

NIETZSCHE IN NAVADA

OBLIKOVANJE IZHODIŠČNEGA VPRAŠANJA

Nietzsche se je v *Onstran dobrega in zlega* najbolj neposredno soočil z enim centralnih motivov njegove misli, z moralo kot nečim, kar je potrebno preseči in zavreči. Vendar pa lahko takoj opazimo, da se v tem zastavku samem skriva določena past: kako je mogoče utemeljiti ta imperativ, ta »potrebno je«, brez da bi znova zapadli v neko višjo obliko moralnosti? Ali je mogoče zavreči moralo, a obenem tega ne storiti v imenu neke druge morale? Če pristanemo, da je to mogoče, se pojavi drugačen problem, saj se zdi, da onkraj-moralnost implicira tudi nezainteresiranost, torej določeno neselektivnost in sprijaznjenost z vsem, kar je. Na nek površen način, sledeč principu negacije, se zdi tovrstno sklepanje pravilno, četudi je jasno, da je povsem v nasprotju z Nietzschejevo bojevito mislijo. Nietzsche namreč ugotavlja, da je vsaka moralnost neka zainteresiranost, ki se zaradi lastnega interesa preoblači v obleko objektivnosti, nujnosti in nepristranskosti, skratka v preobleko resnice. Toda »*kaj v nas pravzaprav hoče 'k resnici'?*«¹ Nietzsche odgovarja: » /.../ večino filozofovih zavestnih misli skrivaj vodijo njegovi nagoni in jih silijo v določene tire. Tudi za vso logiko in navidezno samostojnostjo njenega gibanja so vrednotenja, jasneje povedano, fiziološke zahteve po ohranitvi določene vrste življenja.«² Za vsako resnico je torej nek skrit interes in namen, še posebej za tisto, ki se samo-reprezentira kot nezainteresirana: »*Moralni (ali nemoralni) nameni v vsaki filozofiji [so] prava življenjska klica, iz katere je vselej zrasla vsa rastlina. V resnici človek ravna dobro (in pametno), kadar si hoče priti na jasno, kako so pravzaprav nastale najbolj odmaknjene metafizične*

1 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 10.

2 *Isto*, str. 12.

trditve kakšnega filozofa, če se vselej najprej vpraša: za katero moralo jim (ali mu) gre pravzaprav?«³ Nietzsche torej obrne na glavo ustaljeno podobo filozofije: metafizika in ontologija ne utemljujeta morale, temveč velja obratno – temeljna je morala, ta pa sama temelji v življenju; želi afirmirati neko specifično obliko življenja.

Načelno isto izhodišče lahko najdemo denimo tudi v pragmatizmu Wiliama Jamesa, ki ugotavlja, da je moč na zgodovino filozofije v veliki meri gledati kot na spopad človeških temperamentov. Tako kot v Nietzschejevi analizi tudi tu velja, da mora filozof prikrivati lasten interes: »Ne glede na to kakšnega temperamenta je poklicni filozof, poskuša med filozofiranjem zamolčati resnico o svojem temperamentu.«⁴ Vendar pa se zdi, da med Jamesom in Nietzschejem, med obema veličastnima redukcijama zgodovine filozofije, obstaja načelna razlika. Pri Jamesu predstavlja vprašanje »kaj hoče pragmatizem, kakšen je njegov temperament?« točko, na katero v okvirih teorije pragmatizma ni več mogoče odgovoriti: v čem je denimo instrumentalnost izjave, da so »vse naše teorije instrumentalne, da so duhovni načini prilagoditve stvarnosti?«⁵ Kakšen je nadalje interes resnice, ki trdi, da se »resnico naredi, tako kot se naredi zdravje, bogastvo in moč, v teku izkustva?«⁶ Nietzsche ostaja na drugi strani vselej imanentno umeščen v lastno kritiko: ne gre za to, da bi ponudil filozofiji neko povsem zunanjo metodo in zasedel mesto nekakšne ptičje perspektive, s katere bi bilo mogoče zgodovino filozofije videti takšno, kot je ta v resnici. S tovrstnim preseganjem bi se ponovno znašel točno tam, od koder je želel zbežati. Zato Nietzsche nasprotno ostaja v določenem smislu enak filozofom, ki jih kritizira: tako kot njim mu ne gre za nič drugega kot za afirmacijo določene oblike življenja, toda ne za obliko asketa, duhovnika ali sužnja, temveč za obliko gospodarja in aristokrata.⁷ Razlika je le v tem, da

3 Isto, str. 14.

4 James W., *Pragmatizem In Volja do verovanja*, Krtina, Ljubljana, 2002, str. 19.

5 Isto, str. 106, 107.

6 Isto, str. 119.

7 O potencialni povezavi med Nietzschejem in evolucijsko etiko glej: NI, Liangkang, "Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness", v *Phainomena, Genealogies*, Letnik XXII, št. 84-85, Nova revija, Ljubljana, 2013, str. 83–105.

Nietzsche svoje filozofije ne zakriva s tančico objektivnosti in nezainteresiranosti, temveč dopušča, da pride na dan njena bojovita nprav. Kot ugotavlja Klossowski, se zdi, da Nietzsche s svojim pisanjem in nagovarjanjem bralca vseskozi vztraja pri afirmaciji lastnega tipa in lastne vizije sveta: lastnemu tipu čutenja daje možnost uspeha in računa, da bodo »nekega dne /.../ ti posamezni, izolirani primerki dobili posest nad metodo za 'usmerjanje' prihodnosti človeštva«. ⁸ V tem smislu ostaja enak ustanoviteljem moralnosti, ki vselej poskrbijo za to, da »moralna služi svojemu ustanovitelju« ⁹ (ena izmed nalog pričujočega teksta pa bo najti razlike med obema pozicijama). Zavračanje morale torej ne implicira zavračanja vseh njenih funkcij in ravno funkcija selekcije in razločevanja, ki služi življenju, četudi to ni več mogoče govoriti o razločevanju med dobrim in zlim, je tista, ki jo Nietzsche ohrani in skozi svoje pisanje celo potencira. Prav tako ne moremo govoriti, da zavračanje morale, četudi implicira zavračanje vrednot, implicira tudi striktno zavračanje vsake vrednosti. Naloga spoznanje je torej dvojna: otresti se morale, a se ob tem ne ujeti v določeno past, ki se predstavlja kot nasprotje moralnosti v spoznavanju: »'Spoznanje zaradi spoznanja' – to je zadnja zanka, ki jo nastavlja moralna: s tem se še enkrat do kraja zapletemo vanjo«. ¹⁰ Zato mora razvrednotenje vrednot s spoznavanjem vselej spremljati tudi pozitivna naloga: ustvarjanje novih vrednot.

Od tu se nam torej izcedi veliko vprašanje, izhodišče pričujočega teksta: kako selekcionirati in razločevati brez morale in moraliziranja? Kako ne biti natovorjen osel, ki vsemu reče ja, zgolj zato, ker bi se rad zoperstavil moralizatorskemu »ne«? ¹¹ Za enkrat lahko ponudimo le splošen odgovor, kot ga zastavi Deleuze (na čigar interpretacijo Nietzscheja se bomo najbolj naslanjali) v spisu *Opraviti s sodbo*, ki pa ga bo potrebno v nadaljevanju še razdelati: »Mogoče je v tem skrivnosti: omogočiti obstoj, ne pa soditi. Soditi je ogabno, pa ne zato, ker je vse enakovredno,

8 Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, str. 7.

9 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 88.

10 *Isto*, str. 69.

11 O oslovski afirmaciji glej več: Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 218–229.

ampak nasprotno, ker se vse, kar je vredno, lahko vzpostavi in se razlikuje le s kljubovanjem sodbi.»¹² Naloga je torej paradokсна in polna pasti, saj se nevarno približuje temu, čemur se zoperstavlja: sodbo je potrebno zavreči, brez da bi jo obsodili, ohraniti pa je potrebno tudi njen selekcijski karakter.

HIERARHIJA

206

Odgovor na vprašanje po možnostih onkraj-moralne selekcije je smiselno iskati v Deleuzovem (in Nietzschejevem) razumevanju koncepta hierarhije, kjer se srečajo številni težavni tokovi in navidezni paradoksi, ki se tvorijo med glavnimi pojmi njune misli. Že pri bežnem branju Nietzscheja lahko takoj opazimo določeno ambivalentnost glede družbenih hierarhij: po eni strani se zdi, da prevrednotenje vrednot implicira rušenje hierarhij in avtoritet, ki iz njih izhajajo, denimo avtoritete duhovnika ali filozofa: genealogija vrednot nam namreč pokaže, da vsaka vrednota zatira, obsoja in podjarmlja. Vendar pa po drugi strani Nietzsche ne nasprotuje samo hierarhiji vrednot, temveč tudi popolnemu nasprotju, torej načelnemu zoperstavljanju hierarhiji: težnjam po enakosti, izravnavi in čredni moralnosti. Počuti se tujec v svojem času, kjer se razraščajo ideje francoske revolucije, ideje enakosti, socializma in anarhizma, ki jih vse po vrsti obravnava striktno negativno. Toda kakšna je tretja rešitev, ki se izogne tako ustaljenim hierarhijam kot težnjam po njihovem rušenju v imenu enakosti? Zdi se, da se na tej točki pojavijo največje težave za interpretacijo, saj Nietzsche velikokrat pušča vtis, da imamo opraviti z nekakšno »naravno hierarhijo«, z gospodarji in sužnji, ki so to po svojem bistvu in ne glede na njihov družbeni položaj. Kdor ima za nalogo, da raziskuje duše, mora ugotoviti »*zadnjo vrednost duše, nepremakljivo, prirojeno stopnjo na lestvici*«. ¹³ Nietzsche tovrstne gospodarje imenuje različno in nesistematično: stavi na redke »*aristokrate*«, »*ljudi višjega duha*«, v nekoliko drugačnem kontekstu govori o »*nadčloveku*«.

12 Deleuze G., *Kritika in klinika*, Študentska založba, Ljubljana, 2010, str. 194.

13 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 182.

Jasno je, kako nizko nas lahko pripelje sledenje temu sklepanju, kakor se je to zgodilo denimo v nacističnih prisvojitvah Nietzschejeve misli.

Deleuze ohrani Nietzschejevo pojmovanje hierarhije, le da ne sledi dobesedno njenim poosebitvam, oziroma Nietzschejeve osebe pojmuje kot pojmovne like, torej ne toliko kot realne osebe, ki reprezentirajo določeno hierarhično pozicijo v svetu, temveč kot poosebitve neke argumentacije, ki kot take funkcionirajo le znotraj konteksta. Poosebitvam gospodovanja in sužnosti v splošnem se Deleuze izogne tako, da skuša v ozadju Nietzschejevih reprezentativnih oseb razpoznati igro aktivnih in reaktivnih sil, iz katere se šele tvorijo hierarhije med gospodarji in sužnji; ti so, to kar so, vselej le relativno glede na prevladujočo silo, ki žene njihovo delovanje: *»Sile, ki so v telesu prevladujoče ali superiorne, imenujemo aktivne, sile, ki so inferiorne in prevladane, pa imenujemo reaktivne. Aktivno in reaktivno sta izvorni kvaliteti, ki izražata razmerje sile do sile. Kajti sile, ki vstopajo v odnos, bi ne imele neke določene kvantitete, če bi vsaka izmed njih ne imela hkrati tudi kvalitete, ki ustreza njihovi kvantitativni razliki kot taki. To razliko med silami, ki so v skladu s svojo kvantiteto kvalificirane kot aktivne ali reaktivne, bomo imenovali hierarhija.«*¹⁴

Koncept hierarhije torej povzroča pri Nietzscheju toliko težav, ker ima, kot ugotavlja Deleuze, dvojni smisel, ki ga je mogoče natančneje določiti le iz vsakega posameznega konteksta: *»Najprej pomeni razliko med aktivnimi in reaktivnimi silami, superiornost aktivnih nad reaktivnimi silami. Zato lahko Nietzsche govori o 'nepremakljivi, prirojeni stopnji na lestvici'; /.../ Toda hierarhija pomeni tudi triumf reaktivnih sil, okužbo reaktivnih sil in novo kompleksno organizacijo, kjer obolijo tudi močni in kjer je suženj – še vedno kot suženj – zmagal nad gospodarjem, ki gospodar preneha biti. To je vladavina zakona in kreposti.«*¹⁵ Dva smisla besede hierarhija (dva pomena kakor tudi dve različni smeri manifestacije) nam tako že razodevata paradoks hierarhije v celoti: tisto, kar po navadi vlada, kar je višje na hierarhični lestvici v faktičnem svetu (kot ga detektira Nietzsche) je samo po sebi nekaj reaktivnega, suženjskega, pritlehnega in nizkotnega, nekaj kar je

14 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 60.

15 Isto, str. 84.

nižje na »nepremakljivi« hierarhični stopnji. V faktičnem svetu, torej v svetu gospodstva morale, je hierarhija obrnjena na glavo ali kot pravi Deleuze: »Tisti, ki jim Nietzsche pravi gospodarji, so prav gotovo močje moči [puissance], toda ne močje oblasti [pouvoir], saj je oblast vezana na utečene vrednote [valeurs en cours]; za sužnja ne zadošča prevzem oblasti, da bi nehal biti suženj – to, da ga vodijo sužnji, je celo zakon teka [cours] ali površine sveta.«¹⁶

Pri določanju prave hierarhije torej ne gre za vprašanje, kdo je na oblasti in kdo podrejen. Reprezentacija gospodarja nam namreč pove ravno nasprotno: gospodar sam je le suženj, suženj lastne reprezentacije, kar je eden izmed izvorov Nietzschejevega vztrajnega zoperstavljanja Heglu: »Pri Heglu volje želijo, da se njihova moč pripozna, da je njihova moč predstavljena. Po Nietzscheju pa je to povsem napačno pojmovanje, to je podoba, ki si jo o moči naredi človek resentimenta. Suženj ali hlapec je tisti, ki razume moč zgolj kot predmet pripoznanja, snov reprezentacije ali zastavek v tekmi, in jo s tem ob koncu boja podredi goli atribuciji etabliranih vrednot.«¹⁷ Nekdo, ki hoče biti pripoznan kot gospodar, že zaradi tega hotenja samega, ne more biti gospodar. Kot pravi Nietzsche: »Nečimrni se veseli vsakega dobrega mnenja, ki ga zve o sebi /.../ ravno tako pa trpi spričo vsakega slabega mnenja: obojim se namreč podreja, čuti, da jim je podrejen, iz tistega najstarejšega nagona podrejenosti, ki udarja pri njem na plan.«¹⁸ Nečimrni torej izgubi vsako možnost selekcije onkraj suženjske želje po pripoznanju: veseli se čisto vsakega dobrega mnenja o sebi, ne glede na njegovo vsebino.

Toda, kot smo že nakazali, bi bilo napačno v Nietzschejevem imenu Hegla zgolj obrniti na glavo in zatrditi, da so gospodarji sužnji in sužnji gospodarji: iz razlike ne smemo nikoli narediti protislovja, kot se glasi eden glavnih Deleuzovih motivov glede zoperstavljanja Heglu. Razmerje med gospodarji in hlapci tako nikakor ni simetrično in ravno ta nesimetrija pogojuje »zmago« sužnjev: triumf sužnja implicira, da gospodar preneha biti gospodar, ne zgodi pa se tudi nasprotno: suženj torej ostane suženj tudi na oblasti. Reaktivna sila je »kužnejša«

16 Deleuze G., Razlika in ponavljanje, Založba ZRC, Ljubljana, 2011, str. 112, 113.

17 Deleuze G., Nietzsche in filozofija, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 23.

18 Nietzsche F., Onstran dobrega in zlega, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 179.

od aktivne sile, saj neprestano teži k temu, da naredi iz vsake bližnje aktivne sile, sebi podobno reaktivno silo. Kot pravi Deleuze: »*Od tod Nietzschejeva raba besed 'nizkoten', 'neplemenit', 'suženjski': te besede označujejo stanje reaktivnih sil, ki se postavijo visoko, ki aktivno silo zvabijo v neko past in nadomestijo gospodarje s sužnji, ki ostanejo sužnji.*«¹⁹ Toda kako se vse to zgodi? Zakaj reaktivne sile ponavadi zmagajo in si podjarmijo aktivne sile? Ali ni to protislovna zmaga, iz katere bi lahko sklepali na šibkost Nietzschejeve argumentacije, ki stavi na to, da so aktivne sile superiorne nad reaktivnimi?

Zadnje vprašanje izgubi svoj smisel, če upoštevamo dejstvo, da zmaga in nadvlada na eni strani ter podrejenost in poraz na drugi strani, v okviru Nietzschejeve teorije niso nikoli stabilni in trajni ter da realne reprezentacije oblasti ne ustrezajo izvorni superiornosti aktivnih sil nad reaktivnimi. Da bi to odkrili, se moramo poslužiti genealoške metode: »*dejstvo, da se vsaka sila nanaša na drugo silo, bodisi zato, da ji ukazuje, bodisi zato, da se ji ukloni, nam je odprlo pot do izvora: izvor je razlika v izvoru, razlika v izvoru je hierarhija, tj. odnos nadrejene sile do podrejene sile, ukazujoče volje do volje, ki uboga. To hierarhijo, ki je ne moremo ločiti od genealogije, Nietzsche imenuje »naš problem«. Hierarhija je izvorno dejstvo, identiteta razlike in izvora. /.../ vrednost neke stvari je hierarhija sil, ki se izražajo v tej stvari kot kompleksnem fenomenu.*«²⁰ Uvideti hierarhijo kot razliko in izvor; to je torej osnovna naloga genealogije v njenem najširšem smislu. Toda zakaj je ta naloga tako težavna? Najprej: genealogija, neke moralne vrednote denimo, ni tisto, kar se znotraj te morale interpretira kot njena zgodovina. Prej gre za ravno nekaj nasprotnega, saj je razkrita genealogija vrednot sama tista, ki postavi pod vprašaj vrednost teh vrednot. Genealogija sama je torej bojna praksa, praksa prevrednotenja, ki se vrača v preteklost zgolj v imenu prevrednotenja vrednot v sedanjosti in prihodnosti.

19 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 23.

20 Isto, str. 21.

1. BOLEZEN IN ZDRAVJE, NIETZSCHE IN DOSTOJEVSKI

Vrnimo se k problemu dvojnega smisla hierarhije pri Nietzscheju in Deleuzu: gospodarji niso nujno gospodarji, toda vsi, ki so jim podjarmljeni, so nujno sužnji. Reaktivna sila je zelo kužna, medtem ko je aktivna sila nekaj redkega, izjemnega in krhkega, nagnjena je k pokvarljivosti in pretvorbi v reaktivno silo. Kako se torej v teh neugodnih okoliščinah boriti proti reaktivnim silam, proti resentimentu, moralizmu ...? Te strategije, kakor tudi samo pretvarjanje aktivnih sil v reaktivne, je v literarnem okviru morda najbolj nazorno prikazal Dostojevski, čigar bližina z Nietzschejem je dobro znana.²¹ *Zapiski iz podtalja* je roman, ki transformira v zgodbo Deleuzovo trditev, da je zakon površine sveta ta, da ga vodijo sužnji; da bi torej gospodar ostal gospodar se je prisiljen umakniti na rob, v samoto, v podtalje. Toda tega ne počne iz odrekanja in usmiljena, niti ne zaradi asketskega ideala, četudi gre tudi tu za določeno prakso, za kompleksen način samo-poškodovanja in samo-zdravljenja. Dostojevski tako tekom romana, v različnih kontekstih in iz različnih ust navaja: »Užitek je bil ravno v preveč kričeči zavesti lastnega ponižanja; v tem, da tudi sam čutiš, kako si prišel do zadnje stene; da je to sicer ogabno, da pa drugače ni mogoče«²² ali »/.../ celo v zabobolu odkrivate užitek /.../«²³ ter »/.../ človek [se] nikoli ne odpove pravemu trpljenju, se pravi razdejanju in kaosu. Saj je trpljenje edini vzrok spoznanja.«²⁴ Vprašanje se zdi jasno: zakaj bi si želeli trpljenja in ponižanja, če stremimo po volji do moči in gospodovanja? Ali z Nietzschejevimi besedami iz *Vesele znanosti*: »Ali ni volja edinole po zdravju predsodek, figovstvo in mogoče košček najfinejšega barbarstva in zaostalosti?«²⁵

Zdi se, da je trpljenje nujni stranski proizvod ohranjanja aktivnih gospodovalnih sil znotraj danega sveta, v katerem vladajo reaktivne sile. Trpljenje

21 Glej denimo: Philonenko A., »Nietzsche – Filozof življenja (pogovor z Didierom Raymondom)«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 97–107.

22 Dostojevski F.: M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 12.

23 *Isto*, str. 18.

24 *Isto*, str. 40.

25 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 134.

izhaja iz neprestanega zoperstavljanja navideznim gospodarjem, iz tega, da se teži k gospodovanju, četudi iz pozicije, ki je s stališča neke družbe dojeta kot šibkejša. »*Saj ne morem živeti brez oblasti in trinoštva nad komer si že bodi*«,²⁶ je glavni moto anti-junaka iz podtalja – toda pri tem nikakor ne gre za oblast, ki bi jo lahko enostavno izenačili s pozicijo na nekakšni družbeni lestvici. Strategije gospodstva so veliko bolj kompleksne: junak se denimo na začetku zgodbe skuša na vsak način zaleteti v nekega vzvišenega oficirja, zgolj zaradi njegovega prezirljivega in vzvišenega pogleda. Toda vsak neuspeh trk še veča njegovo ponižanje in trpljenje. A ko trk končno uspe, je pozicija gospodarja in podrejenega v trenutku zamenjana, brez da bi človek iz podtalja postal oficir in obratno. Junak podobno funkcionira tudi na srečanju s svojimi bivšimi, zdaj bolj uspešnimi sošolci ali v interakciji v ljubezni – v vseh kontekstih ne gre za nič drugega kot željo po prevladi. Toda ta prinaša konstantno premeščanje pozicij: »*junakinja [je] zdaj ona, jaz pa ravno tako ponižano in poteptano bitje, kakršno je bila ona spričo mene tisto noč /.../*«. ²⁷ Gre skratka za kompleksne boje, kjer zmaga ni nekaj enoznačnega, temveč nekaj, kar je potrebno šele interpretirati; v vsakem srečanju nekdo zmaga in nekdo se podredi, vendar pa ni nujno, da se ta zmaga ujema z družbeno nadvlado, kakor tudi ni nujno, da se gospodarji v družbi ujemajo s praviimi gospodarji. Kot opozarja tudi Deleuze, je interpretacija kvalitete sil v vsakem posamičnem dogodku ali fenomenu izredno težavna, saj je nemogoče izhajati iz splošnih načel: »*Ne pozabimo, da vsak posamični primer postavlja interpretaciji kar najbolj pretanjene težave in probleme: da bi lahko interpretirali, potrebujemo 'izjemno natančno' percepcijo, takšno, kot jo najdemo v kemijskih telesih*«. ²⁸

Ena glavnih Deleuzovih stav, pri interpretaciji Nietzscheja je, da so reaktivne in aktivne sile to, kar so, le v medsebojnem trku, v medsebojnem razmerju: »*To je tudi bistveno: visoko in nizko, plemenito in nizkotno niso vrednote, temveč diferencialni element, iz katerega so izpeljane vrednosti vrednot samih*«. ²⁹ Tudi

26 Dostojevski F.: M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 140.

27 Isto.

28 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 75.

29 Isto, str. 14.

same volje do moči kot diferencialnega principa med reaktivnimi in aktivnimi silami ne smemo pojmovati kot nič substancialnega, temveč izhajajoč striktno iz diferencialnega razmerja: »Volja do moči se sili dodaja kot notranji princip determinacije njene kvalitete v odnosu ($x + dx$) in kot interni princip kvantitativne determinacije tega razmerja samega (dy/dx). Sila dominira ali ukazuje drugim silam vedno samo z voljo do moči. Še več: le volja do moči (dy) lahko zagotovi, da bo neka sila v odnosu ubogala /.../«³⁰ Sile same po sebi torej niso niti aktivne niti reaktivne: takšne postanejo šele skozi razmerja, v katerih so udeležena: so, kar so, le glede na razmerje, glede na učinke na drugo silo. Poglejmo si, kako ta nujna umeščenost sil v medsebojna razmerja funkcionira na nekoliko bolj konkretni, notranji in izkustveni ravni. Bilo bi namreč premalo reči, da sta trpljenje in ugodje (kot izvora moralnega razsojanja med dobrim in zlim) zgolj produkta zunanjih trkov med silami, saj tako trpljenje kot ugodje pri Nietzscheju prvenstveno izhajata iz trkov s samim sabo; iz notranjega trka dveh sil, ki se borita za prevlado. Pravzaprav je sama razlika med zunanjim in notranjim trkom povsem nična, saj individuum in njegova zavest nista v tem kontekstu nikakršni enoti, ki bi bila enostavno dani: trki se dogajajo med individuumi, znotraj njih, predvsem pa tudi onkraj njihove zavesti, bolj pomembno pa je, da so ti trki (in ne nekakšna podstat ali bistvo) tisti, ki tvorijo individualnost individuum, in tudi tisti, ki jo neprestano premeščajo. Izsiljevanje tovrstnega samo-srečevanja, ki rezultira v samo preseganju, je, četudi boleče, nujno, saj bi v nasprotnem primeru vedno znova afirmirali obstoječo moralo in moralnega človeka: ta doseže lažno stanje, ko je individuum enkrat za vselej zadovoljen in pomirjen zaradi trdne in večne moralne slike, ki si jo ustvari točno tako, da ga potrjuje takšnega, kot je; po lastni individualni podobi. Morala tako primarno skrbi za ponavljanje in vračanje istega iz preteklosti tudi v prihodnosti. Dostojevski tovrstno pozicijo karikira: »Živim mirno, umrem zmagoslavno – saj to je vendar paradiž, pravi paradiž! In kako bi mi potem zrasel trebuh, kakšen trojni podbradek bi dobil, kakšen pijanski nos bi si

privoščil, /.../»³¹ Tudi pri Nietzscheju najdemo številne odlomke, ki nakazujejo na zoperstavitev temu procesu zaustavljanja in omrtvičenja. Vsa filozofija morale skozi zgodovino je zanj »uspavalo«, ki omogoča lažno pomiritev, četudi se izogne trpljenju in prinaša ugodje. Ravno zato so »hedonizem, pesimizem, utilitarizem, evdajmonizem /.../ načini mišljenja, ki vrednost merijo po užitku in trpljenju, se pravi po spremljajočih stanjih in postranskih rečeh, so plitvi nazori in naivnosti, na katere vsakdo, ki se zaveda oblikujočih moči in umetniške vesti, gleda zviška, ne brez poroga, pa tudi ne brez sočutja.«³² Nietzsche je tako, z namenom izogibanja pastem navideznega ugodja in pomirjene samozadostnosti, prisiljen v konstantno premeščanje in preoblikovanje lastnih moči. Prevrednotenje vrednot je zato neskončen proces in ne neka naloga, ki je lahko dovršena. Nikoli se ne sme pojaviti neka vrednota ali neka misel, ki trajno zavlada, saj mora biti tudi sama presežena ne glede na svojo vsebino. To natančno zapazi Lou Salomé, ki je v svojem spisu Nietzsche logiko součinkovanja bolezni in zdravja prikazala najbolj eksplicitno: Nietzscheju se novi uvidi porajajo kot »zahteve po ozdravljenju«. »A takoj zatem, ko ga ujamejo in osvežijo, ko jih umesti v lastno moč, ga nemudoma znova zagrabi nekaj, podobno vročici ali nemirnemu bučečemu presežku notranje energije, ki svoje želo na koncu vedno uperi proti njemu, in je vzrok bolezni, ki si jo je sam nakopal.«³³

Opazimo lahko, da se nam, če sledimo tej interpretaciji, popolnoma zabriše razlika med zdravjem in boleznijo: vsako zdravje samo v sebi že nosi zametke neke prihodnje bolezni, kakor tudi vsaka bolezen v sebi že vsebuje prihodnje ozdravljenje. Ravno zato je vsaka strategija, ki se skuša popolnoma in trajno zoperstaviti trpljenju, nesmiselna in nujno neuspešna. Nietzsche torej, sledeč Deleuzovi formuli iz logike smisla, med postajanjem postaja več in manj obenem: zboleva med ozdravljenjem in se ozdravlja med obolevanjem. Kot ugotavlja Lou Salomé, je »s pomočjo bolezni prišel do zdravja; do pravega čaščenja prek iluzije;

31 Dostojevski F. M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995, str. 73.

32 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 133.

33 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé*, Nietzsche, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 163.

in do samopotrditve in pozitivne prek samoranjaja. /.../«.³⁴ Bistveno vprašanje, ki se iz tega součinkovanja poraja, se glasi: Zakaj je Nietzsche, kljub temu, da se je zavedal nujnosti boleznin za zdravje in obratno, vseskozi bolj poudarjal le en pol, torej zdravje? Zakaj je zgodovina njegove boleznin vselej »zgodba o ozdravljenju«?³⁵

Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo razločiti med večim smislom besede zdravje: lažno in »kvazi« večno »moralno« zdravje, nadalje zdravje kot faza, ki je nujno zoperstavljena boleznin, ki sledi in nenazadnje neko višje zdravje, ki vase vključi tudi samo bolezen in trpljenje. Le iz tega tretjega zdravja je mogoče izpeljati Nietzschejevo misel večnega vračanja in afirmacije, ki naznačuje prav to zmožnost: pregrizniti, ne pa izrjavati črno kačo,³⁶ ki leze iz ust,³⁷ biti vselej sposoben najhujšo bolezen transformirati v zdravje. Kot pravi Deleuze: »*Dioniz afirmira vse, kar se pojavlja, 'še tako grenko trpljenje', in se sam pojavlja v vsem, kar je afirmirano. Bistvo tragičnega je mnogotera ali pluralistična afirmacija. Bolje ga bomo razumeli, če pomislimo, kako težko je napraviti iz vsega predmet afirmacije.*«³⁸ Veliko zdravje torej ni neka faza, ki je povsem odporna proti boleznin, temveč sposobnost, da se samo bolezen vedno znova transformira v zdravje. Vendar proces vseskozi poteka tudi v obratni smeri: veliko zdravje – »*tako, kakršno ne le imaš, temveč ga ves čas tudi še pridobivaš in moraš pridobivati, ker ga zmeraj znova opuščas, moraš opuščati!* ...«³⁹

Naloga skratka ni izogibanje trpljenju, prav nasprotno: ravno najskrajnejše trpljenje je potrebno afirmirati in si želeti njegovo večno vračanje, saj se lahko le tako izcedi »*veliko zdravje*«. Nietzsche na to opozarja v številnih različnih kontekstih: »*Močan in uspel človek prebavi svoje doživljanje (vštevši dobra in zla dejanja), tako kot prebavi svoj obed, četudi mora pogoltniti trde grizljaje,*«⁴⁰ ali denimo »*kar spodleti, še toliko bolj ohranjati v časteh pri sebi, ker je spodletelo* –

³⁴ Isto.

³⁵ Isto, str. 177.

³⁶ O vlogi različnih živali v Nietzschejevi filozofiji glej: Guery F., »Zaratustrov zverinjak«, v *Nihilizem*, Phainomena, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 115–121.

³⁷ Nietzsche F., *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana, 1999, str. 185.

³⁸ Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 31.

³⁹ Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 277.

⁴⁰ Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 315.

je že prej del moje morale». ⁴¹ A spet se pojavi problem: kako razložiti afirmacijo vsega, ki jo zahteva večno vračanje, od afirmacije vsega, ki jo izvrši preobloženi osel ali moralni človek, ki vsemu odpušča? Kot vselej pri Nietzscheju je razlika med tistim najbolj odrešilnim in najbolj pogubljačim, med najbolj gosposkim in najbolj suženjskim tudi tu nadvse majhna in prefinjena. Toda kljub tej majhnosti gre za ključno, kvalitativno razliko, ki jo moramo v interpretaciji vselej nujno vzpostaviti, v nasprotnem primeru lahko kaj hitro iz Nietzscheja naredimo njegovo nasprotje.

Pri površnem branju se Nietzschejev ideal res zdi identičen krščanskemu dobremu, odpuščajočemu in oproščajočemu človeku: »/.../ prepovedujem vsak povračilni, vsak varovalni ukrep – se razume, tudi vsako obrambo, vsako 'opravičilo'.« ⁴² »Lahko obračate moje življenje sem in tja, /.../ ne boste našli niti sledi, da bi bil kdo nejevoljen name.« ⁴³ A ključna razlika se skriva v kopičenju dolga: osel odpušča, vendar to stori tako, da si naloži »grehe«, ki so mu bili zadani. Podredi se, je primarna podoba suženjske morale. Na drugi strani pa pri gospodarju ne gre za odpuščanje, ki se kopiči in se kot uporabna valuta izkaže v takšni ali drugačni ekonomiji ugodja in trpljenja (recimo v posmrtnem življenju, kjer so grehi odplačani). Ne gre za kopičenje dolga, za nalaganje bremena, temveč za takojšnjo transformacijo bremena v nekaj razbremenjujočega, za afirmacijo lahkotne pozabe in popolnega izbrisa, ki sta mogoča le vzporedno s transformacijo. Ta tema je morda najboljše razvita v Nietzschejevem dopisovanju z Lou Salomé, ki ga lahko v grobem razdelimo v dve fazi: sprva je Nietzsche prepričan, da je našel svojo najbližjo duhovno prijateljico, morda celo življenjsko sopotnico. Toda Lou se ne odziva po pričakovanjih: izogiba se, v nekem trenutku se pojavijo z njene strani govorice, opravljanja (»tista gnusna žaljivka«). ⁴⁴ Nietzsche zavrnitev vzame kot poraz in skozi pisma lahko jasno razberemo, kako ga razjeda najhujša vrsta gneva in maščevanja (»Ta suha umazana smrdljiva opica in njene umetne

41 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 175.

42 *Isto*, str. 168.

43 *Isto*, str. 166.

44 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 99.

*prsi – nesreča!«).*⁴⁵ Kako naj preživi sam s sabo, kako naj se pomiri z zavrnitvijo? »Ne, nisem ustvarjen za sovražnost in sovraštvo, in ker je stvar že tako daleč, da nikakršna sprav /.../ ni več mogoča, ne vem več, kako bi živel; ves čas mislim na to. To je nezdržljivo z mojo celotno filozofijo in načinom mišljenja – to, da sem zapadel v rubriko človeške sovražnosti in to s takšnimi revnimi ljudmi, poruši vsakršen ambiciozen občutek, ki ga imam! Dotlej nisem nikogar sovražil, /.../. Sedaj se resnično počutim ponižanega.«⁴⁶

216

Potrebna je torej afirmacija doživljanja z Lou, toda ne afirmacija iz prve, ljubezenske faze, kakor tudi ne nekakšna sinteza te prve afirmacije in druge negacije. Kot smo že rekli, ne gre za pomiritev, za odpuščanje, niti ne za slavljenje ponižanja, temveč za paradokсно transformacijo poraza v zmago. Poraz je sicer poraz in tega ne morejo olepšati nobene interpretacije: Nietzsche je v tem odnosu podrejeni, je suženj, je, paradokсно, celo ženska (v enem izmed njegovih lastnih pomenov tega pojma). Poraz je potrebno afirmirati z vso njegovo poraznostjo, brez da bi ga zakrili in olepšali. A ta isti poraz lahko postane zmaga s spremembo konteksta in prostora boja: »Velika obdobja našega življenja so tam, kjer se opogumimo in svoje zlo prekrstimo v svoje najboljše«⁴⁷ Reaktivnost mora postati aktivnost, večno vrtenje v krogu maščevanja se mora razviti, zapustiti krog in se vključiti v krog večnega vračanja, kjer se edino lahko producira nekaj novega. Večno vračanje, v številnih (predvsem tistih psiholoških) različicah pri Nietzscheju, vedno vsebuje ravno ta poudarek: sprijaznjenje s preteklostjo, predvsem z njenimi najbolj bolečimi deli (hoteti doživeti isto še enkrat in še enkrat), ki omogoča odprtje prihodnosti, neobremenjeno aktivnost. Nietzsche mora tako presežek bolečine iz odnosa z Lou transformirati v svoje pisanje, preko katerega se edino lahko dogodi ozdravljenje: »Moja učenka je postala moja učiteljica – ironični bog je dosegel popolni triumf ... Navdahnila me je z mislijo Zaratustre: moj največji poem opeva najino zvezo in najino tragično ločitev.«⁴⁸

45 Isto, str. 134.

46 Isto, str. 138.

47 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 76.

48 Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013, str. 138.

Tudi v drugih kontekstih, najbolj izrazito pa v *Ecce Homo*, kjer Nietzsche interpretira in vrednoti lastno življenje, njegova obdobja in zasuke, lahko opazimo na delu isto logiko: trpljenje se zdi vselej nujni del nosečniškega procesa, ki rojeva novo. Toda kako vemo, kako lahko vrednotimo in razločujemo med reaktivnimi in aktivnimi deli življenja? Morda se ravno v tej nerazločljivosti skriva del skrivnosti večnega vračanja: predznaki se neprestano menjujejo in najbolj aktivni deli življenja se z nove perspektive, ki je prerasla prejšnjo, izkažejo za največje iluzije in zastoje, kakor tudi obratno. Obdobje Baselske profesure, ki bi ga morda lahko z nekega zdravo razumskega stališča pojmovali kot produktivno in uspešno obdobje, Nietzsche zavrača z vso močjo.⁴⁹ Na drugi strani imamo paradoksnost in v več pomenih ključno leto 1879, ko je Nietzsche star 36 let. Umre mu oče, odloči se za umik iz družbe in zapusti profesuro, sledi poletje, ki ga »preživi kakor senca« in zima »z najmanj sonca v mojem življenju«. ⁵⁰ Toda ravno to je obdobje, ko Nietzsche zares postane to, kar je: gre za točko v življenju, ko je obenem najnižje in najvišje, ko je najmanj in postaja največ: neznosna bolečina sama predstavlja obrat k velikemu zdravju. Le sredi trpinčenja v obliki mučnih bolečin v možganih, ki jih je spremljalo bljuvanje, je lahko Nietzsche doživel jasnost misli, za katero v bolj zdravih okoliščinah ni bil sposoben.⁵¹

V vsakem trenutku življenja je torej na delu notranji boj za prevlado: boj med navadami, boj med interpretacijami, boj med različnimi silami. Nietzsche se sistematično vselej zoperstavlja tistemu, kar je trenutno na oblasti, pri čemer je vsebinskost te oblasti drugotnega pomena: že samo dejstvo »biti na oblasti« zadostuje za nujnost prevrednotenja, saj so na oblasti vselej reaktivne sile. Ta vsebinska nepomembnost in »vseenost« velja tudi v obratni smeri: vse, kar zmore, prevrednoti, je dovolj »dobro« za svojo nalogo, saj je ravno njegova aktivnost, njegova zmožnost delovanja in prevrednotenja tista, ki definira njegovo »dobro«. In vkolikor prevrednotenje uspe, mora biti nova vrednota nadalje nujno zrušena in vržena iz prestola. Naša teza, ki je nenavadna in jo bomo morali v nadaljevanju

49 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 220.

50 *Isto*, str. 161.

51 *Isto*, str. 162.

utemeljiti še v drugih kontekstih, se torej glasi: revolucija zaradi revolucije same in revolucija znotraj vsake revolucije. Vsaka vsebinska selekcija je v tem kontekstu že reaktivna, že delo neke prevladujoče morale (ali morale, ki bi rada bila prevladujoča). Moralna iluzija je ravno vera v ločitev resnice od videza, prave od neprave vrednote, zato Nietzsche raje predlaga: »*onkraj meščanskega sveta in njegovega ja in ne*«. ⁵² Toda tudi tu je potrebna že omenjena previdnost: da bi se izognili stalno prisotni pasti preobloženega osla, ki vse afirmira, moramo vzpostaviti selekcijo, ki se izvrši na drugačen način in v drugih okoliščinah. Zavrnitev vsebinske selekcije tako implicira vzpostavitev stroge selekcije med aktivnim in reaktivnim, med vladajočim in podrejenim, med ustaljenimi vrednotami in njihovim prevrednotenjem: reči je torej potrebno ja, vsemu, kar prevrednoti, kar transformira in kar postaja drugo in reči je potrebno ne vsemu, kar potrjuje trenutno prevladujočo gospodstvo, občo moralo in splošno sprejeto resnico. ⁵³

218

Od tu lahko že zarišemo osnovne obrise naše teze, ki jo bomo še podrobneje razdelali v nadaljevanju: Nietzschejeva selekcija je selekcija, ki se ne zoperstavi vsebini neke moralne navade, temveč sami formi navade, ki jo morala prevzema, četudi skuša samo sebe prezentirati ne kot nekaj »navajenega«, temveč kot nekaj večnega, nespremenljivega in občega. Ravno s tem, ko se Nietzsche odpove vsebinskemu razločevanju med navadami (med dobrimi in slabimi, med tistimi, ki prinašajo trpljenje, in tistimi, ki prinašajo ugodje, ...), se lahko zoperstavi formi navade v vsej njeni splošnosti. Z odpovedjo slabi vsebinski selekciji, ki jo navadno izvršuje vzpostavljena navada, lahko selekcionira in izloči vse tisto, na kar smo navajeni: dober okus, zdravo pamet, čredno moralo, plitke resnice.

NAVADA IN ČREDNA MORALA

Naša teza o Nietzscheju in navadi je še presplošna. Preveriti jo moramo na konkretni genealogiji prevladujočih moralnih navad. V *Genealogiji morale*

52 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 42.

53 O prevrednotenju vrednot glej: Kessler M., »Filozof umetnik«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000, str. 107–115.

koncept navade namreč odigra ključno vlogo, četudi je to docela evidentno le v slovenskem prevodu in ostaja zgolj implicitno v nemškem izvirniku, kjer dobesedni prevod slovenske besede navada [die Gewohnheit, die Gewöhnung] na ključnih mestih, ki jih imamo v mislih, ni uporabljen. Poglejmo si torej, kako Nietzsche ubesedi trenutek velikega preloma naše zgodovine, ki šele povzroči razdelitev pojma hierarhije na dva pomenska smisla, ko prave »gospodarje« zamenjajo lažni »gospodarji-sužnji«: »'Gospodarji' so odpravljeni; zmagala je morala NAVADNEGA ČLOVEKA. [*Die Herren' sind abgetan; die Moral DES GEMEINEN MANNES hat gesiegt.*]⁵⁴ Pridevnik »gemein« moramo tu razumeti v vsej njegovi pomenski večplastnosti: označuje tako nekaj navadnega, splošnega in skupnega kot tudi nekaj prostaškega, podlega in nizkotnega.⁵⁵ Nietzsche, skozi celoten njegov opus, stavi na nerazdružljivost obeh pomenskih sklopov, oziroma ju še globlje poveže: kar je navadno in ne-izjemno, je plitko, nizkotno in prostaško in to ravno zato, ker zahteva enakost in reprodukcijo lastne navadnosti: boji se odklona in drugačnosti. Tako so zanj vse ideologije enakosti (socializem, anarhizem, feminizem ...) vselej izrazi negativnih in maščevalnih instinktov čredne morale in odraz dekadence 19. stoletja. Vse, kar je lahko skupno veliki množici, kar ta lahko razume, je nujno nekaj črednega, plitvega in reaktivnega, in obratno, vse, kar je višjega in gosposkega, ne more nikoli biti nekaj splošnega in občega. Zakaj je torej splošno sprejemanje neke ideje znak njene plitkosti in reaktivnosti? Zakaj se tudi Deleuze, sledeč Nietzscheju, vselej zoperstavlja tovrstni splošni sprejetosti, denimo v obliki »zdravega razuma« [*bon sens*], »skupnostnega čuta« [*sens commun*] ali »zdrave pameti« [*la raison populaire commune*]?⁵⁶ V *Onkraj dobrega in zla* Nietzsche ugotavlja: »/.../ med vsemi silami, ki so kdaj do zdaj gospodarile nad človekom, [je] morala biti najsilovitejša lahko sporočljivost

54 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 225. V tem in v vseh nadaljnjih primerih, kjer je v navedkih beseda navada poudarjena z velikimi tiskanimi črkami, je to poudarek avtorja tega teksta in ne avtorja izvirnega navedka.

55 V srednjem veku »Gemeiner man« denimo označuje nekoga, ki je posrednik in mirovni razsodnik, ki ni odgovoren plemstvu, obenem pa je izraz Gemeiner mann zamenljiv z izrazom sodrga [Pöbel, Gesindel] – Nietzsche tudi ta izraz (posebej v Tako je govoril Zaratustra) uporablja zelo pogosto.

56 Deleuze G., *Razlika in ponavljanje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2011, str. 215–271.

stiske, se pravi navsezadnje doživljanje samo povprečnih in skupnih doživetij. Podobnejši, NAVADNEJŠI ljudje so bili in so zmeraj na boljšem, izbranejši, finejši, posebnnejši, teže razumljivi ostajajo bolj sami zase, pri svoji osamitvi doživljajo nesreče in se redko razmnožujejo. Treba je sklicati neznanske nasprotne sile, da prečrtajo ta naravni, preveč naravni *progressus in simile*, človekovo nadaljnjo rast v podobno, NAVADNO, povprečno, čredno – v nizkotno!⁵⁷ Črednost je torej tista, ki je kužna; drugo ime za njeno kužnost pa je navada. Preko imperativa enakosti in reaktivnega resentimenta proti gosposkosti obča navada iztreblja tiste redke aktivne in gosposke sile, ki prihajajo z njo v stik. Te so se tako, zaradi specifične geografije sil, prisiljene umakniti. Toda tu gre za umik v imenu moči, za umik zaradi ohranitve moči. Morda bi lahko celo skupaj s Klossowskim govorili o zaroti, o zgodovinskem poslanstvu Nietzschejeve misli, ki skuša, podobno kot Marxova misel, vreči iz prestola obstoječe gospodarje sveta, le da v tem primeru nosilec prevrata ni razred, temveč izoliran posameznik, ki je pravi gospodar, vkolikor se mu uspe izogniti obćim navadam okoliškega sveta.⁵⁸

220

Vendar se nam ravno ta zarotniški vidik Nietzscheja zdi najbolj problematičen in vreden kritičnega preizpraševanja, ravno takšnega, kot bi ga samemu sebi namenil Nietzsche, vkolikor bi bil od sebe dovolj oddaljen (*»Preblizu sebe imam oči – ne uzrem se, ker me vid slepi. Kaj več lahko bi o sebi zvedel, če bi bolj stran od sebe sedel, /.../.«*⁵⁹) Nikakor torej nočemo reči, da se moramo od Nietzscheja enostavno zgolj oddaljiti in da moramo zapustiti njegovo misel, da bi lahko ugledali njene pomanjkljivosti. Ravno nasprotno, izhajajoč iz njegove neizprosne kritike izhaja intenca po še strožji samo-kritiki, ki je usmerjena v samo izvajanje kritike: gre torej za oddaljitev z namenom približanja. Kritika pri Nietzscheju ne pomeni kritiziranja v površinskem pomenu besede, temveč genealogijo kot prikaz porekla, ki v imenu prihodnosti prevrednoti sedanost. Nekje ob strani in medtem ko Nietzsche razkrinkava vse oblike moralnosti, tako da prikaže njihov

57 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 186, 187.

58 Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, str. XV..

59 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 23.

naključni in nasilni nastanek, deloma tudi sam tvori neko novo veliko zaroto, veliko zgodbo o ponižanju pravih gospodarjev, z idealnim izvorom in padcem. Tvoritorej zgodbo, ki ima prvenstveno obliko neke moralnosti, zaroto, ki zahteva točno določeno delovanje. Bralca lahko tako hitro zamikajo prehitri sklepi: »izvorni gospodarji, ki so jih nadomestili sužnji, morajo spet priti na oblast.« Nadčlovek iz prihodnosti se izenači z izvornim gospodarjem iz zgodovine, človeška zgodovina pa postane le ponesrečena epizoda, kratkotrajen odklon znotraj večnih zakonov narave, na glavo obrnjena slika »naravnega« in »večnega« razmerja med pravimi gospodarji in sužnji. Tovrstno branje Nietzscheja se ujame v vsebinsko definiranje gospodskosti in s tem iz Nietzschejeve misli naredi neko moralo »par excellence«. V odlomkih, kjer Nietzscheja zanaša v to smer, se pogostokrat pojavi tudi teorija večnih, rasnih in prirojenih razlik. Poglejmo si še enkrat ključni odstavek iz Genealogije morale, ki smo ga obravnavali že zgoraj, tokrat s poudarkom na njegovem nadaljevanju: *»Gospodarji« so odpravljeni; zmaga je morala navadnega človeka. To zmago je hkrati mogoče jemati kot zastrupitev krvi (ta zmaga je premešala rase med seboj) /.../«*⁶⁰

Zakaj torej Nietzsche ponekod potrebuje raso kot zadnje razsodišče med gospodarji in sužnji? Zdi se, da je to eden izmed načinov njegovega nasprotovanja moči navade: navada lahko povzroči zmago sužnjev, lahko tudi postopoma zastruplja plemenito (vkolikor se to navaja na sužnost in reakcijo), vendar mora obstajati neka meja, kjer se njena moč konča. Morda je to način izogibanja pesimizmu in nihlizmu; ohranjanje upanja za prihodnji nastop gospodarjev, za povrnitev naravne hierarhije, za prihodnjo vrnitev Grkov. Nietzsche se tako ponekod ujame v specifičen način razločevanja med naravnim, prirojenim in večnim na eni strani ter med pridobljenim, privajenim in pokvarljivim na drugi strani. Slednje vlada zgolj zato, ker smo na tovrstno oblast navajeni. Gospodar, se tako lahko zoperstavlja zastrupitveni moči navade le, če to dovoljuje kri (na katero navada nima moči): *»Za vsak visoki svet mora biti človek rojen; jasneje rečeno, človek mora biti zanj vzgojen: pravico do filozofije – v pomenu veličine te besede – imaš samo zaradi svojega rodu, predniki, 'kri' odločajo tudi tukaj. Veliko rodov*

60 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 225.

je moralo pripravljati nastanek filozofa /.../.⁶¹ Toda pozorni moramo biti na to, da se tudi sam Nietzschejev argument krvi pretvori v argument navade: številni rodovi morajo postopoma plastično oblikovati gospodarja. Kot bomo skušali še pokazati, je torej tudi sama gosposkost pri Nietzscheju vselej neka oblika navade, le da gre tu za brezvsebinsko kontra-navado, ki se striktno upira prevladujočim navadam nekega zastrupljenega okolja.

Jasno je, da ne smemo, z namenom da bi ga rešili pred samim sabo, Nietzscheju povsod dobesedno slediti: določena selekcija je potrebna tudi znotraj njegove misli. Menimo, da ni slučaj, da se Deleuze ni nikoli posebej posvečal Nietzschejevi teoriji o nadčloveku, vkolikor se ta zdi na trenutke preveč idealistična, poosebljena in zarotniška, morda tudi preveč maščevalna nad človekom sedanjosti. Za Deleuza je bil nadčlovek le poosebljena prazna forma prihodnosti, ki naznačuje kvalitativno spremembo in ne vračanja k večnim zakonom narave: »*nadčlovek [je] usmerjen proti dialektičnemu pojmovanju človeka in prevrednotenje proti dialektiki prilastitve ali odpravi odtujitve.*«⁶² Da bi se torej izognili zarotniško-moralnemu delu Nietzschejeve misli, moramo povsem razvezati starega gospodar in nadčloveka prihodnosti: nadčlovek nikakor ni stari gospodar, ki se ponovno znajde na svojem mestu, ni nikakršen Grk prihodnosti. Kot pravi Deleuze: »*Ne mislimo si, da je Nietzschejev nadčlovek le neka višja stava: od človeka, od jaza se razlikuje po naravi. /.../ Nov način vrednotenja: ne sprememba vrednot, ne abstraktna permutacija ali dialektični obrat, temveč sprememba in obrat v elementu, iz katerega izhaja vrednost vrednot – 'prevrednotenje'.*«⁶³ Nadčlovek torej ni nikakršna vsebinska določitev, ni negacija človeka sedanjosti, niti ne predstavlja vrnitve k naravni hierarhiji. Ravno nasprotno, nadčlovek je drugo ime za afirmacijo popolnega naključja in brez-vsebinskosti prihodnosti. Nadčlovek ni namen, ni končni cilj, niti ni prikrito človekovo bistvo. Nadčlovek je torej lahko karkoli, oziroma je ta prihodnji »karkoli že« sam. Vendar, kot pravi Deleuze: »*karkoli že hočemo, je treba tisto, kar hočemo, postaviti na 'n-to' potenco, se pravi*

61 Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 124.

62 Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 21.

63 Isto, str. 204.

iz njega je treba potegniti najvišjo formo zahvaljujoč selektivni operaciji mišljenja v večnem vračanju, zahvaljujoč singularnosti ponavljanja v večnem vračanju samem. Najvišja forma vsega, kar je – natanko to je neposredno identiteta večnega vračanja in nadčloveka.«⁶⁴ Le v tem smislu je vredno brati Nietzschejevo besedo narava: ne gre za ideal vračanja k preteklemu, temveč za večno vračanje, ki je vračanje različnega: »Ne 'vrnitev k naravi': še nikoli namreč ni bilo naravnega človeštva. Pravilo, začetek je sholastika nenaravnih in protinaravnih vrednot; do narave pride človek po dolgem boju – nikoli se ne 'vrne'... Narava: se pravi, tvegati in biti tako nemoralen kakor narava.«⁶⁵

V Deleuzovi interpretaciji Nietzscheja torej lahko opazimo dvojni poudarek, ki se tiče začetka in konca, skrajne preteklosti in skrajne prihodnosti. Zavajajoče je dobesedno slediti Nietzscheju, ko v začetku *Genealogije morale* zariše izvorno zgodovinsko stanje, ko so gospodarji in sužnji kot fiksne entitete na svojih naravnih mestih, kakor je tudi zavajajoče v teoriji o nadčloveku videti vzpostavitev te iste pravilne hierarhije v prihodnosti. Vsebinskost na tem nivoju nadomesti teorija o razmerju med aktivnimi in reaktivnimi silami, ki vselej izhaja iz diferencialnega računa: te sile niso torej nič vsebinskega, nič onkraj svojega razmerja, onkraj trka z drugimi silami, v katerem so udeležene. Šele iz tega razmerja se definirata gospodar in suženj kot kvalitativno različne entitete. Vsebina, torej kvaliteta sil, je torej le njihova prikrita kvantiteta, njihova moč: »Naše spoznanje je postalo toliko znanstveno, kolikor more uporabljati število in mero. Morali bi napraviti poskus, ali bi se ne dal kakšen znanstveni red vrednot zgraditi preprosto na številčni in merski lestvici sile. ... Vse siceršnje 'vrednote' so predsodki, naivnosti, nesporazumi. – Povsod so zvedljive na številčno in mersko lestvico sile.«⁶⁶ Toda Deleuze takoj za tem opozarja, da Nietzsche včasih stavi tudi na (na videz) povsem nasprotno tezo: zgolj »kvantitativna določitev sil ostaja hkrati abstraktna, nepopolna, nedoločena.«⁶⁷ Kako torej misliti obe tezi, eno, ki zagovarja

64 Isto, str. 204.

65 Nietzsche F., *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991, str. 75.

66 Povzeto po: Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 63.

67 Isto.

kvantitativno in drugo, ki zagovarja kvalitativno določitev sil, skupaj? Spet je rešitev v specifični interpretaciji diferencialnega računa. Nietzsche nasprotuje redukciji na kvantiteto sile, v kolikor se tako na sile vselej gleda, kot da so te v stanju ravnovesja: kvantiteta »vselej in bistveno teži k identifikaciji, k izenačenju enotnosti«. ⁶⁸ Tovrstno stanje pa je vselej le iluzija, podoba, ki jo skuša vzpostaviti določena partikularna sila, zaradi svojega interesa po prevladi in neenakosti: vse ideje enakosti in ravnovesja so zgolj načini omrtvičenja, ki jih skušajo vpeljati obstoječi gospodarji – enakost kot ideal je lahko vzpostavljena le s strani nekoga, ki hoče tako zavarovati lastno vzvišeno pozicijo in ravnovesje trenutnega stanja, podobno kot je izvor ideala sočutja v užitku v gledanju trpljenja, ki mora biti v imenu tega istega užitka, nujno ohranjeno. ⁶⁹ Vsebinska določitev neke moralnosti torej vselej potrjuje ustanovitelja te morale in njegov večvredni, gosposki položaj: izvor vsake izenačujoče in izravnavaajoče morale (kot enakosti, pravičnosti itd.) je tako vselej nemoralen, namen moralne vsebine pa je reprodukcija in prikrivanje izvirne neenakosti. V tem smislu (in ne v smislu njune vsebine) sta lika gospodarja in sužnja neodpravljliva: njuno kvaliteto določa sama neodpravljliva kvantitativna razlika med njima: »Nietzsche vsaki zgolj kvantitativni določitvi sil očita, da izniči, izenači ali kompenzira kvantitativne razlike. In nasprotno, ko Nietzsche kritizira kvaliteto, ne smemo nikoli pozabiti, da niso kvalitete nič drugega kot kvantitativna razlika, kateri ustrezajo v predpostavljjenem odnosu med vsaj dvema silama.« ⁷⁰

Našo tezo, ki se je glasila »Nietzsche kontra navada«, moramo torej dopolniti: vselej gre za boj proti prevladujoči navadi, toda sam ta boj poteka v imenu neke obrobne navade in povzroča oblikovanje novih navad. Gre torej za boj med navadami, za afirmacijo tega boja kot takega: kvaliteta boja je ravno v kvantitativni razliki. Poglejmo si na konkretnem primeru izvirnega zgodovinskega stanja, kot ga prikazuje Nietzsche, zakaj je zgolj kvalitativna ali zgolj kvantitativna določitev sil v boju nezadostna. Ta Nietzschejev prikaz se zdi, če ga beremo dobesedno, nasproten našemu stališču, v kolikor direktno namiguje na »naravni«

⁶⁸ Isto, str. 64.

⁶⁹ Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 50.

⁷⁰ Deleuze G. *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 64.

in kvalitativen red gospostva. Na začetku so »pravi« gospodarji res na oblasti, medtem ko so jim »pravi« sužnji res podložni: *»Pravilo, da se pojem politične premoči vedno razreši v pojem duševne premoči, zaenkrat še nima izjeme /.../«*⁷¹ Toda kaj določa »pravega« gospodarja in kako je ta razločen od »pravega« sužnja, od navadnega človeka, ki pozneje sprevrže oblast? Določitev je povsem kvantitativna in brez-vsebinska. *»Pravica gospodarjev je dajati imena«*:⁷² same sebe imenujejo za dobre (kar izvirno pomeni *»imeniten', 'plemenit' v stanovskem pomenu«*) svoje nasprotje imenuje za slabo: ta pojem se v razvoju združi s pojmi *»NAVADEN' [gemein], 'prostaški, 'nizek'«*.⁷³ Nietzsche to dokazuje z etimologijo: *»Najzgovornejši primer za slednje je sama nemška beseda 'schlecht' [slab]: ki je identična z besedo 'schlicht' [preprost] – primerjaj 'schlechtweg [nasploh], 'schlechterdings [povsem, naravnost] – in je prvotno označevala preprostega, NAVADNEGA človeka, še brez sumničavega prezira v pogledu, preprosto v nasprotju z imenitnikom.«*⁷⁴ Kaj torej dela »pravega gospodarja« res pravega? Pravzaprav nič razen tega, da samemu sebi reče gospodar in svojemu nasprotju suženj. Zakaj to stori? Zato, da lahko ohranja svojo gosposkost in neenakost. Splošni navadi in povprečni navadnosti se zoperstavi zato, ker si želi nadoblasti redkih izbrancev utemeljene na kvazi-kvalitativni razliki, ki pa je v svojem jedru kvantitativna: ne glede na vsebino zavrača tisto, kar je skupno, čredno in pogosto, torej tisto, kar je večje po številu. Če bi se namreč zgodilo nasprotno in bi zavladalo čredno (kar se pozneje tudi zgodi), bi bila oblast izbranih in redkih razvrednotena, sam gospodar pa ne bi bil več gospodar.

V oči nas takoj zbode dejstvo, da je gospodar še vedno ujet v moralo, v razločevanje med dobrim in slabim; pravzaprav je moralist v Nietzschejevem pomenu besede *»par excellence«*: samemu sebi reče dober, svoje nasprotje pa proglasi za slabo. Če torej gospodarja razumemo le kot prazno nasprotje *»navadnemu človeku«*, se ta izenači s svojim nasprotjem, z gospodarjem-

71 Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 221.

72 Isto, str. 217.

73 Isto, str. 218, 219.

74 Isto, str. 219.

sužnjem, ki deluje iz resentimenta: »Predstavljajmo si, nasprotno, »sovražnika«, kot ga koncipira človek resentimenta – in prav tukaj je njegovo dejanje, njegova ustvarjalnost: koncipiral je 'zlega sovražnika', 'zlobneža', in sicer kot temeljni pojem, iz katerega si izmisli sebe kot posnetek in nasprotek, torej – samega sebe – tudi kot 'dobrega'! ...«⁷⁵ Pozicije se nam torej, še enkrat več, povsem zavrtijo: obenem so stari gospodarji (če jih definiramo negativno, dialektično) vselej že sužnji in obratno; sami iznajditelji in ohranjevalci prevladujoče morale so, zaradi svoje izvirne nemoralnosti, zvitosti in ustvarjalnosti, primarna podoba gospodarjev. Razlika med obojimi je torej spet zelo precizna – pravi gospodarji se nikoli ne definirajo dialektično, kot nasprotje, kot reakcija na sužnje: »Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe, pravi morala sužnjeve že vnaprej Ne nečemu, kar je 'zunaj', kar je 'drugo', kar je 'ne-sam'«. ⁷⁶ Kako je torej mogoče, če upoštevamo to ključno razliko, misliti stare gospodarje kot nasprotnike »navadnega človeka«, brez da bi iz njih naredili negativno in reaktivno definirane gospodarje-sužnje, ki v imenu vzpostavljenih moralnih navad zavračajo vse, kar od njih odstopa?

226

Razlika je najprej v tem, da se gospodar za razliko od moralista ne slepi: ve, da ne obstaja dobro in zlo na sebi, temveč le dobro in slabo iz specifične perspektive nekoga. Zato ne naseda neki zunanje vsiljeni morali (tako kot »navaden človek«), temveč sam ustvarja lastno moralnost in lastne vrednote. Zoperstavljanje navadnemu človeku tako ne pomeni negativnega definiranja preko drugega, temveč zoperstavljanje samemu negativnemu zoperstavljanju, vkolikor se navadno vselej definira le kot resentment nasproti nenavadnemu, izbranemu in redkemu. Zoperstavljanje navadnemu človeku tudi ne pomeni zoperstavljanja neki vsebini ali ideologiji temveč temu samemu vsiljevanju vsebine. Nietzsche se tako po našem mnenju, v pasusih, kjer poudarja zoperstavljenost gosposkega in navadnega, ujame v dialektično past: bolj v skladu z njegovo teorijo bi bilo reči, da gosposki človek zavrača navadnega človeka tako, da je do njega indiferenten, da se izogiba obči navadi kot meri, bodisi v pozitivnem bodisi v negativnem

⁷⁵ Isto, str. 229.

⁷⁶ Isto, str. 226.

smislu. Oziroma: gosposki človek se zoperstavlja sami formi vladajoče navade kot neke vzpostavljene mere, ki zavrača odklone in definira potencialna nasprotja. V nasprotju s tem, gospodarji neprestano ustvarjajo nove vrednote in odklone, tudi in predvsem odklone od samih sebe in svojih vrednot: *»kot polni, z močjo preobloženi in potemtakem nujno aktivni ljudje so prav tako vedeli, da ne gre ločevati delovanja od sreče, – dejavnost je pri njih nujno všteta v srečo /.../«.*⁷⁷

Nasprotovati navadi torej pri Nietzscheju implicira afirmacijo aktivnosti, ki ni usmerjena k vsebinskemu cilju, v kolikor ta vselej implicira reakcijo proti nasprotju od tega cilja, torej resentment nasproti sedanjem stanju, ko je cilj še nedosežen. Gospodar se skratka definira šele skozi delovanje, medtem ko se gospodar-suženj definira preko odpora do drugega, preko resentimenta in maščevanja nad drugim. Ravno pojem resentimenta tako predstavlja ključno točko, kjer se začne zarisovati razlika, ki jo iščemo: *»Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam resentment ustvarjalen in poraja vrednote: resentment takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem.«*⁷⁸ Reaktivni resentment sužnjev je torej zoperstavljen aktivnemu delovanju in ustvarjanju gospodarjev: *»Resentiment imenitnega človeka samega, če se pri njem pojavi, se namreč izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne zastruplja /.../«*⁷⁹ Resentiment, ki pa se nemudoma ne preusmeri v delovanje in ne izčrpa v akciji, se začne kopičiti v notranjosti kot njena vsebinska, torej negativna določitev. Tako postane bistveni moment vzpostavljanja identitete; je na strani pasivnosti, je zoperstavljen delovanju in gospodarjem tako, da jih definira kot svoje zlo nasprotje. Obrat v morali je tako izvršen: *»kdo je pravzaprav 'zel' v smislu morale resentimenta. Z vso strogostjo odgovorjeno: prav 'dobri' druge morale, prav imenitnik, mogočnik, vladajoči, samo prebarvan, preimenovan [umgedeutet], uzrt s strupenim očesom resentimenta.«*⁸⁰

Toda četudi je maščevalna morala sužnjev pasivna, uspavalna in pomirjujoča,

⁷⁷ Isto, str. 228.

⁷⁸ Isto, str. 226.

⁷⁹ Isto, str. 229.

⁸⁰ Isto, str. 230.

je, na določen način uspešna, saj nam vlada. Ne moremo enostavno reči, da je povsem nesposobna delovanja, saj ji uspe tisto, kar je, vsaj na videz (in pokazati bomo skušali da tudi *zgolj na videz*), znotraj Nietzschejeve teorije, najpomembnejše: gospodovanje in podjarmljanje. Povsem v skladu z večnim vračanjem ji uspe iz svojih šibkosti in bolnosti narediti lastno prednost: »Svečeniki so, kot je poznano, najzlobnejši sovražniki – zaradi česa? Ker so najnemočnejši. Pri njih se iz nemoči razrašča sovraštvo v nekaj neznanskega, grozljivega, v nekaj najduhovnejšega in najstrupenejšega.«⁸¹ Tu torej ne gre enostavno za popolno odsotnost delovanja, temveč za delovanje, ki prvenstveno preprečuje vsako drugačno delovanje: natanko v tem je skrivnost kužnosti reaktivnih sil – njihova mamljiva pomiritev in pasivizacija (Nietzsche pogostokrat govori o »opiju« in »narkotikih«).

228

Tudi v primeru reaktivnih sil gre torej za voljo do moči in s tega stališča se zdi, da so bili svečeniki močnejši od starih aristokratskih gospodarjev, da so bili bolj gosposki, saj je zavladata njihova podoba morale, njihova definicija dobrega in zla: Zmaga morale je torej zmaga šibkosti, vendar pa mora sama ta šibkost biti neke vrste moč. Zato Nietzsche nikakor ne more, četudi to na več mestih poskuša, kvalitativno razliko v moči povezati z kvantitativno določitvijo resentimenta: prav nasprotno, resentment sam je v službi volje do moči, je specifično orožje v boju. A četudi gre pri resentimentu še vedno za udejanjanje volje do moči je za Nietzscheja ključna kvalitativna razlika ravno med pozicijama – imeti ali ne imeti resentment. Ta nadomesti kvantitativno razliko v moči, razliko med imeti ali ne imeti moč, ki se izkaže za sekundarno. Kot pravi Deleuze: »V resnici ne vemo, kaj bi bil človek brez resentimenta. Ali bi bil človek, ki bi eksistence ne obtoževal in razvrednotil, sploh še človek? Ali bi še mislil kot človek? Ali bi ne bil že nekaj drugega kot človek, skoraj nadčlovek? Imeti ali ne imeti resentment: ne obstaja razlika, ki bi bila pomembnejša od te, /.../. To je resnična razlika ali transcendentalna tipologija – genealoška in hierarhična razlika.«⁸² Zakaj je potreben takšen poudarek na tej razliki? Zakaj je potrebno koncept nadčloveka prvenstveno opredeliti kot odsotnost resentimenta? Deleuzu gre za to, da bi

81 Isto, str. 223.

82 Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011, str. 53, 54.

Nietzscheja rešil pred heglovsko dialektiko, ki mu je, najbolj očitno v *Genealogiji morale*, stalno za petami. Z Nietzschejevimi besedami je formula za to težavno izogibanje: »*Nasprotujem, kakor ni bilo nikoli nasprotovano, pa sem kljub temu nasprotje zanikujočega duha.*«⁸³ Potrebno je nasprotovati, a nikakor ne tako, da se postavimo kot dialektično nasprotje. Nadčlovek torej ni nikakršen maščevalec nad tisočletno prevlado morale, nikakršen pravičnik, iztirjevalec dolga, višji sodnik in višji svečenik, ki bi zanikal in obsodil sodnike našega sveta, saj bi v tem primeru postal le novi svečenik, novi človek, še bolj človek. Na tovrsten način bi se spet ujeli v sodbo (in med branjem Nietzscheja, ki vselej piše na robu svojega nasprotnega moralističnega dvojnika, lahko najdemo tudi številne dele, kjer privre na dan tovrstno sojenje in resentment). V nasprotju s tem je potrebna kvalitativna razlika: ne samo prevrednotenje vrednot na ravni vsebine; temveč prevrednotenje same vrednosti vrednot, sprememba na ravni elementa, iz katerega izhajajo vrednote.

Da bi torej Nietzscheja rešili pred heglovsko dialektiko, moramo povsem razločiti pojme gospodstva aktivnih sil in nadčloveka na eni strani od pojmov oblasti, podjarmljenja in resentimenta na drugi strani. Pravi gospodarji niso v nikakršnem razmerju z oblastjo: lahko so sicer na oblasti, lahko pa tudi niso. Ali rečeno obratno: biti na oblasti ne zagotavlja biti gospodar. Kot smo že pokazali, v svetu, kjer vlada moralna podoba misli, velja celo nasprotno: gospodar je nujno suženj. Vendar, kako potem razložiti Nietzschejevo obravnavo starih gospodarjev, kot prikaz oblasti aktivnih sil, njegovo slavljenje Grkov in Napoleona? V vseh teh primerih se zdi, da gre za nujno združenost elementov – »biti svoboden«, »biti na oblasti«, »biti na strani aktivnih sil«, pri čemer je za obstoj vsakega posameznega člena nujna sopostavljenost vseh treh. A če pogledamo podrobneje, lahko opazimo, da v jedru Nietzschejeve fascinacije nad oblastjo ne gre nujno tudi za fascinacijo nad podjarmljanjem in omejevanjem drugega, temveč prej za neko možnost ustvarjanja, prevrednotenja in delovanja, ki naj bi jo oblastna pozicija omogočala. Zgovoren je primer, ki ga Nietzsche navaja glede Napoleona. Ta naj bi svoji ženi, ki je podvomila o njegovi zvestobi, dejal: »*Imam pravico na vse, glede*

83 Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989, str. 260.

česar se pritožujejo čezme, odgovarjati z večnim: *"Tak pač sem. Sem zunaj vsega sveta od nikogar ne sprejemam nobenih pogojev. Hočem, da se podreajo tudi mojim sanjarijam in zdi se mi popolnoma samo po sebi razumljivo, če se vdajam takemu ali drugačnemu kratkočasju"*.⁸⁴ Zakaj je prvemu delu Napoleonovega odgovora potreben drugi del? Zakaj »ne sprejemati nobenih pogojev« zahteva tudi, da se morajo drugi »podrežati mojim sanjarijam«? Ali ni ravno, če pogledamo iz perspektive tega drugega, problem, ki zavira aktivne sile, to podrejanje sanjarijam, ki prihaja od zunaj? In navsezadnje, zakaj ne bi mogel identičnega odgovora ponuditi tudi nekdo, ki bi prevaral svojo ženo in ne bi bil na poziciji oblasti kot Napoleon?

230

Zamislimo si nekoga, ki je na oblasti, v vsej splošnosti te situacije. Ali res lahko aktivno ustvarja ali pa je, z namenom ohranitve oblasti bolj smiselno, da le reaktivno odgovarja na sanjarije drugih (za katere sicer morda misli, da so njegove lastne)? Pri Nietzscheju lahko najdemo tudi številne navedke, ki nakazujejo, da prej velja slednje: ideje, ki postanejo splošne, se pokvarijo in zaslužnijo tudi njihovega ustvarjalca, zato se je tudi potrebno na vso moč izogibati temu, da bi verjeli pohvalam drugih in postali njihovi ujetniki. Biti na oblasti skratka ni nikakršno varovalo pred vplivi čredne morale, nasprotno, sama čredna morala zahteva točno določeno obliko oblasti. Spet je na delu argument kvantitete – množično je reaktivno in plitko. Kot sporoča Nietzsche pridigarjem morale: *»kakor to počnete, dobivajo vse dobre stvari s tem nazadnje na svojo stran popularnost in vpitje ulice: vendar pri tem postrgajo z njih tudi vse zlato in še več: vse zlato v njih se spremeni v svinec. Zares, vi ste doma v narobni umetnosti alkimije, v razvrednotenju najvrednejšega!«*⁸⁵ Tisto, kar je ključno pri razločevanju pravih gospodarjev od gospodarjev sužnjev, torej ni razlika v moči oblasti nad drugimi, temveč razlika med navadnim in izjemnim, med splošno sprejetim in neodvisnim, posamičnim. V tem kontekstu se zdi pojem »oblasti« uporabljen veliko bolj konsistentno – *»zmožnost imeti v oblasti svoj*

84 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 60.

85 *Isto*, str. 183.

Za in Proti«,⁸⁶ »Biti sam, čutiti se posameznik, ne ubogati ne vladati, /.../«,⁸⁷ biti »veliki samozadostni«. ⁸⁸

Biti gospodar, aktiven in ustvarjalni pomeni z drugimi besedami: biti neodvisen od črede, njenih navad in njene morale. »Kaj se pravi živeti? – Živeti se pravi: kar naprej odbijati od sebe kaj, kar hoče umreti«. ⁸⁹ In obči moralni imperativi, vselej težijo po tovrstnem mrtvem avtomatizmu delovanja, ki izključi vsako aktivnost in vsak dvom; njihovo sledenje se kaže v obliki trdne in nespremenljive navade. Občost je tu le drugo ime za črednost: »Moralnost je čredni nagon v posameznem«, ⁹⁰ je način vsiljevanja vsebine od zunaj (od zgoraj navzdol in obratno), ki dela posameznike predvidljive. Nietzsche po istem receptu zavrne tudi druge avtomatizme, ne glede na njihovo dozdevno koristnost in smotrnost: slepa divjajoča pridnost denimo povzroči, da se nanjo tako navadimo, da nismo sposobni uživati njenih sadov in postanemo »duhovno čutno zakrneli« – »venomer znova več denarja in zmeraj znova več pridnosti /.../.« ⁹¹ Po tem receptu prevladovanja avtomatizma se pozabi na začetni vzgib, ki je sploh povzročil nastanek neke navade: nastane vtis, da je pridobljena navada nekaj najbolj notranjega, nekaj kar ni mogoče nehati ponavljati: »aktivno ne-hoteti-se-spet-rešiti enkrat vrezanega vtisa /.../.« ⁹²

Toda, kot smo že rekli, Nietzsche se navadi ne zoperstavlja z ničemer drugim, kot s kontra-navado, a pozornost je potrebno nameniti temu, kakšne oblike je ta navada. Ne gre namreč toliko za vsebinsko razliko, temveč za kvantitativno razliko: razliko v trajanju, v ritmu: potrebno je vzpostaviti navado konstantnega menjavanja navad. »Rad imam kratkotrajne navade /.../« »Nasprotno pa sovražim trajne navade in sem mnenja, da prihaja v mojo bližino tiran in da se življenjski zrak zgosti, kjer se dogodki tako oblikujejo, da je videti, kakor da se iz tega nujno

⁸⁶ Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 305.

⁸⁷ Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 132.

⁸⁸ *Isto*, str. 178.

⁸⁹ *Isto*, str. 62.

⁹⁰ *Isto*, str. 132.

⁹¹ *Isto*, str. 56.

⁹² Nietzsche F., *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 245.

razraščajo trajne navade»,⁹³ pravi Nietzsche. Toda pri tem ne gre zato, da bi vsako navado pridobil zato, da bi jo takoj zamenjal, temveč zmeraj znova iz navade verjame, da je tisto najnovejša res prava, res trajna in večna (četudi se potem vedno znova izkaže za zgolj začasno in prilagojeno določenemu trenutku). Če bi že vnaprej vedel, da je vsako privzetje navade, zaradi njene kratkotrajnosti nesmiselno, potem bi zapadel nihilizmu, ki načelno zavrača vse nove navade: *»Seveda bi mi pomenilo nekaj najbolj neznosnega, pravzaprav najbolj groznega, ko bi bilo vse moje življenje povsem brez navad, življenje, ki kar naprej narekuje improvizacijo: – to bi bilo moje izgnanstvo in moja Sibirija.*«⁹⁴

232

Kako torej utemeljiti nujnost ritmičnega menjavanja navad v okviru Nietzschejeve filozofije, to disciplinirano upiranje disciplini navade? Najprej, kar lahko opazimo, je, da pri anti-moralistu Nietzscheju vseskozi ostaja določeno »moraliziranje«, le da to ne izhaja več iz neke obče in onkraj-svetne morale. Gre za vprašanje zdravja, ki pozornost preusmeri v neštete majhne in na videz nepomembne vsakodnevne navade: zastrupljenost piva in kart pri Nemcih, pomembnost zgodnjega vstajanja, vprašanje kvantitete in kvalitete družbe, vloga sprehodov, menjave okolja in kulture in predvsem vloga vremena: *»Zgodba vsakega dneva – Kaj ima pri tebi opraviti zgodovina vsakega dne? Oglej si svoje navade, iz katerih sestoji: so plod nešteti majhnih strahopetnosti in lenob ali tvojega poguma in iznajdljive pameti?*«⁹⁵ Nietzsche torej hoče, da bi moralo nadomestila fizika ali kemija, znanost, ki bi bila sposobna na vprašanja morale, ki so pogostokrat zvedljiva na vprašanje o načinih proizvodnje ugodja, odgovarjati iz nekega onkraj moralnega stališča, iz katerega se nam še tako vzvišene moralnosti izkažejo le za pridobljene navade. A sam ta ideal znanstvenosti, k »naravoslovju morale«, nam lahko razloži le nastanek in vlogo posameznih navad, ne pa Nietzschejevega ideala njihove ritmične menjave. Da bi iz te misli naredili kaj več kot zgolj obrobno kuriozitetu, jo moramo povezati s samim jedrom Nietzschejeve filozofije, z

93 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 186.

94 Isto, str. 186.

95 Isto, str. 194.

naukom o večnem vračanju in z njegovim problematičnim pojmovanjem oblasti.

Problem čredne morale se, gledano s strani posameznega individuum, izkaže za problem trajne, zatirajoče, vrhovne navade. Biti neodvisen od moralne oblasti implicira torej tudi neodvisnost od občih navad, a upor se nikakor ne more izvršiti v obliki pasivnosti, temveč le v obliki kontra-navade: da pa ne bi šlo za vsebinski odpor potrebujemo navado menjave navad, kjer kvalitativno nadomesti kvantitativna razlika. Menjava navad je brez ciljna, torej ne more biti utemeljena na nikakršnem višjem in zunanjem idealu. »*Zamislimo si to misel v njeni nastrašnejši obliki: bivanje, kakršno je, brez smisla in cilja, vendar neizogibno vračajoče se, brez finala v nič : 'večno vračanje'.*«⁹⁶ Menjavati navade in vedno znova verjeti v novo in zadnjo izmed njih torej ne pomeni nič drugega kot afirmirati večno vračanje. Kako to mislimo? Po eni strani gre tu za afirmacijo brez selekcije, za afirmacijo vsake pretekle oblike jaza in vsakega preteklega srečanja – ne zaradi cilja v prihodnosti ali onstranstvu, temveč zato, ker so nas ta (in točno ta) srečanja pripeljala do tega singularnega trenutka in položaja v sedanjosti, iz katerega afirmacija obenem izhaja ter se nazaj nanj nanaša. Ena prvih formulacij, ki nakazuje Nietzschejevo misel večnega vračanje, se glasi: »*Čedalje bolj bom poskušal tisto nujno na stvareh gledati kot lepo: /.../ prej ali slej želim biti samo še pritrjevalec!*«⁹⁷ Afirmirati vse, kar je, implicira tudi afirmacijo vseh prejšnjih postaj; in večje, kot je njihovo število in raznolikost, večja je tudi afirmativna moč, saj je afirmacija nekega trajnega vladajočega stanja vselej reaktivna: »*Filozof, ki je šel skozi mnogo stopenj zdravja in jih še venomer prehaja, je šel tudi skozi toliko filozofij: kratko in malo si ne more kaj, da ne bi svojega stanja vselej prestavljal v najbolj poduhovljeno obliko in daljavo – umetnost preoblikovanja je ravno filozofija.*«⁹⁸ Afirmacija večnega vračanja torej prebavi vse, brez vsakršne selekcije, vključno z najhujšim trpljenjem in nesmisлом. Preizkus ali smo zmožni misliti misel večnega vračanja je namreč ravno v tem, če smo zmožni prebaviti misel, da bo potrebno do potankosti isto življenje in vse njegove stopnje preživeti še

96 Nietzsche F., *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991, str. 35.

97 Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005, str. 173.

98 *Isto*, str. 12.

neštetokrat.⁹⁹ Vendar pa je ena najpogostejših napak, da bi ta preizkus razumeli dobesedno, kot da gre zares za vračanje in ponavljanje istega. Ne gre za to, da se večno vrača isto, temveč zgolj za vprašanje, če smo zmožni prenesti to misel. In če in le, če smo tega zmožni, potem se večno vračanje istega izkaže za svoje nasprotje, za večno vračanje različnega, za diferenciacijo, za množenje in vračanje same razlike, kar je eden največjih poudarkov Deleuzove interpretacije Nietzscheja.¹⁰⁰ Selekcija vseh selekcij med gospodarji in sužnji se zgodi na tej ravni: kdo je in kdo ni zmožen te radikalne afirmacije. Zaradi te selekcije lahko Deleuze zatrdi, da se večno vračajo zgolj aktivne in ne tudi reaktivne sile. Afirmacija vsega pomeni afirmacijo zdajšnjega trenutka, afirmacijo delovanja in ustvarjanja: zmožnost za novo.

99 *Isto*, str. 216.

100 *Isto*.

Literatura

- Deleuze G., *Kritika in klinika*, Študentska založba, Ljubljana, 2010.
- Deleuze G., *Nietzsche in filozofija*, Krtina, Ljubljana, 2011.
- Deleuze G., *Razlika in ponavljanje*, Založba ZRC, Ljubljana, 2011.
- Dostojevski F. M., *Zapiski iz podtalja*, Založba Karantanija, Ljubljana, 1995.
- James W., *Pragmatizem in volja do verovanja*, Krtina, Ljubljana, 2002.
- Guery F., »Zarastrov zverinjak«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.
- Kessler M., »Filozof umetnik«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.
- Klossowski P., *Nietzsche and the Vicious Circle*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Nietzsche F., *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana, 1988.
- Nietzsche F., *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana, 1989.
- Nietzsche F., *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana, 1991.
- Nietzsche F., *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana, 1999.
- Nietzsche F., *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana, 2005.
- Nietzsche F., Salomé L., *Pisma Salomé, Nietzsche*, Založba FDV: Študentska založba, Ljubljana, 2013.
- NI, Liangkang, "Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness", v *Phainomena, Genealogies*, letnik XXII, št. 84-85, Nova Revija, Ljubljana, 2013.
- Philonenko A., »Nietzsche – Filozof življenja (pogovor z Didierom Raymondom)«, v *Phainomena, Nihilizem*, letnik 9, št. 31-32, Nova revija, Ljubljana, 2000.