

Lahkost in teža v *Neznosni lahkosti bivanja* ter Zaratustrove preobrazbe duha

Martin Uranič

Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
martin.uranic@ff.uni-lj.si

Kunderova Neznosna lahkost bivanja že v samem izhodišču romana v navezavi na Nietzschejevo misel o večnem vračanju enakega poda ključen problem celotnega dela: lahkost ali teža. Če je teža kot neskončno ponavljanje življenja v svojem bistvu teža sleherne človeške odločitve, s tem pa teža duha, ki mora svoje življenje sizifovsko prenašati v neskončnost, je lahkost na drugi strani odsotnost bremena, ki se poraja iz Tomaževega gesla Einmal ist keinmal in pomeni toliko kot sproščena nezavezujočnost vsega absolutnega osvobodene eksistence. Tako nakazana dihotomija lahkost – teža v okviru predlaganega prispevka najpoprej vabi k premisleku duhovne tradicije evropskega prostora, ki se že od antike kot svojega praznora dalje giblje v metafizičnem bremenu Platonove horizme med svetom nadčutnih idej in votlinskim svetom čutnega izkustva. Lahkost slednjega se zdi z nastopom metafizike prevladana, odgovor na Kunderovo vprašanje pa s procesom, ki ga Heidegger imenuje onto-teološki ustroj metafizike, vsaj do Nietzschejevega vpogleda v nihilistično naravo tega ustroja odločen v prid teže. Poskus drugečnega premisleka razmerja med lahkoto in težo bo v drugem delu ponudila vpeljava Zaratustrove metafore O treh preobrazbah (duha) v navezavi na življenje protagonistov Kunderovega romana.

Ključne besede: literatura in filozofija / Nietzsche, Friedrich / Kundera, Milan: *Neznosna lahkost bivanja* / metamorfoze duha / večno vračanje enakega / duh teže / metafizika / nihilizem / igra

Gotovo je le eno: protislovje teža-lahkost je najbolj skrivnostno in najdvojnnejše izmed vseh protislovij.
(Kundera, *Neznosna lahkost bivanja*)

Kunderov roman *Neznosna lahkost bivanja* se v svojem jedru podaja na pot mišljenja lahkosti in teže faktične človeške eksistence z ozirom na Nietzschejevo *najtežjo* misel večnega vračanja enakega. Če bi morali

svoje življenje ponavljati v neskončnost, razlaga Kundera, »bi bili pribiti na večnost kot Jezus Kristus na križ«. Sleherna življenjska odločitev bi posledično nosila »težo neznosne odgovornosti« (Kundera 5).

Če pa je večno vračanje najtežje breme, potem lahko naša življenja na tem ozadju izstopijo v vsej svoji čudoviti lahкости.

Pa je teža zares tako grozna in lahkost tako čudovita?

Najtežje breme nas tre in gnete pod seboj, tlači nas k tlom. A v ljubezenskem pesništvu si ženska od pamtiveka želi bremena moškega telesa. Najtežje breme je potemtakem hkrati tudi podoba kar najpopolnejšega življenjskega uresničenja. Težje ko je breme, bližje zemlji je naše življenje, bolj je stvarno in resnično.

Na drugi strani pa popolna odsotnost bremena povzroči, da postane človek lažji od zraka, da kar vzprhuta in se oddalji od zemlje in zemeljskega bitja, da je le še napol stvaren in so njegovi gibi povsem svobodni pa hkrati tudi docela nepomembni.

Kaj tedaj izbrati? Težo ali lahkost? (Kundera 7)

Na tem mestu se dihotomija lahкости in teže pokaže v svoji najgloblji dvoznačnosti, ki jo lahko razumemo šele s Kunderovo nekaj strani kasnejšo vpeljavo nemškega pregovora *Einmal ist keinmal*, tj. enkrat ni nobenkrat. Če je namreč trenutno življenje edino, ki ga imamo, potem umanjka točka primerjave. Ker nam manjka vnaprejšnji načrt našega celotnega življenja, je vsaka odločitev nezavezujoča, breme večnega vračanja pa izgubi svojo težo. Življenje tako zasije v vsej svoji lahкости. Toda ali je lahkost tako neznosna, kot namiguje naslov romana? Ali duh *a priori* stremi po teži? In nadalje, kaj sploh pomeni metafora lahкости in teže človeškega življenja ter ali ima ta dihotomija morda svoj nastavek že v izvoru zahodne metafizike? Nenazadnje, ali je mit o večnem vračanju Nietzschejeva zadnja filozofsko zavezujoča beseda o lahкости in teži?

Da bi se sami spustili v mišljenje dvoumne zastavitve lahкости in teže, kot se kaže v Kunderovem romanu, se bomo prepustili poskusu odgovarjanja na zastavljena vprašanja, pri čemer pa bo naše vodilo, da dobro zastavljeno vprašanje presega neposreden, dokončen odgovor.

O najtežjem bremenu

V trenutku, rečeš, v trenutku
neprištevem je padlo dol dol
je zginilo
(Dane Zajc, *Dol dol*)

Ker je Nietzschejev filozofski *logos* daleč od vsakršne znanstvene logike in teži po globlji resnici, ki predhaja in s tem tudi že predhodno utemeljuje teoretično spoznanje, si je morala njegova *pred*-teoretična resnica šele izoblikovati jezik, v katerem je Zaratusrov nauk poblisknil izza utečenosti metafizične gotovosti novoveške Evrope. Jezik, ki ga govori Zaratustra, je zatorej poetičen v starogrškem pomenu *poiesis* – proizvajanje, spravlanje na dan. Od tu metaforičnost njegove govorice, iz katere izhaja Kunderova interpretacija lahkosti in teže na podlagi prispodobe večnega vračanja kot *najtežjega bremena*. Če je torej večno vračanje najtežje breme, breme življenja, ki se mora v večnosti sizifovsko ponavljati prav tako, kot je, in v katerem je sleherna odločitev postavljena na tnilo neminljive odgovornosti, in če je lahkost odsotnost bremena, nezavezujočnost vsega absolutnega osvobodene eksistence, potem je za Kundero teža tisto, kar človeka prizemlja, lahkost pa to, kar posameznika potegne v višave, da opusti zemeljsko bivanje in postane le še polovično stvaren. Teža, ki bi nas prizemljila, bi bila največja utež (nem. *das schwerste Gewicht*), kakor v *Veseli znanosti* misel o večnem vračanju kot domisljico ubesedi Nietzsche:

Največja utež. – Kaj če bi se ti lepega dne ali noči v najsamotnejšo samoto pri-
tihotopil demon in ti rekel: »Življenje, ki ga zdaj živiš in si ga živel, boš moral
še enkrat in še neštokrat živeti; in v njem ne bo nič novega [...].« Kaj se ne
bi vrgel ob tla in zaškrtal z zobmi in preklel demona, ki bi ti tako govoril? Ali
pa si mogoče kdaj doživel neznanski trenutek, v katerem bi mu bil odgovoril:
»Ti si Bog in še nikoli nisem slišal nič bolj božanskega!« Če bi ta misel dobila
oblast nad teboj, bi te, kakršen pač si, spremenila in mogoče zmlela; vprašanje
spričo vsega in vsakega »Hočeš to še enkrat in še neštokrat?« bi obležalo kot
največja utež na tvojem delovanju! Ali kako bi moral samemu sebi in življenju
postati dober, da ne bi *hrepnel po ničemer več*, le po tej večni potrditvi in
zapečatenosti? (Nietzsche, *Vesela znanost* 216)

Demon, ki tesnobno nagovarja v prispodobi, nagovarja predvsem z nihilizmom prežeto duhovno usedlino metafizične tradicije v nas samih, ki vsaj od Platonove podvojitve bivajočega dalje nezaupljivo zre v stalno porajanje biti in razočarano vzdihuje nad minljivostjo vsega svetnega.

Spomnimo: da bi se Platonov filozof osvobodil okovov votlinske minljivosti čutnega sveta, si je moral izboriti izhod na plano, kjer je duh lahko uzrl neminljivo navzoči »resnični svet«¹ idej, idejo dobrega v podobi sonca, v svetlobi katerega se je izgubila vsakršna senca votlinske »navideznosti«. Smiselnost celote bivajočega se je s Platonovo *horizmo*, tj. razmejitvijo, premaknila na stran nadčutnega in tako v zgodovinski tek spravila, kot pravi Heidegger, onto-teološki ustroj metafizike oziroma nihilizem.² Če torej Nietzschejev demon nagovarja podedovani platonsko-grški, in v toliko, kolikor krščanstvo za Nietzscheja *eo ipso* pomeni *platonizem za ljudstvo*, tudi krščanski duh metafizike v nas, nagovarja *duha teže*, ki je, kot se izkaže v *Tako je govoril Zaratustra*, Zaratustrov »smrtni sovražnik, zakleti sovražnik, prasovražnik!« (*Zaratustra* 224). Da pa bi razumeli demonski nagovor, se moramo na tem mestu povprašati po *s čim* in *kako* nagovarjanja samega.

V govoru *O prikazni in uganki* Zaratustra svoje poslušalce uvede v morda najbolj zamotano uganko ugank večnega vračanja enakega. Ko se je Zaratustra nekega dne podal po vzpenjajoči se poti, je na njegove rame sedel pritlikavi duh teže. Zaratustra, vse bolj zavedajoč se škratove teže, ki ga je vlekla v globino, je naposled zakričal: 'Stoj! Pritlikavec! [...] Jaz! Ali ti! Jaz pa sem močnejši od tebe – ti ne poznaš moje brezdanje misli! *Te* – ti ne bi mogel nositi!' – Tedaj se je zgodilo, kar [ga] je olajšalo: pritlikavec [...] je namreč skočil s pleč, radovednež!« Ustavila sta se na prehodu, nad katerim je bilo zapisano »Trenutek« in v katerem sta se stikali neskončni poti preteklosti in prihodnosti. »'[M]islíš, pritlikavec, da si ti poti večno nasprotujeta?' – 'Vse ravno laže,' je zaničljivo zamomljal pritlikavec. 'Vsa resnica je kriva, čas sam je krog'« (183). Zaratustra pa mu je jezno odvrnil: »'Ti duh teže!' [...] 'Nikar si tega preveč ne olajšaj! Ali pa te pustim čepeti, kjer čepiš, šepavec – in jaz sem te nosil *navzgor*!'« Na tem mestu je Zaratustra uganko zaostрил: »In

¹ O zlaganosti »resničnega sveta« Nietzsche zbadljivo spregovori v zapisu »Kako je 'resnični svet' nazadnje postal bajka« (*Somrak malikov* 28–29). Tako kot Heidegger tudi Nietzsche začetek zgodovine metafizike oziroma nihilizma v tem zapisu pripiše Platonu: »Resnični svet, dosegljiv za modrega, pobožnega, krepostnega – ta živi v njem, *to je on*. (Najstarejša oblika ideje, relativno pametna, preprosta, prepričljiva. Prepis stavka 'Jaz, Platon, *sem* resnica.')<«

² Heidegger o onto-teološkem bistvu metafizike pravi takole: »Teologija predstavlja transcendenco kot to transcendentno. Ta enotna dvoznačnost tistega, kar imenuje transcendenca, ki je utemeljena v – po svojem izvoru – temni razliki esence in eksistence, odraža onto-teološko bistvo metafizike. [...] Mišljenje metafizike se v samo bit ne spusti, ker je bit že mislilo, namreč kot bivajoče, kolikor le-to bivajoče je. [...] Metafizika je zgodovina, v kateri je sama bit bistveno ničeva: *Metafizika kot taka je pristni nihilizem*« (*Evropski nihilizem* 259).

ta počasni pajek, ki lazi v mesečini, in ta mesečina sama in jaz in ti na prehodu, ki skupaj šepetava, šepetava o večnih rečeh – kaj nismo morali že vsi enkrat biti tu? – in se vračati po drugi stezi, ven, pred seboj, po tej dolgi grozljivi cesti – kaj se ne bomo morali večno vračati?» (184). Z zastavitvijo drugega vprašanja je obenem že izginil duh teže, ki zanj neznosne misli o večnem vračanju ni zdržal.

Če *duh teže*, metafizični duh evropskega izročila, na prvo Zaratusrovo vprašanje še poda odgovor o navidezni krožnosti časa, se mora ob drugem, vse bolj demonskem vprašanju posloviti. Medtem ko je zanj resnica krožnega časa, ki naznanja večnost svetnega, navzočega časa, še v okviru absolutne odrešitve v onkrajvotlinsko večnost, se mora spričo misli o večnem vračanju svoje lastne časnosti, ki s tem že zaobide odrešitev in ki ne ponuja ničesar absolutnega, razen neznosnosti neskončno ponavljane sleherne tuzemske odločitve, *resentimentalno* umakniti. Večno vračanje enakega namreč ne ponuja večnosti, ki bi bila zagotovljena onkraj navideznosti trenutnega sveta, temveč ponuja že vnaprejšnjo nezavezujočnost vsakdanjega življenja, ki bo sicer večno ponavljano, a v svoji *apriorni istosti* hkrati faktično končno, v tem smislu tudi minljivo. Volja *duha teže* pa hoče zgolj prvo večnost, hoče hotečo voljo, večnost, v kateri ni minljivosti, in ker se mu je prva faktično izkazala za nemogočo, se je *maščevalno* naperil proti drugi, minljivi večnosti.

Volja ne more hoteti nazaj; da ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje. [...]

Da čas ne teče nazaj, to je njena togota; 'To, kar je bilo,' tako se imenuje kamen, ki ga ne more prevaliti.

In zato iz togote in nejevolje vali kamne in se maščuje na tistem, kar ne čuti kakor ona togote in nejevolje.

Tako je volja, osvoboditeljica, postala povzročevalka trpljenja: in se maščuje nad vsem, kar more trpeti, maščuje zato, ker ne more nazaj.

To, ja, samo to je *sámo maščevanje*: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'. (Nietzsche, *Zaratustra* 164)

Nezmožnost, da bi evropski človek v vsakdanjem votlinskem svetu volitivno absolutiziral celoto bivajočega, ki je faktično izročena časnosti porajanja in minevanja, je v *duhu teže* vzbudila maščevalnost nad minljivim »je bilo« in obenem svoj *resentiment* razširila nad celotno zgodovino evropske duhovnosti.³ Maščevalnost *maščevalnega duha*,

³ Podobno o prevladujočem razumevanju časa na način stalne navzočnosti piše Heidegger (*Bit in čas* 573): »Govorjenje o minevanju časa se izraža skoz tole 'skušnjo': časa se ne da zadržati. Ta 'skušnja' pa je spet možna le na osnovi hotenja zadržati čas.«

kot v govoru *O odrešitvi duha* teže imenuje Zaratustra, se je usmerila nad življenje sleherne eksistence, ki bi morebiti zanikala težo hotenjske večnosti in bi se lahkotno zoperstavila metafizičnemu bremenu z afirmacijo življenja kot stalnega porajanja in minevanja. Metafizično breme je s tem postalo vladajoča paradigma duhovne zgodovine zahodne metafizike kot onto-teo-logije. V tem smislu moramo brati tudi svetopisemsko podobo odrešitve, ki je izpričana v *Drugem pismu Korinčanom*:

Zato ne omagujemo. Nasprotno, čeprav naš zunanji človek razpada, se naš notranji iz dneva v dan obnavlja. Naša trenutna *lahka* stiska nam namreč pripravlja čez vso mero *težko*, *večno* bogastvo slave, ker se ne oziramo na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi. *Kar se namreč vidi, je začasno, kar pa se ne vidi, je večno.*⁴ (2 Kor 4,16–18)

Če torej metafizični duh v svoji nejevolji zase zahteva večnost onkraj vidnega, minljivega sveta, noče nič manj kot težo lastne večnosti, ki pa ni večnost večnega vračanja istega, temveč neminljiva, absolutna večnost. Kunderovo vprašanje znotraj dihotomije teža/lahkost je s tem za metafiziko odgovorjeno: teža. A sami si tega nikar preveč ne olajšajmo, temveč skupaj z Nietzschejem ter v navezavi na življenja štirih protagonistov Kunderovega romana v naslednjem paragrafu spregovorimo o neki drugi *post*-metafizični, *ontološki* možnosti sproščanja evropskega duha za igrivo *lahkost*. Šele tako bomo namreč zase v celoti zadobili dostop do obravnavane zagonetne dihotomije teža/lahkost.

O treh preobrazbah

... in če je to moj alfa in omega, da
vse težko postane lahko, vsakršno
telo plesalec, vsakršen duh ptič: in
resnično, to je moj alfa in omega!
(Friedrich Nietzsche,
Tako je govoril Zaratustra)

Čeravno je Nietzschejev Zaratustra tisti, ki nas uvede v mišljenje *najtežjega* bremena, je njegova misel tako vsebinsko kot metaforično usmerjena k življenjski *lahkosti*. Njegova namera prevrednotenja vrednot in učenje nadčloveka sta možni le skozi metafore lahкости. Tako ni naključje, da

⁴ Poševni tisk M. U.

sta Zaratustrovi živali od tal dvignjeni orel in kača, ki mu med letom visi ovita okoli vratu. Tudi ni slučaj, da Zaratustra svojo uteho najdéma v visokogorski jami, da zavrača duha teže ter da najvišjo čezčloveško uresničitev upodobi v prispodobi ptiča in plesalca, ki se v ritmičnem pozibavanju vzdiguje od tal. V govoru *O duhu teže* zato beremo najstrožjo obsodbo teže kot hkratni napotek za doseganje lahkosti:

Kdor bo некоč ljudi naučil letati, bo premaknil vse mejnike; vsi mejniki sami mu bodo zleteli v zrak, zemljo bo na novo krstil – kot »lahko«.

Ptič noj teče hitreje kot najhitrejši konj, pa še ta težko vtakne glavo v težko zemljo: tako tudi človek, ki še ne more letati.

Težka sta mu zemlja in življenje; in tako hoče duh teže. Kdor pa *hoče* postati lahek in ptič, ta mora ljubiti samega sebe: – tako učim *jaz*.

(Nietzsche, *Zaratustra* 225)

Sprostitiv od metafizične teže in s tem ontološka lahkost pa za Zaratustro ne pride sama od sebe, kolikor nam metafizično izročilo »skoraj že v zibelki« da »težke besede in vrednosti na pot« (225). Preseganje nejevoljne volje je namreč zanj možna le kot ustvarjalna volja do moči, kot metamorfoza duha, ki skozi trojno preobrazbo na plan spravi nadčloveško igrivost duha. Zaratustra nas zato že takoj po uvodnem nagovoru uvede v metafiziko presegajočo duhovno transformacijo:

Omenimo vam tri preobrazbe duha: kako se duh spremeni v kamelo in kamela v leva in nazadnje lev v otroka.

Marsičesa težkega je deležen duh, močan, težaški duh, v katerem je spoštljivost: po težkem in najtežjem teži njegova moč.

Kaj je težko? Tako sprašuje težaški duh, pa poklekne kakor kamela in želi biti dobro obložen. (*Zaratustra* 27)

Prva metamorfoza duha v kamelo govori o nalaganju *teže*. Kamela tako upodablja *duha teže* skupaj s podedovanim metafizičnim bremenom, o katerem je bil govor v prejšnjem poglavju. To je duh, ki se je pripravljen za obljubo onkrajsvetne večnosti škratovsko ponižati in žrtvovati svojo tuzemskost ter v isti sapi »stopiti v umazano vodo, če je voda resnice, in ne spoditi od sebe mrzlih žab in vročih krastač« (27). Je tudi duh, ki metafizično ne ločuje med bivajočim in bitjo⁵ oziroma misli to razliko kot razmerje med dvema bivajočima stvarima. Je duh, ki poklekne kakor kamela ter se otovori z absolutnim bremenom večnega vrhovnega bivajočega kot stalne navzočnosti. Prav v tem oziru lahko znotraj prve metamorfoze umestimo življenji Tereze in Franza,

⁵ Drugače povedano, duh, ki ne misli tega, kar Heidegger poimenuje *ontološka diferenca*, to je ne sprevidi, da bit ni nič bivajočega.

ki v Kunderovi *Neznosni lahkosti bivanja* faktično izkazujeta življenje težaškega duha, Tereza s svojim iskanjem »breztelesne« duše, Franz pa z idejo Vélikega Pohoda.

Franzeva teža je teža Vélikega Pohoda. Njegov duh, ki je vsakodnevno ukalupljen v univerzitetno profesorsko dogajanje, je nepreklicno usmerjen k nespremenljivim metafizičnim idejam, za katere je pripravljen kamelje poklekiniti in nositi njihovo breme: najprej je tu ideja Ženske, ki mu preprečuje, da bi prizadel svojo ženo oziroma Žensko v njej, nato ideja Ljubimke Sabine, ki spremlja vse njegove življenjske odločitve še po tem, ko ga je Sabina že zdavnaj zapustila, nazadnje in njegovo smrt odločujoča pa je ideja Vélikega Pohoda:

Vzklikajoča množica na pohodu je bila zanj prispodoba Evrope in njene zgodovine. Evropa – to je Véliki Pohod od revolucije do revolucije, od spopada do spopada, venomer naprej. [...]

Véliki Pohod je tisto čudovito potovanje naprej, potovanje k bratstvu, enakosti, pravičnosti, sreči in še naprej, naprej čez vse zapreke, zakaj zapreke morajo biti, če naj bo pohod res Véliki Pohod. (Kundera 99, 251)

Véliki Pohod je torej tisti pritlikavi težki škrat, ki mu s svojo metafizično podobo večnega revolucionarnega napredka sedi na ramenih. Večnega, ker je teleološkost Pohoda prav njegovo neskončno izpopolnjevanje – izpopolnjevanje, ki v stalnem napredovanju individualno minljivost zamenja za večnost ideje.

Podobno težo, a na bolj individualni ravni, v romanu izkazuje Tereza. Njen kamelji duh že od otroštva naprej na piedestal dualizma duša – telo postavlja dušo, ki naj bo »breztelesna«, tako da, če naj že bo telo, naj to telo brezpogojno prosojno osvetljuje notranjo dušo. »Hotela se je prepoznati v lastnem telesu. Zato je pogosto postajala pred zrcalom. [...] Pred zrcalo pa je ni vabila nečimrnost, ampak začudenje nad tem, da v njem odkriva svoj jaz. [...] Prepričana je bila, da zre v svojo dušo, ki se ji je razodevala v potezah obraza.« (Kundera 41). Imanenca njene duše je tista, ki ji ni dovoljevala sprejetja naključij transcendentno spreminjajočega se telesnega sveta in je zato ob nepričakovanem srečanju s Tomažem v njem prepoznala svojo usodo. Skupaj sta zaživela v ljubezenskem razmerju, se poročila in ostala skupaj do smrti, čeprav je Tomaž vseskozi ohranjal stik tudi s svojimi ljubimkami, kar je vseskozi kot breme ležalo na ramenih Terezine duše. Duše, ki si je želela podrediti ne le svoje telo, temveč obenem telo Tomaževe duše, s katero je bila usodno in za vse čase povezana. Tereza je tako ostala težaški, kamelji duh, ki v sebi še ni premogel prebuditi leva, o čemer govori Zaratusastrova druga metamorfoza duha.

Druga metamorfoza duha iz kamele v leva se zgodi v puščavi, kamor odhiti z vsem najtežjim otovorjeni kamelji duh, zdaj že duh leva.

Tu si išče zadnjega gospodarja: sovražen hoče postati njemu in svojemu zadnjemu bogu, za zmago se hoče spoprijeti z velikim zmajem.

Kdo je veliki zmaj, ki ga duh ne mara več klicati gospod in bog? »Dolžan si« se reče velikemu zmaju. Ampak duh leva pravi »Jaz hočem«. (Nietzsche, *Zaratustra* 28)

Levji duh je duh metafizičnega prevrata. Nič več kamela prepozna *težo* podedovane metafizične dolžnosti, ki ga sili k večnemu potrjevanju prastarih vrhovnih vrednosti. Je duh, ki se osvobaja od nejevoljne volje, tako da prepozna resentment nad minevanjem časa in ga v isti sapi poskuša nadvladati z lastno življenje potrjujočo voljo do moči. Vendar pa za Zaratustro lev še ne zmore lahkosti, kolikor je sam le vrvohodec med starimi in novimi vrednostmi, med metafizično *težo* in ontološko *lahkostjo*, temveč je šele pripravljalec svobode za lahkost: »Ustvarjati nove vrednosti – tega tudi lev še ne premore: ampak ustvarjati si svobodo za novo ustvarjanje – to premore moč leva« (*Zaratustra* 28).

Prav na tem mestu pa nastopi še zadnja preobrazba duha, metamorfoza leva v otroka, ki v svoji igrivo lahki nedolžnosti zmore več, kot je lahko premogel še tako bojevit »roparski« lev:

Ampak povejte, bratje moji, kaj pa zmore otrok, česar niti lev ni zmoget? Kaj mora roparski lev postati še otrok?

Nedolžnost je otrok, in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti *ja*.

Ja, za igro ustvarjanja, bratje moji, je potreben sveti ja: duh hoče pač *svojo* voljo, v svetu izgubljeni si pridobi *svoj* svet. (*Zaratustra* 29)

Šele tretja in obenem zadnja metamorfoza duha tako za Zaratustro pomeni dokončno nadvlado nad *duhom teže* v ontološki igrivi lahkosti, kjer si svobodni duh olajšan kamelje teže zdaj ustvarja *svoj* svet. Otroški duh je hkrati sestop na predmetafizična (s tem pa že tudi postmetafizična) tla heraklitovskega razumevanja sveta, kot beremo v fragmentu B 52 – »Čas trajanja [oziroma vek, gr. *aion* – tok sveta] je otrok, ki se igra s kockami; kraljestvo otroka« (*Fragmenti predsokratikov* 385).⁶ Postati otrok *eo ipso* pomeni afirmirati življenje kot igrivo potrjevanje slehernega dogodevanja sveta in svetnih reči, ne glede na vsebino samega dogodevanja – *amor fati*.⁷ Nič več *težek* lahko preobraženi otroški duh

⁶ Prevod je delo Francija Zoreta.

⁷ V *Ecce Homo* Nietzsche o potrjevanju življenja zapiše: »Moj obrazec za veličino v človeku je *amor fati*: da nočemo imeti ničesar drugače, ne naprej, ne nazaj, ne na

zaobjame celoto sveta in jo v nasprotju z onto-teologijo misli kot zgolj njo samo – *kozmično*. Ustvarjalna otroška igra s tem postane tako imenovana »kozmična metafora«, o čemer je zavezujoče pisal Eugen Fink v svojem delu *Igra kot simbol sveta* (*Spiel als Weltsymbol*):

Igra postane 'kozmična metafora' za skupno pojavljanje in izginjanje biva-
jočih reči v času-prostoru sveta. Spenjena, omamljena plima življenja, ki v
užitku pričevanja nosi živa bitja, je na ta način ena s temnim valom, ki to, kar
je živo, odnaša v smrt. Življenje in smrt, rojevanje in umiranje, maternica in
grob so pobrateni: ista gibalna moč vesolja ustvarja in uničuje, zaplaja in ubija,
zedinja največje veselje in najglobljo žalost. (Fink 66)⁸

Spajanje in vzajemnost najbolj bazičnih človeških opozicij življenja in smrti, porajanja in minevanja ter rojevanja in umiranja v metafori igre se tako že umikata metafizični zahtevi po večnosti in nas sproščata v možnost ontološke (pa tudi kozmološke) lahкости, ki se sicer zaveda svoje efemernosti, a ne išče več onkraj svetno bivajočega, ki bi to minljivost odpravilo, temveč se ji sprejemajoč jo porogljivo smeje v obraz. Zdi se, vračajoč se na tem mestu h Kunderovem romanu, da v svojem ustvarjalnem potrjevanju življenja Sabine in Tomaža sodita v vmesje zadnjih dveh metamorfoz, v območje (*neznosne*) lahкости bivanja.

Tomažev duh je duh leva, ki sam sebi prigovarja nemški pregovor *Einmal ist Keinmal* oziroma »[e]nkrat ni nobenkrat, enkrat je toliko kot nič. Če ti je dano le enkrat živeti, je tako, kot bi sploh ne živel« (Kundera 10), s čimer si po levje ustvarja svobodo od teže večnega vračanja kot bremena sleherne človeške odločitve. V romanu sicer sledimo zgodbi njegovega življenja, ki ga nosi njegov notranji *es muss sein* (sl. tako mora biti) v nietzschejanskem smislu *amor fati*. Tomaž se namreč prepušča toku življenja, ki ga je kot ločenega moškega vodil v *donjuanovsko* ljubezensko držo, vse dokler po spletu naključij ne sreča svoje bodoče nove žene Tereze. Njegova lahkost se tako kaže predvsem skozi erotično življenje, skozi nenehno iskanje novih ljubimk, v katerih išče »miljonink[o] drugačnosti, ki loči posamezno žensko od vseh drugih žensk« (193). Šele Tereza, ki kot *es muss sein* ne povsem po njegovi volji vstopi v njegovo življenje, ogrozi lahkost *donjuanovstva* in ga nadomesti s težo razmerja, ki ni več zgolj erotično, temveč tudi duševno. Kljub temu, da Tomaž in Tereza zaživita skupaj, se Tomaž ne odreče svojemu erotičnemu življenju, zaradi česar se Tereza kasneje, ko se iz okupirane

vse veke. Nujno potrebno ne samo prenašati, še manj pa prikrivati – ves idealizem je zlaganost pred nujnim – temveč ljubiti ...« (194). Torej, potreben je »sveti ja«.

⁸ Prevedel M. U.

Prage preselita v Švico, odloči sama vrniti na Češko. In prav v tem trenutku Tomaž začuti *lahkost bivanja*:

Na Terezo je bil priklenjen sedem dolgih let, in ves ta čas je budno pazila na vsak njegov korak. Bilo je, kot bi mu gležnje vkovala v verige s težkimi krogli. Zdaj pa je njegov korak kar naenkrat spet lahak. Toliko da ni podel. Znašel se je v čarobnem Parmenidovem prostoru: z naslodo se je predajal sladki lahkosti bivanja. (Kundera 32)

Vendar pa Tomaž lahkosti bivanja ni vzdržal, že po dveh dneh je nadenj planila teža Terezinega odhoda:

V soboto in nedeljo je okušal sladko lahkost bivanja, ki ga je vabila iz globin prihodnosti. V ponedeljek pa je pritisnila nanj teža, kakršne dotlej ni poznal. Vse tone in tone železja ruskih tankov niso bile nič v primerjavi s tem bremenom. Ni je težje stvari od sočutja (Kundera 33).

Tomaževa teža je torej sočutje do Tereze, zaradi česar se tudi on vrne na Češko, ne da bi hkrati v Pragi opustil svojo erotično svobodo. Drama njegovega življenja se tako pokaže v levjem duhu, ki se na eni strani predaja lahkosti *donjuanovstva*, na drugi strani pa sprejema težo Terezine brezpogojne ljubezni. Njegov duh v tem smislu ostaja v puščavi, kjer v prepletenosti kamelje teže in levjega osvobajanja ostaja v vmesju prvih dveh metamorfoz, ne da bi lahko dokončno odskočil v zadnjo preobrazbo otroškega duha.

Slednjo preobrazbo, preobrazbo duha iz leva v otroka, v romanu zmore le Sabina. Sabina je umetnica, ki ji preseda vsakršen, še posebej pa totalitarni kič, ki ga je izkušala v komunistični domovini. Kundera v romanu kič, ki ga Sabina sovraži, obravnava v navezavi na zbadljivo teološko-metafizično debato, ki si postavlja vprašanje, ali je Bog, kakor nam izpričuje *Geneza*, ustvaril popoln svet ali ne. Verovanje, da je svet popoln, imenuje »kategorično soglasje z bivanjem«. Da je svet nepopoln, pa na drugi strani kaže človekova potreba po prikrivanju določenih pojavov v svetu, kot je izločanje blata – »dreka«:

Trenutek izločanja je vsakodnevni dokaz za nedostojnost Stvarstva. Ali-ali; ali je drek dostojen (in se potem nehaite zaklepiti v stranišča) ali pa smo ustvarjeni na nedostojen način. [...] [E]stetski ideal *kategoričnega soglasja z bivanjem* [je] lahko le svet, iz katerega je drek izobčen in v katerem se vsi vedejo, kot da bi drek sploh ne obstajal. Takšnemu estetskemu idealu se pravi *kič*. [K]ič izloča iz svojega zornega kota vse, kar je v človeškem bivanju bistveno nedostojnega. (Kundera 241)

Prav kiču kot estetskemu pojavu metafizičnega prikrivanja tistega, kar ne spada v sliko popolnosti, se z otroškim duhom ustvarjanja upira Sabina. Na umetniški ravni s svojimi slikami, ki na videz realistično (v stilu socialnega realizma) prikazujejo svet, a se v njih vseskozi pojavlja razpoka, za katero se skriva ontološka resnica.⁹ Na življenjski ravni pa s svojim stalnim izdajstvom in bežanjem pred navzočo situacijo. Začeni z očetovim okusom za umetnost je Sabina v svojem življenju izdala vse in vsakogar, ki je pretil, da bo kot večnost obstal v njenem življenju. Izdala in ubežala je svojemu možu, domovini, nenazadnje tudi svojemu ljubimcu Franzu, ko ji je ta izpovedal, da zapušča svojo ženo. Bežeč pred sleherno življenjsko težo je Sabinin duh lahek, neznosno lahek, kakor reflektira Kundera:

Dramo življenja se da vselej ponazoriti z metaforo teže. Pravimo, da človeka teži takšno ali drugačno breme. Človek je bremenu kos ali pa tudi ne, pada pod njim, se spoprijemlje z njim in v tem spopadu doživlja poraze ali zmage. A kaj je pravzaprav doletelo Sabino? Nič. Zapustila je moškega, ker je sama tako hotela. Ji je bil mar za petami? Ji je pretil z maščevanjem? Ne. Njena drama ni bila drama teže, ampak lahkosti. Sabine ni tiščalo k tlom nikakršno breme, ampak neznosna lahkost bivanja. (Kundera 121)

Odsotnost teže tedaj pred nas postavlja novo uganko, ki se upira na začetku tega članka zastavljeni Kunderovi dihotomiji lahkost/teža. Sabino namreč k tlom ne teži breme, temveč *težka lahkost* bivanja. Je življenjska lahkost za človeško eksistenco vnaprej neznosna? Je teža kot smisel nujna predpostavka življenja nas samih, ali pa je vse preveč resno težo bremena treba zaratustrovske premostiti kot vrhovodec na poti v čezčloveškost igrive lahkosti? Še drugače, lahko resnobnost stalno čujoče metafizične strogosti dandanes faktično nadomesti sproščena igrivost ontološkega razkrivanja skrivnosti biti, ki v sebi med drugim nosi tudi resnico razpoloženske vedrosti? Ima Zaratustra nenazadnje prav, ko pravi, da »[o]dkar so ljudje, se je človek premalo veselil: Samo to, bratje moji, je naš izvirni greh!« (Nietzsche, *Zaratustra* 100)? Skratka, lahkost ali teža?

⁹ »Vsakokrat je bil v ospredju popolnoma realističen svet, zadaj, kot za raztrganim planom gledališke kulise, pa je bilo videti nekaj drugega, tajinstvenega ali abstraktnega. [...] Spredej je bila razpoznavna laž, zadaj pa nerazpoznavna resnica« (Kundera 65).

Lahkost in teža

To pa je *moj* nauk: kdor se hoče kdaj naučiti letati, se *mora* najprej naučiti stati in hoditi in tekati in plezati in plesati – letenja si ne priletaš!
(Friedrich Nietzsche,
Tako je govoril Zaratustra)

Na kaj torej meri *neznosna lahkost bivanja*, ki jo je izkušala z otroškim duhom prežeta Sabina? Ali ni, kot pravi Kundera v izhodišču romana, teža tisto, kar napravi življenje prizemljeno, se pravi stvarno in resnično? Sabino pa k tlom teži ravno lahkost bivanja, nezavezujočnost človeške odločitve. Možnost odgovora nam daje upoštevajoč Zaratustro preobrniti Kunderovo izhodišče, pri čemer nas v zagato spravlja prav metaforičnost govorice, ki smo jo ubrali. Ko govorimo o teži, se namreč nanašamo na breme, na metafizično breme, ki se nam zavoljo onostranske večnosti vrača s pomembnostjo vsake tostranske odločitve. Hkrati pravimo, da ima nekaj teže, če ima smisel. Pa je breme enako smislu? Ali niso prav Zaratustrove metamorfoze tiste, ki nakazujejo, da (čez)človeški smisel zmore tudi brez bremena? In če je končnost naše eksistence nejevoljnosti volje tako neznosna, da je treba končnost nadomestiti s težo absolutne večnosti, ali po drugi strani ni možen tudi smisel končne eksistence, ki afirmira tako porajanje kot minevanje svetnih reči in same sebe, tj. ali ni možen smisel brez bremena – *amor fati*? Če namreč opustimo metafizično težo onostranske večnosti, v kateri ni minljivosti, in jo nadomestimo s tisto večnostjo večnega vračanja enakega, ki prežene *duha teže* in ki v svoji *istosti* napotuje na končnost človeške eksistence, ter jo afirmiramo kot skrivnostno razkrivanje in zakrivanje biti na način igrivega vznikanja in zahajanja vsega, kar je, mar s tem ne postanemo lahki, ne da bi bil pri tem ogrožen smisel. Seveda ne več absolutni smisel vrhovnega bivajočega, temveč prav smisel tako izmuzljive biti. Zaratustra pa vseeno uči, da do te lahkosti vodijo šele preobrazbe duha, ki vselej začenjajo pri kamelji teži. Nanašajoč se na Heideggerja, šele tesnoba (kot breme eksistence) spravlja tubit k razkrivanju biti in podarja možnost samolastne eksistence, ki se v zasnavljanju lahko sprošča v lahkost vedre odločene biti. Je rešitev tedaj teža zasnavljajočega začenja, ki se sprošča v faktično lahkost? Se pravi, *težka lahkost* bivanja?

Zaratustrovski lahki smeh ali metafizična težka resnost? Dve duhovni poti z zgodovino prežetega človeka, do katerih ne vodi enoznačni sme-

rokaz; in prav zato mora dokončen odgovor na vprašanje lahkosti in teže znotraj tega prispevka ostati to, kar je, dvournost, uganka in skrivnost.

LITERATURA

- Fink, Eugen. *Igra kao simbol svijeta*. Zagreb: Demetra, 2000.
Fragmenti predsokratikov. Ur. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
Heidegger, Martin. *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1971.
———. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
Kundera, Milan. *Neznosna lahkost bivanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2006.
Nietzsche, Friedrich. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: preklestvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
———. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
———. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
Sveto pismo, Slovenski standardni prevod. Splet 1. 12. 2017.
Zajc, Dane. *V belo*. Ljubljana: Študentska založba, 2008.

Lightness and Weight in The *Unbearable Lightness of Being* and Zarathustra's Three Metamorphoses of the Spirit

Keywords: literature and philosophy / Nietzsche, Friedrich / Kundera, Milan: *Unbearable Lightness of Being* / metamorphoses of the spirit / eternal return of the same / spirit of heaviness / metaphysics / nihilism / play

The key problem of Kundera's *The Unbearable Lightness of Being* in connection to Nietzsche's idea of the eternal return of the same is manifest on the very first pages of the novel: lightness or weight. If we consider weight as life, which repeats itself in infinity and is, as such, heaviness of each human decision or, in other words, the heaviness of the spirit that endlessly bears itself, then lightness presents itself as the lack of burden emerging from Thomas's motto "*Einmal ist keinmal*". From this perspective, lightness shows itself as a relaxed and non-binding existence, free from the absolute. The dichotomy of lightness and weight invites us to rethink the European spiritual tradition, which, stemming from its ancient Greek origins, moves within Plato's *chorismos* between

the intelligible world of extrasensory ideas and the cave world of sensory experience. The emergence and unfolding of metaphysics from Plato's philosophy onward, which Heidegger proclaims as the onto-theological constitution of metaphysics, appears to overcome the sensory world and therefore decides Kundera's question in favor of weight – at least until Nietzsche's insight into the nihilist nature of the constitution of metaphysics. In the second part, the introduction of Zarathustra's speech "The three metamorphoses" (of the spirit) will provide a path to the appropriation of the relationship between lightness and weight with regard to the life of four protagonists of Kundera's novel.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article
UDK 1Nietzsche F.:821.162.3.09Kundera M.