

NIETZSCHE IN POSTMODERNA KRITIKA UMA

(Dva pristopa: Gilles Deleuze in Peter Sloterdijk)

*In der Tat, wir Philosophen und »freien Geister« fühlen uns bei der Nachricht, dass »der alte Gott todt« ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt – ... unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so »offnes Meer.«**

273

Friedrich Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, 343

Z mišljenjem Friedricha Nietzscheja ne postane radikalno vprašljiv le smisel filozofije kot metafizike, ampak nasploh tudi njen z avtoriteto tradicije vzpostavljeni duhovni položaj v svetu. Videti je, kot bi se vse do danes taisti spor med Nietzschejem in »filozofijo« – s katero imamo običajno v mislih sklop Heglovega sistema absolutne znanosti ter tudi Schellingov transcendentalni idealizem – nadaljeval z drugimi sredstvi, pri čemer je postalo prevzemanje Nietzschejevih miselnih figur in celo pisateljskega sloga nekakšen kanon.

Retorika Nietzschejevih spisov se je bistveno razlikovala od tradicije filozofije iz časa njihovega nastanka. Namera razgraditi in iz temelja predrugačiti »filo-

* »Ob novici, da je ‚stari Bog mrtev‘, se mi, filozofi in ‚svobodomisleci‘, res počutimo, kakor da nas je obsijala nova zarja – ... naše morje leži znova odprto pred nami, morda ni še nikoli obstajalo tako ‚odprto morje‘.« Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, 343.

zofijo« s ključnim pojmom uma kot subjekta-substance zgodovine, predstavlja program vseobsežnega Nietzschejevega prizadevanja, da bi miselno zaživel onstran absolutne resnice kot celote, ki se epohalno razodeva kot dogodek znanstveno-tehničnega postavlja. Zakaj neki je Zaratustrov dvojnik še zmeraj »sodoben«, če ne zato, ker je edini verodostojno odživel usodo filozofa-umetnika, ki se je uprl poznanstvenju uma, njegovemu uklepanju v okove racionalizma, naposled pa tudi razresničenju človeka kot bitja, zvedenega na hipostazo logičnega kot metafizičnega nasploh?

Ali je treba posebej opozarjati, da se za to verodostojnostjo nikdar ni skrivala poza i-racionalnega fanatika, ki bi zaman iskal svoje privrženca? Po čem je Nietzsche »sodoben«? Vsekakor ne zavoljo golega vtisa zunanjega opazovalca, ki istoveti filozofijo s fluidnimi igrami danes tako raznovrstnih epistemoloških metateorij, ki se skušajo vse nekako utemeljiti v pojmu postmodernizma. Nietzsche ni »sodoben« zato, ker so si ga ob koncu dvajsetega stoletja prisvajali zvečine filozofi, povezani s tem presenetljivim pojmom, ali ker so si ga ti, če naj parafraziram Marxa, izbrali za svojega glavnega svetnika v filozofskem koledarju, marveč zato, ker so problemi, o katerih je pisal, postali šele »danes« dejanski problemi sodobnega človeka – od nihilizma, določanja vrednot glede na perspektivo, resnice kot iluzije, razresničenja sveta z njegovim preobrazanjem v tako imenovano virtualnost, s čimer izginja metafizika subjektivnosti, z njo pa tudi dualizem uma in telesa, vse do igre s pojmi vzvišenega v estetiki: te probleme skuša namreč postmodernizem obnoviti prav preko Nietzscheja, ne pa več preko Kanta. Nietzsche torej ni »aktualen« v smislu, v katerem aktualnost označuje zgolj ekstazo sedanjosti kot minljivosti, marveč je sodoben, saj sodobnost presega samo navduševanje nad vseskozi »novim«. Novejša branja Nietzscheja zato vnaprej računajo s takšnim sklopom biti in časa.

274

V razpravah o postmoderni se tako rekoč praviloma vedno znova pojavljata dve imeni – Nietzsche in Heidegger. To je posebej očitno v francoskem post-strukturalizmu. Avtorji kot so Bataille, Blanchot, Foucault, Lyotard, Klossowski, Baudrillard, Derrida in Deleuze so na široko obravnavali teme iz Nietzschejeve filozofije. Kljub razlikam med njimi pa lahko rečemo, da vsi ti misleci soglašajo, da je v dialog z Nietzschejem in seveda tudi s Heideggrom mogoče vstopiti le, če lahko iz Nietzscheja razberemo svojevrsten odnos do moči jezika. Ta nagnjenost k fragmentarnosti, eliptičnosti, protisistematičnosti in aforističnosti ne pomeni samo zunanje privrženosti obliki pisave, ki se razlikuje od tako imenovanega akademskega diskurza v racionalizmu in transcendentalnem

idealizmu. Neodvisno od morebitne opredelitve postmoderne kot bodisi oznake epohalnega preloma z bitnim ustrojem novega veka ali pa kot skupne oznake za preobrazbo filozofije subjektivnosti iz področja uma v področje jezika, kot de-centriranja subjekta, ali pa kot zgolj sinkretizma različnih diskurzivnih praks – gre tu očitno za poskuse nekakšne utemeljitve zunaj logike totalitete, kot jo je tudi v vseh kritikah po Marxu postulirala moderna. Zdi se, da je pri pronicanju v bistvo postmoderne obrata prvi in odločilni korak razgrnitev razlogov, zakaj ima Nietzsche osrednje mesto v delih omenjenih mislecev.

Premišljevanje o pomenu, ki ga ima pri Nietzschejevem obračunu z metafiziko subjektivnosti jezik, pokaže, da uporaba slogovnih figur aforizma, glose, fragmenta ali polemike ni nič zunanjšega, ampak gre pri tem za začetek drugačne jezikovne paradigme. Zato je treba vse njegove kritične obračune z idealizmom, resnico, moralo, spoznavo, umetnostjo in z jezikom tradicionalne metafizike razpoznati kot prebitje zaprte strukture same metafizike. Zakaj njegov obrat k telesnemu, vitalističnemu, k fizičnemu kot antropološkemu poresničenju filozofije tudi v postmoderni še zmeraj zbujajo vzhičenje? Zdi se, da lahko odnos med Nietzschejem in postmoderno najbolje ponazorimo s pomočjo prikaza tolmačenja-branja Nietzscheja v delu francoskega filozofa Gillesa Deleuza. Njegovo razumevanje kritike uma kot naveze spekulativne logike in dialektike pri Heglu in Nietzschejevega odklona od njega predstavlja tako rekoč vzor za vsa poznejša tolmačenja postmoderne, vključno s Petrom Sloterdijkom, čeprav je ta v svojem *Mislecu na odru: Nietzschejev materializem* na videz sledil smeri branja Nietzscheja, ki se je »kanonizirala«¹ prek Heideggra, Finka, Jaspersa in Volkman-Schlucka. Deleuzovo delo iz leta 1962 *Nietzsche in filozofija* ima za postmodernizem programsko težo, ki je enakovredna Derridajevi *Gramatologiji*¹ in *Pisavi in razliki*.

275

Deleuze je heglovski spekulativno-dialektični absolut nadomestil z igro razlike (*différance*). In čeprav ta pojem pozneje srečujemo eksplicitno v delih Derridaja, ki je šel v kritiki zahodnjaške metafizike kot logocentrizma korak dlje od Heideggra, je postala prav v Deleuzovem tolmačenju Nietzscheja razlika ključna beseda poststrukturalizma in postmodernizma. Negativna moč dialektike je bila postavljena pod vprašanje tako, da se je namesto negacije negacije vzpostavilo načelo potrjevanja samega življenja – afirmacija kot igra, skozi katero prihaja razlika do resnice o sami sebi. Če je ideja večnega vračanja

¹ *O gramatologiji*, Zbirka Analecta, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1998. Prevedel Uroš Grilc.

sinteza afirmacije, ki ima, kot pravi Deleuze, svoje načelo v volji, potem igra volje do moči nasprotuje delovanju dialektike. Potrjevanje potrjenega namesto zanikovanja zanikanega postane vir razlike. (*Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.) Deleuze vpelje v preišljevanje poskus izpeljave alternative momentu Heglove dialektike. Strukturo »nesrečne zavesti« kot posrednice do svobode absoluta v smislu enotnosti uma in stvarnosti se skuša sprevreči z odstranitvijo momentov trpljenja, krivde ali resentimenta v korist volje po potrjevanju samega življenja. Deleuze pojma razlike ni kratko malo prevzel iz Nietzschejevih spisov, saj v njih ni najti eksplicitnega mesta za ustvarjanje nekega načela, ki bi dialektiki postavljalo nasproti igro razlike. Predvsem gre tu za Deleuzov vodilni pojem – povzet po Saussureu – kot način razumevanja volje do moči.

276

Razlika je znotraj sistema znakov, s katerimi se vzpostavlja celota znanja. Razlika ni nič zunanjega in ne izhaja iz nobenega vira ali porekla zunaj sistema. Kot takšna torej nima – kakor pri Kantu – funkcije transcendentnega podpornika uma v spoznavi resnice. »Vsa filozofija je simptomatologija in semio-logija«, pravi Deleuze. Zato Nietzschejevih sodb o vrednotah ne moremo imeti za relativne, ampak gre za vprašanje kvalitete. Deleuze je na podlagi strukture Nietzschejevega obrata ali prevrednotenja vseh dotedanjih vrednot (kritike platonizma) preučil dvojno naravo genealogije: kot izvora ali začetka (vrednot) ter kot razlike v samem izvoru. Volja do moči predstavlja razločevalni element, po katerem se samodoločajo vrednote, pa tudi znaki. Zato je volja do moči hkrati končni element ali struktura, in neskončna ustvarjalna moč. Ko se Deleuze na tradicionalen, metafizični način vpraša, kaj je in ali kaj pomeni volja do moči, je to samo del nevšečnosti z jezikom, ki je mučila tudi Nietzscheja; poststrukturalisti in postmodernisti pa imajo pri tem še večje tegobe, saj uvajajo tudi pojme iz tako imenovanih ne-filozofskih panog, kot so lingvistika, semio-logija in antropologija. Ko gre za razumevanje vprašanja izvora ali razlike v izvoru kot trenutku nastopa metafizike, je bistvo volje do moči v tem, da pri pojmu volje, pa tudi moči, ni mišljena fizična moč in niti afekt, ampak regulativni mehanizem ali »strukturiranje« v procesu vrednotenja. Volja – v monadološkem smislu – hoče ali stremi k zvečevanju kvantitete in kvalitete moči. Zato gre predvsem za ustvarjalni pojem, ki presega psihološko strukturo človeškega stremljenja po prekoračitvi meja moči. »Voljo do moči« mislimo »v obliki, drugačni od tiste, v kateri jo običajno poznamo... Tisto, kar pravzaprav vemo o volji do moči, sta trpljenje in mučenje, toda volja do moči je še neznan igra, neznan sreča, neznani Bog« (Deleuze, str. 172–173).

Deleuzu je bilo povsem jasno, da Nietzscheja ni treba očiščevati političnih implikacij nacizma v Baumlerjevi in drugih interpretacijah, da bi s tem prodrli do čistega pojma, ki – kakor pojem nadčloveka – napotuje na nekaj povsem drugega in drugačnega od zdravorazumske metafizike. Zato mu ni prišlo nikdar na misel, da bi pojem nadčloveka sploh razumel v biološkem ali pa vulgarno vitalističnem smislu. Zanj je tisto »neznano« v Nietzschejevem poskusu prevrednotenja idealizma kot platonizma pa tudi kritike krščanstva skupaj z vsemi nasledki ukinitve psihologije zanikajočih afektov (ponižnostjo, skesanostjo, trpljenjem, žrtvovanjem in resentmentom) prostor potrjevanja igre razlike. Zato tu ustvarjanje zavzame mesto znanja kot okostenelega uma racionalizma, njegovo načelo pa je načelo potrditve in ne zanikanja. Kakor Nietzsche v svoji kritiki Schopenhauerja zatrjuje, da ne obstaja pesimistična umetnost, ker bi to pomenilo *contradictio in adjectio*, ampak samo tragiška umetnost, klasična in dekadentna, tako podvrže Deleuze svoje branje disciplini raz--ločevanja tistega prvobitnega, ki je z epohalnim prijemom potlačeno v korist moči ideje napram dejanskemu življenju. Voljo do moči torej Deleuze raztolmači kot strukturno celoto. V tej celoti je postalo razločujoči element prav poetično načelo igre kot izvora/začetka slehernega možnega vrednotenja. To pa je tudi razlog, zakaj je Habermas v *Filozofskem diskurzu moderne* proglasil celotno namero sodobnih francoskih filozofov kot naslednikov Nietzscheja in Heideggra za mistiko poetičnega in dionizičnega gnanja za porušeno totaliteto uma; to pa ni imelo le filozofskega ozadja, ampak tudi eminentno politično, v smislu, češ da so postali Derrida, Deleuze, Baudrillard in Lyotard v svojem postmodernem obratu k mistiki prazачetkov ujetniki konzervativnih iluzij moderne družbe.

Deleuze je svoj spis *Nietzsche in filozofija* začel s programskim stališčem o igri razlik kot načelu, ki lahko preko volje do moči z Nietzschejem omogoči vzpostavitev razumevanja sodobnosti na drugačen način, kot je bilo to pri heglovsko-marksovskem zaupanju v totaliteto uma. Radikalni korak k Nietzschejevemu obzorju neznane »igre, sreče in Boga« ni izšel le iz metodološkega in genealoškega vzgiba proti odvzemanju spoznavno-življenjskih tal dialektiki – pa čeprav bi bila ta celo negativna moč v Adornovi inačici (celota je lažna) – ampak je odprl tudi nove možnosti za potrjevanje tistega, kar je sam Nietzsche našel v prvobitnem grštvu: slavja življenjskosti, vzvišenosti telesnega kot vedrine, v kateri se zbirata ves užitek in vsa neizrekljiva skrivnost odprtosti biti v času. Razločujoči element genealoške metode potrebuje fragmentarnost, ker je celota spekulativno-dialektičnega uma, ne lažna, marveč proizvedena kot iluzija. To je najspornejša točka v Nietzschejevi kritiki Kanta in spoznavno-

kritične teorije resnice nasploh; vendar pa se Deleuze temu ni filološko posvetil na tako verodostojen način. Zadošča mu, da v potrjevanju načela, ki »pravi tisočkrat DA življenju«, poišče »užitek in igro svoje lastne razlike« (Deleuze, str.188). Tako postane to, kar samo biva, bit; množveno se zbere v enotnost, kategorije naključja in nujnosti pa se ukinejo v *amor fati* kot samopotrjevanju razlike. Dialektična zmožnost preseganja postaja iluzorna, ker pričuje o zunanjem, teleološkem razumevanju zgodovine kot napredovanja v vselej višje stopnje glede na zdajšnjo, s čimer je čas zveden na nepretrgano igro aktualiziranja tega »zdaj«. Deleuze si je tako kot Derrida utrl lastno pot kritike moderne filozofije subjektivnosti. Vendar pa se zdi načelo razlike – to naj bi služilo kot »nedialektična« alternativa, ne le Heglu, ampak tudi vsej moderni družbi, ki je zgrajena na iluziji celote znanja kot totalitete resnice znanstveno-tehničnega sveta – tako rekoč vsiljeno Nietzscheju zato, da bi poststrukturalizem lahko dobil svojega filozofskega predhodnika. Razlika je s tem postala isto kot temelj, delovanje substanc, subjekt, delo, Bog, igra ... Deleuze je pazil, da bi ne absolutiziral *načela razlike*. Kakor vsa postmoderna kritika uma, ki jo je navdahnil Nietzsche, je ostalo tudi Deleuzovo iskanje »subjekta« onstran racionalnega modela napredka prikrajšano za odgovor na vprašanje, zakaj naj bi bilo v igri in razliki nekaj, kar bistveno presega koncept uma kot prvobitnega logosa, ki ne postane nujno logocentričen kot represivni tvorec utvar, ampak lahko tudi Drugi, v samem izvoru/začetku razigrani Bog užitka, igre in sreče, ki se potrjuje v Drugem.

278

Ali ni to morda problem samega Nietzschejevega »mističnega« govora o volji do moči, ki sta jo Deleuze, pa tudi vsa postmoderna, razumela preveč ničejansko-pozitivno, ne da bi se ob tem imanentno vpraševala, ali ni »vrnitev k tistemu, kar je človek tako velikodušno odstopil onostranstvu« – k zemlji, telesnosti, »materializmu«, življenjskosti – le radikalno antropološko udejnjenje filozofije subjektivnosti? Ali pa preprosto: Zarasturova preveč-človeška senca na stvareh.

Medtem ko je Deleuze v svojem transevnem tolmačenju Nietzscheja poudarjal voljo do moči ter je izpeljeval domneve iz Nietzschejevih spisov *Onstran dobrega in zlega*, *Genealogija morale* in *Tako je govoril Zarastura*, pa se imanentno tolmačenje Petra Sloterdijka, pri katerem gre sicer za svobodno tavanje vzdolž in poprek gradiva Nietzschejevega preboja do meja moderne, osredotoča izrecno na začetni spis *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* iz leta 1872. Za Sloterdijka je to temeljno besedilo moderne. Zato je sklenil, da bo iz njega

premisli pojem razsvetljenstva in pojem dramatičnega, da bi se sploh lahko zastavilo vprašanje o drugačnem modelu uma, ki se po Sloterdijku dejansko začinja z razsvetljensko iluzijo popolne presoynosti sveta kot tvorbe racionalnega napredka. *Mislec na odru: Nietzschejev materializem*² skuša oživiti patos filozofiranja v skladu z Nietzschejevim temperamentom z uvodno diagnozo sodobnosti kot neznošnega dolgočasja samoumevnosti, v kateri predstavlja filozofija le še neke vrste teoretsko igro s pojmi, naplavljenimi v kibernetnem vodenju družbe. Zato je treba nujno, pa čeprav z zastrašujočo uporabo govora – kar Sloterdijk izrablja v vseh svojih spisih – klasiki zopet vdahnti novo življenje.

Sloterdijkov izbor prvega Nietzschejevega spisa za lastno tolmačenje očitno pogojuje njegova namera, da bo s pomočjo samega znanilca kritike modernega subjekta skušal od znotraj misliti, kako se um lahko sploh strukturira, ne da bi podlegel skušnjavi spekulativno-dialektičnega naprežanja, oziroma kako lahko postmoderna kritika uma izgradi naslombo za razumevanje Drugega. *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* odstre Sloterdijku obzorje radikalno novega pristopa k Drugemu. Nietzschejeva kritika wagnerjansko-grškega kulta posameznika, pa tudi razsvetljenske vzgoje izobraženega meščana – dveh na videz različnih plati istega koncepta avtonomije subjekta – odpira prostor dekonstrukciji moderne subjektivnosti, iz česar pa se um šele konstituira. Smisel kritike, ki jo je Sloterdijk našel v Nietzschejevem zgodnjem spisu, je v bistvu soroden Deleuzovemu mišljenju razlike. Tam kjer Deleuze vztraja pri razvijanju misli volje do moči kot samospeva igre neznanega Boga, razvija Sloterdijk domnevo o dramatičnosti še-ne-mišljenega na prizorišču, kjer se odvija igra med traškiškim v umetnosti in filozofiji.

Topos strahotne resnice, ki v svojem resničenju pripada bistvu tragiškega, je nevzdržnost življenja kot takega. Zato iskanje resnice ne more biti nekaj zgolj teoretskega ali celo »subjektivno nagnjenje«, ampak ga izsili življenje samo. Metafora *iskanja resnice* izhaja iz bolečine, ki poraja hrepenenje po nečem boljšem, bolj resničnem. Zahoteti si tisto boljše pa pripelje – kot Sloterdijk razume Nietzscheja – do svojevrstnega »ontološkega razočaranja« nad krožno strukturo: prabolečina – hrepenenje – bolečina. Ta krog nima nič skupnega s pozitivnim krogom narcistične refleksije moderne metafizike subjektivnosti. »To nenavadno negativno strukturo imenujem *psihonavtični krog*. Nietzsche-

² *Der Denker auf die Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt ob Majni, 1986.

jeva teatralna spoznavno-teoretska pustolovščina ima v bistvu opraviti z njim.« (Sloterdijk, str. 74.) V medigri spoznanja o nevzdržnosti samega življenja in prihajanja nakazanega psihonavtičnega kroga kot Nietzschejeve osebne drame, se ne odvija več igra klasičnega junaka, ampak svojevrstno glumaštvo teoretizirajočega obešenjaka, svobodnjaka in razsvetljenca.

Tako skuša Sloterdijk, ki vpelje za Nietzscheja pojem kentaverskega pisateljstva, doumeti Nietzschejev korak glede na spise tako imenovanega srednjega obdobja – kar je večinoma dokumentirano s *Času neprimernim razglabljanjem*. Ključna beseda za to, kar ima Sloterdijk v mislih, ko gre za Nietzschejev »materializem«, se nanaša na rehabilitacijo starofizikalnih pojmov, kot je na primer energija. To je odločilni korak iz sfere idej v območje preobilja struktur in informacij. »Nietzschejevo mišljenje prodira v obzorje, ki mu ustreza termodinamika iluzije: Nietzsche se tako rekoč orientira glede na stališče zadrževanja energije, ki ustvarja iluzije. Idoli se razkrajajo, toda konstantna idolatrijska moč se vseeno ohranja.« (Sloterdijk, str. 79.) Prav ta »konstantna idolatrijska moč« pa je Nietzschejev temeljni uvid v eksistencialno neizbežnost laži, ki pa je zasnovana v sami naravi resnice. Bistvo resnice je v prabolečini. Iz eksistenčne neizbežnosti laži, ki beži pred nevzdržno strahotnostjo prabolečine, izvirajo vse tvorbe metafizike: kultura, morala in religija. Vse to so institucionalizirane laži, ki se pod vplivom volje do spoznanja samoosveščajo v nenehnem bežanju. Nevzdržnost se tako nadomesti z znosnim svetom gotovosti, utehe, onostranstva.

280

Tragične teatralno-psihološke poteze Nietzschejevega mišljenja, ki priznava prabolečino za temelj temeljev – kar je njegova metafizična oznaka za bit bivajočega – se pokažejo v spoznanju resnice strahotne resnice. Ta ni spoznatna v svoji neposredni navzočnosti, saj zadeva volja do spoznanja izključno področje tistega, kar je znosno. Vedenje o strahotni resnici mora zato zmeraj že predpostavljati neki od-mik, distanco. Pri tem ne gre samo za bistveno besedo/pojem te tragične spoznavne teorije, marveč tudi za ključno besedo postmetafizičnega mišljenja nasploh. Ko torej Sloterdijk apodiktično ugotavlja, da je strahotna resnica mati teatra, se je mogoče iz te trditve, ki se naslanja na Nietzschejevo uvidenje prabolečine kot temelja temeljev, dokopati do vpogleda v pomembnost distance, ko gre za svojevrstno situacijo misleca na odru. Umetnost je tista ustvarjalna sila, ki nas »distancira« od strahotne resnice. Sloterdijk zato opozarja na paralelizem in avtonomnost dveh resnic: strahotne, ki nas z močjo svoje nevzdržnosti naganja ven iz sebe, in tiste znosne, ki nas zagrinja

kot nujni privid. Za razliko metafizike v tradicionalnem smislu privid tu ni več razumljen kot privid nekega dozdevnega »bistva«. Nasprotno – gre za privid kot nekaj a priori nujnega, s tem pa samostojnega. *Rojstvo tragedije* razločno razvija tisto potezo Nietzschejevega mišljenja, ki pripelje k Zaratustrovemu preziru vseh globokih pomenov in visokih resnic ter k vzhičenju spričo absolutne igre teatra, ki poveličuje znosnost, razvidnost, predstavljalnost, sliko, telo, gibanje. Tako nam zaneseni ples in muzika prebujenih čutov skozi neizbežni odmik razodevata strahotno resnico. Povzdig umetnosti k uvidu v bit tragiškega predstavlja sama tragiška umetnost kot največja filozofija, ki je hkrati blažena laž in najresničnejša utvara. Sloterdijku gre predvsem za prenos nekaterih pri Nietzscheju zgolj v zametku izrečenih miselnih figur, s katerimi se je morala dejansko soočiti šele estetika v postmodernejši dobi. Postavitev telesa v središče filozofskega razpravljanja pa ni pomenila hkrati tega, da je telesnost mogoče misliti s pomočjo fizikalnih kategorij. Izhajajoč iz domneve, da je za zgodnjega Nietzscheja življenje v bistvu pesniško samoprikazovanje, ki s prisilo prabolečine teži k tragični umetnosti, je Sloterdijk fiksiral preboj, ki ga je filozof poistovetil z voljo do moči kot voljo do izpolnitve lastnega življenja. Zato je znotraj tega obzorja tolmačenja Nietzscheja aksiom volje do moči – vzporedno z Deleuzovim razvijanjem iste predpostavke – verodostojen izraz biti le, če se naveže na neki nadomestni estetični pojem iz tiste metafizične tradicije, ki od Descartesa in Leibniza naprej tematizira bit z vidika hrepenenja in predstavljanja (*appetitus* in *perceptio*, kot je to v svoji razlagi Nietzscheja tematiziral Heidegger).

Izraz dionizični materializem je Sloterdijkova označba za Nietzschejevo miselno držo, izbojevano v *Rojstvu tragedije*. Tega nikakor ne gre razumeti v smislu, da je Nietzsche materialist, kot na primer Holbach. V svojem ničejansko-heideggerjanskem esejističnem slogu »kentaverskega pisateljstva« uporabljata Sloterdijk pojme, ki nikdar ne ustrezajo pozitivnemu določilu. Bog Dioniz je bil za Nietzscheja odkritje prvinske, v poznejši racionalni metafiziki potlačene in zavržene nerazdružljivosti kaosa, reda, teme in svetlobe. Zato je Dioniz Nietzschejev »bog« – njegova velika intuicija iz začetnega spisa, v katerem se je lahko dejansko izpelalo mesto postmodernega občudovanja igre onstran znanstvenega zastiranja neznosne resnice. Preko Dioniza se oživitev tragiške modrosti povezuje z rojstvom vesele znanosti. Sloterdijk vztraja pri tem, da temeljno nasprotje, ki ga nenehno tematizira Nietzschejev začetni spis, ni nasprotje med apoliničnim in dionizičnim, ampak odnos tragiškega in ne-tragiškega. Poenostavljeno rečeno gre tu za odnos tragiške umetnosti do

sveta vsakdana, racionalnosti, teoretskega pristopanja, do »pošastnega sokratskega sveta«. Zgodovinska sprava med Apolonom in Dionizom je porodila samo razvite oblike tako imenovane »višje« kulture, v zvezi s katero lahko Freudova teorija kulture in nevroz le psihoanalitično razlaga Nietzschejevo pripoved o fatalni spravi dveh nespravlјivih bogov. Filozofija, ki je nastala iz dionizičnih praznovanj, na skrivnosten način počiva v temelju tragiškega.

»Nietzsche je prvi do konca spoznal, da je beseda resnica v jeziku filozofije vselej pomenila toliko kot nadomestek, alibi – reprezentacijo. Sprevidel je, da je »pravi svet« nadomeščen, prava spoznanja filozofov pa so spoznanja namesto spoznanja. Filozofska resnica je zanj zgolj narobe postavljena ‚resnica‘. Kaj je resnica, pa torej dejansko ni mogoče razumeti brez teorije nadomestka in zamenjave mesta.« (Sloterdijk, str. 116.) Dionizično tavanje od neposredne gotovosti zrenja v pošastnost tistega neznosnega, do teoretskega diskurza, znotraj katerega se odvija Dionizova odgoditev in umikanje, se le v edinstvenih trenutkih mišljenja razklene v zgodovini. S Sokratom se hkrati začenja razkroj tragične zavesti in prehod filozofije v razdobje teoretskega (metafizičnega) optimizma. Za Nietzscheja je to simptom dekadence prvobitnega, tragičnega grštva. Odnos tragiškega kot dionizičnega skuša zdaj Sloterdijk zaobjeti skozi energetske uganke biti bivajočega. To je veliki povratak k telesnemu, ki ga je kultura potlačila, k čutnemu kot čudežnemu izkazovanju fizisa v smislu kipenja in rasti samega življenja onstran objektivne fizikalčnosti modernega naravoslovja. Če ideje prehajajo v energijo, besede v geste, višji smisel v zemeljsko vznemirjenje, logos pa v izrečeno – kar so le Sloterdijkove učinkovite prispele, ki ponazarjajo isto, o čemer govorita tudi Deleuze in Derrida, ko namesto logocentrizma metafizike vpeljujeta pojem razlike – se velja vprašati, ali lahko upravičeno govorimo o brez dvoma tudi za samega Sloterdijka vprašljivem »novem«, postmetafizičnem jeziku, ki se začenja z Nietzschejem?

282

Zakaj bi sicer Nietzsche že od svojega prvega nastopa na prizorišču mišljenja provociral z retoriko tistega povsem drugega, ki se bo do konca njegovega miselnega življenja razvila v smislu svojevrstne ljubezni do fragmenta, aforizma in polemike z vsemi figurami »pošastnega sokratstva«? Sloterdijk ima z »novim« post-metafizičnim jezikom v mislih povezavo kinizma kot gestualnosti in logosa ali utelesitev duha v človekovi telesni duhovnosti. Tako naredi celo še korak naprej in ugotavlja, da nima Nietzschejeva samozavest, ki je oblikovala moderno dobo, nikakršnega zgodovinsko-filozofskega smisla, saj tu namreč ne gre za rehabilitacijo čutnosti, ki bi ji bilo treba po razdobju

prevlade zahodnjaškega racionalizma zopet podeliti izgubljene pravice. Post-metafizična refleksija zato ne označuje gibanja izenačevanja, naperjenega proti premoči nečesa – prav tako pa ne pomeni niti novega začetka, ki sledi potem, ko se nekaj konča – ampak je zmerom že sebeizvršujoča navzočnost globine subjektivnosti v obelodanjanju svetu-odprtega telesa. Sloterdijk zatrjuje, da je prvobitna govornica fizisa veliko starejša od telesne inkarnacije logosa – s tem pa pomeni tudi zgodovinsko močnejše resničenje človeka.

Zadnje poglavje Sloterdijkovega *Misleca na odru* z naslovom *Bolečina in pravičnost* predstavlja njegov poskus, da bi iz branja Nietzscheja izpeljal možnost neke blago rečeno dvomljive postmoderne etike. Vendar pa tu ne gre za nekakšen Sloterdijkov poskus, da bi – kakor Werner Marx, sledeč Heideggra – iznašel »mero« in »sočutje« kot post-metafizična elementa etike, ki je ni mogoče več izpeljevati iz kantovskega obzorja, ampak zahteva nekaj bistveno drugega, kakor so transcendentalne norme. Problematičnost Sloterdijkove nakan se pokaže v tvorbi Drugega, v prizadevanju, da bi intersubjektivnost osebe izpeljal iz tistega, čemur sam pravi algodiceja; ta stopa, kot je to formuliral na koncu *Kritike ciničnega uma*, na mesto izginulih teodicej. Gre namreč za smiselno metafizično interpretacijo bolečine, ki si namesto vprašanja teodiceje o tem, kako so zlo, bolečina, trpljenje in krivica združljivi z obstojem Boga, zdaj odločno zastavlja naslednje vprašanje: kako je – če ni več nobenega Boga, niti kakršnekoli višje strukture smisla – sploh mogoče prenesti bolečino? Za razliko od moralistično-teoretske moderne, ki je na to vprašanje odgovarjala z ustvarjanjem univerzalne progresivne analgetike, naj bi bila Nietzschejeva dionizična algodiceja to novo-staro področje radostnega vitalizma, pri katerem je tudi bolečina v ekstazi življenja nekaj, česar ni mogoče odstraniti – samopotrjujoče se izkustvo žive telesnosti, ki se ne odrešuje s povzdignjenjem bolečine v onostranstvu (kot pri svetnikih in mučenikih), marveč s prenašanjem neznosne bolečine biti. To je samo možna kombinatorika – bolj slutnja kakor pa izpeljani program – s katero skuša Sloterdijk prevzeti Nietzschejevo estetično opravičevanje življenja. Zato se tukaj na nič kaj izviren način vseskozi akrobatsko poigrava z jezikom ničejanskega zanosa in poststrukturalističnih pojmov. Ta etika naj bi bila torej etika de-centriranega subjekta.

Apolinično-etična razsežnost stvarnosti ima nujno regulativni značaj. Iz tega sledi, da je mogoče idejo pravičnosti razumeti le iz obzorja neke homeostatične etike, katere nujnost se poraja v samoregulaciji življenjskih procesov. Osrednji filozofski motiv moderne se tako pravzaprav strne v vprašanju o razumevanju

subjektivnosti. Za Sloterdijka, ki brez zadržkov sprejema pojme iz filozofije znanosti s konca 20. stoletja – entropija, holizem, kaos – kibernetični pojem pravičnosti ruši iluzijo moralne avtonomije subjekta kot umnega bitja. Kje in v čem bi potemtakem morala temeljiti takšna etika intersubjektivnosti s ključnim vprašanjem Drugega? V skladu z nepretrganim ožvljvanjem ničejanske retorike naj bi temeljila v tvorbi post-moderne subjektivnosti, ki se umešča zunaj meja »jaza« in »volje«. »Subjekt razsvetljenstva se poslej ne more več konstituirati tako, kakor so zahtevala pravila apoliničnega iluzionizma: kot avtonomni izvor smisla etosa, logike in resnice – pač pa samo še medialno, kibernetično, ekscentrično in dionizično, kot mesto senzibilnosti v okrožju zakonitosti sil [...], kot samoproces posvetitve parabolečine in kot distanca samoizpevanja praužitka – poetično povedano: kot oko, s katerim gleda Dioniz samega sebe.« (Sloterdijk, str. 170.)

284

Nietzschejev nauk o estetičnem opravičenju življenja se nazadnje razume kot poskus samoosvetlitve moralne situacije moderne brez hkratnega podleganja skušnjavi po ustvarjanju samo še ene nove morale, tokrat z »negativnim« predznakom, ki ga nosi pojem vitalizma. Sloterdijkova konstrukcija je zato na pogled le nadaljevanje Nietzschejeve kritike moderne subjektivnosti z drugimi sredstvi, v skladu z duhom časa pa je tudi hibridna izmišljotina zmesi post-modernizma in kibernetike. Če je vse v tem, da »sproščeno«, »neustrašno« in »strastno« prevzamemo voljo do trpljenja in bolečine – kot bi šlo za prevzemanje lastnega življenja v njegovi neponovljivi drami bolečine in užitka – je bil nemara Nietzsche tako kot pri Deleuzu tudi tu vseeno uporabljen za vnaprej določen namen. Po domala enoglasnem mnenju, ki prevladuje v sodobni kulturi, naj bi bilo iluzorno nadaljevati s konceptom uma in subjektivnosti iz razdobja moderne, saj se je ta izkazal za represivnega in totalitarnega – v zvezi z njim je pogosto, ne le pri Lyotardu, slišati celo besedo teror. Potem ko se je postmoderna utemeljila v kritiki samega pojma temelja, da bi našla izhod v razliki, ostaja vprašanje, zakaj sploh še govoriti o umu in subjektu, če ju je že Nietzsche radikalno razgradil? To ni več samo stvar metafizičnih meja jezika, ki jih je skušal Nietzsche preseči z retoriko umetnika-filozofa, temveč strahu pred pošastnim prostorom igre volje do moči, iz katere se rojeva misel o »neznani igri, neznani sreči in neznanem bogu«, ki pa je zelo blizu nevarnosti, da se postmoderna proglasi kratko malo za psevdopoetično mistiko ničesar.

Prevedla Martina Soldo

LITERATURA

- Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (G. Colli – M. Montinari), zv. 1–15, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1980. (*Onstran dobrega in zlega, Genealogija morale, Tako je govoril Zaratustra, Rojstvo tragedije iz duha glasbe, Času neprimerna razglabljanja*).
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris, 1962.
- Martin Heidegger, *Nietzsche I–II*, G. Neske, Pfullingen, 1961.
- Martin Heidegger, *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. (5. izdaja)
- Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft I–II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.
- Michael Tanner, *Nietzsche*, Oxford University Press, New York, 1994.