

Aleš Bunta\*

## Nietzsche, krutost, mazohizem, genealogija<sup>1</sup>

Prispevek se v prvi vrsti posveča Nietzschejevi obravnavi krutosti, ki tvori eno nedvomno osrednjih torišč Nietzschejeve genealoške polemike, če že ne kar njeno zasnovo. Krutost je torej po tej plati povezana z načeloma najbolj znanstvenim področjem Nietzschejeve filozofije in je na nek način ključ za njegovo razumevanje.

To študijo bom dopolnil z vzporednicami s še dvema izstopajočima figurama intelektualnega življenja poznega devetnajstega stoletja, pri katerih krutost ne igra nič manjše vloge. Ta dva velika misleca krutosti – lahko bi dejali, da skupaj z Nietzschejem sestavljajo nekakšen kruti trio z evropskega vzhoda – sta pisatelj Fjodor Mihajlovič Dostojevski in Leopold von Sacher-Masoch, prav tako pisatelj, a tudi iznajditelj posebne zvrsti erotičnega diskurza, v katerem glavne vloge igrajo »tiranija, okrutnost in predvsem nezvestoba lepe ženske«<sup>2</sup>, ki je Krafft-Ebinga navdal z zamisljivo, da je po Masochu poimenoval tip perverzije.

Mestoma osupljive podobnosti med Nietzschejem in Dostojevskim, na katere je opozoril že Nietzsche sam, ki je, čeprav velikega pisatelja ni osebno spoznal, o njem pisal kot o svojem »najprijetnejšem znanstvu«<sup>3</sup> ter priznal, da je bil Dostojevski »edini psiholog od katerega sem se imel kaj naučiti«<sup>4</sup>, so bile predmet številnih obravnav, ki sežejo nazaj do leta 1903, ko je ruski eksistencialist Lev Šestov objavil svojo znano primerjalno študijo. Seveda te podobnosti ne zajemajo le problem krutosti, temveč se neposredno ali posredno nanašajo še na

67

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru programa P6–0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« ter projekta J6–2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Leopold von Sacher-Masoch, *Venera v krznu*, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 134.

<sup>3</sup> Navedeno po: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche*, prev. B. Kraševac, v: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche, Premagovanje samorazvidnosti*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2002, str. 21.

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

\* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana | <https://orcid.org/0000-0002-2901-2692>

številne druge teme: ressentiment (pri Dostojevskem tip človeka, ki ga imenuje »miš«), uboj Boga, prevrednotenje in razpad vrednot, nihilizem, kritiko morale in idealizma, širše področje psihologije in začetkov eksistencializma.

Nasprotno so študije, ki se posvečajo temi vzporednic med Nietzschejem in Masochom, redke, kar po svoje niti ne preseneča, saj Nietzsche v svojih delih Masocha ni omenjal, pa čeprav je zelo verjetno, da je literaturo takrat že proslavljenega sodobnika poznal.<sup>5</sup> Indici globoke sorodnosti med avtorjema se pokažejo drugače: najprej na ravni neobičajnih skupnih arhetipov, ki se nanašajo na »žensko« (ženska-mačka, aparaturna-ženska, ženska in bič, ženska-vprašanje, krutost-ženska, resnica-ženska), in zatem še v dejstvu, da je v nekaterih Nietzschejevih delih – najizraziteje v *Dionizovih ditirambih*, a ne le tam – prisoten nedvoumen pridih mazohizma, kar pa vsaj v psihološkem smislu nedvomno velja tudi za nekatera dela Dostojevskega, ki se v romanu *Zapiski iz podtalja* denimo sprašuje: »Ali je mogoče, ali je sploh mogoče, da bi človek, ki si je drznil najti užitek celo v občutku lastnega ponižanja, kakorkoli spoštoval samega sebe?«<sup>6</sup> Pri tem bi opozoril, da bo v tem besedilu sicer večji poudarek na samih mehanizmih mazohizma, kakršne je med drugim mogoče deducirati iz Masochovega literarnega dela, kakor pa na celoviti obravnavi Masochovega opusa.

Od kod torej ta skupna – napol intelektualna in napol libidinalna – prevzetost s krutostjo, ki je kasneje, kot je izpostavil Alain Badiou, prerasla v skoraj univerzalno lastnost in gonilno silo literature dvajsetega stoletja?<sup>7</sup> Katera opažanja predstavljajo njeno teoretsko podlago? V čem je povezava med vsemi tremi avtorji? In še zlasti: kako je Nietzscheju prav na podlagi opažanj, ki se nanašajo na krutost, uspelo zasnovati njegov genealoški projekt?

<sup>5</sup> Del Caro denimo navaja podatek, da je 2. avgusta 1886 Nietzsche pisal svojemu založniku Constantinu Neumannu, naj kopije izvodov *Onstran dobrega in zlega* pošlje na naslove petih najuglednejših nemških revij, med temi tudi na naslov revije *Auf der Höhe*, ki jo je takrat urejal prav Sacher-Masoch, pri čemer je Nietzsche izpostavil urednikovo ime. (Adrian Del Caro, »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, *German Studies Review*, 21 (1998), str. 241.)

<sup>6</sup> Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, prev. U. Zabukovec, Ljubljana, Beletrina, 2017, str. 21.

<sup>7</sup> Alain Badiou, *Dvajseto stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005, str. 143–144.

V pravkar navedenem romanu je Dostojevski zapisal: »Civilizacija v človeku razvije le vsestranskost občutij in ... in čisto nič drugega. Zaradi te vsestranskosti občutij pa človek včasih pride celo tako daleč, da v krvi najde užitek.«<sup>8</sup> In takoj za tem nadaljeval: »Če človek zaradi civilizacije ni postal bolj krvoločan, je postal pa vsaj huje, odvratneje krvoločan.«<sup>9</sup>

Nietzsche je šel v tej oceni še korak dlje: ne le da je civilizacija, čeravno smo zaradi nje postali finejši in sočutnejši, prej izpopolnila kakor pa odpravila človekovo dovzetnost za okrutnost, temveč je razvoj civilizacije mogoče uzreti v pravi luči – ga razumeti in ustrezno ovrednotiti – samo tako, da najprej dojamemo, kako *sama civilizacija na vseh prelomnih točkah svojega razvoja izrašča neposredno iz okrutnosti*. Seveda nas civilizacija ubrani pred marsikatero obliko okrutnosti, ki je divjala v preteklosti, vendar se moramo obenem zavedati, da se je sama razvila iz nje in se iz nje tudi še naprej razvija.

Lahko bi torej dejali, da je Nietzsche prav v krutosti izoliral tisto *posebno tvar*, iz katere so se spletla naključja dogodkov nastanka, usodnih prelomov in vrhuncev civilizacije.

[V] »Onstran dobrega in zlega«, afor. 229 (že prej v »Jutranji zarji«, afor. 18, 77, 113) sem previdno pokazal na vedno bolj naraščajočo poduhovljenje in »božanstvenje« okrutnosti, ki se vleče skozi celotno zgodovino višje kulture (in, vzeto v nekem pomenljivem smislu, jo celo tvori).<sup>10</sup>

Krutost torej »v nekem pomenljivem smislu« tvori zgodovino višje kulture, in to se nanaša tudi na njene najvišje vrhove, kakršnega je za Nietzscheja nedvomno predstavljala grška tragedija:

Morali bi spremeniti mnenje o okrutnosti in odpreti oči; nazadnje bi se že morali naučiti nestrpnosti, da se ne bi več krepostno in predrzno sprehajale po svetu take neskromne, rejene zmote, kakor jih stari in novi filozofi pitajo na primer glede tragedije. Skoraj vse, čemur pravimo »višja kultura«, sloni na poduhovlje-

<sup>8</sup> Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, str. 28–29.

<sup>9</sup> *Ibid.*, str. 29.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. T. Bizjak, v: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 253.

nju in poglobitvi *okrutnosti* – to je moj vidik; »divja žival« sploh ni bila ubita, živi, se razvija, ker se je samo – pobožanstvila. Boleča naslada tragedije je ravno okrutnost; kar v tako imenovanem tragičnem sočutju, v bistvu pravzaprav v vsem vzvišenem noter do najvišje in najnežnejše metafizične srhljivosti, deluje prijetno, dobiva sladkost samo iz primešane količine okrutnosti.<sup>11</sup>

Seveda pa z okrutnostjo niso povezane le finese »višje kulture«, ki – prežeta z njenimi subtilnejšimi, že globoko ponotranjenimi, poduhovljenimi oblikami – predstavlja kvečjemu enega od poznih, zrelih sadežev na drevesu civilizacijskega razvoja.

Iz okrutnosti je najprej nastal *sam človek*. Točneje rečeno, z okrutnostjo je neposredno povezana tista usodna preobrazba, ki jo je na živali-človeku povzročilo izoblikovanje *spomina*, ki je dovolj globoko vtisnjen in nepretrgoma delujoč, da je biološki vrsti človek omogočil postati »žival, ki *sme obljubljeni*«<sup>12</sup> – torej žival, ki je zaradi te nepretrgane prisotnosti spomina, ki opominja, vrača nazaj k dani obljubi, razvila sposobnost, da lahko *jamči za svoja prihodnja dejanja*.

Prav ta fascinantna sposobnost, da lahko ne glede na okoliščine napove, kaj bo storil, in od drugih prejme zagotovila njihovih, lahko tudi še zelo oddaljenih prihodnjih dejanj, je človeku omogočila postati neskončno bolj organizirana in posledično močnejša vrsta od vseh drugih živalskih vrst. Zahtevnejše vprašanje je, kako se je ravno pri človeški vrsti sploh lahko razvil tak tip spomina. Morda še bolj kot dejstvo, da tak spomin predstavlja izjemo, anomalijo v naravnem svetu, je za Nietzscheja pri tem fascinantno, da se zdi njegov nastanek v direktnem nasprotju tudi s tisto aktivno silo, ki s svojim nenehnim delovanjem sploh *omogoča obstoj ravno specifično* človeške zavesti. Ta aktivna sila, ki po Nietzscheju izdolbe, izoblikuje in ohranja mesto za zavest, je ravno *pozabljivost* – pozabljivost, ki kot »v najstrožjem pomenu pozitivna zaprečitvena sposobnost«<sup>13</sup> preprečuje, da bi prostor zavesti preplavilo in odplaknilo zavedanje neskončnega števila verižnih procesov, ki sestavljajo in obdajajo naš organizem; pozabljivost, ki s tem, ko »od časa do časa zapre vrata in okna zavesti«<sup>14</sup> ter tako prekine do-

70

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, prev. J. Moder v: *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 137–138.

<sup>12</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 244.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

tok novih in novih verig informacij, šele ustvarja tisto čistino – naj bo realna ali iluzija –, ki jo imenujemo *sedanjost*.

Za Nietzscheja ni prav nobenega dvoma: izvor tega spomina, ki v določenih primerih – takrat ko gre za dano obljubo – izključi varovalko pozabljivosti, je treba iskati v okrutnosti, vendar ne v okrutnosti nad drugimi vrstami, temveč v okrutnosti, ki so jo človeški posamezniki in človeške skupnosti tisočletja izvajali nad drugimi človeškimi posamezniki tako rekoč zakonito. Nепretrgan spomin je namreč v človeško telo vtisnila sploh najzgodnejša, najprimitivnejša forma pravne organiziranosti, ki jo po Nietzschejevem mnenju predstavlja »pogodbeno razmerje med *upnikom* in *dolžnikom*«:<sup>15</sup>

Prav v teh pogodbenih razmerjih se *obljublja*; prav tu gre za to, da se tistemu, ki obljubi, *ustvari* spomin; prav tu bomo naleteli, pa naj bomo še tako nezaupljivi, na najdišče trdote, okrutnosti in mučnosti. Da bi svojo obljubo, da bo dolg povrnil, navdal z zaupanjem, da bi jamčil za resnost in svetost svoje obljube, da bi zabičal svoji vesti povračilo dolga kot dolžnost, obvezo, dolžnik, z veljavno pogodbo, zastavi upniku, za primer, da dolga ne povrne, nekaj, kar sicer še »poseduje«, nad čimer še ima oblast, na primer svoje telo ali svojo ženo ali svojo svobodo ali celo svoje življenje (ali, pod določenimi religioznimi predpostavkami, celo svojo blaženost, zveličanje svoje duše, nazadnje celo spokoj v grobu: tako je bilo v Egiptu, kjer dolžnik niti v grobu ni imel miru pred upnikom, – seveda pa je prav pri Egipčanih ta mir nekaj veljal). Še zlasti pa je upnik lahko na vse načine sramotil in mučil telo dolžnika, lahko je na primer od njega odrezal toliko, kolikor se mu je zdelo primerne velikosti dolga: – zgodaj in povsod so bile iz tega gledišča dane natančne, deloma strahovito podrobne ocenitve, *pravno* veljavne ocenitve posameznih udov in delov telesa. To, da je rimski Zakonik na dvanajstih tablicah dekretiral, da naj ne bo pomembno, če je upnik v kakšnem takšnem primeru odrezal več ali manj – »si plus minusve securerunt, ne fraude esto«, to imamo že za napredek, za dokaz svobodnejšega, bolj velikopoteznega, *bolj rimskega* pojmovanja prava.<sup>16</sup>

71

Seveda se nahajamo na nekem znanem občem mestu Druge razprave *H genealogiji morale*, vseeno pa je treba izpostaviti nek poudarek, ki ni odločilen le za

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 250.

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 250–251. (Prevod spremenjen.)

obravnavo krutosti, ampak tudi za Nietzschejevo genealoško metodo gledano v celoti.

Najprej se je treba vprašati: na kakšen način se okrutnost *izvorno* umešča v opisano najprimitivnejšo obliko pravne ureditve? Po Nietzscheju izvorno vlogo okrutnosti v dolžniškem razmerju nikakor ne smemo razumeti kot nekakšno *sredstvo za dosego cilja* – denimo za povečanje učinka kazni ali za odpravljanje neželenih vedenj (neplačila dolga) –, saj bi to pomenilo, da v najzgodnejše začetke družbe projiciramo neko že razmeroma visoko razvito organizacijsko racionalnost, za kakršno v davnini še niso bili vzpostavljeni niti najosnovnejši pogoji. Prvi med temi pogoji je seveda prav človeški spomin z vsemi prej opisanimi specifikami, ki pa se je, kot smo videli, po Nietzscheju razvil šele iz delovanja te rudimentarne pravne ureditve, in se je torej pojavil šele kot njena posledica.

Prav v utilitarističnih razlagah nastankov različnih družbenih formacij in fenomenov, ki njihove izvore poskušajo izpeljevati iz smotrnosti neke ureditve, je Nietzsche videl eno glavnih slabosti svojih predhodnikov, angleških genealogov, ki jim je očital odsotnost vsakršnega čuta za zgodovino, se pravi, predvsem odsotnost čuta za *drugačnost* teh davnih in pradavnih obdobj.

Problem utilitarističnih razlag pa je, če pogledamo поблиžje, v resnici dvojen: najprej se, kot že rečeno, problem pokaže v tem, da utilitaristične razlage mešajo vzroke s posledicami in v davnino projicirajo oblike racionalnosti, ki so v resnici postale možne šele na podlagi teh istih tvorb in fenomenov, katerih nastanke naj bi pojasnjevale. Toda iz prvega problema neposredno izhaja še drug problem, ki pa se, čeravno izhaja iz prvega, tipološko razlikuje od njega in je po svoji naravi prej strukturalen. Ker so utilitaristične razlage, ki nastanke pojavov pojasnjujejo prek služenja nekemu smotru (denimo pojav okrutnosti kaznovanja pojasnjujejo kot nekaj, kar naj bi bilo v davnini dojet kot sredstvo povečevanja učinka kazni), primorane v zgodovino projicirati vedno nove, že *predobstoječe* oblike racionalnosti – tiste, ki jih moramo predpostaviti kot že navzoče racionalne dejavnike, ki naj bi strateško sledili nekemu smotru –, je namreč obenem jasno tudi to, da so utilitaristične razlage *nesposobne določiti absolutnega začetka*.

Seveda je okrutnost na neki točki postala tudi to dvoje – sredstvo za dosego cilja in atribut kaznovanja –, toda šele potem, ko je na njej utemeljeno pravo dol-

žniškega razmerja, kljub odsotnosti teh dveh smotrov, že dovolj dolgo povsem uspešno delovalo po nekem povsem drugem principu:

Pojasnimo si logiko tega celotnega načina poravnave: dovolj nenavadna je. Ekvivalenca je v tem, da namesto neposrednega povračila za škodo (torej namesto poravnave v denarju, zemlji ali kakršni koli posesti), pripada upniku za povračilo in poravnavo neka vrsta *ugodja*, – ugodja, da lahko brez pomislov sprošča svojo moč nad brezmočnim, naslada »de faire le mal pour le plaisir de le faire«, užitek v nasilju: kolikor bolj visoko je cenjen kak užitek, toliko globlje in nižje stoji upnik na družbeni lestvici in zlahka se mu lahko zazdi kot najokusnejši grižljaj, celo kot pokušina višjega reda. [...] Poravnava potemtakem sestoji iz privajanja na okrutnost in pravici do nje.<sup>17</sup>

Ne le da starodavni predniki okrutnosti torej niso izvajali zato, ker bi v njej videli nekaj, kar kazen naredi bolj učinkovito, ampak je treba v celoti obrniti ploščo in ugotoviti, da prvotni namen izvajanja okrutnosti *sploh ni bil kaznovanje*, pač pa je bila okrutnost, *užitek v okrutnosti*, spontano dojeta kot nekakšno finančno sredstvo, s katerim si je upnik dolg poplačal na telesu dolžnika. V tem smislu je okrutnost *neposredno gonilo* in ne le pritiklina dolžniškega razmerja. In bolj ko se vračamo nazaj v preteklost v smeri pradavnine, manj je v tem pogodbenem razmerju sploh treba videti težnjo po ureditvi družbenih razmerij, zato pa toliko bolj nekakšen »sistem okrutnosti«, ki v resnici nima nobenega drugega cilja, *kot po čim krajši poti pripeljati do zadovoljitve tega užitka*.

Odličen primer dolžniškega razmerja – odličen že zato, ker je Nietzsche opisani psihološki mehanizem pripisoval že opicam, obenem pa v njem videl neko izrazito »civilizirano« človeško lastnost, ki se, po njegovem, imenitno pokaže v Cervantesovem *Don Kihotu* – predstavlja situacija, ko neka skupnost posameznika, ki je preveč nemočen ali oslabel ali pa preprosto preveč čudaški, da bi še lahko predstavljal njen trden člen, sicer tolerira, ga na nek način celo ščiti in prehranjuje, vendar pa v zameno iz njega naredi objekt, nad katerim se sme nekaznovano, brez tveganja, izživljati in ga zasmehovati. Ne gre samo za demaskiranje »sočutja«: bistvo tega primera je v prikazu, da je vsa racionalnost, ki je na delu znotraj izvornih oblik dolžniškega razmerja – in nekakšna oblika *ratia* tu seveda obstaja –, dejansko še *nerazločljiva od spontanega instinkta okrutnosti*,

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 251.

ki preprosto stremi po najlažji poti svoje zadovoljitve. Nobenega dvoma namreč ni, da je za zadovoljitev tega instinkta po izživljanju veliko bolj priročno vzdrževati nek tak nemočen objekt, ki je vselej vsem na razpolago, kakor pa se lotiti srditega sosednjega plemena: tu je sprva na delu spontana ekonomija nekega bestialnega instinkta, ki zna poskrbeti zase, in nič drugega kot to.

Od tod lahko potegnemo dve širši iztočnici. Najprej se vrnimo k Nietzschejevi splošni kritiki utilitarističnih razlag. Opazimo lahko, da Nietzsche – s prikazom, da je racionalnost, ki je na delu znotraj najzgodnejših oblik dolžniškega razmerja, tako rekoč inherentna delovanju bestialnega instinkta okrutnosti – v bistvu v eni sami potezi odgovarja na oba problema utilitarističnih interpretacij: tako na problem projekcij poznejših form racionalnosti kakor tudi na strukturni problem nemožnosti določitve čistega začetka.

Očitno je, da se s svojo hipotezo – da na racionalnosti najzgodnejših oblik dolžniškega razmerja ni treba videti nič kaj dosti več kot spontano ekonomijo zadovoljevanja užitka okrutnosti – elegantno izogne problemu projekcije. *Ratio* dolžniških razmerij je v Nietzschejevi razlagi, za razliko od načina razlage utilitaristov, tudi sam izpeljan iz zgodovine, iz neke kontinuitete naravnega, zverinskega, nagonskega, in ni le v zgodovino projicirana odslikava kasnejših, že razvitih form družbene racionalnosti. Obenem pa prek kontrastnega prikaza – da je *tisto, kar na koncu nastane*, se pravi, človeški spomin, vseeno *nekaj povsem nepovezanega z inherentnimi cilji* instinkta okrutnosti, ki je privedel do njegovega nastanka –, če nič drugega, prekine značilni zdrs utilitarističnih razlag, ki so primorane vsakič znova predpostaviti neko že predobstoječo obliko racionalnosti. In v resnici bi lahko dejali: prav zato, ker je človeški spomin nastal iz procesa, v katerega ni bil nikoli vpisan kakršen koli načrt ali vsaj zametek njegovega nastanka – ker je nastal na površju procesa, ki je zgolj sledil svojim prvinskim vzgibom in v katerem se inherentna racionalnost, ki ga ureja, bolj ko se vračamo v preteklost, raztaplja v instinktivnem delovanju –, prav zato, ker je *po naključju nastal iz nečesa povsem drugega od sebe*, je v njem samem treba videti tako rekoč *dogodkovni* prelom, ki je vzpostavil civilizacijo.

Če kam, nas torej Nietzschejeva razlaga nastanka človeškega spomina usmerja k temu, da na tem dogodku opazimo oboje: tako to, kako zelo neposredno je njegov nastop povezan z okrutnostjo, ki ga je dejansko proizvedla, kot tudi obratno – da z njim samim pride do nekakšnega *kvalitativnega preskoka*, ki se z ničemer ne

najavlja v procesu, ki je privedel do njegovega nastanka. Gotovo je v nastanku spomina – ki nam je s tem, ko nas je priklenil na preteklost, omogočil osvojitev prihodnosti – še vedno mogoče in treba videti neko živo sled okrutnosti, ki ni zgolj retorična, toda nikakor ni mogoče dejati, da bi prav okrutnost tvorila *bistvo* te nove tvorbe, ki ga gre prej iskati v enormnem družbeno organizacijskem presežku, ki ga je prinesel njen nastop.

Druga iztočnica bi bila torej v naslednjem: čeravno ni dvoma, da je spomin nastal iz okrutnosti in da se ta vanj na nek način tudi vpisuje, okrutnost vseeno ni *bistvo* tistega, kar je nastalo iz nje, pač pa je na nek način celo obratno – njen tvorni, celo kreativni potencial je treba videti prav v tem, da tisto, kar iz nje nastane, požene čim dlje *proč od sebe* in v povsem neznanu, nenadejano smer. V tem je, menim, tudi zadosten argument za odvrnitev skušnjave, da bi Nietzscheju pripisovali pusto in turobno stališče, da je okrutnost bistvena človeška lastnost, ali pa da je človek po svojem bistvu okrutno bitje. Nedvomno sta človekov nastanek in človeška zgodovina prepletena z okrutnostjo, toda če kaj, potem je na okrutnosti za Nietzscheja fascinanten prav njen, kot se zdi, specifičen potencial, da *se iz nje lahko izvali nekaj povsem drugega od nje*, ki je ravno nasproten pomenu esencialnega določila. Človek se je sicer rodil iz okrutnosti, toda obenem smo videli, da je rojstvo človeka potekalo kot izoblikovanje neke povsem nove kvalitete, ki je ni več mogoče zvesti na sile, ki so delovale v procesu njenega nastajanja, pa čeprav tudi znotraj te nove kvalitete ostajajo aktivne. Prej kot karkoli drugega lahko glede človekove »esencialne okrutnosti« še enkrat tvegamo z obratom velike teze Dostojevskega in rečemo, da je – v smislu kot jo interpretira Nietzsche – prav okrutnost iz človeka ustvarila bitje največje možne vsestranskosti.

Toda ali na način, da ji pripišemo potencial nekakšne aktivne podlage diferenciacije, vseeno ne polagamo na okrutnost preveč in na naključje ter ostale dejavnike premalo? Jasno, okrutnost ni nekakšna magična sila, ki bi ponujala odgovore na vsa vprašanja. Posebej moramo biti pozorni na to, da okrutnost pri Nietzscheju vseeno ne predstavlja nekakšnega temeljnega principa, kakršen je pri Freudu »seksualni nagon« in kakršnega pri njem samem v času razvijanja genealoških polemik že predstavlja »volja do moči«. V zadnjem daljšem odlomku lahko opazimo, da si je Nietzsche do neke mere celo prizadeval okrutnost prek užitka, ki ga prinaša, pretopiti v ta po njegovem še globlji princip: nižje ko upnik stoji na družbeni lestvici, pravi Nietzsche, višje ceni pravico do okrutno-

sti, ki v njem zbuja *občutek moči*, sicer rezerviran za gospodarje. A takoj dodajmo, da »občutek moči« ni edina Nietzschejeva definicija užitka: videli bomo, da obstaja še neka druga, manj znana, a po svoje zanimivejša smer Nietzschejeve razlage užitka – za nas zanimivejša že zato, ker njena pot skoraj direktno vodi v smeri mazohizma.

Še zlasti pa je pomembno naslednje: čeprav okrutnost torej ni nek temeljni princip ali univerzalni odgovor, pa je dejansko okrutnost, in *ne* volja do moči, tisti *operativni koncept*, ki je kot odločilen faktor vključen v *prav vse* razlage ključnih prelomov, ki jih opisuje Nietzschejeva genealogija.

Vzemimo še en odločilen civilizacijski prelom: nastanek »slabe vesti«, tisti strahovito mučni dogodek, ki se je pripetil, ko je »človeška zver«, potem ko se jo je zaprlo v »spone družbe« – niti ne neposredno iz razloga upora njenih potlačeni divjih instinktov, ki so silili na površje, pač pa zaradi neznankega *morbidnega dolgčasa*, ki je pri tem nastopil (Nietzsche ga primerja z mučnim bivanjem prvih živali, ki so se še povsem neprilagojene preselile z morja na kopno<sup>18</sup>) –, *svoje agresivne nagone preusmerila nase* in si začela *aktivno* zadajati bolečine, da bi se sploh še počutila živo:

Človek, ki se je v pomanjkanju zunanjih sovražnikov in odporov, stisnjen v utenjujočo ozkost in pravilnost nravi, nestrpno sam trgal, zasledoval, grizel, nadle goval, s sabo grdo ravnal, ta žival, ki se do krvi buta v rešetke svoje kletke, žival, ki se jo hoče »ukrotiti«, ta, ki je občutil pomanjkanje in ga je razžiralo domotožje po pustinji, ta, ki je moral iz samega sebe delati pustolovščino, mučilnico, negotovo in nevarno divjino – ta norec, ta hrepeneči in obupani jetnik je postal iznajditelj »slabe vesti«.<sup>19</sup>

76

Nietzsche je glede te podlage nastanka »slabe vesti« poudaril, da »omenjena sprememba ni bila niti postopna, niti prostovoljna in se ni prikazovala kot organsko vraščanje v nove pogoje, ampak kot prelom, skok, prisila, kot neizogib-

<sup>18</sup> »Nič drugače, kakor je šlo vodnim živalim, ko so bile prisiljene postati kopenske živali ali propasti, ni šlo tem polživalim, dobro prilagojenim divjini, spopadom, klateštvu in pustolovščini, - ko so bili vsi njihovi instinkti nenadoma razvrednoteni in »sneti«. Odslej so morale hoditi po nogah in »same sebe nositi«, kjer jih je doslej nosila voda. [...] Menim, da na zemlji ni nikoli obstajal takšen občutek bede, tako svinčeno neugodje.« *Ibid.*, str. 270.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 271.

na usoda, proti kateri ni bilo boja in še celo ressentimenta ne.«<sup>20</sup> Nietzschejev opis torej povsem ustreza tistemu, čemur v najstrožjem smislu lahko rečemo dogodek.

Takoj pa lahko opazimo še nekaj: vloga, ki jo znotraj tega novega dispozitiva nastanka »slabe vesti« igra okrutnost, ni sicer nič manj odločilna od tiste, ki jo je imela pri nastanku človeškega spomina, je pa zato nedvomno *drugačna* in v nekem topološkem smislu celo nasprotna od nje.

Če je pri nastanku spomina okrutnost dolžniškega razmerja tvorila *podlago* nekega kvalitativnega preskoka, je pri opisanem nastanku ozadja »slabe vesti« okrutnost – in to proti sebi obrnjena okrutnost – prej *odgovor* na proces, v katerem je vpeta. V resnici je položaj krutosti v tem pogledu izrazito blizu veliki tezi Dostojevskega: tudi pri Nietzschejevi razlagi »slabe vesti« namreč ne gre preprosto samo za nek obrat od navzven k navznoter usmerjeni okrutnosti, pač pa je okrutnost do sebe, »slaba vest«, *pravzaprav šele civilizacijska iznajdba, ki poteši agresivne (in ne nujno okrutne) instinkte*, ki jih je družba »razvrednotila« in spodrezala.

Skratka, preobrat je na nek način dvojen: po eni strani mora – da bi se ti agresivni instinkti sploh imeli na čem sprostiti – družbeni individuuum sam zavzeti mesto drugega, sam postati objekt svoje agresije, v neki nori gesti mora svoji agresiji nastaviti lastno dušo in telo; po drugi strani pa tudi sama okrutnost v tem primeru ni nekaj danega vnaprej, že izoblikovanega, podedovanega od zveri – vsaj ne v celoti. Ko Nietzsche našteva vse tiste agresivne instinkte, ki jih subsumira in vzame nase »slaba vest«, ki nastopi kot njihovo nadomestilo, med drugimi navede tudi okrutnost – a le kot enega izmed številnih agresivnih instinktov, ki jih je »klateški človek« potreboval za svoje preživetje: »sovrašтво, okrutnost, slast zasledovanja, napadanja, preobračanja, uničenja«. Če nič drugega, se torej funkcija okrutnosti, ki jih odslej nadomešča vse, dramatično razširi, skoraj zagotovo pa se tudi kvalitativno zaostri.

Oba procesa se na neki točki združita: in sicer takrat, ko ta proti sebi obrnjena agresija prvih družbenih ljudi najde svojo vsebino v neki novi odslikavi razmerja med upnikom in dolžnikom – ki pa se, v tem primeru, več ne nanaša na

<sup>20</sup> *Ibid.*, str. 272.

razmerja med (živimi) posamezniki oziroma med skupnostjo in posamezniki, temveč na dolg, ki ga neka skupnost občuti najprej do »mogočnih pradedov«, začetnikov svojega rodu, in kasneje, v že razvitejših družbah, do svojih bogov. »Slaba vest« v polnem pomenu nastane prav s to združitvijo njene podlage v proti sebi obrnjeni agresiji, ki kanalizira divje instinkte, in opisane preslikave dolžniškega razmerja na teren odnosa do prednikov, začetnikov rodu in višje sile – šele ta preslikava vase obrnjeni agresiji prvih družbenih ljudi vtisne oziroma dodeli neko splošno formo.

Prav ta kombinacija navznoter usmerjene agresije ter dolga začetnikom rodu in višji sili pa obenem proizvede še nekaj: šele z njo namreč nastopi vse tisto, kar razumemo kot *ritualno okrutnost* – žrtvovanja ujetnikov, živali, a ponekod tudi devic in lastnih prvorojencev, grozovite in do zadnjega detajla domišljene obredne usmrčitve, slavnostna prirejanja bojov na življenje in smrt, ritualne samopohabe (kot denimo pri majevskih vladarjih) – torej vse tisto, kar je, kot je zapisal Nietzsche, *iz okrutnosti naredilo nepogrešljiv element vsega slovesnega*.

Skratka, čeprav se procesa združita in tudi »slabo vest« v formalnem smislu izoblikuje različica dolžniškega razmerja, je torej treba opaziti, da se znotraj tega novega koordinatnega sistema okrutnost pojavlja na skoraj simetrično nasprotni načini kot prej: ne kot nasledstvo bestialnega instinkta, temveč kot *izum, ki ga kompenzira*; ne kot gola podlaga kvalitativnega preskoka, ampak kot tisto, *kar samo tvori neko civilizacijsko pogojeno poglobitev duševnosti* (najsibo v formi »slabe vesti« ali kot zametek čuta za slovesnost, grozovitost, tragedijo).

Vse to nas počasi privede do naslednjega zaključka: če smo si prej izdali opozorilo, da je vendarle nujna določena pazljivost, da ne bi iz okrutnosti naredili nekakšno magično tvar, potem smo zdaj dobili povsem jasno potrdilo, da funkcija, ki jo okrutnost opravlja znotraj Nietzschejeve genealoške teorije, tudi *ni zavezana nekemu strukturnemu mestu*. Okrutnost nastopi znotraj vseh prelomov, ki jih opisuje Nietzschejeva genealogija; znotraj vseh je njena vloga odločilna, toda vsakič na nek nov, drugačen način – kar na vsak način pomeni tudi to, da so v vseh teh situacijah na delu tako zelo različne oblike okrutnosti, da se zastavlja vprašanje njihovega skupnega imenovalca. V resnici je kontrast na ravni »Prve razprave« kvečjemu še večji. Čeprav je Nietzsche izvornemu »samoafirmativnemu« vrednotenju »imenitnikov« – »patosu distance«, iz katerega se izrašča (»mi dobri, mi plemeniti« napram vsemu, kar je nižjega rodu in zato »slabo«) – pripri-

soval nekakšno odsotnost prave hudobije, pa se je, po drugi strani, še kako zavedal, da se je dejanska implementacija te morale *realizirala* v nepopisno krutih družbenih režimih, zakonih in pravilih, o čemer priča že njegov neslavni hvalospev indijski kastni ureditvi. Ali pa če se mimo Nietzscheja raje opremo na še en zanimiv zgodovinski primer, ki nenazadnje pokaže, da ima teorija nastanka prvotnega vrednotenja iz »patosa distance« globalno oporo: namreč na starodavni japonski religiozni ritual *ishikozume*. Ta ritual – gre za zelo okrutno obliko usmrtitve: obsojenca so položili v plitev grob ter ga postopoma polomili s skalami, ki so jih zmetali nanj – se je, kot navaja Earhart<sup>21</sup>, izvajal zgolj v primeru najhujših zločinov, med katere se je štelo tudi *kakršnokoli povezovanje s pripadniki najnižje kaste* japonske družbe. Po drugi strani je okrutnost ressentimentalne morale – v nasprotju s to prvo obliko, ki je hkrati *indirektna* in *realna* – povsem *neposredna*, a vsaj v izhodišču tudi *imaginarna*: Nietzsche jo je vpeljal prek citatov zgodnjekršćanskih cerkvenih očetov, ki kažejo na to, da so si prvi kristjani svoja nebesa predstavljali nič kaj dosti drugače kot nekakšno mirno razgledno točko nad peklom:

*Kaj bi občudoval! Čému se smejal! Kje se veselil! Kje vriskal, ko bom gledal toliko tako mogoćnih kraljev, ki je bilo oznanjeno, češ, da so v nebesih, kako z Jupitrom samim in s svojimi pričami vred jećijo v najgloblji temi! Pa tudi namestnike provinc, preganjalce Gospodovega imena, ki bodo ginili v bolj divjih plamenih od zubljev, s katerimi so sami divjali zoper kristjane! [...] Tedaj bo treba bolj prisluhniti tragedom, glasnejšim krićavcem v lastni nesreći, tedaj razpoznati glumaće, še bolj razuzdano sprošćene zaradi ognja, tedaj videti voznika dirkalne vprege, vsega rdećega v ognjenem kolesu, tedaj opazovati atlete, ki jih ne bodo gonili po gimnazijah, temveć skozi ogenj – samo da jih jaz, ki bi se sicer rad *nenasitno* pasel z očmi po nesreći tistih, ki so divjali zoper Gospoda, tudi tedaj ne bi rad videl živih!*<sup>22</sup>

79

Seveda to raznovrstnost vlog in funkcij, ki jih okrutnost opravlja znotraj genealoškega prereza, lahko razlagamo z dejstvom, da je Nietzsche te funkcije vsakič na novo izpeljeval iz zgodovinskih razlag konkretnih momentumov, skratka tako, da je vlogo, ki jo znotraj posameznega preloma opravlja okrutnost, deduciral iz širšega dispozitiva elementov, ki določajo ta prelom. Toda na ta naćin se

<sup>21</sup> H. Byron Earhart, »*Ishikozume* Ritual Execution in Japanese Religion, Especially in *Shugendō*«, *Numen* 13 (2/1966), str. 116–117.

<sup>22</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 402.

kvečjemu še zaostri vprašanje: *zakaj prav okrutnost?* Zakaj se znotraj vseh teh prelomov, kljub raznolikosti načinov, prek katerih se vanje vključuje, prav okrutnost vedno znova pokaže kot njihov odločilen dejavnik? Zdi se torej, da nam manjka še nekaj – nek dodaten koncept, dodaten skupni imenovalac, ki bi tako ali drugače pojasnil to diskontinuirano dinamiko.

\* \* \*

Kar Nietzschejevo genealogijo povezuje z Masochom in Dostojevskim ni preprosto samo to, da so naštetih prelomi povezani z okrutnostjo, ki je pomembna tema tudi pri obeh pisateljih, pač pa dejstvo, da so – na ravni *tega, kar so* – vsi opisovani prelomni dogodki oblike tistega, čemur Nietzsche pravi *ponotranjenje okrutnosti* (včasih tudi »poglobitev«, »poduhovljenje« ali »božanstvenje« okrutnosti). Nedvomno namreč lahko rečemo naslednje: če v okrutnosti sicer ne smemo videti nekakšnega bistvenega določila človeka, pa je v pomenu pojma ponotranjenje okrutnosti dejansko zajeto *bistvo dogodkov, ki so ga izoblikovali* vse do njegove današnje oblike.

Kako bi pojasnili ta sila razvejan koncept? Dotaknili smo se že dveh najbolj znanih tipov ponotranjenja okrutnosti: ressentimentalne morale in morda še izrazitejšega primera, nastanka »slabe vesti«. Vendar pa ponotranjenje okrutnosti ni le skupno bistvo vseh posameznih prehodov in preobratov, ki so opisani v *H genealogiji morale*, ampak ta koncept predstavlja tudi *dinamični princip poteka celotnega dela*, ki se od začetka do konca razvija v smeri čedalje večje intenzivnosti poglobitve.

80

Ta dinamični razvoj je s historičnega vidika zaznamovan z digresijami, dolgimi časovnimi amplitudami in prepleti: prehod od prve k drugi razpravi tako predstavlja preskok od judovsko-krščanskega momenta, ki tvori osrednjo temo prve razprave, nazaj v globoko predzgodovinsko preteklost časa, v katerem so se šele oblikovale temeljne lastnosti »človeške nravi«, kakršni sta nastanek človeškega spomina in »slabe vesti« – pri tem pa je vseeno treba imeti v vidu tudi to, da se »slaba vest« v svojo dovršeno, najbolj ponotranjeno (in strupeno) obliko razvije šele s krščanstvom in da je v tem pogledu prevlada ressentimentalne morale njen historični predpogoj. Podobno moramo glede teme tretje razprave, »asketškega ideala«, ugotoviti, da ta figura po svojem nastanku sicer sodi v isti čas kot nastanek »slabe vesti«, a je v njej obenem treba videti tudi (in še zlasti) diagnozo

moderne dobe, ki v sebi povzema in nadgrajuje topike prvih dveh razprav. Kar je skupno vsej tej dinamiki – tako v historičnem kot v literarnem smislu –, pa je, kot že rečeno, gibanje v smeri konceptualnih tvorb, ki so določene z vedno bolj ponotranjenimi oblikami okrutnosti. To pa seveda pomeni, da mora tudi razlaga koncepta ponotranjenje okrutnosti zajeti v dinamičnem stopnjevanju oblik, v katerih se odraža. Z drugimi besedami, na vprašanje, kaj je ponotranjenje okrutnosti, ni mogoče dosledno in celovito odgovoriti drugače kot z razlago tega stopnjevanja.

Prav v ta dinamični vrtiljak bom postopoma – na mestih, kjer se bo za to spontano ponudila priložnost – vtikal vzporednice z Dostojevskim in Masochom ter jih na koncu poskusil privedi do nekega križišča, kjer se v nekem esencialnem pomenu srečajo vsi trije veliki misleci krutosti.

Edini momentum, ki se v *H genealogiji morale* izvzema pojmu ponotranjenje okrutnosti, in to celo na kar se le da očiten način, predstavlja prvi koncept knjige – torej samoafirmativno vrednotenje »močnih« ter njihov »patos distance«, na podlagi katerega so, izhajajoč iz sebe, zasnovali svoje »dobro«. Seveda gre za vse kaj drugega kot to, da bi Nietzsche tem »imenitnim rasam« zavojevalcev pripisoval odpor do krvoločnosti in nasilja. Razlog, da figura »gospodarjev« nima še nič skupnega s ponotranjenjem okrutnosti, je v tem, da Nietzsche okrutnost »močnih« opisuje kot v vseh možnih pogledih *usmerjeno navzven*, in to ne le v smislu, da je okrutnost *usmerjena v drugega*, pač pa tudi v pomenu – *v celoti ven in proč* iz lastne psihe. Na grozovitostih, ki jih »sijajna klateška *plava bestija*« zagreši na svojih osvajalskih pohodih, je tako po Nietzscheju celo bistvena nekakšna »izpraznitev dna«, ki proizvaja vedrino:

Tam so rešeni vsake socialne prisile, v divjini se odškodujejo za napetost, ki jo povzročata dolga zaprtost in umirjanje v mir skupnosti, vrnejo se *nazaj* v nedolžnost zverske vesti, kot veseljaške pošasti, ki iz vrste gnusnih pomorov, požigov, skrunitev, mučenj odidejo objestni in duševno uravnoteženi, kakor da bi šlo zgolj za študentsko norčavost, prepričani o tem, da imajo zdaj pesniki za dolgo zopet o čem peti in kaj slaviti.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 230.

Seveda so ta in številni drugi podobni poudarki načrtno zasnovani tako, da Nietzscheju pomagajo z učinkom kontrasta osvetliti tisto, kar sledi, in to je seveda ressentimentalna morala – ressentimentalno prevrednotenje dobrega in izum zla –, za katero ni nič bolj značilno kakor prav tleče, neizpolnjeno, utajevano, strupeno sovraštvo, ki se nenehno pogloblja, širi, gnije, razrašča. In vendar bi za ressentimentalno moralo lahko dejali, da predstavlja sicer prvo, a še nepopolno obliko ponotranjenja okrutnosti.

Nietzschejev pojem ressentiment običajno razlagamo kot maščevalnost, ki jo »šibki« gojijo do »močnih«, toda kot jasno nakaže že Nietzschejev zgoraj navedeni citat Tertuliana, je sestavni del ressentimenta tudi užitek v okrutnosti. To seveda ni prav nič nenavadno: pravzaprav je okrutnost neizbežna primes neke maščevalnosti, ki se je nezmožna udejanjiti v realnem in katero morda najnatančneje opisuje prav to kopičenje frustracije, ki ressentimentu daje njegove glavne značilnosti, toksičnost, bogato domišljijo in duševno globino. Maščevalno sovraštvo do »močnih«, ki se razrašča, širi in pogloblja prav zato, ker ne ponuja ugodja ob neposrednem zadoščenju svoje izpolnitve, mora spremljati bogat in pester imaginarij, s kakršnimi ga lahko obarvajo samo okrutne sanjarije.

Najprej, zakaj smo dejali, da ressentiment kljub vsemu še ni čisto zares prava oblika ponotranjenja: čeprav je za ressentimentalno sovraštvo značilno, da se ves njegov potek odvija v notranjosti (duševnosti, domišljiji, razbolelih jetrih), je ressentiment vseeno še vedno *usmerjen navzven*, proti nekemu jasnemu zunanjemu cilju – proti »močnim«, »gospodarjem«, zatiralcem, proti *zlim*. Prav v tem odločnem »Ne« vsemu zunanjemu, vsemu kar je »ne-jaz«, je, kot pravi Nietzsche, tudi njegovo kreativno dejanje.

82

A prav v tem oziru je v Nietzschejevem tekstu treba razbrati nek presenetljiv moment, ki ga globoko povezuje z Dostojevskim: če je za ressentimentalno sovraštvo res še kako značilno, da v zunanosti vedno znova najde svoj pravi cilj, svojo tarčo, se namreč za okrutnosti, ki ga spremlja, nasprotno zdi, da je precej manj izbirična glede svojega objekta; celo še več – zdi se, da je zanj značilna prav nekakšna *indiferenca do samega razmerja subjekta in objekta*:

Ali pa, če želite slišati v nekoliko krepkejšem tonu, morda iz ust nekega triumfalnega cerkvenega očeta, ki je svojim kristjanom odsvetoval okrutne naslade v javnih gledaliških predstavah – zakaj neki? »Vera nam vendar nudi veliko več, – pra-

vi, de spectac. C. 29 ss. – *veliko močnejšega*; zahvaljujoč odrešitvi so nam vendar na razpolago povsem druge radosti; namesto atletov imamo na razpolago naše mučence; si želimo krvi, no, torej imamo Kristusovo kri ... Toda kaj nas šele čaka na dan njegove vrnitve, njegovega triumfa!«<sup>24</sup>

Okrutnost, ki spremlja ressentiment, je torej zelo neselektivna glede motivov, ki jo navdihujejo: lahko se – podobno kot Masoch, ki je prav temu motivu pripisoval eno glavnih vlog pri zgodnjem izoblikovanju svojega erotičnega okusa<sup>25</sup> – napaja iz trpljenja »naših mučencev«, seveda jo navdihuje predstava poslednje sodbe, nič manj pa ni zanjo privlačna niti sama »Kristusova kri«. »Vaši«, »naši«: za okrutnost ressentimenta – v živem nasprotju z njegovo osnovno lastnostjo, fokusiranim sovraštvu do »vsega, kar je ne-jaz« – to očitno ne predstavlja usodne razlike.

Prav na tem mestu nam branje Dostojevskega dejansko lahko pomaga z neko izostreno poanto. Seveda moramo pri tem upoštevati par razlik. Neimenovani (anti)junak *Zapiskov iz podtalja* se navzlic preziru, ki ga zaradi tega čuti do sebe, še kako identificira s tistim, kar je Nietzsche kasneje poimenoval ressentiment. Goji ledeno sovraštvo do »ljudi dejanj« in nasploh do »uspešnih ljudi«, saj je prepričan, da sta odločno delovanje in uspeh rezervirana za neumne, glasne, zaletave »bike« in njihov omejen, a zato toliko učinkovitejši, črno-bel in enostaven pogled na svet in njegovo delovanje. Po drugi strani razlog svojih neuspehov in spodletelosti vidi v svoji patološko »prerazviti zavesti« in »izurjenosti v mišljenju«, ki, če sploh kaj, povzročata kvečjemu to, da zaradi vseh možnih vzročnih povezav, ki se mu nemudoma pojavijo pred očmi, ko začne premišljevati, svet in reči v njem izgubijo še zadnje jasne obrise. Tako, čeravno je poln gneva, ne more zares identificirati »krivca«, ki ta gnev povzroča, saj se mu, bolj ko o tem premišljuje, vse skupaj razleze v neskončno verigo vzrokov in dogodkov, ki »žalitev«, ki naj bi ga doletela, oropajo smisla in storilca. To zavedanje pa

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 238.

<sup>25</sup> »Že kot majhen otrok sem imel izrazito nagnjenje do krutega tipa, to nagnjenje pa sta spremljala skrivnostni srh in naslada; pa vendar je bila moja duša polna usmiljenja in celo muhi ne bi mogel storiti žalega. Sedeč v temačnem in umaknjenem kotu hiše moje stare tete sem požiral legende o svetnikih; branje o mukah, ki so jih prestajali mučeniki, me je spravljal v vročično stanje ...« Leopold von Sacher-Masoch, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 217.

mu ne preprečuje – navsezadnje je tudi sama »miš« neke vrste človek dejanj –, da ne bi nenehno iskal konfliktov z uspešneži in prepotentnimi oficirji, ki pa se po pričakovanju (tudi njegovem lastnem) vsakič znova zaključijo na najbolj klavrne možne načine: običajno celo tako, da ga tarča njegovega besa popolnoma razoroži, ne da bi se tega sploh zavedala, ali ga, še huje, sploh opazila – kar v njem seveda le še na novo podžge njegov srd. Kljub razliki v perspektivi pogleda na ressentiment, ki je pri Dostojevskem opazovan od znotraj, je opis psihološkega mehanizma nezmotljivo enak:

Tam, v svojem odvrtnem, smrdečem podtalju, se bo naša razžaljena, zasmehovana in pobita miš nemudoma pogreznila v hladno, strupeno in, kar je najpomembnejše, večno jezo. Štirideset let zapovrstjo se bo v najmanjših, najsramotonejših podrobnostih spominjala svoje razžalitve, ob tem pa si bo vsakič izmislila nove, še sramotnejše podrobnosti ter tako z lastno fantazijo dražila in jezila samo sebe. Sramovala se bo te svoje fantazije, a se bo vseeno vsega spominjala, vse bo podoživljala in si izmišljevala neverjetne stvari, in sicer z izgovorom, da bi se tudi to lahko zgodilo, in ničesar ne bo oprostila. [...] A prav v tem hladnem, odvrtnem pol-obupu, pol-veri, v tem zavestnem pokopu samega sebe živega, od žalosti, v podtalje za štirideset let, v tej jasno ozaveščeni, a na trenutke vendarle dvomljivi brezizhodnosti položaja, v vsem tem strupu neizpolnjenih želja, ki se grmadijo v notranjosti, v vsej vročici omahovanj, trdno sprejetih odločitev in posledičnih obžalovanj – v vsem tem je čar tistega nenavadnega užitka, o katerem sem vam pravil. Ta užitek je tako prefinjen, tako razumsko neulovljiv, da ljudje, ki so majčkeno bolj omejeni ali pa imajo le močne živce, v zvezi z njim ne bodo dojeli prav ničesar.<sup>26</sup>

Gospod »miš« vsekakor ni vernik – zadnje, v kar bi verjel, je, da njegove »žalivce« čakata poslednja sodba in pekel, ki bosta poplačala tuzemske krivice, ki so se v kar največji meri zgrnile prav nad njim. Veliko prej kot v kakšnem zadoščanju ob vsaj domišljijem, imaginarnem maščevanju nad »krivci« je gonilo »resentimenta« prebivalca podtalja treba iskati v tistem, kot pravi, »pretanjenem užitku«, ki se zdi povezan prav s samo frustracijo in ponižanjem, ki ju »miš« še sama neti in podžiga, tako da si sama izmišljuje »sramotne podrobnosti«, ki se sploh nikoli niso dogodile, a jih kljub temu ne bo nikoli odpustila. Skratka, ne le da za Dostojevskega okrutnost ni preprosto samo imaginativna spremljava, ki daje okus in zadoščenje sanjarjenju neizpolnjenega sovraštva, ampak se celo

<sup>26</sup> Dostojevski, *Zapiski iz podtalja*, str. 17–18.

obratno zdi, da njegov junak, primerek »miš«, svoje sovraštvo skoraj načrtno, čeprav še vedno v okvirih pristnega in spontanega, vzdržuje in krepi z obilico domišljije – in sicer s ciljem, da bi iz svoje nemočne jeze izcedil ta *realni*, »razumsko neulovljivi« užitek, ki ga povezuje s ponižanjem. A v resnici je rez med sovraštvom in okrutnostjo pri Dostojevskem celo še ostrejši:

Moja zloba je zaradi teh prekletih zakonov zavedanja spet podvržena kemijskemu razpadu. Vidiš, kako se predmet uplinja pred tvojimi očmi, kako razlogi izparijo, krivca ni, žalitev pa se iz žalitve sprevrže v fatum, v nekaj podobnega zobobolu, za katerega nihče ni kriv, kar pomeni, da spet ostane samo en izhod – da čim bolj boleče udariš s pestjo v steno.<sup>27</sup>

Okrutnost, ki obseda prebivalca podtalja je torej, *prej kot obratno, korelativna izpuhtevanju objekta agresije*, ki ga njegova prerazvita zavest, vsakič znova, kemijsko razgradi v verigah vzrokov in učinkov, ki »žalitev« oropajo storilca in ki junakovim maščevalnim načrtom posledično spodmaknejo vsak pomen: okrutnost – in to, evidentno, okrutnost do sebe – je torej kvečjemu tisti preostanek, ki ga ta kemijska pretvorba pusti zavohati v zraku med razkrajanjem tarče resentimenta, gneva, sovraštva. Vendar pa, po drugi strani, tudi vezi med *subjektom* in okrutnostjo ni mogoče preprosto pojasniti kot nekakšno subjektovo mazohistično predispozicijo, pač pa bi prej lahko dejali, da to okrutnost do sebe subjekt izbere, vzame in usmeri nase, *ker je sredi tega razpada, ostala edino, kar mu sploh še preostane*.

V čem bi bil torej pomen te prve primerjave? Seveda so prisotni odkloni v obe smeri: pri Nietzschejevem ressentimentu je težišče vseeno bolj na maščevalnem sovraštvu kakor pri Dostojevskem, pri katerem se zdi sovraštvo do neke mere celo umetno sprovcirano, avtogeno, odigrano, da bi v prebivalcu podtalja lahko sproščalo njegova pretanjena mazohistična občutja. To je deloma seveda mogoče pojasniti s tem, da je Nietzsche izvor ressentimenta postavil v konkreten zgodovinski kontekst sovraštva sužnjev in zatiranih ljudstev starega sveta do njihovih zavojevalcev in gospodarjev, ki je bilo – težko bi si predstavljali drugače – še vse kaj drugačno od žolčnega gneva, ki ga je manj premožen predstavnik petrograjskega meščanstva občutil do uspešnejših predstavnikov istega razreda in svojega despotskega sluge Apolona; deloma je to mogoče pojasniti s tem, da

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 23–24.

je Nietzscheju prav ta poudarek na sovraštvu omogočil do najmočnejšega kontrasta privedi notranje protislovje krščanstva, na tleh ressentimenta osnovane »religije ljubezni«; še zlasti pa je v tem istem kontekstu krščanstva pomembno, da bi prevelik poudarek na mazohističnem avtomatizmu lahko zameglil tisto, kar je za Nietzscheja morda celo najpomembnejše – in to je, da je ressentimentalno sovraštvo, s krščansko vero v onostransko poravnavo, vendarle našlo svoj pravi cilj: v niču.

Vseeno pa je mogoče potegniti več jasnih vzporednic. Prva je vsekakor v naslednjem: ressentiment prebivalca podtalja in ressentiment »sužnjeve«, kakršnega je, gotovo tudi pod neposrednim vplivom Dostojevskega, opisoval Nietzsche – obe ti dve psihološki tvorbi, poganja nekakšen *hibriden motor, ki preklaplja med dvema vrstama goriv*. Najpreprosteje rečeno, ressentiment je v obeh primerih nekakšna dovolj nepričakovana sinteza sovraštva in *mazohizma*. Seveda ressentimentalno sovraštvo še kako lahko spremlja tudi bogat imaginarij sadističnih predstav, a ta sadizem je kvečjemu dodatek, ki se pridaja sovraštvu, ni pa docela samostojno gonilo, kakršno na najjasnejši način opisuje prav čisti preklop med obema načinoma delovanja motorja, ki nastopi s tezo Dostojevskega, da okrutnost, ki obseda njegovega junaka, nastaja iz spontanega *uplinjenja objekta agresije – iz izginotja zunanjega objekta, v katerega bi se agresija sploh lahko oprla* – in ne obratno, kot nekaj, kar bi opisovalo stopnjevanje sovraštva (do nekoga ali nečesa). Drugič, v razlagi psihološkega tipa »miš«, ki jo razvije Dostojevski, vsekakor lahko vidimo primer nekega v celoti ateističnega ressentimenta, namreč ressentimenta, ki sploh ne potrebuje vere v onostranstvo in poslednjo sodbo. Tretjič: iz obravnave obeh avtorjev postopoma že lahko začnemo razbirati, da je v tem prehodu od »sadizma« (ki spremlja sovraštvo) k »mazohizmu« obenem treba videti tudi nekakšen premik od *imaginarnega* k *realnemu* (k užitku, ki spremlja samo *danost* ponižanja; lahko bi mu celo rekli nek *primoran, prisilen* užitek). In četrtič: prav tako se že začenja nakazovati še neka druga, subtilnejša smer gibanja, ki pa, za razliko od prejšnje, ne vodi od »sadizma« k »mazohizmu«, ampak proti točki njune indiferece.

A vrnimo se k poteku *H genealogiji morale*. Prvi formalno dovršen primer ponotranjenja okrutnosti nastopi takoj na začetku Druge razprave, predstavlja pa ga prav nastanek človeškega spomina iz okrutnosti razmerja upnika in dolžnika.

Nastanek človeškega spomina, ki je človeški vrsti omogočil, da lahko jamči za svoja prihodnja dejanja, in iz dane besede ustvaril temelj družbene vezi, je morda celo najpreprosteje mogoče definirati kot prehod, ko je individuum okrutnost dolžniških razmerij, ki se je prej izvajala zunanje (med različnimi posamezniki, ali med skupino in posamezniki), vzel nase in jo začel *izvajati sam nad seboj*. Oziroma, če smo natančnejši: nastanek človeškega spomina opredeljujeta nekakšni *avtonomizacija* in tudi *avtomatizacija* sledi preteklih okrutnosti, ki se začnejo »prižigati« ter pošiljati boleče impulze in dražljaje – opominjati na dano obljubo neodvisno od okoliščin, v katerih se organizem takrat nahaja –, da bi se organizem tako instinktivno izognil hujšim bolečinam, ki bi jih prineslo neizpolnjevanje dolžniške pogodbe.

Nahajamo se torej na povsem drugačnem terenu kot prej; pravzaprav gre za povsem drugačen tip globine, drugačen tip ponotranjenja: ressentimentalno ponotranjenje okrutnosti, ki ga karakterizirajo potlačene strasti in globoko deroča čustva, nadomesti notranjost mehanizma opominjanja. Ta je izvorno sicer nedvomno nekakšno mučenje, ki ga organizem izvaja nad sabo, da ga ne bi drugi izvajali nad njim, vendar pa se je tako zelo ponotranjil, se tako zelo globoko vtikal v človeško psiho in se ji tudi sam prilagodil, se ustrezno minimaliziral, da ga načeloma sploh več ne dojemamo kot mučilno orodje, in je spontano vključen v praktično vse pore našega delovanja, ne da bi se ga sploh zavedali. Če je za ressentiment značilno bučno kipenje v globini duše, ki ničesar ne odpušča, so za ponotranjenje okrutnosti, ki tvori nastanek človeškega spomina, značilni nema vseprisotnost, nekakšna mehanična brezdušnost avtomatizma, in – morda paradokсно ali pa tudi ne – njegova pozaba.

Zato tudi ne preseneča, da nastanek spomina v ospredje postavi povsem drugačen filozofski problem – najdaljšo časovno amplitudo družbenega razvoja, ki jo po Nietzscheju v bistvenem določa razvoj izoblikovanja človeške avtonomije. Lahko bi namreč dejali, da s tem, ko sproži proces avtonomizacije, nastanek človeškega spomina sicer nedvomno označuje začetek človeške družbe, a obenem tudi že nakaže smer, ki vsaj v prenesenem pomenu vodi ven iz nje.

Nietzsche namreč na skrajni rob tega procesa avtonomizacije, ki se začne s pojavitvijo »živali, ki sme ljubljati«, postavi figuro »suverenega individua«, ki ga v več pogledih dojema bolj kot končni produkt, *cilj* in iztek družbe kakor pa kot njen izpopolnjen notranji člen:

Če se, nasprotno, postavimo na konec neznanskega procesa, tja, kjer drevo končno obrodi svoje sadeže, ko societeta in njena nrvnost nravi končno obelodanita čemu sta bili le sredstvo: potem ugotovimo, da je najzrelejši sad na njunem drevesu *suvereni individuum*, ki je samo samemu sebi enak, spet osvobojen nrvnosti nravi, avtonomni nadnrvstveni individuum (kajti »avtonomen« in »nrvstven« se izključujeta), na kratko, človek z lastno neodvisno voljo, ki *sme obljubljati*. [...] <sup>28</sup>

Seveda nas lahko zamika, da bi temu Nietzschejevemu izvajanju začeli iskati takšne in drugačne politično-nazorske vzporednice, vendar pa je z vidika samega razumevanja genealogije bistveno bolj produktivno neko drugo opažanje. Opaziti moramo namreč, da Nietzsche *začetek* in *iztek* družbenega razvoja opiše s ponovitvijo iste fraze: če se družba v polnem pomenu vzpostavi s pojavitvijo »živali, ki *sme obljubljati*«, se tudi dovrši, izpolni v »človeku z lastno neodvisno voljo, ki *sme obljubljati*«. »Suvereni individuum«, ki označuje končni cilj in iztek družbenega razvoja, ni torej nič drugega kot bistvena ponovitev »živali, ki *sme obljubljati*«, in vendar tudi *njeno absolutno nasprotje*.

Kako bi to pojasnili? Najprej moramo ugotoviti, da bistvena enakost obeh konceptualnih figur ni preprosto nekakšna besedna igra: bistvo nastanka človeškega spomina, ki človeku omogoči jamčiti za njegova prihodnja dejanja, je nedvomno *nastanek avtonomije*, vzpostavitev pogojev človekovega avtonomnega delovanja – pravzaprav je v tem oziru veliko težje držati v mislih gonilo njegovega nastanka, njegov izvor v okrutnosti. Prav tako ni dvoma, da je avtonomija bistvo »suverenega individua«, »gospodarja svobodne volje«. In seveda je najlažji način, kako pojasniti samo nasprotje, ki navkljub tej esencialni istosti obeh figur opredeljuje njuno razmerje, v tem, da rečemo, da je za avtonomijo »živali, ki *sme obljubljati*« značilno, da je še vedno relativna v razmerju do zunanje grožnje – okrutnosti dolžniškega razmerja, ki jo poganja od zunaj –, medtem ko je za avtonomijo »suverenega individua« značilno prav to, da zanj to zunanje gonilo več ne obstaja, absolutna svoboda. Skratka, nasprotje je po tej razlagi mogoče pojasniti s *stopnjevanjem avtonomije* in vzporednim manjšanjem vloge grozečega Drugega, ki obenem tudi pojasnjuje »tanjšanje« družbene sfere, ki se po Nietzscheju v idealnem smislu izteka, doseže svoj smisel, v »suverenem individuu«.

<sup>28</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 246.

Ne gre za to, da bi ta opis želeli v celoti ovreči, vsekakor pa moramo ugotoviti, da je nepopoln. Nietzsche je zelo natančno opisal, kako naj bi pravzaprav potekal proces avtonomizacije:

Omenjena naloga vzgojiti žival, ki sme obljubljeni, vsebuje, kot smo že dojeli, kot pogoj in pripravo, natančnejšo nalogo; najprej *narediti* človeka do določene mere nujnega, enoličnega, enakega med enakimi, pravnega in potemtakem preračunljivega. Neznanska naloga tega, kar sem imenoval »nравnost nрави« (primerjaj Jutranja zarja, afor. 9, 14, 16) – pravo delo človeka na samem sebi v najdaljšem obdobju človeškega rodu, njegovo celotno *predzgodovinsko* delo ima v tem svoj smisel, svoje veliko opravičilo, najsi tudi vsebuje še toliko strogosti, tiranije, to-poumnosti in idiotizma: človek se je dejansko *naredil* preračunljivega s pomočjo nравnosti nрави in socialnega prisilnega jopiča.<sup>29</sup>

Zadnje, kar bi torej lahko dejali, je, da je nastanek »suverenega individua« in njegovo razliko do »živali, ki sme obljubljeni«, mogoče adekvatno opisati kot neposredno stopnjevanje človekove avtonomije. Seveda do tega *efekta* na neki točki pride, vendar pa ves proces, ki od začetka do konca poganja proces avtonomizacije, poteka v *ravno nasprotni smeri*: človek se je moral narediti samemu sebi dovolj predvidljivega, se podrediti neki šabloni, postati enak vsem ostalim, porezati proč od sebe vse svoje nepredvidljive specifike, do skrajnosti omejiti svojo svobodo, se objektivizirati, postati transparenten sebi in drugim – da se je končno lahko izučil, do natančno katere mere in kako lahko jamči zase. Čeprav so za »suverenega individua« značilne povsem nasprotni lastnosti – »enakost zgolj s samim seboj«, njegova »lastna neodvisna volja«, »zavest o premoči nad vsem, kar ni zmožno jamčiti zase« –, njegov nastanek nima nobene druge podlage razen tega, njegovemu končnemu opisu povsem nasprotnega procesa. Še več, esencialno enakost obeh figur v polnem pomenu dojamemo šele tako, da ugotovimo, da v tem procesu nastajanja suverenega individua, ki ga sestavljajo ustvarjanje njegove predvidljivosti, prilagajanje skupni šabloni, nenehno discipliniranje, podrejanje, *nikoli ne pride do preobrata, ko bi se ta proces prevesil v nasprotno smer* – skratka, v smer, ko bi individuum svojo suverenost dejansko začel graditi z osamosvajanjem od Drugega, uveljavljanjem svoje svobode. Kar ne pomeni, da vsega tega ni, ali da je vse naštetu iluzija, ali da je suverenost individua farsa, pač pa pomeni, da je suvereni individuum, v nekem dogodkov-

<sup>29</sup> *Ibid.*, str. 245–246.

nem blisku, *nastal neposredno iz svojega nasprotja*, ki v njem, tudi potem ko se je v idealnem smislu že izoblikoval, ostaja še naprej aktivno.

A morda še pomembnejše je neko povezano vprašanje: *kaj se pravzaprav avtonomizira?* Seveda se ta proces na neki zunanji ravni tudi pri Nietzscheju, ki poje hvalospev »suverenemu individuu«, odraža v osamosvajanju individua od zunanje prisile. Toda če direktno odgovorimo na vprašanje, je odgovor jasen: *tisto*, kar se od samega začetka avtonomizira, kar začne delovati samostojno in neodvisno, je prav *sled okrutnosti dolžniškega razmerja*, torej ravno ta odtis, ki ga je na človeku pustila zunanja prisila, prilagoditev nanjo, skratka prej nek podaljšek te zunanosti kakor pa neka notranja sila, ki se ji upira.

Okrutnost, prilagoditev nanjo, in ne kakšna instanca uporne individualnosti, je torej dinamična podlaga procesa avtonomizacije. Seveda pa to še zdaleč ne pomeni, da prehod od »živali, ki sme obljubljeni« k »suverenemu individuu«, ki osvobojen »socialnega prisilnega jopiča« ravna po lastni muhasti volji, ne označuje neke globoke realne spremembe. Nasprotno, za Nietzscheja je ta sprememba še kako realna in usodna. Ker pa je okrutnost tisto gonilo, ki od začetka do konca, brez preobratov, žene proces avtonomizacije, ki vodi do nastanka »suverena individua«, postane jasno, da se mora realno tega prehoda tako ali drugače izražati v *spremembi samega tipa okrutnosti*, ki poganja ves proces. Dejansko lahko rečemo, da je prav artikulacija te spremembe ena glavnih potez preostalih dveh velikih konceptualnih figur, »slabe vesti« in »asketskega ideala«. Alenka Zupančič je denimo glede »asketskega ideala« zapisala naslednje:

»Asketski ideal« pri Nietzscheju poimenuje natanko 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(i) zmerno. Še drugače rečeno, pod pojmom »asketski ideal« Nietzsche razvije svojo teorijo »presežnega užitka« in načina kako lahko le-ta deluje kot najučinkovitejša vprega v sistem hlapčevanja.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001, str. 44.

Tej spremembi – naj bo na ravni užitka ali tipa okrutnosti – pa se lahko približamo še po neki bližnjici, in sicer s pomočjo nekega Nietzschejevega veliko zgodnejšega, na prvi pogled priložnostnega opažanja, ki sicer sploh ne obravnava okrutnosti, a nas v resnici popelje direktno v samo srce mazohizma.

Živila (npr. čebula in poživitevni narkotiki, kot je tobak) dokazujejo, da ljudem ni najpomembnejše ugodje in izogibanje neugodju, temveč biti *vzdražen*. *Vzdraženje* je na sebi nekaj drugega kot ugodje ali neugodje (oziroma sta slednji njegova ekstrema).<sup>31</sup>

O tem, da je to Nietzschejevo opažanje veliko bolj domišljeno kot se zdi na prvi pogled, priča že pretehtan izbor živila in narkotika, ki ju vzame za svoja primera. Dejstvo, da se je odločil za čebulo in tobak, in ne denimo za poper in kokain (ali črno kavo, ki jo je preziral), jasno kaže, da njegov izbor poskuša zadostiti koordinatnemu sistemu, ki ni vezan samo na opoziciji poživilo–mamilo in vzdraženje–ugodje; pač pa – s svojim izborom sestavin, ki ravno nista najbolj tipična primera dražil in poživil – meri na to, da se *nenehno hotenje vzdraženja*, ki naj bi predstavljalo najelementarnejše gonilo človekovega delovanja, spontano izogiba vsakemu ekstremu, ki bi ga lahko potegnil nazaj v delovanje principa ugodja.

Glavna poanta Nietzschejevega opažanja seveda ubira malenkost drugačno smer, mogoče jo je podati v obliki prepoznavno nietzschejevske formule: človek bo še vedno raje *hotel vzdraženje, pa naj prinaša ugodje ali neugodje*, kakor pa ravnal po principu ugodja in bežal pred njim. Vendar pa si konkretnih konsekvenc tega načela, vsaj za zdaj, ne smemo predstavljati preveč spektakularno: za Nietzscheja je tu najpomembnejša prav neka sivina povprečja – dejstvo, da velike večine človeških ravnanj in dejanj ne motivirajo ekstremi, kakršna sta ugodje ali neugodje, temveč impulzi vzdraženja, ki ob rahli inklinaciji v eno ali drugo smer ostajajo nedorečeni v razmerju do obeh ekstremov. – Prav v tem je, kot je izpostavil na več mestih, eno osnovnih izhodišč njegove kritike psihologije, ki poskuša vse človeško delovanje pojasnjevati izhajajoč iz v resnici redkih ekstremnih stanj.

<sup>31</sup> Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 18.

Vseeno pa takoj lahko opazimo, da Nietzschejeva diagnoza primata vzdraženja nad ugodjem, generalno gledano, močno odstopa od konceptualne figure začetka procesa avtonomizacije, nastanka spomina, ki ga, kakorkoli že obrnemo, poganja princip izogibanja neugodju. Če si je »žival, ki sme obljubljeni« pošiljala moderirane boleče dražljaje v izogib močnejšim bolečim dražljajem, skratka zgolj v funkciji, da do teh dražljajev ne bi prišlo, je za ljubitelja čebule in tobaka značilno, da *dejavno hoče biti vzdražen*, a do neke meje, ki ne seže do ekstrema. Bi lahko dejali, da prav ta sprememba, ki v ospredje postavi aktivno hotenje, predstavlja tudi matrico prehoda od zgolj relativne avtonomije »živali, ki sme obljubljeni« k suvereni volji modernega individua?

Ne le da je odgovor pritrdilen: v sklepnem razdelku bomo pokazali, da je Nietzsche to spremembo in z njo nastanek podlage »suverena individua« zgodovinsko umestil v nek dramatičen trenutek, v katerem je civilizacija kot celota – v najbolj dobesednem možnem pomenu, ki se ujema z Lacanovo definicijo – *postala perverzna*.

A najprej se še enkrat vrnimo k Nietzschejevemu opažanju, ki ga spremljata vonj po čebuli in cigaretnem dimu: to opažanje, kot rečeno, odpira še eno strateško smer – vodi namreč neposredno k mazohizmu, in sicer, če temu lahko tako rečem, k pravemu, kliničnemu, seksualnemu mazohizmu Masocha in mazohistov. Dilema – »načelo ugodja« ali aktivno hotenje permanentne vzdraženosti v odklonu od ugodja –, ki je v teoriji, kakor koli že obrnemo, lahko le predmet abstraktne spekulacije o najglobljem gonilu človeškega delovanja, je namreč znotraj mazohizma, v obliki nekakšne igre med obema principoma, *temelj vsake materialne prakse*.

92

Na osnovi virov, ki segajo od poudarkov Deleuzove študije Masochove literature do konkretnih dokumentiranih pričevanj oseb, ki so tako ali drugače vpete v prakticanje mazohističnih seans, namreč lahko rečemo naslednje:

Poleg samega užitka v bolečini, ali pa celo bolj kot ta užitek, ki ga nekateri mazohisti po svojih pričevanjih sploh ne doživljajo, sta za mazohistično prakso bistvena dva druga elementa.

Prvi je ritual »zasužnjenja«, ki ga simbolizira *pogodba*, ki »uzakoni« absolutno neenakost med obema podpisnikoma, in s katero se, če parafraziram Deleuza<sup>32</sup>, ena od strank – v njenem poslednjem aktu – fantazmatsko odpove svoji volji; se, skratka, sleče ne le iz svojih oblačil, pač pa tudi iz kože svoje suverenosti, celo iz kože svojega sebstva, se razosebi, transformira v žival ali v objekt. V Masochovi literaturi je denimo pogost motiv lova, med katerim moškega zašitega v volčjo kožo lovi bodisi »divja amazonka« ali pa »muhasta gospodarica«<sup>33</sup>; nič manj pa ni v mazohističnih fabulah prisoten tudi motiv, ko »suženj« zavzame vlogo nekega specifičnega objekta, denimo »gospodaričinega« stojala za noge ali predpražnika. Pogodba torej ni le nujni formalni pogoj, ki vzpostavlja ustrezna razmerja podreditve, ki so nujna za prakticiranje mazohizma, ampak je, kot takoj lahko opazimo, tudi že ključen notranji člen in fantazijski element te erotične prakse, ki na simbolni ravni odseva konkretne mazohistične fantazije in rituale. Oglejmo si par zgovornih klavzul iz pogodbe med Masochom in Wando von Dunajew:

Kot sužnja vas bom trpela ob sebi pod naslednjimi pogoji:

Popolnoma brezpogojno se boste odpovedali Sebi.

Čisto se boste podredili moji volji.

Ste slepo orodje v mojih rokah, ki brez ugovora izvršuje vse ukaze. Če bi pozabili, da ste suženj in bi mi ne bili brezpogojno poslušni v vseh rečeh, Vas imam pravico čisto po moji volji (telesno) kaznovati, pri čemer si ne smete drzniti, da bi se nad tem pritoževali. [...]

Če moje oblasti ne bi mogli več prenesti, če bi vam okovi postali pretežki, se morate ubiti, kajti svobode Vam ne bom *nikoli več* vrnila.

»S častno besedo se zavežujem, da bom suženj gospe Wande von Dunajew, čisto tako, kot zahteva, in se bom podvrgel vsemu, kar mi nalaga.«

Dr. Leopold, vitez, von Sacher-Masoch<sup>34</sup>

Zanimivo je, da za razliko od Nietzschejeve pogodbe med upnikom in dolžnikom, ki je čisti izraz naravnega stanja in pravice močnejšega, pri Masochu podpis pogodbe vseeno označuje sklenitev krhkega premirja, moment zatišja, ki ga ljubezen za kratek čas iztrga »naravni mržnji med spoloma« – izraz premirja, a

<sup>32</sup> Prim. Gilles Deleuze, »Predstavitev Sacherja-Masocha: Hlad in krutost«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 70.

<sup>33</sup> Sacher-Masoch, *Venera v krznu*, str. 134.

<sup>34</sup> »Pogodba med Sacher-Masochom in Wando von Dunajew«, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 223.

tudi anticipacijo in simbolni vpis izteka te ljubezni, ki se po Masochu v realnosti vsakič sprevrže v povratak naravnega sovraštva, ki »se nato pokaže z vso svojo elementarno močjo in ki iz ene stranke naredi kladivo, iz druge nakovalo.«<sup>35</sup> Seveda pa je tisto, kar nas zlasti zanima, prav ujemanje, ki vsaj na formalni ravni že skoraj ne bi moglo biti bolj očitno.

Tako pri Nietzscheju kakor pri Masochu se vse začne s pogodbo, in sicer s po vseh merilih neobičajno pogodbo, ki ne v enem ne v drugem primeru ne služi distribuciji pravic med strankama podpisnicama, kvečjemu naslovitvi zahtev; edini pravi, direkten cilj te pogodbe pa je, čisto tako, kot je Nietzsche dejal za dolžniško pogodbo, »privajanje na okrutnost«. Bi lahko sploh natančneje opisali pogodbe, ki jih je Masoch sklepal z ženskami, ki so se s podpisom zavezale, da mu bodo asistirale pri razosebljenju in svoj čas namenjale izmišljanju vedno novih načinov, kako in pod kakšnimi pretvezami bi ga lahko kar najbolj neizprosno in dosledno kaznovale? Masochove pogodbe so natanko to: priročnik in lista zahtev, *naslovljenih na žensko*, ki se mora privaditi na okrutnost. Ne bom posebej izpostavljaj tiste znane fraze, da v mazohizmu sicer ženska »zaslužnji« moškega, vendar pa moški iz ženske naredi sužnjo svojega užitka – in sicer iz razloga, ker sodobne domine v svojih živahnih razpravah tej frazi upravičeno oporekajo, da »ženski-mučiteljici« odreka libidinalno udeležnost in užitek v mazohističnih seansah, ki ga po lastnih pričevanjih še kako izkušajo, ne da bi se zato nujno identificirale s sadizmom. Vseeno pa je opažanje, da mazohistična pogodba krutost distribuira v obe smeri<sup>36</sup> – »moškega« spreminja v objekt in »žensko« reducira na orodje: Goethejeva fraza je tu povsem udejanjena – pomembno iz več razlogov: prvi je vsekakor v tem, da tako tudi pri Masochu zaznamo tisto subtilnejše gibanje, ki smo ga opazili že pri Nietzscheju in Dostojevskem, gibanje krutosti, ki ne vodi od subjekta proti objektu, temveč v smeri njune indiference. Druga bistvena značilnost mazohistične prakse – tista, do katere nas je direktno privedlo Nietzschejevo opažanje – pa je, kot rečeno, nekakšna igra med načelom ugodja in udejanjanjem fantazme permanentne vzdraženosti. Pri tem je seveda jasno, da gre vsaj sprva za nekakšno srečanje v odklonu: ljubiteljstvo jedi na čebulni osnovi, čeravno nas njihova priprava lahko spravi do solz, seveda še

94

<sup>35</sup> Leopold von Sacher-Masoch, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 219.

<sup>36</sup> Samo dejstvo, da ta agresija mazohistovih zahtev naslovljenih na žensko-gospodarico obstaja, domine še kako priznavajo in so zanjo tudi skovale luciden izraz: »*bottom-up domination*«.

ni mazohizem, in tudi Nietzschejeva teza, da je golo hotenje vzdraženja, in ne hotenje ugodja, treba razumeti kot najbolj prvinsko gonilo človeškega delovanja, sama po sebi seveda še ne meri na mazohizem, pa čeprav je originalni nemški izraz, ki ga uporablja Nietzsche, »*gereizt werden*«, nekoliko bolj indikativen. Prej nasprotno: videli smo, da je v hotenje vzdraženosti, ki ga Nietzsche opisuje kot globlji princip, na nek način celo vgrajen nek naravni obrambni mehanizem pred vsemi pretiranimi, ekscesnimi dražljaji: drugi Nietzschejev primer, tobak, ki povzroča rahlo vzdraženje, ki, prej kot obratno, pomirja – je v tem oziru zelo dober pokazatelj.

In dejansko bi lahko dejali, da se mazohistična naslada, ali pa vsaj nek bistven tip te naslade, vzpostavlja prav po nekem kompleksnem principu, ki se sicer – v tem je osnovna povezava z Nietzschejem – opre na primat vzdraženja nad ugodjem, ki ga nedvomno vzame za svojo *realno podlago*, a se kot *sredstva vzdraženja* vseeno posluži tudi načela ugodja – celo *obeta* nekega neprimerljivega ugodja, ki v realnosti nikoli ne bi moglo biti izpolnjeno (denimo obeta dolgotrajnega seksa pri moških, ki trpijo za prezgodnjo ejakulacijo, ali pa seksa z nedosegljivo oboževano osebo) –, da na ta način, torej s stopnjevanjem tega neuresničljivega obeta, z njegovim nenehnim odlaganjem, odmikanjem, ta mazohistična igra doseže premik vzdraženja onkraj meja njegove naravne inhibicije (kakršen je denimo orgazem) ter tako na mestu te fantazme neizmerne ugodja, ki je služila za vabo, vendarle ponudi nekakšen *realen iztržek* – nekakšno ekscesno občutje, ekstatično doživetje, in še zlasti golo trajanje napetosti, ki se odkupi za izhodiščno prevaro.

Morda se prav zaradi tega topološkega prekrivanja fantazme »neprimerljivega ugodja« in nekega kljub vsemu *realnega* iztržka ekscesnega doživetja, ki jo nadešča, na mestu prvotne fantazme ustvari neka sekundarna fantazma, in sicer fantazma neskončnega užitka, ki je korelativna predstavi kastracije.

95

Za vse to, kar razlagam, obstaja v sodobni BDSM terminologiji uveljavljen izraz – tako imenovani »*chastity play*«. O tej specifični metodi mazohistične prakse sem podrobneje spregovoril že v svojem prejšnjem besedilu na temo mazohizma,<sup>37</sup> bistveno pa je, da ta metoda ni le ena od oblik izvajanja mazohističnih seans,

<sup>37</sup> Aleš Bunta, "In Times of 'Chastity': An Inquiry into Some Recent Developements in the Field of Perversion", *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 260–261.

ampak je, po mnenju številnih domin, katerih pričevanja sem navedel v omenjenem besedilu, ta konkretna metoda mazohistične prakse tudi nekakšen vstopni predpogoj v vsako resnejše prakticiranja mazohizma.

Seveda se ne moremo izogniti določenemu opisu: »*chastity play*« se izvaja s pomočjo specifične aparature, tako imenovane »*chastity device*«, nekakšne mišnice za penis na ključ, ki onemogoča erekcijo in jo domina na začetku seanse namesti na klienta, ki ga zatem draži in vzburja na vse možne načine, ki se seveda ne morejo prevesti v register spolnega ugodja. Samo namestitvev, po pričevanjih, pogosto spremlja slovesen narativ, da bo ob eni od prihodnjih prilik namestitvev aparature permanentna. In kar je z »metodološkega« vidika najvažnejše: pri že »vzgojenih sužnjih«, postopoma privajenih na postopek, je aparatura dejansko res običajno nameščena za daljše obdobje, ki lahko traja po nekaj tednov ali več.

Domina Iris, po izobrazbi sicer akademska kiparka, kar tu verjetno odigra določeno vlogo, je v svoji razlagi te metode pojasnila, da se kreativno delo domine – in z njim morda tudi tisti njen specifični užitek, ki se kljub temu, da je njeno delo po svoji formi »sadistično«, razlikuje od sadističnega užitka – zares začne šele v tem procesu trajanja opisovane igre, in sicer zato, ker šele to podaljševanje in stopnjevanje seksualne frustracije na nek način dovolj »zmehča« kliente, da postanejo ob rahlih sugestijah domine dojemljivi za premikanje meja svoje mazohistične tolerance: denimo pristanejo na zamenjavo spolnih vlog, pristajajo na oblike ponižanj, ki so jim bile prej nesprejemljive, premakne se jim prag tolerance bolečine, skratka, hrepenijo po vseh možnih oblikah močnih dražljajev, ki jim vsaj začasno preglasijo in lajšajo muke, ki jih povzroča frustracija, vključno s stopnjevanjem nje same.

»*Chastity play*« je torej tista oblika seksualnega »mučenja«, ki bolj kot katera koli druga v subjektu prebuja *voljo do še več trpljenja*, hotenje vedno močnejših dražljajev, hotenje stopnjevanja frustracije, in morda je kreativno delo domine res v tem, da vanj tako rekoč vsadi ta samostojno se razraščajoči avtomatizem volje po trpljenju, ki se generira iz trpljenja samega – ki nedvomno predstavlja vsaj enega od svodov fantazme kroga večne naslade, ki nosi simbol kastracije, in ki, tako kot vsaka fantazma, v preizkusu realnosti postopoma seveda zbledi. Natanko tu se moramo vrniti k Nietzscheju in problemu nastanka suverenega individua. Velika ironija je namreč v tem, da razlaga nastanka suverenega indi-

vidua pokaže, *da se je tisto, kar na ravni mazohistične fantazme nujno spodleti, v realnosti zgodovine civilizacije dejansko realiziralo*. Smo torej kar se le daleč od tiste predstave, da neka iluzija ali fantazma lahko vztraja na terenu že zdavnaj porušene realnosti. Poleg tega, gre še za nek drug tip vrnitve – vračamo se namreč k tistemu razmisleku, s katerim se je pri Nietzscheju v *Jutranji zarji* sploh začela njegova genealogija okrutnosti.

Nastanek suverenega individua se začne na točki, ko se je človeško bitje prvič vprašalo po *smislu trpljenja*. Človek je, pravi Nietzsche, bitje, ki je še kako sposobno in privajeno prenašati trpljenje, toda tisto, kar ga je od nekega trenutka naprej začelo nenehno preganjati je vprašanje, čemu vse to trpljenje? Nenadoma se je človeku, lucidnemu bitju, kakršno je, razodela čudovita, odrešujoča razlaga – odkril je namreč *kakšno je poželenje Boga*:

Grozovitost sodi med najstarejše slovesne radosti človeštva. Zato si tudi *bogove* predstavljamo vedre in slavnostno razpoložene, če se jim pogled razprostre na grozovitost, – in tako se v svet vtihotapi predstava, da ima prostovoljno trpljenje, muka, ki jo sami izberemo nek dober smisel in da predstavlja dobro vrednoto. Nrav v skupnosti polagoma oblikuje tej predstavi ustrezno prakso: spričo vsega pretirano dobrega počutja postanemo poslej nezaupljivi, spričo vseh močno bolečih stanj pa zaupljivejši; govorimo si tole: zaradi sreče nas bogovi bržkone gledajo nemilostno, zaradi trpljenja pa milostno, vendar ne sočustvujejoče! [...] V pojem »najnpravnejšega človeka« skupnosti tako pride vrlina pogostega trpljenja, odrekanja, trdega načina življenja, grozovitega samotrpinčenja – vendar *ne*, če naj to znova in znova povemo, kot sredstvo discipliniranja, samoobvladovanja, stremljenja k individualni sreči, temveč kot vrlina, ki skupnosti pred hudobnimi bogovi zagotavlja dober glas in se proti njim z oltarja vije kot dim stalne pravne žrtve. Vse duhovne vodje ljudstev, ki so lahko kaj premaknila v rodovitnem blatu svojih nravi, so, da bi našle vero – in povečini in najprej, kot vselej, vero vase – poleg blaznosti potrebovale tudi prostovoljno trpinčenje! Kolikor bolj ravno je njihov duh hodil po novih poteh in so ga zato mučili očitki vesti in strahovi, toliko grozovitejše je bilo njihovo divjanje napram lastnemu telesu, lastnim slastem in lastnemu zdravju, – kot bi hoteli božanstvu ponuditi nadomestek za slast, če

bi nemara postalo ogorčeno zaradi zanemarjenih in zatiranih novih navad in novih ciljev.<sup>38</sup>

Trpljenje torej nenadoma lahko postane smiselno, če v sebi prepoznamo »nado-mestek za slast« okrutnega Boga – mislim, da je primerjava z Lacanovo definicijo perverzije tako rekoč samorazvidna. In še več: če trpimo, je treba *hoteti trpeti še bolj*, kajti morda je naše trpljenje posledica tega, da v božjih očeh trpimo premalo, kazen za ležerno življenje. – Iz te snovi se je torej po Nietzscheju izoblikovala morala, iz te snovi se je izoblikoval »suvereni individuum«, ki ni več ujetnik principa ugodja, temveč *gospodar svoje volje*, ki točno ve, *kako in kaj* mora hoteli; iz te snovi je stkana fantazma kroga, ki ni in ki ne bo obledela.

### Literatura

Badiou, Alain, *Dvajseto stoletje*, prev. A. Žerjav, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.

Bunta, Aleš, "In Times of 'Chastity': An Inquiry into Some Recent Developements in the Field of Perversion", *Filozofski vestnik*, 42 (1/2021), str. 245–263. doi: 10.3986/fv.42.1.11

Del Caro, Adrian, »Nietzsche, Sacher-Masoch, and the Whip«, *German Studies Review*, 21 (2/1998), str. 241–261. <https://doi.org/10.2307/1432204>

Deleuze, Gilles, »Predstavitev Sacherja-Masocha: Hlad in krutost«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 11–100.

Dostojevski, Fjodor Mihajlovič, *Zapiski iz podtalja*, prev. U. Zabukovec, Ljubljana, Beletrina, 2017.

Earhart, Byron H., »*Ishikozume* Ritual Execution in Japanese Religion, Epecially in *Shugendō*«, *Numen*, 13 (2/1966), str. 116–127. <https://doi.org/10.2307/3269418>

Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder, T. Bizjak, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.

98 Nietzsche, Friedrich, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004.

Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.

Sacher-Masoch, Leopold von, *Venera v krznu*, prev. U. Cetinski, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 103–215.

Sacher-Masoch, Leopold von, »Spomin iz otroštva in refleksija o romanu«, prev. A. Zupančič, v: *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 217–219.

<sup>38</sup> Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004, str. 24–25.

- Sacher-Masoch, Leopold von, »Pogodba med Sacher-Masochom in Wando von Dunajev«, prev. U. Cetinski, v *Mazohizem in zakon*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000, str. 221–223.
- Šestov, Lev, *Dostojevski in Nietzsche*, prev. B. Kraševac, v: Lev Šestov, *Dostojevski in Nietzsche, Premagovanje samorazvidnosti*, Ljubljana, Literarno-umetniško društvo Literatura, 2002.
- Zupančič, Alenka, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Ljubljana, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.