θεατή, πεθαίνει (1911: 327). Για τη χριστιανική <<τραγική κοσμοθεωρία>> στον Pascal και στο δράμα του Racine, βλ.: L.Goldmann, 1973(1955).

155 Μία τέτοια εσχατολογική στάση, όπως τη χαρακτηρίζει ο Derrida, εκπροσωπείται σταδιακά από τον Benjamin στο κείμενο του που φέρει τον τίτλο <<Για μια κριτική της βίας>> (1921), όπου το κακό (η αναπαράσταση, το ίχνος), η <<μυθική βία>> ελληνικής καταγωγής, καταπολεμάται με την τελειωτική και απολυτρωτική <<βία του Θεού>> που τερματίζει και εξαφανίζει, σαν ένα Ολοκαύτωμα, <<χωρίς αίμα>> (ίχνος) τη μυθική επανάληψη. Βλ.: Derrida, 1991(1990): 62, 115, 121, 124. Πρβλ. επίσης για το αδύνατο της ολοκλήρωσης της <<αποκάλυψης>> και την αποδόμησή της ως ένα αποτέλεσμα της ρητορικότητας των ιδίων των κειμένων και των μέσων επικοινωνίας, Derrida: 1985(1983): 91-132.

156 Για τη χαιντεγκεριανή κατανόηση της γλώσσας ως <<φάση>> και ως τόπου εγγύτητας των επίλεκτων μελών του Λέγειν, δηλαδή του στοχασμού και της ποίησης, βλ. Μπιτσώρης, 1986: 258 επ.

157 Για το ρομαντικό αυτό τόπο των πνευμάτων και φασμάτων, δες το ομώνυμο δοκίμιο: <<Γράφοντας στον άνεμο, Bettina>> (von Arnim) του F.A. Kittler, 1991.

158 Για το <<στυλ τηλεγραφήματος>> στον Nietzsche και γενικά για την επιρροή των νέων μέσων επικοινωνίας στην τεχνολογία της γραφής, βλ. Kittler, 1986 b: 363. -- Για το staccato των νέων γραπτών (Skripte) ως προ-κειμένων (prä-texte) και προ-φάσεων (prae-tendere) για την παραγωγή τεχνικών εικόνων, βλ.: Flusser, 1987: 131-137.

¹⁵⁹ Για την επιρροή και την κυριαρχία της σκιάς του προδρόμου στην ποίηση, βλ. Bloom, 1989(1973): 48, 65, 90, 150 κ.α.

¹⁶⁰ Για το δαιμόνιο του Σωκράτη ως την <<πίσω>> πλευρά του σωκρατισμού βλ. την πίσω πλευρά της <<καρτποστάλ>> (Επιστολή: 27-9-78) όπου γίνεται και λόγος για την πλατωνική επινόηση της φιλοσοφίας ως λογοτεχνίας στο: Derrida, 1982(1980): 195. -- Για τον πλατωνικό Σωκράτη ως σημείο ατοπίας (σκιά), που <<έμπροσθεν>> και <<όπισθεν>> της βρίσκεται ο Πλάτων (η γραφή του προσωπείου) βλ.: Λαμπρέλλης, 1988: 85.

¹⁶¹ Αυτό το: <<λιγότερο>> ή <<περισσότερο>> λογοτεχνία δεν είναι τίποτε άλλο, παρά ό,τι ο Nietzsche ονομάζει <<διαβάθμιση της φαινομενικότητας>> προς αποδόμηση της υποτιθέμενης <<ουσιατικής αντίθεσης ανάμεσα στο <αληθινό> και στο <ψευδές>>, που οδηγεί τελικά στην <<ηθική πρόληψη να πιστεύουμε πως η αλήθεια αξίζει περισσότερο απο την φαινομενικότητα>> (JGB 34: 5/53).

¹⁶² Βλ. το ομώνυμο κείμενο του Derrida, 1979 και <<τη Λευκή Μυθολογία>> από το: 1988(1972).

¹⁶³ Για την <<ηλιοτροπική μεταφορά>>, βλ.: Ricoeur, 1986(1975): 265, 266, Derrida, 1982(1972): 236-248 (Το ηλιτρόπιο), όπως και Derrida, 1990(1967): 168 (για την ηλιοκεντρική έννοια της ομιλίας).

¹⁶⁴ Η λέξι-κλειδί, το <<όπως>>, που επανέρχεται και επαναλαμβάνεται στο νιτσεικό κείμενο, ματαιώνει κάθε δυνατότητα προς υποστασιοποίηση της σκιάς, προς σύσταση της χαϊντεγκεριανής <<αληθινής σκιάς>>. -- Για την <<υπερβατικότητα των υποκαταστικών, αναλογικών τρόπων που συνεχονται από το επανερχόμενο <comme>> σε ποίημα του Baudelaire, δες τα σχόλια του Paul de Man 1990(1984): 78 επ.

¹⁶⁵ Για τη φαινομενολογική <<αυτοσυγκράτηση>> και <<εποχή>> του Είναι στον Heidegger, βλ.: Μπιτσώρης, 1986: σχ. 104. — Για την αδικαιολόγητη αυτή διακοπή της ροής των φαινομενικοτήτων (σημαινόντων) και το φασματικό σταμάτημα σε κάποιο <<υπερβατικό σημαίνον>> (Είναι), δες την κριτική του Derrida, για τον οποίο ισχύει ότι <<κάθε σημαίνόμενο βρίσκεται επίσης στη θέση του σημαίνοντος>> (1972b: 30) και ο οποίος αντικαθιστά τη φαινομενολογική στάση σε μια υπερβατική αρχή με την ατελεύτητη αποκρυπτογράφηση της κίνησης της διαφοράς (1988(1972): 43επ.).— Κριτική στο σταμάτημα της σημειωτικής κίνησης ασκούν επίσης οι: Culler, 1988(1982): 209 επ. και Behler, 1988: 76, 84.

166 Για την έννοια της <<εμπειρίας>> και της <<διαδρομής>> ως αρχι-γραφής και αρχι-ίχνους που χαράσσει μια οδό διαγράφοντας (αποδομώντας) κάθε εννοιολογική παρουσία του ίχνους, βλ.: Derrida, 1990(1967): 109 επ. και 1991(1990): 33.— Για τη χαϊντεγκεριανή εμπειρία (Erfahrung) του στοχασμού, βλ.: Μπιτσώρη, 1986: σχ. 119.

167 Μετάφραση Μπιτσώρη (1986: 261). Για την οικογένεια του ρήματος <<σχιζώ>, reißen (Riß, Aufriß, Umriß, Grundriß), βλ. Derrida, 1987(1979): 346 επ., 352).

168 Για το Λογικό ως Αισθητικό, γράφει ο Nietzsche: <<Κάθε οργανικό ον που <κρίνει>, πράττει όπως ο καλλιτέχνης: δημιουργεί από μεμονομένους ερεθισμούς ένα Όλο, αφήνει πολλές ενικότητες στην άκρη και δημιουργεί μία simplificatio, θέτει και καταφάσκει το προϊόν του ως ο ν. Το Λογικό είναι η ίδια η ορμή, η οποία κάνει τον κόσμο να ακολουθεί μία λογική πορεία σύμφωνη με τις λογικές μας κρίσεις>> (N 1884, 25[333]: 11/97). Και: <<Η απόλαυση που αντλούμε απο την απλότητα, την εποπτεία, την συμμετρία, την φωτεινότητα [...] – σε όλα αυτά παραδέχομαι την ύπαρξη μίας δυνατής ο ρ μ ή ς. Είναι τόσο δυνατή που ενεργεί σε όλες τις δραστηριότητες των αισθήσεων μας και μειώνει, ρυθμίζει, αφομοιώνει κ.τ.λ. την πληθώρα των πραγματικών (των ασυνείδητων –) αντιλήψεων, και τα προβάλλει έτσι στη συνείδηση με αυτήν την προπαρασκευασμένη μορφή. Αυτό το <Λογικό>, αυτό το <Καλλιτεχνικό> είναι η ακατάπαυστη δραστηριότητα μας>> (N 1885, 34[49]: 11/435). Και: <<Το καθαρό Λογικό: εί μ α σ θ ε ε μ ε ί ς ο ι ί δ ι ο ι κατά κάποιον τρόπο>> (N 1881, 10[E93]: 9/435). — Για την προτεραιότητα του Λογικού και του Αισθητικού έναντι των επιστημών και των τεχνών, λαμβανόμενα και τα δύο ως <<όρια του κόσμου και του νοήματος>>, βλ. τις συστηματικές μελέτες του Abel για τον Nietzsche: 1984, 1985, 1986, 1990 κ.α., και ειδικά, το δοκίμιο <<Λογική και Αισθητική>> (1987).

169 Ο Klossowski αναφερόμενος στην παράδοξη κίνηση του νιτσεικού στοχασμού ως *circulus vitiosus*, ο οποίος <<ανυψώνεται στην πτώση του, προοδεύει παλινωδώντας>>, μιλά για μία <<inconceivable spirale>> (ασύλληπτη σπείρα): 1969: 14. — Και ο Foucault αναφέρεται στην αναγκαιότητα μίας παράδοξης κίνησης που επιβάλλεται απο την περατότητα στην αναλυτική της ύπαρξης, η φαυλότητα της οποίας κάνει το <<ανέβασμα>> και το <<κατέβασμα>> (1986(1966): 433(326)) στην κλίμακα της νιτσεικής <<διερμίνευσης>> του <<βάθους>> σε αναπτυχώσεις της <<πτυχής της επιφάνειας>>. Προσπαθώντας να ορίσει την αλλόκοτη κίνηση της νιτσεικής ερμηνευτικής, μιλά για <<un surplomb, d'un surplomb de plus en plus élevé, qui laisse toujours au-dessus de lui s'étaler d'une manière de plus en plus visible la profondeur; et la profondeur est maintenant restituée comme secret absolument superficiel>> (1964: 187).

¹⁷⁰ Βλ. για το <<τέρας>>, το <<αλλαχτό>> ανθρώπινο <<έμβρυο>> (foetus, που σημαίνει κατά το λεξικό γέννημα, αλλά και ρητόρων φορά) και τη διπλή του υπόσταση (μισό άνθρωπος και μισό θηρίο) στον Locke και το συμπέρασμα του <<να εγκαταλείψουμε την κρατούσα άποψη περί ειδών και ουσιών>>, και τις <<επιστημολογικές>> συνέπειες που συνάπτει ο de Man για το καθεστώς των τρόπων και συγκεκριμένα της <<μεταφοράς>>, δεξ: de Man, 1990: 32–34.

¹⁷¹ <<Ο ι <ο δ ο ί>. – Οι δήθεν συντομότεροι δρόμοι έφεραν πάντα την ανθρωπότητα σε μεγαλύτερο κίνδυνο, η οποία εγκαταλείπει πάντα τον δρόμο της ακούγοντας την καλή αγγελία, ότι βρέθηκε ένας τέτοιος συντομότερος δρόμος – και χάνει έτσι τον δρόμο>> (M 55: 3/57). Για τον κίνδυνο των <<εύκολων δρόμων>> (MA 266: 2/492).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I NIETZSCHE

- KSA : Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 1-15. Hg. von Colli u. Montinari . Berlin 1980.
 KSB : Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Bd. 1-8 . Hg. von Colli u. Montinari . Berlin 1986.
 GA : Großoktav-Ausgabe Bd.I-XIX Leipzig 1901-1913.
 Musa : Musariumausgabe Bd. I-XXIII München 1920-1929.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΤΗΣ ΝΙΤΣΕΙΚΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΕΚΔΟΣΗΣ (KSA):

- AC : Der Antichrist, 1889, (Ο Αντίχριστος).
 BA : Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, 1872,
 (Μαθήματα για την παιδεία).
 EH : Ecce Homo, 1889, (Ιδέ' ο άνθρωπος).
 FW : Die fröhliche Wissenschaft, 1882, (Η εύθυμη επιστήμη).
 GD : Götzendämmerung, 1889, (Το λυκόφως των ειδώλων).
 GM : Zur Genealogie der Moral, 1887, (Η γενεαλογία της ηθικής).
 GT : Geburt der Tragödie, 1872, (Η γέννηση της τραγωδίας).
 HL : Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1874,
 (Περί των επιβλαβών και των επωφελών επιπτώσεων της ιστορίας
 στη ζωή).
 JGB : Jenseits von Gut und Böse, 1886, (Πέραν του Καλού και του Κακού).
 M : Morgenröte, 1881, (Αυγή).
 MA : Menschliches, Allzumenschliches I-II, 1878-79, (Ανθρώπινα, πάρα
 πολύ ανθρώπινα I-II).
 N : Nachlaß 1869-1889 Bd. 7-13 (Κατάλοιπα τομ. 7-13 της KSA).
 NW : Nietzsche contra Wagner, 1889,
 PHG : Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, 1873, (Η φιλοσοφία
 στην τραγική εποχή των Ελλήνων).
 WA : Der Fall Wagner, 1888, (Η υπόθεση Βάγκνερ).
 WL : Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, 1873, (Περί
 αλήθειας και ψεύδους με μία εξωηθική σημασία).
 WS : Der Wanderer und sein Schatten, 1880, (Ο οδοιπόρος και η σκιά του).
 Za : Also sprach Zarathustra, 1883-85, (Τάδε έφη ο Ζαρατούστρα).
 PhB : Das Philosophenbuch , Paris 1969.

II HEGEL

TWA : Theorie Werk-Ausgabe, Werke in zwanzig Bänden. Hg. von Moldenhauer/Michel . Frankfurt am Main 1969-1971 (έκδοση σε 20 τόμους).

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΤΩΝ ΚΥΡΙΩΤΕΡΩΝ ΕΡΓΩΝ ΤΗΣ ΤWA :

- PhG : Phänomenologie des Geistes [Vorrede=Πρόλογος]
[Einführung=Εισαγωγή]
(Φαινομενολογία του πνεύματος, τόμος 3).
- Lo. I, II : Wissenschaft der Logik I, II.
(Η επιστήμη της λογικής, τόμοι 5 και 6).
- PhR : Grundlinien der Philosophie des Rechts (Στοιχεία της φιλοσοφίας του δικαίου, τόμος 7).
- Enz. I-III : Enzyklopädie der Wissenschaften I-III (Εγκυκλοπαίδεια των φιλοσοφικών επιστημών, τόμοι 8-10).
- Ae I-III : Vorlesungen über die Ästhetik I-III (Μαθήματα για την Αισθητική, τόμοι 13-15).
- GPh : Geschichte der Philosophie I-III (Μαθήματα για την ιστορία της φιλοσοφίας, τόμοι 18-20)

III HEIDEGGER

GA : Gesamtausgabe (έκδοση απάντων), Frankfurt am Main.

ΠΠ = Πανεπιστημιακές παραδόσεις.

GA 24 : Die Grundprobleme der Phänomenologie (Τα θεμελιακά προβλήματα της φαινομενολογίας), 1975 (ΠΠ: 1927).

GA 29/30 : Die grundbegriffe der Metaphysik (Οι θεμελιακές έννοιες της μεταφυσικής), 1983 (ΠΠ: 1929-30).

GA 54 : Parmenides, 1982 (ΠΠ: 1942-43).

GA 55 : Heraklit , 1979 (ΠΠ: 1943-44).

N I, II : *Nietzsche*, Pfullingen 1961 (ΠΠ για τον Nietzsche (1936-1941)).

SuZ : Sein und Zeit (Είναι και Χρόνος), Tübingen 1967.

- Hw : Holzwege (Απατηλές οδοί), Frankfurt am Main 1977 = GA 5.
 Wegm : Wegmarken (Οδοδείκτες), Frankfurt am Main 1978(1967) = GA 9.
 EiM : Einführung in die Metaphysik (Εισαγωγή στη μεταφυσική),
 Tübingen 1976 (1953).
 Sch : Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Η
 πραγματεία του Schelling για την ουσία της ανθρώπινης
 ελευθερίας), Tübingen 1971.
 FD : Die Frage nach dem Ding (Το ερώτημα για το πράγμα), Tübingen
 1975 (1962).
 SD : Zur Sache des Denkens (Προς την υπόθεση του στοχασμού),
 Tübingen 1976 (1969).
 WhD : Was heißt Denken ? (Τι αποκαλούμε στοχάζεσθαι ;),
 Tübingen 1971 (1954).
 BH : Brief über den Humanismus (Επιστολή για τον ανθρωπισμό),
 Frankfurt am Main 1981 (1949): στο GA 9 (=Wegm).
 ZSF : Zur Seinsfrage (Ως προς το Ερώτημα για το Είναι), στο:
 GA 9 (=Wegm), 1956.
 SvG : Der Satz von Grunde (Η αρχή του λόγου), Pfullingen 1978 (1957).
 UzS : Unterwegs zur Sprache (Καθ' οδόν προς την γλώσσα), Pfullingen
 1979 (1959).
 VA : Vorträge und Aufsätze (Διαλέξεις και δοκίμια), Pfullingen
 1978 (1954).
 TK : Die Technik und die Kehre (Το ερώτημα για την τεχνική (FT) και η
 στροφή), Pfullingen 1976 (1962).
 SU : Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Η αυτοκατάφαση
 του γερμανικού πανεπιστημίου), Frankfurt/M 1983 (1933).

IV ΕΠΙΛΟΓΗ ΑΛΛΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ

- Aristoteles, Physik I-II , Hamburg 1987, 1988.
 ----- : Metaphysik I-II, Hamburg 1989, 1991.
 ----- : Ρητορική, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος.
 Adorno : 1958 , Philosophie der neuen Musik, Frankfurt am Main.
 ----- : 1971 (1963), Drei Studien zu Hegel, Frankfurt am Main.
 ----- : 1974 (1962), Kierkegaard, Frankfurt am Main.
 ----- : 1974 (1952), Versuch über Wagner, Frankfurt am Main.
 ----- : 1963 (1956), Satzzeichen, στο : Noten zur Literatur I, Frankfurt am
 Main.
 ----- : 1970, Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main.
 ----- : 1973, Philosophische Terminologie I, Frankfurt am Main.
 Anders, G. : 1972, Endzeit und Zeitende, München.

- Abel, G. : 1984, Nietzsche, Die Dynamik der Willen zur Macht und die Ewige Wiederkehr, Berlin - New York.
 ----- : 1986, Wissenschaft und Kunst, στο: Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, M. Duric/J. Simon (επ.), Würzburg
 ----- : 1987, Logik und Ästhetik, στο: Nietzsche- Studien 16.
 ----- : 1985, Nominalismus und Interpretation, στο: Nietzsche und die philosophische Tradition, J.Simon (επ.), Würzburg.
- Bachelard : 1978 (1938), Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt am Main.
- Benjamin : 1972 επ., GS: Gesammelte Schriften I- VII , Frankfurt am Main
 Beveniste : 1974 (1972), Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München.
- Behler, E. : 1988, Derrida Nietzsche . Nietzsche Derrida, Paderborn.
 Barthes : 1973, Le plaisir du text, Paris.
 ----- : 1976 (1970), S/Z , Frankfurt am Main.
 ----- : 1979 (1970), musica practica, στο: Was singt mir das Lied, Berlin.
 ----- : 1979 (1972), Die Rauheit der Stimme, Berlin (ο.π.).
 ----- : 1979 (1975), Rasch, Berlin (ο.π.).
- Blanchot : 1970 (1955), Ο χάρος της λογοτεχνίας, Αθήνα.
 ---- : 1986 (1969), Nietzsche und die fragmentarische Schrift, στο Nietzsche aus Frankreich, Hamacher (επ.), Frankfurt /Berlin.
 ---- : 1970, L' exigence du retour, στο: L' Arc 43(Klossowski), Paris.
- Blumenberg : 1979, Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main.
 ----- : 1981, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt am Main.
 ----- : 1981 (1971), Anthropologische Annäherung an die Rhetorik, στο:
 Wirklichkeiten in denen wir leben, Stuttgart.
- Bloom : 1989 (1973), Η αγωνία της επίδρασης, Αθήνα.
 Bolz, N. : 1990, Theorie der neuen Medien, München.
 ---- : 1991, Geschichte des Scheins, München.
 ---- : 1993, Am Ende der Gutenberg-Galaxis, München.
- Borges : 1981, Die Lehre von den Zyklen, στο: GW 5/1, Essays (1932-1936), München,Wien.
- Brusotti, M. : 1992, Die <<Selbstverkleinerung des Menschen>> in der Moderne, στο Nietzsche-Studien 21.
- Βέλτσος : 1990, Inventio, Αθήνα.
- Cage : 1969 (1954), Silence, Neuwied und Berlin.
 Cacciari , M. : 1986, Zeit ohne Kronos, Klagenfurt.
 ---- : 1987 (1986), Der notwendige Engel, Klagenfurt.
 ---- : 1987, Luigi Nono, Frankfurt am Main.
 Celan : 1989, Gedichte I, II , Frankfurt am Main.
 Culler : 1988 (1982), Dekonstruktion, Hamburg.
 Curtius : 1984 (1948), Europäische Literatur und lateinisches

Mittelalter, Bern und München.

- Deleuze : 1988 (1981), Spinoza -Praktische Philosophie, Berlin.
 ---- : 1980 (1977), Dialoge, Frankfurt am Main.
 ---- : 1976 (1962), Nietzsche und die Philosophie, München.
 ---- : 1968, Différence et répétition.
 ---- : 1969, Logique du sens, Paris.
 ---- 1986, Michel Foucault, Paris.
 --- / Guattari : 1974 (1972), Anti-Ödipus, Frankfurt am Main.
 --- / Guattari : 1980, Mille Plateaux, Paris.
- Derrida : 1988 (1972), Randgänge der Philosophie, Wien.
 ---- : 1976 (1967), Die Schrift und die Differenz,
 Frankfurt am Main.
 ---- : 1990 (1967), Περί Γραμματολογίας, Αθήνα.
 ---- : 1987 (1954), Husserls Weg in die Geschichte am
 Leitfaden der Geometrie, München.
 ---- : 1972 a, Dissemination, Paris.
 ---- : 1972 b, Positions, Paris.
 ---- : 1984 a, Otobiographies, Paris.
 ---- : 1984 b, Guter Wille zur Macht, στο: Text und
 Interpretation, Ph. Forget (επ.), München.
 ---- : 1989 (1987), Wie nicht sprechen-Verneinungen, Wien.
 ---- : 1988 (1986), Memoires, Wien.
 ---- : 1973, La question du style, στο: Nietzsche
 aujourd'hui I, Paris.
 ---- : 1993 (1991), Falschgeld- Zeit geben I, München.
 ---- : 1988 (1987)a, Geschlecht (Heidegger) I, II, Wien.
 ---- : 1988 (1987)b, Vom Geist, Frankfurt am Main.
 --- : 1985 (1983), Apokalypse, Wien.
 ---- : 1979 (1976), Fors, στο: Kryptonymie,
 Abraham/Torok, → Frankfurt am main-Berlin-Wien.
 ---- : 1991 (1990), Gesetzeskraft-Der <<mystische Grund
 Autorität>>, Frankfurt am Main.
 ---- : 1986 (1986), Schibboleth, für P.Celan, Wien.
 ---- : 1982 (1980), Die Postkarte, Berlin.
 ---- : 1986, Parages, Paris.
 --- : 1987 (1979), Der Entzug der Metapher, στο: Romantik,
 V.Bohn (επ.), Frankfurt am Main.
 ---- : 1990 (1972), Πλάτωνος φαρμακεία, Αθήνα.
- Frank, M. : 1983, Was ist Neostukturalismus ?, Frankfurt am Main
 ---- : 1989, Einführung in die frühromantische Ästhetik
 Vorlesungen, Frankfurt am Main.
- Fietz, R. : 1992, Medienphilosophie- Musik, Sprache und Schrift
 bei F.Nietzsche.
- Foerster, H. von : 1985, Sicht und Einsicht, Braunschweig/Wiesbaden
 --- : 1993, KybernEthik, Berlin.

- Felka, R. : 1991, Psychische Schrift. Freud-Derrida-Celan, Wien.
 Flusser, W. : 1987, Die Schrift, Göttingen.
 ----- : 1990, Nomaden, στο: auf und, davon,
 Eine Nomadologie der Neunziger, Graz.
- Freud : 1970 (1910), Über den Gegensinn der Urworte στο:
 SA IV: Psychologische Schriften, Frankfurt/M.
 -- : 1970 (1919), Das Unheimliche (SA IV).
 -- : 1975 (1920), Jenseits des Lustprinzips στο: SA III:
 Psychologie des Unbewußten.
- Foucault : 1986 (1966), Οι λέξεις και τα πράγματα, Αθήνα
 --- : 1973 (1969), Archeologie des Wissens, Frankfurt/M.
 --- : 1971 a, L'ordre du discours, Paris.
 --- : 1971 b, Nietzsche, la genealogie, l'histoire, στο:
 Hommage à J.Hippolite, Paris.
 --- : 1974 (1973), Ceci n'est pas une pipe, München
 --- : 1963 a, Préface à la transgression, στο: Critique
 --- : 1963 b, Le langage à l'infini, στο: Tel Quel
 --- : 1964 a, La folie, l'absence d'oeuvre, στο: La Table
 rond (τα παραπάνω 3 κείμενα στο: 1976,
 M. Foucault, Schriften zur Literatur, Frank.am/M.).
 --- : 1964 b, Nietzsche, Freud, Marx στο: Nietzsche
 Cahiers de Royaumont, Paris.
 --- : 1977 (1976), Sexualität und Wahrheit - Der Wille
 zum Wissen, Frankfurt/M.
 --- : 1986 (1984), Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M.
- Gumbrecht/Pfeiffer (επ.) : Stil, Frankfurt am Main.
 Goth, J. : 1970, Nietzsche und die Rhetorik, Tübingen.
 Goldmann, L. : 1973 (1955), Der verborgene Gott, Neuwied u.
 Darmstad.
- Glanville, R. : 1988, Objekte, Berlin.
 Georgiades, Th. : 1958, Musik und Rhythmus bei den Griechen,
 Hamburg.
 ----- : 1977 (1949), Der griechische Rhythmus, Tutzing.
 ----- : 1985, Nennen und Erklingen, Göttingen.
 ----- : 1959, Die Sprache als Rhythmus, στο: Die Sprache,
 (WBG) Darmstad.
 ----- : 1977 (1969), Musik und Nomos, στο:
 Kleine Schriften, Tutzing.
- Hölderlin : 1969, Werke und Briefe I,II, Frankfurt am Main.
 Hamacher, W. : 1978, πλήρωμα - Zur Genesis und Struktur
 einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel, στο:
 Hegel <<Der Geist des Christentums>>,
 Frankfurt am/M. -Wien-Berlin.
 ----- : 1979, Hermeneutische Ellipsen, στο:

- Texthermeneutik, Aktualität, Geschichte, Kritik-
U. Nassen (επ.), Paderborn.
- : 1983, Das Versprechen der Auslegung, στο:
Festschrift für J. Taubes, Bolz/Hübener (επ.),
Würzburg.
- : 1985, <<Disgregation des Willens>>, στο:
Nietzsche-Studien 15.
- : 1988, Unlesbarkeit, στο: P. de Man:
Allegorien des Lesens, Frankfurt am Main
- : 1988 b, Die Sekunde der Inversion, στο:
P. Celan, Hamacher/Menninghaus (επ.), Fr./M.
- Jünger, E. : 1960, Der Weltstaat, Stuttgart
---- : 1959, An der Zeitmauer, Stuttgart.
- Kierkegaard : 1960, Die Schriften über sich selbst, Köln
- Καψάλης, Δ. : 1990, Η αντίσταση στη θεωρία: Αντί εισαγωγής
στο: λόγου χάριν 1, Αθήνα.
- Kittler, Fr.A. : 1985, Aufschreibungssysteme 1800-1900, München.
--- : 1986 a, Gramophon-Film-Typewriter, Berlin.
--- : 1986 b, Im Telegrammstil, στο: Stil, Gumbrecht/Pfeiffer
(επ.), Frankfurt am/M.
- : 1987, Weltattem. Über Wagners Medientechnologie, στο:
Diskursanalysen 1. Medien, Kittler/Schneider/Weber
Opladen.
- : 1991, Dichter-Mutter-Kind, München.
- Klossowski : 1969, Nietzsche et le cercle vicieux, Paris.
----- : 1986 (1963), Nietzsche, Polytheismus und Parodie, στο:
Nietzsche aus Frankreich, Hamacher(επ.),
- Frank./Berlin.
- : 1973, Circulus vitiosus, Discussion, στο: Nietzsche
aujourd'hui 1, Paris.
- : 1979 (1970), Protasis und Apodosis, στο: Sprachen
des Körpers, Berlin.
- : 1992 (1956), Το λουτρό της Άρτεμης, Αθήνα.
- Lacan : 1973, 1975, Schriften I, II, Olten.
- Lacoue-Labarthe : 1990 (1987), Die Fiktion des Politischen, Stuttgart.
----- : 1986 (1971), Der Umweg, στο: Nietzsche aus
Frankreich, Hamacher (επ.), Frankfurt/Berlin.

- : 1986, Catastrophe, στο: La poésie comme expérience, Paris.
- Λάζος : 1990, εισ., μετ. και σημ.: Derrida: Πλάτωνος φαρμακεία, Αθήνα.
- Λαμπρέλλης : 1988, Nietzsche Φιλόσοφος της πολλαπλότητας και της μάσκας, Αθήνα.
- Lipowatz : 1986, Die Verleugnung des Politischen, Weinheim und Berlin.
- Lyotard : 1982 (1979), Das postmoderne Wissen, Wien.
 ---- : 1987 (1983), Der Widerstreit, München.
 ---- : 1989 (1988) a, Das Inhumane, Wien.
 ---- : 1989 (1988) b, Streifzüge- Gesetz Form Ereignis, Wien.
- Lukacs : 1911, Die Seele und die Formen, Berlin.
- Müller-Lauter : 1971, Nietzsche, Seine philosophie der Gegensätze u. die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York
- : 1971, Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, στο: Nietzsche-Studien 3.
- : 1983, Artistische decadence als physiologische decadence , στο: Communicatio fidei, Regensburg.
- Maturana : 1985 (1982), Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/Wiesbaden.
- Marquard : 1981 (1978), Lob des Polytheismus, στο: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart.
- Mounin : 1984, Κλειδιά για τη γλωσσολογία, Αθήνα.
 de Man : 1988 (1979), Allegorien des Lesens, Frankfurt am/M.
- : 1993 (1979), Autobiographie als Maskenspiel, στο: P. de Man, Die ideologie des Ästhetischen, Menke (επ.), Frankfurt am Main.
- : 1990 (1978), Η επιστημολογία της μεταφοράς, Αθήνα.
- : 1990 (1973), Σημειολογία και ρητορική, στο: λόγου χάριν 1, Αθήνα.
- : 1990 (1982), Η αντίσταση στη θεωρία, στο: λόγου χάριν 1, Αθήνα.
- Μπιτσώρης, Β. : 1986, Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια του: Τι είναι η φιλοσοφία; (Heidegger), Αθήνα.
- Nehamas, A. : 1991 (1985), Nietzsche-Leben als Literatur, Göttingen.
- Novalis : 1943, I-III Briefe und Werke, Berlin.
- Nancy : 1982, Le partage des Voix, Paris.
- : 1983 (1981), Das Aufgegebene Sein, Berlin.

- : 1988 (1986), Die undarstellbare Gemeinschaft,
Stuttgart.
- : 1986 (1983), <<Unsere Redlichkeit>>, στο: Nietzsche
aus Frankreich, Hamacher (επ.), Frankfurt am/M.
- Pfotenhauer, H. : 1985, Die Kunst als Physiologie, Stuttgart.
Pound : 1985 (1934), ABC des Lesens, Frank./M.
Pautrat, B. : 1979, Brief an den Narren. Über einen ungeheuren
Augenblick, στο: 90 Jahre philosophische Nietzsche-
Rezeption, Hain.
- Rosset, C. : 1983, La force majeure, Paris.
Ricoeur : 1986 (1975), Die Lebendige Metapher, München.
Rimbaud : 1965, Sämtliche Dichtungen, Heidelberg.
- Schopenhauer : 1977, Werke in 10 Bänden, Zürich.
Schelling : 1959, Philosophie der Kunst, Werke, Nachlaß Bd.3
Ergänzungsband, München.
- Serres, M. : 1981 (1980), Der Parasit, Frankfurt am Main.
--- : 1992 (1972), Interferenz, Berlin.
- Stoessel, M. : 1983, Aura - Das vergessene Menschliche, zu
Sprache und Erfahrung bei Benjamin, München/Wien.
- Schmidt, B. : 1991, Der ethische Aspekt der Musik, Nietzsches
<<Geburt der Tragödie>> und die Wiener klassische
Musik, Würzburg.
- Sünner, R. : 1986, Ästhetische Szientismuskritik Zum Verhältnis
von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche und
Adorno, Frankfurt/Bern/New York.
- Strauss, Levi : 1967 (1958), Strukturele Anthropologie I,
Frankfurt/M.
---- : 1980 (1977), Mythos und Musik, στο: Mythos und
Bedeutung - Vorträge, Frankfurt am Main.
- Stingelin, M. : 1993, Historie als <<Versuch das Heraklitische
Werden in Zeichen zu verkürzen>>, Nietzsche-
Studien 22.
- Schmidt, S.,J.(επ.) : 1987, Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus,
Frankfurt am Main.
- Starobinski : 1963-1964, Kierkegaard und die Maske, Schweizer
Monatshefte.
- Schestag, T. : 1991, Parerga, München.
---- : 1992, Asphalt - W. Benjamin, Augsburg.
- Schmitt, C. : 1950, Der Nomos der Erde, Berlin.
---- : 1982 (1919), Politische Romantik, Berlin.
---- : 1970, Politische Theologie II, Berlin.
---- : 1983, Beschleuniger wider Wille, στο:
Tumult Nr.7 (Der planet) , Berlin.
---- : 1990, Schmittiana II, Brüssel.
---- : 1991, Schmittiana III, Brüssel.

- Σιμώτας, Τ. : 1982, Ο κυνηγός, Αθήνα.
- Taubes, J. : 1987, Gespräch mit F. Rötzer, στο:
Denken das an der Zeit ist (επ. Rötzer),
Frankfurt/M.
- Valéry : 1988 (1923), Χορός και ψυχή, Αθήνα
--- : 1988 (1895), Herr Teste , Frankfurt/M.
- Varela, F. : 1981, Der kreative Zirkel - Skizzen zur Natur-
geschichte der Rückbezüglichkeit, στο:
Watzlawick (επ.), Die erfundene Wirklichkeit,
München.
- Varela/Maturana : 1987 (1984), Der Baum der Erkenntnis, München.
Vuarnet , J.N. : 1989, Der körper und das perverse Geld,
στο: Kunstforum 100, Mainz.
- Watzlawick, P.(επ.) : 1981, Die erfundene Wirklichkeit- Beiträge zum
Konstruktivismus, München.
- Weber, S. : 1990, Der posthume Zwischenfall, Eine *Live*
Sendung, στο: Zeit-Zeichen,
Tholen/Scholl (επ.), Weinheim.
- Wittgenstein : 1982 (1921), Tractatus logico-philosophicus
Logische-philosophische Abhandlung,
Frankfurt/M.

Steingarten des Nanzen-Tempels einer japanischen Zen-Schule. Der verweilende Beschauer vermag in dieser Sandlandschaft das bewegte Meer und aufragende Felsen zu sehen.

