

Alenka Zupančič  
*Asketski ideal*

Eden glavnih toposov, povezanih z Nietzschejevim imenom, so (kritične, »kladivaške«) analize »asketskega ideala«. V zvezi s tem bi utegnili misliti, da so te analize danes zanimive in pertinentne le še s stališča zgodovine (filozofije), da pa se ne dotikajo več nobenega realnega naše družbe. Ali ne živimo danes v svetu, ki je pravo nasprotje asketskega ideala, v hedonističnem svetu, kjer noben zakon več ne zavezuje brezpogojno, kjer so vrednote vse bolj relativne – skratka prav v nekem »*post-asketskem svetu*«? Nietzschejev odgovor bi se glasil oziroma *se* glasi: nasprotno, prav v tem svetu asketski ideal došeže svoj vrhunec, svojo polno realizacijo, svoje katastrofalno zmagoslavje. Fenomen, ki ga Nietzsche poimenuje s pojmom »asketski ideal«, namreč nikakor ni enostavno fenomen odrekanja, samodiscipline, samozatajevanja, še manj fenomen vzdržnosti ali zmernosti. »Asketski ideal« pri Nietzscheju poimenuje prehod, prehajanje (ki ima več stopenj) iz ene logike zakona v drugo, prehod od zakona, ki prepoveduje in regulira uživanje, k zakonu, ki uživanje zapoveduje, nalaga, ga postavlja kot imperativ. Asketski ideal je ime za ta zasuk prepovedanega v zapovedano, prepovedi v *dolžnost*, ugodja v užitek in – naj to zveni še tako paradokсно – zmernega v ne(iz)merno.

Nietzsche imenuje krščanstvo (tu je vsaj deloma mišljeno tudi judovstvo) tisti dogodek, v katerem je, če lahko tako rečemo, ugodje izgubilo mero in postalo užitek. Pravo ugodje, ugodje *kot realno*, je – če uporabimo Freudov izraz – poslej definirano kot tisto, kar je *onstran načela ugodja*. Besedi onstran je tu treba dati vso njeno težo. Gre za nekakšno »teologijo vsakdanjega življenja« (ali izkustva), za tisti onstran, ki smo mu podvrženi daleč preko neposrednih religioznih okvirov.

Po Nietzscheju so vse velike religije odgovor na človekov občutek neugodja. Toda nikoli ne »zdravijo« vzroka tega neugodja, temveč zgolj blažijo njegovo občutenje. Blažijo pa ga tako, da ponudijo neko močnejše občutenje. Neugodje (in iz njega izhajajočo »depresijo« – izraz je Nietzschejev) dobesedno *preglasijo*, prevpijejo z nekim mnogo ostrejšim in predirljivejšim občutkom, zaradi katerega več ne občutimo neugodja. Religijsko (še posebej to velja za krščanstvo) zdravilo za »depresivno neugodje« ni pomirjevalo ali analgetik, temveč nasprotno »dražilo«,

»vzburjevalno sredstvo«, stimulant. Asketski ideal, pravi Nietzsche, *je v službi namere razbrzdati občutke*<sup>1</sup>. Gre za to, da človeško dušo potopimo v grozo, mraz, vročino in zanos do te mere, da se bo, kot da je vanjo udarila strela, rešila vsakega majhnega in malenkostnega neugodja.<sup>2</sup> Eno prvovrstnih pripomočkov za to pa je izum občutka krivde:

»Povsod bič, srajca pokore, sestradano telo, skrušenost; povsod grešnikovo kolesanje samega sebe [lomljenje udov na kolesu samemu sebi] na grozljivem kolesju nemirne, bolešno pohotne vesti; povsod nema bridkost, skrajni strah, agonija zmučenega srca, krči neznane sreče ... . Buden, večno buden, neprespan, vnet, zoglenel, izčrpan, vendar ne utrujen – tak je bil človek, 'grešnik', ki je bil posvečen v te misterije. Ta stari veliki čarovnik v boju z neugodjem, asketski svečenik – on je očitno zmagal, nastopilo je *njegovo* kraljestvo: in že se človek ne pritožuje več *nad* bolečino, ampak *hlepi* po bolečini; 'več bolečine! več bolečine!'<sup>3</sup>

Z eno besedo, »asketski ideal« v odgovor na neugodje iznajde užitek – »bolešno *pohotno* vest«, »krče neznane sreče« in pa temeljni imperativ: *Več!* oziroma *Še!* Iznajde še nekaj: drugo telo, sublimno telo, neprespano in izčrpano, vendar nikoli utrujeno.

Nietzschejeva diagnoza je tu ravno nasprotna Marxovi: religija ni *opij* ljudstva, pomirjevalo z učinkom možnosti bega iz dejanskosti, temveč je nasprotno *dražilo*, sredstvo, ki v banalno vsakdanjo realnost vnese občutje realnega in s tem strast (do) realnega. Seveda se Nietzsche ničkolikokrat obregne tudi ob »opijsko« razsežnost religije: »pravljico« o posmrtnem življenju, o obstoju drugega, boljšega sveta, o obstoju pravičnega sodnika, ki lahko osmisli poti in stranpoti našega tuzemskega življenja. Toda »trdega jedra« religije (ki ga imenuje asketski ideal) ne umesti sem: moč in trdoživost religije ne izhajata iz tega, da razočaranim in trpečim v zameno za vero obljublja boljši svet in jih na ta način zaveže, da vdano sprejemajo in prenašajo muke in tegobe tega sveta, namesto da bi se vzdignili proti njihovim vzrokom. Muke in tegobe niso enostavno nekaj, kar pravi kristjan stoično prenaša, temveč so natanko tisto, v čemer sploh *oživi* kot subjekt, s čimer kot subjekt stoji in pade. Realno krščanstva oziroma asketskega ideala je v njegovi artikulaciji ekonomije užitka, ki za svoje delovanje sicer potrebuje (referenco na) onstranstvo, a realno deluje v *tem*, telesnem, svetu in tu »mobilizira« in motivira duše.

Asketski ideal realno ugodja umesti v trpljenje-užitek in iz njega naredi zakon. Specifičnost tega in takega zakona je, da ne dopušča več nobene igre transgresije, da že vnaprej ubije oziroma omrtviči željo, da ni zakon, do

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 324.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 326.

katerega bi lahko zavzeli določeno razmerje oziroma se kot subjekti umestili v razmerju do njega, ker zunaj njega ravno ni ničesar. Človek, pravi Nietzsche, se zdaj počuti »kot kokoš, okoli katere zarišemo črto« in ki nikoli več ne pride iz tega začrtanega kroga.<sup>4</sup> Zato pa se v njem lahko vrti v neskončnost – meja in neskončnost si tu ne nasprotujeta, saj je neskončna sama meja.

Ključno na asketskem idealu torej ni to, da je zakon (imperativ dolžnosti, samozatajevanje itn.) orodje za boj proti strasti in gonom, da jih »zatira«. Problem in hkrati moč asketskega ideala je v tem, da šele skozenj strast zares zdivia in postane brezmejna. V 229. pragrafu *Onstran dobrega in zla* Nietzsche strah pred »divjo, surovo živaljo« (tj. pred tistim, kar naj bi bilo v človeku »živalskega«, »nagonskega«, tj. nepodvrženega zakonu) označi za *praznoverje*. Vera v to, da v človeku obstaja neka primarna »divjost« (ki jo je treba pregnesti s kulturo in duhom), je prazna vera, vera v nekaj, kar ne obstaja. Če v zgodovini krščanstva (kot poglobitnega nosilca asketskega ideala) kje obstaja »čista strast«, potem obstaja prav na strani zakona, tj. prav na strani asketskega ideala. Kajti v zatiranju čutov, zatiranju mesa, v vivisekciji vesti je »obilna, preobilna naslada«. »Višja kultura,« nadaljuje Nietzsche, sloni na poduhovljenju in poglobitvi okrutnosti: »'divja žival' sploh ni bila ubita, živi, se razvija, ker se je samo – pobožanstvila.«<sup>5</sup>

S (krščanskim) zakonom je čutnost šele zares izumljena. To tezo je sicer postavil že Kierkegaard, vendar pri njem v osnovi pomeni to, da je za razliko od grške individualnosti, ki si je prizadevala za ravnovesje duhovnega in čutnega, krščanstvo kot zatrditev duhovnega principa vzpostavilo tudi svoje drugo: izključilo je čutnost in ji prav s tem šele podelilo eksistenco v emfatičnem pomenu.<sup>6</sup> Nietzschejev poudarek je nekoliko drugačen: čutnost ni enostavno Drugo zakona (kakor jo hoče prikazati zakon), temveč je tisto, čemur sam zakon daje obliko in smer, je eno z zakonom. Temeljna gesta asketskega ideala v razmerju do čutnosti ni izključitev, temveč prej nekaj takega kot vključitev brez preostanka, totalna polastitev. Čutnost dobi obliko zakona. Če je čutnost, brezmejna strast, po eni strani fikcija zakona (tj. fikcija, ki jo vzdržuje zakon), pa je po drugi strani tisto *realno* samega zakona. Čista čutnost (strast, slast, naslada) ni nič drugega kot zakon sam. Zakon sam postane edino realno (edini vir vzbujenja, strasti, bolečine): užitki, ki ostanejo *zunaj*, zunaj v strogem pomenu besede, so dobessedno »nični«, »prazni« v razmerju do užitka, ki ga nudi, uteleša, nalaga Zakon. Trditev o

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 138.

<sup>6</sup> Cf. Mladen Dolar, »If Music be the Food of Love«, v: *Filozofija v operi*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 50.



»ničnosti užitek« (zunaj okvira asketskega ideala) ni enostavno prazna ideološka publicita, ki bi jo postavljalo na laž realno človeško izkustvo. Triumf asketskega ideala je ravno v tem, da je osvojil tla realnega človeškega izkustva. Z drugimi besedami to pomeni, da je temeljna operacija Zakona ta, da *lokalizira* užitek/naslado. Lokalizira, »zbere« jo v eni točki, na enem mestu, iz nje naredi Eno. Toda ta koncentracija ni le kvantitativna, temveč tudi in predvsem kvalitativna. Lahko, da je bila naslada »prej« razpršena, kaotična, brez jasno zarisanih mej, a to ne pomeni, da je bila neskončna, »brezmejna«, in da je nato nastopil zakon, ki jo je »zamejil« (do tod in nič dlje!). Nasprotno, zakon je natanko ime za neskončno naslado, za užitek, ki je postal neskončen, »brezdajen«. Zakon v emfatičnem pomenu ni nekaj, kar zamejuje, zarisuje meje strasti, ograjuje od strasti, jo brzda in kar je še podobnih predstav. Temu se reče regulacija in ne zakon. Zakon nima nič skupnega s »pravo mero«: lahko jo predpiše, lahko prepove vse »ekscesne naslade«, toda sam akt prepovedi, sama dejavnost zakona nima nobene mere. Zakon (oziroma širše: asketski ideal) je strast neskončnega, neskončna strast – pa čeprav neskončna strast zamejevanja, stiskanja kroga okrog »čistega«. Edina neskončna strast je strast, ki prejme formo zakona.<sup>7</sup>

Prav kot boj proti neugodju (v zdravilo za katerega kot smo videli izumi užitek) je krščanstvo tudi boj proti ugodju, ki je definirano natanko kot tisto *nevernalno* užitka (»posvetne omame«, »minljiva ugodja«, »varljive naslade«,...), kot iluzorno. In pravi triumf asketskega ideala nastopi tedaj, ko ljudje (z ateisti na čelu) ugodje dejansko in *osebno* občutijo kot nično in iluzorno, ko ni več potrebno, da o tem grmi župnik s prižnice. Zato, in kot bomo podrobneje videli kasneje, asketski ideal doseže svoj vrhunec prav *po* smrti boga, tj. tedaj, ko za vzdrževanje svoje logike ne potrebuje več boga.

Zgornje postavke bi lahko navezali na Freudove izpeljave iz *Nelagodja v kulturi*: ali to, kar Nietzsche razvija pod pojmom »asketski ideal«, ne ustreza do potankosti temu, kar Freud imenuje nadjaz kot »ponotranjeni zakon«, ki je prav zakon, v katerem strast postane nenasitna. Bolj, ko se mu pokoravamo, več, ko mu žrtvujemo, več hoče, bolj nas trpinči in z večjo krutostjo se obrača proti nam. Opravka imamo z isto podobo vampirizma kot pri Nietzscheju: zakon se hrani z goni, z njihovo krvjo in v zadnji instanci postane edini realni *locus* užitka.<sup>8</sup> Z eno besedo, nadjaz (kot »moralna instanca« v nas) je natanko imperativ užitka, užitek kot imperativ.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Neskončnost tu seveda pomeni neskončno približevanje neki zarisani, a nikoli doseženi meji.

<sup>8</sup> Cf. Sigmund Freud, »Das Unbehagen in der Kultur«, *Studienausgabe Bd. XI*, Fischer, Frankfurt/M 1982, predvsem 6. In 7. poglavje.

<sup>9</sup> V tej eksplicitni obliki to formulira Lacan. Cf. Jacques Lacan, *Še, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 7: »Nič ne sili kogarkoli k uživanju, razen nadjaza. Nadjaz je imperativ užitka – *Uživaj!*«

Vse to pa lahko navežemo še na neko drugo pomembno temo *Genealogije morale*. Nietzsche vztraja na generični razliki med kaznijo in krivdo. Kazen nikakor ni tista, ki sproža občutek krivde, slabo vest – nasprotno. Lahko nas prestraši, naredi za bolj oprezne, bolj pametne in premetene, za mojstre skrivanja in sprenevedanja, ni pa nekaj, kar bi zbujalo slabo vest. V sami ideji kazni kot »plačila« je nekaj razvezujočega, razbremenjujočega.

Kazen temelji na predpostavki izmerljivosti užitka. Užitek, ki ga s svojim dejanjem ukradem drugemu (tj. škodo, ki mu jo povzročim), načeloma lahko odplačam. Užitek oziroma užitki imajo svoj ekvivalent in so merljivi. Nietzsche v zvezi s tem poda neko celo genealogijo kazni kot odgovora na »krajno užitka«, odgovora, ki sestoji v tem, da je oškodovani poplačan z »užitkom v nasilju«: med ugodji oziroma užitki torej tu obstaja ekvivalenca.<sup>10</sup>

Krivda, izum krivde, pa je povsem drugačnega izvora: ne izhaja iz logike (možne) ekvivalence in izmerljivosti, temveč iz logike nesoizmernosti. Predpostavka krivde je postavka, da je užitek kot tak neizmerljiv (oziroma neskončen oziroma nedosegljiv). V skladu s tem je neizmerljiv dolg, ki ga odprejo »slaba« dejanja. Bolj ko plačujemo, več ostane za plačati. Pojem krivde in pojem užitka v emfatičnem pomenu besede vznikneta skupaj. A ne enostavno v smislu, da se krivda nanaša na užitek, da uživanje sproža krivdo, temveč v smislu, da je krivda prav artikulacija samega užitka (tako kot je zakon prav artikulacija čiste čutnosti), način, kako se neskončno vpisuje v končno, kako se onstran vpiše v telo.

Če je judovstvo tisto, ki izumi neskončnost krivde in dolga, pa krščanstvo nato do kraja izmozganemu človeštvu ponudi genialno rešitev: »bog sam se žrtvuje za dolg/krivdo človeka, bog si na samem sebi poplača, bog kot edini, ki lahko človeka odreši tega, kar je za samega človeka postalo neodplačljivo – upnik se žrtvuje za svojega dolžnika, iz *ljubezni* (kdo bi verjel?) –, iz ljubezni do svojega dolžnika!...«<sup>11</sup>

Bog dolgove svojih dolžnikov plača z lastnim funtom mesa. Rešitev je genialna in hkrati katastrofalna. Odplača dolg, a mu da hkrati neko podobo, ki je natanko podoba neskončnega. Za Nietzscheja predstavlja odprtje tiste poti, ki je pripeljala do najstrašnejše bolezni človeštva<sup>12</sup>, ko človek vzame

<sup>10</sup> *H genealogiji morale, op. cit.*, str. 251.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 278.

<sup>12</sup> Fischer, Frankfurt/M 1982, še posebej 6. poglavje.

»To je neka vrsta blaznosti volje v duševni okrutnosti brez primere: človekova *volja*, da se čuti krivega in zavrženega vse do nespravljalnosti, njegova *volja*, da se vidi kaznovanega, ne da bi kazen kdaj lahko postala ekvivalent krivdi, njegova *volja*, da namerava inficirati in zastrupiti najbolj notranji temelj stvari s problemom kazni in dolga/krivde ..., njegova *volja*, da povzdigne ideal – ideal »svetega boga« -, pred obličjem katerega se bo jasno zavedal svoje absolutne ničvednosti. ... Tu je *bolezen*,



nase samo kaznovanje, ko vso agresijo obrne proti sebi, navznoter, v vrtooglavi dialektiki mučenja samega sebe, v katerem začne uživati in iz katere se ne izkoplje več.

V krščanstvu je resda prisotna še neka druga ideja, ki je Nietzscheju mnogo bližja, ideja *milosti* kot Onstrana pravičnosti in prava: upnik je dovolj bogat (dovolj uživa), da si lahko privoščiči »najjemenitnejši luksuz«: da ne kaznuje povzročitelja škode, da mu pogleda skozi prste in pusti pri miru tistega, ki ni zmožen plačati svojih dolgov.<sup>13</sup> Toda bog človeštvu pravzaprav ni odpustil, temveč je *plačal* zanj, plačal samemu sebi s svojim lastnim »mesom«. Plačal ne le za vse pretekle grehe, temveč tudi še za vse prihodnje (prav na tem temelji možnost spokore in odpuščanja v krščanski skupnosti), s tem pa je šele zares zadolžil človeka. V tem je po Nietzscheju temeljna perversnost krščanstva: hkrati s tem, ko odpušča, moli pod nos križ, mučilno napravo, tj. *spomin* na tistega, ki je trpel, da je nam lahko odpuščeno, spomin na tistega, ki je plačal za nas. Lahko bi rekli, da krščanstvo odpušča, a ne pozablja. Tu smo v jedru Nietzschejeve teorije spomina in tega, kar imenuje *mnemotehnik*e. Le-te temeljijo na naslednji predpostavki: »Nekaj ostane v spominu tako, da se vanj vžge: samo to, kar ne preneha *boleti*, ostane v spominu.«<sup>14</sup> Vžiganje, vrezovanje, izrezovanje, žrtvovanje so najmočnejši pripomočki mnemotehnik

Lahko bi rekli, da odpustek s pogledom na razpelo v samem aktu odpuščanja ustvari novi dolg, vreče spomin na odpustek: odpusti škodo, *ne pa tudi samega dejanja odpuščanja*, ki nasprotno vzpostavi novo zavezo, nov dolg. Zdaj je neskončna milost tista, ki vzdržuje neskončni dolg, dolg kot neskončen. Dolga ne odpirajo več slaba dejanja, temveč prav njihovo odpuščanje. Dolžni smo za odpuščanje. Neskončna možnost odpuščanja je tisti peklenški ogenj, v katerem se kalita neskončni dolg in krivda.

Zakon, ki postane eno s čutnostjo (in ne njena prepoved), krivda, ki postane eno z užitkom (in ne »reakcija« nanj), odpuščanje, ki postane eno z dolgom (in ne nekaj, kar mu naredi konec) – vse to zarisuje tisti krog, v katerega smo zdaj ujeti »kot kokoši«. Ne zato, ker ne bi imeli poguma ali moči izstopiti iz njega, temveč zato, ker nimamo kam izstopiti, ker imamo opravka z neko totalnostjo, ki vnaprej vključuje svoje drugo. Prav zato po

---

brez dvoma, najstrašnejša bolezen, kar jih je do sedaj besnelo v človeku: – in kdor še lahko posluša (...), kako v tej noči mučenja in nesmisla doni krik *ljubezni*, krik najbolj hrepeneče očarljivosti, odrešitve v *ljubezni*, ta se obrne stran, prežet z nepremagljivo grozo... V človeku je toliko grozljivega!... Svet je bil že predolgo norišnica!...« (*H genealogiji morale*, str. 279)

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 259.

<sup>14</sup> *Ibid.*, str. 247.

Nietzscheju to, kar imenuje »pošteni ateizem«, še vedno ostaja v okvirih asketskega ideala. Dvatisočletna vzgoja k resnici, ki je bila paradni konj tega ideala, je pripeljala do tega, da smo si na koncu prepovedali še »laž vere v boga.«

»Kaj, z vso strogostjo vprašano, je pravzaprav zmagalo nad krščanskim bogom? Odgovor je zapisan v moji »veseli znanosti«, str. 290: 'krščanska moralnost sama, vedno strožje vzeti pojem resnicoljubnosti, spovedniška prefinjenost krščanske vesti, premeščena in sublimirana v znanstveno vest, v intelektualno snažnost za vsako ceno. Gledati naravo, kot da bi bila dokaz za dobroto in previdnost boga; interpretirati zgodovino v čast božjemu umu (...); lastne doživljaje razlagati (...) kot da bi bilo vse previdnost, vse namig, kot da bi bilo vse izmišljeno in poslano na ljubo zveličanju duše: to je zdaj *mimo*, to ima vest *proti* sebi (...)'. Vse velike stvari propadejo zaradi sebe, zaradi akta samoukinitve (...). Tako je propadlo krščanstvo *kot dogma*, po svoji lastni morali; tako mora zdaj propasti tudi krščanstvo *kot morala*, – mi stojimo na pragu *tega* dogodka.«<sup>15</sup>

Drugače rečeno, ateizem (»pošteni ateizem«) je stopnja samega teizma, asketskega ideala, ideala resnice (kot zoperstavljene fikciji, »iluziji«). *Morala* krščanstva je zmagala nad *vero*, jo premagala, strast do resnice ni več prenesla »laži«, »dogme«, »pravljice« v samem temelju svojega lastnega dispozitiva. Vendar to še ni konec »asketskega ideala«, temveč na nek način njegov triumf. Je »samoukinitev«, toda samoukinitev, ki še naprej živi v prostoru, katerega koordinate določa tisto ukinjeno. Asketski ideal tu postane »čista morala«.

Ko Nietzsche zapiše »mi stojimo na pragu tega dogodka« – kaj tu pomeni »prag« in ali ob logiki kroga, o katerem Nietzsche govori v zvezi z asketskim idealom, sploh lahko govorimo o pragu? Ali je mogoče izstopiti iz tega kroga, ki ravno nima nobene zunanosti in za katerega se zdi, da se v njem asketski ideal, rešen vsake realne transcendence, lahko perpetuira v neskončnost, saj ne vsebuje nobenega elementa, ki bi po neki notranji nujnosti pripeljal do njegovega zloma? Če je krščanstvo kot dogma propadlo po svoji lastni morali, po čem je (če je) oziroma bo (če šele bo) propadlo krščanstvo kot morala?

Nietzsche je vsaj deloma vero polagal v aktivni nihilizem, v tisto »dialektiko volje«, ki se v marsikateri točki prekriva s tem, kar psihoanaliza imenuje »dialektika želje«. V to smer gre na primer slavni zaključek *Genealogije morale*:

»Seveda si ne moremo prikriti, *kaj* pravzaprav izraža to celotno hotenje, ki mu je dal asketski ideal njegovo smer (...) – vse to pomeni, ali si upamo to dojeti, *voljo do nič*, odpor do življenja, upor najbolj temeljn

<sup>15</sup> *Ibid.*, 344.

predpostavkam življenja, vendar pa to je in ostaja *volja!*... In, da za zaključek se rečem, kar sem rekel na začetku: človek bo še raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel...<sup>16</sup>

Skratka, nihilizem (katerega smer je začrtal asketski ideal) bi se v nekem trenutku, ko je že izničil vse drugo, obrnil proti sebi in v aktivnem hotenju nič pripeljal do tiste kataklizme, eksplozije začaranega kroga, po kateri bi bil mogoč nov začetek, začetek novega, znova najdena nedolžnost. Toda problem, ki ga je, kot bomo pokazali, Nietzsche anticipiral, je sledeč: ali se danes ne dogaja prav to, kar je Nietzsche v zgornjem citatu izključil: *človek raje nič več noče, kot da bi hotel nič*. Vse kaže, da je na neki točki razvoja asketskega ideala prišlo do nenavadnega obrata v »dialektiki volje«, da je, z eno besedo, »zmanjkalo« same volje. Kar triumfira danes, je reaktivni nihilizem, katerega predpostavka se glasi: najboljše, kar lahko storimo, je to, da se izognemo slabšemu (večjemu zlu) in da ničesar nočemo preveč zagreto. To je morala diktature realnosti: nič se ne spleča, ničesar ne moremo storiti ali spremeniti – morala, ki jo A. Badiou posrečeno izrazi z besedami »*être là et mourir*«, biti tu (tu-bit) in umreti, biti tu (nekaj početi, da mine čas) in umreti.<sup>17</sup>

Toda ali imamo tu pravzaprav še opraviti z asketskim idealom, z imperativom užitka? Po dispozitivu vsekakor, vendar pa je znotraj tega (imperativnega) dispozitiva prišlo do neke precejšnje spremembe. Užitek je izgubil status realnega. Pa ne zato, da bi ta status dobilo nekaj drugega, prej bi lahko rekli, da je bila diskreditirana, opuščena sama »ideja« realnega – opuščena kot zadnja transcendenca, kot zadnja velika zgodba, kot zadnja velika iluzija. Nietzschejevo genealogijo morale bi lahko nadaljevali takole: Po tem, ko je »pošteni ateizem« v imenu realnega in resnice diskreditiral in denonciral vse navidezne svetove, vse iluzije, vse ideologije, se je v svoji poštenosti nazadnje obrnil še proti svojim lastnim predpostavkam: kaj pa če je sama ideja realnega (in resnice) kot različnega od simbolnih fikcij in imaginarnih tvorb zadnja velika utvara? »Krščanstvo kot morala« je propadlo po samem sebi: po tem, ko si je prepovedalo laž vere v boga (in s tem naredilo konec krščanstvu kot dogmi), si je prepovedalo še »laž vere v realno«. Iz tega, da ne obstaja noben zadnji oz. brezprizivni kriterij realnega, je potegnilo zaključek, da torej ne obstaja realno (da je vse konvencija, jezikovna igra, labirint različnih, a »na sebi« enakovrednih možnosti ali opcij). Skratka, »postmodernizem« kot zadnja razvojna stopnja asketskega

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, , str. 345.

<sup>17</sup> Predavanje z dne 7.3.1999 (predavanje v okviru Badioujevega seminarja z naslovom »Česa je 20. stoletje začetek in česa konec?«, ki poteka na *Collège international de philosophie* v Parizu).



ideala, ki je hkrati njegovo pogorišče in njegova najbolj konsekventna različica. Saj ne moremo mimo dejstva, da je realno postavljeno pod vprašaj prav v imenu realnega, tj. v imenu tega, da konec koncev nobeno realno ni dovolj realno, ni dovolj nedvoumno realno, da v zvezi z realnim realnega vselej vztraja kanček dvoma, da nobeno realno ni dovolj »čisto«, brez vseh primesi. Za kaj gre tu? Za opustitev kategorije realnega (kot tudi kategorij resnice in gotovosti) v imenu tega, da ne obstaja noben poslednji (večni, neomajni,...) garant/dokaz realnega. Izkazalo se je – to je veliki »nauk« (predvsem) politične zgodovine 20. stoletja -, da prizadevanje izluščiti trdo jedro realnega izpod ovoja videzov in dozdevkov, prizadevanje priti do realnega kot takega, ga realizirati kot realno (to Badiou imenuje *la passion du réel*, »strast [do] realnega«), vodi v logiko permanentnega očiščevanja, izmetavanja vsega, česar se še drži kanček dvoma, tj. do izjemnega nasilja. In odgovor, ki bi ga lahko imenovali »liberalno-kapitalistični odgovor«, je v tem, da se temu nasilju lahko izognemo zgolj, če se odrečemo pojmu realnega.

Z eno besedo, če bog ne obstaja (razen seveda na bankovcih), potem tudi realno ne obstaja. Če ne verjamemo v boga, potem tudi nimamo pravice (ne podlage), da bi lahko verjeli v realno, ker je morda realno zgolj še ena iluzija/fikcija. Kar je tu problematično in kar priča o tem, da smo še vedno na tleh »asketskega ideala«, je prav prepričanje, da nič, kar nima predobstoječe transcendentalne garancije, ne more biti realno, tj. ne more (oziroma *ne sme*) delovati kot motor naše volje/želje. Zato raje nič več nočemo, kot da bi hoteli nič, saj v tem ozračju samo hotenje, sama volja velja za dokaz tega, da nismo dovolj »intelektualno snažni«, temveč se pustimo gnati neki Stvari, ki bi se razblinila v utvaro, če bi si le vzeli čas in jo pobliže pogledali.

Pri tem se vsiljuje tole vprašanje: Ali ni bil paradokсно prav Nietzsche postmodernist *avant la lettre*, ali se ni prav on že konec prejšnjega stoletja kar najbolj silovito obregal ob pojme resničnega, realnega, gotovega, ali ni prav on trdil, da je »samo moralni predsodek, da je resnica več vredna kakor videz«, da ne obstaja nobeno bistveno nasprotje med resničnim in zlaganim, da je vse stvar perspektive in da je perspektiv vselej več? Ali je torej Nietzsche, ki je bil tako ponosen na to, da piše »času neprimerne« tekste, zdaj končno našel sebi povsem primeren čas? Dejstvo je, da je Nietzsche zapisal vse zgornje (in še mnogo več takega, kar gre v isti smeri), hkrati pa je dejstvo tudi, da nič ni bolj tuje, bolj »neprimerno« duhu in črki njegovih tekstov, kot prav današnji čas, ko je vse to postalo nekako splošno sprejeto. V čem je problem, kje je nesporazum?

Nesporazum je preprosto v tem, da Nietzsche nikakor ni zagovarjal tega, kar je danes splošno sprejeto. Njegov odgovor tistim, ki danes veselo

(ali žalostno) ponavljajo, da 1) ni več nobene gotovosti, 2) da resnica ne obstaja, 3) da je vse perspektivno, bi se glasil:

Ad 1) – Ne bodite tako prekleto gotovi glede tega!

Ad 2) – Ne obešajte se na to novo »večno resnico«!

Ad 3) – Kaj če bi malo zamenjali perspektivo?

Tu ne gre zgolj za nekakšen (etični) imperativ večnega gibanja, kjer moramo sproti zrelativizirati in spodkopati vsako stališče, na katerega se postavimo, ter se premakniti naprej – čeprav je res, da je ta etika permanentne dezidentifikacije pomembna komponenta Nietzschejeve filozofije.<sup>18</sup> Hkrati je ta komponenta nekaj, nad čemer danes malo prezlahka zavihamo nos, v slogu: dobro, potem se pač vseskozi premikamo, namesto da bi obviseli na eni ideji, toda kaj konec koncev s tem pridobimo, obvisimo pač na ideji gibanja, v čem je pravzaprav razlika? Toda, če tu ni razlike, potem se lahko upravičeno vprašamo, zakaj takšne relativizacije spontano predpostavljajo, da se bomo torej odrekli imperativu gibanja in se vrnili nazaj v naročje imperativa fiksnosti, nikoli pa ne predpostavljajo obratnega. Čeprav gre v obeh primerih za neko »držo«, pa med njima obstaja pomembna razlika.

Toda če se vrnemo nazaj: Nietzschejeva poanta nikakor ni v tem, da se moramo, če je resnica v zadnji instanci neločljiva od fikcije, odreči pojmu resnice. Nasprotno, šele tu se za »nove filozofe« vprašanje resnice zares začne.

»(...) in če bi kdo hotel s krepostnim navdušenjem in zagovednostjo marsikaterega filozofa popolnoma odpraviti 'navidezni svet', no, recimo,

<sup>18</sup> Cf. npr.: »In kako je pravzaprav z nevarnim obrazcem 'onstran dobrega in zla', s katerim se varujemo vsaj zamenjave: mi smo nekaj drugega kakor 'libre-penseurs', 'liberi pensatori', 'Freidenker', svobodomisleci in kakor se še radi imenujejo ti vrli zagovorniki 'modernih idej'. Bili smo doma v številnih deželah duha, vsaj v gostih; venomer znova smo se izmuznili iz toplih, prijetnih kotov, kamor nas nekako zaklinjajo posebna ljubezen in posebno sovraštvo, mladost, rod, naključni ljudje in knjige ali celo utrujenost zaradi romanja; (...) hvaležni <smo> celo stiski in spreminjavi bolezni, ker nas je vselej odtrgala od kakšnega pravila in njegovega »pedsodka« hvaležni bogu, hudiču, ovci in črvu v sebi, radovedni do pregrešnosti, raziskovalci do okrutnosti, s prsti brez pomislekov za nedotakljivo, z zobmi in želodci za najbolj neprebavljivo, (...), pripravljeni za vsako tveganje, ker imamo na pretek 'svobodne volje' (...). *Onstran dobrega in zla*, str. 50.

Ali pa: »Ne obviseti na eni osebi: pa naj je tudi najljubša – vsaka oseba je ječa, tudi kot. Ne obviseti na domovini: pa čeprav je najbolj trpeča in najbolj potrebuje pomoči – je že lažje odtrgati srce od zmagoslavne domovine. Ne obviseti na sočutju: pa čeprav bi šlo za višjega človeka, (...). Ne obviseti na lastni odtrganosti, na tisti nasladni daljavi in tujini ptice, ki leti čedalje više, da bi čedalje več videla pod seboj: (...).« *Ibid.*, str. 47.

da bi *vi* to mogli – potem bi vsaj pri tem tudi od vaše 'resnice' nič ne ostalo! (...) Zakaj svet, ki nam je nekaj do njega, ne bi smel biti fikcija?<sup>19</sup>

Tu lepo vidimo, kako je Nietzschejev »relativizem« natanko nasprotje tistega relativizma, ki ga srečamo pri reaktivnem nihilizmu (nič se ne spleča, vse je Eno, vseeno je). Nietzsche reče: Nič vam ne jamči resničnosti vaše resnice, toda če ste jo zato pripravljeni zavreči oziroma zamenjati za katerokoli drugo, potem je vaša »ljubezen do resnice« gola publicita in vam do resnice sploh ni (bilo). Pri vnetem razlikovanju med resničnim in navideznim svetom ne gre za voljo po resnici, temveč za užitek v očiščevanju, pri razglašanju vsega za videz pa za globoko željo vendarle najti nekaj, kar bi bilo gotovo.<sup>20</sup> »Zakaj svet, ki nam je nekaj do njega, ne bi smel biti fikcija?« – kaj to pomeni, če ne: »Zakaj resnica ne bi smela imeti strukture fikcije?« To pa v prvi vrsti pomeni, da resnica ni nekaj preprosto danega, kar je treba najti, temveč nasprotno nekaj, kar je treba najprej *ustvariti*.<sup>21</sup> Glede na neko podobo Nietzscheja, ki je v »postmoderni« še posebej popularna, je prav presenetljivo, kako zelo je »retorika resnice« prisotna v Nietzschejevem delu.<sup>22</sup> Nietzscheju gre za radikalno reartikulacijo pojma resnice, nikakor pa ne za njegovo opustitev.

Gérard Wajcman je zapisal, da je nedvomno prava iluzija prav v tem, da verjamemo, da je iluzija zgolj iluzija.<sup>23</sup> Težko bi našli tezo, ki bi bolje povzemala Nietzschejevo stališče. Pri tem Nietzschejev poudarek ni na tem, da je iluzija vselej še nekaj več (ali še nekaj drugega) kot iluzija. Nietzschejeva gesta v zvezi s tem je nasprotno gesta subtrakcije, »odšetja«, izmika. Iluzija je vselej *skoraj* iluzija, do tega, da bi bila zgolj iluzija, da bi sovpadla sama s seboj, ji nekaj manjka. In prav tu je iskati Nietzschejev najpertinentnejši odgovor na možnost izstopa iz začaranega kroga asketskega ideala.

<sup>19</sup> *Onstran dobrega in zla*, str. 43.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, str. 17.

<sup>21</sup> Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 238.

<sup>22</sup> Če na hitro preletimo samo *Ecce homo*:

»(...) saj so do zdaj načeloma prepovedovali zmeraj samo resnico.« (157)

»Ravno za toliko, kolikor si *upa* pogum tvegati naprej, natančno po tej meri moči se bližamo resnici.« (208)

»(...) strahopetnost pred realiteto, ki je tudi strahopetnost pred resnico.« (254)

»Ampak kljub temu (...) govori iz mene resnica. – In moja resnica je strahotna.« (259)

»Šele jaz sem odkril resnico, in sicer tako, da sem najprej začutil laž kot laž.« (259)

»Zaratustra je resnicoljubnejši od drugih mislecev.« (261)

»V tem smislu Zaratustra imenuje dobre včasih 'zadnje ljudi', včasih 'začetek konca'; predvsem jih občuti kot *najbolj škodljivo vrsto človeka*, ker se prebijajo tako na račun *resnice* kakor tudi na račun *prihodnosti*.« (263)

<sup>23</sup> G. Wajcman, *L'objet du siècle*, Verdier, Pariz 1998, str. 116.



Prvi korak pri formuliranju tega odgovora zahteva, da v Nietzschejevem »skoraj« prepoznamo koncept, nekaj zelo rigoroznega, in ne enostavno izraz nekega približka, v slogu »ne tič ne miš«. Na to bi nas morali opozoriti odlomki, kot je sledeč:

»*Mi imoralisti!* – Ta svet, za katerega gre *nam*, v katerem se moramo *mi* bati in ljubiti, ta skoraj nevidni, neslišni svet prefinjenega ukazovanja, prefinjene poslušnosti, svet tega »skoraj« v vsakem pogledu, kočljiv, zapleten, zaostren, nežen...«<sup>24</sup>

Svet imoralistov ni svet brezmejnih užitkov in neomejenega predajanja nasladi. Slednje pripada svetu moralistov. Svet imoralistov je nasprotno svet, ki eksces artikulira v modusu nekega »skoraj«, nečesa komaj vidnega in komaj slišnega, a hkrati ireduktibilnega.

Kaj pomeni *skoraj*? Pomeni najti, oziroma natančneje, konstruirati minimalno razliko, tisto točko, na kateri Eno (ravno) postane dvoje. Pomeni neko mero. Toda kaj je za Nietzscheja pojem mere? Jasno je, kaj ta pojem ni. Prvič, ni utapljanje v podrobnostih, ukvarjanje z malim, izmerljivim, namesto z velikim, neizmernim. Za tiste, ki so se od velikega obrnili k malemu (kot bolj zanimivemu), ima Nietzsche pripravljen izraz *mikroskopiki spoznanja*. Prav tako ne gre za pojem »vsakega malo« ali »zlata sredina« – za to ima Nietzsche pripravljen drugi izraz: povprečnost<sup>25</sup>. Nasprotje mere ni skrajnost ali eksces, temveč – ostanimo zaenkrat pri tej pojmihi – neizmerno, neizmerljivo oziroma, kot bomo videli, Eno.

Recimo takole: Nietzscheju ne gre za restavracijo »prave mere« (ne gre mu za brzdanje strasti – slednje je, kot smo videli, sâmo neka strast), temveč za iznajdbo mere oziroma razlike tam, kjer je videti, da je vse eno. Z drugimi besedami, ne gre za mero kot nekaj, s čimer merimo stvari (ali iščemo zlato sredino med njimi), ampak gre nasprotno za to, da sama mera postane *neka stvar*, celo neka dvojna stvar. Ali nimamo z natanko to transmutacijo opravlja v nekem ključnem delu moderne umetnosti?

Vzemimo Maljevičevo sliko »Beli kvadrat na beli podlagi«, ki je prav gotovo eden mejnikov, Dogodkov v umetnosti zadnjega stoletja. Ta slika je vsekakor nekaj skrajnega, ekscesnega, a »ima mero«, je celo mera sama, utelešenje mere kot take. Ni »prava mera«, ampak edina možna mera (tega, kar meri, beline, nič). Mera, ki sovpadе s tem, kar meri, a se z njim ravno ne zlije v eno. To je mera razlike kot take, ne razlike med dvojim, temveč

<sup>24</sup> *Onstran dobrega in zla*, str. 134.

<sup>25</sup> »'Postavimo svoj stol na *sredo*', to mi govori njihovo muzanje, in ravno tako daleč od umirajočih borcev kakor od zadovoljnih svinj.' To pa je – povprečnost: pa čeprav se ji reče umirjenost.« *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 198.

razlike kot figure dvojega. Na Maljevičevi sliki je »skoraj« vse belo, a hkrati vidimo, da ta »skoraj« ni nek približek, temveč nadvse precizna točka, na kateri belo ravno še/več ne sovпада s samim seboj. Zato je mera vselej tudi ostrina noža, rezilo. Kako nekaj ustvariti tam, kjer obstaja zgolj belina, nič, kjer je vse eno (oziroma vseeno), kjer so »vse krave črne«? Maljeviču je to uspelo, uspelo mu je ustvariti, narediti vidno nekaj, česar dotlej še nihče ni videl: nič kot nekaj, nič in hkrati nekaj, rob med ničem in nečem. Zato Wajcman, na katerega analizo Maljeviča se tu opiramo<sup>26</sup>, upravičeno poudarja, da je Maljevičev projekt pravo nasprotje »formalizma«, »čiste abstrakcije«, za kar se ga pogosto ima. Jedro njegovega projekta in njegov uspeh je prav v tem, da mu je uspelo ustvariti, ne nek objekt, temveč objekt *par excellence*, »objekt stoletja«, da je realno ustvaril mnogo več kot cela vrsta »figurativnih« (ali »abstraktnih«) umetnikov, da gre tu res za Stvaritev. Ustvaril je nekaj tam, kjer smo prej videli zgolj nič, nič je iztrgal prav tisti resignirani monolitnosti, ki je značilna za »nihilizem«.

Ustvaril je mero kot objekt, mero kot tisto, kar drži skupaj dvoje. In lahko bi rekli, da če je mera res *prava mera* (konec koncev to obstaja), potem drži dvoje skupaj vedno na neki *skrajnosti*, na skrajni točki njune soizmernosti, tam, kjer ravno postaneta vidna kot dva. Prav v neki taki gesti je po naše iskati poanto in ost tega, kar Nietzsche imenuje svet onega »skoraj v vsakem pogledu, kočljiv, zapleten, zaostren, nežen...«. Prav ta »skoraj« (ki ga Nietzsche imenuje tudi »odtenek«) pa je mesto resnice. Resnica nikoli ni neko Eno in nikoli ni *čista* (Lacan bi rekel »vsa«, »cela«). »Moč duha,« zapiše Nietzsche, »bi lahko merili po tem, koliko 'resnice' ravno še prenese, jasneje povedano, do katere stopnje jo mora razredčiti, zastreti, osladiti, otopiti, popačiti.«<sup>27</sup> Resnica se umešča v ta »ravno še« nekega zastrtja, videza, dozdevka. To pa hkrati pomeni, da zunaj njega ne obstaja: če povsem odpravimo »navidezni svet«, potem tudi od resnice nič ne ostane. Prav na ozadje tega gre umestiti tisti slavni odlomek, kjer Nietzsche proti razlikovanju med resničnim in navideznim svetom vpraša: »kaj ni zadosti sprejeti stopnje navideznosti [*Scheinbarkeit*] in tako rekoč svetlejše in in temnejše sence in skupne odtenke videza [*Schein*]»?<sup>28</sup> »Stopnje navideznosti«, »odtenki videza« ne pomenijo afirmacije množstva dozdevkov proti resnici, temveč so prav tisto, v čemer se artikulira resnica, če znamo (ali »tvegamo«) najti minimalno razliko, tisti »ravno še«.

<sup>26</sup> Cf. *L'objet du sciècle*, op. cit.

<sup>27</sup> *Onstran dobrega in zla*, str. 45, naš poudarek. Na isto dikcijo naletimo tudi v *Ecce homo*, str. 156-157: »Koliko resnice prenese, koliko resnice tvega duh? To je bilo zame zmeraj bolj pravo merilo vrednosti.«

<sup>28</sup> *Onstran dobrega in zla*, str. 43.



In v čem je lahko vrednost te geste kreacije »minimalne razlike« danes, ko se zdi, da se tako ali tako utapljammo samo še v razlikah, da je razlik, njihovega »spoštovanja« in opevanja njihove logike na pretek? Takšno vprašanje ravno zgreši osnovno poanto. To, kar smo imenovali »kreacija minimalne razlike« in pa neskončna multiplikacija razlik nimata nič skupnega in izhajata iz povsem različnih, da ne rečemo nasprotnih logik. Pomnoževanje razlik ima za svoje poslanstvo natanko ukinjanje pojma razlike kot take, tj. postavitev neštetihih možnih različnosti v nek enotni horizont. Kreacija minimalne razlike pa nasprotno meri na trenutek, ko nek enotni horizont postane *dva*, tj. ustvari razliko ne kot razliko med dvema objekoma, temveč razliko kot objekt. Rekli smo: ko enotni horizont »postane dva«, in ne množstvo različnih horizontov. Množstvo razlik ravno prikriva realno razlike. Ne tiste razlike, kjer se Drugo opredeljuje v razmerju do Enega, temveč razlike, ki – če uporabimo Nietzschejevo definicijo »velikega poldneva« iz *Vesele znanosti* – opredeljuje tisti dogodek, v katerem »eno postane dva«, tj. kjer ravno nimamo več opravka z nekim Enim, od katerega bi lahko (v neskončnost) ločevali njegovo Drugo.

Nietzschejanski dogodek bi dejansko lahko povzeli v naslednjo deklaracijo: *Je dva* (če parafraziramo »Je Eno«), nekakšen *Es gibt zwei*. To tezo je potrebno zagovarjati proti tistemu branju Nietzscheja, ki v njegovem delu vidi filozofijo (potencialno) neskončnega pomnoževanja, multiplikacije perspektiv ob odsotnosti Enega (Resničnega). Pri tem branju gre v izgubo natanko najosnovnejša napetost Nietzschejeve misli, skrajna napetost, napetost tiste »vrvi nad prepadom«, ki je Nietzschejeva najljubša metafora, in hkrati skrajni napor vzdržati to dvojnost. Čeprav Nietzsche ta skrajni napor imenuje »ples«, to v ničemer ne zmanjšuje njegove težavnosti. Seveda ni naključje, da se *Zaratustra* začne z zgodbo o plesalcu na vrvi, napeti med dvema stolpoma (Uvodni govor), ki ga strah pred hudičem vrže iz ravnotežja, tako da pade na tla.<sup>29</sup> Ko v Nietzschejevem delu naletimo na odlomke, kakršen je tale, ki končuje 347. paragraf *Vesele znanosti*:

<sup>29</sup> »Takrat pa se je zgodilo nekaj, da so vsa usta onemela in vse oči zasrepele. Medtem je namreč plesalec na vrvi začel svoje delo: skozi majhna vrata je stopil na plan in odšel po vrvi, napeti med dvema stolpoma, tako da je visel nad trgom in nad ljudstvom. Ko je bil ravno na sredi poti, so se vratca še enkrat odprla in skozi je skočil pisan možic, nekakšen burkež, in hitrih korakov odšel za prvim. 'Naprej, šentavec,' je zavpil s strahotnim glasom, 'naprej, lenivec, tiholazec, bledoličnik! Glej, da ti ne stopim na prste! Kaj pa počneš tu med stolpoma? V stolp spadaš, zapreti bi te bilo treba, boljšemu, kakor si sam, zapiraš prosto pot!' – In z vsako besedo se mu je čedalje bolj približeval: ko pa je bil samo še korak za njim, se je zgodila strahota, da so vsa usta onemela in so vse oči zasrepele: – zakričal je ko hudič in skočil čez tega, ki mu je bil napoti. Ta pa je pri tem, ko je videl, kako ga je tekmeč premagal, zgubil glavo in vrv; vrgel je stran drog



»... duh, ki bi se poslovil od vsake vere, vsake želje po gotovosti, vajen kot bi bil vzdržati ravnotežje na lahkih možnostih kot na napetih vrveh, in povrh tega celo plesati na robu prepadov. Tak duh bi bil svobodni duh *par excellence*.«

– ne smemo v njih prenagljeno slišati popevke »nič ni gotovo/resnično, vse je mogoče«. Kajti »lahke možnosti« niso nič drugega kot napete vrvi, robovi prepada, tanke linije, ki ločijo nič od nekaj, možnosti, od katerih je vsaka *edina*, v kolikor je edina možna artikulacija dvojega, »minimalna razlika«, edina možna pot med dvema prepadoma, *iznajdba* poti med dvema zidovoma nemožnega. Metafora napete vrvi in roba prepada ni zgolj metafora nevarnosti, temveč tudi in predvsem metafora dvojnosti, dvojega kot roba, roba kot figure dvojega. Tako kot vsa obilna metaforika plesa pri Nietzscheju ni zgolj hvalnica lahkotnosti nasproti teži, »duhu teže«: teži (tj. logiki asumiranja, vzetja nase, nošenja odgovornosti, sprijaznjenja z omejitvami,...) je zoperstavljena napetost, ostrina noža (ki ravno zahteva lahkotnost in *preciznost*), rigoroznost.

Vzemino kot primer življenje, ki je ena temeljnih kategorij Nietzschejeve filozofije. Tisto, kar se obrne proti življenju (»asketski ideal«), izhaja iz življenja. To je prva postavka, postavka nivelizacije. Od tod zdaj postane opozicija življenja in smrti, napetost med njima, sama definicija življenja. Življenje je dvoje: je življenje in smrt, je vseskozi *živi* rob med njima. Smrt zato ni nič drugega kot smrt tega *roba*, konec te napetosti, padec v eno ali drugo, ki je konec koncev vselej padec v Eno. Najkonciznejša definicija smrti bi se torej glasila, da je smrt padec v Eno (oziroma v njegov korelat, nepregledno mnoštvo), smrt je zdrš iz Dvojega. Ne padec iz mnoštva v Eno (»totalizacija mnoštva«), temveč iz dvojega v Eno.

Nietzschejev odgovor na vprašanje, kako je možna resnica ob odsotnosti transcendentalnega (garanta), bi se torej glasil: možna je kot artikulacija dvojega, kot napetost med dvojim. Onstran transcendentalne logike izjeme, ki je opora Enemu (eni Resnici), je resnica možna zgolj kot dvoje, kot dva, tj. kot tista minimalna razlika, zaradi katere Eno ne sovpadе s seboj, temveč (tako kot beli kvadrat na beli podlagi) obstaja zgolj kot razmerje, vez med dvema belinama.

---

in se hitreje kakor ta pognal v globino, kakor vrtinec rok in nog. Trg in ljudstvo sta bila kakor morje, ko se pripodi vihar: vse je zletelo vsaksebi in drug čez drugega in še najbolj tam, kjer je moralo telo prileteti na tla. (...) Čez nekaj časa se je zmrcvarjenemu vrnila zavest in zagledal je Zaratustro, da kleči ob njem. 'Kaj pa počneš tu?' je rekel nazadnje. 'Dolgo sem vedel, da mi bo hudič podstavil nogo. Zdaj me vleče v pekel; mu misliš braniti?' 'Pri moji časti prijatelj,' je odgovoril Zaratustra, 'ni vsega tega, o čemer govoriš: ni hudiča in ni pekla. Tvoja duša bo še hitreje mrtva kakor tvoje telo: torej se nič več ne boj!'» *Tako je govoril Zaratustra*, str. 18-19.

»Dva« tu pomeni natanko neko mero, mero resnice tam, kjer se zdi, da je resnic nepregledno mnoštvo in kjer k jedru resnice spada neka odločitve:

»Močan veter piha med drevjem in povsod cepajo na tla sadovi – resnice. V tem je zapravljenost prebogate jeseni: spotikamo se čez resnice, nekatere celo pohodimo – preveč jih je... Kar pa dobimo v roke, ni več nič vprašljivega, to so odločitve. Šele jaz imam merilo za »resnice« v roki, šele jaz *lahko* odločam.«<sup>30</sup>

Imeti to merilo oziroma, kar natančneje opredeljuje Nietzschejevo pozicijo, biti to merilo, sam biti dvoje<sup>31</sup>, sam biti napeta vrv med dvema bregovima prepada, biti hkrati Dioniz in Križani, biti oba prav na tisti točki, kjer *skoraj* sovpadeta – te pozicije ni lahko vzdržati. Nekoliko lažje jo je vzdržati v norosti, ki to dvojnost na nek način fiksira v dve razločeni poziciji in s tem ukine napetost med njima. Če smo nori, lahko ljudem pošiljamo pisma, podpisana zdaj z Dioniz, zdaj s Križani ali pa kar oboje hkrati, pa se jim to več ne zdi nič nenavadnega, ker razumejo – razumejo kaj? Da smo nori in da to pojasni vse »nesmisle«. Kar seveda pomeni, da ne razumejo prav ničesar.

---

<sup>30</sup> *Ecce homo*, str. 249.

<sup>31</sup> »[Sem] *décadent* in *začetek* obenem (...). Za znamenja vzpona in zatona imam finejši nos kakor kdorkoli drug, učitelj *par excellence* sem za to – poznam oboje, sem oboje.« *Ecce homo*, str. 161.