

Mojca Mohorič
**VOLJA DO MOČI
JE PATOS.
POJMOVNA
IZDELAVA
NIETZSCHEJEVEGA
FENOMENA
VOLJE DO MOČI
NA PODLAGI
DEFINICIJE VOLJE
DO MOČI KOT
PATOSA**

249-270

RABELJČJA VAS 18A
SI-2250 PTUJ

::POVZETEK

NAMEN PRIČUJOČE RAZPRAVE JE pojmovna izdelava Nietzschejevega fenomena volje do moči, katera si za izhodišče jemlje definicijo, ki voljo do moči enači s patosom. Osrčje razprave predstavljata analiza Nietzschejevih zgodnjih opredelitev tega pojma (patosa tragedije in patosa resnice) ter izpeljava njegovega pomena iz koncepta učinkovanja kot boja. Pri tem bomo pokazali na težave, do katerih prihaja v zvezi z razumevanjem definicije, v kolikor se pri izpeljavi pomena patosa omejujemo na slovarske razlage. V nasprotju z voljo do moči kot temeljnim pojmom Nietzschejevga zrelejšega obdobja, pojmu patosa sledimo vse od Nietzschejevih zgodnjih spisov dalje. Izenačenje obeh v definiciji volje do moči kot patos vodi do sklepa o kontinuiteti in skladnosti Nietzschejeve misli kot celote.

Ključne besede: volja do moči, patos tragedije, patos resnice, učinkovanje.

ABSTRACT

THE WILL TO POWER IS PATHOS (CONCEPTUAL EXPLICATION OF NIETZSCHE'S PHENOMENON OF THE WILL TO POWER ON THE BASIS OF THE DEFINITION OF WILL TO POWER AS PATHOS)

The purpose of the present paper is to explain Nietzsche's phenomenon of the will to power, on the basis of definition that equates the will to power with pathos. The main part represents the analysis of Nietzsche's earliest characterizations of pathos (- Pathos of Tragedy and Pathos of Truth), and its meaning as an adjunction from the concept of causality as a struggle. Considering that, we will show the main difficulties with understanding of presented definition, which appears when analysis of the meaning of pathos relies merely on its dictionary explanation. Contrary to the will to power, which is considered as a phenomenon of Nietzsche's later period, pathos appears in his earliest writings. Equation of both in the definition of the will to power as pathos leads to a conclusion about continuity and consistency of Nietzsche's thought as a whole.

Key words: Will to Power, Pathos of Tragedy, Pathos of Truth, causality.

::1. UVOD

Naloga pričujoče razprave je pojmovna izdelava Nietzschejevega fenomena volja do moči s posebnim ozirom na definicijo, v kateri Nietzsche voljo do moči enači s patosom. "Volja do moči ni nikakršna bit, ni nastajanje, temveč *patos* – je najelementarnejše dejstvo, iz katerega se šele rodi nastajanje, učinkovanje..." (Nietzsche, 2004: 358). Gre za definicijo, ki jo najdemo v delu *Volja do moči*. Le-to naj bi podalo sistematično konstrukcijo Nietzschejeve filozofije, za katero si je po negativni kritiki njegovega pre-poetičnega, nefilzofskega in nerazumljenega *Zaratustre*, Nietzsche sam prizadeval. Dejstvo, da je Nietzsche zasnitek dela nešteto krat spreminjal, kot smo temu priča na številnih mestih zapiskov iz zapuščine, je zgodnjim interpretom rabilo kot dokaz Nietzschejevega lastnega dvoma glede zmožnosti takšne sistematične izgradnje. Dodatno ga je podkrepilo dejstvo, da delo pod Nietzschejevim avtorstvom nikoli ni ugledalo luči sveta. Šest let po Nietzschejevi smrti izide delo z istoimenskim naslovom, v katerem so pod avtorstvom Hienricha Kozelitz in Nietzschejeve sestre Elizabeth zbrani odlomki iz zapuščine 1884/88. Čeprav delo ohranja strukturo, ki jo je Nietzsche sam skiciral spomladi 1887, kmalu po objavi vznikne vprašanje glede avtentičnosti, katero se nanaša tako na delo kot celoto, torej na njeno sistematično razvrstitev odlomkov, kot tudi na samo izbiro le teh. Odgovoriti na vprašanje ali bi definicijo volje do moči kot patos Nietzsche sam vključil v svoje temeljno delo seveda ne moremo, lahko pa zapolnimo vrzel, ki jo vprašanje po smiselnosti te definicije vnaša v Nietzschejevo filozofijo kot celoto.

Definicija volje do moči kot patos seveda ni nekaj povsem nedotaknjene in neraziskanega. V večini se pri tej, z manjšim ali večjim obzirom, ustavljajo tisti, katerim gre za pojasnitev pojma volje do moči in katerih pristop temelji na primerjavi definicij in opredelitev tega pojma. Od teh bi bilo vredno izpostaviti George J. Stackovo razpravo *Lange and Nietzsche*, saj ta analizo pomena definicije volje do moči kot patos navezuje na kontekst, v katerega je le ta postavljena - na Nietzschejevo kritiko mehanistične razlage sveta. Za enkrat povejmo le, da se Nietzsche z delom Friedricha Alberta Lange (*Geschichte des Materialismus*), ki mu nudi vpogled v Kantovo spoznavno teorijo, materialistično teorijo, Darwinovo teorijo nastanka naravnih vrst in druge moderne teorije naturalističnih znanosti, sreča mnogo pred njegovo 'sistematično' kritiko mehanistične razlage sveta¹, natančneje, kmalu po objavi *Rojstva tragedije*². Stackova analiza defini-

¹S 'sistematično' kritiko mehanistične razlage sveta imamo v mislih skupak izbranih fragmentov v poglavju *Mehanistična razlaga sveta* v delu *Volja do moči*. Definicija volje do moči kot patos se izvorno nahaja v zapiskih iz zapuščine *pomlad 1888* v fragmentu 14[79] z naslovom *Volja do moči*, *Kvanta moči*: Kritika mehanistične teorije (KG VIII-3). V *Volji do moči* se fragment deli na dva dela, označena z številkami 634 in 635.

²V zapiskih iz zapuščine leta 1873 beremo: "Every natural process is basically inexplicable: in each case we can

cije volje do moči kot patos sicer zadostuje potrebam njegovega raziskovalnega vprašanja, za potrebe naše naloge pa žal ne. Prvič zato, ker ne izhajamo zgolj iz pojma volje do moči, temveč iz določene definicije, ki slednjo enači s patosom, zaradi česar se moramo analizi pojma patosa posvetiti v enaki meri, če ne celo v večji, kot pojmu volje do moči. Hkrati, z razliko od pojma volje do moči, s katerim se znotraj Nietzschejevih del eksplicitno srečujemo vse od *Zaratustre* dalje, je patos pojem, katerega Nietzsche 'uporablja' že od vsega začetka. V prvencu, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, je utemeljen kot dionizično občutenje. V neobjavljenih zapiskih iz istega obdobja Nietzsche govori o patosu resnice (Pathos der Wahrheit) in ga opredeljuje kot univerzalni nagon, ki človeka sili h govoru in spoznavanju. Kot se bo ob podrobnejši analizi kasneje pokazalo, sta Nietzschejevi zgodnji izpeljavi pomena tega pojma, torej estetska in epistemološka, nadvse pomembni za pravilno razumevanje volje do moči. Drugič zato, ker nam ne gre zgolj za pojasnitev definicije, temveč predvsem za to, da s pomočjo pojma patosa, kateri kaže na neko kontinuiteto znotraj Nietzschejeve filozofije, to definicijo prikažemo kot pomembno za razumevanje Nietzschejeve misli kot zaokrožene celote.

Interpreti, ki se znotraj Nietzschejeve filozofije posvečajo pojmu patosa, zastopajo različne tematske okvirje, kot so moralni, politični, estetski, retorični, itd., pri čemer pomen patosa izpeljujejo glede na posamezni kontekst. Za tovrstne analize spet ne moremo reči, da so pomanjkljive, vendar pa je v primeru, ko naj pojem patosa služi za prikaz neke filozofije kot zaokrožene celote, torej filozofije ki združuje vse naštete kontekste in pomene³, potrebna globlja analiza tega pojma – takšna, ki pomena ne bo ugotavljala le glede na določen kontekst, temveč ga bo pojasnila in opredelila v skladu z njegovim izvornim grškim pomenom. Da je tak pristop še posebej pomemben v okviru Nietzschejeve filozofije priča že dejstvo, da je Nietzsche svojo univerzitetno pot pričel kot filolog, da so mu izvorni pomeni grških in latinskih pojmov bili docela znani in da jih je uporabljal premišljeno. S pomočjo T. Strong-ine kritike Heideggerove interpretacije volje do moči kot physis bomo v nadaljevanju pokazali na težave, do katerih lahko pride pri površnih razlagah pojmov, ki na mesto analiz izvornih grških pomenov posegajo po modernih slovarskih različicah.

Pojmovna izdelava fenomena volje do moči z ozirom na obravnavano

.....
only establish the setting in which the true drama takes place. We then speak of causalities, while in fact we only see a succession of events"; "Natural laws. Nothing but relations to one another and to man" (Nietzsche, 2009: 175), iz česar je razviden vpliv Langove filozofije.

³Nietzsche pojem patosa uporablja še v navezavi na njegovo filozofijo morale, v okviru katere govori o patosu distance in reaktivnem patosu, dalje o filozofskem patosu kot slogovni značilnosti, ter tragičnem in nihilističnem patosu kot temeljnem človeškem počutju oziroma razpoloženju.

definicijo se tako mora razdelila na tri temeljne sklope, ki jih bomo najprej obravnavali ločeno in nato še v njihovem medsebojnem odnosu:

1. Volja do moči

- Najprej je potrebno opredeliti, kaj Nietzsche razume pod pojmom volja (*Wille*), kako ga utemelji in kako ga razmeji od predhodnjih (metafizičnih) definicij volje.
- Opredeliti, kaj Nietzsche razume pod pojmom moč (*Macht*).
- Kako razumeti odnos med slednjima, ki ga označuje beseda 'do' (*zur*).

2. 'Je'

- Razumeti kot enačaj – volja do moči je enako patos.
- Opredelitev je potrebno razumeti v skladu s kontekstom, v katerega je definicija postavljena: "...ni nikakršna bit, ni nastajanje, temveč [je] patos" – definicija ne izraža le kaj volja do moči je, ampak tudi, kaj volja do moči ni.

3. Patos

- Izpeljati pomen patosa v skladu s kontekstom definicije: "... - je najelementarnejše dejstvo, iz katerega se šele rodi nastajanje, učinkovanje..."
- Filološko opredeliti izvorni (grški) pomen pojma, torej formulirati podlago, na kateri je pojem patosa vzniknil, v kakšen kontekst je bil postavljen in v kakšnem partikularnem smislu je bil determiniran.
- Kronološka in kontekstualna raba pojma znotraj Nietzschejevega filozofskega opusa.

::2. VOLJA DO MOČI

Za pravilno razumevanje volje do moči je pojem volje najprej potrebno razmejiti od predhodnjih, oziroma metafizičnih razlag tega pojma. Pri tem bomo izpostavili dvoje, Kantovo in Schopenhauerjevo, še posebej zato, ker je Nietzschejev prvenec, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, še docela pod njunim vplivom. Nietzsche tukaj Kantovo ontološko podvajanje, ki ločuje stvar na sebi (Schopenhauer - Volja) od pojava (Schopenhauer - predstava), vpelje v okvir umetnosti, katera temelji na dveh ustvarjajočih gonih - dionizičnem in apoliničnem. Nasebje oziroma stvar na sebi pri njem predstavlja Praeno - dionizično stanje, ki "svet pojavov pripelje do meje, kjer sama sebe zanika in poskuša pobegniti nazaj v naročje prave in edine realitete" (Nietzsche, 1995: 125), in temu nasprotno, življenje kot pojav - apolinično stanje "principa individuacije, po katerem je edino mogoče zares doseči odrešitev v videzu" (Nietzsche, 1995: 90).

Naloga Kantove *Kritike praktičnega uma* je dokazati, da empirični razlogi, torej objekti (materija) niso izključni določitelni razlogi volje. V nobeni

predstavi nekega objekta, pravi Kant, namreč ni mogoče apriori spoznati ali bo povezano z ugodjem ali neugodjem. Občost ugajanja je zmeraj lahko le subjektivne narave, zaradi česar ne more veljati za zakon. Zanj namreč potrebujemo stanje, v katerem je volja (železna zmožnost), neodvisna od naravnega zakona pojavov, od zakona kavzalnosti. Nietzsche Kantovi konceptiji volje ugovarja na treh nivojih. Prvi ugovor izhaja iz dejstva, da je pojem volje znotraj zahodne metafizične tradicije pripadal domeni psihe, da so si ga torej prizadevali konceptualno razmejiti od telesnega, kot smo to pravkar pokazali s Kantom. Nietzschejeva noviteta je, da takšnega ločevanja ne odobrava, kot je to lepo razvidno iz poglavja *O zaničevalcih telesa* prvega dela *Zaratustre*: "Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu" (Nietzsche, 1999: 37). Nietzsche prav tako izpodbije Kantov dokaz o svobodi (svobodni volji). Zakaj? Kant sicer pravi, da zmožnosti svobode ne more dokazati nobeno izkustvo, ampak da le to spekulativni um mora predpostaviti, zato da bi med kozmološkimi idejami našel to, kar je glede na njegovo kavzalnost brezpogojno in tako ne bil v protislovju s samim seboj. Svoboda na ta način transcendentno rabo uma spremeni v imanentno, saj v polju izkustva deluje kot vzrok. Kant torej utemeljitev subjekta kot vzroka, 'causa noumenon', izpelje kot odvod pogojenega iz brezpogojenega, kar za Nietzscheja sicer sodi k sami naravi mišljenja, vendar pa mišljenje po njegovo zaseda 'mesto neizvedljivega'. Kot tako še ni in niti ne more biti dokazano kot na sebi bivajoče, temveč upoveduje zgolj to, pravi Nietzsche, da mu ne moremo 'priti v ozadje'. Predpostavka o svobodni volji je za Nietzscheja rezultat metafizične potrebe, s katero ni dokazana njena resničnost, pač pa zgolj koristnost le-te za življenje.

Kar se tiče očitka glede dokaza o svobodni volji, torej neki neodvisni volji – volji kot stvari na sebi, tega z dobro mero previdnosti Kantu ne moremo očitati. Svoboda znotraj Kantovega sistema namreč ne more biti dokazana. Kot stvar na sebi služi 'zgolj' kot postualt, kot hipoteza, kljub temu da jo Kant obravnava kot nekaj, kar vodi človekova dejanja, v kolikor ta ravna racionalno in moralno. Vsekakor pa ta očitek opravičeno leti na Schopenhauerjev koncept univerzalne volje kot stvari na sebi, katero Schopenhauer loči od individualne volje kot pojava⁴. Njegova konceptija volje se od Kantove ne razlikuje le po tem, da je stvar na sebi, pač pa tudi po tem, in kar je za nas pomembnejše, da ni vzrok zgolj človeških delovanj, pač pa tudi vsakršnega delovanja v naravi,

⁴Samo stvar na sebi je volja in kot taka nikakor ni predstava, pač pa se od nje *toto genere* razlikuje. Volja je tisto, česar vsaka predstava, vsak objekt, je pojav, opaznost, objektivnost. Volja je najgloblje jedro vsega posamičnega in tudi celote; pojavlja se v vsaki slepo delujoči naravni sili in tudi v človekovem preudarnem delovanju, pri čemer se ta tako velika razlika med obema tiče le stopnje pojavljanja in ne bistva tega, kar se pojavlja" (Schopenhauer, 2008: 134).

tako organski kot anorganski. Če smo prej rekli, da Nietzsche pojmovanje volje kot stvari na sebi zanika, pa je pojem univerzalne volje zdaj tisto, kar temeljno zaznamuje tudi njegov koncept volje do moči. To je lepo razvidno že iz same definicije, katero si prizadevamo tukaj pojasniti.

Prav tako kot subjekt, je tudi volja za Nietzscheja zgolj poenostavljajoča koncepcija razuma. Pri tem moramo biti previdni, da slogana, s katerim to upovedi (- volje ni!), ne beremo v njegovem 'direktnem' pomenu, saj Nietzsche z njim ne zanika svojega lastnega koncepta volje (do moči), pač pa to, kar se pod tem pojmom razume v skladu s klasično-metafizičnim pojmovanjem. Nietzschejev koncept volje je nujno misliti skupaj z '...do moči', kar ni kak dodatek k njegovemu pojmu volje, temveč nekaj, kar temu pojmu samemu bistveno pripada. Da bi to pojasnili, sedaj navedimo še tretji ugovor zoper Kantovo (klasično-metafizično) pojmovanje volje kot želelne zmožnosti. " 'Hoteti' *ni* poželeti, težiti, zahtevati: od tega se loči po *afektu povelja*. Ni 'hotenja', temveč je samo hotenje *česa*: iz stanja ne smemo izločiti *cilja* – kakor delajo teoretiki spoznanja. *Da je kaj ukazano*, sodi k hotenju"⁵. Volja je po Nietzscheju torej zmeraj hotenje 'po', hotenje do 'nečesa'. Ne kot hotenje po imetju (tega nečesa), kot prilaščanje, temveč kot naravnost, kot teženje k nečemu. Takšna opredelitev volje, torej 'volja do...', sedaj spet ni nekaj povsem Nietzschejevega, saj jo poznamo že iz Darwinove koncepcije samoohranitvenega nagona, kot voljo do... življenja, vendar pa je bistvena razlika med Darwinovo in Nietzschejevo koncepcijo v tem, da Nietzsche volje do življenja ne razume kot kardinalni nagon bivajočega, kot to Darwin. Nasprotno, volja do življenja, je za Nietzscheja zgolj volja do preživetja, posledica začasne prikrašnanosti tiste volje, ki ji sam pravi volja do moči. Prej kot stiska in boj za preživetje, pravi Nietzsche, v naravi prevladuje preobilje in zapravljivost, boj za rast, razširitev, boj za moč in oblast. "Je 'volja do moči' *vrsta* 'volje' ali istovetna s pojmom 'volja'? Je isto kakor želeti? Ali *ukazovati*? Gre za 'voljo', o kateri Schopenhauer misli, da je 'tisto na sebi stvari'?"

Moj stavek je: da je *volja* dosedanje psihologije neupravičena posplošitev, da te volje *splah ni*, da smo značaj volje *črtali*, namesto da bi izoblikovanje ene *določene* volje dojeli v veliko oblikah, ko smo iz nje substrahirali vsebino, one kam? -: tako se je v najvišji stopnji zgodilo *Schopenhauerju*: kar on imenuje 'volja', je zgolj prazna beseda. Še manj gre za 'voljo *do življenja*': življenje je namreč samo *posamezni primer* volje do moči; - popolnoma samovoljna bi bila trditev, da vse leži za tem, da bi prestopilo v *to* obliko volje do moči."⁶

⁵Nietzsche, F. (2004): Volja do moči, Ljubljana, Slovenska matica, str. 373.

⁶Prav tam, str. 390.

::3. PATOS [ΠΑΘΟΣ]

::3.1. Izvorni grški pomen

Nietzsche pojem patosa implicitno ne pojasni v nobenem od njegovih del, temveč ga zgolj uporablja v določenih kontekstih. Z ozirom na te, pojmu patosa s pomočjo slovarskih razlag sicer lahko določimo pomen, ki ustreza nekemu določenemu kontekstu, vendar pa ta še zdaleč ne izpriča celovitosti njegovega izvornega pomena. Splošna težava, ki se pojavlja v zvezi z določitvijo izvornega pomena nekega pojma je namreč ta, da se ga s prevodom ne da zamajiti z enim samim terminom, zaradi česar se prevod deli na več izvornemu pomenu ustrezajočih terminov.

Slovarska razlaga patos prevaja z naslednjimi termini (pojmi): stanje, čustvo, strast, trpljenje, dogodek, lastnost, modifikacija. Da bi določili izvorni pomen, moramo razvozlati medsebojno odvisnost naštetih pojmov oziroma ugotoviti, kako le te misliti 'skupaj'. Pri tem moramo biti pozorni, da različne pomene patosa in njihovo medsebojno odvisnost izpeljemo iz konteksta, v katerega je bil le-ta postavljen in determiniran izvorno. Osredotočili se bomo na Aristotelova dela, saj, kot ugotavlja že Stack in kot bomo sami pokazali kasneje, med Aristotelovo metafiziko in Nietzschejevo definicijo volje do moči kot patos obstajajo presenetljive vzporednice.

V *Nikomahovi etiki* beremo, da so strasti eden od treh duševnih pojavov. Pojem označuje občutke kot so apetit, jeza, ljubosumje, radost, ljubezen, upanje, pomilovanje, itn.; na splošno občutke, ki jih spremlja ugodje ali neugodje (Aristotel, 2002). Gre:

1. Za nekaj, nad čimer nimamo vpliva in nas zatorej prevzame (*extasis*), prevzame na način, da nismo več mi (sami), saj nam ta nekaj sebe vzame, nas samih sebe oropa, zaradi česar smo izgubljeni in zaradi česar se vedno iščemo.

2. Za nekaj, kar nastopi nekontrolirano, nenadoma, nas torej zadane in hkrati tudi pri-zadane, prizadane bolečino, povzroča trpljenje⁷.

3. Za nekaj, kar nas gane, kar nas premakne – pojem, s katerim se premikamo v osrčje izvornega pomena, ki je premik, gibanje⁸.

V skladu s pravilnim razumevanjem grškega pojma anima (duša) moramo na tem mestu opozoriti, da je le-tega treba razumeti izven okvirjev metafizičnega ločevanja med duševnim in telesnim. Aristotel v spisu *O duši* namreč pravi, da je "v primeru kar največjega dela duševnih občutij res očitvidno, da duša ob nobenem izmed njih niti ne utrpeva niti ne deluje brez telesa" (O duši,

⁷Nadalje pa se imenujejo trpljenja tud veliki izmed nesrečnih in bolečih dogodkov" (Aristotel, 1999: 136).

⁸Polek tega pravimo, da nas strasti 'razgibajo'" (Aristotel, 2002: 87).

62). Duša ni nekaj kar eksistira samo po sebi, torej ločeno od telesa. Prav tako bi bilo napačno misliti, da gre pri občutjih za neka 'duševna stanja', ki jih spremljajo telesni simptomi, saj ta karakterizirajo človeka v celoti, torej v vsej njegovi biti⁹. Ločevanje med duševnim in telesnim znotraj Aristotelove filozofije torej ne sme biti razumljeno kot razlika, temveč kot in samo kot sprememba, gibanje, zaradi česar Aristotel gibanje razume kot temeljno 'lastnost' duše; ne na način, kakor da to gibanje duši pripada, temveč da ga ta bodisi povzroča bodisi, da je v njej zapaziti posledice nekega gibanja, ki nanjo deluje¹⁰. V skladu s povedanim je človek, v vsej svoji lastni biti, na način 'biti-ganjen'¹¹.

Biti-ganjen predpostavlja dvoje:

1. Da je tisto nekaj kar nas gane hkrati nekaj, kar se (nam) pripeti, (z)godi, nekaj kar preživimo, izkusimo, torej izkušnja, dogodek¹² in kot tisto, kar se (z)godi, kar nas spremeni, spremeni na način, da postanemo nekaj drugega - nas predružači¹³, hkrati sprememba. Na tem mestu velja opozoriti, da dogodka (spremembe) ne smemo razumeti kot nekaj, kar se je 'predhodno' zgodilo in nas šele nato ganilo, torej kot nekaj zunanjega¹⁴, kot nekega negibnega *causa sui*¹⁵. Tisto, kar naravno povzroča gibanje, je hkrati tudi samo gibano in obratno.

2. Neko 'dovzetnost za' oziroma odprtost bivajočega za tisto nekaj, kar ga gane, torej neko (z)možnost bivajočega za spremembo¹⁶, (z)možnost bivajočega za postati-drugače. Pri tem postati-drugače ne smemo razumeti kot postati nekaj drugega, temveč kot 'prestopiti' iz stanja možnosti v stanje aktualnosti, tako da bivajoče v svoji odprtosti za spremembo, v svojem prizadevanju da se najde, ne postaja nekaj drugega, temveč nekaj kar samo *je*.

Za konec opozorimo še, da gibanje v Aristotelovem smislu označuje vsakršno modifikacijo, torej vsakršno premikanje, predružačenje, minevanje, rast (Aristotel, 2002), in da zatorej gibanje ni nekaj, kar bitnostno določa le človeka,

⁹"Najbrž pa je boljše ne govoriti, da duša sočustvuje ali se uči in razumeva, temveč človek z dušo" (Aristotel, 2002: 88).

¹⁰"To pa ne pomeni, da je v duši prisotno gibanje, temveč da včasih pride do nje, včasih pa prihaja od nje, recimo: zaznavanje se začne od tega določenega bivajočega, obujanje spomina pa izhaja od duše ter se širi vse do vzgibov ali stanj v čutilih" (Aristotel, 2002: 88).

¹¹"Po enem obratu se lastnost imenuje kakovost, po kateri se nekaj more spreminjati..." (Aristotel, 1999: 136).

¹²"Izmed teh pa so bolj dogodki pogubne spremembe in gibanja, še zlasti pa boleče izgube" (Aristotel, 1999: 136).

¹³"Po drugem obratu pa se tako imenujejo že njihove uresničitve in predružačenja" (Aristotel, 1999: 136).

¹⁴"...ne obstaja pa gibanje izven stvari: spreminjajoče pa se vedno spreminja ali po substanci ali po količinski ali po kakšnosti ali po prostoru (...) zato pa niti ne bo niti gibanja niti spreminjanja česarkoli izven stvari, ki smo jih navedli, ker izven njih ni ničesar" (Aristotel, 2004: 154).

¹⁵"...gibajoče je namreč gibajoče za gibljivo in gibljivo je gibljivo zaradi bivajočega" (Aristotel, 2004: 154).

¹⁶"Tiste možnosti, ki se nanašajo na eno in isto obliko, so vse določena počela ter se imenujejo možnosti glede na eno prvotno zmožnost, ki je počelo spreminjanja, ki se nahaja v dugi stvari, ali pa v stvari sami, kolikor je druga" (Aristotel, 1999: 218).

temveč vsakršno bivajoče¹⁷. Vse bivajoče (physis) torej biva, se pojavlja, *je* po načinu patosa.

V uvodu smo bežno omenili Strong-ino kritiko Heideggerove interpretacije volje do moči kot physis. Heidegger na podlagi Nietzschejeve teze o najvišji volji do moči kot tisti, ki nastajanju vtisne značaj biti¹⁸, pojasnjuje, da "...Nietzsche wants Becoming and what becomes, as the fundamental character of beings as a whole" (Heidegger, Nietzsche 3, 156), zaradi česar je bit (Sein) in nastajanje (Werden) skupaj potrebno misliti kot physis (Heidegger, 1979: 325). T. Strong Heideggerovi interpretaciji oporeka na podlagi razlike med pojmom pathos in physis. Patos, kot sama pojasnjuje¹⁹, v nobenem od njegovih pomenov ne označuje spremembe ali rasti, kot to physis, temveč zgolj stanja, ki jih človek in bivajoče na splošno lahko zavzema. Omenjena razlika Strongovo vodi do sklepa o nelegitimnosti Heideggerove interpretacije, ki je napačen. Prvič zaradi tega, ker se pomena pojmov physis in pathos ne izključujeta, kot to na podlagi površne analize, temeljoče zgolj na slovarski pojasnitvi pojmov, izpelje Strongova. Nasprotno, celo nujno ju je misliti v odvisnosti eden od drugega, kot smo pokazali zgoraj. Drugič, v kolikor se glede Heideggerove interpretacije volje do moči omejimo na njegovo delo *Nietzsche*, res vidimo, da Heidegger definicije volje do moči kot patos niti samega pojma ne omeni niti enkrat, vendar na tej podlagi še ne moremo sklepati, da Heidegger definicije volje do moči kot patos ne upošteva ali da jo morda zanikuje, ter sam pojem volje do moči 'raje' opira na physis. Namreč, v enem izmed poglavij²⁰ Heidegger voljo do moči obravnava kot afekt (affectus) in strast (passio). Gre za pojma latinskega izvora, katera, kot to pokaže analiza njunih izvornih pomenov²¹, imata enake atribute kot grški patos. Vprašanje, zakaj Heidegger pojem patosa pri interpretaciji Nietzschejeve filozofije preprosto 'izpusti', oziroma na mesto

¹⁷"Narava [ΦΥΣΙΣ] je počelo gibanja in spreminjanja" (Aristotel, 2004: 153).

¹⁸"*Rekapitulacija*: Nastajanju vtisniti značaj biti – to je najvišja volja do moči." (Nietzsche, 2004: 348)

¹⁹"This is not the clearest writing that Nietzsche ever undertook. Liddell and Scott's *Greek Lexicon* offers more clues. *Pathos* can mean 'that which happens to a person or a thing', what 'one has experienced, good or bad', it refers sometimes to the 'incidents of things'. In *no case* does it imply a notion of change or growth, but only the different states a person or a thing may assume. It is thus quite different, for instance, from the notion *physis*, which Heidegger tries to associate with the will to power. *Physis* is a term denoting origin, or the natural form of a person or thing as the result of growth, occasionally even the regular order of nature." (...) Martin Heidegger's attempts to link the will to power with physis and his own notion of *Seiendes* in one group, and eternal return, *to on*, and his notion of *Sein* in another. This seems illegitimate, given my analysis. It does allow him to make the will to power an ontological principle and the character of his interpretation of Nietzsche" (Strong, 1975: 233).

²⁰V *Nietzsche 1*: Volja kot afekt, strast, občutje. (Heidegger, 1991)

²¹Gr. Pathos ⇒ lat. Pati: to suffer, meet with, be visited by, permit, let; to be disposed; to submit ⇒ lat. Passio: 1. A suffering, enduring, 2. The suffering of Christ, 3. An event, occurrence, phenomenon, 4. A passion, affection. / lat. Affectus: 1. To have an influence on or effect a change in, 2. To act on the emotions of; touch or move, 3. To attack or infect, as a disease, 4. Feeling or emotion

le-tega uporablja njemu ustrezne latinske pojme, sicer ostaja kočljivo. Namreč prav patos 'zgodnjemu' Heideggeru predstavlja temeljni ontološki pojem, na podlagi katerega le-ta kasneje oblikuje pojem biti-v-svetu kot temeljni ustroj tubiti (Dasein)²².

::3.2. Patos znotraj Nietzschejeve filozofije

:3.2.1. Patos v *Rojstvu tragedije*

V svojem prvencu, *Rojstvo tragedije*, Nietzsche pojem patosa uporabi v kontekstu razlage grške antične drame, katere temeljni namen je 'poenotenje' gledalca s trpečim junakom, božanskim Dionizom. Poenotenje je tukaj potrebno razumeti kot em-path-ijo, sposobnost vživljanja (v občutenje patosa), na podlagi katerega se gledalcu razkrije tragičnost bivanja. "Vse je pripravljalo patos, ne dejanje: in kar ni uvajalo v patos, je veljalo za odvečno" (Nietzsche, 1995: 74). Gre za občutenje trpljenja, katerega je predvsem, da bi utemeljili razliko med pristno grškim in metafizičnim (krščanskim) razumevanjem trpljenja, sedaj potrebno opredeliti kot občutenje tragičnega. Razlika temelji:

1. Na pojmu bivševstva, ki arhaičnemu Grku razkrije, kaj pomeni biti preminul in na podlagi katerega vznikne boleč občutek minljivosti in konca, kot tistega, kar je v nasprotju z metafizičnim pojmom resničnega sveta (Platon) oziroma posmrtnega življenja (krščanstvo).

2. Na dejstvu, da stari Grk svetno dogajanje razume kot razodevanjanje bogov, kot podobo božansko-človeškega delovanja. Božanstvo se razodeva 'skozi' človekovo delovanje, katerega vzgibi ne prihajajo iz notranjosti – volje²³ in občutenja - zaradi česar se le-ta ne prepozna kot 'negibni vzrok' (subjekt) svojih dejanj. Odgovornost zanj nosijo tudi bogovi. S povedanim ni mišljeno, da je človek zaradi odvisnosti od božanskega mehansko podrejen, niti druga skrajnost - da se lahko izogne posledicam svojih 'napačnih' dejanj, kakor je to na podlagi kesanja mogoče v krščanstvu. Nasprotno: bogovi se človeka polotijo z vso zastrašujočo neizprotnostjo in šele neizogibnost pred posledicami neko delovanje naredi za tragično. Sedaj postaja bolj jasno, zakaj je patos

²²Analiza patosa predstavlja osrčje predavanj o temeljnih konceptih Aristotelove filozofije, ki jih je Heidegger v poletnem semestru 1924 izvajal na Univerzi v Marburgu in katera so se kasneje, komaj leta 2002, pojavila v zbirki Heideggerovih del (*Gesamtausgabe*), naslovljena z *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. V teh je jasno razviden vpliv patosa na Heideggerovo razumevanje 'razpoloženja' kot fundamentalnega eksistenciala tubiti, na njegov fenomen 'vživljanja' (em-patije) ki ontološko vzpostavlja razmerje biti-z-drugim, konstitutivno za vselej lastno tubit, ter na njegovo tezo, da esenca človeka kot bivajočega izhaja iz njegovega razmerja do sveta, oziroma iz njegove eksistence kot biti-v-svetu (Heidegger, 2005).

²³Stari grki izraza za voljo sploh niso imeli, temveč je izraz, ki pomeni spoznanje (gnome) obenem veljal tudi za odločitev (Otto, 1998).

nekaj, kar nastopi nenadoma, nad čimer nimamo kontrole, kar nas zadane in hkrati prizadane.

3. Na 'posledici' zgornjega - na konceptu svobode pred krivdo in slabo vestjo, ki ga je mogoče izpeljati iz človekove odvisnosti od bogov. V nasprotju s tem sta krivda in slaba vest v krščanstvu neizogibna.

Pojem tragičnega pa moramo razmejiti tudi od pojma trpljenja, kadar tega mislimo v arhaično-grškem smislu. Res je, kot smo pokazali, da trpljenje opredeljuje patos, vendar ne izključno. Upoštevati je potrebno tudi to, da je patos nekaj, kar nas prevzame, očara, da gre za neko zunajsebno ekstatično stanje, kot 'odprtost' do tistega nekaj, ki prevzame. Patos kot tragično občutenje je namreč stanje očarljive groze in kot tako bistveno pripada Dionizu, katerega narava izpričuje prav to dvojnost. Ob tem postane jasno zakaj Nietzsche na večih mestih govori ravno o dionizičnem patosu (Nietzsche, 1989: 209).

Zgoraj smo že povedali, da patos ni le tisto k čemur tragedija pelje, temveč - kot dionizični umetniški gon - tudi prvi korak in pogoj za nastanek tragedije. Grška dramatika se je namreč porodila iz religioznih prazničnih slavic na čast Dionizu, pri katerih je bila prisotna melična poezija. Posebna oblika te poezije namenjena dionizičnim slavjem se imenuje ditiramb, katerega petje poslušalce spravlja v razburjen zanos. Sprva ga je pel le en pevec, kasneje pa naj bi dobil obliko zborovske pesmi. V skladu s tem Nietzsche pojasnjuje, da je "tragedija nastala iz tragiškega zbora in da je bila v začetku samo zbor in nič drugega" (Nietzsche, 1995: 43). Zbor na tej stopnji razvoja tragedije predstavlja samozrcaljenje dionizičnega človeka, šele z izstopom prvega pevca (epskega junaka) iz zbora, nastopi drama v ožjem smislu, katere namen je popredmetiti vizijo boga Dioniza. Naloga zbora znotraj te je, razpoloženje poslušalcev dionizično vzburi do te mere, da v trenutku, ko se tragični junak pokaže na odru, le-ti v njem zagledajo iz lastne začaranosti porojeno vizijsko postavbo boga Dioniza. Realiteta maskirane podobe se v očaranju prelije v magično podobo boga, v prikazensko nedejanskost kot apolinično sanjsko stanje lepega videza. Dioniz se torej objektivizira v apolinični viziji epskega junaka, s čigar patosom se sedaj gledalec poenoti.

Čeprav se razdelava atiške tragedije na prvi pogled kaže kot temeljna naloga Nietzschejevega prvenca, pomen patosa pri tem ne sme biti omejen na polje estetike v ožjem smislu. Kot pojasnjuje Nietzsche sam, sta apolinično in dionizično umetniški moči, "ki udarjata na plan iz same narave *brez posredovanja človeka umetnika* in v katerih se umetnostni nagoni zadovoljijo najprej in neposredno: bodisi v svetu sanjskih podob, katerih popolnost ni v nikakršni zvezi z intelektualno višino ali umetnostno izobrazbo posameznika ali pa z opojno dejanskostjo [patos], ki se ravno tako ne meni za posameznika, temveč poskuša individuum celo uničiti in ga odrešiti z mističnim občutkom enot-

nosti” (Nietzsche, 1995: 23). Patos, katerega smo na podlagi analize tragedije opredelili kot estetsko občutenje in umetniški nagon, na ta način postane pogoj vsakršne človeške ustvarjalnosti in občutenje, katerega ne moremo pripisati zgolj umetnikom, temveč vsakemu posameznemu človeškemu bitju.

Zadnja in temeljna opredelitev patosa znotraj Nietzschejevega prvenca je, da je patos dogodek, kar Nietzsche sam nazorneje utemelji kasneje v delu *Primer Wagner*: “Beseda drama je prišla iz dorščine: in po dorski jezikovni rabi pomeni ‘dogodek’, ‘zgodbo’, oba izraza v hieratičnem smislu. Najstarejša drama je predstavljala krajevno legendo, ‘sveto zgodbo’ (...), torej nikakršno dejanje, temveč dogajanje: dran v dorščini sploh ne pomeni ‘delati’” (Nietzsche, 1989: 130). Termin ‘temeljna’ na tem mestu uporabljam zgolj zato, ker je naša naloga predvsem pokazati na neko kontinuiteto in skladnost Nietzschejeve misli, ki se ‘dokončno’ izgradi in upovedi v pojmu volje do moči. Misliti patos kot dogodek ter ga razločiti od dejanja, znotraj Nietzschejevega filozofskega opusa predstavlja prvi in hkrati temeljni nastavek za kasnejšo kritiko pojma subjekta in volje kot vzroka njegovega delovanja. Če temu dodamo še predpostavko, “da je bivanje sveta *upravičeno* samo kot estetski fenomen” (Nietzsche, 1995: 10), pa smo že na sledi genealogije utemeljitve volje do moči kot patos.

:3.2.2. *Patos resnice*

Raba pojma patos resnice je, prav tako kot raba patosa tragedije, predmet Nietzschejevih zgodnjih razmišljanj, ki jih najdemo predvsem v *zapiskih poletje 1872-začetek 1873*. Nietzsche patos resnice opredeljuje s termini kot so univerzalni nagon, izvor spoznanja, nekontroliran nagon po spoznanju, itd. V zvezi s tem pojasnjuje, da le-ta človeka najprej sili h govorici, katera se kasneje sprevrže v logiko kot metodo oziroma način spoznavanja²⁴. Spoznavanje je, prav tako kot govorica, izvorno nezaveden proces. Njegova največja težava je, da s tem, ko si domišlja, da lahko ujame bistvo stvari na način, da jo upojmi (konceptualno zameji), pozablja na svoj izvor. Z drugimi besedami, s tem, ko verjame v resničnost senzualnega (čutnega) vtisa, pozablja na metaforo. “*Knowledge is merely working with the most popular metaphors, i.e. an imitation that is no longer perceived as imitation. Therefore it naturally cannot penetrate to the realm of truth*” (Nietzsche, 2009: 100).

Kot vidimo se to, kar Nietzsche veliko kasneje upovedi s sloganom ‘resnice ni’, kaže že v njegovih zgodnjih zapiskih. To sicer ni njegova noviteta, saj že Kant pojasnjuje, da spoznanje nikoli ne more biti spoznanje stvari na sebi,

²⁴“His universal drive forces him into (...) *communication* and the communication in turn into logic” (Nietzsche, 2009: 124).

temveč zgolj naša predstava. Vendar pa je za Nietzscheja pomembnejša opazka to, kar Kant izrazi v drugem predgovoru k izdaji njegove *Kritike čistega uma*: "I have found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith" (Nietzsche, 2009: 102). Vzrok takšnega početja Nietzsche pripiše Kantovi podrejenosti zahtevam tedanje družbe (kulture), v skladu s katero si le-ta prizadeva na račun religije omejiti nagon po spoznanju. Tudi Nietzsche ima do nagona po spoznanju izredno negativen odnos, vendar pa so, kot bomo videli kasneje, njegova prizadevanja za omejitev le-tega povsem drugačne vrste. Noviteta, ki jo lahko pripišemo Nietzscheju je, da to, kar Kant postavi v dialektično razmerje – spoznanje in vero – Nietzsche izenači. Spoznanje resnice zanj ni nič drugega kot zgolj vera v zmožnost takšnega spoznanja. "Analysis of the *belief in truth*: for all possession of the truth is basically only a belief that one possesses the truth" (Nietzsche, 2009: 176). Iz vere v absolutno sposobnost spoznanja pa sedaj vznikne patos kot 'spoštovanje do dolžnosti', patos resnice. "The pathos, the sense of duty emanates from *this belief*, not from the alleged truth. Belief presupposes, in the individual, an *absolute ability to know...*" (Nietzsche, 2009: 176). Dve predpostavki: prvič, vera v absolutno zmožnost spoznanja resnice, katera nekaj, kar je zgolj predstava (neresnica), proglasi za resnično in drugič, sama ta nezmožnost spoznanja resnice, vodita do sklepa, da je resnica le vrsta zmote. Vrednost 'resničnega' spoznanja je s tem poenotena z vrednostjo 'čudovite laži' kot njenega nasprotja in prav vrednost je za Nietzscheja tisto kar nazadnje odloča. Ampak vrednost glede na... kaj? Na podlagi česa je sploh mogoče določiti vrednost neke resnice, v kolikor je ta poenotena z zмотo?

Temeljna poteza za izpeljavo definicije volje do moči kot patos, ki jo Nietzsche izpelje, je teza, da dokaz za neko resnico ne temelji na logičnem postopku dokazovanja, temveč 'zgolj' na učinku, ki ga ta resnica ima na nas. Dokaz torej temelji na moči, ki jo neka resnica ima nad nami. 'Nad' moramo tukaj razumeti v skladu s pojmovanjem patosa, torej kot nekaj, kar nastopi nenadoma, kot nekaj, nad čimer sami nimamo kontrole – nekaj, kar nas prevzame, zadane. "Truths' prove themselves through their effects, not through logical evidence, but evidence of power" (Nietzsche, 2009: 107). Razlog, zakaj Nietzsche na tem mestu uporabi termin moč, domnevno izvira iz doktrine krščanskih teologov, po kateri se resnica krščanstva dokazuje iz moči, ki jo ima nad tistimi, ki verujejo. V skladu z njegovo kritiko krščanstva se še enkrat pokaže, da in zakaj ima Nietzsche do patosa resnice negativen odnos. Patos resnice kot absolutna dolžnost vodi v destrukcijo, saj je tisto, k čemer teži, zgolj svet obstojnega (resnični svet). Vera v bivajoče (navidezni svet) je zgolj posledica, katere primarni vzrok je nevera in nezaupanje v nastajajoče, življenje pa je na ta način razvrednoteno (uničeno). "Kakšen človek *tako* razglablja?

Neproduktivna, *trpeča* vrsta, življenja trudna vrsta. Če bi si mislili nasprotno vrsto človeka, ta ne bi potrebovala vere v bivajoče: še več, zaničevala bi jo, imela bi jo za mrtvo, dolgočasno, indiferentno..." (Nietzsche, 2004: 337).

Kot smo do zdaj pokazali, pojem patosa označuje univerzalni človeški nagon, znotraj katerega že mladi Nietzsche prepozna neko nasprotje. Prvič gre za 'patos tragedije' kot univerzalni nagon do ustvarjanja, do katerega Nietzsche goji pozitiven odnos, in drugič, za patos resnice kot univerzalni nagon do spoznanja, do katerega ima Nietzsche negativen odnos²⁵. "Nasproti sebi smo imeli ves *patos* človeštva – naš pojem o tem, kaj naj bo 'resnica', kaj služba resnici, naša objektivnost, naša metoda, naš tihi, previdni, nezaupljivi način – je bil *zaničevan*... V bistvu je nek estetski okus najdlje oviral človeštvo: verjelo je v slikoviti efekt resnice, zahtevalo od spoznavalcev, naj močno deluje na fantazijo. To je videti, kakor da je bilo doseženo *nasprotje*, napravljen *skok*: v resnici je šolanje z moralnimi hiperbolami korakoma pripravljalo *patos milejše vrste*, ki se je utelesil kot znanstveni značaj... *Vestnost v malem*, samonadzor religioznega človeka je bil uvodna šola za znanstveni značaj..."²⁶

Če obravnavano prenesemo v definicijo volje do moči kot patos, dobimo voljo do moči kot voljo do ustvarjanja in njej nasprotno voljo do resnice kot nemoč volje do ustvarjanja. Misliti oboje hkrati kot najelementarnejše dejstvo iz katerega vse izhaja, je paradoks. Ali pa...

::4. VOLJA DO MOČI JE PATOS

Da bi ugotovili pomen patosa glede na definicijo volje do moči kot patos, je le-to najprej potrebno obravnavati glede na kontekst, v katerega je postavljena, torej glede na Nietzschejevo kritiko mehanizma kot nauka o gibanju. Mehanični pojem gibanja, pojasnjuje Nietzsche, je izpeljan iz vere v vzročno-posledično zvezo, katera zmeraj že predpostavlja tisto nekaj, kar je gibano. Temeljna napaka, ki jo pri takšni izpeljavi zagrešimo, je verovanje v subjekt kot dani vzrok mišljenja, s katerim po analogiji razumemo vsa vzročna razmerja. Pri tem namreč predpostavljamo, da je pojem substance nekaj apriori resničnega, medtem ko gre v resnici zgolj za formulacijo naše slovnične privajenosti, ki k storitvi postavlja storilca. "Ločitev 'delovanja' od 'delujočega', dogajanja od tistega, ki *dogaja*, procesa od česa, kar ni proces, temveč trajno, substanca, stvar, telo, duša in tako naprej – poskus dojeti dogajanje kot vrsto premika-

²⁵Tukaj moramo biti pazljivi, kakšno in katero (spo)znanje imamo v mislih. Vsakršno spoznanje za Nietzscheja nujno ne vodi v destrukcijo, vsekakor pa to nujno, kadar imamo v mislih zahodno metafiziko vse od Sokrata dalje, kot to Nietzsche sam pojasnjuje v *Rojstvu tragedije*. Rojstvo zahodne metafizike je zanj temeljni vzrok za propad nagona do ustvarjanja, na podlagi katerega vznikne vera v resnico kot njegovo nasprotje.

²⁶Nietzsche, F. (2004): Volja do moči, Ljubljana, Slovenska matica, str. 275-276

nja in menjave mest 'bivajočega', obstojnega: ta stara mitologija je postavila vero v 'vzrok in učinek', potem ko je v jezikovno-slovničnih funkcijah našla čvrsto obliko" (Nietzsche, 2004: 355). Ob predpostavki, da je učinkujoči subjekt zgolj fikcija, sedaj pade tudi stvar-na-sebi, saj je ta zgolj koncepcija prvega, kar ima v končni instanci za posledico padec pojma nasprotja oz. dialektičnih parov kot so: stvar na sebi/pojav; subjek/objekt, resnica/zmota, itn. Nietzsche pojasnjuje, da gre 'v resnici' za stopnje različnosti, ki se le kažejo kot nasprotja skozi določeno mero optike. Isto velja za pojem gibanja. Tudi ta je le prevod sveta delovanja v vidni svet in kot tak gola semiotika, ki ne označuje nič realnega. "Mehanični pojem 'gibanja' je že prevod originalnega dogodka v *jezik znamenj očesa in tipa*" (Nietzsche, 2004: 353). V kolikor vse našete zmotne predpostavke odmislimo, nam ne ostane nobene druge stvari, pravi Nietzsche, samo še "dinamični kvanti v napetem razmerju do vseh drugih dinamičnih kvantov: njihovo bistvo obstaja v razmerju do vseh drugih kvantov, v njihovem 'učinkovanju' nanje" (Nietzsche, 2004: 358). Kot vidimo, Nietzsche tukaj uporablja pojem učinkovanja, ki se je prej pokazal kot temeljni za Aristotelovo pojasnitev patosa. Vsako učinkovanje je hkrati že gibanje – pojma sta zamenljiva. Če na kratko povzamemo, patos pomeni:

1. Zmožnost (dovzetnost) bivajočega za spremembo (gibanje) – patos kot biti-ganjen.

2. To spremembo (gibanje) samo – patos kot dogodek.

3. Učinkovanje te spremembe na bivajoče (zadajanje bolečine) – patos kot nekaj, kar nas zadane, pri-zadane.

4. Doživetje ('posledico') tega učinkovanja – patos kot izkušnja, doživetje.

5. Patos kot princip vsega bivajočega, celotne narave – patos kot lastnost.

Kako gre sedaj to skupaj z Nietzschejevo kritiko pojma gibanja? Namreč, če je Aristotelova razlaga patosa nemisljiva brez pojma gibanja, kako lahko potem razumemo definicijo volje do moči, ki le-to enači s patosom, kot ugovor zoper pojem gibanja? V kolikor smo dovolj pozorni, vidimo da Nietzsche pojem učinkovanja postavlja v narekovaje, katerih namen je opozoriti, da le-tega ne smemo brati v smislu klasičnega razumevanja vzročno-posledične zveze, kjer gre za dve zaporedni stanji, pri čemer je eno razumljeno kot vzrok in drugo kot učinek. Voljo do moči je potrebno misliti iz koncepta učinkovanja kot boja elementov neenakih po moči, ki iščejo tisto kar se jim upira, da bi nad njim zagospodovali. "Gre za boj dveh elementov, neenakih po moči: dosežen je nov aranžma sil, pač po meri moči posamezne. Drugo stanje je temeljno različno od prvega (*ne njegov učinek*): bistveno je, da dejavniki, ki so v boju, pridejo iz njega z drugimi kvanti moči" (Nietzsche, 2004: 356). Tukaj še enkrat opozorimo, da volja do moči ni nikakršna bit, da torej ni nek negibni vzrok, ki učinkuje 'od zgoraj'. Nietzsche namreč atom preimenuje v kvantum volje

do moči, zaradi česar moramo vsak element, ki je v boju, torej vsako bivajoče, razumeti kot voljo do moči²⁷, v skladu s čimer je vsako bivajoče po načinu patosa, kot zmeraj svoja zmožnost za postati-drugače. Postati-drugače skozi boj, skozi izvabljanje in usvajanje mnogoterih moči, ki jih vsako bivajoče zbira in vtelesi, da bi se na ta način šele ustvarilo, izoblikovalo - 'postalo to, kar je'.

Razumevanje učinkovanja kot boja je tukaj ključnega pomena, saj tistemu nekaj, kar učinkuje (sili), doda še dopolnilo: *notranjo voljo*, ki je vselej volja do ...moči. Sam pojem učinkovanja, kot to pri Aristotelu, namreč v sebi še ne zajema nekega hotenja po... premagovanju, izkazovanju moči, zagospodovanju nad čim. Nietzschejev pomen patosa se od Aristotelovega razlikuje po tem, da v sebi zajema tudi aktivni moment, po katerem zmožnost bivajočega za spremembo ne pomeni le doveznosti za spremembo, temveč ukaz, po katerem je bivajoče samo zmožno spreminjati (se). Patos torej ne pomeni samo biti-ganjen, temveč tudi biti-zmožen (imeti moč) ganiti (nekaj). Čeprav se Nietzschejev pomen patosa razlikuje od Aristotelovega, iz tega še ne smemo sklepati, da gre tukaj za kakšno 'moderno' različico pomena patosa. Ravno nasprotno, Nietzsche ga misli izvirneje kot Aristotel, saj o boju beremo že pri predsokratiku Heraklitu: izrek B53: "Boj je oče vsemu, je vsemu kralj: ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih svobodne" (Sovre, 2002: 73), izrek B 80: "Vedeti je treba, da je vojna splošen pojav, da je pravo prepir in da se vse dogaja po prepiru in potrebi" (Sovre, 2002: 75) in izrek A1: "Obe nasprotni sili, ki vodita do nastanka stvari, se imenujeta boj in prepir, drugi dve, ki vodita v svetovni požar, sloga in mir, izmena obojih pa je pot navzgor in pot navzdol in po tej izmeni nastane svet" (Sovre, 2002: 77). Zadnje je potrebno misliti skupaj z izrekom B 60: "pot navzgor in navzdol je ena in ista" (Sovre, 2002: 64), kar gre skupaj z Nietzschejevim zanikanjem pojma napredka in vpeljavo stopenj različnosti. "Človeštvo pač ni celota: je nerazrešljivo množstvo vzpenjajočih se in spuščajočih se življenjskih procesov – nima mladosti in potem zrelosti in nazadnje starosti, plasti namreč ležijo vsenavzkriž in druga čez drugo..." (Nietzsche, 2004: 196). In kot vemo, je Nietzscheju v bližini Heraklita bilo "sploh topleje, ugodneje pri duši kakor kje drugje" (Nietzsche, 1989: 209). Povedano se sedaj povsem ujema z Nietzschejevim prizadevanjem za izenačitev nasprotja med resnico (v metafizičnem pomenu) in lažjo (mit, poezija), saj se boj (grško: agon) izvorno nanaša prav na mit, katerega svetotvornost in 'resnica' sta z nastopom dialektike kot metafizične metode spoznavanja, povsem uničena.

²⁷- kot center (točko) volje (*Willenpunktationen*). Voljo do moči je potrebno misliti kot monistični termin, ki predpostavlja množstvo volj do moči, kot to poudarja za Stack (Stack, 1983: 260).

Temeljni namen Nietzschejeve kritike pojma gibanja torej sploh ni to, da je ta zanj zgolj prevod (predstava) sveta delovanja v vidni svet, torej svet, kakor ga vidi človek. Kot smo pokazali, Nietzsche samega pojma ne ukinja, temveč ga le preinterpreta, s tem ko mu doda dopolnilo, nikakor pa si ne prizadeva, da bi gibanju kot predstavi prišel v ozadje, z drugimi besedami, da bi delovanje sveta določil kot stvar-na-sebi. Takšno prizadevanje bi namreč v zgodovino zahodne filozofije ne prineslo nobene novosti, nasprotno, pomenilo bi povratak v 'predkantovsko' interpretacijo sveta. Nietzschejev namen je predvsem ozavestiti, da pojem gibanja ni nič drugega kot predstava - v resnici gre za kritiko perspektivizma zavesti kot subjektivne fikcije, pri kateri je izpuščen "...ravno nujni *perspektivizem*, s katerim vsak center sile – in ne samo človek – konstruira ves preostali svet, izhajajoč *iz sebe*..." (Nietzsche, 2004: 359). Nietzsche se namreč dobro zaveda, da se je perspektivizmu zavesti nemogoče izogniti: "Nič ne pomaga: vse premike, vse 'pojave', vse 'zakone' moramo dojeti samo za *simptome notranjega* dogajanja in v ta namen uporabljati analogijo človeka" (Nietzsche, 2004: 352).

Nietzschejeva definicija volje do moči kot patos ni noben ugovor zoper antropomorfno interpretacijo sveta, temveč 'zgolj' opozorilo, da se antropomorfizmu pač nikakor in nikoli ne moremo izogniti in da se je te neizogibnosti treba zavedati. To pojasnjuje že Stack²⁸. Zadeva pa se vseeno nekoliko zaplete, ko Stack argumentira ali je sama definicija volje do moči kot patos antropomorfná. Prvič, pravi, da je definicija volje do moči antropomorfná, in drugič, da je to zaradi tega, ker je izpeljana iz občutja kot tistega, kar v temelju pripada človeku in od tam prenesena na vsa naravna bitja²⁹. Oboje sicer drži, vendar pa je s Stackovega vidika argumentirano narobe. Teza: občutenje kot nekaj prvobitnega in hkrati temeljni princip, na podlagi katerega vse bivajoče deluje, je po Stackovem mnenju zgolj mistična predpostavka, pridobljena na podlagi prehoda iz človeka na vse drugo bivajoče. Pri tem ni jasno: prvič, zakaj Stack Nietzscheju 'očita' antropomorfizem, medtem ko je le nekaj odstavkov nazaj menil, da je njegova temeljna poteza, da ta antropomorfizem prizna³⁰. Dru-

²⁸"The significant difference between Nietzsche and those he accuse of naïve, unconscious anthropomorphism is that he puts his cards on the table and openly admits that *his* interpretation of actuality is an anthropomorphic construction" (Stack, 1983: 241).

²⁹"If one says that *Affect* is fundamental in human experience, we can understand what this means. But a primordial "feeling" that is construed as the underlying 'reality' that acts through all beings is virtually a mystical notion (...) It should be said at the outset that the understanding of the will to power as *pathos* is an anthropomorphic attribution. In his previous uses of the term, human experiences are obviously intended – e.g., "the *pathos* of truth" or *der Pathos der Distanz*. Because Nietzsche believes that "affects" are basic in man, he attributes them to organic beings, to all natural beings and to the will to power. When the will to power is conceived as of as "passion", "feeling", "suffering" or *pathos*, it is still being thought of in terms of "human analogy" (Stack, 1983: 264).

³⁰Glej opombo 58.

gič, kaj ne bi moglo veljati obratno – namreč, da je že sama teza, ki občutje obravnava kot nekaj izvorno človeku pripadajočega, rezultat antropomorfnega sklepanja? Definicija volje do moči kot patos je antropomorfna zaradi tega, ker je v prvi vrsti človeška interpretacija svetnega dogajanja, ne pa zaradi tega, ker je izpeljana iz občutja kot nečesa zgolj človeku pripadajočega in od tam prenesena v naravo. Kot smo pokazali, patos v okviru te definicije izvorno ne pomeni nikakršnega občutja, saj je izpeljan iz pojma učinkovanja kot boja, katero izvorno ne pripada le človeku, temveč vsemu bivajočemu. Ker je boj potrebno razumeti kot zmožnost bivajočega, katero se skozi ta boj izoblikuje in ustvari, bi patos bilo bolj smiselno opredeliti kot 'občutljivost' ali 'razpoloženje'. Kajti, če rečemo, da je bivajoče razpoloženo (občutljivo) za nekaj, imamo s tem v mislih, da je dovzetno za tisto nekaj, kar nanj učinkuje.

Na podlagi boja, kot temeljnega koncepta za razumevanje Nietzschejevega pomena patosa, bomo zdaj pojasnili še, kako je mogoče nasprotni opredelitvi patosa, ki smo ju razdelali v prejšnjem poglavju, misliti skupaj v pojmu volje do moči. Če ponovimo: patos tragedije kot nagon do ustvarjanja, ki ga Nietzsche opredeli kot voljo do moči in patos resnice kot nagon do spoznavanja, katerega Nietzsche opredeli kot nemoč (do ustvarjanja). Na prvi pogled takšna razdelitev deluje paradoksalno, kajti, če predpostavimo, da je volja kot univerzalni nagon (patos) volja do... moči, kako je lahko potem ta isti nagon v nekem oziru opredeljen kot nemoč? Na kar moramo biti tukaj še posebej pozorni je, da patos resnice kot nagon do spoznanja za Nietzscheja ni nekaj izvirnega, temveč da ta vznikne šele iz vere v absolutno spoznanje (resnice) in da je kot tak že neki sprevrnjen nagon, natančneje, negacija, razkroj in propad izvirnega univerzalnega nagona. Izhajajoč iz predpostavke, da 'resnice ni', je vsako spoznanje le sodba, torej vrednotenje. Do negacije izvirnega nagona pa sedaj pride zato, ker si nagon do spoznavanja resnico kot najvišjo vrednoto postavi 'onkraj' bivajočega – prenese jo v na sebi obstoječi resnični svet, v bit. V nasprotju z nagonom do ustvarjanja, ki svoje vrednote v stvar polaga, jih torej izvablja, ustvarja, nagon do spoznanja vrednote predpostavlja kot nekaj kar že je in v skladu s tem išče metode in poti, da bi do njih prišel. "Spoznati, da kaj tako in tako je: Delati, da kaj tako in tako *postane*: - antagonizem v stopnjah moči posameznih narav" (Nietzsche, 2004: 336). Skrajna konsekvence takšnega početja je sprevidenje, da tega, do česar bi se naj prišlo, nikoli sploh ni bilo – 'resnični svet postane bajka'. Bivanje izgubi opravičilo in smisel. Nietzsche takšno stanje imenuje nihilizem, temeljno razpoloženje človeka, ki v takšnem stanju prebiva, pa *patos 'zamana'* oz. *patos nihilistov* (Nietzsche, 2004: 336). Za konec še opozorilo: negacija volje do moči ne pomeni zanikanja hotenja, zanikanja volje, saj ta mora svoj 'do' ohraniti. Ne gre za to, da volja sedaj nič več noče, temveč da je tisto, kar sedaj hoče ravno nič.

::5. ZAKLJUČEK

S pričujočo razpravo smo pojasnili Nietzschejevi zgodnji opredelitvi patosa (patos tragedije in patos resnice) ter ju predstavili kot nastavek za izpeljavo definicije volje do moči kot patos. Celotna tipologija patosa, katera mora vključevati še ostale opredelitve tega pojma znotraj Nietzschejeve filozofije, s tem seveda še ni izdelana. Za namene te razprave naj zadostuje zgolj opozorilo, da s slednjo nimamo v mislih kakšnih 'stopenj pojavljanja' v Schopenhauerjevem smislu, temveč stopnje pomenov tega pojma znotraj genealogije volje do moči.

Spoločna težava v zvezi z razumevanjem definicije volje do moči kot patos izvira iz površne izpeljave pomena patosa, katera se omejuje zgolj na določene kontekste, vprašanje po njihovi soodvisnosti pa pušča neodgovorjeno. Voljo do moči ob predpostavki, da je patos občutenje, sicer lahko imenujemo za univerzalni nagon do ustvarjanja, vendar pa ob hkratnem upoštevanju Nietzschejeve teze, da je le-ta 'najbolj notranje bistvo biti', nastopi problem. Namreč, imenovati občutenje, kot zgolj človeku pripadajočo kvaliteto, za princip celotnega svetnega dogajanja, zveni pretirano mistično. Pri takšnem zaključevanju je storjena dvojna napaka. Prvič, kot smo pokazali zgoraj, patos izvorno pomeni biti-ganjen. Nietzsche mu na podlagi koncepcije učinkovanja kot boja doda še aktivni element, po katerem le-ta pomeni imeti-moč-ganiti-nekaj. Občutenje je torej šele izpeljava izvornega pomena patosa in ne obratno. Drugič, z Nietzschejevega stališča moramo zavrniti tudi tezo o občutenju kot zgolj človeku pripadajoči lastnosti. "V neki substanci (možhianih) se proizvede občutek s prenesenim gibanjem (dražljaji). Ampak se proizvede? Je mogoče dokazano, da občutka tam še sploh *ni*, da *moramo* njegov nastop pojmovati kot *ustvarjalno dejanje* vstopajočega gibanja? Brezobčutkovno stanje te substance je samo hipoteza! Ni izkušnja! – Občutek torej *lastnost* substance: obstajajo čuteče substance."³¹ Analiza izvornega pomena patosa je za 'pravilno' razumevanje definicije volje do moči kot patos torej nujna.

Pomen patosa, kot smo pokazali, se deli na več izvornemu pomenu ustrežajočih pojmov. Čeprav se njegova ubeseditev na podlagi različnih kontekstov razpreda skozi vsa Nietzschejeva dela, je temeljne nastavke za izgradnjo fenomena volje do moči moč razbrati že iz njegovih zgodnjih opredelitev patosa. Če strnemo:

Empatija gledalca v občutenje tragičnega pri tragediji v ospredje postavlja vprašanje odnosa do bolečine³², katero znotraj Nietzschejevega filozofskega

³¹Nietzsche, F. (2004): Volja do moči, Ljubljana, Slovenska matica, str. 354

³²"Temeljno vprašanje je odnos Grkov do bolečine, stopnja njihove občutljivosti – je še enako? ali pa se je kaj spremenilo? – vprašanje, ali res njihovo čedalje močnejše *hrepeneenje po lepoti*, po praznovanju, po uživanju, po

opusa igra ključno vlogo, saj služi kot nastavek za kasneje izpeljano 'teorijo' prevrednotenja vseh vrednot.

Atiška tragedija ne temelji na dejanju, temveč na patosu kot dogodku, kar služi kot nastavek za kasneje izpeljano kritiko vzročno-posledične zveze in njene izhodiščne teze o subjektu kot vzroku svojih dejanj.

Negativni odnos do patosa resnice kot posledice vere v absolutno sposobnost spoznanja, na podlagi katerega Nietzsche izpelje metafizofski obrat na ravni metode spoznavanja. Po slednjem spoznavanje naj ne bi bilo več iskanje, temveč motreče določanje navzočega, ustvarjanje.

Razprava nas na koncu prisili, da interprete, ki do definicije volje do moči kot patos pristopajo z zadržkom ali celo iščejo dokazila o njeni nerelevantnosti znotraj Nietzschejevega filozofskega opusa, iz nje 'izključimo'. Njihova teza, da gre za definicijo Nietzschejevega zrelega ustvarjalnega obdobja, celo pre-zrelega, saj ga, po njihovem mnenju, Nietzschejevo bolezensko stanje napada kot gniloba, je z naše pozicije zavrnjena. Čeprav mora veljati, da sta volja do moči in patos eno in isto, da sta kot pojma torej zamenljiva, se lahko poigramo in zaključimo, da se pojem volje do moči rodi iz duha patosa. S tem ne mislimo, da prvi iz drugega izhaja, temveč da je pojem volje do moči končni produkt ustvarjalnega procesa, izvirajočega iz Nietzschejevega patosa kot nagona po spoznavanju. Z drugimi besedami: volja do moči je Nietzschejeva dokončna ubeseditiv njegove lastne občutljivosti in razpoloženja do sveta.

novih kultih rase iz pomanjkanja, iz bede, iz melanholije, iz bolečine? Če namreč vzamemo da je natanko to res (...) od kod potem nasprotno hrepenenje, ki se je časovno pokazalo prej, *hrepenenje po gdem*, dobra stroga sla starejših Helenov po pesimizmu, po tragičnem mitu, po podobi vsega griznega, hudobnega, zagonetnega, uničujočega, usodnega v osnovi bivanja - od kod naj bi bila potem nastala tragedija? Mogoče iz *slasti*, iz moči, iz prekipevajočega zdravlja, iz preobilja?" (Nietzsche, 1995: 9).

::LITERATURA

- Aristoteles (1999): *Metafizika*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (2002): *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristotel (2004): *Fizika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. (1979): *An Introduction to Metaphysics*. S. I.: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1991): *Nietzsche*, vol.3, vol.4. San Francisco: Harper San Francisco.
- Heidegger, M. (1991): *Nietzsche*, vol.1, vol.2. San Francisco: Harper San Francisco.
- Heidegger, M. (2005): *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. (2009): *Basic concepts of Aristotelian Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kant I. (1999): *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC
- Kant I. (2003): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Nietzsche, F. (1989): *Somrak malikov*; Primer Wagner; *Ecce homo*; *Antikrist*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, F. (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Ljubljana: Karantanija.
- Nietzsche F. (2003): *Writings from the Late Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2004): *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche F. (2009): *Writings from the Early Notebooks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, W. (1998): *Bogovi Grčije: podoba božanskega v zrcalu grškega duha*. Ljubljana: Nova revija.
- Schopenhauer A. (2008): *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Sovre A. (2002): *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Stack, George J. (1983): *Langue and Nietzsche*. New York: de Gruyter.
- Strong, Tracy B. (1975): *Friedrich Nietzsche and the politics of Transfiguration*. Berkeley: University of California Press.