

VARUHI BRANJA

Paul de Man

Akcija in identiteta pri Nietzscheju

Vprašanje o razmerju med filozofskim in literarnim diskurzom gre pri Nietzscheju vštric z njegovo kritiko osrednjih pojmov, ki utemeljujejo zahodno metafiziko: to so pojem enega (*hen*), pojem dobrega (*agathon*) in pojem resničnega (*aletheia*).¹ Ta kritika se ne razvija v tonu in s pomočjo argumentov, ki smo jih vajeni pripisovati klasični kritični filozofiji. Pogosto se razvije s pomočjo takšnih pragmatičnih in demagoških vrednostnih nasprotij, kot so šibkost in moč, bolezen in zdravje, množica in »happy few«, s pomočjo izrazov, ki so tako arbitrarno ovrednoteni, da jih težko jemljemo resno. Toda ker je splošno sprejeto, da vrednostna zapeljevanja v tako imenovanih »literarnih« tekstih na neki način trpimo (in jih celo občudujemo), čeprav jih sicer v »filozofskem« pisanju ne bi trpeli, se vrednota teh vrednot sama povezuje z možnostjo razlikovanja med filozofskimi in literarnimi teksti. To je tudi surovo izkustvena raven, na kateri se prvič srečamo s specifično težavnostjo Nietzschejevih del: z očitno literarnostjo tekstov, v katerih vedno znova najdemo izjave, ki jih po navadi prej povežemo s filozofijo kot z literaturo. Nietzschejevo delo zastavlja nenehno vračajoče se vprašanje o razlikovanju med filozofijo in literaturo prek dekonstrukcije te vrednote vrednot.

Najbolj fundamentalna »vrednota« izmed vseh vrednot, načelo protislovja, temelj načela identitete, je tarča posmrtno objavljenega fragmenta, ki datira v jesen 1887:

Zatrditi in zanikati enega in istega nismo zmožni: to je zakon subjektivnega izkustva, v njem se ne izraža nobena »nujnost«, temveč samo neka nezmožnost.

Če je po Aristotelu zakon protislovja najzanesljivejši od vseh temeljnih zakonov, če je tisto zadnje in najspornejše, na kar se vrača sleherno dokazovanje, če je v njem princip vseh drugih aksiomov: toliko strožje velja tedaj preudariti, kaj ta zakon že v temelju predpostavlja pri vsaki trditvi. Ali z njim nekaj zatrujemo zastran resničnega,

¹ Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.

bivajočega, kakor da bi to on sam že poznal od nekod: namreč da mu *ni mogoče* pridati nasprotujočih si predikatov. Ali pa ta zakon hoče reči: da *naj* se mu ne pridajo nasprotujoči si predikati. Logika bi tedaj bila imperativ, ne za spoznanje resničnega, temveč za postavitev in ureditev sveta, *ki naj bi se za nas imenoval resničen*.

Skratka, odprto ostaja vprašanje: ali logični aksiomi ustrezajo temu resničnemu ali so merila in sredstva, s katerimi si moramo resnično, pojem »resničnost«, šele *ustvariti*... Da bi bilo mogoče potrditi prvo, bi bilo treba, kot rečeno, bivajoče že poznati; kar pa se tu preprosto ne primeri. Zakon torej ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč samo *imperativ* o tem, *kaj naj bi veljalo kot resnično*.

Vzemimo, da sploh ne obstaja neki takšen samemu sebi identičen A, kakor to predpostavlja sleherni stavek logike (in matematike), da je ta A že *navideznost*: potem bi logika imela za predpostavko zgolj *navidezen svet*. V ta stavek pravzaprav verjamemo pod vtisom neskončnega izkustva, za katero se zdi, da ga neprenehoma *potrjuje*. »Stvar« – to je pravi substrat tega A; *naša vera v stvari* je predpostavka vere v logiko. Ta A logike je kot atom naknadna konstrukcija »stvari«... Če tega ne razumemo in iz logike delamo kriterij *resnične biti*, smo že na poti, da vse tiste hipostaze, substanco, predikat, objekt, subjekt, akcijo itd., postavimo kot realitete: to pomeni, da koncipiramo metafizični svet, se pravi »resnični svet« (– *ta svet pa je še enkrat navidezen*...).

Najizvirnejša miselna akta, zatrjevanje in zanikovanje, imeti-kaj-za-resnično in ne-imeti-kaj-za-resnično, kolikor ne predstavljata samo navado, temveč tudi pravico sploh imeti-kaj-za-resnično ali neresnično, že obvladuje vera, *da za nas obstaja spoznanje, da sodbe zares lahko zadenejo resnico*: – skratka, logika ne dvomi, da lahko izreče nekaj od resničnega po sebi (namreč da mu *ne morejo* pripasti nasprotujoči si predikati).

Tu *vlada* surov senzualističen predsodek, da nas občutki učijo *resnice* o stvareh, – da o eni in isti stvari ne morem istočasno reči, ta stvar je *trda* in ta stvar je *mehka* (instinktivni dokaz, »ne morem imeti hkrati dveh nasprotujočih si občutkov« – *popolnoma surov in lažen*). Prepoved pojmovnega protislovja izhaja iz vere, da pojme *zmoremo* oblikovati, da pojem ne samo označuje to resnično stvari, temveč ga tudi *zaobsega*... Logika (tako kot geometrija in aritmetika) pravzaprav velja samo za *fingerane resnice, ki smo si jih sami ustvarili*. Logika je poskus, *da bi v skladu z neko po nas vzpostavljeno shemo biti razumeli resnični svet, ali natančneje, da bi si omogočili, da ga formuliramo in preračunamo*...²

² Friedrich Nietzsche, *Werke Kritische Gesamtausgabe* (KGW), de Gruyter, ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari, Berlin 1970, VIII, 2, 9 97, str. 53. V prejšnjih izdajah se tekst pojavlja kot fragment 516 knjige *Der Wille zur Macht* (na primer v ediciji Musarion, XIX, str. 28–9). Vse podčrtave so Nietzschejeve.

V tem tekstu polariteti nista več takšni prostorski lastnosti, kot sta zunaj in znotraj, niti kategoriji, kakršni sta vzrok in posledica, niti izkustvi, kakršni sta ugodje in bolečina; tovrstne polaritete igrajo osrednjo vlogo v mnogih fragmentih, v katerih sta zavest in istost tarči Nietzschejeve kritike. Zdaj pa imamo opravka z izmuzljivejšim nasprotjem med moči in morati, »können« in »sollen«, in še zlasti z nasprotjem med spoznavanjem in postavljanjem, »Erkennen« in »Setzen«. Spoznavanje (*Erkennen*) je tranzitivna funkcija, ki predpostavlja vnaprejšnji obstoj bivajočega, ki ga je treba spoznati, in predicira zmožnost spoznavanja s pomočjo lastnosti. Spoznavanje samo ne predicira teh atributov, temveč jih prejme tako rekoč od bivajočega s tem, da mu zgolj dopusti biti to, kar je. Kolikor spoznavanje je verbalno, toliko je pravzaprav tudi denominativno in konstativno. Odvisno je od neke v sistem vgrajene kontinuitete, ki bivajoče združuje z njegovimi atributi, od gramatike, ki pridevnik povezuje s samostalnikom prek predikacije. Ta specifično verbalni poseg izhaja iz predikacije, a ker je predikat nepozicionalen glede na lastnosti, tega ne moremo imenovati govorni akt. To bi lahko imenovali govorno dejstvo ali dejstvo, ki ga je mogoče izreči in torej tudi spoznati, ne da bi zato pri spoznavanju delali odklone. Takšno dejstvo je po eni strani mogoče izreči (*können*), ne da bi se spremenil red stvari, vendar ga po drugi strani ni treba izreči (*sollen*), ker red stvari ne dolguje svojega obstoja njegovi predikativni moči. Spoznanje (*Erkenntnis*) je odvisno od te neprisilne možnosti in jo pravzaprav formulira prek načela samoidentičnosti bivajočega, »samemu sebi identičnega A-ja«.

Po drugi strani lahko jezik tudi predicira bivajoče: v tem Nietzschejevem tekstu se to imenuje »setzen« (postavljati), gre pa za ključni glagol, okrog katerega se logika fragmenta ovija kakor kača. Ta glagol designira prave govorne akte, pri čemer se zastavlja vprašanje, ali je načelo identitete zavezujoč govorni akt ali samo govoru dostopno dejstvo. Klasična epistemologija, trdi Nietzsche, je slednje zatirjevala vsaj od Aristotela naprej: »po Aristotelu [je] zakon protislovja najzanesljivejši od vseh temeljnih zakonov... tisto zadnje in najsportnejše, na kar se vrača sleherno dokazovanje«; je potemtakem temelj vsakršnega spoznanja in je to lahko samo, kolikor je *a priori* dan, ne pa postavljen, »gesetzt«. Dekonstrukcija kaže, da to ni nujno tako. Načelo identitete dobiva moč prepričljivosti iz analoške, metaforične zamenjave občutenja stvari s spoznanjem bivajočega. Naključna lastnost bivajočega (dejstvo, da kot »stvar« lahko postane dostopno čutom) je »oropana svoje podpore«, ³ kakor pravi Nietzsche v svoji zgodnji razpravi o retoriki, nato pa se napačno identificira z bivajočim v celoti. Tako kot Rousseau tudi Nietzsche vzporeja zapeljujočo »abstrakcijo« »surovega senzualističnega predsodka« z možnostjo oblikovanja pojmov; naključna, meto-

³ V: Friedrich Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, München 1922, V, str. 319.

nimična vez občutka (*Empfindung*) postane nujna, metaforična vez pojma: »Prepoved pojmovnega protislovja izhaja iz vere... da pojem ne samo označuje to resnično stvari, temveč ga tudi *zaobsega*.« Semiološki moment (*bezeichnen*), ki ga je preprosto mogoče opisati kot metoni- nično dekonstrukcijo nujnosti v naključnost, je v tem stavku razločno viden. Pojasnjuje nam, da je oblikovanje pojmov za Nietzscheja, tako kot za Rousseauja, najpoprej verbalen proces, trop, ki temelji na zame- njavi semiotične s substancialno referenco, označevanja (*Bezeichnen*) z vsebovanjem (*Fassen*). To pa je samo ena od številnih dekonstruktiv- nih potez in smo jo izbrali prej iz strateških in zgodovinskih kakor iz notranjih razlogov.

Kajti tekst gre daleč čez trditev, da je zahteva po spoznavanju samo neupravičena totalizacija zahteve po zaznavanju in občutenju. V drugih tekstih bo Nietzsche znatno energijo posvetil temu, da preizpraša epi- stemološko avtoriteto zaznave in evdemonične sheme izkustva. Tu pa ima druge namene. Neupravičena zamenjava golega občutka s spozna- njem postane paradigmatska za celo vrsto pomot, ki so na splošno vse zvezane s postavljačo močjo jezika in dopuščajo radikalno možnost, da bi vsakršna bit kot temelj bivajočega lahko bila jezikovno »gesetzt«, korelativ govornih aktov. Nietzschejev tekst to nedvoumno zatrjuje: »Da bi bilo mogoče potrditi [da logični aksiomi ustrezajo realnosti] bi bilo treba... bivajoče že poznati; *kar pa se tu preprosto ne primeri*« [podčrtal P. de M.]. Nietzsche v resnici ne pokaže eksplicitno, da nimamo nikakršnega vnaprejšnjega védenja o biti bivajočega. Kar pa se v mejah prav tega fragmenta že kaže in se še bo pokazalo, je možnost neupravičenih zamenjav, ki vodijo k ontološkim izjavam, utemeljenim na napačno interpretiranih sistemih odnosov (to, na primer, razodeva zamenjavanje oznake z identiteto). Možnost, da se porodi takšen dvom, zadošča, da postavimo pod vprašaj postulat logične aдекватnosti, ki bi lahko temeljil na podobni pomoti. Ker pa ta pomota ni nujno intenci- onalna, temveč utemeljena v strukturi retoričnih tropov, je ni mogoče prisoditi zavesti, kakor tudi ni mogoče dokazati, ali je prava ali neprava. Ne moremo je odvrniti, vendar se lahko zavemo retoričnega substrata in iz tega izhajajoče možnosti napake, ki se izmika našemu nadzoru. Ne moremo reči, da spoznavamo »das Seiende«, niti ne moremo reči, da ga ne spoznavamo. Kar lahko rečemo, je, da ne vemo, ali bivajoče spozna- vamo ali ne, kajti glede spoznanja, za katerega smo nekoč verjeli, da ga imamo v lasti, se je pokazalo, da je dvomljivo; naša ontološka gotovost je za vselej omajana.

Nietzsche gre pri tem še dlje in sklene: »Zakon [protislovja] *torej* [podčrtal P. de M.] ne vsebuje *kriterija resnice*, temveč *imperativ* o tem, *kaj naj bi veljalo kot resnično*.« Sklep se zdi brezpriziven. Ali kot je v obliki teze rečeno na začetku fragmenta: nezmožnost, da bi si naspro- tovali, da bi istočasno rekli, A je in ni A, ni nujnost, temveč neadekvat- nost, »ein Nicht-vermögen«. To, česar nismo naredili, lahko znova

postane uresničljivo samo pod pritiskom; performativni korelat za »jaz ne morem« je »jaz moram ali ti moraš«. Jezik identitete in logike se uveljavlja na ta imperativni način in svojo lastno dejavnost pripoznava kot postavljanje bivajočega. Logika je sestavljena iz postavljaljajočih govornih aktov. Kot takšna zahteva časovno razsežnost, saj kot prihodnost postavlja to, česar nismo zmogni storiti v sedanosti: sleherno »Setzen« je »Voraussetzen«, postavljaljoči jezik je nujno hipotetičen.⁴ Toda to hipotetično »Voraussetzen« je v zablodi, ker prezentira predpostavljajočo izjavo, kakor da bi ta že bila zagotovljeno, prezentno spoznanje. To vero je mogoče dekonstruirati s tem, da pokažemo, da so logične resnice, utemeljene na neprotislovnosti, samo »fiktivne resnice«. Vendar če to naredimo, se spremeni tudi časovni red: pokaže se, da je bila prihodnje zasnavljaljoča, v prihodnost kažoča trditev pravzaprav določena z zgodnejšimi predpostavkami, da je prihodnja resnica pravzaprav pretekla zмотa. Sleherno »Voraussetzen« je »Nachkonstruktion« (tako kot če rečemo, da je A logike »eine Nachkonstruktion des Dinges«). Dekonstrukcija metafore spoznanja v metonimijo občutka je površinski izraz neke obsežnejše dekonstrukcije, ki razkriva metaleptični preobrat kategorij zgodnosti in poznosti, tistega »prej« in tistega »potlej«. Glede »resnice« identitete, ki bi morala priti na dan v prihodnosti, ta pa sledi formulaciji te identitete, se pokaže, da je vselej že obstajala kot preteklost lastne zmotne »postavitev«.

Ali to pomeni, da lahko zdaj varno (čeprav le stežka z gotovostjo) ostanemo pri spoznanju, da je načelo protislovja zmotno in da je torej sleherni jezik govorni akt, ki ga je treba izvesti na imperativen način? Ali se torej lahko enkrat za vselej osvobodimo prisile identitete, ko isti stavek zatrdimo in ga obenem zanikamo? Če je jezik akt, »Sollen« ali »Tun«, ali lahko zdaj, ko vemo, da ne obstaja več iluzija, kakršna je bila tista o spoznanju, temveč samo varljive resnice, nadomestimo spoznanje z govorno izvedbo? Ta tekst to nedvomno potrjuje: ravna tako, da zanika enost in istost stvari. Toda ko tako ravna, ne dela tega, za kar trdi, da je upravičen delati. Tekst hkrati ne zatruje in zanikuje identitete, temveč zanikuje zatrujevanje.⁵ To ni isto kot hkrati zatrujevati in zanikovati identiteto. Tekst dekonstruira avtoriteto načela protislovja, s tem ko pokaže, da je to načelo akt, toda ko ta akt preigra, mu spodleti izvesti delanje, kateremu dolguje svoj status kot akt.

Nedoslednost je mogoče zaslediti tako, da se ozremo na igro prav tega besednega korena »setzen« v naslednjem stavku: »Vzemimo [gesetzt], da sploh ne obstaja neki takšen samemu sebi identičen A, kakor to predpostavlja [vorausgesetzt] sleherni stavek logike (in matematike),

⁴ »Man sollte erwägen was (der Satz vom Widerspruch) im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt«, KGW 9 97, II 9–10.

⁵ V nemščini je to nemara izraženo še bolj jasno: »Der Text bejaht und verneint nicht ein und dasselbe sondern er verneint das Bejahen.«

da je ta A že *navideznost*: potem bi logika imela za predpostavko [Voraussetzung] zgolj *navidezen svet*.« Dekonstruktivna logične in matematične resnice temelji na dejstvu, da ta ni nikakršno utemeljujoče spoznanje, temveč je odvisna od poprejšnjega akta predpostavljajanja (*Voraussetzen*). Ta poprejšnji akt je cilj in izsledek dekonstrukcije. Toda sklep, ki se ponuja, namreč da bi morali opustiti načelo protislovja, je spet formuliran na način postavljanja: »Gesetzt, es gäbe ein solches Sich-selbst-identisches A gar nicht.« Ta terminologija je vsekakor korektna, kajti videli smo, da se negativna izjava (ne obstaja nikakršna stvar A, ki bi bila enaka A-ju) ne zasnavlja kot (dokazano) spoznanje, temveč le kot možnost, kot sum – in kakršnokoli hipotetično spoznanje je postavljaajoče. Vendar se je vsako »Setzen« diskreditiralo kot nezmožno, da bi vzdržalo epistemološko strogost svoje lastne retorike, in ta dvom se zdaj širi tudi na zanikanje načela identitete. Breme dokaza se neprenehoma premešča sem in tja med nezdružljivima izjavama, kakršni sta: $A=A$, pri čemer naj bi bil A brezpogojno enak A-ju, in A ne more biti enak A-ju. Ta zaplet je značilen za dekonstruktivni diskurz: dekonstrukcija razkriva slepilo reference na nujno referencialen način. Temu se ni mogoče izogniti, kajti tekst obenem zagotavlja, da dekonstrukcija ni nekaj, za kar bi se lahko odločili ali pa tej odločitvi izmahnili po lastni volji. Dekonstrukcija je koekstenzivna z rabo jezika nasploh, ta raba pa je prisilna, ali kakor to formulira Nietzsche, imperativna. Še več, preobrat od zanikovanja k zatrjevanju, ki je impliciten dekonstruktivnemu diskurzu, nikoli ne doseže simetričnega protipola tega, kar zanika. V obravnavanem stavku, na primer, izjave, da je jezik akt (kar je simetričen protipol negativne izjave, da jezik ni na načelu identitete utemeljeno spoznanje), ne moremo vzeti za dokončno: izraz »gesetzt« deluje kot znamenje, ki spodkopava avtoriteto takšnega sklepa. Od tod zato ne izhaja sklep: če za jezik ni mogoče reči, da je akt, potem jezik mora biti spoznanje. Negativna sila dekonstrukcije ostaja nezmanjšana; po Nietzscheju (in pravzaprav po kateremkoli »tekstu«) ne moremo več upati, da bomo še kdaj »spoznavali« v miru. Niti ne moremo pričakovati, da bomo karkoli »delali«, še najmanj pa, da bomo lahko črtali iz svojega besednjaka »spoznavati« in »delati« skupaj z njunim zakritim nasprotjem.

Če bi se nagibali k temu, da bi brali Nietzschejev tekst kot ireverzibilen prehod od konstativne k performativni koncepciji jezika, pa bi naleteli na nekatere druge izjave iz istega časovnega obdobja, ki dekonstruirajo možnost »delanja« ravno tako nespregledljivo, kot je tu načelo identitete, temelj spoznanja, postavljeno pod vprašaj. To sicer ni čisto jasno na dlani: v več tekstih, ki so bolj zagotovo namenjeni objavi kakor fragmenti, objavljeni po Nietzschejevi smrti, je poudarek bolj na aktivnih kot na pasivnih ali zgolj reaktivnih formah jezika; *Genealogija morale* je s tega vidika vsekakor zgleden primer. Aktivne in pasivne (ali reaktivne) načine namreč koordinira z vrednostmi, kakršne so gospo-

dar in hlapec, aristokracija in ljudstvo, plemenitost in ljudskost. Pasusi iz *Genealogije morale* o »resentimentu« so nam dobro znani: »resentiment« je stanje duha »takšnih bitij, ki so prikrajšana za pravo reakcijo, namreč tisto po poti delanja«. »Da bi nastala, hlapčevska morala vselej potrebuje sovražen zunanji svet; ta morala, fiziološko rečeno, potrebuje zunanje dražljaje, da bi sploh agirala – njena akcija je v temelju reakcija. Nasprotno je s plemenitim načinom vrednotenja.«⁶ In nekoliko kasneje v istem delu, v zvezi z obravnavo kavzalnosti, ki napoveduje več podobnih argumentov v posmrtno objavljenih fragmentih, Nietzsche brezprizivno opredeli hipostazo akcije kot horizont vsakršne biti: »nobena ‚bit‘ ne obstaja za delanjem, delovanjem, postajanjem; ‚delajoči‘ je delanju zgolj pripojen – delanje je vse« (»es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden; der Täter ist zum Tun bloss hinzugedichtet – das Tun ist alles«).⁷ Raba izraza »hinzugedichtet« (pripojen s pesniško invencijo) in kontekst kažeta, da Nietzsche tu razume akcijo v tesni zvezi z jezikovnimi akti pisanja, branja in interpretacije, ne pa znotraj polaritete, ki postavlja jezik kot govor ali pisanje nasproti tej akciji.

Glede na vrednotenje v knjigi, kakršna je *Genealogija morale*, ki je izrecno označena kot pamflet in namenjena temu, da obsodi in prepriča, seveda ne moremo pričakovati, da bomo isto strategijo našli tudi v bolj spekulativnih razpravah, kakršne naj bi med drugim postale Nietzschejeve kasnejše knjige (ali knjiga). Zastran posebnega vprašanja (kot je ontološka avtoriteta aktov) pa bi enaka pozornost morala pripasti tako spekulativnim kakor emfatičnim, prepričevalnim izjavam. Zato je treba slogan, kakršen je »Tun ist alles«, soočiti z odlomkom, kot je tale:

»Duh«, nekaj, kar misli... tu najprej imaginiramo neki akt, ki se sploh ne pojavi, »mišljenje«, in potem kot substrat tega akta imaginiramo subjekt, v katerem je izvor vsakega akta tega mišljenja in v ničem drugem: to pomeni, da sta tako delanje kot delajoči fingirana (sowohl das Tun, als der Täter sind fingiert).⁸

Paralela, ki je za nas zanimiva, je simetrija med tem fingiranim delanjem (*fingiertes Tun*) in fingiranimi resnicami (*fingierte Wahrheiten*), ki se pojavlja v že obravnavanem fragmentu o načelu identitete: »Logika (tako kot geometrija in aritmetika) pravzaprav velja samo za *fingirane resnice*«⁹; v tem tekstu (fragment 516) stoji resnica nasproti

⁶ Musarion, XV, str. 295.

⁷ Musarion, XV, str. 305.

⁸ KGW, VIII, 2, 11 113, str. 296. Pred tem je bil tekst objavljen kot fragment 477 v *Der Wille zur Macht* (Musarion, XIX, str. 8).

⁹ V prejšnjih izdajah Nietzscheja (vključno s Schlechtovo edicijo v treh knjigah) je povsod natisnjeno »fingierte Wesenheiten« (fiktivne entitete), v Collijevi in Montinarijevi kritični izdaji pa najdemo izraz »fingierte Wahrheiten« (fiktivne resnice). Po naši presoji je avtoritativna verzija bolj nemška.

akciji, tako kot fikcija stoji nasproti realnosti. Fragment 477 pa to pojmovanje akcije kot »realnosti«, postavljene nasproti iluziji spoznanja, ovrže. Performativni jezik ni nič manj ambivalenten v svoji referencialni funkciji kot konstativni jezik.

Lahko bi ugovarjali, da v pravkar obravnavanem fragmentu 477 ni realnost akcije nasploh tista, ki bi bila postavljena pod vprašaj, temveč še zlasti akt mišljenja; in nadalje, da je tu vez med aktom in izvajajočim subjektom (načelo intencionalnosti) prej podvržena dekonstrukciji kakor akcija kot taka. Vendar se Nietzsche ne ubada z razlikovanjem med govornimi (ali miselnimi) akti na eni strani in akti, ki ne bi bili verbalni, na drugi. Zanima ga razlikovanje med govornimi akti in drugimi verbalnimi funkcijami, ki ne bi bile performativne. Neverbalni akti, če bi se kaj takega sploh dalo zamisliti, za Nietzscheja niso pomembni, saj nobenega akta nikdar ni mogoče ločiti od poskusa razumevanja, od interpretacije, ki ga nujno spremlja in falzificira. Fiktivne resnice, za katere se izkaže, da so akti, so vselej naravnane na poskus, »da bi razumeli resnični svet, ali natančneje, da bi si omogočili, da ga formuliramo in preračunamo«, drugi fragment pa opisuje misel kot »umetno prilagoditev zaradi razumljivosti« (»eine künstliche Zurechtmachung zum Zweck der Verständlichung«) [podčrtal P. de M.]. Celo v *Genealogiji morale* je čisti akt, ki naj bi bil vse, kar je, zasnovan verbalno: paradigma tega akta je denominacija, dekonstrukcija njegove geneze pa je najbolje mogoče izpeljati s pomočjo etimologije.

Intencionalna vez med aktom in subjektom je tarča številnih kasnejših tekstov, če izpustimo nekatere zgodnejše formulacije, ki sežejo vsaj do *Rojstva tragedije*. Teksti iz zapuščine jo pogosto vpeljujejo kot retorično dekonstrukcijo metalepse vzroka in posledice; znani fragment o fenomenalizmu zavesti je dober primer za to.¹⁰ Ta moment v dekonstruktivnem procesu je brez dvoma še prisoten v fragmentu, ki se mu posvečamo: konec koncev nosi naslov *O psihologiji in epistemologiji*,¹¹ v njem pa Nietzsche ožigosa domnevo o »neposredni vzročni zvezi med mislimi« kot nasledek »najsurovejšega in najokornejšega opazovanja«. ¹² V takšnih izjavah ni nič novega; fragmentu daje poseben status to, da fikciji »subjekta kot substrata« tega akta Nietzsche izrecno podeli sekundaren status, in to glede na poprejšnjo fikcijo akta samega (»najprej imaginiramo neki akt, ki se ne pojavi... in potem imaginiramo subjekt kot substrat tega akta«). Zmotno avtoriteto subjekta Nietzsche vzame za nekaj samoumevnega; novi napad velja temeljnejšemu pojmu »akta«. Od tod tudi očitno protislovje med tem tekstom in tekstom

¹⁰ Fragment 479 v *Der Wille zur Macht* (Musarion, XIX, str. 10).

¹¹ Ta naslov se pojavlja samo v novi Collijevi in Montinarijevi kritični izdaji (VIII, 2, 11 113, str. 295).

¹² KGW, str. 295.

o fenomenalizmu zavesti, na katerega smo opozorili prej. Medtem ko tekst o fenomenalizmu zavesti (fragment 479) bolj ali manj dokončno prisodi pojmu »notranjega« prostora oziroma časa status slepila, se fragment 477 začne s trditvijo: »Priznavam tudi fenomenalizem notranjega sveta.« Vendar nam nadaljevanje tega stavka (»...vse, česar se zavedamo, je skoz in skoz prilagojeno, poenostavljeno, shematizirano, interpretirano... in najbrž čista izmišljinja«)¹³ takoj razjasni, da »fenomenalizem« tu ni več avtoritativen izraz, ki bi ga bilo treba dekonstruirati, temveč ime metafizičnega pojma, razumljenega kot nekaj zmotnega. Fragment 477 jemlje dekonstrukcijo fenomenalizma zavesti in subjekta, izpeljano v fragmentu 479, za samoumevno in se giblje naprej k cilju, kakršnega predstavlja »Denken« kot akt. Če bi Nietzschejeve fragmente na novo uredili v skladu z logičnim zaporedjem (sama po sebi bi to bila strašljiva in absurdna naloga), bi moral fragment 477 iz stare klasifikacije slediti fragmentu 479.

Dekonstrukcija mišljenja kot akta ima tudi drugačno retorično strukturo od dekonstrukcije zavesti; ne utemeljuje se na metalepsi, temveč na sinekdohi:

»Mišljenje«, kakor ga določajo (ansetzen) spoznavni teoretiki, se sploh ne pojavi: to je povsem samovoljna fikcija, dosežena z izpostavitvijo enega elementa iz procesa in odštetjem vseh drugih, umetna prilagoditev zaradi razumljivosti.¹⁴

Medtem ko subjekt rezultira iz neupravičene zamenjave vzroka in posledice, je iluzija mišljenja kot akcije rezultat enako nelegitimne totalizacije z dela na celoto.

Retorična struktura teh figur nas tu zanima manj kakor rezultat analize: tekst o načelu identitete je vpeljal univerzalnost jezikovnega modela kot govornega akta, čeprav tako, da ga je izpraznil epistemološke avtoritete in pokazal na njegovo nezmožnost, da ta akt tudi izvrši. Drugi tekst pa spodnaša še to dvomljivo gotovost, kajti pod vprašaj postavlja ne samo to, ali jezik lahko dela na pravi način, temveč tudi, ali je sploh mogoče reči, da dela. Prvi tekst (fragment 516) o identiteti je pokazal, da je konstativni jezik pravzaprav performativen, drugi (fragment 477) pa ugotavlja, da je možnost izvajajočega jezika enako fiktivna kot možnost postavljajočega jezika.

Kolikor smo potemtakem analizirali fragmente, ki so reprezentativni za Nietzschejev dekonstruktivni postopek na najvišji ravni, bi od tod izhajalo naslednje: Nietzschejeva kritika metafizike je pravzaprav dekonstrukcija iluzije, da je jezik resnice (*epistème*) mogoče nadome-

¹³ KGW, str. 295.

¹⁴ KGW, str. 296.

¹⁵ Glej, na primer, Philippe Lacoue-Labarthe, *Le détour*, v: *Poétique*, 5, 1971, str. 53-76.

stiti z jezikom prepričevanje (*doxa*). Kar vodi k zagotovljeni prednosti »Setzen« pred »Erkennen«, jezika kot akcije pred jezikom kot resnico, nikoli popolnoma ne doseže svojega cilja. Meri niže ali više, na ta način pa se razodeva: cilj o katerem je že dolgo obstajala domneva, da je bil odstranjen, se je v resnici zgolj premestil. *Epistémé* nemara ni več mogoče vrniti njenega poprejšnjega sijaja, a je obenem ni mogoče dokončno opustiti. Razlikovanje med performativnim in konstativnim jezikom (ki ga napoveduje Nietzsche) je nedoločljivo; dekonstrukcija, ki vodi od enega modela k drugemu, je neodvrnljiva, vendar vselej ostaja odgodena, ne glede na to, kolikokrat se ponovi.

Ta sklep nas vodi nazaj k predavanju o retoriki, ki je nastalo petnajst let pred fragmenti, objavljenimi po Nietzschejevi smrti. To predavanje izhaja iz pragmatičnega razlikovanja med retoriko kot sistemom tropov in retoriko, ki ima opraviti z večino prepričevanja (*Bered-samkeit*). Nietzsche prezirljivo zavrne ustaljeni pomen retorike kot elokvence in se osredotoči na zapleteno in v filozofskem smislu izziva-jočo epistemologijo tropov.

Razlikovanja Nietzsche sicer eksplicitno ne pojasni, temveč ga empirično prevzame iz zgodovine retorike. Nietzschejevo postavljanje figure nad prepričevanje je obenem tipično postromantična kretnja, pri čemer obstajajo zanesljivi dokumenti o njegovi odvisnosti od predhodnikov znotraj nemške romantične tradicije, vse od Friedricha Schlegla naprej. Vendar se to vprašanje večno vrača in prekriva z izrazom »retorika« samim. Znotraj pedagoškega modela *triviuma* je bilo, mesto retorike, tako kot njeno dostojanstvo, zmeraj ambivalentno: po eni strani, recimo pri Platonu in potem ob ključnih momentih v zgodovini filozofije (Nietzsche je eden izmed njih), retorika postane temelj za najdaljnosežnejše dialektične spekulacije, ki si jih duh sploh lahko zamisli; po drugi strani, kar se kaže v tekstnih knjigah, ki se niso veliko spreminjale od Quintiliana do zdaj, pa je retorika skromna in ne posebno ugledna postrežnica sleparske gramatike, rabljene v govorništvu; Nietzsche sam začne svoje predavanje s tem, da poudari to diskrepanco in jo dokumentira s primeri, vzetimi iz Platona in od drugod.¹⁶ Med tema dvema funkcijama retorike je razdalja tako velika, da se zdi skoraj nepremostljiva. A kljub temu obstajata druga ob drugi tam, kjer bi to najmanj pričakovali. Nietzschejev filozofski prezir do govorništva se učinkovito potrjuje v strogosti njegove epistemologije, vendar – kot to ve sleherni bralec *Rojstva tragedije* ali *Genealogije morale* in kot to ve tudi tisti nezadržni govornik Zaratustra – tako rekoč ni zvižaje govorniške obrti, ki je ne bi bil pripravljen izkoristiti do kraja. V nekem smislu si je Nietzsche zaslužil pravico do te nedoslednosti z upoštevanja vrednim delom dekonstrukcije, ki obvladuje večino njegovih bolj analitičnih tekstov. Kajti zdi se, da se dekonstrukcija dovrši v ponovni

¹⁶ Musarion, V, str. 298.

zatrditvi aktivne, performativne funkcije jezika in da rehabilitira prepričevanje kot dokončen rezultat dekonstrukcije figurativnega govora. To bi lahko dalo zagon spravljevemu prepričanju, da je legitimno delati prav vse z besedami, dokler vemo, da strogi duh, ki se popolnoma zaveda zavajajoče moči tropov, drži niti trdno v svojih rokah. Če pa se izkaže, da taisti duh sploh ne ve, ali kaj dela ali ne, potem so tu upoštevanja vredni razlogi za sum, da ne ve, kaj dela. Nietzscheva zadnja ugotovitev bi vsekakor lahko zadevala retoriko samo: namreč odkritje, da to, kar imenujemo »retorika«, ni nič drugega kot razpoka, ki postaja vidna v pedagoški in filozofski zgodovini tega izraza. Če jo razumemo kot prepričevanje, je retorika performativna, če pa jo razumemo kot sistem tropov, dekonstruira svojo lastno performativnost. Retorika je *tekst*, kolikor dopušča dva nezdružljiva, vzajemno izničujoča se zorna kota, in zato kakršnemukoli branju ali razumevanju postavlja na pot nepremagljive ovire. Aporija med performativnim in konstativnim jezikom je zgolj različica aporije med tropom in prepričevanjem, pri čemer obe aporiji generirata in paralizirata retoriko in ji tako dajeta videz zgodovine.

Če je kritika metafizike strukturirana kot aporija med performativnim in konstativnim jezikom, je to isto, kakor če rečemo, da je strukturirana kot retorika. In če bi hoteli ohraniti izraz »literatura«, ne bi smeli imeti pomislekov pri povezovanju tega izraza z retoriko, kajti od tod bi izhajalo, da je dekonstrukcija metafizike ali »filozofije« neka nemožnost prav v tisti meri, v kateri bi tu neogibno šlo za »literarno« dekonstrukcijo. To seveda nikakor ne rešuje problema, ki se pri Nietzscheju zastavlja z razmerjem med literaturo in filozofijo, vendar vsaj utrjuje nekoliko bolj zanesljivo referencialno točko, s katere bi bilo odslej treba zastavljati vprašanja.

Izbral, spremno opombo napisal
in prevedel Vid Snoj

Paul de Man, do svoje smrti leta 1984 profesor za literaturo na univerzi Yale, velja za promotorja dekonstrukcije v Ameriki, posebnega načina branja, ki ga je mogoče aplicirati tako na filozofske kot na literarne tekste. Ob Derridaju mu pripada sloves edinega pravega oziroma doslednega zastopnika dekonstrukcije, ki je sprva dala inspirativni zagon ti. »Yale school«, nato pa razširila svoj vpliv še na nekatere druge ameriške univerze.

Rezultat de Manove dekonstrukcionistične obravnave literature je afirmacija semantične aporetičnosti teksta, pri čemer se dekonstrukcija zasnavlja na nasprotju s tistimi metodami literarne kritike in interpretacije, ki so se sklicevale na tekst zgolj kot na polisemično strukturo. Če tekstualne izjave veljajo preprosto za večpomenske, si je seveda še mogoče predstavljati njihovo progresivno totalizacijo v zgodovinskem kontinuumu različnih interpretacij; če pa dekonstrukcija zmore dokazati, da različni pomeni v nekem tekstu napotujejo drug na drugega, a se obenem medsebojno izključujejo, postane projekt totalizacije prek vsote interpretacij nevzdržen. Zato de Man osredišči svojo pozornost na tista

mesta v tekstu, kjer se dva pomena tesno vežeta drug na drugega, vendar ju med seboj ni mogoče logično uskladiti, tako da razmerje, ki se vzpostavi med njima, ni razmerje polisemije, temveč razmerje semantične aporije. S tem se de Manova dekonstrukcionistično branje teksta postavlja po robu modelu in orientaciji prejšnjih literarnih interpretacij: v tekstu ne išče več novih, doslej skritih pomenov, pač pa si zadaja nalogo, da opozori na moment nedoločljivosti, »da identificira dekonstrukcijo, ki jo je tekst – v vsakem posameznem primeru drugače – že opravil na samem sebi« (J. Hillis Miller).

De Manova bibliografija obsega naslednje knjige: *Blindness and Insight* (1971), *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (1979), *The Retic of Romanticism* (1984), *The Resistance of Theory* (1986, ur. Wlad Godzich), *Aesthetic ideology* (1988, ur. Andrzej Warminski). Eseg, ki ga objavljamo, je vzet iz knjige *Allegories of Reading*.