

Tine Hribar

AMOR: PATOS VOLJE DO MOČI

Kot Jezus s svojo drugačno bitjo, z bitjo dejavne ljubezni za nič sredi Nietzschejega *Antikrista* vznikne, tako tudi ponikne. Zasiže in ugasne. Jezus kot simbol srečnega življenja zdaj in tu potone v Križanem, v nekom, ki ga ima Nietzsche za simptom perverznega Pavlovega krščanstva. Križani je po Pavlu na križ pribiti Jezus: predmet Pavlove manipulacije, sredstvo njegove, po njem pa tudi cerkvene volje do moči. Postava Križanega je odslej tako močna, da s svojo fascinantnostjo Jezusa zastre. Razlika med evangeljskim Jezusom, Jezusom ljubezni in veselega oznanila ter Križanim kot sredstvom dysangelija, sovraštva in maščevalnosti se zabriše. Na ravni razlogov in razlage tako rekoč izgine. Ne pa tudi na ravni srca. Tu sled ostane. Ostane sled resnice, po kateri Jezusovo veselo oznanilo nahajamo zunaj nasprotja med Dionizom in Križanim, med aktivističnim potrjevalcem in aktivističnim zanikovalcem življenja.

121

I. Dioniz

Preden se soočimo s postavo Križanega, si oglejmo Dioniza. Sámó ime v *Antikristu* ni omenjeno; Dioniz je navzoč opisno, tedaj ko je predstavljen »prototip, imenitnost, v njeni najlepši in najzrelejši obliki« (51), ko je omenjeno »vse posrečeno, ponosno, pogumno, predvsem pa lepota« (52), ko je

navedeno to, »kar vznikne iz obilja, presežka, moči«, ko je izpostavljen »občutek popolnosti, pritrjevanje življenju, triumfalno ugodje ob samem sebi in življenju« (56), skratka, »veliki Da k vsem velikim, lepim, drznim stvarem« (60). V tej zvezi je zanimiva Nietzschejeva pripomba o poganskem bogu oziroma njegova definicija poganstva poganov: »pogani so vsi, ki življenju rečejo Da, katerih 'Bog' pomeni ime za veliki Da k vsem stvarim«. (55) Dioniz je poganski bog, »Bog« poganov.

Ob tej opredelitvi se pokaže Nietzschejeva dvoznačna, če ne celo dvoumna uporaba nekaterih ključnih besed. Spomnimo se njegove razglasitve žrtvovanja nedolžnega, Jezusa po lastnem Očetu, za »grozljivo poganstvo«, torej za nekaj skrajno negativnega; zdaj pa imamo pred seboj poganstvo kot nekaj skrajno pozitivnega: kot pritrjevanje življenju brez pogojev. Kot dionizičnost Dioniza. Svet je poln, svet je popoln, to je gledišče Dioniza: občutje ugodja in slasti, veselja v življenju in nad življenjem. Naj bo tako, kakor je. Naj bo ta trenutek večnost. Toda živi tudi druga, morda globlja misel. Misel, ki ne prenese vsega. Ki odklanja grozljivosti. Ki se nad poganstvom in njegovo radoživostjo navdušuje, a se z vidika njegove grozljivosti nad njim tudi zgraža.

122

V *Ecce homo*, v dokumentu, ki ga je Nietzsche napisal takoj po *Antikristu* in prav zato, da bi povedal, kdo je (»kdo sem«), se že uvodoma razglasi za učenca »filozofa Dioniza« (Uvod 2).¹ V oceni *Rojstva tragedije* nato formulira bistvo dionizičnosti:

»Prvi sem zagledal pravo nasprotje: izrojeni instinkt, ki se s podzemeljsko maščevalnostjo obrača proti življenju (krščanstvo, Schopenhauerjeva filozofija, po svoje že Platonova filozofija, ves idealizem kot tipične oblike) in iz obilja, preobilja porojeni obrazec *najvišje pritrditve*, potrditve brez pridržka, celo trpljenja, celo krivde, vsega vprašljivega in tujega v samem bivanju ... Ta zadnji, najveselejši, prekipevalno najboljstnejši ja življenju ni samo najvišji, temveč tudi *najgloblji* vpogled, ki ga resnica in znanost najstrožje potrjujeta in podpirata. Ničesar, kar je, ni mogoče odračunati, nič ni pogrešljivo – tiste strani bivanja, ki jih odklanjajo kristjani in drugi nihilisti, so celo neskončno višjega reda na lestvici vrednot kakor to, kar si je upal odobriti, *imenovati dobro* dekadenci instinkt.« (*Rojstvo tragedije* 2)

¹ Že v *Somraku malikov* pa zapiše: »Jaz, zadnji učenec filozofa Dioniza – jaz, učitelj večnega vračanja.« (Prav tam, str. 105)

Nietzsche ne trdi, da je obstoječi svet najboljši vseh možnih svetov. Zaradi tega ne, ker o možnih svetovih sploh ne razmišlja. Svet, v katerem živimo, je edini; edini dejanski in kot tak popoln. Ne kljub nasprotjem, marveč prav zaradi nasprotij, ki jih vsebuje. Dionizični pogled vidi svet kot kipenje, kot prostor obilja, še več, preobilja, neizčrpnosti in razsipnosti. V naslednji sentenci Nietzsche, da bi podčrtal pravkar rečeno, citira samega sebe iz *Somraka malikov*: »Pritrjevanje življenju samemu v še tako tujih in najtrših vprašanjih; volja po življenju v *žrtvovanju* najvišjih tipov veseleča se lastne neizčrpnosti – temu sem rekel dionizično ...« (*Rojstvo tragedije* 3)² S tega vidika nato polemizira z Aristotelovo razlage tragedije, vloge groze in sočutja v njej. Bistvo tragičnega, dionizičnega razumevanja življenja ni v tem, da se znebimo strahu in sočutja, temveč da si ju posvojimo: »da *smo sami* čez strah in sočutje večna slast nastajanja, slast, ki vključuje vase tudi še *slast uničevanja*«. Odločilna je besedica »čez«, onkraj. Če vzamemo na eni strani vse, kar je v svetu negativnega, na drugi strani vse, kar je v njem pozitivnega, skupna vsota ne pomeni zravnave, ukinitve tako pozitivnega kot negativnega, temveč pomeni njun seštevek v Pozitivno: v podvojeno pozitivno oz. pozitivno z dvojno močjo.

V tem je smisel rekla iz *Somraka malikov*: »Kar me ne pokonča, me okrepi.« Mi podvoji moje moči. Takšna drža me postavlja v položaj, ko sicer sem v svetu, a na tak način, da sem obenem zunaj njega: nad njim in njegovimi nasprotji. Tudi nad nasprotji lastnega življenja. Na življenje in svet se oziram od zgoraj. Le tako imam »celotni pogled« na življenje, pregled, »onkraj človeka in časa«, nad celoto življenja. Ves sem tu, vendar tako, da se tega svojega položaja tudi zavedam. V vsakem trenutku. Šele v tem je prava slast, resnični užitek. Odločilen je občutek preobilja. Ne manka, temveč presežka moči. Volja do moči ni, kakor jo običajno razumemo, volja, ki ji nekaj manjka in zato teži

123

² Predhodni tekst iz *Somraka malikov* se glasi: »Večno življenje, večno vračanje življenja; prihodnost, obljubljeno in posvečeno v preteklosti; zmagoslavni ja za življenje nad smrtjo in spremembami; *resnično* življenje kot celostno nadaljevanje življenja s spočetjem, z misteriji spolnosti. Grkom je bil zato *spolni* simbol sam po sebi spoštovanja vreden, bistveno globok smisel v vsej antični pobožnosti. Vse posamezno na ravni spočetja, nosečnosti, rojstva je zbujalo najvišje in najslavnejše občutke. V nauku misterijev je bila posvečena *bolečina*: »popadki porodnice« so posvečevali bolečino na splošno – vse postajanje in rast, vse, kar je porok prihodnosti, *je povzročalo* bolečino ... Da biva ustvarjalno veselje, da se volja po življenju večno sama potrjuje, *morajo* vekomaj biti tudi >muke porodnice< ... Vse to pomeni beseda Dioniz: ne poznam višje simbolike, kakor je ta grška, dionizijska. V njej je najgloblji instinkt življenja, religiozno občuten za prihodnost, za večnost življenja – sama pot k življenju, spočetje, kot *sveta* pot.« (Prav tam, str. 104)

po več moči, marveč je volja presežne moči. Preobilje ni nič drugega kot presežna moč volje; volje, ki se razdaja in že s tem, ne šele z bojem za večjo moč, izraža svojo premoč.

1. Presežna moč

To je razlog, zakaj se Nietzsche nima samo za antikristjana, ampak tudi za antidarwinista. Njegova kritika ni uperjena samo zoper biološki, ampak tudi socialni darwinizem: »O slavnem boju za življenje bi dejal, da se mi zdi včasih bolj zatrjevan kakor dokazan. Pojavlja se že, vendar kot izjema: celotni pogled na življenje *ni* stiska, stradež, temveč bogastvo, bohotnost, celo absurdno zapravljanje – kjer je boj, je boj za *moč* ...« (Obhodi nesodobnika 14) Za moč, ne za preživetje. V boju za moč, praviloma izhajajočem iz premoči, se pravi, iz preobilja, iz presežne moči, življenje samo postane sredstvo. Cilj ni preživetje, ni obstoj, temveč boj sam. Oba, tako cilj kot sredstva, pa sta izraz moči. Volja do moči je to, kar je, le če je to močna volja. Če to ni onemogla, »zlomljena volja«. Samo volja do moči kot volja presežne moči je tista volja, ki »bo lahko na zemlji spet omogočila *presežek življenja*, iz katerega mora znova zrasti tudi dionično stanje«. (Rojstvo tragedije 4) Stanje, katerega glasnik je za zdaj le Nietzsche oz. njegov Zaratustra.

124

Po legendi je šel iranski plemič Zaratustra, ko je dopolnil trideset let, v gore. Tam je samotno živel deset let. Nietzsche nam ga predstavi v zadnjem poglavju četrte knjige *Vesele znanosti*, v trenutku, ko se na dan vrnitve med ljudi ob zori postavi pred svojo votlino in nagovori sonce:

»Ti velika zvezda! Kaj bi bila tvoja sreča, če ne bi imelo tistih, ki jim svetiš! Deset let si prihajalo sem gor k moji votlini: sito bi že bilo svoje luči in te poti brez mene, mojega orla in moje kače; toda čakali smo te vsako jutro, ti odvzemali tvoje preobilje (*Überfluss*) in te blagoslavljali za to. Glej! Prenasičen sem s svojo modrostjo, kakor čebela, ki je nabrala preveč medu, potreben sem rok, ki se stegujejo, rad bi podarjal in delil, dokler se ne bi modri med ljudmi spet razveselili svoje norosti in revni svojega bogastva. Zato se moram spustiti v nižavo: kot storiš ti zvečer, ko zaideš za morje in prineseš luč tudi še spodnjemu svetu, ti prebogata zvezda! – moram, kakor ti, *zatoniti*, kakor temu pravijo ljudje, h katerim hočem dol. Blagoslovi me torej, ti mirno oko, ki moreš brez zavisti gledati tudi preveliko srečo! Blagoslovi čašo, ki se hoče preliti (*überfließen*), da se voda zlato razliva iz nje in vsepovsod ponese odsev tvoje

opojnosti. Glej! Ta čaša hoče biti spet prazna in Zaratustra hoče postati spet človek.« (KGW V,2:251)

Te iste stavke, razvezane in povezane v »verze«, nahajamo na začetku knjige *Tako je govoril Zaratustra*, v kateri tvorijo 1. poglavje *Zaratuistrovega* uvodnega govora. Zaratustra je kot človek, ki se v Platonovi prispodobitvi o votlini odloči, da se spred sonca, podobe in otroka ideje Dobrega, vrne nazaj, dol k svojim nekdanjim souklenjencem. In je kot demiurg iz *Timaja*, ki se brez zavisti (nevoščljivosti), kakor Platon posebej poudari, odloči, da bo veselje uredil po svoji podobi in tako iz kaosa naredil kozmos. Platonov umni Bog lahko to naredi, ker ni samo lep, ampak tudi dober. Zato demiurgovo odločitev največkrat razlagajo kot izraz njegove dobrote. Iz Nietzschejeve razlage vidimo, da se Zaratustra, ki združuje človeka iz votline in demiurga, res spusti k ljudem brez zavisti ali nevoščljivosti, da pa tega ne naredi iz običajne dobrote, marveč iz nečesa, kar je pred in nad njo. Vse, kar počne, dela iz preobilja. Brez zavisti je, ker ima vsega dovolj in preveč. Ker je torej že na izvoru nad tistimi, ki imajo premalo ali jim nekaj manjka. Pred njegovo dobroto je zato njegova rado-darnost. Rad daje, ker ima preveč. Iz preobilja, se pravi, brez zavisti, a tudi brez, mimo usmiljenja. Tistim, ki jim daje, jim ne daje iz ljubezni do njih, marveč iz svoje lastne potrebe. Toda potrebe, ki nič ne potrebuje. Katere pomanjkljivost je zgolj in samo v tem, da je brez pomanjkljivosti. In da v tem pomenu ni človeška. Je človeško-prečloveška, drugače rečeno, nadčloveška.

125

Zaratuistrova dobrota pomeni nadčloveško radodarnost. Radodarnost nadčloveka iz »preobilja moči«, iz moči, s katero razpolaga »tip Zaratustra«, povedano z besedami iz *Ecce homo*, tip, ki nastopa kot »najvišja vrsta vsega bivajočega« (str. 239: *Tako je govoril Zaratustra* 6). Ne le človeka oz. človeštva, ampak bivajočega v celoti. Status Zaratustre je onto-teo-loški status. Kot tip je oznaka, ime za bivajoče kot tako in v celoti. Ni le vrhovno bivajoče, ampak je kot najvišje bivajoče že tudi prezentat biti bivajočega: biti v pomenu bivajočnosti bivajočega. Njegova bit je para-digmatična: bit Zaratustre je vtisnjena v vse bivajoče, njegov način biti, biti v pomenu bivanja, pa je zgled, vzor bivajočega v celoti. Zaratustra je *arche* in *telos*, počelo in svrha, dovršeno in zato tudi dovršitveno načelo vsega, kar je. Kot tak je Zaratustra popoln, vsa nasprotja sveta združujoča in povezujoča popolnost, *coincidentia oppositorum*: »v njem so vsa nasprotja povezana v novo enotnost«. To pa je, povzame Nietzsche, »pojem samega Dioniza«. Dioniz kot nekdo, ki ne izhaja iz dane resnice, recimo, smisla življenja, marveč »resnico najprej ustvari, svetu vladajoči duh,

usoda«. Zaratustra kot Dioniz je zato kljub temu, da brezobzirno kritizira vse obstoječe, da »v nezaslišani stopnji govori ne, *dela* ne v vsem, v čemer so do zdaj govorili ja«, veliki pritrjevalec in potrjevalec bivanja, se pravi, »nasprotje zanikujočega duha«. Kot tak in v celoti po svojem pojmu ni zanikovalec. Je veseli, ne pa hudi oznanjevalec:

»Zaratustra je plesalec; kakor ta, ki ima najtrši, najstrahotnejši pogled v realiteto, ki je premislil >najbolj brezdanjo misel<, kljub temu v tem ne najde ugovora proti bivanju, celo proti njegovemu večnemu vračanju ne – temveč ob tem še razlog, da *je sam* večni ja vsem stvarim, >neznansko neomejeno izrekanje ja in amen (*Ja- und Amen-sagen*)< ... >V vse prepade odnašam še svoje blagoslavljaljoče pritrjevanje (*Jasagen*)< ... *A to je pojem Dioniza, še enkrat.*« (Str. 240: prav tam)

126

V plesu Nietzscheja, Zaratustre, Dioniza pa ob vsem navdušenju tiči nekaj, kar človeku tudi sredi največje razigranosti ne da miru. Tisto, zaradi česar sreča tega plesa ni nikoli popolna. Obstaja neka nezaceljena in nezaceljiva rana, »tema v zenici sonca«, neodpravljliva bolečina sredi užitka. O tem pripoveduje *Nočna pesem*, najgloblja in zadnja resnica boga kot nadčloveka oz. nadčloveka kot boga: »Nekaj nepotešenega, nepotešljivega je v meni, kar se hoče oglasiti. Poželenje po ljubezni je v meni, ki samo govori jezik ljubezni.« To poželenje je brez izhoda. Nemir, ki se ne more umiriti. Še huje je kot v tisti Prešernovi pesmi, ki se začne z nekoliko nerodnim verzom: *Ko brez miru okrog divjam ...* Kajti ljubezen, o kateri je govor v *Nočni pesmi*, ni ljubezen neuslišanega ljubimca. Ni ljubezen do ljubljenega, temveč ljubezen do ljubezni. Ne izmika se ljubljenega, izmika se ljubezen kot taka.

Poželenje po ljubezni, ki samo govori jezik ljubezni, je brez predmeta. Temni predmet poželenja zanj ne obstaja, kajti predmet tega poželenja je tema kot taka. »Luč sem: o, da bi bil noč! ... O, da bi bil temen in nočen!« Predmet tega poželenja je predmet, ki ni predmet. Ki pa je hkrati daleč od tega, da bi bil brezpredmeten: »O, neblaženost vseh darujočih! O, pomračitev mojega sonca! O, poželenje po poželjivosti! O, volčja lakota (*Heissshunger*: vroča lakota) v zasičenosti!« Manjka poželjivost sama, se pravi, pomanjkljivost je v pomanjkljivosti pomanjkljivosti, v pomanjkanju tistega, kar dela človeka za človeka: gon poželenja, gonilo želje. Namesto nagona je tu poželenje po poželjivosti, namesto želje ljubezen do ljubezni, se pravi, le željo želje: hrepenenje.

O volji do moči, čeprav smo sredi nje, tu ni in ne more biti sledi. Namesto trumfa volje do moči, namesto vriskanja in vznesenih hvalnic imamo pred seboj »najglobljo otožnost« in »nesmrtno tožbo«. A kako da Nietzsche kljub temu, da je Dioniz »zaradi preobilja (*Überfülle*: prepolnosti) luči in moči, zaradi sončne narave obsojen na neljubljenje«, govori o »smaragdni sreči« in »božanski nežnosti«? *Verurtheilt zu sein, nicht zu lieben*. Biti obsojen na ne ljubiti. Vzrok tega pa je prav v preobilju, v luči in moči, v luči kot moči, v moči kot luči. V moči, ki je sonce, v moči, ki od Platona naprej velja kot moč ideje Dobrega. Kot ideje, ki je onkraj bitnosti in zato po moči presega vsa bistva in vsako bivanje. In ki zato pomeni popolno zmago slavlje Dobrega, dobrega kot takega (onkraj nasprotja med dobrim in slabim v običajnem pomenu besede). Toda:

»Veliko sonc kroži v pustem prostoru: vsemu, kar je temno, govorijo s svojo lučjo – meni molčijo. O, to je sovražnost luči nasproti svetlečemu: neusmiljeno hodi svoja pota. Na dnu srca krivično nasproti svetlečemu, mrzlo nasproti soncem – tako hodi vsako sonce. Kakor vihar hodijo sonca svoja pota, sledijo svoji neizprosni volji, to je njihov hlad.«

So roke, ki se stegujejo k soncu, in je sonce, ki se nima h komu stegovati. Je hrepenenje po luči in je hrepenenje luči same, ki ne more spet hrepeneti po luči. Hrepenenje je hrepenenje po tistem, kar mi manjka. Manjka, najbolj manjka mi tisto, kar je čisto drugačno od mene, se pravi, kar je moje čisto nasprotstvo. Če sem v temi ali če sem tema sama, je to luč. Če sem luč, potem je to tema. Iz nemoči, če sem nemoč, hrepenim po moči. Kaj pa če sem moč sama? Bom tedaj hrepenel po nemoči?

Ne. In tu je velikanski premik, obenem pa izvir hude prizadetosti, ki zadene moč na višku njene moči. Na višku moči, ko je moč največja ali popolna, se izkaže, da je pred samo seboj brez moči. Izkaže se temeljna nemožnost, s tem pa tudi nemoč moči. Moč nima moči, da bi se odpovedala svoji moči. Iz tega ne izvira samo hlad moči navzven, temveč tudi navznoter. Samopodhlajenost sonca je neizmerna. Iz žariščne točke moči se širi njeno sovraštvo do drugih moči. Vzvratno pa tudi sovraštvo do same sebe. Neusmiljeno sovraštvo. Kajti moč ne more slediti ničemur drugemu kot sami sebi; ničemur drugemu kot svoji neizprosni volji do same sebe. Moč obstaja le, kolikor sledi sama sebi. Kolikor se vrti sama v sebi.

Moč je moč, kolikor sledi svoji neizprosni volji do same sebe, to je, do moči.

Moči ni, kolikor ni volja do moči. Ta pa je neizprosna in neusmiljena. Neusmiljenost in neizprosnost volje kot volje do moči, volje, ki pripada moči, zadeneta in zadevata najprej to moč samo. A v kakšnem odnosu sta si volja in moč? Gre v volji do moči za voljo moči ali za moč volje? Je bistvo in končni domet volje do moči res, kakor meni Heidegger, volja do volje? Moramo pri volji do moči izhajati iz volje ali iz moči? Sonce je prispodoba moči, ne volje. Ne samo pri Nietzscheju, že pri Platonu. Seveda pa sonca, ki se zaveda samega sebe, moči, ki hoče samo sebe, ni brez volje. Pod obnebjem antropo-centrizma moč, moč, katere subjekt je človek, ne more biti drugega kot volja do moči. S človekom kot Subjektom vsega bivajočega, s človekom kot temeljem vseh objektov, kot vrhovno močjo nad stvarmi, spremenjenimi v objekte, postane volja, kakor pravi Schelling, *Ur-grund*, pra-temelj in pra-razlog vsega, kar je. Postane bivajočnost bivajočega. Nietzsche to dejstvo prezentira takole:

128

»Če je najnotrajnejše bistvo biti volja do moči, če je ugodje (*Lust*: slast) vsa rast moči, neugodje (*Unlust*) ves občutek, da se ne moremo zoperstaviti in zagospodovati: kaj ne bi smeli potem ugodje in neugodje postaviti za kardinalni dejstvi? Je mogoča volja brez obeh teh oscilacij med ja in ne? ... Toda *kdo* občuti ugodje?... Toda *kdo* hoče moč?... Absurdno vprašanje: če je bistvo samo volja moči (*Machtwille*) in potemtaka čutenje ugodja in neugodja! Kljub temu: potrebna so nasprotja, zoperstavljanja, torej, relativno, *presega-joče enotnosti* ... Lokalizirano – če A učinkuje na B, je A šele lokalizirano ločen od B.« (KGW VIII,3: spomladi 1888 14[80]; Volja do moči 693)

2. Patos preobilja

Volja do moči, najnotrajnejše bistvo biti (biti v pomenu bivanja), torej volja do moči kot bivajočnost bivajočega je ko-relativna tako navzven kot navznoter. Moč pridobivamo ali zgublamo vselej v odnosu do drugega, tako da dobimo premoč nad njim ali pa pademo pod njegovo premoč; pridobivanje moči oz. zadobivanje premoči prinaša ugodje, slast, zgubljanje moči oz. zapadenje pod premoč drugega pa povzroča neugodje, bolečino. Vprašanje, kdo občuti slast oz. vprašanje, kdo hoče moč, ki ju lahko spnemo v vprašanje, kdo je subjekt volje do moči kot slasti, pa je absurdno zaradi tega, ker volja do moči kot bistvo biti (bivajočnost bivajočega) že sama, kot taka, ni nič drugega kot hotenje moči oz. občutenje ugodja in/ali ne-ugodja.

Ni subjekta volje do moči, ker je ta subjekt, namreč kot »gibalni vzrok«, moč

sama kot taka. Tu Nietzsche voljo do moči razume iz moči kot take. Volja tu ne nastopa kot volja iz moči, marveč kot hotenje, kot teženje po moči. Po moči kot cilju. Moč je sicer izhodišče, toda v obliki stanja moči; cilj pa je moč v gibanju, gibajoča se moč: k premoči težeča moč. Volja do moči pomeni strem-ljenje po moči kot premoči. S tega vidika se Nietzsche vpraša: »Moremo spre-jeti *stremljenje po moči* (*ein Streben nach Macht*) brez občutenja ugodja in neugodja, se pravi, brez občutka stopnjevanja in zmanjševanja moči?« (14[82]; Volja do moči 689) Moč je kot gravitacija, ki je samovzrok kroženja: nista Sonce ali Zemlja vzrok lastnega kroženja, marveč je vzrok njunega kroženja gibalna sila, ki je kot taka brez vzroka. Kot gibalni vzrok vsega gibanja tako tudi volja do moči nima vzroka. Volja do moči, namreč kot volja moči, je *causa sui*; moč sama je vzrok stremljenja po moči. Občutek ugodja ni občutek moči kot take, marveč občutek stopnjevanja moči; kot tak ni vzrok, temveč učinek volje do moči kot stremljenja po moči. Drugače povedano: obstaja le volja do moči kot taka, kot volja moči: V nasprotju z neugodjem kot občutenjem zmanjševanja moči volja nemoči ne obstaja.

Volje do ne-moči po Nietzscheju ni. Bila bi čisto protislovje. Lahko hočemo nič, ne moremo pa nič hoteti. Hoteti, ne da bi hoteli, ni mogoče. Volja do nič, stremljenje po uničenju, recimo, po samomoru kot samouničenju, je oblika volje do moči. Ne pomeni volje do ne-moči, marveč voljo do moči. Je morda izraz ne-moči, toda ne-moči z vidika neke moči kot premoči, torej odnosne (relacijske in relativne) ne-moči. In kot taka samomorilna volja ni le *izraz* volje do moči, ampak *je* volja do moči. Toda volja do moči na dnu upadanja, zlomljena volja do moči, volja do moči, obtežena s skrajnim neugodjem. S tolikšno bolečino, da bolečina, neposredno povezana s samomorom, ne pomeni nič več. Čeprav ugodje in neugodje ni sad vzroka, temveč učinka, pa sta prav kot učinka že tudi kazalca povečevanja oz. zmanjševanja moči. Kazalca, ki pričata o tem, da ravnotežja moči, ohranjanja moči na isti ravni ali stopnji ne more biti. Samoohranjanja kot samohranitve ni; ohranjam se le, če se krepim, če povečujem svojo moč. Brž ko začnem moč izgubljati, se ne ohranjam več, temveč začnem že tudi propadati.

Od tod Nietzschejeva zenačitev volje do moči s stremljenjem po moči, se pravi, po večji moči mene samega oz. po premoči nad drugim. Zenačitev, ki za seboj potegne izpostavitev naslednjega, po Nietzscheju najelementarnejšega dejstva: »volja do moči ni bit (*Sein*), ni postajanje (*Werden*); temveč patos (*Pathos*)« (14[79]; Volja do moči 635). Patos je beseda, ki je že sama po sebi ironična. Na

površini pomeni navdušenje, celo radostno zanesenost, v globini, pravzaprav dobesedno vzeto, pa pomeni trpljenje. Vsekakor je patos nekaj, česar ne obvladujem, marveč me obvladuje. Ne samo pritegne, potegne me za seboj. Tako močno, da kljub silovitosti ne občutim nasilja. Patos, to sem jaz; ponese me, nese me prav kot mene. Z njim sem, dokler me prežema, eno in isto. Pomeni mojo lastno strast.

130

Največja moč je postajanju (nastajanju in minevanju) vtisniti bit. Postajanje je, kolikor je kljub minevanju, ki ga vsebuje, kot tako in v celoti neminljivo. Takšno je, če se to, kar nastaja in mineva, večno vrača. Postajanje ima naravo biti, kolikor je istovetno z večnim vračanjem enakega. Če je to, takšno vračanje. Če obstaja življenje, ki ni le življenje med rojstvi in smrtmi, ampak življenje onkraj rojstev in smrti. Če torej obstaja Življenje, znotraj katerega običajna življenja, življenja med rojstvom in smrtjo niso nič drugega kot mimobežni trenutki. Občutenje tega življenja, to življenje samo kot moja lastna strast je patos. Je volja do moči. Je veselje do življenja kot Življenja. Veselje onkraj rojstne radosti in smrtne žalosti. Bolečino rojstva in bolečino smrti presegajoče veselje. Volja do moči kot patos ni samo pred občutji ugodja, ampak tudi onkraj njih. Patos volje do moči je, freudovsko rečeno, onkraj načela ugodja. Je čisti užitek. Sproščen do te mere, da se prepušča tudi (na)gonu smrti. Kajti to, da volja do moči ni niti bit niti postajanje, temveč patos, pomeni, da je onkraj biti in postajanja, s tem pa tudi onkraj skrbi za bit. Ni ji zgolj do preživetja. Hoče več. Tudi za ceno ne-biti, smrti.

Ta volja do moči, volja do moči kot patos, kot preobilje in opoj je najnotrajnejše bistvo biti. Toda ne biti tega ali onega bivajočega, marveč bivajočosti bivajočega kot take. Ni stremljenje po moči, ni relacijsko relativna volja do moči, ki raste in upada, se povečuje in zmanjšuje, temveč je moč, volja moči v absolutnem pomenu. Gre torej za dva pomena, dva pojma volje do moči. Čeprav Nietzsche izrecno ne zariše razlike med voljo do moči kot tako in voljo do moči kot stremljenjem po moči, se s tem razločkom v njegovih konkretnih opisih srečujemo neprestano. In brez zavesti o tem razločku teh opisov ne moremo zares razumeti.

Eno je dionizična volja do moči, presežna volja do moči iz preobilja, drugo pa je krščansko-darwinistična volja do moči, stremljenje po moči iz pomanjkanja moči. Iz manka moči, ki jo stremuhi po moči kompenzirajo s seštevkom pomanjkljivih, slabotnih moči in ga uveljavijo kot moč množice. Izkoristijo čred-

ni nagon slabotnih, ga obrnejo zoper elito in se končno v imenu črede kot množice povzpnejo nad množico. Nad vse tiste, ki so jih poprej speljali z religijo ali teorijo enakopravnosti, zdaj pa jih obvladujejo kot religiozni ali politični vodje. In ker te vodje ne nosi volja do moči kot patos, marveč jih žene volja do moči kot stremljenje, prav oni najbolj sovražijo izjemne posameznike dionizičnega tipa.

3. Razsipnost

Dioniz ne kopači moči, temveč jo razsipa. Religiozni, politični, ekonomski in drugi stremuhi po moči pa moč zbirajo, jo akumulirajo in kapitalizirajo, da bi z njo zavladali nad drugimi. To je sla po lasti in oblasti, ki z dionizično, orgiastično voljo do moči nima nič skupnega. Narobe. Je njeno popolno nasprotje. Iz te slasti, iz slasti stremljenja po moči ne izhaja razcvet, temveč propad. Sile te slasti ne prinašajo renesanse, temveč dekadenco. So dekadencijske sile. Tudi dekadencijske sile so sile volje do moči. Toda manjvredne volje do moči. So sile tiste volje do moči, ki je v obliki stremljenja po moči razvrednotila pravo voljo do moči ter uveljavila lažne vrednote, kot so tradicionalne krščanske kreposti. Zato je te vrednote treba prevrednotiti in znova uveljaviti prave vrednote, se pravi, vrednote prave, dionizične volje do moči. Močni – v kreativnem, ne v akumulacijskem pomenu – si morajo znova osvojiti svoje pravice. Pravice, ki so z vidika nemočnih, neustvarjalnih poprečnežev in njihovih pravično ovrednotenih dosežkov, nad-pravice, to je, pred-pravice: privilegije.

131

Toda ali ne tiči za takšnim tehtanjem pravic in njihovim razporejanjem neko preračunavanje, račun, ki se ne ujema z dionizično razsipnostjo? Nietzschejeva izvajanja o pravicah in predpravicah in vse tisto, iz česar ta izvajanja izhajajo in kar nato izhaja iz njih, bi lahko imeli za ironična, če ne bi bil v njihovo ironijo ujet tudi Nietzsche sam. Nietzsche se ima za čisto izjemo, za nad-človeka, obenem pa se čuti globoko ponižanega in razžaljenega. Iz te dvoznačnosti njegovih občutij izvira nato tudi dvoznačnost njegove kritike obstoječih vrednot in te vrednote postavljajoče volje do moči, natančneje, dveh osnovnih, a nasprotujočih si volj do moči. Nietzsche ne vrednoti samo stvari in vrednote, ampak vrednoti tudi vsakokratne vrednote postavljajočo voljo do moči. In seveda tipe, človeške oz. božanske postavbe teh volj do moči.

Iz resnice, iz resnice o manku oz. umanjkanju nasprotja med resničnim in navideznim svetom izhaja po Nietzscheju »strašen in vprašljiv karakter biva-

nja«; zato ob tej resnici lahko živimo in preživimo le z lažjo. Ni resnice, je le volja do resnice. Resnica je zgolj in samo »resnica«; brž ko pa to vemo, ne moremo več verjeti v Resnico, ki da se razlikuje od videza in naj bi se ujemala z resničnostjo samo. Resnice, ki je istovetna z videzom, pa seveda ne cenimo več. Nimamo je več za vrednoto, drugače rečeno, kot vrednota je resnica, ki je še samo »resnica«, propadla. V zameno ponudi Nietzsche tole:

»Metafizika, morala, religija, znanost – bodo v tej knjigi obravnavane le kot oblike laži: z njihovo pomočjo se *veruje* v življenje. >Življenje naj vliva zaupanje<: naloga, tako zastavljena, je neznanska. Da bi jo rešil, mora biti človek že po naravi lažnivec, še bolj kot kaj drugega mora biti *umetnik*. In on to tudi je: metafizika, morala, religija, znanost. – Vse samo izrodki njegove volje do umetnosti, do laži, do bega pred >resnico<, do zanikanja >resnice<.«³

Nietzsche se gre tu, najprej pred samim seboj, velikega inkvizitorja. Ko resnico, da ni Resnice, da je resnica torej le »resnica« (ta pa je kot odstrtje resničnosti strašna), spodrine z resnico o nujnosti laži, da ne bi obupali nad življenjem, uveljavi kot Resnico svojo resnico. Do pomenskega drsenja ob besedi »resnica«, ki smo mu priča, prihaja zaradi tega, ker Nietzsche to besedo v istem besedilu uporablja vsaj v treh pomenih.

Najprej je tu tradicionalni pomen resnice kot ujemanja uma s stvarjo (na sebi, zunaj uma); to je resnica v pomenu resnične sodbe. Takšna resnica tam, kjer vse drsi, brez smisla in smeri, ni mogoča. Tu neogibno umanjka. Če pa ni resnice, seveda tudi nasprotja med njo in videzom ni. Pa tudi nasprotja med resnico in lažjo ne. A tu je zdaj že nova, čeprav še zmerom v tradicionalnem pomenu, resnica: Nietzschejeva resnica o stanju sveta. Nietzsche je spoznal in sprevidel, zdaj ve, kakšen je svet v resnici. Z vidika te njegove, prave resnice se stara resnica izkaže kot laž. Za takšno jo razglasi Nietzsche. Obenem pa na novo spoznano realnost, svojo resnico o njej zenači s samo to realnostjo. Resnica in resničnost se skleneta. Nietzsche starih resnic ne zavrže, pač pa jim odvzame ontološki status: povedki niso »predikati biti«, marveč so kot taki le projicirani: »resnični svet« je projekcija naših »resnic«, se pravi, preslikava pogojev našega bivanja. Verujemo, zaupamo v življenje, ker smo prepričani, da je svet dober. Da je svet dobro urejen, drugače rečeno, da je urejen v naše dobro.

³Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, KGW VIII, 3, 11 [415]; prevod privzet iz: Ivan Urbančič, *Duh izgubljene resnice*, v: *Somrak malikov*, prav tam, str. 362.

To oceno imamo za resnično; imamo jo za izraz stanja stvari, tako rekoč za dejstvo samo. Zaupamo, ker verjamemo, da je svet ustvaril in uredil nekdo, k bistvu katerega spada ne samo njegovo bivanje, ampak tudi to, da je dober. Tudi potem, ko v dobrega Boga ne verjamemo več in smo celo prepričani, da ga nikoli ni bilo ali da je mrtev, lahko v to, da je svet dober, verjamemo še zmerom. Verjamemo na primer v znanstveno resnico: v to, da svet ni podvržen golemu naključju, marveč se giblje v skladu z določenimi, tako imenovanimi »naravnimi« zakoni. Nietzsche ima tudi to za iluzijo, za laž, ki pa nam prav pride. Šele če bi se izkazalo, da svet ni dober, da ima bivanje »slab« karakter, bi se naše »resnice«, bi se vsa naša resnica razkrila kot še ena zlaganost več. A to se doslej, bi moral priznati Nietzsche, še ni zgodilo, saj nas sicer zdaj in tu sploh ne bi bilo. Če nam je dobro biti, ker imamo bivanje kot tako za nekaj dobrega, potem je dobro tudi naše okolje. Je dober svet kot tak in v celoti. Ne glede na obstoj bogov ali naravnih zakonov, se pravi, ne glede na obstoj ali neobstoj Narave kot Reda.

Ko Nietzsche trdi, da je svet protisloven in brez smisla, da je to edina prava resnica o njem, se torej moti. Njegova trditev je iste narave kot trditev, da je, če ni Boga, dovoljeno vse. Z njo je ujet pod obnebj e tistega, kar skuša zanikati. Le z vidika Reda se tisto, kar ni Red, kaže kot ne-red. In le z vidika Smisla se tisto, kar to ni, kaže kot nekaj, kar je brez smisla. Le na obzorju Platonove ideje Dobrega se vse, kar se ne ujema z njo, kaže kot nekaj slabega. Nietzsche Dobro, dobro kot tako in na sebi sicer črta, a na tisto, kar je preostalo, še zmerom gleda s Platonovimi očmi. Platon je z vidika umnosti narave, ta pa je po njem umna, ker je proizvod Boga kot Uma, naključje razbral kot nekaj ne-umnega, se pravi, ne-smiselnega in ga zato razglasil za nekaj slabega. Zanj je slabo vse, kar ni neposredna podoba umnega in dobrega Demiurga, to pa navsezadnje ni veliko, saj je vsa narava Demiurgova samoupodobitev. In prav kot taka kozmos, ne pa kaos.

Ko Nietzscheja slišimo govoriti o svetu kot kaosu, ga torej še zmerom najdemo tu. Znotraj nasprotja med kaosom in kozmosom, ki ga je formuliral Platon. Le da tistemu, kar je Platon razvrednotil (poleg naključja tudi vse telesno), Nietzsche spet vrne vrednost; z njegovim prevrednotenjem platonističnih oziroma krščanskih vrednot se tako spet znajdemo tam, kjer smo pred poltretjim tisočletjem že bili: pri dionizični orgiastičnosti. A ob tem ne smemo spregledati, da gre za dvojce: tisto, kar je v tem času veljalo za slabo, zdaj res velja (spet) za dobro, toda samo razločevanje med dobrim in slabim in ocenjevanje,

vrednotenje na podlagi tega razločka spada prav in samo v naš čas. Telo ali narava sama na sebi nista niti smiselna niti nesmiselna, niti dobra niti slaba. In tudi svet sam na sebi ni niti dober niti slab, nima smisla, pa tudi brez smisla ni. Tak ali drugačen je za nas. Kot fenomen. Kot to, kar vidimo in kakor vidimo, je svet, kakor smo rekli, dober in smiseln. Tudi tedaj, prav tedaj, ko v njem odkrivamo nesmiselnosti.

Drugo vprašanje, vprašanje, ob katerem je Nietzsche sploh dobil povod za zgražanje nad tistimi, ki imajo svet za dober in smiseln, je vprašanje njegove trajnosti. Ob misli, da Zemlja kot naš bližnji svet na dolgi rok ni nič drugega kot »hiatus med dvema ničema, dogodek brez načrta, pameti, volje, samozavedanja, najslabša vrsta nujnega, *neumna* nujnost«, lahko bi rekli tudi ne-umna narava (že pri Platonu je to z obravnavanega vidika eno in isto), Nietzsche pomisli: »Proti temu gledanju se nekaj v nas upira; kača nečimrnosti nam prigovarja, vse to mora biti lažno: *kajti* jezi nas... Kaj ne more biti vse to le videz?«⁴ Če je le videz, potem tisto o hiatusu med dvema ničema ne more biti resnica. Toda če nam k temu sklepu prigovarja kača nečimrnosti, ni tedaj tudi brezdanja misel o večnem vračanju enakega, misel, ki prikazani hiatus vrača in vrača in vrača, zgolj in samo izraz nečimrnosti? Posledica neznosne misli ne samo na nepreklicnost moje smrti, ampak tudi »smrti« Zemlje in vesolja sploh?

Kaj je tedaj resnica in kaj je laž? Nietzsche, ki je Pilata cenil prav zaradi njegove skepse, je čutil, da resnična brezdanjost ni v večnem vračanju enakega, marveč v resnici. Da torej tudi tisto, kar ima sam za resnico, ni resnica v smislu resnične sodbe. In da torej nima pravice vse druge in drugačne resnice razglašati za laž. Odločil se je, toda za kakšno ceno? Za ceno laži. Ne laži v pomenu neresnične sodbe, marveč v tistem fenomenološkem pomenu, ki nam ga sam predstavi. Večnega vračanja ne vidimo; to, kar vidimo, je trenutek našega življenja in je želja, da bi bil ta trenutek večen. Zato je tudi stališče večnega vračanja enakega »stališče *zunaj* življenja«;⁵ pogled s tega stališča, je oddaljeni pogled, za katerega trenutno življenje kot tako nima vrednosti. Vrednost in ceno ima le, kolikor je zrno peska v »peščeni uri večnega vračanja enakega«. In samo po tej ceni naj bi imelo zdaj in tu živeto življenje smisel.

⁴ Prav tam, KGW VIII, 2; Urbančič, str. 364.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, prav tam, str. 34.

II. Dioniz in Jezus

Jezusovo razmerje do življenja je iskrenejše. Vsak trenutek življenja je vreden ljubezni. Ljubezni za nič, se pravi, ne glede na to, ali bo trenutek potrjen še s čim drugim ali ne. Za kako svetobolje tu zato ni prostora. Tudi ogorčenje, češ, če ni večnosti, vse skupaj ni nič vredno, se tu ne more zasaditi, kaj šele utrditi.

1. Veselo oznanilo

Med Nietzschejevimi zapiski pogosto naletimo na naslednjo povezavo: »antikrist, antibudist, antinihilist«. V tej zvezi je naziv *antikrist* sicer enoznačen, toda zaradi svoje dvovalentnosti obenem dvoumen. Označuje namreč tako Jezusa kot Pavla, tako Pavlovo kot Kristusovo krščanstvo. Oba naj bi bila z nekega tretjega vidika, ki naj bi ne bil niti Kristusov (Budov) niti Pavlov, niti evangeliski niti dysangeliski, nihilistična. Ta tretji vidik je vidik s stališča Dioniza in njegovega načina življenja. Življenja, ki ga vodi amor fati, fatalna ljubezen do tega življenja samega, drugače rečeno, patos volje do moči. Ali je Dioniz pri tem srečen? Ali tudi njegov nauk pomeni oznanilo? In če ga, ali je to oznanilo veselo? Bi lahko govorili tudi o Dionizovem evangeliju?

135

Če bi bilo na ta vprašanja moč odgovoriti pritrdilno, potem bi lahko imeli Jezusovo veselo oznanilo za nekakšno predoznanilo, nasprotje med njim in Pavlom pa za uvod v nasprotje med Dionizem in Križanim. Toda medsebojna razmerja so bolj zapletena. Saj sta Kristus in Pavel na eni strani ter Dioniz in Križani na drugi strani skrajna nasprotja, obenem pa nasprotja iste ravni. Izključujeta se na eni in isti ravni: na ravni biti. Na ravni nasprotja med bitjo in ničem. Z vidika Jezusovega evangelija je Pavel dysangelist. A kdo je s tega vidika Dioniz? Z vidika Dionizijeve antinihilističnosti sta nihilista tako Pavel kot Križani. A če je Križani le simbol Pavlovega krščanstva, »Križani«, se pravi Jezus, ki ga je Pavel po svoje pribil na križ (izrabil za samouveljavitev, izkoristil kot sredstvo lastne volje do moči), kdo je tedaj z Dionizovega vidika Jezus kot tak?

Šele s prevrednotenjem vrednot se je nasprotstvo med vrednotami izvirnega in obstoječega krščanstva pokazalo v vsej svoji ostrini: kot radikalno in absolutno nasprotje. Kot nasprotje, ki je prav zaradi svoje takšnosti zahtevalo prevrednotenje, totalno zaobrnitev vrednot. Takšno zaobrnitev, ki nas bo po devetnajstih, danes bi rekli po dvajsetih stoletjih, spet vrnila k Jezusovim vrednotam,

k »življenju v ljubezni« oziroma k dejavni ljubezni za nič, k tisti drugačni biti, ki je bit dopuščanja in odpuščanja: dobrotljivosti in nemaščevalnosti, poštenosti in nelažnjivosti, odkritosrčnosti in nehinavskosti, miroljubnosti in nena-silnosti.

A zakaj tedaj Nietzsche še zmerom govori o boju, celo o zaostrovanju boja? O bezobzirnem spopadu s cerkveno krščanskimi, se pravi, z anti-kristovskimi vrednotami? Je mogoče biti drugi Jezus, a ravnati drugače kot on? Izhajati iz njegovih vrednot, a se obnašati v nasprotju z njimi? Ne dela vrednot za to, kar so, ravno to, kako jih živimo? Se ni krščanstvo sprevrglo v antikrščanstvo ravno zaradi tega, ker je učilo eno, delalo pa drugo?

Ne, odgovarja Nietzsche, pokristovsko, »Pavlovo krščanstvo« (294) ni samo drugače delalo, ampak tudi učilo nekaj drugega kot Jezus. Katekizemski nauk o krivdi, grehu, povračilni in maščevalni sodbi na onem svetu, o posmrtni nesmrtnosti in tako naprej je celo bolj antikrščanski, kot pa je obnašanje običajnega, Cerkvi pokoravajočega se kristjana. Zato je treba nastopiti najprej zoper cerkveno vero-izpoved in zoper cerkveni vero-nauk. Tu pa se Nietzsche ujame v zanko. Noče biti naiven, noče biti idiot, ne more se odreči svoji vednosti o nevednosti. Kljub zanikanju stavi na Sokrata, še več, stavi na bojevitega Platona, skratka, poda se na pot metafizičnega anti-metafizika oziroma anti-krščanskega kristjana. Pozabi na to, da je »pravo, izvirno krščanstvo« mogoče v vseh časih in da kot način biti, kot tip življenja predpostavlja odpoved vsakršnemu boju, vsakršnemu zanikanju sploh. Sam zapade v tisto, kar očita evangelistom, predvsem pa Pavlu. Da so se v spopadu s teologi ali farizeji sami začeli obnašati na farizejski oziroma teološki način.

Izvorno krščanstvo je seveda tipološka oznaka, se pravi, dejansko ga sploh ni bilo. Izvorni kristjan je bil samo Jezus, a še ta le kot simbol. Če se na tip kot simbol ozremo z vidika faktičnosti, se nam ta spremeni v ideal. V nedosegljivi ideal, saj je kot tak nadčasoven ali nadzgodovinski. Lahko ga sicer postavljamo v preteklost ali v prihodnost, tako da se nam kaže kot nekaj nedosegljivega le z vidika sedanjosti, toda takšen pogled je v resnici fiktiven. In narobe. Z vidika simbola, Jezusa kot tipa ali ideala, pa se nam v fikcijo spremeni njegovo faktično življenje. Saj kot ideal ne more bivati in se nam zato v svoji faktičnosti neogibno kaže kot idiot. Kot idiot v izvornem, grškem pomenu besede. Tako ga Nietzsche tudi opisuje, ko ga postavlja zunaj vsega; ko je izločen, še preden je bil izobčen in poslan na križ. Ko se je sam izključil, še preden je bil vključen.

Pa vendar Jezus tudi po Nietzscheju prav zaradi takšnega položaja živi na povsem določen, samo njemu lasten način. Živi življenje, ki ga, ko se ozremo nanj, lahko opišemo z značilnostmi, ki se nam z določenega vidika kažejo kot vrednote takšnega ali drugačnega (»budističnega«, »krščanskega« oziroma »antikrščanskega« življenja). Na podlagi teh vrednot lahko rečemo: če je Pavel kristjan, potem je bil Jezus prvi antikrist. Gre za nasprotje, ekstremno nasprotje vrednot, o katerih govori Nietzsche. In potem za prevrednotenje teh vrednot. Bodisi v Pavlovem perverznm bodisi v Nietzschejevem restavracijskem pomenu. A vsakokrat glede na Jezusa in z Nietzschejevega vidika.

2. Prevrednotenje vrednot

Na tem mestu se kaže vprašati, kaj prevrednotenje vrednot pomeni; in kaj vrednote sploh so. Prevrednotenje lahko pomeni samo spremembo predznaka; tisto, kar je prej veljalo za pozitivno, recimo, dobro, velja zdaj za negativno, za slabo ali zlo. Drug pomen prevrednotenja izhaja iz razporeditve vrednot; če je ta hierarhična, potem s prevrednotenjem tiste vrednote, ki so na vrhu, padejo na dno, tiste z dna pa pridejo na vrh. Tretja, najbolj korenita oblika prevrednotenja pa je tista, ko namesto starih vrednot postavimo, tako rekoč ustvarimo nove. Čeprav je Nietzsche, o tem govori že na začetku knjige *Tako je govoril Zaratustra*, nameraval narediti prav to, je vprašanje, ali je kaj takega sploh mogoče. Se sploh da izmisliti povsem novo vrednoto? Naloga ni nič lažja, če ne težja, kot če bi si hoteli izmisliti povsem novo besedo: besedo v celoti, tudi pomen, označenca, ne samo označevalca.

137

To je nemogoče; če pa nismo tako trdni glede tega, pa skoraj nemogoče, saj imajo vse stvari v svetu že svoj pomen: so torej že ovrednotene. Izmisliti si nove pomene, nove vrednote ne pomeni nič drugega, kot izmisliti si, kakor je spoznal Wittgenstein, nov svet. Toda že sam naziv pove, da novi svet predpostavlja starega, torej ne more biti povsem nov svet, temveč je lahko nov samo glede na starega. Novi svet ni nov svet, temveč je preoblikovani stari svet. Preoblikovan, oblikovan na novo je na podlagi nove ocene stvari, stanja stvari, se pravi, na podlagi novega vrednotenja in iz njega izhajajočih vrednot, to je, na novo oblikovanih, preoblikovanih ali prevrednotenih vrednot.

Dolgo časa so umetniki menili, da lahko ustvarijo nekaj povsem novega; bistvo modernizma v umetnosti je bilo prav v tem, a izkazalo se je, da to ne gre. Da se vse steka v čedalje bolj abstraktno (brezoblično) slikarstvo in vse bolj kon-

kretno (šumniško) glasbo, posledica tega spoznanja pa je postmodernizem, vrnitev k oblikovnosti in zvokovnosti, v literaturi k zgodbi.⁶ Skratka, nikoli ne gre, kakor je bil (na neki ravni) prepričan Nietzsche, za oblikovanje kaosa, drugače rečeno, vselej gre za preoblikovanje že danega kozmosa. Navsezadnje je to (na drugi ravni) vedel tudi Nietzsche, saj nenehno ponavlja, da ustvarjanja ni brez uničevanja. Torej moraš najprej povzročiti »kaos«, vsaj navidezno priti do ničelne točke, da bi nato lahko začel oblikovati novi, se pravi, drugačen kozmos. Ne drug, samo drugačen.

Če *ustvarjanje* novih vrednot v strogem pomenu besede ni mogoče, lahko govorimo le o prevrednotenju vrednot. O prevrednotenju v pomenu spremembe, zamenjave predznakov. Če ostanemo pri Jezusu, potem ga v tip, simbol ali ideal spremeni njegov drugačen odnos do življenja, ki se neposredno kaže v njegovem razmerju do drugih ljudi, v njegovem dopuščanju drugega kot drugega. Z vidika običajne, tudi tedanje zdrave pameti je zato preveč krotek; manjka mu bojevitosti.

138

Za zdravo pamet je *bojevitost* torej pozitivna vrednota, skratka, je vrednota. Za Jezusa pa ni, zanj ali po njem je vrednota *ne-bojevitost*, izražajoča se kot krotkost in dopuščanje. Gre torej za prevrednotenje vrednote, kakršna je bojevitost, v nevrednoto in nevrednote, kakršna je krotkost (pogosto napačno razumljena kot plahost ali celo bojazljivost), v vrednoto. Zato Nietzschejev Jezus v primerjavi s Pavlovim, ki je izoblikovan spet po starih (judovskih) vzorcih, je odrešenik, ni pa spreobračevalec ljudi. Ne spreobrača: če pa se ljudje kljub temu obračajo za njim in se na ta način spreobračajo, tega ne počnejo pod pritiskom, pod težo telesnega ali duhovnega nasilja, marveč prostovoljno. Ker so si tako zaželeli. Njegova moč je potemtakem v tem, da spreobrača, ne da bi spreobračal. Prav zato lahko Jezusovo moč prepoznamo kot moč nemoči.

Kaže, da pri Nietzschejevem odnosu do Jezusa prevladuje prevrednotenje z zamenjavo predznakov, s spremembo doslejšnjih pozitivnih vrednot v negativne in negativnih v pozitivne, skrajšano, vrednot v ne-vrednote in ne-vrednot v vrednote. To, kar je bilo prej dobro, je zdaj slabo, in kar je bilo prej slabo, je zdaj dobro. Na to prevrednotenje lahko gledamo kot na horizontalno prevrednotenje vrednot.

⁶ Načelo inovativnosti v umetnosti zato ni (več) odločilno. Pripada le njeni umetelnostni ravni, tisti ravni, ki jo je perfekcionirala tehnika; zato v določeni meri vlada v računalniški umetnosti.

Pri drugi obliki prevrednotenja, ki je vertikalna, ne gre samo za zamenjavo predznakov, za pretvorbo vrednot v nevrednote in narobe, ampak tudi za spremembo njihove hierarhije, njihove razporeditve na lestvici vrednotenja. Na prvi pogled gre za eno in isto zadevo. Če dobro spremenimo v slabo in slabo v dobro, potem to hkrati pomeni, da je nekdanje slabo prišlo na vrh, nekdanje dobro pa padlo na dno. A kaj hitro opazimo, da gre pri tem za dve zadevi. Lahko bi rekli, za dve dodatni reči. V mislih nimam toliko tega, da pri hierarhiji vrednot nimamo opravka samo z dvema, ampak z vrsto vrednot (kar pomeni, da ob zamenjavi spodnje z zgornjo nastopi tudi problem razvrstitve oziroma preureditve vmesnih vrednot), kolikor nekaj bolj skritega. Ko dobro zamenjamo s slabim in narobe, spremenimo le *njun* položaj in njuno vlogo, ne spremenimo pa samega *položaja kot takega*; ostajamo v položaju, ko imamo nekaj za dobro, nekaj pa za slabo. Dobro torej slej ko prej ostaja vrednota, še več, ostaja kriterij vrednotenja. Bojevitost imamo lahko za nekaj dobrega ali za nekaj slabega, toda presojava in s tem vrednotimo jo slej ko prej pod obnebjem Dobrega (in seveda njegovega nasprotstva, tj., slabega, v ekstremnem primeru Zlega).

Tega se je Nietzsche kaj kmalu ovedel, zato začne iskati *onstran* dobrega in zlega. A takoj nastopi podoben problem kot pri vprašanju ustvarjanja novih vrednot. Ko želim iti *onstran dobrega* (in zlega), nujno izhajam iz dobrega kot takega, se pravi, iz določenega razumevanja tega, kaj je dobro; to pa nas postavlja pred nekakšen ontološki dokaz o bivanju Dobrega. Pred seboj nimam samo neko stvar, ki je dobra (ali ne), ampak tudi kriterij, ki omogoča, ki je doslej omogočal nekaj prepoznati, ovrednotiti kot dobro (ali ne). Ta kriterij je tisto, čemur je Platon rekel ideja. Ko vrednotim, da je nekaj dobro (ali ne), lahko to počnem le, kolikor imam pred seboj idejo Dobrega. In tej ideji sledim, se gibljem pod njenim obnebjem še tudi tedaj, ko se napotim *onstran* dobrega (in zlega). Drugače rečeno, stojim na mestu: z vidika ideje Dobrega, Paradigme oziroma Kriterija, se nisem premaknil nikamor.

139

3. Večno vračanje enakega

V misli o večnem vračanju enakega kot taki ni nič veselega; prej nekaj žalostnega. In dolgočasnega. O tem Nietzsche govori sam, v 341. sentenci *Vesele znanosti*. Da bi postal evforičen ob njej, je torej moral v njo vložiti še nekaj. Katera so bila tista zagonska sredstva, ki naj bi večno vračanje enakega pognala

bolj veselo? Ga pretvorila v dionizični način bivanja, v bivanje na orgastičen, ekstatičen način?

Bolj ko vračanje enakega je zanimiv napredek. Razvoj, ki se nikoli ne vrne na eno in isto mesto. Ki vselej prinese nekaj novega, tudi vznemirljivega in dolgačas presegajočega. Enako pa: eno in isto. Tega ne doživljamo samo ob vračanju rojstev in smrti, ampak vsak dan: od vračanja sonca, dneva in noči do spanja in prebujenja, hranjenja in iztrebljanja in tako naprej. To je ritem življenja, če vzamemo rojstva in smrti skupaj, melodija Življenja.

Izhaja tolažba, nekakšno razvedrilo iz večnosti vračanja enakega? Toda iz tega, da je tako bilo, je in bo, ne prihaja navsezadnje nič radostnega. Prej vdanost v usodo. Res razveseljiva bi bila samo moja večnost, pravzaprav ne ta kot taka, marveč moja nesmrtnost: a tudi ta v svoji takšnosti, splošnosti ne, marveč zgolj in samo ob misli, da mi ne bo treba umreti. Živel bi rad večno.

Toda večno vračanje enakega mi tega, mojega lastnega večnega Življenja (skozi samega sebe zavedajoče se inkarnacije) ne prinaša. Nosi, nošeno je le z vero v večno Življenje kot tako in v celoti. Z vidika moje lastne smrti mi zato ne pomeni nič. Krščanska vera, kolikor pač je vera, prinaša, ohranja več. Nietzsche ve, da je to tragično, a kaj naj s to vednostjo? Daje mi le kanček ponosa in nič drugega.

Nietzscheja rešuje vera v poslanstvo nad-človeka, se pravi, vera v »absolutno prihodnost«. V Prihodnost, ki je bila na vrhuncu marksizma skupna točka krščanskih teologov (Rahner) in marksističnih ideologov (srednjeevropskih). V ozadju je vera v rojstva in smrti povezujoče Življenje, vsa življenja združujoče nad-življenje znotraj večnega kozmosa. Varianta Boga kot Življenja oziroma krščanskega večnega življenja. Ob čemer ima ta to prednost, da po vstajenju od mrtvih obljublja vrnitev življenja, namreč telesnega, prav meni osebno. To vero lahko prekosi le vera v reinkarnacijo, v selitev duš, katere slabost pa je v tem, da je na eni strani lahko poniževalna (kazenska vselitev duše v živalsko telo) in da na drugi strani (ko gre za nova človeška rojstva) ne more izpričati same sebe skoz spomin na novo rojenih oziroma skoz samozavedanje večne ali vselejšnje lastne istovetnosti.

Preostane le veselje nad življenjem, kakršno je zdaj in tu. Če in kolikor se zavedamo, da je edinstveno, zame enkratno in neponovljivo. Brez, v tem je

paradoks, večnega vračanja. To »hočem, si želim še enkrat, še neštetokrat«, to, toda to ni nič drugega kot želja oziroma volja. Želja kot volja. Nekakšna samozateva. Toda ali ni to le oblika želje po nesmrtnosti? Po nesmrtnosti tega trenutka najprej, nato pa vseh trenutkov (mojega življenja)?

Na izhodišču je preobilje moči, sprostitev sil v meni, spolne sile in slasti ali samo diha ob prebudtvi; to je nezavedni užitek, brž ko se ga zavem, je že spomin, je že užitek z dodatkom želje oziroma za željo okrnjeni užitek, ki se ga, če izginja, začne izginjati, polasti hotenje. Šele tedaj nastopi volja do moči in se uveljavi kot srce, kot »pogon«, kot v prihodnost, k prihodnjemu užitku usmerjenega večnega vračanja enakega. Fiksiranje želje v željo po ponovitvi slasti, užitka – četudi zoper (lagodno) ugodje oziroma v nasprotju z njim. Užitek kot slast, dvigajoča se nad ugodje in neugodje, nad veselje in bolečino je uživanje mene kot »celote«; je moj užitek kljub nezaceljivi rani razcepa med nasprotstvi. Nasprotstva, mejne skrajnosti so, ko se izostrijo, boleča, toda brez njih bi bil gola točka, brez razponov. Bi me ne bilo.

* * *

141

Tudi če se ne zmenim ne za dobro ne za slabo, če sem torej imoralist, ne pa moralnež ali nemoralnež, lahko to počnem le tedaj, če sem si izbral nekaj, kar si želim oziroma hočem doseči. To nekaj pa po Aristotelovi definiciji ni nič drugega kot dobro; to, kar si želim ali hočem, je zame nekaj dobrega. Seveda pa to dobro ne nahajam nujno pod obnebjem Dobrega. Tudi pod obnebjem kategoričnega imperativa ne. Nietzschejevo onstran dobrega in zlega pomeni imoralno onstran morale. Morale v danem, platonističnem pomenu. V pomenu, ki prekriva tudi (cerkveno) krščanstvo, platonizem za ljudstvo. Kaj nahajamo na mestu, ki ga je pred imoralnostjo zasedala morala? Kaj dobimo, zasedemo ali postavimo namesto morale, ko smo onstran (moralno) dobrega in zlega? Prinaša odgovor na to vprašanje res le tista Nietzschejeva sentenca, ki nam sporoča in naroča, da je bolje hoteti nič kot pa nič hoteti?

Če bi bilo to res, potem bi bilo res tudi tisto, kar Heidegger v *Gozdnih poteh* pravi o ljubezni: »Krščanska vera bo še obstajala tu pa tam. Toda v takšnem svetu vladajoča ljubezen ni učinkovalno-učinkoviti princip (*das wirkend-wirk-same Prinzip*) tega, kar se zdaj dogaja. Nadčutni temelj nadčutnega sveta, mišljen kot učinkovita dejanskost vsega dejanskega, je postal nedejanski.« (Holzwege 234) Je to resnica, in če je, je to vsa resnica?

Se Heidegger odreka ljubezni (ne smo krščanski) zaradi tega, ker ni počelo sodobnega sveta? Bo zato volji do moči posvetil toliko, neizmerno veliko pozornosti? Sorazmerno celo več kot Nietzsche, ki navsezadnje le sprejema in prizna ljubezen? *Amor fati* kot voljo do moči posvečujočo fatalnost? Toda ali je bilo glede učinkovalno-účinkovitega principa kdaj drugače? Ne govori že evangelij o »močeh tega sveta«, močeh, ki se ne ozirajo na ljubezen? In kaj je z *Seinlassen*, to formalizirano ljubeznijo? Ni Heidegger prav tu našel smisel, horizont biti? Ob-zorje kot mejo tega sveta, sveta volje do moči? Kot rob, s katerega šele uzremo, ko se ozremo na svet volje do moči, njegovo nezadostnost? Horizont, obzorje ni najbolj primerna podoba. Saj ne gre za mejo, za rob, marveč za zenit, za vrh, od koder se vidi, da svet ni samo enodimenzionalen (teleo-logija: en cilj itn.) ali dvodimenzionalen (onto-teleo-logija), ampak ima tri razsežnosti, se pravi, tudi tretjo: nad ontičnim (fizičnim) je ontološko (metafizično), »onkraj« njiju mistično (henološko).

142

Ni že pri Nietzscheju tako? Gre za razliko med nezadovolj(e)no voljo do moči, bojevito voljo moči, ki tekmuje z drugimi močmi in pres(e)žno močjo kot preobiljem, ki si je več ko samo-zadostna: ki se razliva in razdaja. Kot Plotinovo Eno. Konec *Vesele znanosti*, začetek *Tako je govoril Zaratustra*, zlasti pa *Nočna pesem*, ki jo Nietzsche tako zelo poudari tudi v *Ecce homo*. Ali spregleda nevarnost posiljevanja in posilstva, do katerega vodi moč brez ljubezni? Kot ljubezen, kot *amor fati* pa do rado-darnosti brez povračilnosti, se pravi, do dejavne ljubezni za nič?

Dionizičnost, orgiastičnost brez meja, brez ljubezenske, obenem pa ljubeče samoomejitve. Ne govori tragedija, Ajshil prav o tem? Ni *hybris* v najglobljem pomenu prav to?