

MED VOLJO DO MOČI IN DEKLARACIJO ANTI-DOGODKA NIHILIZMA

ALEŠ BUNTA

Ime Nietzsche je tesno povezano s filozofijo volje do moči, prevrednotenjem vseh vrednot in konceptom nadčloveka. Gotovo del zgodbe o Nietzscheju dejansko sloni na navedenih konceptih. V tem spisu pa se pridružujemo tistim interpretom, ki argumentirajo, da obstaja poleg Nietzscheja, ki »filozofira s kladivom«, če drugega ne, tudi neki drugi Nietzsche, oziroma *drugo* Nietzschejeve filozofije, ki je manj dostopno, kot sam projekt volje do moči. Argument bomo zaostri in skušali prikazati, da ne samo, da njegova filozofija ne korenini v volji do moči, ampak da se zbira okoli redkih singularnih točk, v katerih se volja do moči postavi v notranjo identiteto z nemočjo.

Takšna zastavitev terja podvojitve metodološko-interpretativnega pristopa. Osnovni projekt tega spisa sloni na prikazu, da se subverzivna ost Nietzschejeve filozofije ne izčrpa v destituciji resničnega *akterja* zgodovinskega in filozofskega dogajanja, torej destituciji, ki tostran vrednote, subjekta in biti razglasi voljo do moči. Oziroma natančneje, prav to, naš namen je pokazati, da je v igri dejansko *akter*, *Rigoletto*, kultura z dvojno naravo – da se volja do moči na neki ravni pokaže kot umetniška stvaritev, ki mora s subjektom igrati medsebojno mimetično igro, ki svojo najvišjo vrednost pridobi šele na tistih mestih, kjer se subjekt in volja do moči srečata v nič. Po drugi strani pa je potreben prikaz, da točke, kjer se volja do moči postavi v identiteto z nemočjo, obstajajo. Tako na ravni materialnosti Nietzschejevih tekstov, tako na ravni »čiste materialnosti« – ponudili bomo predmet, za katerega trdimo, da se lokalizira na poziciji redke identitete med močjo in nemočjo. S tem bomo tudi utrdili tezo, da gre v Nietzschejevem primeru za filozofijo, ki je anti-idealistična.

Z izpostavitvijo in tematizacijo mest nenavadne identitete med močjo in nemočjo bomo obenem tudi ponudili alternativo Heideggerjevi interpretaciji, ki voljo do moči razume kot Nietzschejev prevratni odgovor na vprašanje po esenci totalitete bivajočega. Kot Heidegger izpostavi v knjigi

Osmislitev, pomeni ta prevrat na ontološki ravni, da se bivajočnost bivajočega, torej metafizična bit, sprevrže v svoje drugo – nastajanje (*Werden*), medtem ko vprašanje po smislu biti še vedno ostaja skrito. Na ta način Nietzschejevo filozofijo opredeli kot anti-metafizično metafiziko. Ker pa je prav (zakrivajoča) *hipostaza* metafizične biti zoper fluidnost postajanja za Heideggerja izvorna poteza prehoda od predsokratskega oziroma *aletheiološkega* izvora filozofije k metafiziki, ki misli bit kot stabilno strukturo bivajočnosti bivajočega (tj. kot objekt), lahko o Nietzschejevemu povratku h postajanju, govorimo tudi kot o prevratni dovršitvi metafizike¹. Ali drugače, kot o metafiziki, ki se na točki samoprepoznanja v volji do moči znajde hkrati na kraju svojega začetka – z voljo do moči se ponovno direktno izpostavi »nasilnost« izhodiščne geste *hipostaze* bivajočnosti zoper postajanje, in na svojem izteku – torej na poziciji v kateri se sama *hipostaza* bivajočnosti kot »zgolj najvišja epizoda« procesov volje do moči, zopet razvije v dinamiko postajanja.

V tem spisu bomo, nasprotno, skušali prikazati, da volja do moči ne pomeni nove forme bivajočnosti bivajočega, in da je tudi njeno *esencialnost* potrebno jemati z določenim zadržkom². To pa še nikakor ne pomeni trditve, da volja do moči ne bi ves čas nastopala v tej vlogi. A tu je razlika – in tisto kar iščemo, bi se moralo nekako nakazati prav v resonanci tega preloma – neke *nujne vloge* in nekega *biti*, kar pa seveda nikakor ne pomeni, da je *biti* tudi že biti onkraj vloge. Vsaj za *Rigoletta*, kakor pokaže njegova bridka usoda, ne.

1. Razcep volje do moči

Pri branju Nietzscheja izhajamo iz pomenskega razcepa, ki zadeva osrednji pojem njegove filozofije – voljo do moči. Slednja namreč zavzema dva pomena, ki sta v kompleksnem medsebojnem razmerju: volja do moči kot temeljna lastnost vsega bivajočega in volja do moči kot zaris subjektovne izzvanosti v njo samo.

¹ Cf. Martin Heidegger, *Besinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, str. 280–286.

² Heidegger v spisu »Nietzschejeve besede Bog je mrtev«, Nietzschejevo filozofijo predstavi kot metafiziko, ki kot *esenco* vsega bivajočega misli voljo do moči, medtem ko naj bi *eksistenca* bila opredeljena z večnim vračanjem enakega. V istem sklopu še poudari, da medsebojno razmerje teh dveh elementov tudi pri Nietzscheju še ostaja nedomišljeno. V nadaljevanju postavi tezo, da Nietzsche misli bit kot vrednoto, čemur se bo v tem spisu skušalo argumentirano zoperstaviti.

1. Volja do moči kot temeljna lastnost vsega bivajočega. »Življenje samo je volja do moči.«³ Torej volja do moči je enotujoči princip, ki narekuje formulacijo vrednote, subjekta in biti na način: vrednota je nič drugega *kot* (realizacija in generator) volje do moči, subjekt nastopa kot afirmacija volje do moči, pojem biti (bivajočosti), »ki je vzet iz našega občutka biti subjekt⁴«, je nič drugega kot realizacija volje do moči: »Nastajanju vtisniti značaj biti – to je najvišja volja do moči.«⁵ Načeloma lahko rečemo, da ta, osnovna koncepcija volje do moči, vztraja v okvirih »moderne filozofije«, saj se resnica nakazuje kot rezultat destitucijske operacije, ki tostran imaginarija vrednote, subjekta in biti, razbere voljo do moči kot enotno paradigmo svetovnega dogajanja. V Heideggerjevem jeziku bi lahko dejali, da gre še vedno za določeno gibanje *subjektivitete* – za pojmovanje resnice, ki se giblje v različnih figurah postavitve »resničnega« subjekta.

2. Volja do moči kot zaris subjektovega nastopa kot razlaščujoč-se-opredeljujoče *izzvanosti* po volji do moči v njo samo. Eksistenca je na ta način dojeta kot odtенок *izzvanosti* volje do moči v njo samo. Izzvanost v voljo do moči pa pomeni natanko nič volje, kolikor ta ostaja razumljena v okviru etiškega registra »moderne« misli subjekta, torej kot svobodna volja. »Ne samo, da ni nikakršne biti izza dejanj, prizadevanj in postajanj, ampak ste udejanjani v vsakem momentu. Človeštvo je vedno mešalo aktiv in pasiv, to je njegova konstantna slovnična napaka.«⁶ V luči druge definicije se resnica destitucije subjekta z voljo do moči – torej sem nič drugega kot akter volje do moči, ne izpostavi zgolj s samim prenosom *subjektivitete* od (imaginarnega) subjekta (svobodne volje) k volji do moči kot »resničnemu« subjektu človekovega delovanja, ampak jo je obenem potrebno razbrati prav kot minimalno diferenco, ki subjekt kot nič drugega kot voljo do moči še loči od nje same – v tem prehodu iz samostalnika subjekt v voljo do moči, ki je vselej neka procesuiranost – glagol, je potrebno biti pozoren na način – dobesedno glagolski način, ki začrta minimalno diferenciranost eksistence kot *pasivno tranzitivno dopolnitev* nagovora »volje do moči«. Volja kot *izzvanost* v ontološkem smislu sicer pomeni natanko nič »subjekta svobodne volje«, hkrati pa se vsaka realizacija *izzvanosti* po volji do moči dovršuje prav v vlogo igre subjekta svobodne volje.

³ Friederich Nietzsche, *Onstran dobrega in zla*, prevedel Janko Moder, v: *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica 1988, str. 21.

⁴ Friederich Nietzsche, *Volja do moči*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 488.

⁵ *Ibid.*, str. 348.

⁶ Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Teo Bizjak, v *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988.

Pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora volje do moči je torej hkrati izraz dovrševanja v realno mitologijo subjekta svobodne volje in misel, ki izreka njegov nič. Na ta način je prav pasivna tranzitivnost točka odpora, ki subjekta kot *akterja* volje do moči še loči od nje same, četudi sta *biti pasivna tranzitivnost* in *biti subjekt svobodne volje* sinonima. Eksistenca kot pasivno tranzitivna dopolnitev ni isto kot človekova izvorna pasivna-receptivnost, ampak je ontološka kategorija, ki karakter resničnosti pridobi šele kot singularna točka v kontekstu človekove vselejšnje »vrženosti« v realno mitologijo subjekta svobodne volje. Človek je pri Nietzscheju vedno dvojje, ki je skoraj isto: pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora »volje do moči« in udeleženec realnega videza subjekta svobodne volje. Oba naznačena modusa bivanja sta ontološko povsem enakovredna. Četudi je subjekt svobodne volje imaginaren, je hkrati zapis čiste ne-reprezentabilne nuje in s tem realnosti. Zakaj lahko govorimo o ne-reprezentabilni nuji? Prvič, preprosto zato, ker se subjektova nuja – neodpravljava uvrženost v njegova »pravila igre«, vselej prezentira direktno in to v lastnem nasprotju – videzu samo-osvobajanja, in drugič, zato, ker se njegova nuja vedno nahaja v neizbežnosti njegovega povratka. Natanko takrat, ko ga prepoznam kot formo indoktrinacije, sem na tem, da se povrne. Spoznanje, da ga ni, torej ne pomeni razblinjenja neke utvare, ampak pogled v votlost same realnosti. Pasivno-tranzitivna dopolnitev seveda ni resnica onkraj videza subjekta svobodne volje, saj se pasivno tranzitivna dopolnitev dovršuje prav v videz svobodne volje, ampak je resnica zgolj kot notranji rob – kot prazna točka »ne«-izstopa iz mitologije subjekta svobodne volje, prazna točka, ki ne implicira nikakršnega zunaj, ampak nič tistega znotraj. Lahko torej rečemo, da je univerzalna misel, ki pa se ne konstituira v neskončnem ampak okoli nič. Torej to, da ni subjekta svobodne volje, oziroma to, da ga prepoznamo kot zapis čiste nuje, ki vedno nastopi v svojem nasprotju, ni spoznanje, ki bi v čemer koli osvobajalo ali »osmišljalo«. In v tem velja razbrati neko generalno ločnico Nietzscheja in Spinozove ter kantovsko-idealistične tradicije, ki misli imanentno svobodo kot prepoznanje nuje. Resnica stavka »ni subjekta svobodne volje« pomeni izključno to, da ni subjekta svobodne volje. Kakor hitro to, da ni subjekta svobodne volje, dojamemo kot osvoboditev, smo že v idealizmu, in obratno, šele z odpovedjo konceptu osvoboditve, je misel »ni subjekta svobodne volje«, misel, ki, kot smo naznačili zgoraj, pomeni mišljenje nič znotraj realnosti in ne odprave neke iluzije, sploh možna, oziroma možna na način, ki ne vodi v neko antinomično »odrešitev«. Od subjekta svobodne volje se namreč ni možno osvoboditi – kot čista nuja se vrača ne glede na našo vednost o njegovem neeksistentnem obstoju. Ali drugače: če se emancipiramo od subjekta svobodne volje, naletimo le na čisto ne-reprezentabilno nujo, ki je njegova notranja podoba. In prav v tem je Nietzschejev po-

stopek diametralno nasproten Kantovemu – če pri slednjem v prepoznavanju nuje (avtonomne odločitve) naletimo na svobodo, pri Nietzscheju v subjektu svobodne volje naletimo na čistost nuje. Nas na tem mestu zanima ontološki status same volje do moči. Ta znotraj naznačene modifikacije pojmovanja ni več razumljena kot enotujoča temeljna lastnost vsega bivajočega, ampak nasprotno, kot robna osenčitev divergentnega, na sebi nesmiselnega spleta mikro-silnic, ki kot povsem kontingentni rezultat svojih medsebojnih odnosov proizvedejo tudi videz in občutek – biti subjekt. Hkrati pa ta značaj volje do moči kot »ne«-bistva »ne-subjekta« ostaja zakrit, saj ga subjekt substituirira na način transcendentnega videza. Filozofska operacija, ki nam lahko omogoči vpogled v drugo figuro volje do moči, je torej desubjektivacija, ki pa se več ne izteka v voljo do moči, ampak na pozicijo Enega postavlja množstvo in na pozicijo esence kontingentnost. Kontingentnost tu seveda ne označuje neke »kozmične vseenosti«, ampak se postavlja na mesto esence predvsem v smislu prevrednotenja – ni esenca ta, ki jo moramo misliti zoper kontingentnost, ampak je potrebno domisliti obstoj točk absolutne kontingentnosti, ki jih zastira metafizična težnja po zvjavanju na enost in osmišljenost. Za primer druge osrednje koncepcije volje do moči lahko izberemo naslednji citat, ki nenazadnje meri na status neke univerzalne samoopredelitve Nietzschejevega filozofiranja: »*Moje hipoteze: subjekt kot množstvo*«⁷.

Vzporedno s subjektom se notranje razcepi tudi sama volja do moči. Tudi ona sama kot izzivajoče-izzvano nikoli ne zastopa same sebe, temveč vedno nastopi kot *virtualni* izziv prehoda v videz nove etape samo-identifikacijske osmišljenosti. Slednja pa je nič drugega kot vsebina *virtualnega* nagovora volje do moči, ki vedno nastopi kot natanko tista vsebina misli, ki se sooči z ničem na ta način, da ga zastre. Skratka, volja do moči se daje misliti na daljici med *virtualnim* izzivom, se pravi mestom, kjer nastopi kot realizacija same sebe v videzu lastnega nasprotja – zmožnosti subjektive samo-osvoboditve, in lastnim krajem na robu nič – torej kot tanka črta med praznino (votlostjo izziva) in ničem (kjer mora nastopiti subjekt).

Volja do moči kot izziv, ki ga na način pasivne tranzitivnosti dopolni subjekt s svojim nastopom v videzu subjekta svobodne volje, torej ni zgolj komponist, ki zapisuje partiture, po katerih se odvija subjektova igra, ampak je tudi sama *akter* – dvojniki subjekta: Nietzscheju vsaj na določenih mestih, tam, kjer njegovo mišljenje presega »klasično« pojmovanje volje do moči, ne gre zgolj za to, da bi se volja do moči razodela kot resnični subjekt posameznika v njegovi »vrženosti« v igro življenja, ampak volja do moči kot podvojitve subjekta

⁷ Friederich Nietzsche, *Volja do moči*, str. 490.

– podvojitve njegove pozicioniranosti na robu nič in podvojitve njegove mitološko-osmišljujoče funkcije (kot obvladujoče prisotnosti), subjekt nadomesti z lastno votlostjo in mu na ta način pomaga uvideti, da ga kot subjekta volje do moči, oziroma, kar je isto, kot subjekta svobodne volje – ni, je pa nujen. Ali drugače, osvobodi ga za spoznanje o njuni obojestranski igri, ki vzpostavi dimenzijo *vseenosti* kot relativizacijsko protiutež glede na težo »*Es muß sein*«, ki se generira v neodpravljeni vrženosti v vlogo subjekta svobodne volje.

2. Idioplazma je substanca

Volja do moči v Nietzschejevi misli vsekakor nadomešča bivajočnost, toda nadomesti jo na način lastne votlosti. Bit (v pomenu bivajočnosti) lahko obstaja le, če obstaja tudi določena prizma (vrednota, ideja, prisila), ki *hipostazira* sam pogled mislečega v tisti poziciji, kjer misel zadane ob postajanje – določen neoprijemljivi fluidni proces, ki ga lahko začasno začrtamo kot nič-temelja in s tem nič-opomenjenosti. Še enkrat: »Nastajanju vtisniti videz biti – to je najvišja volja do moči.« *Hipostaza* se dogodi na ta način, da pogled mislečega, hkrati s tem ko imenuje bit, postajanje (nič pomena) zastre. In obratno, šele s tem, ko se vsebina določene misli sooči z »ničem pomena« na ta način, da ga zastre, nastopi kot substanca, ki jo Nietzsche imenuje *idio-plazma*. Idioplazma je odprti divergentni masiv možnih pomenov. Njena osnovna karakteristika je samogenerirajoče se vpenjanje v pomen na način izenačevanja, s čimer se izpostavi tudi kot medij identitete in z njo tesno povezane samoosmislitve.

Idioplazmatska substanca združuje dva homologna procesa. Prvič, osnovno prostost človeškega bitja – njegovo zmožnost tvorjenja metafore, in *biti* metafora, torej zmožnost identificirati se znotraj drugosti katerega koli pomena – *biti karkoli*.⁸ In drugič, subjektivacijo, ki se vrši na ta način, da subjekt kot *izzvanost* vselej nastopi *natanko tam, kjerkoli* se mu ponudi možnost nekega pomena. To seveda ne pomeni, da bi se vselej identificiral v potrjevanju pomenskega izziva, ampak je del slovitnega »DA«, lahko tudi nastop v neki formi zanikanja, odklanjanja, potvorbe, ki pa še vedno pomenijo izzvanost. Skratka prostost, na tej ravni ni stvar nekega kvalitativnega preskoka, ki bi se realiziral s spoznanjem, vednostjo, ampak je stvar čiste kvantitativnosti, kolikor ta stavi na to, da izvorna sopripadnost nuje in prostosti ni povsem premosorazmerna – da se njuna minimalna razlika, ki se načeloma ukinja v istost, na določenih

⁸ Za ustrezno primerjavo navajamo: D. Komel, »Nietzsche in fenomenologija«, v *Phainomena*, št. 7/8, 1994.

redkih mestih uspe prezentirati. To pa je vprašanje biti in ne misli. Skratka mesta, kjer se minimalna razlika nuje in prostosti kot pripadajoča biti izvijejo v prezenco, se morajo dogoditi, ne pa biti proizvedena z določenim preskokom v mišljenju. Na tem mestu zatrjujemo, da obstajajo, in da bomo eno izmed njih tudi izpostavili.

Destitutucijska operacija vednosti o resničnem akterju zgodovinskega dogajanja, v najbolj elementarni obliki, poteka kot samoprepoznanje volje do moči na tistem mestu, ki ga je tradicionalno zavzemala vrednota. To ne pomeni, da vrednote enostavno ni, ampak da se vrednota izkaže za nič drugega kot voljo do moči. Tu je potrebna posebna previdnost – razmerje vrednote in volje do moči je namreč potrebno misliti dvoznačno: po eni strani je vrednota zmožnost tvorjenja diskurzov, ki zakrivajo njeno pravo naravo, tj. voljo do moči, po drugi, pa vrednota je nič drugega kot volja do moči natanko zaradi tega, ker *je* kot taka moč samoreprezentacije v svojem nasprotju. Volja do moči je torej prav kot lastna realizacija v *transcendentalnem videzu* generator človekove investicije v njo samo.

Tu pa se nahajamo v določenem nenavadnem razcepu: po eni strani je volja do moči pojmovana prav kot tisto mišljenje, ki mu uspe desakralizirati vrednoto, se pravi jo prepoznati v njeni resnični podobi izza njene govorice, z drugega vidika pa je osnovni pogoj volje do moči prav v tem, da zmoremo navideznosti spregledati navideznost in *jo ljubiti* kot videz z digniteto stvari, se torej odpovedati obsesiji s še vedno metafizično težnjo iskanja prave realnosti.

Če je imenovanje biti osrednja in nujna karakteristika metafizične filozofije, to obenem tudi pomeni, da za vsako poimenovanje, torej samoutemeljitev, plača ceno izgube neke fluidne, nezgrabljive drugosti – postajanja. Slednjega pa nikakor ne smemo mešati s kakšno »resnično, harmonično naravo sveta«, se pravi določeno novo obliko »stvari na sebi«. Nasprotno, prav izguba, oziroma izgon drugosti kot afirmacija idio-plazmatske identitete, hkrati tudi ohranja sled »druge narave« in s tem šele tvori njen pomen, saj narava sama po sebi nima popolnoma nikakršnega pomena. Ves pomen, ki ga je tokom zgodovine pridobila, je stranski produkt delovanja volje do moči. Oziroma še drugače, postajanje – »neoprijemljiva fluidnost« – ni nič drugega kot glagolski vidik same volje do moči, tako kot so po drugi strani samostalniki vrednota, subjekt in bit, procesi njene realizacije – »vtisnitve videza biti«.

Generalizirajmo: vsaka raba samostalnika implicira določeno konstitutivno, z vidika možnosti kakršnega koli pomena nujno in kvečjemu parcialno prekoračljivo realno obstoječo »laž«. Laž, ki pa ima na ontološki ravni povsem enako digniteto kot resnica, saj je nujni pogoj vsake etape subjektovega nastopa. To pomeni dvoje: prvič, da je osnovni pogoj spoznanja kot *modusa* volje do moči prav ta, da volja do moči same sebe ne prepozna, vsaj ne v celoti

– vsaj ne kot tiste misli, ki je v stiku z »ničem pomena« natanko na ta način, da ga zastre in vsaj ne kot prehodnega glagola, katerega konstitutivni objekt je »nič pomena« sam. Z drugimi besedami: pogoj spoznanja kot volje do moči je natanko ta, da se ne prepozna kot »scena istega« z ničem pomena, »scena dvojega« z *nihilizmom*. In drugič, to hkrati pomeni, da Nietzschejevo lastno filozofsko misel generira prav določeno spoznanje o tej »sceni dvojega«. In ali to ne pomeni natanko tega, da moramo ta drugi, redkejši filozofski postopek opredeliti natanko kot ne-moči postajanju vtisniti *bit*? Ali to torej ne pomeni, da je vsaj na določenih singularnih pozicijah pogoj spoznanja kot volje do moči, prav nenavadna identiteta moči in nemoči? In da nas prav detektiranje mreže teh singularnih mest lahko in mora privedi do nekega delnega »celostnega« pogleda na Nietzschejevo dia-bolično filozofijo? Kajti nedvomno gre zopet za vprašanje konfiguracije obstoja in ne kvalitete misli. In nadalje, če je vrednota nič drugega kot volja do moči, ali to ne pomeni, da vrednota vendarle lahko obstaja tudi v nekem sicer sila redkem a odlikovanem smislu, namreč kot vrednota, ki se lokalizira na teh redkih mestih nenavadne identitete moči in nemoči kot vrednota, ki je nič drugega, kot nič volje do moči? Toda kako ta mesta privedi do neke širše tematizacije? In kje se dejansko sploh nahajajo?

3. *Hiatus med dvema ničema*

Status naznačene druge zvrsti spoznanja, spoznanja, ki ga le stežka še umestimo v register spoznanja kot volje do moči, oziroma lahko, toda samo pod pogojem, da gre za voljo do moči, v katero je strukturno vpeta določena singularna pozicija nenavadne identitete moči in nemoči, bomo tematizirali s pomočjo nekega drugega Nietzschejevega postulata spoznanja. Spoznanja kot »*hiatusa* med dvema ničema.« Vzporedno bomo poskusili oblikovati in razjasniti sintagmo deklaracije anti-dogodka nihilizma. Pri tem bomo sintagmo razstavili na dva dela in anti-dogodek poskusili formulirati glede na Badioujev koncept dogodka, nihilizem pa v polemiki s Heideggerjevo interpretacijo Nietzscheja kot misleca nihilizma.

Med Nietzschejem, Heideggerjem in Badioujem, kljub številnim razlikam, kar nesporno še posebej velja za slednjega, obstaja določena močna vez.

Za to, da bi nekdo mislil v filozofskem smislu, enostavno ni dovolj, da obstaja kot subjekt, ki misli. Za nastop mišljenja prav tako ne zadoščata Husserlovski *noesis* in *noema*, ampak je nujen nastop določenega »tretjega elementa«, ki pa ni »tretje kriterija«, v luči katerega bi uvideli resnico. »Tretji element« ni mišljenjska vsebina, ampak določena *druga* konfiguracija obstoja, ki se pod

določenimi pogoji iztrga ustaljenosti. Misel, kolikor je izraz resnice, ne nastopi samo kot posledica vzročne zveze ali konjunktive misli, ampak vznikne v artikuliranem izrazu srečanja – prepoznanja te druge konfiguracije obstoja. Za Badiouja je »tretji element« dogodek, ki se odteguje biti, za Heideggerja bodisi bit kot bit, ki bistvu je kot samozakrivanje, v *Biti in času* pa se še posebej razvidno v to vlogo postavi »glas vesti« – nagovor, ki ga s pozicije temeljnega razpoloženja nedomačnosti tubit naslavlja samo nase v izgubljenosti »se«-sebstva. V Nietzschejevem primeru sta »tretja elementa« dva – bodisi nihilizem, bodisi glasba. Odločilno je, da je prav sam »tretji element« ta, ki s svojim nastopom dejansko »spregovori« resnico na ravni izraza. Naloga filozofa je vprašanje drže – takorekoč etične drže, v kateri se izraz pod pogoji filozofskega diskurza artikulira in tematizira. Vsekakor je možno koncepcijo resnice kot »tretji element je spregovoril«, zvajati na krščanski koncept razodetja. Toda prav na tem mestu mora intervenirati filozofija, ki mora dokazati, da gre za njo samo in ne anti-filozofijo. Ali kot koncizno razloži Jelica Šumič-Riha: »Filozof je tisti, ki je zmožen vztrajati predvsem na distanci, ki ločuje filozofijo od tistega ekstirnega drugega, ki je zanjo anti-filozofija, tistega drugega, ki deluje v okviru istega miselnega polja kot filozofija, ki uporablja isto govorico kot ona, četudi pri tem proizvaja drugačne, celo nasprotno učinke kot filozofija.«⁹ V Badioujevem primeru se ta filozofiji imanentna etična drža imenuje zvestoba dogodku, pri Heideggerju bodisi »biti nedomačno«, ali pa prebolevanje metafizike, pri Nietzscheju pa biti nihilist v nekem pomenu, ki se razlikuje od ustaljenega. K temu se še povrnemo. In še tretje: šele z nastopom resnice, ki vznikne v filozofski artikulaciji nastopa *druge* konfiguracije obstoja, se vzpostavi tudi njen subjekt. Skratka, ne gre za subjekt, ki bi mislil in v določeni fazi prepoznal dogodek, glas vesti, ali nihilizem, temveč subjekt mišljenja pod določenimi pogoji nastopi hkrati z identifikacijo v *drugi* konfiguraciji obstoja. Pri Badiouju je to direktno formulirano, saj subjekt je subjektivacija, ki se vrši kot deklarativna zvestoba resnici, pri Heideggerju na to mesto lahko postavimo biti-k-smrti in pri Nietzscheju nadčloveka. Ta kratki ekskurz bo v nadaljevanju še prišel do izraza.

Kaj naj bi torej bila deklaracija nihilizma? Nietzschejeva filozofija imanentno vsebuje tri enostavne izjave, ki pretendirajo na ontološki status – »je volja do moči«, »je večno vračanje enakega« in »je nihilizem«. Prva dva po eni strani imenujeta esenco ter eksistenco bivajočega, po drugi pa se ju da misliti prav kot načina transcendiranja biti v pomenu bivajočnosti. Paradoksalno prav tretji stavek, torej deklaracija nihilizma, četudi je na prvi pogled v svoji

⁹ Jelica Šumič-Riha, »Tri pripombe k Badioujevemu pojmu odločitve«, *Filozofski vestnik*, 19, št. 1/1998, str. 33.

ontološki pretenziji najbolj »sumljiv«, pomeni dejansko uverturo Heideggerjevemu mišljenju biti kot biti.

Heideggerjeva interpretacija Nietzscheja je seveda preobsežna in prekompleksna, da bi se ji posvetili v celoti. V nadaljevanju bomo obrnili pozornost samo na njen del, ki izpostavi Nietzscheja kot misleca nihilizma. Heidegger v *Prispevkih k filozofiji* poda sledečo razlago: »Nihilizem v Nietzschejevem smislu pomeni: da so vsi cilji proč. Nietzsche tu meni v sebi rastoče in človeka (kam?) spreminjajoče cilje. Razmišljanje v »ciljih« (že dolgo časa napačno razumljenega *telosa* za Grke), izpostavlja *ideo* in »idealizem«. Zato ostaja ta idealistična in moralistična izpostavitvev nihilizma, kljub njeni bistvenosti, prehodna. V oziru na drugi pričetek je potrebno pojmovati nihilizem bolj temeljno, kot bistveno posledico zapustitve biti (*Seinsverlassenheit*).«¹⁰ Heidegger torej Nietzscheju pripozna esencialni preobrat, ki prav nihilizem prepozna kot tisto, kar je naloženo mišljenju po metafiziki. A praktično v isti gesti s pripoznanjem nastopi tudi zamejitev Nietzschejevega pomena nihilizma, zamejitev, ki je po mojem zavajujoča. Nietzsche naj bi nihilizem razumel kot brez-ciljnost in ga še ne dojame kot razvoja zgodovine metafizike, ki se odvija prav kot način, kako z bitjo nič ni. Od tod sledi temeljna podmena bitno-zgodovinskega Heideggerja, namreč, da je nihilizem zgodovinska podoba biti. Nadalje sledi, da je prav *destrukcija* posameznih etap bivajočnosti bivajočega, se pravi sproščanje singularnosti posamezne filozofske misli glede na metafizični »kliše«, način, kako zgodovino metafizike izpeljevati iz metafizike v sinhrono razsežnost filozofske univerzalnosti. Seveda je ta Heideggerjeva nadgradnja nihilizma izjemna in nenazadnje odločilna za kasnejše (denimo Derridajevo in Lacanovo) metode pristopa k zgodovini metafizike. Toda zvajanje Nietzschejevega nihilizma na »neo-romantično« »brez-ciljnost«, pomeni bistveno zoženje Nietzschejevega pojmovanja nihilistične anti-esencialnosti, predvsem pa ne izpostavi same geste – »je nihilizem«.

Heidegger v svoji interpretaciji izhaja iz volje do moči kot temeljne lastnosti vsega bivajočega. Gledano s te pozicije razmerje volje do moči in nihilizma niti ni problematično, saj volja do moči kot temeljna lastnost bivajočega in s tem tudi merodajnost bivajočemu, še vedno dopušča rabo neke vrednosti. Tovrstna koncipiranost mišljenja, ki sicer je mišljenje proti vrednotam, hkrati pa je še vedno vrednostno mišljenje, se odraža v tem, da se že od samega začetka v proces interpretacije umesti določena hierarhičnost, pa najsi gre za nihilizem in proti-nihilizem, ali pa za rangiranje različnih kvalitet volje do moči, denimo slovito Urbančičevo razmerje »četverice« in

¹⁰ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe III*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

JLA¹¹. Nihilizem kot »razvrednotenje vseh vrednot« je hkrati tudi nujna etapa »prevrednotenja« – načina prehoda nihilizma, skratka nihilizem sam je del dialektike, ki naj privede do njegove odprave. Vse to seveda drži, toda ponavljam, zgolj če izhajamo iz volje do moči kot temeljne lastnosti vsega bivajočega. Toda ali nihilizem, ki ima pomen lastne *Aufhebung* še zadošča pogojem izvorne geste – je nihilizem? In ali je notranja, vrednostna delitev nihilizma – »Človek bo raje hotel nič, kot nič ne hotel«¹² lahko razumljena dobesedno, ali pa se znotraj te izjave zopet skriva določena *enigma*. Brž ko se volje do moči ne misli več kot merodajnosti zoper nihilizem, in pokazali smo, da mesta, kjer volja do moči obvisi v lastnem nasprotju, obstajajo, postane notranja vrednostna razlika nihilizma neupravičena. Nihilizem je in ostane nihilizem, sicer je notranje razcepljen, a ta razcep ni več vprašanje vrednosti, ampak vprašanje opredelitve njegovega nastopa kot *transgresivnega a-fenomena*. A-fenomena, ki ne more biti celostno opredeljen z nobeno definicijo, saj se vsako merilo nihilizma v določeni etapi vpotegne v tisto merjeno. In prav v tem velja iskati odgovor na vselejšnjo dvojnost njegovega nastopa – proces »mišljenja« nihilizma ni neka »vednost o«, temveč »identifikacija v« (prehod meritve v merjeno), s čimer se scena nihilizma vedno podvoji na podobo nihilizma (točke, kjer se podoba ne-smisla sveta upira prevzetosti v osmišljenost v registru mitologije subjekta svobodne volje) in posameznika na njegovem že prekoračenem robu. Skratka, nihilizem je nenavadno zrcalo, v katerem se mora poleg njega samega pojaviti presunljiva tenkost eksistence. Edino, kar je na identifikaciji v nihilizmu »proti-nihilističnega« je to, da identifikacija v nihilizmu lahko za seboj zapusti sled, ki jo mora filozof iz odraza spremeni v artikulirani izraz pod pogoji filozofskega diskurza. Ta izraz nihilizma je možen le kot delni zaris njegovih *kontur* – zaris človekove eksistencialne pozicioniranosti kot »*hiatusa* med dvema ničema«. Kot ne-identitetna samo-identifikacija znotraj dveh ničev pomena, samo-identifikacija v nihilizmu, ki je hkrati tudi singularen palimpsestični zapis smisla, toda smisla, ki ni več pojmovan kot dialektična realizacija prehoda onkraj nihilizma, ampak kot njegov segment. In deklaracija nihilizma med drugim pomeni prav to, smisel je segment nihilizma kot transgresivnega ontološkega a-fenomena. In to je potrebno razumeti kot diametralno nasprotje nihilizma, ki je razumljen kot postopek lastne *Aufhebung*. *Hiatus* med dvema ničema je dvoje – univerzalna podoba prosojnosti eksistence zoper masovnost idioplazmatskega pomena, in filozofski postopek, ki v singularni neidentitetni samoidentifikaciji v ni-

¹¹ Cf. Ivan Urbančič, »Kritični obrat modernosti«, v *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica 1989, str. 392.

¹² Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Teo Bizjak, v: *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 345.

hilizmu, torej samo-identifikaciji, ki se spontano upre refleksijski identiteti, zariše *palimpsest* smisla.

Nihilizem je prazni pogoj mišljenja v Nietzschejevih okvirih, seveda ne kot kakšen neoromantični govor iz »globine vednosti o nesmiselnosti sveta«, ampak takorekoč kot lokacijsko dovoljenje. Smisel se mora zarisati na robovih nihilizma. Ne na način kontrastne medsebojne opredeljitve. Nasprotno, ne gre za zrcalno sliko, ampak fluidno, vedno že prekoračeno mejo, kjer skozi eno zremo tudi obrise drugega. Zarisa smisla na robovih nihilizma prav tako ne velja razumeti kot kakšnega dialektičnega, smislu imanentnega gibanja proti-smisla, ki smisel kot tak šele konstituira, saj, če smo natančnejši, gre ravno za obratno shemo, ne za smisel, ki bi se zarisal na robu nihilizma, ampak za to, da prav znotraj množstva idioplazmatske mase različnih samoopomenjenosti zmoremo misliti določeno podobo nesmisla, ki se upira videzu samoosmišljenosti, ki ga narekuje subjekt svobodne volje – imperativ hoteti sam nič, ali drugače, da idioplazmatske mase že-smislov zmoremo misliti kot pripadajoče ničū, ki ga zastirajo. Ta moči pa, kot smo videli, obstaja le kot nenavadna identiteta moči in nemoči. In v tem je jedro argumenta – singularni zapis smisla je vztrajanje pri podobi nesmisla, ki se upira moči prisilne osmišljenosti v registru subjekta svobodne volje, ki je zopet prazno-lebdeči pomen brez smisla. Obstaja le v večnem vračanju, ki je obenem njegova nereprezentabilna moč. Pogoj zmožnosti vztrajanja ni kakovost misli, ampak zarez na površini biti, ki pripada biti – obstoj nenavadnih identitet med močjo in nemočjo.

Nihilizem je dvoje: prvič – hoteti sam nič, kar sovpade z normalno idioplazmatsko konjunkturo opomenjenja kot zastrta postajanja (ničā pomena), skratka postopka, ki se dovršuje v videz subjekta svobodne volje, in drugič – sploh nič ne hoteti, kar je drža asketskega ideala – prepričanja, da z absolutno dovršitvijo v drugem lahko dosežemo stanje onkraj vpetosti v vlogo subjekta, kar seveda pomeni slepoto za dejstvo, da je moč subjekta svobodne volje prav v večnem vračanju. Biti nihilist kot filozofska drža, pomeni stopiti v vmesnost teh dveh zvrsti nihilizma in postati *hiatus* med dvema ničēma. Zgolj ena sama shema nihilizma ne zadošča, saj na ta način ostajamo v registru lustracijske samo-utemeljitve napram nihilizmu. Konkretno: če bi Nietzschejev projekt dejansko zvajali samo na kritiko krščanstva, oziroma na izjavo, da je krščanska vrednota nihilizem, bi pravzaprav ne povedali popolnoma nič posebnega. Če pa nasprotno razumemo singularnost Nietzschejeve pozicije med že mrtvo in še vedno vladajočo krščansko vrednoto in njeno kontinuirano alternativo v mitologiji svobodne volje, dejansko realiziramo določen zapis smisla kot podobe nesmisla, ki se upira metafizični težnji po sklenjeni osmišljenosti.

Če je biti nihilist drža deklariranja resnice, zakaj neki Nietzsche poda številne kritične podobe nihilizma kot propada, dekadence itd.? Ker, kot smo že izpostavili, prepoznanje nihilizma ne deluje kot »vednost o«, temveč »identifikacija v«, ki se mora otestiti kontrastne samo-utemeljitve. V tem registru velja razumeti njegov nenehni notranji antagonizem s krščanstvom. Očitno je zelo dobro vedel, da je njegova drža pravzaprav drža krščanskega asketa, ki razodeto resnico – »je bog« nadomesti z je nihilizem. A prav z destrukcijo lastne pozicije izjavljanja se podoba *hiatusa* šele resnično vzpostavi zoper refleksijski subjekt. *Hiatus* med dvema ničema, lahko opredelimo prav kot točke obeležbe samoprepoznanj v povratkih krščansko – asketske drža, torej kot točke, ki označujejo ne-izstop iz nihilizma a hkrati vendarle spregovorijo v jeziku univerzalnega.

4. Deklaracija anti-dogodka nihilizma

Zaenkrat smo poskusili razjasniti držo biti-nihilist v filozofskem smislu. A kot smo že naznačili zgoraj, »mišljenje nihilizma« ni samo vprašanje subjekta, ampak v prvi vrsti nastopa *druga* konfiguracije obstoja, ki se pod določenimi pogoji iztrga ustaljenosti. Še več, subjekt, ki je zmožen »misliti« nihilizem, ni subjekt, ki bi mislil in v določeni fazi naletel na nihilizem, temveč sam nastopi s samoprepoznanjem v nihilizmu. Nastop nihilizma kot druge konfiguracije bomo poskusili pojasniti s terminom anti-dogodek.

Pojem anti-dogodka mora biti domišljen glede na Badioujevo koncepcijo dogodka in to prav na dveh mestih, kjer se le ta zdi šibka. V obeh primerih gre za določeno vrnitev platonovske geste, ki Badiouja sicer krasi kot drža vztrajanja pri resnici zoper njeno razvrednotenje v sodobnem inter-subjektivističnem konsenzualizmu kot prevladujoči podobi smisla, a v našem primeru je potrebno izpostaviti drugo plat, namreč določeno potezo *arhe*-idealizma.

1. Dogodek je tisto, kar se znotraj določene situacije odteguje biti, a samo ni brez biti. Pri tem je bit pojmovana kot čisto množstvo brez predikata, dogodek pa kot množstvo, ki sicer pripada situaciji biti, a vanjo ni vključeno. Bit dogodka je *l'être* kot *disparaître*. Kot opozarja *Francoise Proust*, »je videti badioujevski dogodek, prisiljen v utemeljitev, »na robu praznine«, ki je drugo ime za platonovsko »Dobro onstran biti«, kot transcendenca¹³. Isti očitek je po navajanju avtorice na Badiouja naslovil tudi Deleuze. Na tem mestu se ne bomo spuščali v to težavno temo, ampak bomo samo dodali, da »izvorna«

¹³ Francoise Proust, »Kaj je dogodek?«, prevedla Jelica Šumič-Riha, *Filozofski vestnik*, 19, št. 1/1998, str. 15.

platonovska gesta morda niti ne bi bila problematična, če bi se ponovno ne obudila še na dveh mestih; pri Badioujevem vztrajanju, da je pogoj dogodka ta, da mora biti »Dogodek«, kar nas izrazito postavi pred platonovski problem – kako je z idejo dreka, in v njegovi koncepciji resnice, ki se kot neskončna afirmira zoper biti-k-smrti, kar je zopet težko ločiti od platonovske nesmrtnosti kot deleža na ideji.

2. Izpostavili bomo prvega od naznačenih povratkov platonovske poteze – dogodek mora biti »Dogodek«. Zdi se namreč, da smo še posebej na politični ravni priče nekemu »dogodkovnemu vakuumu«. Sicer se dogodki vrstijo kot po tekočem traku, a po svojih karakteristikah, vsi po vrsti, vsaj glede na Badioujeve kriterije, delujejo prav kot ne-dogodki. Ne proizvajajo niti prekinitev stanja, niti vzpostavitve novih predispozicij. To pa še ne pomeni, da ne proizvajajo učinkov. Ne samo ideoloških interpelacij v subjekte, s čimer bi se povrnili k Althusserju, ampak konec koncev, proizvajajo tudi možnost deklarativne zvestobe in s tem resnice.

Skratka trdimo, da poleg dogodka obstaja tudi nekaj takšnega kot anti-dogodek – nekaj, kar se za razliko od dogodka ne umešča na rob biti, ampak ji absolutno pripada, s čimer se na ontološki ravni izognemo nevarnosti transcendence, na ontični pa ne ostanemo slepi za denimo subjektivacijo terorista. Anti-dogodek pripada sami situaciji in je kvalitativno v ničemer ne prekinja. Nasprotno, situacijo kvantificira, dovršuje v stanje absurdne prozornosti. A obenem je tako kot dogodek vendarle zmožno produkcije subjektov skozi procese resnice, četudi samo izgovarja laž. V čem je torej formalna dogodkovnost anti-dogodka? Anti-dogodek, je tisto, kar je sicer povsem determinirano v imanenci, a bi se prav lahko ne dogodilo.

Za primer anti-dogodka bomo izbrali slovito izjavo Hillary Clinton: »*Just say no*«. Seveda bi lahko izbrali tudi »*Just do it*«. Prav v tem sloni anti-dogodkovnost anti-dogodka – edino kar je na njem singularno, je določena konfiguracija realne moči in izjava Hillary Clinton vsekakor je izjava, ki nima nikakršne vsebine, obenem pa aplicira institucionalizirano in promocijsko organizirano moč.

»*Just say no*« kot izjava s pretenzijo na etičnost, v ničemer ne izreče popolnoma ničesar novega, še več, pravzaprav ne izreče sploh nič, je zgolj prazno odpiranje ust, ki ponovi neko že utečeno formulo vladajoče mitologije svobodne volje. Torej ničesar ne prekinja in ničesar ne začinja. Ne ustvarja nikakršnih novih predispozicij. V nietzschejevskih okvirih bi lahko rekli, da poziva k *hoteti* čisti nič. Kljub temu, da nas stavek naslavlja s tem, da izgovori čisto nič, pa v njem lahko razberemo vse tri ključne elemente Nietzschejeve filozofije.

1. Vsekakor smo v registru volje do moči in to na dva načina. Prvič gre za čisti indoktrinativni mehanizem, s katerim določena represivna moč poskuša uveljaviti določen moralčni kodeks, in drugič, na ontološki ravni – *biti* subjekt svobodne volje, je videz, v katerega se dovršuje pasivno tranzitivna dopolnitev nagovora »volje do moči«.

2. Je poziv k hoteti sam nič, ki pa se zavija v celofan pretenzije na etično dejanje. Skratka gre celo za paradigmatški primer Nietzschejeve koncepcije nihilizma. Še več, lahko bi rekli celo, da nas »Just say no« kot anti-dogodek subjektivira v raje sploh nič ne hoteti, »crkniti«, kot pa živeti pod njegovim obzorjem.

3. Četudi nam Hillary Clinton uspe izreči čisto nič, je hkrati jasno, da se nam bo »just say no« vedno znova vračal. Skratka, četudi ta stavek spregledamo kot čisto formo nihilizma mitologije svobodne volje, to ne pomeni, da s tem realiziramo njegovo dialektično odpravo, ampak se v njem prepoznamo. Oziroma, kot smo že formulirali, natanko takrat, ko določeno formo subjekta svobodne volje prepoznam kot indoktrinacijski mehanizem, sem na tem, da se povrne. Njegova moč obstaja v svojih povratkih. »Just say no« je segment resnice večnega vračanja enakega.

»Just say no« vsebuje trojno istanco izraza resnice in kot anti-dogodek tudi sproža proces subjektivacije, ki se vrši kot deklarativna zvestoba. Ali drugače, »just say no« je možno deklarirati kot anti-dogodek in s tem proizvesti filozofski učinki s karakterjem vztrajanja pri resnici. Anti-dogodek subjektivira v dvoje – v samo-prepoznanje v večnem vračanju čiste nereprezentabilne nuje in v točko odpora. Ta odpor ni emancipacijskega reda – »Poslej ne bomo sprejemali več, da je naš obstoj utesnjen, celo strt. Odslej naprej in to s pomočjo naših lastnih deklaracij bomo razdrli pravila razmerij, v katera smo ujeti, s čimer bomo v naš življenjski prostor vnesli igro.«¹⁴ Nasprotno, status odpora anti-dogodku je frustracija, ki ima vrednost izključno v lastni puntualnosti, v lastnem obstoju, oziroma v obeležbi lastnega obstoja. V drugem poglavju smo trdili, da poleg vrednote, ki je nič drugega kot volja do moči, lahko obstaja tudi vrednota, ki se lokalizira na redkih mestih identitete moči in nemoči – vrednota, ki jo lahko formuliramo kot nič drugega kot nič volje do moči. In ontološki status frustriranega odpora v katerega subjektivira anti-dogodek, se lahko obeleži prav z umestitvijo v točko nič-drugega kot nič.

¹⁴ Françoise Proust, *ibid.*, str. 14.

5. *Izgubljeno mesto identitete med močjo in nemočjo*

V uvodu smo dejali, da moramo za to, da bi razprava ne obvisela v idealizmu, najti konkreten materialni objekt, ki se lokalizira na poziciji identitete med močjo in nemočjo. Ponudil se nam je, a smo ga izgubili, četudi je imel možnost, da se celo realizira kot ena redkih vrednot, ki so nič drugega kot nič volje do moči. Materialni objekt, ki bi lahko postal vrednota v smislu nič drugega kot nič volje do moči, je bil namreč referendumski listič, ki smo ga izpolnjevali 23. marca. Seveda se ne bomo več ukvarjali z realnimi argumentacijami za ali proti vstopu v NATO, saj je eden pogojev politične misli nena zadnje prav v tem, da vemo, da s tem, ko dimenzijo političnega reduciramo na paradigmo enosti realnega procesa, oziroma na neko realno korist, že živimo v totalitarizmu. Tu se lahko opremo na Heideggerja, ki dobro pove, da sta tako vladavina ene ideje kot prevlada totalnega pragmatizma dve formi istega. Nasprotno šlo je ravno za priložnost, da se obrnemo proč od »realnosti« in za tem, ko smo opravili veliki dogodek, ki nas je opredelil navznoter, torej Osamosvojitve, končno, morda prvič v svoji zgodovini izpeljemo tudi določen dogodek navzven, dogodek, ki je manj zadeval nas same kot pa usodo Evrope. Dogodek, ki ni več vprašanje identitete, ampak nuja neke neidentitete kot pogoja možnosti Evrope. Neidentitete, ki ne zadeva Amerike, ta pač igra svojo vlogo, gre za druga imena: *Blair*, *Belrusconi*, *Aznar* itd. Neidentitete, v procesu katere se mi, kot prizor niča politične, vojaške in ekonomske moči, ne bi identificirali v idio-plazmatskem videzu moči, ampak ohranili svojo pozicijo niča moči in se s tem postavili na stran fragilnosti eksistence zoper idioplazmatsko nasilnost. Redka vrzel je bila tu. V nasprotju z vlogo, v katero nas je vselej potiskala naša majhnost, vlogo neke ponižujoče nuje po samo-promociji, bi z neko enostavno in enkratno gesto lahko postavili temelj identiteti Evrope, kajti NE bi nedvomno bil izjava večjega dela mislečih Evropejcev, ki pa preprosto nimajo institucionalizirane priložnosti za besedo. Za razliko od liberalnih kvazi-nasprotnikov militarističnega globalizma, ki se zapletajo v neko sila čudno dialektiko, da je namreč potrebno tam, kjer želiš reči NE potrebno izjaviti DA, ki torej skušajo nekako dopovedati, da je edina možnost spremembe možna z delovanjem znotraj sistema, s čimer se zavezujejo grobo marksističnemu konceptu politike zavezane realni paradigmi in taktiki, ki je morda funkcionirala prav znotraj specifikke šibkih z marksizmom motiviranih sistemov, torej trdimo, da bi frontalni NE, dejansko pomenil prepoznanje anti-dogodka, njegovo deklaracijo in obeležbo frustriranega odpora, v katerega nas anti-dogodek subjektivira.

Jedro argumenta je v naslednjem: čim zgodovinski moment zvajamo na njegovo realno stanje, in kvazi-nasprotniški argument naj bi bil prav to

– realističen, zgodovinski proces, ne glede na to, v kako širok dispozitiv ga že pač postavimo, v resnici zvajamo na dominantno enost, kar samo po sebi še ne bi bilo tragično. Paradoks nastopi v tem, da realistični koncept, torej prav ta, ki deluje kot očitek idealizma in celo moralizma, očitno ne vidi druge alternative od vloge nastopa znotraj systemskega subjekta, kar pomeni, da na ontološki ravni terjaja »prekinitve reda biti«, kar je le težka kaj drugega kot vzpostavitev subjekta svobodne volje, s čimer se izkaže ne samo za idealizem, ampak religiozno anti-filozofijo. Politika realnega in mitologija svobodne volje sta sopripadna elementa. Na ravni politike mora obstajati idealizem, vendar idealizem, ki se, kot bi najbrž rekla Hanna Arendt, notranje razume kot idealizem dignitete in ne ideologije. Idealizem dignitete, pa, vnovič paradokсно, ni več idealizem v filozofskem smislu.

Zakaj koncepcija frontalnega NE ni idealistična?

1. Ker redka vrednota kot nič drugega kot nič volje do moči ni nikakršna osmislitev na podlagi kontrasta nekega izvrženega drugega ali substance zla. Sploh ne ponuja nikakršne osmislitve, ampak je zgolj neka univerzalna izjava.

2. Ker četudi jo nedvomno generira neki *ressentiment*, ne pomeni popolnoma nič drugega, kot navaja njen dobesedni pomen. Prav tako nima pretenzije po ničemer drugem razen tistem, kar navaja njen dobesedni pomen. To, da na njenem simboličnem pomenu morda počiva prihodnost kontinenta, je glede na status same realizacije vrednote, strogo vzeto heterogeno in nepomembno.

3. Ker iz Nietzschejeve filozofije na imanenten način lahko razberemo, da singularne pozicije nenavadne identitete moči in ne-moči obstajajo. Obstajajo, a ne kot prekinitve reda biti, v katere bi se lahko umestil subjekt do-gajanja, ampak nasprotno, kot pozicije prehoda, v katerem misel ohranja determinizem in kontingenco zoper mitologijo svobodne volje. In ali ne gre prav za to, za ne-identifikacijo z mitologijo svobodne volje?

V tem spisu smo si prizadevali izpostaviti neko *drugo* podobo Nietzscheja, podobo, ki se skriva izza projekta volje do moči in ki izreka nekaj drugega kot voljo do moči. Zatrjuje obstoj mest, v katerih se volja do moči postavi v identiteto z nemočjo. Zato lahko zaključimo z naslednjim citatom, ki govori sam zase: »Človeška zgodovina bi bila kar prebedasta stvar brez duha, ki so ga vanjo vnesli nemočni.«¹⁵ Morda sicer zaradi volje do moči, toda *kot* singularna točka nemoči.

¹⁵ Friederich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prevedel Janko Moder, v *Onstran dobrega in zla, H genealogiji morale*, Slovenska matica Ljubljana 1989, str. 223.

