

MI, KI JE NIČ, IN NIČ, KI JE MI. HEGEL IN NIETZSCHE

Aleš Bunta

Foucault, Deleuze in Lyotard razglasijo Nietzschejev prelom s Heglovo dialektiko za akt spočetja postmoderne filozofije. Dobršen del postmoderne se torej refleksivno umešča v vrzel, ki jo prevratni proces Nietzsche zažre v heglovsko *totaliteto*, heglovsko *ontoteleologijo* in heglovsko *Sittlichkeit*.¹

Ali je ta samoupodobitev pravilna? V pričujočem besedilu bomo zavzeli stališče, da prelom vsekakor obstaja, in se strinjali, da je odločilen za nadaljnji razvoj filozofije. Hkrati pa se bomo uprli deleuzovsko-foucaultovskemu argumentu, da med obema miselnima procesoma ni nikakršne kontinuitete. Nenazadnje je nanjo prepričljivo opozoril že Heidegger, ki je tako Hegla kot Nietzscheja razumel kot misleca, ki sta v statično in sebi-enako metafizično substanco vnesla gibanje in časovnost. Sicer na dva diametralno nasprotna, a vseeno sopripadna načina.² A gre še za nekaj drugega, trdimo da s podobo Nietzscheja – »anti-Hegla«, izpred oči dejansko izgubimo pomemben del samega Nietzscheja, *in to natanko tistega Nietzscheja, ki prelomi s Heglom*.

Predvsem pa bomo skušali pokazati, da misliti razmerje Hegel-Nietzsche, pomeni misliti določeno *napetost*, pri čemer mišljenje napetost sprošča v stopnjevano, razvidnejšo, bolj zavezujočo – napetost. Napetost, za katero menimo, da filozofskemu mišljenju še vedno narekuje nekatere temeljne dileme in ga tako tudi bistveno soomogoča.

1. Križišče: Mi je jaz

Beseda *mi* v obeh filozofijah nosi odločilen pomen in to v identični povezavi – v obeh primerih v relaciji do besede *jaz*. Podobnost gre še dlje: v

¹ Prim. Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, v: *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariz 1994. Prim. tudi: Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Pariz 1962.

² Prim. Martin Heidegger, *Besinnung*, Klostermann, Frankfurt am Main 1997, str. 281. Sicer nameravamo o tej tematiki spregovoriti obsežneje ob kaki drugi priložnosti.

obeh primerih je povezava *jaz* in *mi* opredeljena s protislovno identiteto: *mi* je *jaz*. Toda ta isti stavek pri Nietzscheju pomeni nekaj čisto drugega kot pri Heglu. Še več, to kar stavek *mi je jaz* pomeni pri Heglu in to, kar označuje pri Nietzscheju, je medsebojno v nespravljivem razmerju. In kar je pri vsej stvari morda najbolj fascinantno: to pomensko trenje postane razvidno prav v točki nekega vnovičnega srečanja – tam kjer oba, tako Hegel kot Nietzsche, »*mi je jaz*« z nevidnim črnilom nanovo zapišeta kot – nič je nič.

Pri Heglu besedi *mi* in *jaz* stopita v povezavo znotraj sintagme »*jaz*, ki je *mi* in *mi*, ki je *jaz*«, ki definira samega Duha. Kako in na kakšen način?

»*Jaz*, ki je *mi* ...« je spekulativna konstelacija, ki v sebi združuje tri krožna gibanja, ki se vertikalno nadgrajujejo; vsako naslednje prejšnje odpravi in hkrati sublimira:

1. *Insistiranje* drugobiti v samem osrčju subjekta in njegovo *eksistiranje* v njej.
2. Korelativni vznik družbene substance in resničnega samozavedanja.
3. Samoreprodukcijo duha.

Prvi dve cirkulaciji lahko umestimo v dve zaporedni epizodi *Fenomenologije* – nastop poželenja in dialektiko gospodarja in hlapca, tretjo pa je možno motriti kot zgodbo celotnega dela. Temu primeren bo tudi način naše obravnave.³

Hegel: »V tem, ko je neko samozavedanje predmet, je tolikanj *jaz* kot predmet. – S tem je za nas navzoč že dojem *duha*. Kar bo za zavest postalo dalje je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni prostosti in samostojnosti svojega nasprotja, namreč raznih zasebstvujočih samozavedanj, njihova enotnost: »*jaz*, ki je *mi* in *mi*, ki je *jaz*.«⁴

Kot lahko preberemo na začetku citata, je pojem duha dosežen že z osnovno strukturo samozavedanja, torej že na zaključku poglavja o zavesti, predvsem pa v razdelku, ki govori o življenju. Čim se zavest nanaša na življenje kot svoj objekt, je zavest *drugega, ki je hkrati ona sama* – zavest je nekaj živečega, kot pa bomo videli kasneje, pripada življenju tako, da se mu odteguje. S tem pa »... ko je naposled za zavest predmet, kot to, kar ona je, je zavest samozavedanje.«⁵ In nadalje, v momentu ko zavest zadobi strukturo »biti izven sebe pri sebi«⁶ (kot tisto življenje, na katerega življenje kot najširši rod bivajočega

³ Opiramo se predvsem na dva sekundarna vira: Mladen Dolar, *Samozavedanje*, Analecta, Ljubljana 1991, ter Judith Butler, *Subjects of Desire*, Columbia University Press, New York 1987.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana 1998, str.102.

⁵ *Ibid.*, 93.

⁶ Cf. Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, Pariz 1974, str. 29.

napoteva kot na svoje drugo, torej kot življenje, ki je hkrati drugo življenje), jo je že možno pojmovati kot duhovno strukturo. Namreč zgolj nek duhovni element lahko obstaja tako, da je pri sebi takrat, ko izstopi iz sebe. Toda ta pojem duha je prisoten šele »za nas«, zavest pa se mora do njega šele dokopati, ga skusiti; postati mora »jaz, ki je mi ...«.

Za prvi korak na tej poti se izkaže moment, v katerem zavest postane poželenje. Zavest mora sedaj uveljaviti svojo samostojnost napram življenju, to pa počne tako, da neprestano negira samostojnost naproti postavljeni življenjske predmetnosti. Same sebe se zaveda skozi kontrastno ničnost vsega ostalega. To konfiguracijo zavesti Hegel definira kot poželenje.⁷ Toda poželenje se ujame v lastno zanko. Namreč, zato da lahko odpravi svoj predmet in s tem doseže samogotovost, mora ta predmet obstajati. Predmet torej ravno ni in ne more biti prazni nič. Nasprotno, prav njegov *perpetuirani* obstoj, ki ga mora poželenje vsakič znova izničiti, se izkaže za *edini pozitivni* temelj eksistence zavesti.

Če je v izhodišču zavest svoj predmet postavljala kot čisti *negativum*, bo v nadaljevanju to pozicijo prevzela sama. Poželenje je vedno želja po nečem drugem in je na ta način vedno že izvrženo iz sebe. Obstaja le v napetosti med lastno votlostjo in drugim, v katerem ne najde zadovoljitve. V tej ujetosti v zunanost samemu sebi pa vseeno naleti na samostojnost svojega obstoja: njegova bit je absolutna negativnost – njegovo neskončno izničevanje drugega (življenja). Ali drugače, poželenje, ki želi naproti postavljeni življenjski substanci iztrgati njeno substancialnost in tako zapolniti svoj manko, svojo samostojnost vzpostavi tako, da dejansko izgubi še tisto substancialnost, ki jo je imelo – izkusi svojo ontološko odvisnost od drugega in s tem sebe kot čisti *negativum*. Na tej točki že lahko rečemo, da si »svoje samozavedanje izborim šele skozi *Aufhebung* svojega zasebstva.«⁸ Drugi *insistira* v meni in jaz *eksistiram* v njegovem izničevanju.

Toda ta oblika poželenja še ne izpolnjuje osnovnega pogoja samozavedanja: njen predmet še ni »to, kar ona je«, ampak ji nenehno uhaja skozi njen lastni akt njegovega izničevanja – prav to, da ga lahko izniči dokazuje, da on *ni* absolutna negativnost. Samozavedanje se lahko vzpostavi le kot tista zavest, ki izven sebe, torej v polju drugega, najde instanco same sebe, to pa je možno le tako, da poželenje kot absolutna negativnost naleti na drugo absolutno negativnost. Ker pa to ne more biti njegov neposredni predmet katerega (po-

⁷ »[...] samozavedanje je s tem samo sebe gotovo le z odpravo tega drugega, ki se mu predočuje kot samostojno življenje; je *poželenje*.« G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 101.

⁸ Cf. Jacques Derrida, *Glas*, str. 25.

zitivni) obstoj se je izkazal za njegov lastni pogoj, je možna samo ena rešitev: samozavedanje trči na drugo samozavedanje. Oziroma natančneje, poželenje utegne postati samozavedanje šele skozi srečanje z drugim samozavedanjem v postajanju. Mi (dva) je že pogoj samozavedanja.

S tem smo prišli do dialektike gospodarja in hlapca. Na njenem izhodišču je zavest *poželenje*, ki lahko najde svojo zadovoljitev le v poželenju drugega – je čista negativnost želje, ki si želi izključno to, da bi bila želena in s tem pripoznana. »Samozavedanje je *na sebi* in *za sebe*, vtem ko in s tem, da je za neko drugo na sebi in za sebe; tj. je kot nekaj pripoznanega.«⁹ Skratka, do resničnega samozavedanja zavest dospe le, če doseže pripoznanje drugega samozavedanja, torej le tako da doseže, da bi se mu naproti postavljeni »predmet predočil kot ta čista zagotovost njega samega.«¹⁰ Toda z drugim samozavedanjem je zavest v kompleksnem razmerju: »Za samozavedanje je neko drugo samozavedanje; prišlo je *zunaj sebe*. To ima dvojni pomen: *prvič*, izgubilo je samo sebe, zakaj najde se kot *drugo* bitje; *drugič*, s tem je odpravilo tisto drugo, zakaj tudi drugega ne vidi kot bitje, temveč *sebe samo v drugem*.«¹¹ Zavest, ki se je našla v drugem, se v njem hkrati tudi izgublja; tone v njegovem izginjanju, ki ga povzroča sama. In kot nadaljuje Hegel, zato da bi se samozavedanje ponovno dokopalo do samega sebe, mora to drugo-bit, od katere je odvisno, izničiti. Zopet mora za vsako ceno afirmirati svojo absolutno prostost. Isto pa seveda recipročno velja tudi za drugo samozavedanje. Vse kar jima preostane, je da kreneta v boj na življenje in smrt, saj le tako lahko potrđita svojo absolutno neodvisnost (od biti in življenja). Toda ta boj je že od samega začetka obsojen na neuspeh za oba udeleženca. Čim namreč eden od obeh dejansko ubije drugega, s tem izgubi edino instanco, ki mu lahko nudi pripoznanje. Ostaja samo ena rešitev – arbitraža, intervencija zakona. Kakšen je pakt z zakonom? Zakon obema ekstremnima držama, ki obstajata le v razmerju do nezmožnosti svoje polne realizacije (gospodarjeve izgube nujnega proti-pola in hlapčeve smrti), ponudi možnost, da svoj boj sprovedeta na simbolni ravni, in od toda naprej igrata igro »kot, da bi gospodar hlapca ubil«, ki jima omogoči, da v zakonu fiksirata svoji poziciji. Toda le za ceno, da se mu popolnoma prepustita »v obravnavo«, ali z drugimi besedami, da pristaneta na nastop *družbene vpetosti kot ontološkega pogoja svojega obstoja*. Gospodar sicer podredi hlapca, toda hkrati je ta podreditev možna šele s korelativnim vznikom *tretje instance* – tretje absolutne negativnosti, ki podredi oba. Iz svoje pat pozicije se rešita le tako, da postaneta dve prazni točki znotraj družbene substance, ki

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 103.

¹⁰ *Ibid.*, 105.

¹¹ *Ibid.*, 103.

ju hkrati presega in šele omogoča. In šele tretja absolutna negativnost – *sfera družbenega*, je resnični »jaz, ki je mi in mi, ki je jaz« – klica, iz katere bo izrasel duh. A tu se naša zgodba šele prične.

»Jaz, ki je mi ...« je torej zametek Duha. A ne samo to – hkrati je tudi njegova najstabilnejša figura. Vse njegove kasnejše, določnejše opredelitve (nравnost, omika, morala ...) se na neki točki izkažejo za nestabilne in propadejo, medtem ko »... mi, ki je jaz«, ves čas ostaja njegova ogrodna struktura. Osredotočimo se na način, kako Hegel »jaz, ki je mi ...« ponovno zapiše na začetku poglavja o Duhu: »... je to duh, ki je za sebe, vtem ko v protisiju individuov ohranja sebe, – in je na sebi ali substanca, vtem ko jih ohranja v sebi.«¹² Na tem odločilnem mestu »jaz, ki je mi ...« prekorači svoj »osnovni« pomen družbene vezi, ga odpravi in hkrati sublimira: *abstrakcija »jaz, ki je mi ...« se »v protisiju individuov« ohrani tudi takrat, ko »jaz, ki je mi ...« družbene vezi razpade*. Skratka, tudi takrat, ko konkretne inkarnacije duha, se pravi različne zgodovinske oblike državnosti razpadajo – in razpasti morajo, saj so v končni fazi *ovira* na poti samorealizacije absolutna in absolutne vednosti, družbena substanca *živi* kot prazno mesto v »protisiju individuov«. V tem je ključ – sama struktura »jaz, ki je mi ...« je neuničljiva, svoj razkroj jemlje nase oziroma ona je *živi zapis* svojega razkroja. *Življenje v zapisu* svojega razkroja. In na ta način formula neskončnosti, ki se vpisuje v samega posameznika, ki mu »mi« kot substanca, ki ga »ohranja v sebi« šele omogoča obstoj. Da bi dosegel resnico samozavedanja, Hegel predpostavi niz figur družbene substance, v katerih, kot smo videli, subjekt šele najde svojo resnično identiteto; figur, ki se sicer nenehno rušijo in krušijo, razpadajo na posamezna samozavedanja in se hkrati v »protisiju individuov« ohranjajo na ravni abstrakcije »jaz, ki je mi ...«. Ta sicer vzame nase razkroj posameznih podob družbene substance, *a prav skozi ta razkroj ohranja samo sebe v svoji nespremenljivosti*: »jaz, ki je mi ...« je družbena substanca, ki posameznike »ohranja v sebi«, toda »jaz, ki je mi« je hkrati tudi posameznik, ki družbeno substanco inkorporira ter jo tako drži v pripravljenosti za njen ponovni vznik. In kar je še posebej bizarno, kot bomo kmalu videli, njegova zmožnost konzerviranja substance sovpade s točko, v kateri on je njeno izginjanje.

»Jaz, ki je mi in mi, ki je jaz« je *genom* Duha – še ne Duh, ki je hkrati tisto najduhovnejše Duha: tisti *del* Duha, ki Duha ohranja *v celoti* tudi znotraj etap razpadanja njegovih konkretnih inkarnacij; njegovo neuničljivo seme, ki je vedno že v vsem kar obstaja in ki vedno že je vse, kar obstaja. Nenazadnje tudi, če reč motrimo z gledišča materialnosti znaka: Hegel zapiše »jaz, ki je mi in mi, ki je jaz« na začetku poglavja o samozavedanju, torej dve veliki po-

¹² *Ibid.*, 227.

glavji preden duh dejansko nastopi kot rezultat logičnih konjunktur razvoja »Fenomenologije«. »Jaz, ki je *mi* ...« je *ubesedenje* Duha na poziciji, v kateri Duh, ki to še ni, a vseeno že docela je, (saj Duha ne more izgovoriti nič, kar bi samo že ne bilo duhovno), anticipira svoj nastop – si je vnaprej. Duh, ki edini lahko porodi duha, vrže svoje seme v polje govorice.

Kaj je duh? Na to vprašanje seveda ne moremo podati enoznačnega odgovora.

Duh *je* »družbena substanca«, ki individua hkrati prekoračuje in omogoča; razsežnost, ki mu *v sebi* odpira polje identitete *v drugem*, ga v njej razblinja in mu prav v zajezitvi tega izginjevanja, *na robu svoje lastne praznine* ponovno najde mesto. »Samozavedanje je nekaj le, ima realnost le, kolikor se odtuji samemu sebi; prek tega se postavi kot obče in ta njegova občost je njegovo veljanje in dejanskost.«¹³ Skratka, Duh je sfera, v kateri subjekt ravno v točki svoje totalne *Entfremdung* v družbeni substanci šele postane on sam – »puduhovljeni« subjekt, subjekt, ki ga navdaja Duh.

Duh *je* torej družbena substanca. A Duh je hkrati tudi niz momentov, v katerih subjekt, ki ga substanca nikoli ne more popolnoma resorbirati, nastopi kot njen notranji prelom, ki jo požene iz njene inertne sebi enakosti ter s tem dinamizira v – Duha. »To početje in nastajanje pa, s katerim substanca postaja dejanska, je *odtujitev osebnosti*, zakaj tisto *neposredno*, tj. *brez odtujitve* na sebi in za sebe veljavno sebstvo je brez substance in igra onih besnečih elementov; *njegova* substanca je torej njegova odsvojitve sama in *odsvojitve je substanca* ali tiste duhovne moči, ki se urejajo v neki svet in se s tem ohranjajo.«¹⁴ Duh je torej prav tako subjekt, ki razkrajja družbeno substanco, njena vrzel, točka njenega izginjanja.

Kako skupaj misliti oba momentuma duha? Kako misliti »absolutno prežemanje substance in subjekta«, ¹⁵ to gibanje, ki glede na to, da je subjekt sam na sebi nič in da substanca ni nič drugega kot subjekt, edino dejansko **je**? Ali drugače, kako sovpadata subjektova *Entfremdung* in njegova ireduktibilnost?

»Absolut je subjekt« v izhodišču pomeni dvoje: prvič, vsa substanca ki *je*, je tako, da postaja subjekt, ali drugače – subjekt je resnica substance, in drugič, kot večkrat poudarita Slavoj Žižek in Mladen Dolar¹⁶, to še ne pomeni, da lahko sintagmo preprosto obrnemo in rečemo – subjekt je substan-

¹³ *Ibid.* str.253.

¹⁴ *Ibid.*, 249. Podčrtal A. B.

¹⁵ *Ibid.*, 206.

¹⁶ Prim. Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha I*, Analecta, Ljubljana 1990, str. 35–58. Prim. tudi: Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, New York, London 1999, str. 76.

ca. Nasprotno, absolutno prežemanje substance in subjekta, nastopi natanko tam, kjer *subjekt ne bo postal substanca*; tam, kjer subjektu ravno ne bo uspelo postati to, *kar* je bila substanca; tam, kjer bo vedno znova spodletel njegov poskus, da bi substanci iztrgal njeno »dušo« – ontološko samoutemeljenost in sebi-enako sklenjenost ter jo vstavil v svoje lastno manjkavo tkivo. Celotna *Fenomenologija* je zgodba o subjektovem brezupnem poskusu, da bi substanci prevzel njeno »substancialnost«; uničil sponse, ki mu jih postavlja naproti postavljeno in tako postal svoboden. Toda rezultat njegovih naporov je vedno znova dvojno razočaranje: prvič, vselej se izkaže, da je tam kamor je segel, da bi zgrabil substanco, vedno že on sam, da je torej on sam izvor svoje zaprečenosti, in drugič, za svojo »predrznost« plača tako, da izgubi še tisto substancialnost, za katero je mislil, da jo je imel – seveda nevedoč, da je prav ta izguba, *desubstancializacija* njega samega, tisto največ, kar je sploh bilo možno pridobiti – vsaj za filozofsko stvar.

Še enkrat premislimo odločilno mesto dialektike poželenja. Poželenje od drugega brutalno terjaja pripoznanje. A vse kar s svojo nasilnostjo doseže, je v končni fazi to, da izve za svojo absolutno odvisnost od njega. Da torej izgubi še tisto malo substancialnosti, ki jo je imelo še malo poprej. In vendar – prav v tej izgubi svoje samobitnosti najde ireduktibilni preostanek samega sebe v čisti negativnosti izničevanja. Na kateri točki torej heglovski subjekt dejansko postane on sam – *subjekt, ki je hkrati znotraj in izven substance*, subjekt katerega *Entfremdung* sovpada z njegovo ireduktibilnostjo? Natanko tam, kjer prav s svojo popolno poodtujitvijo v substanci izčrpa svojo lastno substancialno ločenost od sveta in se tako znajde v situaciji, kjer sicer nima več nikakršne biti, hkrati pa prav kot takšen, torej kot čisti »manko biti«, vztraja kot vrzel v substanci. Ali z drugimi besedami, heglovski subjekt vznikne natanko tam, *kjer ga zgolj popolna izguba substancialnosti ščiti pred totalno disolucijo v substanci*. Torej v točki, kjer njegov manko biti intervenira zoper samega sebe.

Od tod pa lahko tudi dokončno uvidimo, zakaj »substancia je subjekt« ne moremo zapisati kot »subjekt je substanca« in to ne glede na dejstvo, da subjektu pripada vsa substanca, ki *je*. Subjekt kot edina substanca *ni* substanca natanko zato, ker mu njegov *presežek v niču*, njegova negativna anti-substanca onemogoča identiteto z njim samim kot substanco. Problematična torej ni identiteta s substanco, nasprotno, ni druge substance razen subjekta. Problem (in hkrati rešitev) je v tem, da *subjekt ni subjekt*. Obstaja kot tisto nekaj, kar si onemogoča identiteto s samim seboj.

Bit Heglovega subjekta je *postati* nič, ki to ni; nič, ki *je*, obstaja. Le tako lahko postavimo identiteto *jaz* (subjekt) je *mi* (substancia), kajti tudi *mi* je obstoječi neskončni nič, ki obstaja zgolj »v proti-siju individuov«. Toda ta identiteta vendarle ostaja *identiteta v sebi-neenakem*, saj substanca *je*, (ne je, ker je

sama prav tako prazna, temveč *je* kot postajanje subjekta), medtem ko subjekt je, tako da pada v nič. »*Mi*, ki je *jaz*« je nič, ki *je* nič – to je struktura Duha.

Most k Nietzscheju bomo vzpostavili v treh korakih, ki se opirajo na Derridajevo delo *Glas*:

1. »Duh je sebstvo dejanske zavesti ...«. ¹⁷ Heglov subjekt je lahko zgolj duhovni subjekt. Subjekt, ki bi ga ne navdajal duh, bi ne bil niti nič. Subjekt sicer v nizu točk izstopi iz substance, obstaja kot njen notranji razkol, ki ga substanca nikoli ne more povsem resorbirati, saj substanca *je*, medtem ko subjekt kot absolutna negativnost je tako, da *ni*, a tudi kot takšen je poduhovljeni subjekt. Tudi kot takšen je »izven sebe pri sebi«. In to celo v nekem odlikovanem smislu, kajti šele v točkah njegovega preloma s substancno se substanca dinamizira v duha. V subjektu, ki izstopi iz substance je Duh, »ta absolutna substanca« »izven sebe pri sebi«. Ireduktibilni subjekt je pogoj duha in ne izstopi iz njega. Kot je razvidno prikazano v poglavju o *Sittlichkeit*, subjekt celo tedaj ko izdihne, ostaja v funkciji duha. Tudi smrt ne prekine njegove povezave z duhom, tudi mrtev je »izven sebe pri sebi«. Subjekt lahko prenese svojo totalno *Entfremdung* v družbeni substanci, zgolj ker je le-ta duhovna, kar pomeni, da je subjekt, ki se raztaplja v njej, »izven sebe pri sebi«, in hkrati, njegov prelom s substancno označuje točko samo-reprodukcije duha. Le kolikor ima kapaciteto duha – »biti izven sebe pri sebi«, je subjekt svoboden; svoboden za prehajanje med sferama *Jaz* in *Mi* – in brez te neskončne svobode ga ni.

2. Duh nima absolutnega nasprotja. Tradicionalni kandidat za to pozicijo – materija, po Heglu ne izpolnjuje vseh zahtevanih pogojev. Materijo obvladujeta dva zakona: *teža* in *disperznost*. Če *teža* naznačuje težnjo po središču, potem kot taka sploh ni nasprotje duha, saj duh *je* središče, medtem ko ga materija v svoji disperznosti nima. Kot nasprotje duha lahko torej materija nastopi le tako, da se zoperstavi svoji lastni tendenci. »Toda zato, da se zoperstavi svoji lastni težnji mora materija že biti duh. Tudi če popusti svoji težnji, je zopet duh. V vsakem primeru je duh, nima drugega bistva kot duhovnega. [...] Materija je torej *teža*, kolikor išče središče, disperzija, kolikor išče enotnost. Njeno bistvo je njeno ne-bistvo: če mu ustreza, [ter] se priključi središču in enotnosti, potem ni več materija in pričenja postajati duh, kajti duh je središče, v sebe umeščena enotnost razporejena poleg in okoli sebe. In če se ne pridruži svojemu bistvu, potem ostane (materija), toda je brez bistva: ne ostaja (to, kar je).« ¹⁸ Materija je, obstaja, kolikor duh *je* materija. Duh je ta, ki vzdržuje materijo v njenem stanju; duh je ta, ki jo drži v erekciji zoper njeno inherentno tendenco padanja. »Duh je kost«, toda ne katera koli kost. Duh

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 223.

¹⁸ Jacques Derrida, *Glas*, str. 30.

je kost kitovega penisa ali pač, v toliko ker ga ni, kar manjkajoča kost »onéta« drugih manjših in slabše opremljenih sesalcev. Seveda ne gre za to, da je duh neka eterična instanca, ki iz nadzemske sfere upravlja s svetom pod sabo. Duha ni brez njegovega takorekoč materializiranega sveta. Vseeno pa razmerja sveta in duha ne moremo zapisati kot – duh *ni nič* drugega kot njegov svet, kajti duh *je* svet, toda svet še ni duh. Potrebna je drobna distinkcija: duh *je nič* drugega kot njegov svet.

3. Ker je heglovski subjekt lahko samo poduhovljeni subjekt, in ker duh nima absolutnega nasprotja, moramo sklepati, da tudi sam subjekt v sebi ne nosi absolutnega, ireduktibilnega nasprotja. Subjekt je sicer *identičen prelomu v substanci*, s čimer si *preči identiteto s samim seboj kot edino substanco*. Kot tak je vselej figura razcepa. *Toda prav ta razcep je duh*. Subjektiviteta sicer v sebi združuje zoperstavljenе principe, toda ravno tako da jih v sebi razreši, poduhovi.¹⁹ Tudi če jih ne razreši, ta nasprotja ostajajo poduhovljena – nasprotja znotraj samega duha. Heglovemu subjektu ne moremo pripisati absolutnega, ireduktibilnega nasprotja v njem samem, *vsaj ne nasprotja, ki bi bilo nasprotje duha*. Skratka, izpade mu telo – on *je* telo, toda zgolj tako, da ni to telo; zgolj v toliko, kolikor je duh, ki *je* telo, kolikor je duh, ki *jé* telo.

Tu se nahajamo v križišču.

Tudi pri Nietzscheju je *mi* postavljen v identiteto z *jaz*, toda ta *mi*, ki je *jaz*, pomeni nekaj drugega. In kar je ključno, *umešča se natanko v zgoraj naznačeno vrzel, ki je Heglov duh ne dopušča in ki je tudi ne sme dopustiti, če ne želi, da se njegova pnevmatika predre – v točko nepremestljivega nasprotja znotraj samega subjekta*.

Nietzsche: »Sprejetje *enega subjekta* mogoče ni potrebno; mogoče je ravno tako dovoljeno mnoštvo subjektov, katerih vzajemna igra in boj sta temelj našega mišljenja in sploh naše zavesti. Neke vrste aristokracija »celic«, v katerih počiva gospostvo? Gotovo pares, ki so med seboj vajeni vladanja in znajo ukazovati. *Moje hipoteze: subjekt kot mnoštvo*.«²⁰

Nietzsche tu meri na dva medsebojno povezana razcepa. Prvi poteka po sprevrnjeni ločnici telesa in zavesti: resnični subjekt ni več zavest, ki se dojema kot *eno*, ampak telo oziroma njegovi nagoni. Pri tem je zavest degradirana na goli *simptom* neke globlje *nezavedne* realnosti gonov, instinktov in potlačitev, ki se vedno znova razmeščajo v dinamične konstelacije dominacije. V določeni situaciji en instinkt prevlada nad drugim, kar za seboj potegne tudi spremembo v stanju nemočne zavesti. Deleuze poudari, da Nietzsche, podobno kot

¹⁹ Prim. Damir Barbarič, *Dioniz proti križanemu*, v: *Phainomena* 7/8, Ljubljana 1994, str. 38.

²⁰ Friederich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 285.

kasneje Freud, zavest razume enostavno kot tisti del telesa, ki je podvržen vplivu zunanjega sveta.²¹ Drugi razcep zadeva samo telo, ki je *enota* zgolj s hermetičnega stališča zavesti, ki vanj reflektira svojo lastno imaginarno enost. Telo samo na sebi, torej telo v svojem postajanju, ni nič drugega kot kompleksna sinteza množstva heterogenih sil. Skratka, Nietzsche misli subjekt kot razcep med nezavednim postajanjem v sebi razklane telesnosti ter zavestjo nekega »mene«, ki ni niti povsem resničen – saj »smo« jaz v resnici zgolj nezavedno telo, niti ne povsem neresnično, saj ne gre za to, da bi zavesti sploh ne bilo, ampak za *factum*, da telo je zavest. *Jaz je torej vselej že mi; mi disperznega telesnega mnoštva, ki je subjekt.*

Nietzschejev obrat k telesu nesporno sledi Schopenhauerju, četudi na nek sprevrnjen način.²² Schopenhauer je telo določil za edini resnični kraj samozavedanja. Namreč edino v telesu *volja* kot nezavedna »reč na sebi« *in actu* sovpade s subjektovo *predstavo* o njej. Ta teza sloni na kritiki kartezijskega samospoznanja, ki misli subjekt le kot »mrtvi« predstavnemu objektu in tako ne prinaša nobenega spoznanja o dejavni volji, ki ta objekt producira. Zgolj v »notranji zaznavi« svojega telesa ima subjekt zavest o neposredni identiteti tistega, kar *telo kot zunanja manifestacija volje* hoče in tega kar počne. V čem je nietzschejevski prevrat? »[*Es gibt*] *keinen Willen*«. ²³ Volja »na sebi« sploh ne obstaja, vedno nastopi šele znotraj določene asimetrične konstelacije sil in sicer prav kot ta asimetričnost v njihovem razmerju. To pa za seboj potegne spremembo tudi v razmerju volje in telesa: telo ni več zgolj zunanja pojavitvev *nezavedne* volje, edini kraj resničnega samozavedanja, ampak nasprotno, prav samo telo kot postajanje množstva tvori *nezavedni* korelat volje. Šele z Nietzschejem prične telo kot tradicionalno najbolj zunanji del subjekta, oklep duše, *fungirati* kot najnotranjša točka nezavednega.

Kaj opažamo? Tako v Heglovem, kot v Nietzschejevem primeru lahko posameznika mislimo zgolj v točki njegove totalne *Entfremdung*. *Toda, če je pri Heglu subjekt vselej »izven sebe pri sebi«, potem je Nietzschejev »subjekt« vselej v sebi izgubljen, vselej » izven sebe« v samem sebi; izginja v množstvu živcev, celic in atomov, ki jih ni.* Nietzsche je namreč nasprotnik atomistične teorije in pristaš enega izmed treh »Poljakov«, ki so razstrelili svet – Rudjerja Boškovića, ki je dokazoval, da materija nima mikro-jeder.²⁴ Telo – subjekt je torej potrebno misliti

²¹ Prim. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Quadrige/PUF, Pariz 1962, str. 44, 45.

²² Naslanjamo se na: Rudolf Bernet, *Subjektiviteta kot volja in predstava*, *Phainomena* 19/20, Ljubljana 1997.

²³ Friederich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Frühjahr bis Herbst 1884*, kgw VII, 2.229.

²⁴ Druga dva Poljaka, ki sta prelomila svet na dvoje sta Kopernik in seveda on sam – Nietzsche. Seveda pa se je Nietzsche (namenoma?) motil – Bošković je bil Hrvat. Zgodba z

kot sintezo sub-individualnih silnic, ki se artikulirajo v napetosti med dvema ničema – ničnostjo imaginarne enosti subjekta in ničā v jedru same materije. Med tema dvema ničema ni dialektičnega gibanja. *Mi* telesa, ki izginja v lastni razslojenosti *je jaz*, ki ga ni. Nepovratno.

S katere pozicije Nietzsche izreka subjekt kot disperzno telesno množstvo? Kaj tej izjavi daje njeno logično konsistentnost? Pravzaprav nič. Subjekt kot množstvo je hipoteza, ta pa pri Nietzscheju vedno »živi na svoj lastni kredit«; vedno gre za met v prazno – »če rata, rata«. Konkretna hipoteza svoj pomen pridobi šele takrat, ko spoznamo, da v sebi zrcali celotno zgodovino pravadnega spopada med vednostjo zdravnika in religiozno/metafizično dogmo o duši. Kdo trdi »subjekt je telesno množstvo«: rabelj, njegov učenec zdravnik, njun objekt v obdelavi, Nietzschejevo lastno nevrastenično telo, ki je nenehno trpelo zaradi živčne bolezni.²⁵ Osnovni vir je torej filozofski prevod naravoslovja, fiziologije, trenja na kolesu. Toda sredstvo tega prevoda bi zlahka lahko formulirali takole: »svoje samozavedanje [si] izborim šele skozi *Aufhebung* svojega zasebstva.« Nietzsche sicer ne bi uporabil besede samozavedanje, pa vendar ...

Skratka, gre za dva tipa *desubjektivacije*, ki zapiše »subjekt«. Zaenkrat podajamo zgolj osnovno razliko:

– Heglovska desubjektivacija se godi *trans-individualistično* – subjekt mora v celoti izstopiti *iz sebe*, da bi kot duhovna entiteta lahko bil »izven sebe pri sebi«, in s tem v strogem smislu šele nastopil.

– Nietzschejevska desubjektivacija je *sub-individualistična* – individua lahko mislimo zgolj na vedno že prekoračenem robu njegove disolucije v igri mikro-silnic, ki jih obvladujejo različne zvrsti volje do moči.

Pomen naznačenega preloma postane razvidnejši znotraj horizonta aristotelske ontologije. Gérard Lebrun v svojem delu *Hrbtna stran dialektike* opozori, da pri Aristotelu obstajata dva vzporedna principa individuacije, ki ju je potrebno misliti skupaj s problematiko dvojne *ousiologije*.²⁶ Prvi, pri sa-

Boškovičem, tokrat že Dalmatincem, ima še drugo, za nas važnejšo plat, Nietzsche namreč prav njegovo kritiko atomov postavi za neposredno predhodnico njegove lastne kritike enosti subjekta. Prim. Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, v: *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 20, 21.

²⁵ Kot navaja tudi Deleuze je bil Nietzsche tako hudo bolan, da je pogosto izgubil občutek za svoje telo med stopali in glavo – počutil se je kot glavonožec.

²⁶ Kot vemo, Aristotel loči dva tipa *ousie*. Poenostavljeno: primarna *ousia* pripada izključno konkretni bitnosti v njeni absolutni partikularnosti, konkretnemu spoju forme in materije, se pravi konkretnemu individuu tukaj in zdaj. Sekundarna *ousia* pa označuje obči rod bivajočega, ki hkrati zajema tudi njegovo bistvo, denimo pojem človeka. Za primerjavo: »Bitnost pa je podlaga, na en način sicer snov (za snov pa štejem to, kar v dejanskosti ni določeno posamezno bitje, po možnosti pa je določeno posamezno bitje), na

mem Aristotelu gotovo bolj izpostavljeni princip, je teleološki: individuuum je pojmovan kot determinirana instanca, ki se realizira šele takrat, ko docela sovpadе s svojim *logosom*, kar pa v samem *sublunarnem* svetu onemogoča instanca materije. Princip individuacije je tako *forma*, ki se mora v neskončnost očiščevati materije, ki ji preči njeno popolno sebi enakost in s tem dovršenost. Na ta način je tudi sam človek dojet kot bitje uvrženosti v neskončni proces prekoračevanja svoje partikularnosti v smeri identitete z obćim *logosom*. Drugi princip, princip, ki ga po Lebrunovih besedah interpreti pogosto zanemarijajo, je diametralno nasproten: »... ta, konkretni Callias, ki je udejanjen, je določena forma znotraj *tega* mesa in *teh* kosti, če ga forma dela identičnega z njegovim povzročiteljem, pa je materija ta, ki ga od njega loči.«²⁷ Če je v prvem primeru materija nastopala kot ovira individuacije, v drugem nastopi kot njeno gonilo, kajti šele materija omogoča diferenciacijo, po kateri je možno posameznika misliti v njegovi absolutni partikularnosti. Skratka, od Aristotela naprej obstajata dva koncepta individuacije:

a) *Razvojno historični*, ki že postavlja nastavke mišljenju individua kot bitja manka biti: individuuum se vzpostavlja skozi nenehno prekoračevanje svoje partikularnosti, ki pa ji edini dejansko pripada primarna *ousia* – z vsakim poskusom, da bi se v polnem pomenu realiziral oziroma dosegel svojo bit, se mu ta že izmakne prav v obliki tistega kar je žrtvoval, da bi jo zgrabil.

b) *Atomistični*, ki ostaja zavezan individuu v njegovi absolutni partikularnosti – tem kostem in temu mesu; ki postavlja *neposredno* identiteto med individuom in njegovo bitjo, in tako vzpostavi posameznika kot bitje substancialne ločenosti od sveta.

Hegel velja za najbolj militantnega zastopnika razvojne koncepcije individuacije, in to v nekem smislu gotovo tudi upravičeno: »Država je resničnost substancialne volje, ki je posamezna *samozavedanja* povzdignila v njihovo enotnost, tisto na sebi in za sebe *umno* [...] tako ima individuuum objektivnost, resničnost in nrvnost samo kot njen člen.«²⁸ Subjekt pride do resničnega samozavedanja šele skozi odpravo svojega zasebja, šele takrat, ko preseže svojo partikularnost in postane element obćega, torej šele skozi odpravo svoje atomizirane podobe. Na prvi pogled se tako lahko zdi, da se Hegel s svojo radikalno kritiko atomiziranega posameznika in upeljavo trans-individualne-

drug način pa bistvo in podoba, ki je, bivajoča kot določeno posamezno bitje, ločljiva z razumom, tretje pa je tisto, kar sestoji iz tega dvojega, ki mu edinemu pripada nastajanje in minevanje in ki enostavno biva samostojno po sebi ...« Aristoteles, *Metafizika* 1042a, prevedel Valentin Kalan, Založba ZRC, Ljubljana 1999, str. 204.

²⁷ Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique*, Seuil, Pariz 2004, str. 86.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1978, str. 399.

ga subjekta zgodovinskega dogajanja – duha, postavlja proti toku novoveške tradicije, ki od Descartesa dalje (z izjemo Spinoze) stremi k atomizirani podobi subjekta; subjekta, ki kot *cogito* postane sam temelj svoje biti. Toda situacija je nekolikanj bolj zapletena. Novoveška tradicija sicer res v prvi plan potisne osamosvojeni subjekt, toda le-ta nastopi hkrati z lastno desubjektivacijo. In to že od samega začetka: Descartes mora tako rekoč uničiti celotno subjektovo konstitucijo, da bi se dokopal do točke *cogita*. Ta se v končni fazi sicer res substancializira, pa vendar, kot osnovni pogoj mišljenja subjekta že *fungira zlom* njegove ustaljene podobe, in kar je ključno – *tisto, kar se substancializira, je v končni fazi prav gonilo samega zloma – cogito, katerega hrbtna stran je dvom*. Nadalje, ena bistvenih potez *Kritike čistega uma* je prav kritika Descartesovega substancializiranega subjekta, in eden temeljev Kantove etike je kritika navne svobode, ki sloni na subjektu, ki *fungira* kot *causa sui*, torej subjektu, ki je v aktu volje sam svoja bit, *etc.* Skratka, lahko bi rekli, da novoveška filozofija formalno sicer res pripada tradiciji atomiziranega subjekta, ki pa ga vselej misli tako, da ga odtegne njegovi primarni *ousii* in na njeno mesto postavi nič. Subjekt lahko mislimo zgolj skozi njegovo desubjektivacijo – to je na nek način zgodba novoveške filozofije subjektivitete. In s tega zornega kota Hegel nikakor ni v diskontinuiteti z njenim trendom. Nasprotno, lahko celo rečemo, da njegova gesta – umestitev subjekta *v* točko njegove desubjektivacije, torej mišljenje subjekta kot tistega nekaj, kar *je* svoja lastna desubjektivacija, ali še drugače, pojmovanje subjekta kot elementa, ki samemu sebi preči identiteto s seboj, označuje zgolj prevratno dovršitev procesa, ki ga je pričel Descartes s tem, ko je s substancializacijo *cogita* substancializiral samo gonilo subjektove desubstancializacije.

Kaj stori Nietzsche? Vsekakor ostaja absolutno zavezan »atomizirani« podobi posameznika – temu telesu tukaj in zdaj. Še več, celotno novoveško metafiziko subjekta obtoži prevare – ravno substancializacija individualnosti *v cogitu* je najbolj radikalna oblika posameznikove odtujitve svojemu aktivnemu telesnemu principu; sprejnjena radikalizacija teološke identitete v Bogu. Individuum po Nietzscheju nima nobene druge biti razen samega sebe v svoji telesnosti. Toda, in kar je ključno, to še ne pomeni, da mu ta bit tudi pripada. Nasprotno, hkrati s tem, ko se subjekt najde v telesu pojmovanem kot množstvo, v njem tudi naleti na zaporo, ki mu, prvič, s stališča zavesti, onemogoča resnično identiteto s samim seboj (zavest reflektira le svoj lastni imaginarni odsev), in ki mu, drugič, s stališča telesa, zapreči kakršno koli sebi-enakost (telo kot postajanje množstva ni samo na sebi nič enotnega, ali drugače, njegova tujost izvira iz njega samega). Subjekt, tako kot vsak drugi *zgodovinsko nastali pojav*, je izključno spoj množice tipološko različnih silnic, ki *nimajo skupne ontološke podlage*. To pomeni, da to, kar ga vzdržuje v njegovi »kakš-

nosti«, ni njegovo bistvo/občnost/enost oziroma *vpetost v celoto*, ampak vedno povsem konkreten *pandemonium* sil v postajanju. Sicer se še vedno artikulira okoli praznega mesta, ki ga je za seboj zapustila njegova imaginarna enost, toda ta »nič, ki šteje kot eno«, je zgolj in izključno njegov *ratio cognoscendi*. Od tod lahko postavimo drugo »stično razliko« med obema filozofijama: namreč oba postopka subjekta ne mislita zgolj *skozi* desubjektivacijo, ampak tudi *kot* to desubjektivacijo – subjekt je mišljen kot tisto kar obstaja na ta način, da samemu sebi onemogoča identiteto s seboj. Toda:

– Heglovski subjekt vznikne v točki svoje inherentne nemožnosti in okoli nje natanko tedaj, ko *skozi* izgubo svoje lastne substancialnosti postane vrzel v substanci. Torej v tisti točki, kjer njegova lastna bit postane *nič, ki fungira kot eno*. Tam, kjer postane nič vsega drugega, vključno z lastnim telesom, spolom *etc.* To seveda ne pomeni, da subjekt ni svoje telo. Nasprotno, subjekt *je nič* drugega kot telo. *Eno*, ki se šele kot *nič* loči od telesa.

– Nietzschejevska desubjektivacija, ki je subjekt, se locira v samo telo. In subjektova bit, ki izide iz nje ni heglovski nič, ki fungira kot eno, ampak njegova lastna disperzna množtenost, ki jo je potrebno misliti ravno *zoper nič okoli katerega se artikulira*. Nietzschejevska desubstancializacija subjekta se izteka v postajanje, ki ne postaja niti bit niti nič, ampak se nenehno vrača zgolj v samo sebe; njegova desubjektivacija v inkonsistentno množstvo.

Za kaj torej gre? S tem, ko Nietzsche s pomočjo desubjektivacijske operacije individuuum fiksira v imanenci njegove disperzične telesnosti; v njegovo *Entfremdung* v samem sebi, naznani zaključek epohe duha.²⁹ Padec v *mi* – subjekt kot telesno množstvo, zapreči subjektov izstop v sfero *mi* razmika substance, kjer subjekt »izven sebe pri sebi« postane element duha.³⁰

»Subjekt kot množstvo« pa je zgolj ena od poti Nietzschejeve destrukcije primata duha. Glavni argument je frontalen: Nietzsche terja uničenje trdega jedra družbene substance: heglovski *mi*, realno obstoječe prazno mesto »v protisiju individuov«, v katerem subjekt najde svojo resnično identiteto, mora izginiti.

²⁹ »Odkar bolje poznam telo,« je rekel Zaratustra enemu svojih učencev, »mi duh samo še na videz pomeni duha; in tudi vse ‚neminljivo‘ – tudi to je samo prispodoba.« Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1974, str. 134.

³⁰ Nietzsche se sicer, za razliko od Heideggerja, nikoli ni emfatično odpovedal rabi besede duh – ta beseda pri njem označuje izjemne zgodovinske trenutke, zarisuje kakovostno razliko s plebejstvom, označuje sfero v kateri se giblje mislec in predvsem napetost mišljenja, ki je na tem, da se sproži. A nekaj je gotovo – duh nikoli ne nastopi kot subjekt zgodovinskega dogajanja, ta vloga je odslej prihranjena navezi: volja do moči – idioplazmatska substanca. Duh postane uporabna beseda in nič več.

2. *Vojna za Mi, ki ne obstaja*

Mi ne obstaja – ta trditev se mora zdeti vsakomur, ki je kdaj odprl kakšno Nietzschejevo knjigo v originalu, milo rečeno, nenavadna. Nietzsche namreč besedo *wir* (mi) uporablja nenavadno veliko, lahko bi rekli celo obsedeno. Več kot kateri koli drug filozof. V tem se izrazito razlikuje od Hegla, ki se v svojih delih nasploh zelo redko postavlja v prvo osebo. Nietzsche besedo *mi* v svojem opusu uporabi več kot tritisočkrat, Hegel le približno petstokrat. V večini primerov gre sicer za specifično slovnično rabo, ki jo za razliko od slovenščine terja nemški jezik – denimo: »Wir werden viel für die aesthatische Wissenschaft gewonnen haben [...]«³¹ (Veliko bomo pridobili za estetsko znanost ...) – del odgovora pa velja iskati tudi v Nietzschejevi prislovični neskromnosti, ki nima prav nikakršnega predsodka do izražanja prelomne vloge, ki jo »oni«, se pravi Nietzsche, zavzemajo v zgodovini človeštva. Toda nas zanima nek prav specifičen tip stavka, ki ga ne moremo zvesti na navedeni razlagi in ki se najbolj pogosto pojavlja prav v *Onkraj dobrega in zla* ter v *H genealogiji morale* – dveh delih, ki po mnenju interpretov (to še posebej velja za *H genealogiji*) tvorita jedro Nietzschejeve kritike heglovstva. »Mi imoralisti!«,³² »Mi učenjaki«,³³ »Mi, ki nismo jezuiti, ne demokrati, še celo Nemci ne zadosti, mi *dobri Evropejci* in svobodni, zelo svobodni duhovi [...]«,³⁴ »Mi samoselci in svizci ...«,³⁵ »Mi imenitni, mi dobri, mi srečni«. ³⁶ Prvo, kar nam mora takoj pasti v oko je, da gre v vseh primerih za dvomljive entitete, ki imajo, če seveda odštejemo vrle glodalce, v Nietzschejevi filozofiji izrazito dvoumen status.

Izreči »mi imoralisti« je samo na sebi določen paradoks – ali ni »bistvo« Nietzschejevega imoralizma ravno uveljavitev razlike glede na občestvo ljudi združenih pod obzorjem obče veljavnih vrednot? Ali drugače, združba imoralistov ne more tvoriti nečesa, kar bi dejansko lahko poimenovali scena kolektivnega – *Mi*. Imoralisti se zbirajo na margini »npravnega jedra« družbene substance, v zakotjih, kjer se ne pristaja na pravila povezovanja v skupnosti. Ne marajo družine, zakonov in religije. In predvsem, kdo so resnični imoralisti? »Mi«, ki smo na robu njene disolucije v volji do moči ugledali prazno in brez-esencialno resnico vrednote? Torej sam Nietzsche, ali morda še »mi«, »njegovi učenci«? Ali pa morda oni – ljudje, zbrani pod varnim okriljem vrednot:

³¹ Nietzsche, *Das Geburt der Trag.*, Kgw III, 121, podčrtal A.B.

³² Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, v: *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 134.

³³ *Ibid.*, 107.

³⁴ *Ibid.*, 8.

³⁵ *Ibid.*, 140.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 227.

oboževalci nič, nihilisti? »Mi« vsi skupaj, kolikor se srečamo v nič; »mi«, ki zremo nič vrednote in oni, ki obožujejo njeno ničnost?

»Mi učenjaki«. Verjetno je ni kategorije bivajočega, ki bi ji Nietzsche skozi svoj celoten opus, namenil toliko psovok.

»Mi svobodni duhovi«. Zopet se znajdemo v enaki situaciji kot pri vprašanju imoralizma. Glede na dejstvo, da po Nietzscheju prav mitologija svobodne volje spaja kontinuiteto krščanstva s sodobno liberalistično ureditvijo, se zopet lahko vprašamo: kdo so ti svobodni duhovi? »Mi«, ki smo si sneli plašnice in pogledali resnici v oči? Oni – združeni v kultu svobodne volje? Ali pač, glede na to, da je osvoboditev izpod vladavine »svobodne volje« zgoj nova mitološka transfiguracija nje same – »mi mi«?

»Mi imenitni, mi dobri«. Tu lahko odgovorimo kar s samim Nietzschejem: »Človeška zgodovina bi bila kar prebedasta stvar brez duha, ki so jo vanjo vnesli nemočni ...«. ³⁷ Kot Nietzsche nenehno opozarja, je morala imenitnikov topoumna, brez finese, brez duha, nezmožna prevratne sile, ki je potrebna za uresničitev projekta »prevrednotenja vseh vrednot« – projekta, ki so ga bili do zdaj zmožni le »Židje, to svečeniško ljudstvo« ³⁸; projekta, ki ga bo prvi ponovno izpeljal on sam – križani Žid, ki je hkrati Dioniz.

»Mi Nemci«. Nietzsche se tej kategoriji odpove že v »Človeško, vse preveč človeško«. V »Onstran dobrega in zla« pa celo terja uničenje nacionalnih identitet in uveljavitev enotne Evrope.

»Mi Evropejci«. Evrope ni. Vsaj še ne. Njena realnost je mit o zahodni civilizaciji.

Kaj opazamo? Nietzschejev *mi* subvertira samega sebe. In hkrati iz te auto-subverzije črpa svojo subverzivno moč. *Mi* smo lahko »svizci«, »samoselci«, »svobodnjaki«, nenazadnje celo lovci, karkoli, *in prav to implicira, da Mi ne obstaja*.

Kot smo videli oba, tako Hegel kot Nietzsche, *Mi* na neki točki zapišeta kot *nič*. Toda oba nič se tipološko bistveno razlikujeta:

Pri Heglu *mi* obstaja; obstaja kot prazna točka, ki se vzdržuje izključno »v proti-siju individuov« in ki hkrati, vzvratno, v praznini svoje biti, le-tem šele odpira polje eksistence – jim omogoča, da so znotraj nje »izven sebe pri sebi«. Heglov *mi* je obstoječa praznina.

V Nietzschejevem primeru je potrebno misliti neko drugačno konstelacijo: *Mi* ne obstaja. In hkrati črpa svojo moč od tam, kjer izginja. *Mi ne obstaja* natanko v toliko, kolikor *obstaja* kot označevalec brez označenca. V obeh pomenih: označevalec *mi* nima označenca. In hkrati je eno izmed imen oblasti. *Vlada namreč tisti, ki uzurpira mesto izvora njegove inherentne ne-možnosti*.

³⁷ *Ibid.*, 223.

³⁸ *Ibid.*

To tezo bomo utemeljili v Foucaultovi interpretaciji Nietzschejeve kritike Hegla, ki sloni na dveh bistvenih poantah:

1. osnovna teza dela *H genealogiji morale* se glasi: ni nikakršne *kolektivne socialne realnosti*. Po Foucaultu gre za neposreden napad na Heglovo simbolno razrešitev dialektike gospodarja in hlapca. Še enkrat – gospodar in hlapec lahko svojo pat pozicijo razrešita le tako, da se odpovesta realni konfrontaciji, ki bi se zaključila tako, da bi gospodar hlapca ubil, s tem pa ostal brez svojega proti-pola, ki mu mora nuditi pripoznanje, in svoj spopad odigrata na simbolni ravni, kar omogoči, da svoji poziciji zakonsko fiksirata in s tem dosežeta spravo. To pa je možno le ob hkratnem pripoznanju instance tretjega – družbene substance. Nietzsche v osnovi sledi Heglu: tudi on »rojstvo civilizacije« umesti v polje konfrontacije »gospodarjev« in »hlapcev« – »etike« močnih in »etike« šibkih.³⁹ Toda pri njem ta boj nima nikakršne simbolne razrešitve, ampak generira zgolj lastno perpetuacijo. Med ontološkima kategorijama močnih in šibkih ni nikakršne rekonsiliacije, nikakršne sprave, nikakršnega konsenza, nikakršnih skupnih kulturnih norm, ampak zgolj nenehen spopad dveh ontološko ločenih svetov. In prav ta vrzel med obema zgodovinskima akterjema je *agens* zgodovine. Kar je ključno: točka konfrontacije je »ne-kraj«, nahaja se v svoji lastni *dislokaciji* – ne smemo si je predstavljati kot dejanskega bojišča, saj močni in šibki nikoli sploh ne morejo trčiti skupaj. (Tudi v tem je neka podobnost s Heglom – oba spopada sta obeležena z lastno nemožnostjo.) Vse se odvija v polju imaginativnih strategij izumljanja, uveljavljanja, interpretiranja in reinterpretiranja vrednot – drugemu je potrebno skrivenčiti njegov pojem dobrega, ga iznakaziti tako, da se v njem ne bo več prepoznal in ga tako izkoreniniti. »To, kar Nietzsche imenuje *Entstehungsherd* koncepta dobrega, ni niti natanko energija močnih, niti reakcija šibkih, ampak prav prizor v katerem se razporedijo drug zoper drugega, eni vrh drugih; to je prostor, ki jih loči in se odpre med njimi, praznina skozi katero si izmenjujejo svoje grožnje in slogane.«⁴⁰ Tisto, kar predstavlja izvor modernega nihilizma je dejstvo, da je konstitutivni boj na tem, da se ukine. Ne po heglovsko, torej s simbolno pomiritvijo, ampak z dokončno zmago ene izmed vojskujočih se strani: preko dveh dogodkov – prevlade krščanstva in uveljavitve demokracije je zmagala morala »hlapcev«: »Prepustimo se dejstvom: ljudstvo je zmagalo – ali »sužnji« ali »sodrga« ali »čreda« ali kakor jih že želite imenovati – če se je to dogodilo z Židi, dobro! Potemtakem ni nikoli nobeno ljudstvo imelo

³⁹ Sicer v tem kontekstu obstaja še ena skupna niansa, oba – tako Hegel kot Nietzsche vztrajata, da bo »rasa« hlapcev nujno postala pametnejša od gospodarjev.

⁴⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, v: *Dits et écrits II*, Gallimard, Pariz 1994, str. 144.

svetovnozgodovinskega poslanstva. »Gospodarji« so odpravljeni; zmagala je morala navadnega človeka.«⁴¹

2. S tem je povezana tudi Nietzschejeva koncepcija nastanka zakona. Zakon se ne vzpostavi kot *simbolna vez*, ki ukine boj vseh z vsemi in posameznikom omogoči regulirano sožitje, ampak je vselej zgolj rezultat in sredstvo neke dominacije. Oziroma kot se izrazi Foucault, zakon kot skupek nefinaliziranih pravil je »preračunan užitek zagrizenosti, obljuba krvi [...] metikulozno zastavljeno ponavljanje nasilja«. ⁴² Obenem pa je zakon tudi polje subverzije, kajti tisti, ki ga je zmožen interpretirati na ta način, da mu »vsili neko novo smer« oziroma ga »podvrže neki drugi volji«, ga lahko uporabi tudi proti tistim, ki so ga postavili. Prav na ta način se je dogodilo svečeniško prevrednotenje vseh vrednot. Skratka, pri Heglu zakon šele omogoči dominacijo, pri Nietzscheju pa je zakon vselej že njeno sredstvo.

Mi identitete v nravni substanci, torej *Mi*, ki, grobo rečeno, označuje Heglovega duha, ali če uporabimo malo drugačne konotacije: *Mi* Slovenci, *Mi* Zahodnjaki, *Mi* Družina, *Mi* Ljudje – vse to so izrazi, ki so po Nietzscheju obeleženi z ničnostjo. Vsekakor nedialektično ničnostjo. Lahko bi celo rekli, da za Nietzscheja misleče vzdrževanje tega ničā v jedru vsakršne kolektivne identitete predstavlja nov temelj »etike«. »Etike«, ki povrne etiško digniteto sami destruktivni moči ontologije. Vseeno pa vsak izmed navedenih *Mi*-jev vendarle ima določeno eksistenco. Obstaja kot funkcija in izraz volje do moči: najsi nastopa kot samo-afirmativni in v toliko diferencirajoči *mi* »etike močnih« (»mi dobri, mi plemeniti«), ali pa kot nivelacijski, poenotujoči *mi ressentimentalne* »etike šibkih« (mi vsi smo samo ljudje) – v obeh primerih deluje kot mobilizacijska sila volje do moči. Saj poznamo oni znameniti napev s katerim si slovenski in hrvaški navijači izmenjujejo izraze naklonjenosti: »Malo vas je, malo vas je pičkicé ...« in nato refren, ki mu ne gre odrekati spontanega talenta za samoironijo: »Mi Slovenci, Mi Slovenci ...«. Izreči in uveljaviti *mi* vselej pomeni *vtisniti videz biti postajanju*, prav ta postopek, ta gib idioplazme, pa je po Nietzscheju definiran kot najvišja oblika volje do moči. A gre še za nekaj več:

Mi družbene substance ne obstaja, hkrati pa (dis)lokacija njegovega izostanka označuje *ne-kraj* nenehne konfrontacije dveh tipov volje do moči, ki si obe prizadevata izreči in uveljaviti svoj lastni *mi*. To je možno le skozi uničenje nasprotnikove zmožnosti, da bi storil isto. Strategiji za doseg tega cilja pa se razlikujeta. Volja do moči »etike« močnih si prizadeva za uveljavitev svoje vojaške (Rim, Napoleon) oziroma duhovne (renesansa) premoči, s

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 225.

⁴² Michel Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, str. 145.

čimer spontano producira kakovostne razlike. Izreči »mi imenitni, mi dobri, mi srečni« pač terja kakovostno diferenciacijo. Njen cilj je sicer zmaga nad nasprotnikom, ne pa tudi njegovo totalno izničenje. Etika močnih je do svojega nasprotnika pravzaprav indiferentna.⁴³ *Ressentimentalna* volja do moči pa je zvitejša in predvsem nasilnejša. Njena osnovna strategija je ukinitvev razlik – »mi vsi smo enaki«. »Medtem ko vsaka imenitna morala izraža iz nekega triumfirajočega potrjevanja [Ja-sagen] samega sebe, pravi morala sužnjeve že v naprej Ne nečemu, kar je zunaj, kar je »drugo«, kar je »ne-sam«: in ta Ne je njeno ustvarjalno dejanje.«⁴⁴ V čem je torej poanta? *Ressentimentalni* tip volje do moči lahko triumfira le, če imaginativno vstopi v sam »ne-kraj«, ki ločuje oba vojskujoča tabora. Torej le, če svoj *mi deklarira prav v oni točki, iz katere izvira njegova inherentna nemožnost*. In ko enkrat to stori, je zmagal – njegov nasprotnik ni samo premagan, ampak dokončno odpravljen. In prav to se je po Nietzscheju zgodilo s prevlado demokracije. Demokracija je stanje, v katerem vselej zmaguje tisti, ki se je pripravil odpovedati svojemu političnemu radikalizmu, zato da bi lahko zavzel pozicijo politično ne-obstoječe sredinskosti. V marksističnem jeziku – politik, ki se je emancipiral svoje političnosti. Seveda pa je ta triumf apolitičnega sam del neke globlje politike, politike napredujočega zmagoslavja *ressentimentalno* – črednega *Mi*. In res, *mi drugi*, kje še lahko izrečemo svoj *Mi* in pri tem mislimo resno?

Izreči *mi* v točki iz katere izhaja njegova nemožnost. S tem aktom subtilnega nasilja je zavladala morala *ressentimenta*. Izreči *mi* v točki, kjer je ta nemožnost transparentna. S tem *ressentimentalnim* aktom nasilja Nietzsche snuje odpor *ressentimentu*. *Mi* ne obstaja. In hkrati črpa svojo moč od tam, kjer izginja.

Heglovski *mi* družbene substance smo soočili z dvema tipoma nietzschejskega *mi*. Skupna točka vseh treh je, da v svojem najnotranjšem pomenu ne označujejo neke skupine ljudi – vas mene in nje tam levo zgoraj. Nasprotno, vsi trije svoj smisel dosežejo tam, kjer jih je potrebno misliti kot *nič*. Heglov *mi*, ki obstaja zgolj v protisiju individuov, je *obstoječi nič*, ki odpira dimenzijo v kateri subjekt, ki je sam na sebi nič, najde instanco samega sebe v drugo-

⁴³ »Ne smemo preslišati skoraj dobrohotnih nuances, ki jih je na primer grško plemstvo polagalo v vse besede, s katerimi je ločilo nizko ljudstvo od sebe ...« Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 227.

⁴⁴ *Ibid.*, 226.

biti in se tako vzpostavi kot samozavedanje. Nietzschejev *mi* – »subjekt kot množstvo« označuje *uničenje* novoveške enotne zveze *cogita* in subjekta, ki jo vidi kot kontinuiteto krščanskega koncepta duše. Njegov drugi *mi* – *mi* kot simptom triumfa *ressentimentalne* volje do moči, pa ne samo, da je sam na sebi krinka nič, ampak dejansko deluje kot uničenje možnosti kakršnega koli drugečnega *mi*.