

Andrej Adam
Maribor

Z NIETZSCHEJEM O NEZNOSNI LAHKOSTI BIVANJA

V tekstu se lotevamo branja romana Milana Kundere *Neznosna lahkost bivanja* s pomočjo Nietzschejevih konceptov. Ob tem razložimo smiselnost takšnega branja, pri čemer se sklicujemo na samega avtorja romana, ki je uporabil podoben postopek pri razumevanju svojega glavnega junaka, hkrati pa poudarjamo, da pri tem branju ne vztrajamo kot nekakšni normi, temveč ga dojemamo predvsem kot zanimiv poskus sprožanja razprave o nekaterih ključnih temah romana in življenja nasploh. Ker takšno branje predlagamo v okviru medpredmetnega sodelovanja med slovenščino in filozofijo, se s tem vključujemo v didaktično prenovu, ki takšna sodelovanja podpira, hkrati pa pokažemo možnosti za razvijanje samostojnega, kritičnega in ustvarjalnega mišljenja v izobraževanju.

In the article we propose the use of Nietzsche's concepts in the reading of Milan Kundera's novel *The Unbearable Lightness of Being*. We explain the purpose of that kind of reading, taking into account that the author of the novel himself used a similar technique in the explanation of the main hero of his novel. At the same time we emphasize that such a reading is not to be considered as obligatory, but rather as an interesting attempt at raising discussions about the most important themes of the novel, and about life in general. We propose such a reading in the context of interdisciplinary connection between the school subjects of the Slovene language and philosophy, which is in line with the didactic reform supporting such connections. Furthermore, it can be seen as a contribution to finding new possibilities for the development of independent, critical and creative thinking in school.

1. Uvod

Začnimo branje romana *Neznosna lahkost bivanja*¹ Milana Kundere z naslednjim navedkom:

Na Tomaža mislim že dolgo vrsto let, a šele v luči te presoje sem ga prvič jasno ugledal. Uzrl sem ga, kako stoji ob oknu svojega stanovanja, oči upira v zid nasproti stoječega poslopja onkraj dvorišča in ne ve, kaj mu je storiti (Kundera 1991: 11).

Navedek se nahaja na začetku tretjega poglavja in sploh prvič omenja Tomaža, osrednji lik romana. Ujame ga v trenutku, ko razmišlja, ali naj Terezo, glavno

¹ Milan Kundera: *Neznosna lahkost bivanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1991.

junakinjo romana, do katere je začutil nerazložljivo ljubezen, za stalno povabi v Prago ali ne. V prvih dveh poglavjih namreč Kundera razmišlja o filozofskem pojmu večnega vračanja, ki si ga je izmislil Nietzsche in ki predstavlja tisto presojo, na osnovi katere pisatelj prvič jasno ugleda svojega glavnega junaka. Poglejmo najprej, kako Kundera razume Nietzschejev pojem:

Misel o večnem povračanju je na moč skrivnostna in z njo je Nietzsche spraval v zadrego prenekaterega filozofa: samo pomislimo, da se bo nekega dne vse ponovilo natanko tako, kot smo enkrat že preživeli, in da se bo ta ponovitev ponavljala še naprej v neskončnost! Kaj naj pomeni ta prečudni mit?

Mit o večnem povračanju nam skozi zanikanje pove, da je življenje, ki bo enkrat za vselej izginilo in se ne bo nikdar več vrnilo, podobno senci, da je brez teže, da je mrtvo že vnaprej, in najsi je bilo še tako kruto, še tako lepo, še tako sijajno, vsa ta strahota, lepota in sijaj nimajo nikakršnega smisla (prav tam, 7).

Pisatelj torej prvič jasno uvidi junaka svoje knjige s pomočjo filozofskega pojma, ki je na moč nenavaden – govori o večnem vračanju in zajema misel, da stvari, ki enkrat za vselej minejo, nimajo prave teže in smisla. Kako naj to razumemo?

Nekaj napotkov nam v petem delu romana ponudi kar Kundera sam. Poglejmo:

Spet ga vidim v podobi, kakršen se mi je prikazal na začetku romana. Stoji ob oknu in strmi v zid poslopja, ki stoji onstran dvorišča.

Iz te podobe je rojen. Kot sem že rekel, se junaki romana ne rode kot druga živa bitja iz materinega telesa, ampak iz določene situacije, stavka, prispodobe, ki v sebi kot seme hrani neko temeljno človeško možnost, za katero je pisec prepričan, da je ni še nihče pred njim odkril ali pa o njej še ničesar bistvenega povedal. [...]

Brezmočno strmeti na drugo stran dvorišča in ne vedeti, kaj bi kazalo storiti; poslušati neukrotljivo kruljenje lastnega trebuha v trenutku ljubezenske vznesenosti; hiteti od izdajstva do izdajstva brez moči, da bi se zaustavil na tej čudoviti poti; dvigovati pest v povorki Veličnega Pohoda; skritim policijskim mikrofonom v brk obešati duhovitost na veliki zvon; vse te položaje sem spoznal in jih sam izkusil, in vendar se ni iz nobenega razvila osebnost, kakršna sem danes sam s svojim curriculum vitae. Junaki mojega romana so moje lastne neuresnične možnosti. In zato jim imam vse enako rad in se jih vseh enako bojim: vsakdo med njimi je prekoračil neko mejo, ki sem se ji jaz le približal (prav tam, 268–269).

Po tem filozofskoliterarnem premisleku se Kundera vrne k Tomažu:

Sam je v stanovanju in strmi v umazan zid poslopja, ki stoji na nasprotni strani dvorišča. Toži se mu po visokoraslem možaku s štrlečo brado in po njegovih prijateljih, ki jih ne pozna in ki mednje ne sodi (prav tam).

Bralec romana seveda vé, da je visokorasli možak novinar in urednik, ki se je uprl totalitarnem političnem režimu in Tomaža prosil, naj v imenu upora zoper režim podpiše neko peticijo. Bralec prav tako vé, da Tomaž ni hotel podpisati, kar je tudi razlog, da sedaj stoji ob oknu in se vprašuje: »Kaj je torej veljalo storiti? Podpisati ali ne? (prav tam).«

Kundera torej svojega glavnega junaka dvakrat postavi ob okno in obakrat prav v trenutku, ko ta razmišlja, kaj naj ali kaj bi moral storiti. V prvem primeru razmišlja, ali naj prične živeti z žensko, ki jo ljubi, v drugem pa, ali naj se s podpisom peticije priključi upornikom zoper totalitarni režim. Poleg tega sta obe odločitvi

povezani z Nietzschejevim pojmom večnega vračanja. V prvem primeru je rečeno, da je pisatelj s pomočjo tega pojma sploh prvič ugledal glavnega junaka, v drugem primeru pa lahko preberemo naslednje:

Tomaž se je z nekakšno otožnostjo, skorajda ljubeznijo še enkrat spomnil visokega, usločnega urednika. Ta človek je ravnal tako, [...] kot da se bo vse, kar počenja, še neštetokrat ponovilo v večnem povračanju, zraven pa je bil prepričan, da nad svojimi dejanji ne bo nikoli dvomil. Bil je prepričan v svoj prav, in tega nikakor ni imel za znak omejenosti, ampak za znamenje posebne odlike (prav tam, 271).

Povzemimo: Kundera svojega glavnega junaka Tomaža dvakrat postavi v situacijo, v kateri le-ta preudarja o neki temeljni življenjski izbiri in v obeh situacijah naletimo na Nietzschejev pojem večnega vračanja, ki služi kot luč, kot pomoč pri ugotavljanju, ali je bila izbira prava. Za bralca bi to lahko pomenilo, da se tudi sam loti branja romana s pomočjo Nietzschejeve filozofije. Takšno branje seveda nikakor ni nujno, je pa zanimivo. V nadaljevanju bom pokazal, da – če že ne drugega – ponuja veliko možnosti za pogovor in razmislek o nekaterih najbolj perečih vprašanjih, ki si jih zastavljamo ljudje – tudi če se ne strinjamo z Nietzschejevimi pogledi oziroma z njegovimi odgovori na ta vprašanja.

2. Nietzschejevo zavračanje človeka kot svobodnega dejavnika in njegova delitev ljudi po naravnih danostih

Zgoraj je Kundera dejal, da so junaki njegovega romana njegove lastne neureničene možnosti. Kako to razumeti? V življenju se nenehno odločamo in množica preteklih odločitev nas oblikuje v osebnosti, kakršne smo. Toda, ko se enkrat odločimo, se več ne moremo izogniti posledicam odločitve oziroma temu, da bo ta odločitev vplivala na oblikovanje naše osebnosti. Vse druge odločitve, ki so bile v tistem hipu na razpolago, in vse, kar bi temu sledilo, je za vedno izgubljeno, postane le še nekaj, česar nismo uresničili. Ne moremo vedeti, kaj bi se zgodilo, če se ne bi vpisali na fakulteto, temveč bi se takoj po srednji šoli zaposlili ipd. Zaradi tega se zdi, da je vprašanje, kako se odločiti v danem trenutku, izjemno pomembno.

Toda Nietzsche bi takšno vprašanje zavrnil. Po njegovem poteka življenje osebe po vnaprej določeni poti, pri čemer je ta pot določena z naravnimi dejstvi o tej osebi. Rečeno drugače, po Nietzscheju v trenutku odločanja nismo svobodni dejavniki. Zanimivo in kvalitetno analizo Nietzschejeva pojmovanja svobodne izbire najdemo v knjigi Briana Leiterja *Nietzsche o morali*². Po Leiterjevi interpretaciji Nietzscheja je naša osebnost določena z naravnimi dejstvi, zato so izbire neke osebe v danih okoliščinah določene s temi naravnimi dejstvi (Leiter 2002: 82). Če so torej naše izbire določene z dejstvi o naši naravi (z nezavednimi dejstvi psihe ali fiziologije), tedaj pač nismo avtonomni in svobodni dejavniki, temveč so naša dejanja določena s tem, kar že smo (prav tam, 89). Rečeno natančneje: vsaka oseba že ima določeno psihofizično zgradbo, ki to osebo določa kot tip neke osebe (prav tam, 91).

² Brian Leiter: *Nietzsche on Morality*. London in New York: Routledge Philosophy Guide-Books; Routledge; 2002.

Pojasnimo to s primerom. Recimo, da se nahajate na palubi velike ladje, ki se ji je pokvarilo krmilo. V rokah imate le veslo, s katerim poskušate usmerjati ladjo. Jasno je, da vam ne bo uspelo, pa če se še tako trudite. Če ladja simbolizira vašo psihofizično zgradbo (nezavedne nagone in stanje vašega fiziološkega zdravja), je vse, kar vam je dano, le opazovanje, kam vas bo ladja (nezavedna dejstva o vaši psihi itd.) pripeljala, nič pa ne morete storiti, da bi vplivali na njeno smer. Rečeno z Nietzschejem: naravna dejstva (fiziološka in psihična) o vas samih določajo, kakšen tip osebnosti ste in kaj boste na osnovi teh dejstev izbrali (oziroma, kam vas bo pripeljala ladja).

Ob branju *Neznosne lahkosti bivanja* z dijaki se vsekakor zdi smiselno zastaviti problem, ali smo svobodni dejavniki ali nismo. Literature na to temo, razumljive tudi dijakom, je precej. Vsekakor pa je bistveno problem zastaviti in ga nato skupaj z dijaki reševati. Njihove ideje in rešitve na to temo so, to seveda trdim iz lastnih izkušenj, večinoma zanimive. Po svoje nič manj, kakor rešitve znanih filozofov. Ko torej predstavimo stališče kakega filozofa, tega ne naredimo z namenom, da bi dijakom posredovali vednost ali edino pravičen odgovor, temveč kot predlog, ki je nemara sporen in vreden kritičnega premisleka. Nietzschejevi citati in natančnejša predstavitev njegove pozicije ob problemu svobode tako nimajo druge funkcije kakor uvedbo še enega partnerja v dialog. To, da ne sedi v razredu, je z vidika skupnega branja literature v razredu in medpredmetnega sodelovanja med slavicistko in filozofom zgolj postranskega pomena.

Kaj torej o svobodi pravi Nietzsche? V knjigi *Ecce Homo*³ beremo naslednje:

Da postaneš, kar si, zahteva, da niti najmanj ne slutiš, kaj si. S takega vidika imajo v življenju svoj smisel in vrednost celo *spodrsljaji*, začasni ovinki in zavinki, zavlačevanja, »pohlevnosti«, resnoba, zapravljenost za naloge, ki so onkraj prave naloge. [...] Medtem v globini raste in raste organizatorna ideja, k vladanju poklicana »ideja« – začenja ukazovati, počasi vodi iz ovinkov in zavinkov nazaj, pripravlja posamezne kvalitete in zmožnosti, ki naj se nekoč izkažejo, nepogrešljive kot sredstvo za celoto – zapovrstjo oblikuje vse *služeče* zmožnosti, preden dovoli razglasiti kaj o prevladujoči nalogi, o »cilju«, »smotru«, »smislu«. – Če od te strani pogledam na svoje življenje, je kratko in malo čudovito. Za nalogo *prevrednotenja vrednot* je bilo mogoče potrebnih več zmožnosti, kakor jih je kdaj v kakšnem posamezniku živelo druga ob drugi, predvsem tudi nasprotij zmožnosti, ne da bi se te smele ovirati, podirati. Razvrstitev zmožnosti; razdalja; umetnost ločevanja brez zasovraženja; nobenih pomešav, nobenih »pobotanj«; neznansko mnoštvo, ki je vendarle nasprotje kaosa – to je bil prvi pogoj, dolgotrajno skrito delo in umetnost mojega instinka. [...] (*Ecce Homo* II: 9).

V odlomku je sicer izraženih več tem, toda misel, da človek ni svoboden dejavnik, je ključna. Poklicanost je nekaj, kar nas pričaka in kar se v nas počasi in vse bolj ukazovalno razrašča. S tega vidika je imel Nietzsche (po lastnih besedah) srečo, da je bil takšen, kakršen je bil – oziroma da so naravna dejstva, ki so vplivala na njegove odločitve in na podlagi katerih je izbiral, bila takšna, kakršna so bila. Zoper to poklicanost ni mogel ukrepati, lahko je samo opazoval, kako se je pričela uresničevati. Situacija je torej podobna, kot v našem primeru z ladjo.

Ali ni takšno stališče nenavadno in čudno? Ali ni res, da se v vsakdanjem življenju o številnih stvareh zavestno, samostojno in razumno odločamo? Kako bodo na ta vprašanja odgovorili dijaki? Ali bodo navedli kakšne argumente proti? Ali

³ Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*. V: Friedrich Nietzsche: *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce Homo; Antikrist*. Ljubljana: Slovenska Matica; 1989.

bodo ti argumenti dobri? Ali bodo zmožni odkriti implicitne domneve, na katerih temelji razmišljanje o svobodni volji? Dosedanje izkušnje učiteljev filozofije v srednji šoli govorijo, da so dijaki povsem sposobni odgovoriti na zgornja vprašanja; pogoj za to pa je, da je učni proces usmerjen v razvijanje kritičnega, odgovornega in ustvarjalnega mišljenja.

Leiter nas v svoji analizi pouči, da je pogoj svobodnega odločanja avtonomija volje, vsaj Nietzsche pa takšno avtonomijo zanika. V tej zvezi je še posebno zgovoren odlomek iz *Jutranje zarje*⁴, v katerem Nietzsche najprej našteje in opiše šest metod za obvladovanje silovitosti nagona, nato pa pravi:

Torej: izogibanje vzgibom, vnašanje pravila v nagon, proizvajanje zasičenja in zagnusenja, njegovo povezovanje z bolečo mislijo (denimo z mislijo na sramoto, hude posledice ali užaljen ponos), dislokacija energij in slednjič splošna oslabitev in izčrpanje – to je šest metod: da pa sploh *hočemo* zadušiti silovitost nagona, ni v naši moči, kakor tudi ne to, katera metoda nam bo prišla na misel, in to, ali bomo s to metodo uspešni. Nasprotno, naš intelekt je v vsem tem dogajanju očitno le golo orodje *drugega nagona*, ki je *tekmec* nagona, ki nas muči s svojo silovitostjo, bodisi da gre za nagon po miru ali za strah pred sramoto in drugimi hudimi posledicami ali za ljubezen. Torej medtem ko »mi« mislimo, da se pritožujemo nad silovitostjo nekega nagona, gre v bistvu za nagon, *ki se pritožuje nad drugim nagonom*, kar pomeni, da zaznavanje takšne *silovitosti* predpostavlja, da obstaja drug prav tako silovit ali še silovitejši nagon, in da nas čaka *boj*, v katerem se bo moral naš um opredeliti za to ali ono stran (*Jutranja zarja*: 109).

Poanta tega odlomka je, da zavestni jaz ali neko avtonomno sebstvo, ki bi gospodovalo nad našimi željami, ne obstaja (Leiter 2002: 99). Kadar mislimo, da se odločamo za ali proti nekemu nagonu, da izbiramo lastno prihodnost, ali da imamo nadzor nad svojimi odločitvami, v resnici služimo nekemu drugemu, pred nami samimi skritemu nagonu. Če se vrnemo k prejšnji prispodobitvi o ladji, kjer smo se nemara še lahko tolažili, da veslo, pa čeravno neučinkovito, vsaj imamo, sedaj izgubimo še tega. Naš zavestni jaz je potemtakem le opazovalec boja med različnimi nagoni in afekti. Obvladovanje samega sebe zato ni rezultat avtonomne izbire, temveč učinek naravnih dejstev, ki so značilne za neko osebo.

Ta teorija o svobodni izbiri oziroma njenem zanikanju je za Nietzscheja temelj, na osnovi katerega ločuje ljudi. Če namreč o naših izbirah odloča naša psihofizična zgradba, tedaj so razlike med ljudmi nekaj, česar ne moremo pripisati našim zavestnim odločitvam, temveč naravnim dejstvom o nas samih. Nietzsche tudi dejansko deli ljudi po tem ključu, in sicer v dve skupini: v prvi so višji, odlični, uspeli ljudje oziroma gospodarji, v drugi pa ponesrečeni ljudje ali sužnji. V prvi so ljudje z zdravo in močno psihofizično zgradbo, v drugi pa ljudje s šibko in k zaničevanju človeškega življenja nagnjeno psihofizično zgradbo. Četudi se večinoma strinjamo, da je takšno razvrščanje zelo čudno, ga je vredno predebatirati tudi z dijaki in premisliti, katere razloge je mogoče navesti v njegovo podporo in katere proti. Za Nietzscheja samega ta delitev vsekakor predstavlja enega izmed temeljev njegove kritike morale in videli bomo, da nam celo takšno, vprašljivo pojmovanje lahko pomaga pri »šolskem« branju Kunderovega romana.

⁴ Friedrich Nietzsche: *Jutranja zarja*. Ljubljana: Slovenska Matica, 2004.

3. Ponazoritev branja *Neznosne lahкости bivanja* z Nietzschejevimi pojmovanji

Vrnimo se k Nietzschejevemu odlomku iz knjige *Ecce Homo* (gl. zgoraj). Iz tega odlomka in Nietzschejevega zanikanja svobodne volje sledi, da je življenjska naloga (ali poklicanost) nekaj, čemur se mora človek podrediti; je njegova usoda. Poleg tega je po Nietzscheju značilnost višjega človeka natanko v tem, da to poklicanost, to breme sprejme – da se ji za nobeno ceno ne izogne.

Na tem mestu velja omeniti, da se dijaki nemara ne bodo strinjali z idejo, da nismo svobodni dejavniki, še manj pa, da je mogoče na tej osnovi ločevati ljudi. Zato je nadaljnje skupno branje zgolj hipotetično. Rečeno drugače, učitelj lahko razvija kritično mišljenje tudi tako, da dijakom zastavi vprašanje: kaj pa če za hip privzamemo, da ima Nietzsche prav; kaj iz tega sledi? To nemara ni napačno, ker tudi v petem delu romana *Neznosna lahкость bivanja*, ki nosi naslov Lahkost in teža, preberemo nekaj Nietzschejevi usodi oziroma poklicanosti podobnega:

Če je ljudi sploh mogoče razvrščati v kakršnekoli kategorije, potem je to izvedljivo kvečjemu glede na notranje gnanosti, ki jih usmerjajo v to ali ono dejavnost, ki se ji potem posvečajo vse življenje. Noben Francoz ni enak sosedu Francozu. A vsi igralci na svetu so si podobni, v Parizu, v Pragi, v zadnjem podeželskem gledališču. Igralec je človek, ki je že v otroštvu pristal, da se bo vse življenje razkazoval anonimnemu občinstvu. Brez tega temeljnega pristanka, ki nima ničesar opraviti z nadarjenostjo, ki sega globlje od nadarjenosti, sploh ne bi mogel postati igralec. In na enak način je zdravnik človek, ki je pristal, da se bo vse življenje dosledno in brez ostanka ukvarjal s človeškimi telesi. Prav ta temeljni pristanek (nikakor pa ne nadarjenost ali spretnost) mu omogoča, da v prvem letniku vstopi v secirnico in šest let kasneje pride s fakultete kot zdravnik (prav tam, 234–235).

Malo naprej preberemo še, da je tudi Tomaž, glavni junak romana, premogel takšno poklicanost. O tem priča naslednji odlomek:

Ko je Tomaž prvič nastavil skalpel na kožo z narkozo uspavanega moškega in potem z odločno kretnjo zarezal vanjo ter jo z enim samim premočrtnim in natančnim potegom razparal (kot bi šlo za kos neživega blaga, plašč, krilo ali zaveso), ga je prešinil kratek, a intenziven občutek svetoskrunstva. In prav to ga je privlačilo! To je bil tisti globoko v njem zakoreninjeni »es muss sein!«, h kateremu ga ni pripeljalo nobeno naključje, noben primarijev išias, nič zunanje (Kundera 1991: 235).

Ali bi bilo na tej osnovi mogoče oceniti Tomaža? Priznati je potrebno, da so vprašanja, ki od dijakov zahtevajo oceno, utemeljeno izražanje stališč, zahtevna. Prav zato jim lahko branje s pomočjo nekoga drugega pomaga. Se pravi, dijakom je mogoče zastaviti vprašanje, ali bi lahko z Nietzschejevo pomočjo ocenili junaka. Ali je uspel; je nekdo, ki se ne boji sprejeti bremena lastne poklicanosti? Toda pri takšnih vprašanjih se moramo zavedati, da odgovori, četudi zavezujoči, niso dokončni. Razred mora vedno ohraniti možnost kritike vsakega odgovora, tudi če je ta učiteljev.

Prepričani ste lahko, da bo kakšen dijak slej ko prej postregel s citatom iz *Neznosne lahкости bivanja*: »da je imel Tomaž že od zdavnaj v želodcu ta nasilni, pompozni in strogi »es muss sein!« in da si je globoko v sebi na tihem želel spremembe težkega v lahko [...]» (prav tam, 238).«

Dijaki bodo skoraj gotovo odkrili, da se Tomaž odreče svoji poklicanosti in bodo to podprli z odlomki iz romana. Pisatelj tako priznava, da so k Tomaževi odločitvi veliko prispevali zunanji dejavniki (ruska okupacija Čehoslovaške itd.),

toda pravi vzrok je vendarle bil notranji. Tako kot je bil njegov »es muss sein« notranji, je bil notranji tudi upor zoper ta imperativ (prav tam).

Toda kaj to pomeni? Ali je to nekaj slabega in s kakšnega vidika? Z Nietzschejevega vidika najbrž je. Tomažu se je namreč po tem, ko je pustil službo zdravnika in se zaposlil kot pomivalec oken, »posvetilo, da je nastopil dolgotrajne počitnice (prav tam, 239).«

Počel je stvari, za katere mu ni bilo mar, in to je bilo čudovito. Nenadoma je razumel srečo ljudi (dotlej jih je vedno pomiloval), ki opravljajo poklic, h kateremu jih ne žene noben notranji »es muss sein!« in ki ga lahko izbrišejo iz misli tisti hip, ko zapuste delovno mesto. Doslej ni še nikoli izkusil te blažene brezbržnosti. Če se mu na operacijski mizi kdaj ni vse posrečilo, tako kot je želel, je bil zavaljo tega ves iz sebe in po več noči ni zatisnil očesa. Pogosto ga je minilo celo veselje do žensk. »Es muss sein!« njegovega poklica je bil kot vampir, ki mu je sesal kri (prav tam).

Toda čeravno je to z Nietzschejevega vidika nekaj slabega, bo nas v resnici zanimalo, kaj mislijo dijaki in kako svoje misli utemeljujejo. Ali je mogoče Tomaževo dejanje kako opravičiti? Ali ni sreča, ki jo je odkril kot pomivalec oken, morda nekaj dobrega? Učitelj se mora na tej točki zavedati, da lahko skupno branje odpre nove probleme; denimo problem sreče, problem dobrega ipd. Tudi ob teh problemih je lahko predstavitev Nietzschejevih stališč zanimiva, denimo njegovo radikalno zavračanje stremljenja po sreči. Razprava s tem stališčem je za dijake vsekakor zanimiva izkušnja, zlasti v času, ko nas s srečo v pomenu Tomaževih počitnic bombardirajo z vseh strani.

4. Preverjanje branja *Neznosne lahkosti bivanja* z Nietzschejevimi pojmovanji

V kolikor bi se ob branju *Neznosne lahkosti bivanja* lotili razprave o sreči in dobrem, predlagam, da dijaki o teh pojmi predhodno razpravljajo pri pouku filozofije. Zanje dostopne in zanimive so predvsem rešitve Aristotela, Epikurja in utilitaristov. Branje romana s pomočjo Nietzscheja lahko tako vodi tudi v razpravo s temi rešitvami, še posebno pa z Epikurjem in utilitaristi. Zlasti slednjim bi Nietzsche še kako oporekal. Toda do vsega tega morajo priti dijaki sami, drugače izobraževanje v smislu kritičnega mišljenja nima smisla. A da lahko do tega pridejo, jim mora učitelj podrobneje predstaviti Nietzschejevo pozicijo, seveda pa ne tudi vseh implikacij in posledic, ugotavljanje slednjih mora ostati naloga dijakov.

Kakšna je torej Nietzschejeva pozicija? Leiter, denimo, v Nietzschejevih delih izbrska pet poglavitnih kriterijev ali dejstev o naši naravi, po katerih je mogoče nekoga umestiti v Nietzschejev višji tip in kot bomo videli presojati tudi o pojmu sreče. Ti so:

1. Višji tip človeka je samotni (samostojen) in jemlje druge le kot sredstvo za doseg svojih ciljev (projektov).
2. Višji človek je nekdo, ki išče bremena in odgovornost, kajti priganja ga uresničenje lastne poklicanosti.
3. Višji tip je v osnovi zdrav in hitro okreva po življenjskih neuspehih. Značilnost višjega človeka je potemtakem, da ima okus za tisto, kar je zanj dobro.
4. Višji tip človeka pritrjuje življenju, kar pomeni, da je pripravljen hoteti večno vračanje lastnega življenja. Gre torej za idejo o večnem vračanju enakega.

5. Za višji tip človeka je značilno posebno obnašanje do drugih in zlasti do sebe: spoštuje, celo poveljuje samega sebe. To pomeni, da je za Nietzscheja biti višji tip v osnovi stvar odnosa oziroma drže.

A

O vseh točkah z gornjega seznama tukaj ne bomo razpravljali, čeravno je to v razredu priporočljivo. Ker smo o drugi točki že razpravljali, preidimo k četrti oziroma vprašanju večnega vračanja. Kundera sicer misli, da pomeni večno vračanje nenehno ponavljanje sveta, s čimer nekoliko zgreši Nietzschejevo idejo. Toda ta napačna razlaga sploh ni usodna, saj dejansko ničesar ne spremeni.

Nietzsche v *Onstran dobrega in zlega*⁵ o večnem vračanju razmišlja takole:

Kdor si je kakor jaz s kakšnim skrivnostnim poželenjem dolgo prizadeval zamisliti se v globino pesimizma in ga rešiti iz na pol krščanske, na pol nemške ožine in preproščine, v kakršni se je nazadnje predstavil temu stoletju, [...], ta si je mogoče že s tem, ne da bi pravzaprav hotel, odprl oči za obrnjeni ideal: za ideal najobjestnejšega, najbolj življenjskega in najbolj svet potrjujočega človeka, ki se je naučil shajati in pobotati ne samo s tem, kar je bilo in je, temveč hoče znova imeti *tako, kakor je bilo in je*, za vse večne čase, nenasitno vpijoč da capo, ne samo sebi, temveč vsej skladbi in igri, in ne samo igri, temveč pravzaprav tistemu, ki mu je potrebna ravno ta igra – in jo naredi potrebno: ker je venomer znova potreben sebi – in se naredi potrebnega – – Kako? In kaj ni to – *circulus vitiosus deus*? (*Onstran dobrega in zlega*: 56).

Iz odlomka je razvidno, da Nietzschejev uspeli tip človeka predvsem pritrjuje življenju in da to potrjevanje, če ga povežemo z večnim vračanjem, ne pomeni nič drugega kakor sprejemanje vsega našega življenja, kakršno je in hkrati hotenje, da bi se še enkrat ponovilo natančno tako, kot je – oziroma da bi se večno tako ponavljalo. Ne gre torej za dejansko ponavljanje sveta, temveč za pritrjevanje življenju, kakršnega smo živeli in ga – če bi nam bila dana še ena priložnost – pod nobenimi pogoji ne bi želeli živeti drugače.

Vprašanj, ki nam ob tem stališču padejo na pamet za razpravo v razredu, je veliko. Kako ga bodo sprejeli dijaki? Ali to pomeni, da se ne smemo nikoli zmotiti, si nikoli želeli, da bi kaj popravili? Če bi dijake zanimalo, jim lahko učitelj postreže z Voltairovimi ali Popperjevimi razmišljanji o zmotljivosti kot pogoju za strpnost ipd. Seveda pa je to stvar odločitve.

Kakorkoli, zapisanost večnemu vračanju za Nietzscheje ne pomeni izogibanja bolečini, boju ali česa podobnega, ampak pomeni pritrjevanje našim izbiram, četudi niso vedno vodile do prijetnih posledic (Leiter 2002: 120).

Prijetne posledice so gotovo nekaj, kar Nietzsche na vse kriplje zavrača, in prav to je točka, na kateri lahko dijaki pričnejo raziskovati razlike v pojmovanjih sreče med Nietzschejem in, denimo, utilitaristi, po katerih moramo vselej delovati tako, da bodo posledice naših dejanj čim večja sreča, korist ali ugodje za večino vpletenih. Nietzsche se namreč na takšno srečo požvižga.

⁵ Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega*. V: F. Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska Matica, 1988.

B

To raziskovanje in primerjavo je nemara še lažje opraviti ob prvi točki gornjega seznama, to je ob vprašanju samotnosti (samostojnosti), ki je po Nietzscheju prav tako kriterij delitve ljudi. Ta točka je še posebno zanimiva, ker jo je mogoče povezati tudi z razmislekom o bližini in razdalji (med ljudmi), torej tudi s tematskim sklopom na letošnji splošni maturi iz književnosti.

V *Neznosni lahkosti bivanja* je veliko opisov, ki kažejo na napetost med posameznikom in skupnostjo in ki sprožajo vprašanje bližine in razdalje med ljudmi. Oglejmo si odnos med Terezo in njeno materjo:

Mati se glasno usekuje, nadvse rada streže ljudem s podrobnostmi svojega spolnega življenja, širom razkazuje svoje umetno zobovje. S presenetljivo spretnostjo si zna z jezikom sneti protezo, pri tem pa ji zgornja čeljust v širokem nasmehu pade na spodnje zobe, tako da je naenkrat videti prav grozljiva. [...] Danes je njena nesramežljivost do kraja radikalna, kot bi hotela s to prostodušnostjo življenju kar najbolj slovesno pokazati fige in širom razglasiti, da sta mladost in lepota, ki ju je bila tolikanj precenjevala, v resnici brez vsake vrednosti (Kundera 1991: 59).

V nadaljevanju zvemo, da se mati maščuje Terezi, ker vidi v njej krivca za svojo bedno eksistenco. Tako je nekoč Terezi, ko je ta še stanovala pri njej, hotela vbiti v glavo, da se ne sme zaklepati v kopalnico, saj je njeno telo enako vsem drugim in zato nima pravice do sramežljivosti (prav tam 73). Ko je mati ugotovila, da Terezo izgublja, ji je pričela pošiljati jadikujoča pisma. »V njih je tožila nad možem, nad delodajalcem, nad zdravjem, nad otroki in zaklinjala Terezo, češ da je edino bitje, ki ji je še ostalo na svetu (prav tam, 78).«

Poleg tega imamo v romanu opravka tudi s pojavi, ki se ne nanašajo izključno na odnos med posameznimi ljudmi, temveč zadevajo družbo kot celoto:

Varšava, Dresden, Berlin, Köln, Budimpešta so bili strahotno porušeni med zadnjo vojno, a njihovi prebivalci so jih po vojni znova zgradili in zvečine skrbno rekonstruirali stare mestne četrti. Pražane so ta mesta navdajala z manjvrednostnimi občutki. Edina znamenita stavba, ki jim jo je uničila vojna, je bila prav staromestni magistrat. Odločili so se, da ga za vse večne čase ohranijo kot razvalino [...]. Tereza je opazovala porušeni magistrat in naenkrat jo je klavni prizor spomnil na mater: enaka perverzna potreba, da povsod razkazuješ svoje ruševine, da se bahaš z grdostjo, da obešaš svojo revo na veliki zvon, da razgaljaš štrcelj odrezane roke in vsakogar siliš, da si ga ogleda. Zadnje čase jo vse spominja na mater. Zdi se ji, da materin svet, ki mu je ubežala pred dobrimi desetimi leti, prihaja za njo in jo z vseh strani obkoljuje (prav tam, 165).

Tereza se torej hoče iztrgati iz sveta, v katerem je kazanje lastne reve nekakšna norma. Prav zato se zateka k branju, kajti knjige jo ločujejo od okolja in drugih deklet (prav tam, 61); dokončno pa se je lahko iztrgala šele pomočjo ljubezni: ta je »postala vir energije, ki ga ne bo izčrpala do konca življenja (prav tam, 66).«

Kako bi z Nietzschejem razložili to Terezino prizadevanje? Po njegovem je znak uspelega človeka tudi razdalja, ki jo goji do drugih ljudi. O tem denimo priča naslednji odlomek iz *Onstran dobrega in zlega*: »Vsak izbran človek nagonsko hlepi po svoji trdnjavi in domačnosti, kjer je rešen množice, številnih, pretežne večine, kjer sme, kot njihova izjema, pozabiti pravilo »človek« (Onstran dobrega in zlega: 26).«

Podobno govori tudi odlomek iz dela *H genealogiji morale*⁶:

Kajti tako je: pomanjševanje in izenačevanje evropskega človeka skriva *našo* največjo nevarnost, kajti ta pogled utruja ... Danes ne vidimo ničesar, kar hoče postati večje, slutimo, da gre vedno bolj navzdol in navzdol v tanjše, dobrodušnejše, pametnejše, prijetnejše, povprečnejše, ravnodušnejše [...] (*H genealogiji morale*: 12).«

Opazk o takšnem pomanjšanju človeka v Nietzschejevih delih mrgoli. Njihov skupni imenovalac je po eni strani umanjkanje razdalje med ljudmi in vsesplošno izenačevanje, po drugi strani pa hlepenje po koristi, udobnosti, ceneni zabavi oziroma sreči. Toda posledica tega je vedno večja brezčutnost, prostodušnost, razvajanost, brezsramnost, sovraštvo do vsakogar, ki bi hotel kaj več, se v čem odlikovati ali v imenu drugačnih vrednot izstopiti iz povprečja množice. To so torej Nietzschejevi razlogi, zaradi katerih zavrača prizadevanje po (utilitaristični) sreči.

Toda, ali so dobri? Ali je utilitariste zares mogoče tako enostavno ovreči? Dijaki bodo lažje presodili, če se bodo seznanili še s kakšno razlago Benthamovih in Millovih stališč ali odlomkov iz njunih spisov, ki so dostopni v reviji *Filozofija na maturi*, v Palmerjevi knjigi *Ali središče drži?*, v učbeniku *Filozofija za gimnazije* in še kje.

4. Sklep

Zgoraj smo rekli, da branje Kunderinega romana z Nietzschejem sproža kopico zanimivih in perečih vprašanj, o katerih je mogoče razpravljati. To seveda ne pomeni, da želimo takšno branje predstaviti kot normo – daleč od tega. Odkrito priznavamo, da je ocenjevanje junakov romana z vidika Nietzschejevih kriterijev enostransko, toda upam, da nam je uspelo pokazati, da to ni primarni cilj razvijanja kritičnega in ustvarjalnega mišljenja v okviru sodelovanja med književnostjo in filozofijo. Bistvo je v tem, da nek vidik nekoliko olajša samostojno razmišljanje, spodbuja odpiranje problemov, razpravo o njih, nizanje razlogov za svoja stališča, navajanje na razumno razpravo in postavljanje novih problemov.

Branje z Nietzschejem je v tej luči zanimivo tudi zato, ker so njegovi kriteriji izjemno vprašljivi. Na ta način dijaki lažje doumejo, da pri branju in kritičnem mišljenju ni svete resnice ali ene same interpretacije in da je mogoče tudi znane in priznane avtorje podvreči kritiki. Če se bodo dijaki lotili premisleka o kriteriju (v našem primeru Nietzscheja) bodo bržčas odkrili, da se nam v demokratičnih družbah, ki temeljijo na enakosti vseh ljudi, vsakršno ločevanje, zlasti takšno, ki je utemeljeno na naravnih danostih, zelo upira. To bodo tudi poskušali utemeljiti. Takšnim kriterijem se bodo najbrž čudili tudi v konkretnih situacijah – ali lahko, na primer, zamerimo komu, ki se je tako kot Tomaž odrekel poklicanosti, če vemo, da je bil pred tem izpostavljen terorju totalitarnega režima?

Toda v Nietzschejevi kritiki morale lahko kljub tem povsem upravičenim dvomom vendarle zasledimo tudi neko premisleka vredno rdečo nit, ki se kaže v

⁶ Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*. V: Friedrich Nietzsche: *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska Matica, 1988.

njegovem zavračanju sreče. Moralo »šibkih, neposrečenih ljudi« namreč kritizira predvsem zato, ker ta morala izenačuje dobro in koristno.

Seveda obstaja cela vrsta različnih moral koristnosti, med katerimi so velike razlike. Toda zdi se, da danes tako v javnem kot zasebnem življenju vse bolj prevladuje najbolj groba različica te morale. Ker so prav dijaki tisti, ki šele vstopajo v ta svet, se zdi pomembno, da o pojavih, ki so jim in jim bodo izpostavljeni, razmislijo in si o njih ustvarijo lastno stališče. Nemara je prav zato lotevanje razmisleka o življenjskih problemih s pomočjo šokantnih idej, kakršne so Nietzschejeve, dobrodošlo.

Literatura

Kundera, Milan, 1991: *Neznosna lahkost bivanja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Leiter, Brian, 2002: *Nietzsche on Morality*. London in New York: Routledge Philosophy Guide-Books; Routledge.

Nietzsche, Friedrich, 2004: *Jutranja zarja*. Ljubljana: Slovenska Matica.

— —, 1988: *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska Matica.

— —, 1989: *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce Homo; Antikrist*. Ljubljana: Slovenska Matica.