

ZGODOVINO SVETA PRELOMITI NA DVOJE?

ALAIN BADIOU

Naš čas je čas serije *sesutij*.

Natančneje rečeno: čas državnih sesutij. Na prostoru, ki ga ta sesutja hkrati odkrivajo in pustošijo, vznikajo različni patološki emblemi, ki, kot nekakšni oskubljeni Zaratustre, zaznamujejo tisto, kar nam je sodobno.

Eden izmed teh najbolj svežih emblemov je humanitarni GI, legionar, ki je tako kot coluchovska restavracija¹, legionar srca, parakaritativnež.

Da bi razumeli tako osupljive osebe, za katere bi se Gilles Deleuze zagotovo obotavljal reči, da so konceptualne osebe, potrebujemo mislece velikega kalibra.

Sporočam vam, da jih imamo.

V vrvežu povratka h Kantu, v tiradičnem paradiranju Etike, humanizma človekovih pravic, pravic ženske in živali, smo pripravljani.

A pod katero zastavo? V tem je vprašanje.

Ki pa so ga nedavno razrešili. Gospodje Ferry, Renault, Comte-Sponville ter ostali pripadniki lahke konjenice, katere namen je usmrtiti misel, zvesto maju '68, so objavili svoj manifest.

In kakšen naslov ima ta manifest? Glasi se: »Zakaj nismo nietzschejanci«.

O Nietzschejevi aktualnosti torej ni dvoma.

Zakaj oni niso nietzschejanci? Seveda ni niti najmanj gotovo, da bi jih kdorkoli, ki je vsaj malo racionalen, osumil česa takega. Ali pa, da bi koga sploh zanimalo, če so nietzschejanci.

Dejstvo pa je, da je v njihovih lastnih očeh zastava duhovne križarske vojne, katere orodje je parakaritativnež, lahko zgolj odločna deklaracija proti Nietzscheju.

Zaradi tega sem v kar največji možni zadregi.

¹ [Fraza »resto coluchien« meri na verigo restavracij *Restaurants du coeur* (tj. »Restavracije srca«), ki jih je leta 1985 ustanovil umetnik Michel Colucci *alias* Coluche. (Op. prev.; vse opombe v nadaljevanju uredniške.)]

Pred kratkim sem predlagal, da bi filozofijo uskladili s *platonovsko gesto*, da bi poskusili s tistim, kar sem sam imenoval platonizem množstva. Pri tem je vsekakor šlo za *obrat* Nietzschejeve antiplatonске diagnostike. Za nekakšno sprevernitev nietzschejanske sprevernitve. Najpomembnejša pobuda v tistem, kar predlagam, je, da filozofijo ponovno utemeljimo iz točke Resnice, za ceno tega, da to kategorijo reformuliramo na popolnoma nov način. Nietzsche pa je vendarle tisti, ki že od prve strani *Onstran dobrega in zlega* razglašča, da je »ena izmed najbolj presenetljivih trditev njegove nove govorice«: »zmotnost kakšne sodbe za nas še ni ugovor proti nji«² in da je treba »priznati neresnico za pogoj življenja«.³ In ki bo vse to eksplicitno povezal s problematiko sprevernitve platonizma: »Boj s Platonom [...] je v Evropi ustvaril čudovito napetost duha.«⁴

Ali potemtakem nisem tudi sam že nekaj let pred manifestom najetih plačancev morale pojasnil, zakaj nisem nietzschejanec? Sicer pa sem to povedal v obliki jasne izjave: izjave, po kateri je bil Nietzsche utemeljitelj sodobne sofistike.

Moja zadrega je očitna: sem, to je treba reči, v slabi družbi. Nedvomno je teorija Pavlova o izločanju sline potonila skupaj s socialističnimi režimi. Toda priznam, da ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor anti-nietzschejanstva, si kot po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na nek način nietzschejanec. Kajti ne biti tarča takšnega križarstva je gotovo hiba, velika hiba.

Dejstvo, da sem se zadevo odločil поблиže ogledati še pred razglasom najetih plačancev morale, kaže predvsem na anticipatorno moč filozofske misli.

Moč, ki jo Nietzsche sijajno ilustrira v Zaratuštrovi pesmi z naslovom: »O pomanjšujoči čednosti«. Zaratuštra se namreč tam predstavi kot tisti, ki predhodi samemu sebi: »Med tem ljudstvom sem sam svoj predhodnik, lastni petelinji kikiriki skoz temne ulice.«⁵

Tako je tisto, kar v filozofiji *pride*, tisto, čemur je filozof priča. Oziroma, natančneje rečeno, filozofija zgolj naznani filozofsko *dejanje*, s katerim sovpada.

Rekel bi, da smo s tem že v jedru raziskave o Nietzscheju. Njegova singularnost se namreč v celoti nahaja v njegovem pojmovanju filozofskega dejanja. Oziroma, če uporabimo Nietzschejevo govorico, *moči* filozofije.

² [Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. Predigra k filozofiji prihodnosti*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 12.]

³ [*Ibid.*, str. 13.]

⁴ [*Ibid.*, str. 8.]

⁵ [Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuštra. Knjiga za vse in za nikogar*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 200.]

Ker te moči dejanja Heidegger in Deleuze nista že od samega začetka postavila na *prag* vsake raziskave o Nietzscheju, sta, tako sem prepričan, zgrešila njegovo absolutno singularnost, prav tisto, ki se na koncu izvrši in ukine pod imenom *norosti*.

Pri Deleuzu zato, ker pri njem vhodna vrata tvori vprašanje *smisla*, medtem ko je bistvo dejanja prav to, da je nesmiselno. Svojo knjigo, *Nietzsche et la philosophie*, namreč Deleuze pričenja z naslednjo izjavo: »Nietzschejev najsplošnejši projekt je v naslednjem: v filozofijo vpeljati pojma smisla in vrednosti.«⁶ Sam pa menim, da po eni strani za Nietzscheja filozofsko *dejanje* nima oblike projekta ali programa, saj gre za prelom, oziroma, kot je to primerno poimenovala Sarah Kofman, za *eksplozijo*. Po drugi strani pa prav tako ne gre za *vpeljavo pojmov*. Kajti ime filozofskega dogodka je lahko zgolj neka *figura* oziroma, konec koncev, lastno ime. Osnovna značilnost dogodkovnosti destituira splošnost pojma; pri tem se opira na nepresojnost lastnega imena. Pri Nietzscheju filozofsko mišljenje dejanja nastopa v izvorni mreži *sedmih* lastnih imen: Kristus ali Križani, Dioniz-Ariadna, sveti Pavel, Sokrat, Wagner, Zaratu-stra in, končno, Nietzsche.

Seveda lahko v logiki smisla ta imena opišemo kot kodiranje tipov, dejanje lahko zvedemo na tipologijo. Križani je zadnji človek, tisti, ki nas uči umreti v svobodi, v odvezanosti; umreti »nad vsakim *resentimentom*«. Sveti Pavel je pridigar, tisti, ki je najbolj zoperstavljen Kristusu, genij sovraštva in negacije, volja do moči, ki jo uravnava Nič. Dioniz je afirmacija, veliko Poldne, otroštvo večnega vračanja, tretja preobrazba: »nedolžnost in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti *ja*.«⁷ Sokrat je iznajditelj perfekcionizma, treninga, tisti, ki za vse zahteva *dokaz*. Medtem ko bo Nietzsche rekel, da »kar se dá dokazati, ni dosti vredno«⁸. Wagner je nihilistična umetnost, zvižajna moč intenzivnosti življenja, spremenjenega v filter nemoči. Podreditev dionizične umetnosti nadležnim urokom gledališča, kultu učinka. Tisti, ki v neskončnost odlaga dejanje mišljenja: »Predvsem nobene misli! Nobena reč tako ne kompromitira kakor misel! Temveč stanje *pred* mislijo, vrenje še ne rojene misli, obet prihodnjih misli...«⁹ Da, Wagner je umetnost kot zapeljivost obljube, proti umetnosti, klasični umetnosti, kot dejavnosti samega mišljenja, anti-obljube. Zaratu-stra je filozofsko dejanje v antecedenci samemu sebi. Predprihod prihoda. In Nietzsche je ime vseh imen, samo *imenovanje*. In

⁶ [Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962, str. 1]

⁷ [Tako je govoril Zaratu-stra, str. 29.]

⁸ [Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot. (Iz zapuščine 1884/88)*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 251.]

⁹ [Friedrich Nietzsche, *Primer Wagner*, prevedel Janko Moder, v: *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Sloveska matica, Ljubljana 1989, str. 122.]

zato je podpisal pisma iz obdobja norosti – med 3. in 6. januarjem 1889, po katerem ni napisal ničesar več – zdaj kot Dioniz, zdaj kot Križani. Zaradi tega je, kot vsaka čista moč imenovanja, ta Nietzsche, ki je »Nietzsche«, ki je nek postopek mišljenja in ki ni avtor, ne-človeški [*in-humain*].

Preberimo si pismo z dne 3. januarja, naslovljeno Cosimi Wagner:

»Moji ljubljeni princesi Ariadni. Predsodek je, da sem človek, a med ljudmi sem doživel že vse mogoče in izkusil vse, od najnižjega do najvišjega. Pri Hindujcih sem bil Buda, v Grčiji Dioniz, sem utelešenje tako Aleksandra in Cezarja kot tudi pesnika Shakespearja, lorda Bacona. Navsezadnje sem bil še Voltaire in Napoleon, morda Richard Wagner. Toda tokrat prihajam kot Dioniz zmagovalec, ki bo zemljo spremenil v praznik. Saj ne, da bom imel veliko časa, a nebesa se bodo vzradostila, da bom tu. Bil sem tudi že pribit na križ.«

To pismo nam daje notranjo povezavo med, po eni strani, nečloveškostjo Nietzschejevega postopka – misliti, da Nietzsche ni postopek, temveč subjekt, je predsodek; in, po drugi strani, celotnim popotovanjem imen, imenovanjem, ki povzame vase zaporedno identiteto lastnih imen, v katerih se naznačuje vsako dejanje.

Vse to bi lahko rekli, toda v tem primeru je mreža lastnih imen, ki je konstitutivna za imenovanje dejanja, zvedena na tisto splošno smisla, Nietzsche pa je ujet v sprevod interpretacije. Menim, da pri tem izgubimo nepresojnost lastnega kot tistega, preko česar Nietzsche gradi svojo kategorijo resnice. Tistega, kar ravno pripiše vitalno dejanje njegovi dimenziji nesmiselnega oziroma nečesa, kar nima vrednosti. Recimo, da lastno ime izrazi filozofsko dejanje v pomenu, v katerem moči življenja ni mogoče ovrednotiti. Vsa poanta je v tem. Splošno ime dejanja je »prevrednotenje vseh vrednot«. Toda samo prevrednotenje vseh vrednot je brez vrednosti. Izmakne se vrednotenju. Nedvomno gre za samo življenje proti nič, toda, kot bo rekel sam Nietzsche v *Somraku malikov*, in to je odločilni aksiom, »vrednosti življenja ni mogoče ovrednotiti.«¹⁰ Da bi torej vstopili v Nietzscheja, se je treba držati točke, kjer se ovrednotenje, vrednosti, smisel umaknejo [*viennent à defaillir*] v preizkusu dejanja.

To pa manjka tudi Heideggerju, kolikor misli, da ima Nietzsche za program mišljenja vzpostavitev novih vrednot. Znano je, da Nietzsche stare vrednote analizira kot zmagoslavje volje do nič. Postavi jih v perspektivo načela, ki je zanj najvišje načelo, in ki je v tem, da človek raje hoče nič kot pa da bi nič

¹⁰ [Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 17 (prevod spremenjen).]

ne hotel. In za Heideggerja Nietzsche v tem, ko sprevrča stare vrednote, ko predlaga afirmativni poldan, dejansko predlaga premaganje nihilizma. V tem, ko to počne, pravi Heidegger, v volji premagati nihilizem, se Nietzschejeva misel loči od bistva nihilizma, ki dejansko ni volja do nič. Kajti po Heideggerju velja, da če je nihilizem volja do nič, ga je torej mogoče pojasniti v njegovem bistvu izhajajoč iz figure subjekta. Toda nihilizem v resnici ni figura subjekta, nihilizem je kot zgodovinskost nenehno izostajanje same biti. Nihilizem je zgodovinska figura biti. Prav to pa je zastrto v programu nietzschejanskega mišljenja, ki sestoji v premaganju nihilizma. Heidegger bo dejal: »Volja do tega, da bi premagali nihilizem [ki jo pripisuje Nietzscheju], spregleda samo sebe, ker mora samo sebe zapreti zunaj očitnosti *bistva* nihilizma kot zgodovine izostajanja biti, ne da bi smela vedeti za to svoje početje.«¹¹

Ali Nietzsche dejansko ne ve, kaj počne? To nas znova pripelje nazaj k problemu dejanja. Najprej se je treba vprašati, ali se to nietzschejansko početje predstavlja kot neko premaganje, v metafizični obliki subjekta. Zdi se mi, da pri Heideggerju tu obstaja neko kritično nagnjenje, ki Nietzscheja hegeli-zira, še preden na nek način o njem izreče svojo sodbo. Sam namreč menim, da za Nietzscheja dejanje ni premaganje. Dejanje je dogodek. Ta dogodek je nek absolutni prelom, katerega lastno in nepresojno ime je Nietzsche.

To soodnosnost med dejanjem brez pojma ali programa in lastnim imenom, ki je zgolj po naključju Nietzschejevo lastno ime, je treba povezati s slavnim naslovom iz *Ecce homo*: »Zakaj sem usoda«. Sem usoda tega, kar bo, po naključju, povezalo lastno ime »Nietzsche« s prelomom brez programa ali pojma.

Pismo Strindbergu 8. decembra 1888: »Dovolj močan sem, da zgodovino človeštva razbijem na dva kosa.«

Ecce homo: »Filozofa razumem kot strahoten eksploziv, pred katerim je vse v nevarnosti.«¹²

Nietzsche dejansko predstavi filozofsko dejanje kot *povečano mimetiko revolucionarnega dogodka*. In pri tej povečani mimetiki revolucionarnega dogodka nikakor ne gre za dialektično zamenjavo oziroma dialektično prevladanje, temveč za nepredvidljivi prelom. In prav izhajajoč iz tega gledišča bi bilo treba nedvomno pristopiti k Nietzscheju prek ovinka singularnosti njegovega odnosa do francoske revolucije, revolucije, o kateri je znano, da je od Hegla do Nietzscheja, in celo od Kanta do Nietzscheja, vodila načelo nemške spe-

¹¹ [Martin Heidegger, *Evropski nihilizem*, prevedel Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 293.]

¹² [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako postaneš, kar si*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Sonrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 216.]

kulativnosti. V osnovi poznamo dva klasična odnosa do francoske revolucije. Prvi je v tem, da filozofijo podredimo programu restavracije reda, glede na bilanco tega, kar se je radikalnega zgodilo v prelomu leta 1792. Nesporno je to tako Heglov program v Nemčiji kot Comteov program v Franciji. Po drugi strani pa je mogoče kot program mišljenja in delovanja zarisati neke vrste revolucionarno dovršitev, ki predlaga drugo paradigmo Revolucije, prek nekakšne izmene razredov, ki bo radikalizirala njen zastavek. To je Marxova pot.

Nietzschejeva tematika je povsem drugačna. Ne vpisuje se v odnos programa, bilance, nadaljevanja ali radikalizacije, temveč izrecno v subjektivno dimenzijo tekmovalnosti. Do revolucionarnega dejanja ohranja Nietzsche neko razmerje formalne fascinacije in substancialnega odpora. Odloči se, da bo filozofsko dejanje kot dejanje mišljenja formalno izenačil z očitno eksplozivno močjo politično-zgodovinske revolucije. Trdim, da v tem pomenu v nietzschejanskem dispozitivu obstaja neko izvorno prešitje, četudi težko opazno, s samo politiko. Rekel bi, da je filozofsko dejanje *arhe-politično*, kolikor se odloči, da bo revolucioniziralo celotno človeštvo na ravni, ki je radikalnejša od političnih kalkulacij. Tu si velja zapomniti, da arhe-politično ne bo več pomenilo tradicionalne filozofske teme iskanja temelja politike. Še enkrat poudarjam, da je logika logika tekmovalnosti, ne pa logika utemeljujočega nadstreška. Samo filozofsko dejanje je arhe-politično, v pomenu, v katerem bo njegova zgodovinska eksplozija retroaktivno pokazala, da politična revolucija v ožjem pomenu besede ni bila resnična, oziroma avtentična.

Zaradi tega je beseda politično v nietzschejanski arhe-politiki zdaj uporabljena in cenjena, zdaj razvrednotena, z značilnim nihanjem. V osnutku pisma Brandesu iz decembra 1888 Nietzsche zapiše naslednje: »Vstopili smo v veliko politiko, celo v zelo veliko... Pripravljam dogodek, ki bo po vsej verjetnosti zgodovino razbil na dva kosa, tako da bo potreben nov koledar, v katerem bo leto 1888 leto I.«

V tem nagnjenju bo revolucionarna mimetika šla vse do tod, da bo kot izvorno določitev filozofije privzela besedo »politika«. Šla bo tudi vse do konstitutivnih podob Terorja, ki jih bo Nietzsche privzel brez oklevanja. O tem pričajo številni teksti, a nemara je, glede na to, kar se splošno govori za Nietzscheja, pomenljiveše pismo Franzu Overbecku z dne 4. januarja 1889, kjer Nietzsche deklarira naslednje: »Pravkar sem dal postreliti vse antisemite.«

V pismu Jeanu Bourdeauju 17. decembra 1888, pa, nasprotno, beseda politika nastopi v razvrednoteni obliki. »Moja dela bogati odločitev, glede na katero se utegne brutalna demonstracija preračunljivosti sedanje politike izkazati za zgolj napako v računu.«

V osnutku pisma Viljemu II., ki kot kaže do slednjega ni nikoli prispelo in ki bi ga gotovo precej osupnilo, Nietzsche zapiše naslednje: »Pojem politike

se je popolnoma razkrojil v vojni med duhovi, vse podobe moči so šle na drobne kose, prišlo bo do vojn, kot jih ni bilo še nikoli.«

Nietzschejansko filozofsko dejanje, določeno kot arhe-političen dogodek, specificira zgodovinsko-politično, zdaj v figuri njegove povečane imitacije, zdaj v figuri njegovega popolnega razkroja, in prav to ga legitimira kot *arhe-politično*.

Če pa je dejanje arhe-politično, iz tega izhaja, da je filozof nad-filozof [*supra-philosophe*]. Pismo Von Seydlitzu iz februarja 1888 je treba kot vselej razumeti v absolutni iskrenosti njegove teme, ne pa v domnevem emfazizmu norosti:

»Ni nemogoče, da sem prvi filozof naše dobe, in celo morda še nekoliko več od tega, nekaj tako rekoč odločilnega in usodnega, nekaj, kar vstaja med dvema tisočletjema.«

Nietzsche, to je najprej naključno ime nečesa, nečesa, kar je neko usodno vstajenje, arhe-politično vstajenje, ki se umešča med dve tisočletji. In s tega gledišča menim, da je Nietzsche, ki mu vlada nominalna nepresojnost dejanja, izvorno izmaknjen logiki smisla. Toda, kaj je potem *sredstvo* nekega takšnega dejanja, kakšno je njegovo tkivo? Katera je njegova točka aplikacije? Kaj je konec koncev filozofski dogodek, ki bi imel arhe-političen značaj?

Za vstop v to problematiko je treba raziskati Nietzschejevo kritiko Revolucije v njenem političnem pomenu. Bistvo te kritike je mogoče povzeti s tem, da se Revolucija ni zgodila. To je seveda treba razumeti tako, da se revolucija ni zgodila kot revolucija, v smislu, kot ga razume arhe-politika. Ni se zgodila, ker je bila imanentna eksplozija, zgodovine sveta dejansko ni prelomila na dvoje, nedotaknjen je pustila krščanski dispozitiv starih vrednot. Ali drugače, enakost, na katero se je sklicevala Revolucija, ni bila nič drugega kot družbena enakost, enakost, na kateri temelji sodba zavisti ali rivalstva z drugim, enakost, ki jo podrobneje določa ideja biti primerljiv drugemu, to enakost pa za Nietzscheja vselej vodi resentment.

V *Antikristu* lahko preberemo naslednje:

»'Enakost duš pred Bogom', ta zmota, ta *pretveza* za *rancunes* vseh nizkonežev, ta pojmovni smodnik je postal nazadnje revolucija – moderna ideja in princip propada celotnega družbenega reda – je *krščanski dinamit*...«¹³

Nietzscheju ne gre za to, da bi dinamitu zoperstavil modrost ali zmernost, prav nasprotno. Tekmovalnost, mimetična tekmovalnost je tekmoval-

¹³ [Friedrich Nietzsche, *Antikrist. Prekletstvo nad krščanstvo*, prevedel Tine Hribar, v: *ibid.*, str. 353.]

nost med topničarji ali med teroristi. Oktobra 1888 Nietzsche piše Overbecku: »Tokrat sem, kot stari vojak, privlekel na plan težko artilerijo. Bojim se, da bom zgodovino človeštva raztreščil na dvoje.«

Arhe-politika je torej odkritje in čisto filozofska uporaba *nekrščanskega eksploziva*. No, prav na tej točki pa bo moral Nietzsche plačati s svojo osebo, saj je jasno, da se bo izpostavil slepi ulici vsake arhe-politike tega tipa. Še toliko globlje in toliko bolj odkrito se ji bo izpostavil zato, ker izvorno arhe-politike ni povezal s pomirjujočo logiko temelja, temveč z radikalnostjo dejanja.

Vse se bo vrtelo okoli treh točk.

1) Kakšno pojmovanje dogodka avtorizira idejo čisto filozofske arhe-politike?

2) V čem je rob preloma te revolucije? Kakšno je ime nasprotnika, kako je identificiran stari svet, s katerim je treba prelomiti na absoluten način?

3) Kakšen je režim moči nekrščanskega eksploziva, oziroma, kakšna je kemija filozofske eksplozije?

O pojmovanju dogodka je treba pač reči, da je za Nietzscheja dogodek deklaracijskega značaja. Dogodek je v celoti vsebovan v spekulativnem načelu deklaracije, ki od trenutka, ko je *možna*, izpričuje integralnost dejanja. Drugače rečeno, tisto, kar je filozofsko deklarirano, je takšne narave, da možnost njegovega deklariranja sama izpričuje, da je zgodovina sveta prelomljena na dvoje. Zakaj je temu tako? Hja, zavoljo tega, ker je resnica, kakršna je na delu v arhe-političnem dejanju, natanko tisto, kar je prepovedano, in ker je samo prepovedano vseskozi režim sveta. Tako da že sama prekršitev te prepovedi, kot jo izpričuje deklaracija, zadošča za vzpostavitev roba nekega absolutnega preloma. *Ecce homo*: »V tem znamenju bo enkrat zmagala moja filozofija, saj so do zdaj načelno prepovedali zmeraj samo resnico.«¹⁴

Toda, ker Nietzsche deklarira tudi sam dogodek, se, na vse bolj in bolj opazen način, ujame v krog. Zgoraj smo videli, da Nietzsche pravi: »Pripravljam dogodek.« Toda deklaracija o pripravljanju dogodka postane postopoma nerazločljiva od samega dogodka, od koder značilno Nietzschejevo nihanje med iminenco in oddaljenostjo. Deklaracija bo razbila svet, hkrati pa sama deklarira prav to, da ga bo razbila.

Ecce homo: »Ker vidim, da se bom moral v kratkem obrniti na človeštvo z najtežjo zahtevo, kar jih je kdaj dobilo, se mi zdi nujno potrebno povedati, kdo sem.«¹⁵

Antikrist: »Ta knjiga je le za malokatere. Bržkone ne živi še nihče od njih.«¹⁶

¹⁴ [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako postaneš, kar si, op. cit.*, str. 157.]

¹⁵ [*Ibid.*, str. 155.]

¹⁶ [Friedrich Nietzsche, *Antikrist, op. cit.*, str. 271.]

Po eni strani radikalna iminenca, ki me, ker je to edini dokaz, sili povedati, kdo sem, po drugi strani neka neopredeljljiva oddaljenost, ki pušča odprto vprašanje o tem, ali kaka priča dejanja že živi ali ne. Mislím, da je krog, ki se tu kaže v subjektivni izpostavitvi, katere iskrenost je skorajda svetniška, v resnici krog vsake arhe-politike. Ker arhe-politika za pogoj nima dogodka, temveč ga nosi v sebi ali pretendira, da ga nosi v samem dejanju mišljenja, ne more razlikovati med njegovo dejanskostjo in njegovim naznanilom. Vsa Zaratu-strova oseba imenuje ta krog in daje knjigi njen nenavaden ton neodločnosti glede tega, ali se Zaratu-stra giblje v figuri dejanskosti dejanja ali pa eno-stavno v figuri njegove prerokbe. Osrednja epizoda je v tem pogledu pesem, ki nosi naslov »O velikih dogodkih«. Ta pesem je dialog med Zaratu-stro in ognjenim psom. A kdo je ognjeni pes? Hitro se izkaže, da ognjeni pes ni dru-gega kot »porte-parole«, agent, akter samega politično revolucionarnega do-godka, revolta, kolektivnega truščá v njegovi hrumeči vstaji. Preberimo si od-lomek dialoga z ognjenim psom:

Govori Zaratu-stra:

»'Prostost', najrajši rjovete vi vsi: vendar sem se jaz odvadil vere v 'velike dogodke', kakor hitro je okoli njih veliko rjojenja in dima. In le verjemite mi, prijatelj peklenski trušč! Največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč naše najtišje ure. Svet se ne suče okoli iznajditeljev novega truščá: temveč okoli iznajditeljev novih vrednosti; suče se *neslišno*. In kar priznaj! Le malo se je zgodilo vselej, ko se je razkadil tvoj trušč in dim. Kaj pa potem, če se je mesto spremenilo v mumijo in leži kip v blatu!«¹⁷

Tu gre za nasprotje med truščem in tišino. Trušč je tisto, kar zunanje priča o dogodkovnosti v razbijanju njenega dopolnila. Toda treba je prav tako razumeti, da tišina in ta svet, ki gravitira v tišini – tudi če obstaja, ali če je obstajalo, o tem ni mogoče odločiti, razodetje –, da je ta tišina ime za neizpričani in neizpričljivi značaj arhe-političnega dogodka. Arhe-politični deklaraciji manjka njeno realno, saj je realno, realno, potrebno za deklaracijo, realno, potrebno za *vsako* deklaracijo, prav sam dogodek. In treba je reči, da bo moral Nietzsche narediti tako, da bo sam nastopil na točki tega realnega, ki manjka in ob katerem ni mogoče razločiti prezence od naznanila. In prav to bodo poimenovali njegova norost. Nietzschejeva norost je v tem, da bo za svet, v katerem deklarira v tišini in v katerem noben indic ne priča o prelomu na dvoje, za povrh pričel misliti, da ga je tudi sam ustvaril. Da je na nek način na dveh robovih, da je ime, ne le tistega, kar naznanja dogodek, ne le ime preloma, temveč končno tudi ime samega sveta.

¹⁷ [Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratu-stra*, op. cit., str. 156.]

4. januarja 1889 Nietzsche samega sebe umesti kot »Nietzscheja«, kot ime: »Potem [in ta »potem« je nujen], ko se je izkazalo za nekaj nepreklicnega to, da sem pravzaprav ustvaril svet.«

Iskrena arhe-politika noro razvija *fantazmo sveta*, ker je sama proces neodločljivosti med naznanilom in dejanskostjo. V norosti posnema notranjo neodločljivost samega dogodka, ona je ta neodločljivost, ki se obrača k sebi v figuri subjekta, ki ji je izročen na milost in nemilost. Odtod ta pretresljiva deklaracija, gre za zadnje pismo, pismo Jakobu Burckardtu, z dne 6. januarja 1889, po katerem ni Nietzsche napisal ničesar več:

»Konec koncev bi bil mnogo raje profesor v Baslu kot Bog; a nisem si upal gnati tako daleč svojega privatnega egoizma, da bi se zavoljo njega odpovedal stvaritvi sveta.«

Da, ta izjava je izjava norosti, toda norosti, ki pride na točko realnega dogodkovne odtegnitve, ko naznanilo umanjka. V tej zadevi so nastopali trije časi: ambicija radikalnega preloma, arhe-politike, je seveda ustvariti svet, ustvariti *drugi* svet, svet afirmacije, svet, ki v resnici ni več svet, ali človeka, ki ni več človek in katerega ime se glasi »nadčlovek«. Toda, da bi ustvarili ta svet, mora nekoga zgrabiti njegova stvaritev. Zgolj ta nekdo lahko *potrdi* nastop Nadčloveka. In bolje bi bilo, če bi profesorja v Baslu kot takega zgrabil in prečkal ta neizpričani dogodek. Ker pa ni tako, ker ta legitimna preferenca ni verificirana, je potem treba deklarirati, da *bomo* ustvarili ta svet. Da ga bomo ustvarili, ne pa, da nas je zgrabilo njegovo zmagovito vstajenje. Ta svet je torej nek program, je v antecedenci samemu sebi, in zato smo ujeti v krog, da pa bi presekali ta krog, je konec koncev potrebna nezainteresirana fikcija integralne stvaritve, ne le novega, temveč tudi starega sveta.

Pred tem zadnjim pribežališčem, v katerem bo Nietzsche potonil v breznu svojega lastnega naznanila, gre v njegovem delu na nekaj, kar bi lahko imenovali brezkončno delo na robu preloma, se pravi na identifikaciji starega sveta. To delo je najbolj znan, genealoški in kritični del Nietzscheja. Njegovo načelo poznamo: vsako izjavo zvesti na tip, ki podpira izjavljanje. Po mojem mnenju je to tipična sofistična porazdelitev med filološko preiskavo izjav na eni strani in registrom moči na drugi. Metoda je v tem, da s kar največjo strogostjo določimo korpus diskurzivnih figur in jih genealoško navežemo na tipično moč, ki jih podpira. V tem delu Nietzsche izkazuje veliko vrlino, ki povezuje neke vrste slovnično poštenost na eni strani in močan nauk o silah na drugi. Temeljna tarča pri tem pa je kategorija resnice.

Če hočemo kar najbolj na kratko povzeti to neizmerno podvzetje, bi lahko rekli, da počiva na dveh temeljnih aksiomih, ki zadevata definicijo filozofije. Od teh dveh aksiomov se prvi – jemljem ga iz *Onstran dobrega in zlega* – glasi: »V nasprotju s tem pa na filozofu ni popolnoma nič neosebnega; in

njegova morala še posebej odločno in odločilno priča o tem, *kdo* je – se pravi, po kakšnih stopnjah so med seboj razvrščeni najbolj notranji goni njegove narave.«¹⁸

Prvi aksiom, potemtaka: vsako izjavo vzeti v ozir prek vprašanja »Kdo?«. Poudaril bi, da vprašanje »Kdo?«, kolikor vztraja ali se vrača, odpravlja najizvirnejšo gesto filozofije, ki je pod pogojem matematike razvila prav dialoško temo, se pravi temo izjave, za katero je možno, da se izmakne izvornosti vprašanja »Kdo?«. Filozofija je bila možna zgolj dopuščajoč možnost anonimne izjave, to se pravi izjave, katere preučevanje in širjenje nista neposredno odvisna od odgovora na vprašanje, kdo jo formulira. Ali, še enkrat, filozofija je bila odvisna od možnosti izjav, ki jih je mogoče preučevati *zaradi njih samih*. S tega vidika je bila pod pogojem matematike. Med tem, kar pravi Nietzsche (vprašanje »Kdo?« je izvorno vprašanje vsakega preučevanja izjav) in med tezo, za katero menim, da je v središču vsake sofistike, antične ali moderne, namreč, da matematika ni misel, je neka povezava. Kajti če trdimo, da vsaka izjava napoteva na vprašanje »Kdo?«, potem moramo tudi nujno trditi, da tipična anonimna izjava, ki je izjava matematične diskurzivnosti, sploh ni izjava, se pravi, ni izjava, v kateri se podaja realno. Prav to s svojo veliko koherenco trdi Nietzsche, ko na primer v *Somraku malikov* zapiše: »Ali formalna znanost, nauk o znakih: kakor logika in tista uporabna logika, matematika. V njih se dejanskost sploh ne pokaže, še kot problem ne.«¹⁹

Rekel bi, da je ta prvi aksiom izvorni aksiom sofistike in da povezuje imperativni značaj tega »Kdo?« z matematično ne-misljivo, oziroma z zvedbo matematične misli na kombinatoriko znakov.

Drugi aksiom bi vzel iz posthumnega fragmenta iz leta 1888. Nietzsche pravi tole: »Parmenid je rekel 'Tistega, česar ni, ne mislimo.' – mi pa se nahajamo na drugi skrajnosti in pravimo: 'Tisto, kar je mogoče misliti, mora zagotovo biti fikcija'«.

Ta izjava je, tako kot so to pogosto nietzschejanske izjave, dvoumna. Po eni strani ohranja nek utemeljujoči uvid, ki bo na delu vse do Lacana: resnica nastopa v strukturi fikcije. Toda po drugi strani, ki pri Nietzscheju prevladuje, bo ta izjava pomenila, da je dispozicija mišljenja fikcija *kot uporabnost*, se pravi fikcija kot razpoložljivost za življenje, kar bo nietzschejansko prepričanje obrnilo v smer konvencionalističnega pojmovanja misli. In na koncu lahko rečemo, da bomo v tem kritičnem Nietzschejevem delu po eni strani našli sintezo prednosti subjekta izjavljanja pred razlago izjave, po drugi strani pa konvencionalizem glede vprašanja resnice. Vse to pa iz tega kritičnega dispozitiva očitno dela dispozitiv, ki je, tudi eksplicitno, sofističnega porekla.

¹⁸ [Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, op. cit., str. 15.]

¹⁹ [Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov ali kako filozofiramo s kladivom*, op. cit., str. 25.]

»... *kultura sofistov*, se pravi *kultura realistov*: to neprecenljivo gibanje sredi goljufij z moralo in ideali sokratskih šol, ki so ravnokar že čez in čez butnile na plan,«²⁰ piše v *Somraku malikov*. In nemara najjasneje v fragmentu iz pomladi 1888: »Sofisti se dotaknejo prve *kritike morale*, prvega vpogleda v moralo: – vzporedijo drugega ob drugem večino (krajevno pogojenost) moralnih vrednotenj; – namignejo, da je vsako moralo mogoče dialektično opravičiti: se pravi, ugamejo, kako mora biti vsako utemeljevanje morale nujno *sofistično* – misel, ki so jo potem v največjem slogu zapovrstvijo dokazovali antični filozofi od Platona naprej (do Kanta); – postavijo prvo resnico, da »morale na sebi«, »dobrega na sebi« ni, da je sleparija na tem področju govoriti o resnici. Kje neki je bila takrat *intelektualna poštenost*? Grška kultura sofistov je zrasla iz vseh grških instinktov; sodi h kulturi Periklovega časa, tako nujno, kakor Platon ne sodi vanjo: predhodnike ima v Heraklitu, Demokritu, v znanstvenih tipih stare filozofije; njen izraz je na primer visoka kultura Tukidida. In – nazadnje so ji dali prav: vsak napredek spoznavnoteoretičnega in moralističnega spoznanja je sofiste *restituiral*.«²¹

Nietzschejevo sorodnost s sofizmom je mogoče v temelju povzeti oziroma sežeti v treh točkah. Tako kot sofisti tudi Nietzsche, prvič, brani teorijo množstva, tipičnega za sodbe. Sodbe je treba dojeti v množstvu in antagonizmu tipov, ki se v njih konfrontirajo. Tako kot sofisti Nietzsche, drugič, podpira omalovaževanje dialektike. Vsaka izpostavljena sodba se izpostavlja v moči svoje retorike in ni možnosti, da bi jo ločili od te moči. Tako kot sofisti tudi Nietzsche, končno, poudarja, da nobena resnica ni načelnega tipa in da se posledično figura ali pot mišljenja v nobenem primeru ne more nahajati v figuri aksioma.

V tem pomenu lahko rečemo, da je vsa Nietzschejeva genealoška in tipizirajoča dimenzija neka sofistika, prirejena nihilistični sekvenci krščanskega sveta.

Potemtakem ostane le še to, da se vprašamo, odkod izhaja afirmativna moč dogodkovne deklaracije, saj smo z zgornjim prišli zgolj na rob kritične identifikacije starega sveta. Na kaj se bo v jedru dejanja oprla afirmativna moč, ki je v nasprotju s posofistenjem nihilističnega obdobja? Ta opora nedvomno prihaja iz umetnosti. Ker dejanja v njegovi afirmaciji ni mogoče izpostaviti dialektični argumentaciji, ker je subjekt izjavljanja edini potencialni garant vsake veljavne izjave, mora afirmativna moč deklaracije absolutno izhajati iz moči jezika. Ko Nietzsche v *Ecce homo* zapiše: »Pred menoj se ni vedelo, kaj je *mogoče* z nemščino – kaj je sploh mogoče z jezikom«,²² tu ne gre za širokouste-

²⁰ [*Ibid.*, *op. cit.* str. 100.]

²¹ [Friedrich Nietzsche, *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot. (Iz zapuščine 1884–88)*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 248.]

²² [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo, op. cit.*, str. 201.]

nje. Gre za nujni del njegovega dispozitiva. Dogodkovno nezaslišanost, ki je, kot smo videli, ostala neodločljiva glede na svojo arhe-politično realnost, ki njenega naznanila ne more odlepiti od njegovega udejanjenja, bo nakazala osvoboditev nezaslišane zmožnosti jezika. Toda narediti, da se v jeziku razume/sliši tisto, česar je jezik zmožen, ali ni to prav definicija pesnitve? Tako lahko rečemo: če je filozofsko dejanje reprezentirano kot arhe-politika, mora biti filozofski diskurz prešit s pesnitvijo.

Toda v tem primeru je dvoumnost dejanja v tem, da, tako kot pri Wagnerju, dobimo predvsem njegovo predhodno zapeljivost. Poglejmo si, kako prav v *Primeru Wagner Nietzsche* definira filozofsko strast: »Sivo nebo abstrakcij kakor da parajo bliski; svetloba je zadosti močna za vse filigranstvo stvari; veliki problemi, da bi jih skoraj prijel; svet, kakor bi ga pregledoval s hriba.«²³

Tu imamo režim moči. Toda ali ne gre za zapeljivo podobo misli pred mislijo? Iz mesta nedejanske misli? Znan je pamflet proti Wagnerju: »Ah, stari, čarovnik! Kakšne nam je znal natveziti! Prvo, kar vam ponudi njegova umetnost, je povečevalno steklo: gledamo in ne verjamemo svojim očem. Vse je videti veliko, sam Wagner je videti velik... Kakšna kača klopotača.«

Da, toda ali ne gre tudi samemu Nietzscheju, v tistem, kar sem pravkar prebral, za to, da v negotovosti umetnosti, v sami neskončni zmožnosti jezika, označi veličino svojega dejanja? Kako skuša Nietzsche zagotoviti Zaratustrovo veličino? Preberimo znani odlomek, ki se imenuje prav »Nočna pesem«:

»Noč je: zdaj vsi vodometi govorijo glasneje. In tudi moja duša je vodomet.

Noč je: šele zdaj se prebujajo vse pesmi ljubečih. In tudi moja duša je pesem ljubečega.

Nekaj nepotešenega, nepotešljivega je v meni; to se hoče oglasiti. Poželenje po ljubezni je v meni, ki sama govori jezik ljubezni.

Luč sem: o, da bi bil noč! Vendar je to moja samota, da sem opasan z lučjo.

O, da bi bil temen in nočen! Kako rad bi pil na prsih luči!

In še vas same sem hotel blagoslavlјati, ve migljajoče zvezdice in kresnice tam zgoraj! – in se veseliti vaših darov luči.

Vendar sam živim v lastni luči, pijem nazaj vase plamene, ki vrejo iz mene.

Ne poznam sreče jemajočega; in pogosto se mi je sanjalo o tem, da bi moralo biti krasti še bolj blaženo kakor jemati.

²³ [Friedrich Nietzsche, *Primer Wagner. Problem glasbenikov*, prevedel Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 112.]

To je moja revščina, da se mi roka nikoli ne odpočije od darovanja; to je moja nevoščljivost, da vidim čakajoče oči in razsvetljene noči hrepenjenja. O, usodnost vseh darujočih! O, pomračitev mojega sonca! O, poželenje po potrpežljivosti! O, volčja lakota v nasičevanju!

Jemljejo od mene: pa se še dotikam njihove duše? Med dajati in jemati je razpoka; in najmanjšo razpoko je treba nazadnje premostiti.

Lakota raste iz moje lepote: rad bi povzročil bolečino, tistim, katerim svetim, rad bi oropal svoje obdarovance: – tako hlepim po hudobiji.

Potegnem roko nazaj, ko se ji že stegne nasproti druga; se obotavljam kakor slap, ki se še med padanjem obotavlja: – tako hlepim po hudobiji.

Tako maščevanje si izmišlja moje obilje: taka zahrbtnost vre iz moje samote.

Moja sreča v podarjanju je umrla v podarjanju, moja čednost je postala sama sebe sita v svojem preobilju!

Kdor zmeraj podarja, je v nevarnosti, da izgubi sram; kdor zmeraj deli, sta mu roka in srce žuljava od samega deljenja.

Oko mi nič več ne toči solz od sramu prosečih; moja roka je postala pretrda za trepetanje napolnjenih rok.

Kam je prešla solza mojega očesa in mehkoča mojega srca? O samota vseh podarjajočih! O molčečnost vseh svetečih!

Veliko sonc kroži v pustem prostoru: vsemu, kar je temno, govorijo s svojo lučjo – meni molčijo.

O, to je sovražnost luči nasproti svetečemu: neusmiljeno hodi svoja pota. Krivično do svetečega v najglobljem srcu, mrzlo do sonc – tako hodi vsako sonce.

Kakor vihar letajo sonca po svojih potih, to je njihova hoja. Sledijo svoji neusmiljeni volji, to je njihov mraz.

O, šele, vi, temni, nočni, ustvarjate gorkoto iz svetečega! O, šele vi si pijete mleko in poživilo iz vimen luči!

O, led je okoli mene, roka mi zgoreva ob ledenem! O žeja je v meni, koprni po vaši žeji!

Noč je: o, da moram biti luč! In žeja po nočnem! In samota!

Noč je: zdaj kakor studenec vre iz mene hrepenenje – hrepenim po govorjenju.

Noč je: zdaj vsi vodometi govorijo glasneje. In tudi moja duša je vodomet.

Noč je: šele zdaj se budijo vse pesmi ljubečih. In tudi moja duša je pesem ljubečega. –

Tako je govoril Zaratustra.«

Ali Zaratustra ne govori kot Wagner? Ali v tej nočni pesmi ne gre za tisto, kar Nietzsche imenuje »srhljivo in sladko neskončno delo, kakor je Tristan«²⁴

²⁴ [Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, *op. cit.*, str. 186.]

Arhe-politiki ne uspe priti do tega, da bi našla svojo prozo, poštenost svoje proze. Sprega se s pesnitvijo kot z rodnim in fiktivnim virom svoje moči. Odtod izhaja to, da Nietzsche – gre za bistveno točko, za sodbo o vsej filozofski estetiki – umesti prozo pod bojaželjno jurisdikcijo pesnitve. Proza je definirana kot neločljivi konflikt s pesnitvijo.

Glede tega bi vam prebral odlomek iz *Vesele znanosti*, ki ima naslov natanko »Proza in poezija« in ki bo prozo definirala kot vojno, ki jo določa pesnitev.

»Upoštevati je vendar treba, da so bili veliki mojstri proze skoraj vselej tudi pesniki, bodisi javno, bodisi skrivoma in »za svojo kamrico«; in zares se dobro prozo piše le *glede na poezijo!* Proza je neka neprenehna ljubka vojna s poezijo: vsi njeni čari so v tem, da se nenehno izogiba poeziji in da je z njo nenehno v protislovju; vsak abstraktum nastopi s porogljivim glasom in kot hudomušnost do poezije; vsaka suhoparnost in hladnost naj bi ljubljeno boginjo spravili v ljubek obup; pogosto zblizanjem in spravljivim pogledom sledi nenadni naskok in zasmehovanje; pogosto dvigne zastor in noter spusti slepečo svetlobo prav takrat, ko boginja uživa v mraku in temnih barvah; pogosto ji sname besedo z jezika in jo zapoje po melodiji, pri kateri si ta s finimi ročicami zatiska občutljiva ušesca – in tako pride do tisočernih zadovoljstev vojne, vštevši poraze, o katerih nepoetični, takoimenovani možje proze ne vedo prav nič – zato pa tudi pišejo in govorijo zgolj slabo prozo! *Vojna je mati vseh dobrih stvari*, vojna je tudi mati dobre proze!«²⁵

Toda bojevitá proza, katere latentno načelo je pesnitev, ne tvori moči, nima avtonomije moči glede na arhe-politično dejanje. Povejmo tudi, da neavtonomija proze signalizira dokončno zajetje filozofskega dejanja v prepričevalno montažo pesnitve.

Nietzschejanska polemika je sofistična, nietzschejanska veličina je poetična. Takšna je cena pretirane reprezentacije filozofskega dejanja, ki je kot takšno izvzeto vsakemu postopku resnice.

Sicer pa je to pečanje pesnika s sofistom izvorni motiv. Znano je, da gre za ključni motiv Platonovega *Protagore*. Sofist je tisti, ki deklarira: »Pomemben del vzgoje sestoji za vsakogar v tem, da je poznavalec poezije.« In razprava bo na koncu sofista Protagore in pesnika Simonida povsem povezala v par.

Rekli bi lahko, da na koncu devetnajstega stoletja Nietzsche nastopa kot enotnost nekakšnega Protagore in nekakšnega Simonida. Le da to stori zgolj pod prisilo, in na koncu norostjo, arhe-politike kot reprezentacije njegovega dejanja.

²⁵ [Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (»la gaya scienza«), v: Friedrich Nietzsche, *Werke*, zv. II., Ullstein Materialien, München 1979, str. 373.]

Tudi Mallarmé je sanjal o emfatičnem dejanju mišljenja. Istočasno ga omenjam zato, ker je Nietzschejev sodobnik in ker ju ob različnih priložnostih primerja Deleuze. To emfatično dejanje mišljenja, ki je tudi samo arhepolitično, je bistveni motiv *Igiturja*, kjer je dejanje na značilen način povezano z norostjo: »Izrekam besedo, da bi jo zopet potopil v njeno ničevost. Gotovo je v tem dejanje. Moja dolžnost ga je razglasiti; ta norost obstaja.«

Toda Mallarmé se je odpovedal temu, da bi *Igiturja* dokončal. Odpovedal se je prozi svojega dejanja in konec koncev se je odpovedal arhepolitični reprezentaciji samega dejanja. Izrecno se je posvetil čisto poetski nalogi.

Nasprotno pa je Nietzsche izjavo »ta norost obstaja« obrnil nase, kot norost dejanja. Bi zato morali sklepati, da nam Nietzsche ne pomeni nič? Da ni nič drugega kot zgolj en primer arhepolitike? Mislim da ne, mislim, da bi morali ohraniti neke vrste distančno nežnost do tega junaka. In sicer prav na točki tistega, kar nam je ob zori stoletja dal glede na razmerje med smislom in resnico.

Mislim, da o tem vprašanju smisla in resnice obstojijo tri izvorne dispozicije. Najprej dispozicija, ki med resnico in smislom postavi idejo stroge kontinuitete. To stališče imenujem religija. Nato dispozicija, ki postavlja enostransko premoč smisla in skuša diskontinuirati, če smem tako reči, religiozni motiv. To bi imenoval antireligija velike sofistike. S tega vidika je to nietzschejansko stališče. In končno še teza o nesmiselnem primatu resnice kot odpadu smisla²⁶, kjer naletimo na filozofsko stališče.

Vendar pa se zgodovinsko skorajda vselej pripeti to, da pokazatelj modernosti tretjega, filozofskega stališča, izhaja iz tistega, kar se izjavlja kot drugo stališče, namreč tistega, ki v kritični prepričanosti velike sofistike sprevrča sedanje ali sodobno stanje religioznega motiva. Rekel bi, da je radikalni sofist vselej tisti, ki nakazuje modalnost, skozi katero se mora filozofija izvzeti religiji. Nietzsche je imel prav v tem, ko je mislil, da bi se s tega gledišča njegova izvorna naloga lahko imenovala Antikrist. Imel je prav, ko je samega sebe imenoval Antikrist. In kot radikalni anti-filozof je filozofiji nakazal ali predpisal samo mesto njene moderne zareze. Ni nam prizanašal. V »Zakonu proti krščanstvu«, ki končuje *Antikrista*, pravi: »Zločinec nad zločinci je konec koncev filozof.« A od tega podtikanja, da smo zločinci nad zločinci, bi morali ohraniti tole: Nietzsche je filozofiji določil singularno nalogo, da mora obnoviti vprašanje resnice v njeni funkciji preloma s smislom. In zaradi tega bi ga imenoval »princa« sodobne anti-filozofije.

Rad bi, da bi v tem »princu« odmevalo troje. Najprej seveda, da je Nietzsche načelo anti-filozofije. Očitno je, da je vsaka sodobna anti-filozofija v tej

²⁶ [»défection du sens« – zapustitev, odpad, iznevera, prebeg, izostanek, odsotnost smisla.]

partikularni točki odvisna od norega Nietzschejevega preboja. Rekel bi, drugič, da je Nietzsche princ zato, ker je predlog njegove anti-filozofije obdarovan s to singularno anticipacijo, ki mu jo daje moč pesnitve. In tretjič, rekel bi, da je Nietzsche princ zato, ker je nekaj prinčevskega v njegovem nekakšnem notranje svetniškem načinu obvladovanja radikalne nevarnosti njegovega dejanja in v tem, da Nietzsche plača s svojo osebo, ko se dejanje izmakne.

Zdi se mi, da je Nietzsche nekdo, ki ga je treba hkrati odkriti, najti in izgubiti. Treba ga je odkriti v njegovem brezčasnem videzu, se pravi, ga kajpak odkriti onstran tistega, kar se je odtlej izjavilo o njem, ga odkriti v odkritju njegovega dejanja. Treba ga je najti, kot tistega, ki je z novo zahtevo izzval temo resnice, kot tistega, ki filozofsko stališče sili, v šoli svojega singularnega sofisticnega dvojnika, da predela svoj lastni način, skozi katerega vzpostavlja prelom s smislom. In končno, seveda ga je treba izgubiti, ker je konec koncev potem, ko je filozofija vzpostavila svoj lasten prostor, treba izgubiti, ali izgubiti izpred oči, anti-filozofa.

Na to odkritje, to najdbo, to izgubo se pogosto spomnim ob vseh velikih anti-filozofih tega stoletja, kot so Nietzsche, Wittgenstein in Lacan. In zdi se mi, da so se vsi trije – četudi je Nietzschejev primer nedvomno najbolj dramatičen –, na koncu koncev žrtvovali za samo filozofijo. V anti-filozofiji obstaja neko gibanje samousmrtitve, oziroma molka, naloženega samemu sebi, da bi na nek način zapustili filozofiji nekaj imperativnega. Anti-filozofija tega stila je vselej nekaj, kar v svojem vrhuncu izjavi novo dolžnost filozofije ali njeno novo možnost v figuri nove dolžnosti. Tu merim na Nietzschejevo norost, na nenavadni neosebni ali nevidni labirint, v katerem napreduje Wittgenstein, in tudi na Lacanovo končno nemost. V vseh treh primerih gre za občutek skorajda boleče bližine, videti je, da je anti-filozofija v dimenziji zapuščine, da onstran sebe same nekaj zapušča v oporoki tistemu, s katerim se bojuje.

In ravno zaradi tega sem tako dovzetan za ta tako pascalovski Nietzschejev stavek iz enega izmed zadnjih pisem Brandesu, stavek, ki mi neposredno govori o tem razmerju, ki je tako edinstveno in povezano z velikimi antifilozofi tega stoletja: »Potem, ko si me odkril, me ni bilo tako težko najti: sedaj je težava v tem, kako me izgubiti.«

Prevedel Peter Klepec