

# NIETZSCHE: OD DISKURZA K METAFORI

Nemara se je sleherni med nami že kdaj znašel v zadregi, v kateri nam namesto pričakovanih besed, ki bi morale »odslikati« naše želje, strahove, upanja, »lastna« in strukturna protislovja ter še posebej krivice, ki so nam bile prizadejane, zapre usta neka nedoločljiva nemost, ki ne najde primerne objekta, preko katerega bi zdrsela v sporočljivo. Včasih je razlog omenjene zadrege naša lastna jezikovna okorelost, drugič zunanje represivne okoliščine, ki dopuščajo zgolj omejen ali (samo)-cenzuriran besednjak, kar pa bo v tem zaprtju izraza zanimalo nas, je neko preobilje, inflacija besed, torej neko »totalizabilno nasičenje«, ki ga inherentno nosi v sebi sleherni diskurz, ki kot tak ne dopušča nikakršnih izjem, nobene »druge« govornice. Če diskurz definiramo kot preplet izključevanj, klasificiranj in reglementiranj, ki s permanentnimi ponavljanji teh operacij tkejo mrežo »vidnega«, pa je to nemo ali tudi eksplicitno prepoved in kopičenje moči »že znanega«, Foucault po zgledu tistega, čemur je Nietzsche rekel volja do moči in ki je še vedno ujeta v neumnost pozitivnega, definiral kot voljo do resnice. Ta volja do resnice (teror resnic!) je po Foucaultu poleg prepovedane besede in razločevanja norosti najpomembnejša izmed treh velikih izključitvenih sistemov,<sup>1</sup> ki jih nosi neka diskurzivna praksa. Volja do resnice je torej v bistveni zvezi s tistim, kar se ne bi smelo zgoditi, če naj bi tej domnevni »resnici« še hoteli naivno slediti. S tega stališča lahko diskurz razumemo kot bolj ali manj anonimno in brezte-

---

1 Michel Foucault, »Red diskurza«, v: *Vednost-oblast-subjekt*, Knjižna zbirka Krt, Ljubljana 1991, str. 7.

meljno voljo do moči, tako da je ta volja do resnice samo preobleka moči, od tod tudi ta znana puhlica, ki rezultira v vsakdanjem aksiomu: resnica=moč. V resnici (če uporabimo ta zapleten »homonim«, ki kaže le na to, da je »resnica« »vselej že« ujeta v strukturo »dvojega«, podvojitve, in vedno pomeni nekaj različnega, drugega od »sebe«, zato je ni mogoče izreči »vse«) pa smo v tem imperativu vsakdanjega aksioma priče ravno izvrženju »resnice«, diskurz ta zmuzljivi pojem »resnice« nenehno premešča, tlači, nasilno zapira njene nekonsistentnosti v mašilu totalizabilne skupnosti institucij. Formula resnica=moč (resnica, pravijo, se vedno izplača. V tem lahko zaslutimo ekonomijo, na katero računa in s katero manipulira, bolje rečeno, ekonomija manipulira z »resnico«.) je torej mrežni učinek moči diskurzivnih zaslepljevanj. Tu smo seveda v ideologijah. Vendar Foucault diskurzov nikoli ne spelje na ideološko dvojnost resnično/neresnično, Foucault zanima manj ambiciozno vprašanje, in sicer kako se znotraj teh diskurzov, ki so onstran resničnega in neresničnega, proizvedejo učinki omenjene volje do resnice. Diskurzov in oblastnih razmerij, v katerih se reproducirajo, torej pri Foucaultu ne moremo razumeti negativno, tako kot to velja za ideologije, oblast, ki preči telesa je tista, ki »proizvaja stvari, [...] vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz. Veliko bolj kot negativno instanco, katere funkcija je represija, jo je treba obravnavati kot produktivno mrežo, ki teče skozi celotno družbeno telo«. <sup>2</sup> V tej pozitivni formulaciji lahko zasledimo poskus artikulacije nečesa negativnega, poskus analizirati pojave, kolikor na sebi nimajo nobene pozitivne kvalitete, kolikor so samo izraz breztemeljnosti razmerij, ki se lepijo na telesa v konvencionalnosti fikcije. Užitek, ugodje, vednost, ki se reproducirajo v teh diskurzih, so le igra fikcij, kar pa nič manj ne pomeni, da ne gre v tem fiktivnem boju za sama ta (oblastna) razmerja, če v neskončnost parafraziramo Nietzscheja. Če je dovolj znano, da se je Foucault energično navdihoval pri Nietzscheju, je v *Arheologiji vednosti* s tistim, kar je imenoval »analiza *epistémé*«, diskurzom ta *epistémé* vselej omogočala neko enotnost, ki jo je Nietzsche nakazoval z dvoumnostjo voljo do moči. Rečeno naravnost, Foucaultova *epistémé* je natančno to, kar Nietzsche konceptualizira z voljo do moči kot diskurzivnih regularnosti, ali, rečeno s Foucaultom, je »igra pravil«, ki omogoča »pojavitev objektov«. <sup>3</sup> Foucault je torej z analizo *epistémé*, ki je neka »struktura mišljenja«, duh časa ali tudi epoha, sledil Nietzscheju v tem, *kaj filozofija ni* (filozofija ni zvedljiva na diskurz, če zapišemo dis-kurz smo bližje), zato je obravnaval oblastna razmerja kot produktivno mrežo samo, da bi pokazal na mesta njenih nekonsistentnosti, in kako lahko samo preko teh vrzeli govorimo o nečem, čemur rečemo diskurz. Diskurz izključuje, množi razlike, ustvarja enotnosti, privilegira, ranjuje, vzbuja ugodje, prikriva in izpostavlja vidnosti, če naštejemo ves arzenal, ki ga premore militan-

2 Foucault, »Resnica in oblast«, op. cit., str. 64.

3 Michel Foucault, *Arheologija vednosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 2001, str. 36.

tna volje do resnice. Ambicioznost volje do »resnice« kot volje do moči je natančno to, kar Nietzsche imenuje vulgarnost. Pokazali pa bomo, da obstaja še neka druga volja do moči, ki se zoperstavlja tej *epistème*, kolikor ta zarisuje »meje pozitivnosti« in pravzaprav omogoča »pojavitve objektov«. Kot pravi sam Foucault: »[z] *epistème* dejansko razumemo celoto relacij, ki lahko v dani dobi združujejo diskurzivne prakse, ki omogočajo epistemološke figure, znanosti in morda tudi formalizirane sisteme«. <sup>4</sup>

Če se je Foucault v svojih delih osredotočal na analizo oblasti kot tehnik in taktik dominacije, pa je leta 1970 v svojem nastopnem predavanju na Collège de France, izrazil željo obiti to voljo do resnice (kot taktik dominacije), kot da bi skušal prekoračiti samo mejo diskurzivnega. Tě, ki so to poskušali in ki jih najde pod imeni Nietzscheja, Artauda in Batailla, ima prav za svoje usmerjevalce in vodnike, tem vzvišenim figuram (kot jih sam imenuje) hoče Foucault previdno slediti v svojem vsakodnevem delu, kot da bi se bal z njimi povsem poistovetiti v njihovem raztrganju. Foucault se torej temu raztrganju ali »norosti« <sup>5</sup> zoperstavi tako, da se bo kot analitik postavil čisto na rob njene zunanosti, od koder bo še(le) možen pogled hladnokrvne analize.

4 Ibid., str. 206.

5 Kot vemo, so bili Nietzsche, Artaud in Bataille vsi nepopustljivi misleci, ki so poskušali penetrirati onkraj diskurzivnega pomena, ga obiti ali se mu vsaj zoperstaviti. Kot je znano, sta prva dva nazadnje pristala v institucijah psihiatrije kot sistema izključevanj, čemur je Foucault posvetil ogromno svojega časa in kar je elaboriral v svoji *Zgodovini norosti*. Ne glede na to, kaj se je z njima zgodilo, pa moramo tu opozoriti, da norost, karkoli že s tem mislimo, ni samo mesto molka, v ozir je potrebno vzeti predvsem dejstvo, da so vsi trije prišli do svoje besede šele, ko je ta beseda dobesedno postala nora, nezaslišana misel. Takih izjav pri Nietzscheju zaenkrat ne bomo iskali, jih je pa kar nekaj, še posebej v zasebnih pismih prijateljem, ki naznanjajo njegov konec, a to je drugo vprašanje. Vendar pa, če ima pri Nietzscheju norost status molka, ki se kaže v tem, da od zadnjega pisma Jakobu Burckardtu, dne 6. januarja 1889 ni napisal ničesar več, če je torej norost pri njem zarez, njegov dokončni molk, pa je Artaud v času »hospitalizacije« napisal šest knjig in na stotine zapiskov, pri čemer se je Lacan tako hudo zmotil, ko je Artaudu po njegovi internaciji napovedal njegov dokončen literarni molk (več o razmerju Lacana in Artauda glej Lorenzo Chieza, »Lacan with Artaud: *J'ouïs-sens, jouis-sens, jouis-sans*«, v: Lacan. *The Silent Partners*, Verso, London, New York 2006, str. 336–364). Pri Bataillu se je norost »nakazovala« predvsem kot stalni strah, da se mu ne bo zmešalo. Bataille piše v strahu, da se mu ne bo zmešalo, kar zapiše kot prvi stavek v uvodu knjige o Nietzscheju (Georges Bataille, *On Nietzsche*, Paragon House, St. Paul, Minnesota 1992, str. 19). Ker tu ne moremo nadaljevati, bomo ostali zgolj na ravni informativnega. Status norosti bomo pustili ob strani, saj norost izven votlega psihiatričnega pogleda nima nobenega statusa, nobenega označevalca. Zato bomo »norost« pri teh treh avtorjih razumeli samo kot poskus preprečiti padec v konformizem znakov, govoriti mimo znakov, z njimi, govoriti z znakom, a ga pri tem nenehno razgrajevati, mu uhajati, nasprotovati. Od tod Nietzschejeva fragmentarna pisava aforizmov, raba metafor in hiperbol, kratkih esejev, Batailleva stava na poezijo in suverenost, Artaudovo vztrajanje v avtentični alienaciji, kako biti *aliéné authentique*.

Podobnemu odporu ali prekoračenju diskurza smo priče, na prav isti prestižni instituciji, v še bolj eksplicitni meri, sedem let kasneje, v nastopnem predavanju Rolanda Barthesa, ki diskurz povsem kategorično prepozna kot »napako«. Navedimo ključni citat: »*Diskurz moči* imenujem vsak diskurz, ki ustvarja *napako*, in potemtakem *krivdo* tistega, ki ga (ta diskurz) *sprejema*«. <sup>6</sup> (poudaril D. A.) Če si ta citat ogledamo nekoliko поблиže, opazimo, da Barthes diskurz izrecno in namenoma poimenuje z nekim pleonazmom, preobiljem besed kot *diskurz moči*, kot da bi hotel pokazati, da je ta diskurz (moči) samo resnica tautologije, ki zase pravi: »Jaz sem ta 'mali pritlikavec'«. Diskurz kot pritlikavost volje do moči. Drugič, če *diskurz ustvarja napako*, potem smo tu soočeni z gibanjem od diskurza do napake, pri čemer ne moremo določiti začetka. Kaj je torej prej, diskurz ali napaka, pri čemer ne moremo ne prvega ne druge zreducirati na iluzijo, torej na imaginarni vzrok, ki bi ga bilo potrebno le odpraviti? Samo diskurzivno oziroma moč diskurzivnega označuje prav nezmožnost presekanja tega zazankajočega epistemološkega kroga. Tretjič, *krivda* se veže na tistega, ki jo *sprejema*, na samega recipienta. Barthes krivdo hkrati univerzalizira in singularizira: s tem ko jo univerzalizira, jo »dekriminalizira«, »demoralizira«, jo pripne prav na sleherno bit kot izvorno vpraševanje po tem »kaj se dogaja?«; jo singularizira, ko s prstom pokaže na recipienta, ki diskurz zgolj trpno sprejema, ki torej še vzame zares staro grožnjo imperativa Nietzschejevega asketskega svečenika: ti, ovca, si kriva ... Barthes torej vpelje krivdo kot hkrati anonimno diskurzivno silo, ki se naslavlja na vse, ne da bi ji mogli ubežati, po drugi strani pa pridrži prostor možnosti norim, nezaslišanim singularnim točkam odpora servilnosti jezika samo v besedilu literature. Barthesovo osnovno vprašanje je torej, kako se znajti znotraj danega jezika, da ne bomo zgolj tisti, ki »nas govori jezik«, tisto, kar je konec koncev Deleuze po zgledu Nietzscheja poimenoval reaktivne sile, kako torej ubežati jeziku, v katerem se »izrisujeta dve rubriki: avtoriteta trditve, črednost ponovitve«?<sup>7</sup> Če jezik »ni niti reakcionaren niti napreden; čisto preprosto le je: fašističen; kajti fašizem ni govorjenja preprečiti, je v govor prisiliti«, <sup>8</sup> potem lahko Barthes išče redko mesto singularnih točk, ki se postavljajo po robu temu diskurzu (Barthes strogo postavi formulo: jezik=diskurz=moč, pri čemer seveda zaporedje členov ni pomembno, saj drsijo po isti osi, oziroma, diskurz je ta os sama) samo v tisti »odrešilni goljufiji«, ki ji reče literatura in v njenemu »analitičnemu« pendantu, semiologiji, ki jo razume kot dekonstrukcijo jezikoslovja, te prvotne semiologije, kolikor je ta semiologija še bila v rokah Oblasti, tiste Oblasti-jezika, ki je za Benvenista »sociala« sama. »Znaki, iz katerih je sestavljen jezik, obstajajo le v toliko, kolikor so priznani, to se pravi, v kolikor se ponavljajo; znak je posnemova-

6 Roland Barthes, »Učna ura«, v: Roland Barthes, *Učna ura*, Miroslav Marcelli, *Od zgodovine k sistemu, od sistema k besedilu*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2003, str. 9.

7 Ibid., str. 11.

8 Ibid.

len, je čreden; v vsakem znaku spi ta pošast: stereotip; nikoli ne morem govoriti drugače kot tako, da pobiram, zbiram skupaj to, kar zastaja in se vlačí po jeziku. Od tistega hipa dalje, ko izgovorim, se ti dve rubriki v meni srečata, sem hkrati gospodar in suženj [...] V jeziku se torej jezik in moč neizogibno pomešata.<sup>9</sup> Boj lahko poteka samo v jeziku samem, vendar Barthesa zanima nek povsem drugačen boj onstran pripoznanja, ki ga še zahteva ekonomija diskurza. Boju je se ravno proti temu udobnemu padcu v fašizem znaka, noče zgolj ponavljati že rečenega, saj v tem ponavljanju ne vidi samo »gole« ali indiferentne potopitve govorečega subjekta v objektivno danost znakov; nasprotno, do znaka *lahko* vzpostavimo neko notranjo distanco, znak nikoli ni povsem indiferenten in neodvisen od moje pritrditve. V ponavljanju torej ne gre za samo golo in nevtralnno »reproduciranje« znaka, ta vselej čaka na mojo afirmacijo, ki implicira mojo privolitev in strinjanje. Servilnost (ki hkrati vključuje moč – vulgarnega) je torej neselektivna, nemočna afirmacija, s katero v tem brezglavem afirmativnem ponavljanju hkrati ustvarjam (lastno) krivdo. Nikoli torej nisem »povsem v jeziku«, in če lahko nastopim samo v njem, sem lahko v njem tudi kot neka zavržena udomačitev tujca (recimo kot Artaudov *aliéné*), kajti »jezik po svoji strukturi sami implicira usodno razmerje odtujevanja. Govoriti, in še toliko bolj razpravljati ne pomeni komunicirati, kot to prepogosto ponavljamo, ampak podjarmljati: vsak jezik je vsezadevajoča rekcija [*rectio*]«. <sup>10</sup> Kot smo že omenili, Barthes jezik in diskurz izenači, saj vsaka govorica reproducira zgolj realnost lastne tautologije: »Jaz sem ta mali pritlikavec.« In ne bomo pretiravali, če bomo tautološkost govoričice poimenovali kar velika narcisoidnost. Če jezik nima zunanosti, je ravno zato ujet v narcisoidnost ponavljanja znaka, ki se mu Barthes želi postaviti po robu z nastopom literature, Besedila, pisave, ki ni več epistemološki diskurz, temveč diskurz, ki mu reče dramatičen. Seveda se z dramatičnim diskurzom ne postavlja po robu strogemu znanstvenemu, epistemološkemu diskurzu, pokaže le na njegove pomanjkljivosti, nekonsistentnosti, na njegovo odtrganje od »življenja samega« in iluzornost želje govoriti mimo subjekta. Znanstvenemu diskurzu očita ravno neko okornost, kolikor je ta okornost samo okornost servilnosti znakov. Če znanstveni diskurz meri na odsotnost subjekta, se je seveda potrebno skupaj z Nietzschejem vprašati: 'Kdo torej govori?', pri čemer v takem diskurzu domnevno govori znanost sama. A Nietzsche je lepo pokazal, kako je znanost še zavezana tistemu, čemur reče asketski ideal, v katerem se ne moremo izogniti subjektivnosti vere v resnico, v vrednoto: »vedno mora najprej obstajati neka filozofija, neka 'vera', iz katere dobi znanost smer, pomen, meje, metodo, *pravico* do bivanja«. <sup>11</sup> Tu je znanosti zadan smrtni udarec, ki je toliko hujši, kolikor gre za »nezavedni

<sup>9</sup> Ibid., str. 11–12.

<sup>10</sup> Ibid., str. 10.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, »H genealogiji morale«, v: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 335.

imperativ« po resnici kot vrednoti na sebi. *Epistème* nasilno izvrže tistega subjekta, ki se vrne v nezavednem imperativu asketskega ideala kot njegova potlačena in nespekularizabilna plat. Nietzsche torej zada smrtni udarec *epistème* tako, da izpostavi nevralgično točko nezavedne servilnosti subjekta kot gramatikalne sheme. Kolikor znanost operira samo z nekim operacionalnim poljem znakov, ne more biti brez predpostavk (onstran vrednotenja), to bi pomenilo govoriti v neki tretjeosebni govorici, a ne priznati, da govori neki »nekdo«. Tako je diskurz, kolikor je zavezan tej *epistème*, vselej že ujet v neko dvojnost, v kateri se izničuje; govorica tretjeosebnosti zgolj prikriva vztrajajočega subjekta iz krvi in mesa kot njegove Druge in nespekularizabilne (zamolčane) hrbtne strani, ki hoče, želi, ki vlada. Ta »tehnicizirana«, popredmetena govorica tretjeosebnosti, ki noče biti zgolj govorica, je torej nek fiktivni presežek, patos govorice, ki ga proizvede sama v sebi. Zato je patos ključna beseda. Patos je vedno učinek neke govorice ali nekaj, kar se hoče tej govorici iztrgati, pri čemer se v tem odtrganju lahko pojavi samo kot govorica. Patos je »nemoč moči« govorice, tistega, ki govori; govorice je že preveč, vsak napor iztrganja je ravno nemoč te moči govorice, kot nekakšno heglovsko dvosmiselje, ki se večno vrača le k samemu sebi.

86

Nietzschejevo trpljenje (ki je nek prehod iz patosa v etos) in teh, ki smo jih že omenili (Bataille, Artaud, Foucault, Barthes idr.), je prav v vztrajanju »na mejah pozitivnosti«, ki jih zarisuje *epistème* in hkrati v neki nemoči iztrganja patosu govorice, patosu diskurza, kateremu so se vsak na svoj način poskušali postaviti po robu, pokazati na njegove meje, nekonsistentnosti, teror, pritlikavost. Nietzschejeva volja do moči je zato ujeta v dvojnost: na eni strani naletimo na moč diskurzivnih praks kot volje do resnice (to, kar imenuje perversija), kar je Deleuze imenoval reakcijske sile, na drugi veliki dogodki, ki prihajajo v tišini na nožicah golobic. Če je diskurz znanosti ujet prav v to voljo do resnice, ga Nietzsche pobije skupaj z asketskim idealom: »Oba, znanost in asketski ideal, stojita na istih tleh – to sem že dal razumeti –: namreč iz istega precenjevanja resnice (pravilneje: iz iste vere v to, da se resnice *ne* da ocenjevati in ne kritizirati), prav zaradi tega sta *nujno* zaveznika – tako da, če bi ju recimo kdo pobil, bi ju lahko pobil samo skupaj in skupaj postavil pod vprašaj«. <sup>12</sup> Zato se Nietzschejeva volja do moči vrti ravno okrog singularnih točk odpora (kot jih zazna Barthes), ki se zoperstavljajo pozitivnosti *epistème*, a le kot nekaj, kar se zoperstavlja tudi sami bejavosti moči, ki je lastna tej *epistème*. Volja do moči je dobesedno boj z jezikom samim, nenehno kljubovanje znaku. Od tod Nietzschejev raznovrsten slog pisanja, ki ga ne moremo zvesti, kot se to običajno počenja, samo na formo aforizma, s čimer se seveda tudi sam pohvali v *Ecce Homo*. A ne glede na to, Nietzsche hoče s svojim pisanjem »*sporočiti* stanje, notranjo napetost patosa – to je smisel vsakega sloga

<sup>12</sup> Ibid., str. 337.

[...], da so taki, ki so zmožni in vredni ravno takega patosa, da ne manjka tistih, katerim se smeš sporočiti». <sup>13</sup> Nietzsche se seveda zelo dobro zaveda inherentne razcepljenosti v sami govorici, pomešanosti moči in servilnosti, v kateri sem hkrati gospodar in suženj, kot se izrazi Barthes. Oba, suženj in gospodar, sta že Eno govorice; kolikor se v govorici lahko pojavim samo kot Eno, v njej lahko nastopim samo kot enotnost znaka, ki me reprezentira oziroma v katerem se reprezentiram kot Eno. Dekonstrukcijo tega Enega (pluralizem, mnoštvo) poskuša Nietzsche »zajeti« v fragmentarni pisavi, ki se opira ne nekega nekonsistentnega referenta, kolikor ta »predstavlja« samo »notranjo napetost patosa«. Sporočljiv je le patos, kot sama inherentna razcepljenost govorice je tisto, kar jo skuša obiti. Nietzschejevi teksti seveda niso narejeni na prvo žogo, zato je treba iskati to, kar pove »med vrsticami«. Tekst služi le kot opora in hkrati maska notranji napetosti patosa (doživljaja kot temeljnega izkustva neke krivde kot učinka govorice). Kot smo že rekli, je krivda govorečega subjekta ravno v tem, da zgolj ponavlja, »kar je bilo že rečeno«, je udobnost v črednosti ponavljanja znakov, saj s tem, ko nekaj rečem, hkrati že privolim, afirmiram to, kar ponavljam. Govorjenje samo je zato že neka temeljna odgovornost slehernega subjekta. Tako je Nietzschejeva »umetnost sloga« razumljena samo kot napad na konformizem znakov, ki zgolj reproducirajo tavitološko realnost, kajti ta realnost se re-producira le s posredovanjem govorice, kot pove že Benveniste. Tej govorici se hoče Nietzsche z »umetnostjo sloga« radikalno postaviti po robu. Z aforizmi, kolikor niso »ne sistematični, ne diskurzivni, ne argumentativni« <sup>14</sup> dopušča prostor, da se vedno znova vrača k istim temam, ne da bi jih podvrigel izgotovljeni rigidnosti diskurzivnega pomena. Nietzschejevo slogovno raznovrstnost (kamor lahko prištejemo aforizme, eseje, rabe metafor, ditiramba, osebna pisma, ki nam govorijo, kako sta bila pri njem življenje in filozofija zvezana prav do neločljivosti in kako zares je šlo, pa do bolj sistematičnih tekstov, kakršna je npr. *Genealogija morale*, katere tretji del razume kot komentar enega samega aforizma) lahko razumemo kot nenehno »pričenjanje znova« v iskanju izraza za notranjo napetost patosa, ki se porazgublja v samih tekstih. Ker ni nobenega sloga, »[d]ober slog *sam na sebi* – čista norost, zgolj 'idealizem', mogoče, kakor 'lepo *samo na sebi*', kakor 'dobro *samo na sebi*', kakor 'stvar *sama na sebi*«, <sup>15</sup> lahko Nietzsche govori samo v slogovni variabilnosti, da se bo z nenehnim prehajanjem iz enega sloga v drugi slog odtegoval »mortifikajoči« pozitivnosti označevalca. Fragmentarna pisava trga smisel, mu vselej hoče ubežati v neki novi in drugačni pisavi, ki pa se vselej vrača le na isto mesto. To mesto, ki bi bilo mesto govorice, kolikor ne bi vedno znova že ubežalo samemu

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, »Ecce Homo«, v: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce Homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 201.

<sup>14</sup> Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 1985, str. 14.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit.

sebi, je mesto stalnih premeščanj, vračanj, revidiranj, distanciranj. Nietzsche je predvsem subverziven mislec: če je subverziven do tradicionalne filozofije, pa je subverziven predvsem do lastne pisave, ki ga ne more dokončno zadovoljiti. Seveda pa tu ne gre za tisto običajno samokritiko, v kateri smo soočeni s tem, da nismo povedali vsega, kar smo nameravali, ali da je za tem, kar smo povedali, ostala le prazna lupina. Tu gre za subverzivnost pisave, ki se trga od Pisave kot teksta, kolikor ta temelji na neki kontinuiteti diskurzivnega mašila. Notranja napekost patosa je prav nekaj, kar se ne pusti ujeti v (vulgarno) pozitivnost diskurzivnega pomena, zato je lahko sporočljiv le skupni doživljaj, ki ločuje Nietzschejeve »svobodne duhove« od vulgarne povprečnosti, sužnja. Patos je torej tisto, česar nedoločnost pomena govorica ne more vpotegniti vase; je hkrati njen presežek in manko: če je presežek, je ta presežek ravno njen manko, tako da *več* in *manj* hkrati ne pomenita več nič. Ta izgubljeni *nič* govornice, ki pa ga ne moremo reducirati na nič pomena, je govorica patosa, ki postane neka nova govorica simptomov, kretenj, znakov, ki ločujejo, vzpostavljajo distance, lomijo diskurz, kažejo na teror enotnosti, ki jo ta diskurz vzpostavlja. Patos je raztrganje, in to krvaveče raztrganje, ki ga hoče diskurzivni pomen na vsak način zlepi skupaj, skuša Nietzsche sporočiti v pisavi aforizmov, nenadnih misli, metafor, govori ne z besedami, temveč z bliski, kot dinamit: »sam sem zmeraj trpel samo zaradi 'mnogosti' ... V absurdno zgodnjem času, pri sedmih letih, sem že vedel, da me nikoli ne bo dosegla človeška beseda.«<sup>16</sup> Nedosegljivost besedi kot neka nova govorica znamenj, »z vštetim njihovim tempom«<sup>17</sup> seveda ni samo revolt upora, tu moramo (kot vedno) njegove besede vzeti dobesedno, dobesedno v smislu, da so besede le neznanška posplošitev za patos mnogoterosti stanj, ki se jim vsiljuje fiktivna enotnost. Ta nova govorica patosa pa lahko »spregovori« samo preko znamenj navadne govornice, govori lahko le preko simptomov te govornice, zato Nietzschejev boj poteka samo znotraj jezika, tako da mu ta začne služiti kot simptom. Besede so le nekaj, *kar ne gre*, neko alienirano<sup>18</sup> stanje: »*Kjer gre*, je takoj degenerescenca (tip: kristjan).«<sup>19</sup> Jezik sam po sebi je že degenerescenca, inflacija znakov, simptom, čemur se lahko nietzschejevska misel postavi po robu le v fragmentarni pisavi dekonstrukcije smisla, ki je še v rokah zgodovinskega *logosa*. Kot pravi Derrida v *Gramatologiji*: »Nietzsche je zapisal to, kar je zapisal. Zapisal je, da pi-sava – in najprej njegova pisava – izvirno ni podvržena *logosu* in resnici. In da je ta podvrženost *nastala* v toku neke epohe, katere smisel bo potrebno

16 Ibid., str. 193–194.

17 Ibid., str. 201.

18 Alienacije (kolikor te besede ni uporabljal) pri Nietzscheju seveda ne smemo razumeti v smislu odtujitve, saj pri njem nikoli ne gre za neko odmičanje od nečesa, kar bi veljalo za pristno ali »na sebi«. Prej bi lahko rekli, da gre samo za kritiko posploševanj, kolikor je jezik obče veljaven, torej vulgaren.

19 Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 384.



dekonstruirati.<sup>20</sup> Kot je dovolj znano, Nietzsche prav to zgodovinsko epoho *logosa* imenuje degenerescenca, v kateri se zbira prej omenjena pozitivnost volje do moči (ta degenerescenca moči je ravno to, čemur reče vulgarnost). Nietzsche je torej filozof zglasne volje do moči samo kot kritik, ki človeštvu zgolj nastavlja zrcalo, pri čemer je potrebno voljo do moči (če sledimo didaktični misli) razumeti kot dvojno, razcepljeno moč: če je na eni strani ujeta v derridajevsko metafizično zaporo *logosa* in tako nastopa kot pozitivnost volje do resnice, je ta volja tisto, *kar ne gre* (ta resnica pripada čredi), pa si druga plat volje do moči, tista, za katero Nietzscheju pravzaprav samo gre, prizadeva obiti to vulgarnost v *tišini* singularnih točk odpora, zadanih servilnosti jezika. Samo *tišino* dogodka je potrebno razumeti paradokсно: tišina dogodka je paradoks, ki govori ne z besedami, temveč z bliski, kot dinamit, filozofira se lahko samo s kladivom. Ta tišina je bliskoviti pretres jezika samega. Tišina tu nakazuje molk besed, ki jih je potrebno dekonstruirati z bliskom metafore. Če metafora seveda ostaja v službi jezika, pa lahko govori v nekem (sposojenem) imenu, ki ga ne moremo več poenotiti v Ime (znak), zato je le ona zmožna posredovati »skupni doživljaj«, ki ločuje Nietzschejeve »svobodne duhove« od pripadnikov črede. Samo metafora<sup>21</sup> lahko torej posreduje tisto notranjo napetost afekta ali *doživljaja*, v katerem se prepoznajo svobodni duhovi; metafora torej posreduje *doživljaj*, ki ga konvencionalni jezik izvrže v shematizmu etabliranih znakov.

20 Jacques Derrida, *O gramatologiji*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1998, str. 31.

21 Za širšo in eksplicitno obravnavo metafore pri Nietzscheju napotujemo na njegov zgodnji spis *Spoznavno teoretski uvod o resnici in laži v zunajmoralnem smislu*, kjer govori o gonu in tvorjenju metafor, pri čemer je Nietzsche pojmovno spoznavanje s »pozabljenjem tega primitivnega sveta metafor« (Friedrich Nietzsche, »Spoznavnoteorijski uvod o istini i laži u izvanmoralnom smislu«, v: *Knjiga o filozofu*, Biblioteka 'Horizonti', Grafos, Beograd 1987, str. 82) že kritiziral kot fikcijo oz. lažno vero v »stvar na sebi« ali nasebnost, kar bo v kasnejših delih ena glavnih tarč njegove kritike metafizike. Rečeno na kratko, pri Nietzscheju je tvorjenje metafor nek izvorni in fundamentalni gon, ki pa je s samim kontinuiranim procesom pojmovnega spoznavanja pozabljen ali »potlačen«, pri čemer gre tu za neko bistveno oddaljevanje od tistega, čemur reče »življenje samo«. Še več, jezika se vselej že drži nek »nelogičen element, metafora« (ibid., str. 91). Življenje samo ali »narava« je zgolj nek »nepristopen in nedoločen x« (ibid., str. 79), ki ga pojmovno spoznavanje, če se lahko tako izrazimo, »mumificira« v konvencionalnost »stvari na sebi«, s čimer neka izvorna metafora postane »običajna« ali pozabljena metafora. Ta »primitivni svet metafor« Nietzscheju tako že zelo zgodaj služi kot kritika metafizike, kateri očita, da tega nedoločnega x življenja samega, ki nas dobesedno sili v tvorjenje metafor, ni zmogla integrirati v svoje pojmovno mišljenje, kolikor »[v]sak pojem nastane s poistovetenjem neistovetnega« (ibid., str. 78). O vlogi metafore v filozofskem diskurzu cf. tudi Jacques Derrida (*Bela mitologija*, Biblioteka Svetovi, Novi Sad 1990) in članek Deana Komela, ki nietzschejevski svet metafor takole artikulira: »Bistveno je zdaj to, da neki hipni in izmamljivi 'to kot to' v nenadnem prenosu, metafori, razkriva bivanje v njegovi nedolčnosti, izmamljivosti, vselej-drugačnosti, v njegovi fantazmatičnosti in fabulativnosti (Dean Komel, »Nietzsche in fenomenologija«, v: *Phainomena*, št. 7/8, Ljubljana 1994, str. 92). O rabi metafore in aforizma pri Nietzscheju cf. tudi Sarah Kofman, (v: Nehamas, op. cit., str. 15), ki govori o *doživljaju*, s katerim se Nietzsche obrača na svobodne duhove.

Kot je pokazal Foucault,<sup>22</sup> so Marx, Nietzsche in Freud radikalno spremenili naravo znakov, ne da bi jih pomnožili ali jim dodali kakšen nov smisel, spremenili so predvsem način njihove interpretacije. Znaki nikoli ne referirajo na neko enostavno realnost označenega, znak je vedno že zunanja interpretacija. Zato so bili Marx, Freud in Nietzsche filozofi začetka, ali rečeno *per negationem*, vsako možnost začetka so vselej že zavračali. Vsaka interpretacija je že interpretacija interpretacije. Znakov se vselej drži temeljna ireduktibilna interpretativna odprtost. Če Nietzsche v *Genealogiji* pove, da so si besede izmišljali vrhnji sloji, da bi zavladali nad tem pomenom, pa se besede ne nanašajo na označeno: označeno umanjka. Volja do resnice, tiste resnice, ki je ujeta v pozitivizem volje do moči, je zgolj interpretacija mogočnežev, da bi prikrili resnico interpretabilnega. Foucault je namreč opozoril na nekaj zelo pomembnega in prevratnega, nekaj, kar meče slabo luč na celotno zahodno metafizično zgradbo, ki je še zavezana *logosu*, v katerem je prepoznal neko zlonamernost, »zli pogled«. Če so Marx, Freud in Nietzsche radikalno zamajali homogeno »naravnost« znakov tako, da so jim odtegnili »naravnost« označenega, pa je šele interpretacija tisto, kar znak vzpostavi kot znak, in ne obratno, pomen, ki ga nosi, je samo njegova interpretacija. V nemišljeno vez označevalca in označenega se sedaj prikradejo negativni pojmi protislovja, opozicij, vse tisto, kar je Deleuze elaboriral kot reaktivne sile. Znak je odslej deformiran, degeneriran, v njem se »skriva dvojen in nejasen način zle namere, 'zlobnosti'«;<sup>23</sup> besede same na sebi niso več indiferentni objekti, zgolj orodje, ki ga uporabljamo. Zato lahko Barthes reče, da je jezik (ki se vedno pojavi v nekem tipiziranem diskurzu) izkušanje krivde in privolitev v krivdo. Banalno rečeno, čim torej »spregovorimo«, se postavi tudi vprašanje krivde tistega, ki govori. Krivda je hkrati univerzalna, ker se kot jezik naslavlja na vse, in hkrati povsem singularno mesto osebne odgovornosti, v kateri sprejemam odgovornost za jezik, v katerega privolim. Zato golo in brezglavo afirmativno ponavljanje poraja krivdo, ki subjektu nalaga odgovornost, da teh imperativov, ki počivajo v vsakem znaku, ne »vzame zares«, tej »zaresnosti« pa se lahko postavi po robu le tako, da »kaže« (mogoče celo v nekem Wittgensteinovem pomenu) na nekonsistentnosti in protislovja.

Če smo prej rekli, da Nietzsche govori z bliski, s paradoksi, govori samo s paradoksi jezika samega. Blisk metafore je preobrnitev notranjosti navzven, na samo površino. Nietzscheju metafora že služi kot zrcalo, ki notranjo protislovnost obrača na samo površino zunanosti igre interpretacij. Zato so vse njegove besede uje-te v igro dvojnosti, ki se neprestano izničujejo in brišejo. V zarisovanju sledi se Nietzschejeve besede neprestano brišejo in spet znova za hip pojavijo, da jih bo v

22 Michel Foucault, »Nietzsche, Freud, Marx«, v: *Filozofsko čitanje Frojda*, Istraživačko izdavaški Centar SSO Srbije, Beograd 1988, str. 395.

23 Ibid., str. 395.

naslednjem koraku zasramoval v izginevajoči prisotnosti smeha. Izginevanje, ki smo mu tu prisotni, je zvestoba dogodku, ki ne popusti glede napora odgovornosti, ki je tu potreben kot udarec servilnosti jezika. Ena najbolj tipičnih metafor, ki preveva celotno nietzschejevsko misel, je ples, misel kot ples, kot »notranji ptič telesa«, <sup>24</sup> kar je tako lepo opisal Badiou. Ples kot metaforo misli moramo razumeti kot nasprotje duha teže, v katerem so se nakopičile zanikujoče reaktivne sile. Če smo prej skupaj z Barthesom rekli, da se v jeziku moč in servilnost nujno pomešata, je ta moč (v slabo neskončnost pomešana s servilnostjo, rečeno z Nietzschejem: suženjska morala), v katero je jezik tako usodno ujet, prav zmagovalje reaktivnih sil negacije, sprevrčanja, resentimenta, vse tisto, kar lahko mislimo pod imenom nihilizem. V Nietzschejevem zoperstavljanju navadnemu, konvencionalnemu jeziku torej ne smemo zaslediti neke zgolj esteticizirane slogovne inovacije, njegov slog kot umetnost sporočanja notranjega stanja je potrebno razumeti, če se še enkrat ponovimo, že kot nekaj, kar radikalno napada celotno metafizično zgradbo, kolikor je ta zavezana *logosu* govornice. Ker je ta govorica zgolj neka govorica servilnosti volje do resnice, je lahko le govorica negativnosti, razločevanj, izganjanj. Je govorica dominacije, in kolikor ji vselej gre za moč pripoznanja in reprezentacije, je volja do moči, ki ji Nietzsche, kot smo že rekli, pravi vulgarnost. Vulgarna, suženjska volja do moči kot volja do pripoznanja je življenje negacije in osiromašenje življenja: nacizem kot logična konsekvence, je vrhunec duha teže, ki udarja z monotonostjo težaškega koraka vojaške armade. Nasproti težaškemu koraku vojaške armade torej Badiou izpostavi ples kot metaforo misli. Če je duh teže kot veliki triumf sužnjev duha negacije, ki do lastnega reaktivnega življenja pride le na račun izključitev, omejevanja drugega, pa lahko tudi Zaraturstrin/Dionizov ples naznačuje afirmacijo pluralnosti. Eno nasproti Drugemu je razgradnja Drugega v afirmativnosti pluralnega, mnoštva. Nasproti Enemu ni postavljen nek Drugi, ne nek drugi od Drugega, temveč sama afirmativnost mnoštva. Kot je pokazal Deleuze, je zato volja do moči že afirmacija afirmacije tega mnoštva. Če bi ostali zgolj pri eni afirmaciji, bi taka afirmacija mnoštva afirmirala zgolj nasprotek Enega in zato le Isto logiko. Pluralnost sama bi se izničila v dialektičnem mišljenju nasprotij, ki se vedno vrača k Istemu Duhu – teže. »Kajti volja do moči naredi, da aktivne sile *afirmirajo*, in sicer afirmirajo lastno razliko.« <sup>25</sup> Volja do moči afirmira samo *razliko*, sama afirmacija *razlike* šele omogoča afirmacijo mnoštva; nasprotje (duha teže) je prekoračeno v afirmaciji razlike, šele preko te druge, sekundarne afirmacije razlike same pridemo do mnoštva, ki ne bo zgolj nasprotek Enega in prav zato ne isto Eno. Mnoštvo živi v sami razliki in v njej, je sama notranjost, ki ne potrebuje več zunanega odseva. »Zdaj

24 Alain Badiou, »Ples kot metafora misli«, v: *Eseji 4/1993 (Problemi 7, letnik XXXI)*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 137.

25 Gilles Deleuze, »Nietzsche«, v: *Problemi 3-4/1999, letnik XXXVII*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 69.

se vse spremeni: afirmacija postane bistvo oziroma sama volja do moči; negativno sicer obstaja še naprej, toda kot modus biti tistega, ki afirmira, kot agresivnost, ki je lastna vsaki afirmaciji, kot blisk, ki napoveduje, in strela, ki sledi afirmiranemu – kot totalna kritika, ki spremlja ustvarjanje». <sup>26</sup> Zdaj lahko razumemo, zakaj Nietzschejeve misli ne moremo reducirati in kar bi nekateri tako radi storili, zgolj na kritiko in ne na filozofijo. Njegova ambicija je za take nemara kar prevelika, ravno zato jo zgrešijo v »zgolj kritiki«. Nietzschejevska kritika se izvršuje »sama na sebi«, na lastnem telesu, če se lahko tako izrazimo, ki je neko zgodovinsko, bolno telo nihilizma, in prav zato Deleuze prevrednotenje poimenuje transmutacija. Transmutacija namreč pomeni radikalno sprevrnitev razmerja afirmacije in negacije. Sprevrnitev zadeva tudi samo pre-vrednotenje; če bi ostali zgolj pri prevrednotenju, bi bilo to le vračanje starega v novi obliki, v stari logiki »pakovanja« Istega. Pristali bi v nihilizmu vrednote, v katero se je ujel tudi sam Heidegger. Transmutacija pa pomeni nekaj povsem drugega, nakazuje na možnost izhoda iz nihilizma v neki smrti subjekta, reaktivnega človeka, kjer je najprej treba iti preko *zadnjega človeka*, ki gre onstran slavnega stavka »človek bo še raje hotel nič kot nič ne hotel« tako, da bo ta hotel povsem pasivno preminiti v niču volje: vse je zaman; do *človeka, ki hoče aktivno propasti*. Skupaj z njim naj propade celotna metafizična zgradba. Človek, ki hoče aktivno propasti (trenutek dovršitve nihilizma), s to poslednjo negacijo preobrne samo dialektično razmerje afirmacija-negacija, negacija tu sama postane sila afirmacije, ko se ta dokončno obrne od reaktivnih sil tako, da aktivno afirmira samo negacijo. Z negacijo opravi tako, da jo afirmira, aktivno hoče propasti: aktivni nihilizem. Aktivni nihilizem označuje rob: »*Maksimum* relativne moči doseže nihilizem kot nasilna sila *razdejanja: kot aktivni nihilizem*«; <sup>27</sup> aktivni nihilizem je hkrati premagan nihilizem: s tem ko afirmira negacijo, afirmira zgolj *razliko* do »samega sebe«. Premagan nihilizem torej pomeni premagati »samega sebe«, biti premagan »od samega sebe«, sveti Ja govori samo o tem premaganju reaktivnih sil – v meni. Vendar pa je potrebno vedeti, da je premagani nihilizem zgolj proces, ki se nikoli ne konča, premagovanje je samo proces vzpostavljanja *razlike* do tistega, o čemer govorijo Nietzschejevi teksti. Tekst sam po sebi (kot smo prej že nakazali) Nietzscheju že služi kot maska, prekritje same *razlike* njegovega zbezanega Imena, kateremu smo vedno znova prepuščeni. V pisanju je Nietzsche hkrati svoj suženj in gospodar: vsak tekst, ki ga napiše, je zgolj maska notranjega patosa doživljaja, tekst je že maska, ki prekriva *razliko*, v kateri se izgublja dogodek; ker lahko govori samo preko svojih tekstov, pa je hkrati svoj »gospodar« samo preko *pisanja same razlike*. Ta razlika se v pisanju vzpostavi »za nazaj« (kar ima Nietzsche že »za sabo, »pod sabo), tekst participira *razliko* le kot masko, v kateri izginja notranja intenzivnost do-

<sup>26</sup> Ibid., str. 73.

<sup>27</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 20.

godka: »Govorili naj bi le tam, kjer ne smemo molčati; in govorili naj bi le o tem, kar smo *presegli*, – vse drugo je prazno čvekanje, 'literatura', pomanjkanje discipline. Moja dela govorijo *le* o mojih preseganjih [...] Domneva se, da imam že mnogo – *pod* sabo ... Toda vselej so bili najpoprej potrebni čas, okrevanje, dalja, distanca in šele nato se je v meni zdramila želja, da za spoznavanje naknadno odrem, izrabim, razgalim, 'prikažem' (ali kakor koli naj bi že temu rekli) nekaj, kar sem doživel in preživel, kakršno koli dejstvo ali usodo. V tem smislu morajo vsa dela, z eno samo, vendar pomembno izjemo, *nositi starejši datum* – vselej govori o nečem 'za mano'.<sup>28</sup> Ta izjema je, kot je mogoče razbrati, knjiga *Človeško, prečloveško*, kjer že v sijajnem predgovoru spregovori o svobodnih duhovih, ki si jih *izmisli* kot *razliko* do reaktivnega človeka. Svobodni duh kot *velika odrešitev*, *velika sprostitvev*, kot ji pravi, je metafora *razlike*, afirmacija postajanja, pri čemer afirmirano mnoštvo vzpostavlja postajanje kot afirmacijo; mnoštvo in postajanje sta sama afirmaciji.<sup>29</sup> Ta sled, *razlika*, ki se skriva v metafori svobodnega duha, je figura transmutacije, je radikalna zareza s poenotujočim logosom zahodne metafizike: »Postajanje ni več zoperstavljeno Biti in mnoštvo ne Enemu (sami ti opoziciji sta kategoriji nihilizma).«<sup>30</sup> Kot smo prej že rekli, pre-vrednotenje, kakor koli ga že interpretiramo, rezultira v nihilizmu, v dialektiki nihilizma. Transmutacija to dialektiko sprevrže tako, da uporabi njeno lastno orožje in s tem pokaže na prevaro dosedanjih trans-vrednot. Če se je ta prevara začela z metafiziko Sokrata in Platona, ki je razdelila svet na dvoje, na čutno in inteligibilno, na bistvo in fenomen, lažno in resnično, je Sokrat za Nietzscheja tisti prvi dekadent, razkrojevalec, ki je v imenu višjih vrednot iz življenja naredil nekaj, kar se meri, omejuje in obsoja samo v razmerju do teh transcendentnih vrednot (Resnično, Lepo, Dobro ...). Tej zgodbi pri Nietzscheju seveda sledimo tja do Kantove »stvari na sebi« in kategoričnega imperativa pa vse do Heglove dialektike.

Vendar pa je trans-mutacija mogoča samo v polju transcendentnega tako, da to transcendenco (tisti prazni *nekaj*) povsem paradoksalno subvertira v *izmisleku* svobodnega duha. Svobodni duh je *telo* te subverzije, prevrat torej ni izvršen v teži telesa, za kakršnega ga je smatrala metafizika, *telo* samo je trans-mutirano v čistem *duhu* afirmacije. Teža razločevanja, omejevanja, obsojanja, vrednotenja, volja do moči, kot smo jo prepoznali v diskurzivnosti volje do resnice, je subvertirana v plesu kot metafori za nietzschejansko misel: težka, težaška metafizična misel negacije proti lahkotnemu plesu afirmacije mnoštva. Težko telo metafizične misli zapleše z močjo afirmacije njene negacije, svoje teže se znebi ne z »odvrčanjem pogleda«, temveč z usmeritvijo pogleda navzdol. Ta distancirani, ptičji

28 Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 307.

29 Cf. Deleuze, op. cit., str. 74.

30 Ibid., str. 75.

pogled je »telo, ki se le s konicami prstov narahlo dotika tal, kot bi bilo oblak«. <sup>31</sup> *Trans-topični* patos metaforike oblaka, ki se narahlo dotika tal, je potrebno razumeti z nekim zadržanjem, z bolečino, s katero svobodni duh ni opravil, zato se le previdno dotika vsega zemeljskega (bolečina stare transcedence v nietzschejanski imanenci). Bolečina je prisotna samo kot to (samo)premagovanje, ki se ne more do-končati, ker se ne more abruptno odlepiti od pogojenosti, v katero je ujeta to neizvršeno premaganje. Svobodni duh/plesalec je hipersenzibilizirano telo, transmutacija duha teže v telesu samem, na katerega ga opominja kri. <sup>32</sup> Nietzsche pri-vede duha in telo do skrajnosti (njuno dualnost razreši v tem, čemur reče fiziologija), do identitete krvaveče razlike; doseže to, da se iz tega transmutiranega duha/telesa poci kri (priznajmo, neka transcedentalna kri), kdor tega ni izkusil, ni vreden njegovega učenja. Zato vsem svojim »učencem« želi zasramovanje, glodanje dvoma, samoto in nerazumevanje. Neprizanesljivost do drugih je neprizanesljivost do samega sebe. Vse, kar zapusti »za sabo«, »pod sabo« se še vrača v krvavitvi rane, ki ne bo zaceljena. Ta rana je »življenje samo« kot nezaceljena razlika »duha in telesa«, ki se odraža v močni ali šibki fiziologiji. Duh in telo sta združena v krvavenju imanentne *razlike*, to razliko pa nam posreduje metafora plesa kot iztrganje metafizike Enega. Ples afirmira zgolj *razliko* telesa do svoje teže, ki ga še pritiska k tlom. Tu je (nietzschejevsko) telo v paradoksalnem, sprevrnjenem razmerju z duhom (teže): tla predstavljajo duha teže, kri se poci samo iz telesa/duha, kolikor to telo/duh še gravitira k duhu teže. Prejšnje, tradicionalno razmerje je torej sedaj postavljeno na glavo, transmutacija je izvršena, sprevrnitev platonizma, krvavenje metafizike Enega ... Zato piše s krvjo na konicah prstov. Nasprotje med telesom in duhom, čutnim in inteligibilnim, bistvom in pojavom je sedaj intenzivirano na ravni telesnosti/fiziologije. Stara dualnost je premeščena v samo intenzifikacijo telesa, kolikor to telo teži k razširjeni reprodukciji, k stalnemu širjenju in vsrkavanju »zunanosti«. Voljo do moči moramo razumeti kot »pospeševanje življenja«, kot akumulacijo sile, ki si »od znotraj podreja in vtelesa čedalje več 'zunanjega'«. <sup>33</sup> Volja do moči ni nekaj, kar bi se ohranjalo in s tem dominiralo šibkejšemu: kot vsrkavanje »zunanosti« je vselej na tem, da v svoji pomnožitvi razpade: »Življenje kot nam najbolj znana oblika biti je specifično volja do akumulacije sile -: vsi življenjski procesi imajo tu svoj vzvod: nič se noče ohraniti, vse hoče biti sumirano in akumulirano.« <sup>34</sup> Volja do moči torej nič *ne*

31 Badiou, op. cit., str. 139.

32 »V tej knjigi 'za svobodne duhove' najdemo nekaj tiste skorajda vedre in radovedne psihologove hladnosti, ki mnoge stvari, ki jih ima psiholog *za sabo*, *pod sabo*, še naknadno ugotavlja zase in nas tako rekoč močno *zbada* s katero koli že konico: – nič čudnega torej, če ob tako ostrem in občutljivem delu sem in tja priteče tudi nekaj krvi, če ima psiholog pri tem na prstih kri in ne vselej le – na prstih? ...« (Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, op. cit., str. 308).

33 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 382.

34 Ibid., str. 389.

*ohranja*, temveč multiplicira in se zato s tem nenehno odpravlja, samo-razpušča. Nietzschejevsko telo<sup>35</sup> je zato neko razkosano, fraktalno, *vselej trenutno* telo, ki bo samo razgrajeno v prisvajajoči akumulaciji sile. Prisvojeno starega ne ohranja, »edina realiteta *vsakega centra* sile – ne samoohranitev, temveč hotenje prisvojiti, zagospodovati, se povečati, se okrepiti«. <sup>36</sup> Kot smo že rekli, tega zagospodovanja in okrepitve seveda ne smemo razumeti kot dominacije drugim, tu gre samo za lastno premagovanje, uničevanje starega v pomnožitvi sil, ki staro razpuščajo v *preteklosti akta afirmacije*.<sup>37</sup> Pomnožitev je dejanje afirmacije, afirmacija mnoštva, ki se razlikuje od ohranjajočega in zanikajočega življenja reaktivnih sil po tem, da »razlika 'več' vstopi v zavest«. <sup>38</sup> Nietzsche ta »več«, *razliko* misli kot neko ugodje, kot premagovanje odpora. Ugodje in neugodje nista nasprotka, neugodje je ravno tisto, kar nastopa kot »draž življenja<sup>39</sup>«, kot »veliki *stimulans* življenja«. <sup>40</sup> Tu smo »onkraj načela ugodja«, neugodje je prav stimulans življenja; če Nietzsche načelo ugodja radikalno subvertira, ko pravi, da je občutek ugodja »ravno v nezadovoljitvi volje«, <sup>41</sup> pa nam njene stalne nezadovoljenosti ni potrebno razumeti kot odrekanja gona [*Trieb*]. Volja do moči je ravno sublimno pritrjevanja, usvojevanja in hkrati s tem preseganja, v akumuliranju, kopičenju moči se vse fiksno razgrajuje v fragmente. Ugodje v volji do moči je premagovanje odpora, samo v tej notranji »dialektiki« ugodja in neugodja lahko razumemo Nietzschejevo sublimno načelo ugodja: »tako vidimo, kako neugodje deluje kot sestavina ugodja. Videti je kot majhna ovira, ki jo spet premagamo – ta igra odpora in zmage najmočnejše zbuja skupni občutek presežne, odvečne moči, kar je bistvo ugodja«. <sup>42</sup> To »malo dialektiko« Nietzsche posploši pravzaprav na samo (ne)-bistvo človeka, volja je samo to premagovanje, nadčloveka je potrebno razumeti kot tistega, ki se neskončno premaguje, presega. Sublimno nietzschejvskega

35 Pri Nietzscheju v nekem smislu ni nobenega subjekta, pač pa so le potrebe in nagoni, ki s svoje perspektive interpretirajo svet. Daleč od brezpogojnosti ali apriornosti se »prepričanja« tako rekoč sama navezujejo na naše čutne organe, na 'površino' teles'. Torej ne misli 'jaz', pač pa mislijo telesa prek 'jaza' (Scott Lash, *Sociologija postmodernizma*, Znanstveno in publicistično središče, Zbirka Družboslovje, Ljubljana 1993, str. 81). Kategorija jaza je zgolj fikcija, ki omogoča telesu, da misli, telo samo pa je motor jaza. Če rečemo, da je človek misleča žival, je prav žival tista, ki odloča o misli. V tem smislu je telo vedno prvotno, je motor misli. Nihilizem je misel obrnil v svoj prid, nezadovolj(e)na žival pa je seveda toliko bolj renčala. Od tu perverzija (krščanstvo, filozofija, asketski ideal ...), o kateri govori Nietzsche.

36 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 388.

37 Afirmacije zato seveda ne smemo razumeti kot nečesa, kar afirmirano zgolj pušča pri življenju tako, da nekaj ohranimo, pustimo biti. Zato je bistvena subverzija pojma afirmacije v tem, da »pustiti biti« vselej hkrati razpušča to afirmirano bit v preteklosti nenehnega napredovanja. V tem je pomen Nietzschejevega poudarjanja, da njegovi teksti govorijo samo o tistem, kar ima že »pod sabo« in »za sabo«.

38 Ibid., str. 391.

39 Ibid., str. 390.

40 Ibid., str. 391.

41 Ibid.

42 Ibid., str. 392.

ugodja je torej sólo preseganje, ki je hkrati zvezano z nekim izginevanjem [*fading*] subjekta, ki se ne bo pustil ujeti v past dialektike pripoznanja, kar za sabo seveda povleče tudi neko trpljenje. To je tisto afirmativno trpljenje (ki je vse reaktivno pustilo za sabo), ki ga morajo vzeti nase vsi posrečeni in uspehi. Če bi tu zagovarjali nek mazohizem volje, uživanje v lastni nezadovoljenosti, bi seveda zgrešili poanto, ki je vedno v sublimnem. Volja do moči je seveda sublimna. Zato govori Nietzsche o tistem »več«, o *razliki*, ugodje nastopi, ko ta razlika »stopi v zavest«; samo ta sublimna razlika izginjanja, samo v razcepu volje do moči lahko najdemo Nietzschejevo sporočilo. Volja do moči je razcep, sama v sebi se razdvoji med »osvojeno«, kar pušča »pod sabo«, in iskanjem, premagovanjem odpora po tistem »bo« prihodnosti. V *razliki* med »prej« in »bo« je nietzschejevski dogodek, v katerem se vsak osvojeni »bo« razblini v »bilo« trenutka akta afirmacije: »bo bilo«. Intenzivnost dogodka razpušča tisto sedanost, ki loči *epistème* od izginjajočega dogodka. Blisk, kladivo, svobodni duh so imena/metafore dogodka afirmacije; ples kot metafora misli govori o tem, da je vsaka resnična misel v pričakovanju dogodka »natančno tisto, kar ostane nedoločeno med izvršitvijo in ne-izvršitvijo [*entre l'avoir lieu et le non-lieu*], neka pojavitev, ki je nerazločljiva od svoje izginovitve. Pridodaja se tistemu, kar že obstaja, a komaj se ta dodatek pokaže, že 'obstoječe' spet prevzame svoje mesto in zavlada nad vsem.«<sup>43</sup> Nietzschejeve metafore govorijo samo o tej intenzivnosti »prehoda«, o dogodku kot preletu kometa, o pojavitvi v »obstoječe« kot blisk (grmenje je že na narobni strani, kjer Nietzscheja pravzaprav več ni, tam, kjer so ga našli in vulgarizirali); »'On sam' [dogodek, Nietzsche] je vedno le svoje izginjanje, a vpis ga lahko zadrži nekako na svetlikajočem se robu njegove razblinitve.«<sup>44</sup> Ta robni moment uprizoritve izginevajočega dogodka je bil pri Nietzscheju do sedaj, navkljub mnogim interpretacijam, še najmanj tematiziran. Vendar je vso težavnost tematizacije dogodka potrebno iskati prav v nalogi, ki si jo je zastavil sam Nietzsche. Kot vemo, je matematiko sovražil prav tako, kot je vehementno napadal logizirajočo metafiziko zahodne misli. Logos se vzdržuje v matemu kot podlagi/operatorju misli, ki »hoče najti *obrazce*, ki neznansko množico izkušenj *poenostavljajo*. *Redukcija vsega dogajanja* na človeka čutov in matematika.«<sup>45</sup> Za Nietzscheja je subjekt zgolj nek matematizirani ali gramatikalni subjekt, tak subjekt se *poenoti* samo kolikor poskuša »neznansko množico izkušenj«, ki smo jo našli pod tistim, kar je imenoval »notranja napetost patosa«, zapisati kot številko ali izraziti v danem jeziku. Matematizirati notranjo napetost patosa pa je dekadenca. Volja do resnice kot volja do moči se zakriva ravno v matematiziranju »množice izkušenj«, pri čemer vselej nalletimo na teror »obrazcev«, izračunljivosti in reprezentacij. Kar se reprezentira, se lahko reprezentira samo s pomočjo posploševanj. Ta posplošitev je Enota: »Potre-

43 Badiou, op. cit., str. 142.

44 Ibid.

45 Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 361.



bujemo 'enote', da moremo *računati*: zato še ne misliti, da take enote kar so. Pojem enota smo si sposodili iz pojma 'jaz' – iz svojega najstarejšega verskega artikla. Če ne bi imeli sebe za enote, ne bi nikoli izoblikovali pojma 'stvar'«. <sup>46</sup> Če se je Enota mislila s Sokratom in Platonom kot Ideja, pri Kantu kot »stvar na sebi«, se je problem »resnic« kazal v tem, kako nekega nekonsistentnega referenta (recimo temu kar življenje samo) še misliti kot Eno. Nietzsche napade prav tu, ko si za svojo nalogo zastavi pokazati, da je problem »resnic« samo v tem, da tega nekonsistentnega referenta ni mogoče matematizirati v nek smisel. Epoha *logosa* je epoha smisla, ki se vzdržuje prav kot metafizična zavezanost *logosu* govornice. Vendar pa je to epoho vselej spremljala neka inherentna nekonsistenca, ki je ni bilo mogoče »matematizirati« (brez preostanka) in ki je odpirala prostor tistemu, kar je imenoval večno vračanje enakega. Gibanje se je sprevračalo v labilno stabilnost »že znanega«, ki se je spremenilo v teror resnic. Kot nekje zgoščeno pravi Freud: naš Bog Logos. Zato Derrida poudari, da Nietzschejeva pisava nikoli ni bila podvržena epohi *logosa* in resnici, ki jo je potrebno dekonstruirati. To pa Nietzsche lahko stori samo v neki izginjavajoči pisavi, bolje rečeno, v pisavi, ki lahko nastopi samo kot maska »preteklega izkustva« ali kot metafora, ki vpisuje dogodek na rob hipne pojavitve bliska (»na svetlikajočem se robu njegove razblinitve«). Če lahko rečemo, da je Nietzschejeva filozofija »večna«, <sup>47</sup> je to večnost potrebno razumeti povsem nasprotno, kot se jo poskuša ponavadi razumeti kot tisto, kar se hrani v nekih zapisih in arhivih, kar je dostopno vsem na vpogled. Če je res, da lahko nietzschejevski dogodek nastopi samo v neki pisavi, pa nastopi na njenem robu kot premikajoči se meji, njegova pisava posreduje samo odsotnost dogodka, zato je golo »posnemanje« Nietzschejevega sporočila prav tisto, kar imenuje vulgarnost, čreda. Singularni izginjavajoči dogodek je zapisan trenutku večnosti, ki ne dopušča ponavljanja. Ponavljanje bi bilo čista kopija, gola preslikava matematizirane fikcije in ponovna podvrženost *logosu*. Vsaka identifikacija predpostavlja vero in ponovitev je že vera, zato Nietzsche neprizanesljivo zahteva od svojih »učencev«, <sup>48</sup> da ga zatajijo: »Niste se še iskali: tedaj ste našli mene. Tako delajo vsi verniki; zato je tako malo z vso vero. Zdaj vam ukazujem mene izgubiti in najti

46 Ibid., str. 357–358.

47 Kot pravi Badiou, »[n]ečesa, kar izginja, ne moremo ohraniti na noben drug način, kot da ga ohranimo za večno. Nekaj, kar ne izginja, lahko ohranite tudi, če prepustite, da se v tem hranjenju obrabi« (Badiou, op. cit., str. 148). Ples kot metafora misli je torej tisto, kar moramo ohraniti za večno, saj ples uprizarja samo »absolutn[o] minljivost srečanja« (ibid., str. 149). Sami zagovarjamo tezo, da je minljivost srečanja mogoče učrvstiti v doživljaju kot notranji napetosti patosa, tako da je tisto, kar hoče sporočiti Nietzsche, ravno ta ponavljajoči doživljaj, ki ga na svoj način izkuša vsak »ničejanec« (mogoče je temu v največji meri sledil Bataille, ki se je Nietzscheju po zatrevanju Derridaja hotel približati celo do poistovetenja, kar pa seveda pomeni, do čiste razblinitve, vztrajanje, da bi negativnemu neposredno gledal v oči, do čistega raztrganja kot iztrganja dialektiki gospodarja in hlapca).

48 Besedo »učenci« pišemo v navednicah, saj Nietzsche sam seveda noče nobenih, in to ne samo iz nečimrnosti antifilozofa. Učenec je lahko le (slaba) kopija, simulaker, s čimer Nietzsche največkrat meri na udobje

sebe; in šele potem, *ko me vsi zatajite*, spet pridem k vam ...<sup>49</sup> Zatajitev ne pomeni »obrniti se 'proti'« in zanikovati, kot to počne strahopetni reaktivni človek (krščanarska zgodba!), zatajitev je pozaba, pomeni izgubiti se v »samem sebi«, šele preko te popolne dezorientacije, transmutacije, ki ni gola ponovitev, smo na pravi poti. Ta pot je nek odmik, je »razlika več«, tisto, česar ni mogoče podvreči utrjenemu nasledstvu logosa. Ali ni ta »razlika več«, ki stopi v zavest, ravno neko »negativno ugodje«, ki ga Kant definira kot sublimno, to, kar je »absolutno veliko« in kar sega čez vsako matematično izrazljivo primerjavo, ki je torej ne moremo več zvesti na logiko matema? Če smo prej rekli, da je volja do moči sublimna, pa je sublimna ravno v kantovskem smislu »absolutne velikosti«, ki je ostala brez zunanje primerjave (odseva) in glede na katero je »vse drugo majhno«,<sup>50</sup> vredno prezira. Voljo do moči moramo zato misliti kot singularni izginjajoči dogodek brez primerjave, ki ne vzbuja »toliko pozitivnega ugodja, ampak vse prej občudovanje ali spoštovanje«. <sup>51</sup> »Razlika več«, o kateri smo govorili, je tako ravno razlika brez vsakršne primerjave, prav zato je ta razlika »brez mere« »absolutno veliko« sublimnega, kjer pa že naletimo na nekega drugega Nietzscheja, ki je veliki neuresničeni projekt prevrednotenja vseh vrednot tihoma izvršil v območju tistega, kar je Deleuze poimenoval trans-mutacija. Transmutacija kot volja do moči pa je v neki bistveni povezavi s kantovskim sublimnim, ki »ni vsebovano v nobeni čutni formi, ampak zadeva le ideje uma«, <sup>52</sup> kot da bi bil Nietzsche bolj kantovski od Kanta samega, ki mu ni sicer v ničemer prizanašal in ga napadal prav v tistem, za kar je pravzaprav obema šlo: pokazati na meje mišljenja, pri čemer te meje »vedno znova« premika občutek sublimnega kot »negativno ugodje«, ki »nastane le posredno, in sicer tako, da ga proizvede občutek trenutne blokiranosti življenjskih sil, ki mu takoj nato sledi njihov toliko močnejši izliv [...]«. <sup>53</sup>

učenjakov-posnemovalcev, ki jim pripisuje neizvirnost. Zato ukazuje zatajitev, ki pomeni »aktivno izgubo spomina«, šele v tej izgubi se razpira prostor za tiste, ki jim reče »prihodnji«.

49 Nietzsche, *Ecce Homo*, op. cit., str. 158.

50 Immanuel Kant, *Kritika razsodne moči*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica classica, Ljubljana 1999, str. 90.

51 Ibid., str. 85.

52 Ibid.

53 Ibid.