

Janko M. Lozar

NIETZSCHE IN VEKOVITO VRAČANJE ENAKEGA

Nič nenavadnega ni, da je Nietzsche resen sogovornik Heideggrove filozofije. Tako se recimo v letih 1935 in 1937 sooči z njegovo filozofijo v spisih *Uvod v metafiziko* in še posebej *Nietzsche I, II*, v katerega sodi tudi kasneje ločeno objavljeni *Evropski nihilizem*. Če je v prvem spisu Nietzsche prisoten bolj implicitno, predvsem z mimogrede navrženimi referencami in, bolj bistveno, s Heideggrovim izpostavljanjem deinotativnosti kot temeljnega karakterja biti, pa je drugo delo v celoti posvečeno prav Nietzscheju in njegovemu nihilizmu. Tu je že razvita pozneje temeljiteje razdelana kritična misel o volji do moči kot o pozabi biti.

135

A pojdemo kar *in medias res*. Nietzschejeva filozofija doseže svoj nenadkriljivi vrh in brezno globine v delu *Tako je govoril Zaratustra*.¹ Tako veljajo kasnejša dela za nadaljnje eksplikacije ene in iste zadeve mišljenja, ki je brezdanja misel vekovitega vračanja enakega.² Naša pot osmislitve Nietzschejeve filozofije je

¹ Glej Ivo Urbančič, »Nauk modernega Zaratustre«, v: Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prevedel Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 395–454. To pove, sklicujoč se na Nietzschejeve fragmente, tudi Karl Löwith v delu *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1954, str. 65.

² »Das Ewige« v »das Ewige Wiederkehr des Gleichen« ne prevajamo kot »večno vračanje enakega«, temveč kot »vekovito vračanje enakega«. K tej odločitvi nas je napeljala misel Urbančiča v

seveda, zainteresirano, le ena med večjimi. Vodi pa od *Zaratustre* k *H genealogiji morale* in nazaj.

I. Heideggrova kritika Nietzscheja

Heidegger je z Nietzschejevo mislijo kritično pogosto obračunaval, predvsem silovito v svojem poznejšem obdobju ustvarjanja. Heideggrovo obravnavanje Nietzschejeve volje do moči kot volje do volje pa moramo razumeti bolj kot obračunavanje z njegovo lastno interpretacijo Nietzscheja. Nikjer ni rečeno, da je njegova interpretacija Nietzscheja že tudi smisel Nietzschejeve miselne poti v celoti. Seveda so njegove izpeljave smisla biti poslednje epohe metafizike kot postavlja ali tehnike skrajno zavezujoče in dejansko počivajo v življenjskosvetni evidenci današnjosti. V tem smislu je Heideggrovo »branje« Nietzscheja potrebno misliti v smislu izobrazbe (*Bildung*) v tistem, kar človeka peha v največjo nevarnost. Ta nevarnost pa je pozaba pozabe biti kot osvojenost od biti kot volje. Ne moremo trditi, da je ta moment pri Nietzscheju goli umislek ali čisto včitavanje. Toda če filozofija ni le izobrazba (*Bildung*) in podajanje zgleda (*Bild*), kateremu je treba slediti, ampak tudi, bolj pomembno, osmislitev (*Besinnung*),³ je narava našega soočenja z Nietzschejem manj distancirano obračunavanje z mislečevo blodnjo, ki spada k bistvu resnice, in bolj odprtost za osmišljanje tistega, kar se – manj očitno, toda prav kot tisto najbolj očitno – oglašča v njegovi uganki vekovitega vračanja enakega. Če je torej po Heideggru (v spisu »Premaganje metafizike«) za pristno osmislitev biti najprej potreben prelom biti kot volje, bomo mi na sledi lastnega uvida v Nietzschejevo misel *taisto osvetlili kot skrito, toda najočitnejše sporočilo Nietzschejeve filozofije*.

Za povzetek Heideggrove kritike nam gre zato bolj na roko spis »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?«. Dokončna in vsako nadaljnjo osmislitev onemogočujoča obsodba Nietzscheja na poslednjega metafizika kot dovršenega platonista se v

delu *Zaratustrovo izročilo II*, Slovenska matica, Ljubljana 1996, str. 436, v katerem naznači razliko med večnostjo in vekovitostjo, pri čemer se vekovitost veže na človeški vek, se pravi na obdobje človekovega življenja od rojstva do smrti, medtem ko večnost izraža človeško končnost ali vekovitost presegajočo, čas nasploh presegajoče brezčasje. Če je pri Nietzscheju večnost misljiva, je le na obzorju vekovitosti, ki je tragična le zaradi končnosti vekovitosti. Glej Löwith, nav. d., str. 193: »Vekoviti čas, ki ni brezčasna večnost.« Nenazadnje pa nas k temu vodi Nietzschejeva oziroma Zaratustrova beseda: »Bodite torej zagovorniki in opravičevalci vse minljivosti.« Glej: Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, prevedel Janko Moder, Ljubljana 1999, str. 97.

³ Glej Martin Heidegger, *Predavanja in sestavki*, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 76.

zgoščeni obliki sliši takole: ker je Nietzschejeva filozofija glasnik poslednje epohe metafizike, je tudi sam neovedeno nošen in zasnut od biti kot bivajočnosti bivajočega. Kot osvojen od bivajočega kot bivajočega v skrajni obliki nadčloveka, ki pozablja na bit kot bit. Zato lahko največji imeni njegove filozofije, voljo do moči in vekovito vračanje enakega, dojamemo kot dva momenta biti bivajočega: vekovito vračanje enakega govori o načinu biti bivajočega, o tem, kako vse bivajoče je: Nietzschejev odgovor se glasi: vse, kar je, je na način vekovitega vračanja enakega. Vekovito vračanje enakega torej izraža *esse existentia*, kako bivajočega v njegovi biti. Volja do moči pa je na drugi strani ime za kajstvo bivajočega, izraža bistvo bivajočega. S tem imenom po Heideggru pride do veljave *esse essentia*. In ker sta vekovito vračanje enakega in volja do moči »ime in priimek« vrhovnega bivajočega kot nadčloveka, je nadčlovek tisti, v katerem se bit in bivajoče zlijeta v identiteto bivanja in bista. S tem bit v razliki od bivajočega zapade v pozabo.

II. Nazaj k Nietzscheju: prvo vekovito vračanje enakega

V poslušnosti temeljni izkušnji fenomena razpoloženja se lahko ozremo po tistem v Nietzschejevi filozofiji, kar se kljub očitni miselni prevladi volje do moči, ki sili v ospredje s svojo očitnostjo, krije kot še nemišljeno: kot bistvovanje razpoloženja. Pri tem ne nameravam zgolj brskati za citati in jih usmerjati proti Nietzschejevim interpretom, saj je to predvsem slog – in naj tam tudi ostane – žurnalističnih obračunavanj.

137

Husserl se je ob problematiki transcendentalne konstitucije vedno znova soočal s krožnostjo neskončnega nazadovanja,⁴ Heidegger s krožnostjo kot s pozitivno hermenevtičnim značajem biti tubiti. Kaj pa Nietzsche? Osrednja točka *Zaraturstre* kot najvišja in najgloblja točka smisla je uganka vseh ugank, ki jo najdemo v tretji knjigi v poglavju z naslovom »O prikazni in uganki«.⁵ Postanek na tej točki premisleka odstira pogled nazaj in naprej v *dve* krožnosti smisla biti, ki svoje bistvovanje prejemata od tistega, kar se prikrito oglašča v brezdanjosti misli vekovitega vračanja enakega. Naša osnovna teza je torej, da se pri Nietzscheju srečamo z dvema krožnostma, z dvema krogoma vekovitega kroženja enakega. Oba se srečata in trčita drug ob drugega v uganki vseh ugank.

⁴ Glej Rudolf Bernet, »Einleitung der Herausgebers«, v: Edmund Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, Hua 33, Kluwer Academic Publishers, Dordrechts 2001, str. XVII–LI.

⁵ Ibid., str. 181–186.

Najprej moramo razgrniti smisel prvega kroga, da se sploh lahko približamo točki prehoda v drugega. Najbolj površna opredelitev prvega vekovitega vračanja enakega v uganki se glasi: »*Nejevolja volje na čas in njegov ‚je bilo‘.*«⁶ Opraviti imamo torej z vekovitim kroženjem enakega, pri čemer je to enako nejevolji volje (*Widerwille der Wille*). Zaratusstrova uganka je zavita v tančice prispodob, zato moramo na pomoč priklicati kasnejše delo *H genealogiji morale*. Še pred tem pa poiščimo v *Zaratusstri* mesto, kjer pride do polnejšega izraza bistvo nejevolje. Poglavlje nosi naslov »O odrešitvi«. Ves čas je govor o volji kot volji do moči, toda našemu, za bistvovanje razpoloženja izostrenemu pogledu ne sme uiti tisto, kar uhaja spred oči večini interpretov Nietzschejeve filozofije volje do moči:

»Odrešiti pretekle in vse ‚je bilo‘ preustvariti v ‚tako sem hotel!‘ – temu bi šele rekel odrešenje!

Volja – tako se reče osvoboditeljici in prinašalki veselja: tako sem vas učil, prijatelji moji! Ampak zdaj se naučite še tole: volja sama je še ujetnica.

138 *Hoteti osvobaja: ampak kako se reče tistemu, kar še osvoboditelja vklepa v verige?*«⁷

Kako je lahko volja ujetnica? Če je, kot trdi Heidegger, volja do moči vse, kar je? Po Heideggrovi razlagi torej volja ne bi mogla biti pri Nietzscheju samem nikakršna ujetnica, marveč bi bilo prej vse bivajoče podložno ali ujeto v bistvovanje volje do moči. Kaj je torej tisto, v kar je ujeta volja?

»‘Bilo je’: tako se reče škripanju z zobmi in najsamotnejši bridkosti volje. Brez moči spričo tega, kar je storjeno – zato je hudoben gledalec vsega preteklega.

Volja ne more hoteti nazaj; da ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje.«⁸

Če bi bilo pri Nietzscheju bistvo bivanja v celoti volja do moči, bi lahko subjekt volje brez vsakega obotavljanja hotel nazaj in naprej. Tako pa je volja kot taka

⁶ Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 164.

⁷ Ibid., str. 162.

⁸ Ibid.

ujeta, mišljena iz primarnega okrožja tistega, kar Nietzsche imenuje »škripanje z zobmi in najsamotnejša bridkost«. Iz česa se torej lahko »noro rešuje ujeta volja«?⁹ Kaj je to ujetništvo volje? Je nekaj volitivnega? Nikakor. Nietzschejev odgovor se glasi:

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

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

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

To, ja, samo to je samo maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov je bilo.«¹⁰

Bolj literarna kot filozofska imena te predvolitivne regije, ki odloča o nejevolji ali voljnosti volje, so *togota, nejevolja, maščevanje*. Imena, ki se kasneje v *H genealogiji morale* združijo v enotno ime resentment. *H genealogiji morale* je po našem mnenju natančnejša, se pravi filozofska eksplikacija prvega vekovitega vračanja enakega, ki v tem besedilu zadobi dve odlikovani imeni: resentment in asketski ideal. Ti dve imeni upovedujeta bistvovanje vekovitega kroženja nejevolje volje.

139

Resentiment na besedni ravni pomeni čustveno re-agiranje. A prav tu po Nietzscheju zgrešimo bistvo *ressentimenta* kot temeljnega razpoloženja morale dobrega in zlega:

»Vstaja sužnjev v morali se začne takrat, ko postane sam resentment ustvarjalen in poraja vrednote: *ressentiment* takšnih bitij, ki jim je odtegnjena prava reakcija, reakcija v dejanju, ki se oddolžijo zgolj z imaginarnim maščevanjem. Medtem ko vsaka imenitna morala izrašča iz nekega triumfirajočega potrjevanja samega sebe, pravi morala sužnjev že vnaprej *Ne nečemu, kar je ,zunaj,‘ kar je ,drugo,‘ kar je ,ne-sam:* in ta Ne je njeno ustvarjalno dejanje.«¹¹

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid., str. 164.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 226–7.

Nietzsche se v prvem poglavju razpiše o zgodovinskem dogajanju vstaje in zmage morale sužnjev proti morali gospodarjev. Naj so njegova razmišljanja še tako preveč posplošujoča za današnje, v demokraciji rojeno in uobličeno uho še tako pregroba, pa moremo iz njih vendarle potegniti tisto pozitivno kot razmisleka vredno: kaj je namreč bistveno določilo tako imenovane suženjske morale dobrega in zlega? Resentiment pozna vsak človek, saj je hote ali nehotе vržen v raznorazne situacije in zgodovinsko-družinske-socialne okoliščine, na katere – kot na vnanje »dražljaje« – re-agira.¹² Toda kaj je osnovno določilo resentimenta kot temeljnega ali prevladujočega razpoloženja kot nerazpoloženja? *Da reagiranje postane in se nerazločno zlije v samo agiranje kot prvo aktivnost človeka.* Zato se morala dobrega in zlega loči od morale dobrega in slabega najprej po tem, da je zanjo svet najprej in vnaprej razkrit kot nekaj obsodbe vrednega in zlobnega, kot nekaj, kar potrebuje aktivnost (kot reaktivnost) ponižanega in razžaljenega ali, če hočete odmev iz *Zarasture*, togotnega in nejevoljnega, da bi zaradi svoje popolnoma drugačne, »dobre« nature lahko postal boljši in bi se ga lažje prenašalo.

140 Nič nenavadnega ni, da Nietzsche resentment kot temeljno razpoloženje opredeli v njegovi ustvarjalnosti in porajanju vrednot. Svet se namreč, kot nas je dodobra poučil Heidegger, najprej razkriva in daje ali tvori in ustvarja prav v temeljnem razpoloženju.

In Zarasturova podoba vekovitega vračanja iz »Prikazni in uganke« je namenjena pritlikavcu, ki ga neovedeno nosi prav razpoloženje resentimenta. Da pritlikavec noče uzreti svetotvornosti lastnega nerazpoloženja, ne pomeni nič drugega kot to, da ga ne prežema neko bistvenejše razpoloženje, v katerem se svet v njegovem kako in kaj razkrije ali ustvari v drugačni luči. Luči, ki šele osvetli polno bistvovanje sveta, kot se daje pritlikavcu v resentimentu kot nerazpoloženju.

Pojdimo naprej in korak bliže k bistvovanju resentimenta. Kaj je asketsko življenje? Grška beseda ajvskesič ne pomeni nič drugega kot vaja. V čem se torej utrjuje v vaji človek asketskega ideala in življenja, kjer »vlada *ressentiment brez primere, /.../ ki hoče zavladati nad življenjem samim, nad njegovimi najbolj notranjimi pogoji*«? Kaj pomeni stavek, da »odsotnost trpljenja trpečim

¹² »*Ressentiment imenitnega človeka samega, če se pri njem pojavi, se namreč izpolni in izčrpa v takojšnji reakciji; in zato ne zastruplja.*« Ibid., str. 229.

in temeljito razglašenim velja za najvišje dobro, za vrednoto vrednot«,¹³ za ideal? Nič drugega kot to, da asketski ideal in dejavna askeza trpečega in razglašenega¹⁴ odvrata od soočenja s temeljnim nerazpoloženjem ali razglašenostjo. To, kot pravi Nietzsche, se lahko godi na dva načina: za to lahko poskrbi bodisi »razosebljanje«, hipnotiziranje, »poskus doseči pri človeku nekaj podobnega, kar je za nekatere vrste živali zimsko spanje«,¹⁵ ali pa, nasprotno in za naše razmišljanje ključnejše, »mahinalna dejavnost«. ¹⁶

Bistveni moment vsakega asketskega ideala je, da bodisi zgolj blaži bodisi mrtviči divjanje resentimenta nad temeljnim življenjskim trpljenjem kot nad bolečino biti. V mahinalni dejavnosti se ne odraža nič drugega kot »zahteva po omrtvičenju bolečine z afektom«. ¹⁷ Asketski ideal se tako izkaže kot nenehno izzivanje in razpolaganje z vsem, vključno s samim sabo in predvsem z moralnimi občutki, zavoljo zakrivanja primarne bolečine ali stiske. Ta primarna bolečina pa ni nič drugega kot temeljni karakter biti. Osnovna življenjska bolečina izhaja iz temeljnega diaboličnega značaja človeškega življenja, katerega bistvo je eksistenca kot vrženost iz sebe naproti sebi. Človek kot tak je torej diabolični simbol, ki ga najprej opredeljuje temeljna življenjska bol. Ta bol pa je najprej vrženost v čas. Prav kot ekstatična istoizvornost ali razklenjenost bivšosti, pričujočnosti in bodočnosti človek kot tak šele je. Zato Nietzsche pravi: »Da ne more streti časa in poželenja časa – to je najsamotnejša bridkost volje.« ¹⁸

141

Nietzsche je v delu *H genealogiji morale* natančno zapisal, da ni čistega akterja kot indiferentnega substrata dejanja, ki se odloča za dejanje ali se od njega vzdrži. ¹⁹ Tako ni nasebnega subjekta, ki izraža bodisi nejevoljno voljo bodisi dobro voljo. Bistvovanje volje v njeni nejevoljnosti in dobroti se vrši v regiji temeljnega razpoloženja, v katerem se šele razpre svet v svojem kako in kaj. Ker torej razpoloženje ni nekaj obstranskega, marveč ima svetotvorni in svet razpirajoči karakter, se vprašajmo: kakšen je torej svet, ki se razpira v sozvočju

¹³ Ibid., str. 319.

¹⁴ Mar ni mogoče v tej besedi odkriti temeljnega pomena nerazpoloženja kot neuglašenosti in neubranosti? Nemška beseda *die Gründlich-Verstimmten* nas pripelje v bližino razpoloženja, *Stimmung*.

¹⁵ Ibid., str. 317.

¹⁶ Ibid., str. 319.

¹⁷ Ibid., str. 313.

¹⁸ Ibid., str. 162.

¹⁹ Ibid., str. 234.

z razpoloženjem resentimenta ali nejevolje? Da bi našli vsaj minimalno zadovoljiv odgovor na to vprašanje, se spet vrnimo k *Zaratuistri*.

Pritlikavec, ki sedi na Zaratustrovi rami kot duh teže in nejevolje, je, vse dokler ne vidi in ni vržen v najglobljo bolečino bivanja. Ko se tako Zaratuistra mračen skozi mrak mrliške barve vzpenja navkreber, ga bremeni prav ta pritlikavi duh teže. Zato ga hoče soočiti s tistim, kar ga opredeljuje v njegovi naveličanosti prav skozi njegovo nevidnost. Kaj je tisto, česar pritlikavec ali duh teže kot nosilec prvega vekovitega vračanja enakega ne vidi? Ne vidi prav tega, da se mu bo nejevolja in z njo vse stvari, ki se ob tem razkrivajo kot rogajoče se in sovražne, vekovito vračale, in da ga bodo vselej znova pehale v naveličanost. Da torej prav njegovo vselejšnje izogibanje rogajočim se in sovražnim stvarjem ohranja in ustoličuje njega samega in stvari sveta v njihovi vekoviti nejevoljnosti kot naveličanosti in vseenosti.

142 Pritlikavost biti se torej na časovni ravni kaže kot ujetost v vekovito zazankanost prihodnosti in preteklosti kot bistveno istega. Vse, kar se bo zgodilo, se je že zgodilo. »*In če je vse že bilo: kaj misliš ti, pritlikavec, o tem Trenutku? Kaj ni moral tudi ta prehod že – kdaj biti? In kaj niso vse stvari tako čvrsto zvozlane, da ta Trenutek potegne za seboj vse prihodnje reči. Torej – tudi sama tega sebe?*«

Na pomoč nam priskoči Husserl. Pritlikavost biti se odraža kot ujetost vekovitega vračanja v časenje na način *Vergegenwärtigung*, reprezentacije. Vse, kar je, je ali sekundarni spomin na preteklo ali pričakovanja prihodnjega. Temeljno določilo duha teže je naveličanost, ki se odraža v frazi: »*Vseeno mi je. Vse se je že zgodilo, nič več me ne more presenetiti.*« A prav tega zlitja spominjanega preteklega s pričakovanim prihodnjim, kjer trčita skupaj preteklost in prihodnost, pritlikavec noče videti. Zakaj vselej beži pred neizbežnim v vselej drugo in drugačno? Zato se mu v celoti zakrije časovna dimenzija primarnega časenja (*Gegenwärtigung*) v svoji horizonte razpirajoči naravi. Dimenzija sekundarnega časenja (spomin in pričakovanje, ki sta zlita v eno kot vseeno) pogoltne dimenzijo primarnega časenja, s čimer pritlikavec kljub ne-nehnem pehanju za vselej drugim ostaja ujet v vselej isto kot vselej eno – vseeno.²⁰ Zato poreče Zaratuistra: »*Glej ta prehod! Pritlikavec!*« Pritlikavec pogled

²⁰ Zaratuistra pravi pritlikavcu: »*Jaz! Ali ti! Jaz pa sem močnejši od tebe: ti ne poznaš moje brezdanje misli! Te – ti ne bi mogel nositi!*« Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratuistra*, str. 183.

odvrne, navrže v izogib soočenju stari kliše: »Vse ravno laže,‘ je zaničljivo zamomljal. Vsa resnica je kriva, čas sam je krog.« Toda Zaratustra je nemilosten. »Ti duh teže,‘ sem ježno rekel. Nikar si tega preveč ne olajšaj!«

Prav popolna zaklenjenost preteklosti v prihodnost in obratno, zaklenjenost v nerazpoloženju vse-enosti, potegne tudi prehod Trenutka in vse reči v vseenost pretekle in prihodnje ponovljivosti in ga s tem zagrne v bistveni indiferentnosti. Vseeno je, kdaj nastopi nov trenutek, saj je ta že vselej bil in vselej bo kot nenehno ponovljiv.

III. Drugo vekovito vračanje enakega

Zaratustra hoče povedati le, da pritlikavca v osnovi določa temeljno zanikanje življenja. Zanikanje, s katerim se noče ali ne more soočiti. A da si naloge le ne olajšamo preveč: če je pritlikavec prisposoda duha teže, ni nihče drug kot Zaratustra sam!²¹ Od kod torej izhaja Zaratustrovo potrjevanje vekovitega vračanja enakega? Njegov *amor fati*? Pritlikavec v njem ostaja ujet v vekovito vračanje »nejevoljnega trenutka« prav s tem, da ga ne pripozna in ga, četudi neovedeno, zanika. Zato se navsezadnje izmika Zaratustrovemu soočenju z resnico njegovega vekovitega vračanja. Kaj sta torej imeni »pritlikavec« in »Zaratustra«, če imenujeta eno in isto bitje? Prva uganka, ki jo Zaratustra zastavi samemu sebi kot pritlikavcu, upoveduje bistvovanje pritlikavega (ne)-razpoloženja, ki zanika temeljnost razpoloženja kot vselejšnja, mahinalna ali hipnotizirajoča nejevolja volje.²² Kdo oziroma kaj je torej Zaratustra, ki nas po tem, ko pritlikavec izgine, sooči z drugo uganko, ki korenini v prvi in ki je uganka prehoda v drugo vekovito vračanje enakega?

Zaratustrovi živali nista le orel in kača kot najponosnejša in najpametnejša žival, marveč tudi pes, ki je, kot izvemo v *Veseli znanosti*, ime za bolečino.²³ Tudi pes je torej eno od visokih imen Zaratustre kot tipa človeka. Že vse od daljnega otroštva naprej ga pozna v njegovi vsiljivosti in zvestobi. Bolečina je

²¹ In, seveda, mi sami!

²² Naša interpretacija zgodbe s pritlikavcem tako vodi drugam od recimo Heideggrove in Löwithove, ki v prisposodi vidita potrjevanje trenutka odločenosti.

²³ »Moj pes. – Svoji bolečini sem dal ime in jo kličem ‚pes‘ – je enako zvest, enako vsiljiv in brezsraven, enako zabavljiv, enako bister kot kateri koli drug pes.« Glej Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, v: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* [od sedaj naprej KSA], ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari, dtv/de Gruyter, München–Berlin 1999, III, str. 547–48.

človeku najzvestejša, ker je sam vrženost v razprto – prav skozi bol. In kaj pravzaprav upoveduje podoba meseca, okroglega žara, »na ravni strehi, kakor na tuji lastnini«? Katera je dimenzija, v kateri se človeku vse stvari kažejo v svoji grozljivi goloti, slečene vsega domačnega in smiselnega, kot tuje in nedomačne?

Zaratustra vprašuje nas in mornarje in popotnike na ladji, kdo neki je pastir, ki je odgriznil glavo kači, ki se mu je bila zažrla v goltanec. Odgovor je lahak, a v svoji prenagljenosti vse preveč lahak. Zlahka namreč v pastirju prepoznamo »tiste druge«, povsem drugačne od Zarasture, ki so »psi črede«, »dobri in pravični«, ki najbolj sovražijo »tistega, ki razbija table vrednot, razbijalca, razbojnika: – to je pa ustvarjalec«. ²⁴ Toda pastir, ki ga vidimo v prikazni in uganki, je mlad. Ali ni bil Zaratustra ta, ki je po prvi samoti v gorah poiskal ljudi in se ponudil, da jih popelje k resnici? »Med eno in drugo jutranjo zarjo se mi je rodila nova resnica. Naj ne bom pastir, ne grobar. Še govoriti ne mislim več z ljudstvom: zadnjikrat sem govoril mrliču.« ²⁵

144 Zarasturi je torej zlezla v goltanec kača. V poglavju »O sodrgi« izvemo, kaj ga najbolj pesti: ne maščevanje, marveč gnus. Gnus, ki v prisposobi kriči iz najglobljih globin njegovega bitja. Pa tudi sodrga ni preprosto tista svojat tam zunaj, ampak nekaj povsem drugega. Takšno razmišljanje obsoja Nietzsche sam v tekstu *H genealogiji morale* kot resentment in kot maščevalni duh dobrega in zlega, ki za lastno potrditev najprej potrebuje zanikanje vsega zlega »tam zunaj«. Kača kot prisposoba pameti se je Zarasturi zažrla v goltanec kot brezdanci gnus nad tistim ponesrečenim v njem samem in v drugih, nad tistim, kar v prikitem škrtanju z zobmi in prikriti togoti nad bivanjem *ne premore najbolj brezdanci vseh misli*, misli vekovitega vračanja enakega. Tudi Zaratustra, in predvsem on, skozi večkratno vračanje kot približevanje (tudi v sanjah) »najtišji uri« in »breznasti misli« prav tega najbolj brezdancja ne premore in se mu izogne, vračajoč se k obsojanju kot zanikanju sodrga tam nekje zunaj.

Da se je pastirju Zarasturi v goltanec zažrla prav kača, nas postavlja pred večznačnost te prisposobe. Če je kača na eni strani po Zarasturovih besedah pamet, po drugi strani v slovenski literarni prisposobi nastopa kot »jara kača«,

²⁴ Ibid., str. 22.

²⁵ Ibid., str. 23.

ki pomeni ujetost v neskončno kroženje. Tako je kača v enem brezdanja misel in vekovito vračanje enakega.²⁶ In pastirjev gnus lahko hkrati razumemo kot gnus in grozo ob spoznanju, da drugi, sodrga, te misli ne premorejo in je nočejo nositi, in kot gnus in grozo Zaratusrovega samospoznanja, da se prav vse vekovito vrača. In slednja pot nas pelje naprej.

IV. Mahinalna dejavnost

Pastir Zaratustra je na lastni prigovor odgriznil kači glavo, izpljunil in: *»Nič več pastir, nič več človek – preobražen, obsvetljen in nasmejan! Še nikoli se ni na zemlji nihče tako smejal, kakor se je ta!«*²⁷

Kaj je Zarastri pomagalo izpljuniti kačo in se odrešiti gnusa bivanja? *»/.../ moja groza, moje sovraštvo, moj gnus, moje usmiljenje, vse moje dobro in zlo je z enim krikom kričalo iz mene.«*²⁸ V drugem poglavju smo se srečali z razmišljanji *»O velikih dogodkih«*, v katerih je Nietzsche sumničav do vseh tako imenovanih velikih dogodkov kot najglasnejših ur. Naj interpreti Nietzscheja še tako kritizirajo revolucionarnost njegove volje po preobrazbi človeškega sveta,²⁹ gredo s svojimi politološkimi razglabljanju mimo Zaratusrove zadeve, ki bi jo lahko glede na poznejše delo *H genealogiji morale* imenovali čuječnost za lastno mahinalnost. Naslednji odlomek po našem mnenju velja za najbolj zavezujoč samopremislek Zaratusstre. Da se ga še kako tiče, bomo slišali v nadaljevanju. Zaratustra se je bil izkrcal na ognjeniškem otoku, kjer naj bi bil po besedah mornarjev skočil v grlo ognjenega brezna in se odpeljal v pekel.³⁰ V ognjenem breznu življenja se je srečal s čim drugim kot z najlastnejšo bolečino biti. Takole je spregovoril (svojemu) ognjenemu psu:

»Prostost,‘ najrajši rjovete, vi vsi: vendar sem se jaz odvadil vere v ,velike dogodke,‘ kakor hitro je okoli njih veliko rjojenja in dima.

²⁶ Daljni odmev Parmenidove misli o istosti mišljenja in biti.

²⁷ Ibid., str. 186.

²⁸ Ibid., str. 185.

²⁹ To trdi Tansley Rosen v knjigi *The Mask of Enlightenment, Nietzsche's Zaratustra*, Cambridge University Press, New York 1995, str. vii–xviii.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 152.

³¹ Ibid., str. 154.

In le verjemi mi, prijatelj peklenski trušč! Največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč naše najtišje ure.

*Svet se ne suče okoli iznajditeljev novega trušča: temveč okoli iznajditeljev novih vrednosti; suče se neslišno.*³¹

Peklenski pes je za Zaratusťrovim govorom vzrožil. Ko pa se je umiril (ko se je Zaratusťrov resentment pomiril), je slišal od Zaratusťtre o drugem ognjenem psu:

»Njegova sapa diha zlato in zlat deŹ: tako mu hoče srce. Kaj pa mu je sploh pepel in dim in vroč sluz!

*Smeh prhuta iz njega kakor pisani oblaki; /.../ Zlato in smeh pa – to jemlje iz srca zemlje: da boš namreč vedel – srce zemlje je iz zlata.*³²

146

Če vekovito vračanje enakega po našem zastavku implicira dve kroŹenji, Zaratusťtra na tem mestu eksplicitno govori o *dveh* ognjenih psih kot o dveh temeljnih bolečinah. Prva bolečina izziva hrup in trušč velikih dogodkov v najširšem smislu. Toda, poreče Zaratusťtra prvemu psu, *»največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč najtišje ure.«*³³ Kakšen je torej drugi ognjeni pes? Kakšna je njegova resnica, če ne hrupna? Nietzsche pozna oba, je oba. Da bi to potrdili, smo uho izostrili za Nietzschejeve oziroma Zaratusťtrove misli peklenskega trušča, ki morajo zdaj na plano zato, da bi besede drugega psa, čigar sapa diha zlato in zlat deŹ, toliko jasneje vzniknile v svoji blagosti in jasnini kot najtišji dogodek človeškosti človeka. Zgodba o dveh ognjenih psih je prav zgodba o premeni mahinalne biti v najtišjo uro biti, ki ne prinaša mahinalnosti, marveč smeh in lahkost, plešočo, vedro lahkost biti.

Najhrupnejši miselni dogodek v *Zaratusťtri* je paragraf »O samopreseganju«, kjer Zaratusťtra izpove svojo misel o volji do moči. Celotno poglavje je hrupno zaganjanje vika in krika spričo morale dobrega in zla ter volje do Źivljenja. Takole vpije Zaratusťtra najmodrejšim: *»Ni reka vaša nevarnost in konec vašega dobrega in zla, vi najmodrejši: temveč le-ona sama, volja do moči – neizčrpna, rodeča Źivljenjska volja.«*³⁴

³² Ibid.

³³ Ibid., str. 154.

³⁴ Ibid., str. 132.

V tej vsezaobsegljivosti karakterja življenja, ki ga Zaratustra posiljuje v izčrpavanje prek fantazmatske neizčrpnosti življenjske volje, prepoznavamo prav v *H genealogiji morale* izpostavljeni in kritizirani moment *mahinalne dejavnosti*. Asketski ideal, pod obnebjem katerega je vnaprej krivo vsako človeško bivanje, ki najprej nikakor ni in ne more biti *neizčrpana, rodeča življenjska volja*. Tu je Zaratustra na točki najvišje nevarnosti, v miselnem vignju *prvega* peklenškega psa.³⁵

V. Volja do moči

Naš pogled na Zaratuistro je postal neizprosni. Pač poslušno Zaratustri samemu, saj »*slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci*«. ³⁶ Ustavimo se pri Nietzschejevem prvem ognjenem psu življenjske bolečine. Najprej moramo izreči kratko in jednato: volja do moči uhaja iz vidokroga psihološke in politološke ali sociološke resnice. Ni ne lastnost subjekta ne duševna funkcija, marveč določa človeka v njegovi biti. ³⁷ Ta hermenevtični moment vnaprej presega domet vsake psihologije, ki mora, če naj ostane kolikor toliko eksaktna znanost, vsako krožnost smisla vnaprej ustaviti z neko predpostavko faktičnega prvega temelja, ki ostaja nevprašljiv. Drugi, politološki ali sociološki vidik se neposredno navezuje na prvega. ³⁸ Volja do moči ni volja do biti močnejši od drugega. Potemtakem ni volja do reprezentacije in

147

³⁵ Tudi Gilles Deleuze v tem, ko misli reaktivnost sil (resentiment) skupaj z voljo do moči kot »*hkrati genetičen element sile in sintetično načelo sil*«, ne vidi bistvene sorodnosti med obema. Najprej zato, ker presliči Zaratustrovo svarilo o prvem ognjenem psu in trušču »*velikih dogodkov*« in Nietzschejevo svarilo o biti mahinalnosti. »*Volja do moči je element, iz katerega izhajata kvantitativna razlika povezanih sil in kvaliteta, ki se po tej povezavi podeljuje vsaki sili*.« Glej Gilles Deleuze, »Aktivno in reaktivno«, v: D. B. Allison (ur.), *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 87–88. Deleuze preprosto presliči Heideggrov ugovor Platonu in Nietzscheju, katerima očita surovo mahinalnost revolucionarnosti biti. Ne moremo mu odreči globine vpogleda v bistvovanje resentimenta, kot ga izpeljuje Nietzsche sam. Toda Nietzsche je v mišljenju mahinalnosti predvsem avtokritičen. Tega ne slišita ne kritik Heidegger ne apologet Deleuze.

³⁶ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 90.

³⁷ »*Volja do moči je precej različna od psihološkega odnosa med subjektom qua voljo in objektom qua močjo. I.../ Volja je daljni odmev bitke, ki je že izbojevana. I.../ Je primordialna afektivnost*.« Glej Michel Haar, »Nietzsche in metafizična govorica«, v: D. B. Allison (ur.), *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 8–11.

³⁸ Tako se izkaže, da vse velike politološke domnevne zmagoslavne kritike Nietzschejeve filozofske politike padejo pred glavnim izpitom soočenja z ontološkimi razsežnostmi Nietzschejeve filozofije, ki je najprej obračun s slabo ontologijo psihologije in naravoslovja nasploh. Z drugimi besedami in nekoliko porogljivo: kakor da je Nietzsche slab filozof zato, ker ne favorizira demokracije, in kot da so vsi filozofi apologeti demokracije že *eo ipso* dobri filozofi!!!

potrditve prek drugega. To je, kot Nietzsche pokaže v delu *H genealogiji morale*, nearistokratska misel ter morala dobrega in zla, ki mora najprej zanikati ali ponižati drugega, da je lahko sama dobra, resnična, sveta. Prek zanikanja drugega potrjuje samo sebe, tako da je vsaka akcija na strani moralista dobrega in zla vselej in najprej reakcija. Volja do moči kot volja do reprezentacije je tako resnica resentimenta. To je prvi ognjeni pes, ki s hrupom in truščem velikih dogodkov pravzaprav zakriva lastno nemoč.

Kaj je torej volja do moči? Priznati moramo, da je Heidegger doslej najizvirnejši interpret Nietzschejeve misli.³⁹ Tako ima prav v *Nietzsche I, II*, prav ima v *Evropskem nihilizmu* ter v spisih »Kdo je Nietzschejev Zaratustra« in »Premaganje metafizike«, da je volja do moči, kot jo Nietzsche razvija predvsem v zasnutkih k nikoli napisanem besedilu, med drugim poimenovanem kot *Volja do moči*, volja do volje. Volja do moči je ujeta v krožnost na način hoteti več, je volja kot preseganje samega sebe in kot nenehno opolnomočenje.⁴⁰ Nikakor namreč ne moremo mimo tega, da je Nietzschejevo razvijanje absolutne tvornosti volje do moči hkrati pekoča voda na mlin zaničevanju vsega človeškega in prečloveškega tudi v njem samem, kot izvemo v *Zaratuistri*. Tisto, kar o volji do moči izvemo v *Zaratuistri*, se v poznejših zasnutkih in noticah ne premakne niti za ped. V fragmentih iz zapuščine tako najdemo nenehno, trmasto vračanje k isti zadevi. V enem od načrtov za svoje veliko delo, ki ni nikoli ugledalo luči sveta, tako Nietzsche lapidarno in eliptično pravi: »*K načrtu. Uvod. I. organske funkcije prenesene nazaj v temeljno voljo volje do moči – in iz nje razvite.*«⁴¹

Istočasno je nastala tudi misel: »*Nemirna volja do moči ali do nenehnega ustvarjanja ali preobrazbe ali samo-premagovanja.*«⁴² Avgusta ali septembra istega leta je Nietzsche zapisal: »*Volja do moči je poslednje dejstvo, do katerega*

³⁹ Glej Gianni Vattimo, *Friedrich Nietzsche*, Metzler, Stuttgart 1992, str. 1. Enako zavezujoč je tudi Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 125: »*Volja do moči je negrška.*«

⁴⁰ Temu sledita v slovenskem prostoru tudi Tine Hribar in Ivan Urbančič. Prvi najprodnorjeje v knjigi *Evangelij po Nietzscheju*, drugi v delih *Zaratuistrovo izročilo I, II* ter *Moč in oblast*. Toda oba tudi odstopata od Heideggra: prvi z razločevanjem volje do moči (kot oblasti) in volje do moči kot preobilja in radodarnosti, drugi z razmislekom o razpoloženju zmrčitve/zvedritve in o bistvu dionizičnega.

⁴¹ Friedrich Nietzsche, KSA II, str. 513. Notica naj bi nastala nekje med majem in julijem 1885. Glej *Friedrich Nietzsche von Wille und Macht*, Insel Verlag, Frankfurt ob Majni–Lepizig 2004, str. 184.

⁴² Ibid., str. 538.

se lahko dokopljemo.«⁴³ In spomladi leta 1886: »*Ves smisel je volja do moči.*«⁴⁴ In spet nekoliko drugače, a v bistvu enako: »*Življenje je volja do moči.*«⁴⁵ Spomladi naslednje leto se vrne k že povedanemu: »*Organske funkcije, motrene kot uobličanje volje do moči.*«⁴⁶ V tem času pade pod drobnogled morala: »*Vsi nagoni in moči, ki jih hvali morala, se mi kažejo bistveno isti kot tisti, ki so od nje obrekovani in zavračani npr. pravičnost kot volja do moči, volja do resnice kot sredstvo volje do moči.*«⁴⁷ Jeseni leta 1887 se mu zapiše: »*Volja do resnice kot volja do moči.*«⁴⁸ Spomladi leta 1888 pa še: »*Kaj je dobro? – Vse, kar stopnjuje občutje moči, voljo do moči, moč samo.*«⁴⁹

Pokaže se, da je Nietzscheja od *Zaratuстре* pa vse do zadnjega večkrat osvojila misel o volji do moči kot o poslednjem dejstvu in prvem principu organskega in anorganskega sveta, življenja, resnice, logike, spoznanja, morale, svetosti itn. Tako lahko skupaj s Heideggrom pokažemo na Nietzschejevo osvojenost od biti kot na premočevanje moči oziroma biti kot volje do volje.

VI. Nazaj k drugemu vekovitemu vračanju

Toda kakor hitro Heidegger voljo do moči misli v istoizvornosti z drugimi velikimi imeni Nietzschejeve filozofije, kot so vekovito vračanje enakega, prevrednotenje vseh vrednot, čezčlovek in nihilizem, se njegova interpretacija izkaže za samovoljno včitavanje (nem. *Einlesen*) kot vinterpretiranje (angl. *reading into*). Zakaj? Heideggrova pojmovna peterica je namreč sklenjena v nerazklenljivi krog vseh krogov, ki Nietzscheja povsem in dokončno posede na zatožno klop pozabe biti kot biti – *in pozornemu bralcu, ki v njegovih mislih sluti neko nepremišljeno razsežnost, vnaprej onemogoča vsako odprto soočenje z odprtim smislom*. Noben mislec, niti Heidegger, ni mislec, ki bi smisel biti domislil in s tem zaklenil v popoln krog. Tudi zato je njegova interpretacija, ravno zato ker je preveč konsistentna, na krivi poti oziroma je brezpotje. Pot naprej pa sprosti dinamika in drama Zaratuistrovega vračajočega se soočanja z najbolj brezdanjo vseh misli.

149

⁴³ Ibid., str. 661.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, KSA XII, str. 97.

⁴⁵ Ibid., str. 161.

⁴⁶ Ibid., str. 245.

⁴⁷ Ibid., str. 303.

⁴⁸ Ibid., str. 352.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, KSA XIII, str. 480. Ta misel se kasneje pojavi tudi v *Ecce homo*.

Če se spet navežemo na misel o sumljivi veličastnosti hrupnih dogodkov prvega ognjenega psa: ne misel volje do moči ne Zaratustrova uganka vseh ugank v tretjem delu še ne prinašata tistega najtišjega dogodka biti človeka. Kje ga najdemo? Kje torej »glas lepote govori po tihem: vtihotapi se samo v najbolj prebujene duše«?⁵⁰ Naš obotavljiv, a drzen odgovor se glasi: v »Pijani pesmi«.

Kaj je *drugo* vekovito vračanje enakega? Ker se prvo kroženje enakega vrši vselej na ravni bivajočega, ki se je vselej že zgodilo v svoji vseenosti, ostaja človeku zakrita dimenzija razpoloženja (ali nerazpoloženja) prvega kroženja. Prvo vekovito vračanje je tako za pritlikavca vekovito vračanje bivajočega kot bivajočega v njegovi indiferentnosti. Za Zaratustro, ki *vidi* pritlikavca v temeljnem nerazpoloženju, je prvo kroženje vekovito vračanje vselej enakega temeljnega nerazpoloženja ali resentimenta v njegovi svetotvornosti, ki svet vnaprej obsoja na nesmiselno kroženje vseenega in pritlikavca sili na krožno vračanje k eni in isti naveličanosti, togoti ali nejevolji. Vsako ukvarjanje s tem ali onim priročnim ali prezentnim, z vse prepovršnimi resnicami o resnici te krožnosti je le izogibanje prabolečini biti, ki pritlikavca drži v ujetosti v prvo vekovito vračanje enakega.

150

Nietzschejeva misel volje do moči je protipol naveličanosti in vseenosti Zaratustrovega pritlikavca, in je zato misel orjaškega – pritlikavca. Nietzschejevim prispodobam smo dodali prispodobo in namignili na tisto, kar Nietzsche v delu *H genealogiji morale* misli kot bistveno istost hrepenenja po soboti vseh sobot in tolažbe ter mahinalne dejavnosti. Oboje namreč zaznamuje beg od izvirne bolečine biti, bodisi prek uspavanja in tolažbe, ki je hkrati obrekovanje izvirnega nemira življenja, bodisi prek mahinalnega razdraženja afektov, deloholčnosti pojma ali nenehno priročnih rok.

Zaratustra pa lahko prvo kroženje (ne)smisla biti, v pritlikavem ali v orjaškem duhu teže, uzre obogaten z izkušnjo prehoda skozi temeljno bolečino biti. Kaj je temeljna bolečina biti? Pri Nietzscheju ostaja ta ključna zadeva ovita v tančico prispodobe *drugega ognjenega psa*, ki skriva bistvo biti v njegovi očitnosti.

»Pijana pesem« je predzadnji paragraf *Zaratustre*. Če jo primerjamo z besedami v poglavju »O prikazni in uganki«, nas najprej spreleti blagost in širo-

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 106.

kogrudnost slednje v nasprotju s trdoto, kričečo grozljivostjo prve. Tisto prvo in poslednje, kar je upovedano v obeh »zgodbah«, pa tudi na drugih mestih, kjer se Zaratustra prepoten zbujaja v grozi iz sanj, je bistveno isto. Zato pustimo to isto spregovoriti s pesmijo vseh pesmi:

»O človek! Uho napni!
Kaj globoka polnoč govori?
»Spala sem, spala sto let –
Pa se zbudim iz globokih sanj: –
Globok je svet
in globlji, kot je mislil dan.
Globoke njega bolečine –
slast – še globlja od srčnih boli:
Gorje govori: Naj mine!
Ampak vsaka slast v vekovitost teži –
– v globoko, globoko vekovitost teži!«⁵¹

Razkriljena in ubrana je pesem, pijana od ljubezni do življenja. Bodimo v svojih refleksijah kot se le da kratkorečni in, kot se spodobi za velike misli, umetnine ali dogodke, ki prihajajo na golobjih nogah, le namigujoči.⁵² Nemara najbolj zavezujoč in pretresljiv vpogled v zgodovino evropskega človeka poda Nietzsche v 55. paragrafu *Onstran dobrega in zlega*:

»Imamo veliko lestvico verske okrutnosti s številnimi klini; ampak trije od njih so najpomembnejši. Nekoč so svojemu bogu žrtvovali ljudi, /.../ Potem, v moralnem obdobju človeštva, so žrtvovali svojemu bogu najmočnejše nagone, kar so jih imeli, svojo ‚naravo‘; Nazadnje: kaj še preostane za žrtvovanje? /.../ Niču žrtvovati /vsi poudarki J. M. L./ boga – ta paradoksn misterij zadnje okrutnosti je ostal prihranjen rodu, ki ravno zdaj prihaja na površje: vsem nam je že to in ono znano o tem.«⁵³

⁵¹ Ibid., str. 370.

⁵² Heraklitov 93. fragment.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 59–60. S poudarki hočemo izpostaviti besede in besedne zveze, ki smo jih spremenili glede na uradni prevod. Glagol darovati, nem. *opfern*, smo spremenili v žrtvovati, kar bržkone bolj ustreza po Nietzscheju izpostavljeni okrutnosti evropske kulture. Pa tudi fraza »Za nič darovati boga« je lahko zavajajoča, v kolikor lahko »za nič« pomeni tudi »za prazen nič« oziroma »brez vsakega razloga«, s čimer se zanemari temeljni vidik bistvovanja kot tudi premaganja nihilizma: nič. Zato je boljši prevod, ki je tudi bližje originalu: »Niču žrtvovati boga«.

Četudi je ta okrutno iskrena misel namenjena religiozni zgodovini evropskega človeka, ni nič manj zavezujoča za filozofskega človeka. Danes, ko naj bi enkrat za vselej pustili za seboj vsakovrstno podrejanje enega vrha visoke kulture drugemu, lahko umiranje ali rojevanje boga prepustimo verniku ali teologu. Toda: zgodovina filozofije nas uči, da se je tudi filozof osmišljaj kot vmesno bitje med bivajočim človekom in bivajočim Bogom ali Absolutnim Egom, če upoštevamo, da je bit kot pobivajočena vpotegnjena v onto-teološko identiteto, kot natančno pokaže Heidegger. Toda Nietzsche zasluti neki zgodovinski premik. Prihaja čas, ko človek ne bo več vmesno bitje med živaljo in bogom, s tem ko se mu razpre neka izvirnejša vmesnost in se sam sebi razpre kot izvirnejše vmesno bitje, kot ga upoveduje paragraf »Ženske in njihovo učinkovanje na daljavo« iz *Vesele znanosti*:

» /.../ Tam, kar naenkrat, se je prikazala pred vrati tega peklenškega labirinta, kakor iz nič rojena, le nekaj korakov stran – velika jadrnica, molčeča kot drseča pošast. O ta grozljiva lepota! S kakšnim čarom me je uročila! Kako? Sta se nanjo vkrcala ves pokoj in molčečnost sveta? Sedi moja sreča na tem tistem kraju, moj srečni jaz, moj dvakrat ovekovečeni jaz? Ne biti mrtev in vendar tudi ne več živ? Kakor pošastno, spokojno, zroče, drseče, lebdeče vmesno bitje? Podobno ladji, ki z belimi jadri kakor neznanski metulj plove nad temačnim morjem! Da! Planiti nad bivanje! To je to!⁵⁴

152

Zdaj se naš pogled ozira po samoumevnem in očitno znanem in se zadržuje ob njem. Prvo in odločilno vprašanje je, v čem se mu kaže razprta vmesnost njega samega in sveta? Bralcu, ki je ubran v temeljno razpoloženje, ne bo ušlo iz pozornosti, da pričujoče besede privabljajo v razkrivanje temeljno razpoloženje tesnobe.⁵⁵ Prisposoba se mu namreč daje v besedo ob izkušnji nič. In kdo je to vmesno bitje, ki ni ne živo ne mrtvo? Ki je podobno jadnici, »kakor iz nič rojeni«? Metafore nas pripeljejo k stavku, ki je po vsebini filozofski: »Planiti nad bivanje.« Eno je bivati, drugo biti. Nietzscheju bi sicer lahko očitali, da gre za metafizični skok čez lastno senco, iz sveta minljivo bivajočega v večni onkraj, toda ne: bitje, ki se doživlja v tej grozljivo lepi izkušnji, je vendar vmesno bitje (*Mittel-Wesen*).⁵⁶ Osredje smrti in življenja, z vrati pekla na eni

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, KSA III, str. 424.

⁵⁵ Da pričujoči navedek govori o izkušnji temeljnega razpoloženja tesnobe, prim. Martin Heidegger, »Kaj je metafizika«, v: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 124–127. Heideggrova ubeseditve tesnobe je pravzaprav precej nenavadno blizu tej Nietzschejevi metafori.

⁵⁶ Glej Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 47.

strani in z nezaslišano srečo, ki polni jadra jadrnice, ki neslišno pluje v odprtosti bivanja, na drugi. V razklenjenosti bivajočega – v njegovi biti.

Iz fragmentov iz zapuščine je razvidno, da se je Nietzsche v času med nastankom tretjega in četrtega dela *Zaratustre* oziral na izpostavljeni moment s sklicevanjem na premeno občutja. Med aprilom in junijem leta 1885 je zapisal naslednjo misel:

»Največje dogodke človek najtežje zazna z občutjem: na primer dejstvo, da je krščanski bog ‚mrtev‘, da se v naših doživljajih nič več ne izražajo nebeško dobro in vzgoja, nič več božanska pravičnost in sploh ne neka imanentna morala. To je grozljiva novost, ki bo potrebovala nekaj stoletij, da jo bomo Evropejci zaznali z občutjem: in potem se bo nekaj časa zdelo, kakor da je z vseh stvari odpadla vsa teža.«⁵⁷

Zdaj se moramo vrniti k pesmi, kjer pridejo do besede prispodobe, ki skušajo ujeti ta nezaslišani trenutek, gluhi prostor. Kaj kličejo v našo bližino? Ime za tisto, v čemer se bit izvorno daje, tudi v svoji zgodovinskosti, je razpoloženje.⁵⁸ Kaj lahko je spregledati to tenkočutno dovzetnost za razpoloženijske determinante človeka in se lagodno nasloniti na označbe tipa »volja do moči je volja do volje«, ali da gre pri Nietzscheju za prevrednotenje vrednot, ki skušajo človeka kot morilca boga (seveda zaman) postaviti na božji tron itd. Rečeno v fenomenološki maniri: gre za pozabo razpoloženja.

Gre torej za zgodovinsko prebujanje in razvijanje odnosa do nič bivaajočega. Le kot novo vmesno bitje, ubrano v razpoloženje tesnobe, ki podarja vedrino, lahko Zaratustra kot poslušen predbivaajočni regiji biti poreče: »Vir vseh dobrih stvari je tisočeren – vse dobre, razposajene stvari od veselja skočijo v bivanje: kako naj to vselej napravijo – samo enkrat!«⁵⁹ To zvabi na plano poslednja globina razpoloženja kot drama tesnobe in vedrine.⁶⁰

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, KSA XI, str. 424–25.

⁵⁸ Prim. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, 28. V paragrafu »Razpoloženje kot argument«, str. 30 Nietzsche razpoloženje pri Grkih sluti kot snovalca dejanj in misli.

⁵⁹ Michel Haar pravi: »Vsa slast hoče vekovitost vseh stvari. Ideja vračanja se poraja in ohranja v slasti.« »Nietzsche in metafizična govorica«, v: *The New Nietzsche*, Dell Pub. Co., New York 1995, str. 31.

⁶⁰ Imeni tesnoba in vedrina smo izbrali najprej zato, ker sta to naši visoki imeni biti. Pa vendar lahko pri Nietzscheju najdemo številna mesta, kjer se navidez mimogrede obregne ob razpoloženji tesnobe

»Pijana pesem« je minimalistična ubeseditev razkritja doživetja razpoloženja v njegovem prehodu iz tesnobe v vedrino *kot zgodovinskega dogodka modernega človeka*. In če še enkrat zatrdimo, da je človek v odnosu s razsežnostjo razpoloženja na predvolitivni način, se spomnimo, kaj pravi Nietzsche o filozofu glede na asketski ideal: »*Samogotovi duh govori potihoma; išče skritost, pusti čakati nase.*«⁶¹ To čakanje nase bi moralo spraviti v zadrego vse interprete Nietzscheja, ki izpostavljajo izključnost volje kot alfe in omege biti. Nemara vsaj zato, ker vsi skupaj preslišijo besede Zaratustre: »*Vi vsi, ki vam je ljubo divje delo in vse hitro, novo, tuje – slabo se prenašate, vaša pridnost je kletev in hotenje pozabiti nase. Če bi bolj verjeli življenju, bi se manj predajali trenutku. Vendar nimate zadosti vsebine za čakanje – in še celo za lenobo ne!*«⁶²

154

in vedrine. »Navidez mimogrede« pravimo zato, ker se vsak še tako kratek ekskurz k osmišljanju tesnobe in vedrine spričo zgoraj navedenega citata iz zapuščine o zgodovinskem nastopu novega vmesnega bitja, kar mora človek *šele zaznati v občutju*, izkaže za temeljno mesto Nietzschejeve miselne zapuščine. Tako v 169. paragrafu *Človeškega, prečloveškega* pri iskanju bistvenega določila komičnega in tragičnega oboje postavi v okvir premene tesnobe v vedrino (komično) in obratno (tragično). V 535. paragrafu izvemo nekaj, kar nam dodatno osvetli dogajanje v uganki vseh ugank iz *Zaratustre*, kjer mu v najtišji in najtežji uri na rame skoči duh teže kot pritlikavec. Prav tesnoba je namreč ta, ki človeku skoči na hrbet, ko mu je bivanje najbolj neznosno in neprenosno. O vedrini se Nietzsche razpiše veliko obširneje, vse od *Rojstva tragedije* naprej, kjer ga, kot pravi sam, k razmišljanju najbolj pritegne vprašanje »grške vedrine«, ki jo zoperstavi aleksandrinski vedrini človeka teorije. V 329. paragrafu *Jutranje zarje* Nietzsche vedrino približa pozneje izpostavljenemu resentimentu, saj o obrekovalcih vedrine pove, da je ne morejo jemati resno, ker »*jih je življenje močno prizadelo*« (str. 199). V *Veseli znanosti*, ki je prva znanilka najbolj brezdanje misli, ki pride do izraza v *Zaratustri*, igra vedrina ključno, če ne kar izključno vlogo. Na začetku pete knjige Nietzsche vedrino poveže s tretjim in najbolj krutim dejanjem človeštva, z žrtvovanjem boga ničū. In senca, ki jo meče ta nezaslišani dogodek na zemljo, kot senca zahajajočega sonca odzvanja tudi in predvsem v pesmi »Zahajajoče sonce«, ki jo najdemo med *Dionizovimi ditirambi*. Ob zahajajočem soncu, v sedmi samoti, pesem izklicuje »vedrino, zlato, najskrivnejšo in najslajšo predslast smrti« (KSA VI, str. 396). Nazadnje pa se ustavimo še pri *Zaratustri*. Spet bomo, kot lahko pričakujemo, navedli metaforo, ki priča o tej izvirni diafori. V paragrafu »Opoldne« v zadnjem, četrtem delu, Nietzsche izklicuje najvišje in obenem brezdanje občutje življenja takole: »– *kdaj, vodnjak vekovitosti! Ti vedri grozljivi prepad poldneva! Kdaj popiješ nazaj vase mojo dušo?*« (*Zaratustra*, str. 318) Ta vodnjak vekovitosti, v katerega ob najvišjem soncu, ki je tudi najgloblja noč brezna, je Nietzschejevo ime za najvišje in najgloblje razpoloženje človeka po somraku vseh idolov. In k istemu se vekovito vračajo njegovo oko telesa, duše in duha. Gre za »*tipični doživljaj, ki se vedno znova vrača*«. (*Onstran dobrega in zlega*, str. 70.)

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, str. 296.

⁶² Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 50. Nima torej prav sicer odlični interpret Löwith, ko pravi, da je najtišja ura Zaratustre ura trenutnostne odločitve. Ta je torej udomljena v nečem izvirnejšem, ki daje ali odvzema trenutek odločitve, daje in jemlje voljo kot tako!

Kaj je torej tisto, kar usmerja pozornost na bistvovanje človeka v njegovi mahinalni ali hipnotizirajoči biti? Kaj je pozornost, ki je usmerjena na vekovito vračanje ujetosti volje in osvobajanje volje? Kaj je ta *amor fati*? Čuječnost do razpiranja biti kot prostosti dobre volje in zapiranja biti kot jetništva volje v nejevolji. Ta čuječnost je usmerjena v tisto predvolitivno razsežnost, ki daje in jemlje svobodo volji, misli, telesnemu gibu itn. To ni Nietzschejeva misel. To ni Zaratustra kot tak in v celoti. To predvolitivno, ki Zaratustro prevzame ali obišče na način mimohoda, je *zgodovinski* dogodek breztemeljnega razpoloženja prabolečine in praslasti. Tako smo postavljeni pred izbiro ali kritiziranja Nietzschejeve mahinalne volje do moči ali odkrivanja bistvenejše in tišje vesele novice *le navidezno*. Če smo sami že uglaseno vrženi v breztemeljno razpoloženje, smo izvorno in neizogibno čuječi za bistvovanje volje do moči glede na bistvovanje biti kot biti.

Kakšno je sporočilo Nietzschejeve eksplikacije vzajemne odvisnosti resentimenta in asketskega ideala? Če se z mahinalno voljo rešujemo iz resentimenta kot temeljne neubranosti, nas pravzaprav nosi asketski ideal kot zgolj izogibanje temu nerazpoloženju. Bistvo volje torej ni nič volitivnega.

VII. Nihanje ali kroženje?

Bistveno pri obravnavi Nietzscheja je, da se uglasimo na njegovo nihanje od biti kot volje k biti kot razpoloženju. Tako lahko njegovo najintimnejšo misel vekovitega vračanja enakega mislimo v izvorni spregi z voljo do moči *in v razliki od volje do moči*. To nihanje je torej nihanje kot bistvovanje človeškosti človeka, kot jo upoveduje Nietzsche na vrhu in v breznu moderne zgodovine. Pri tem Nietzsche niha med absolutnostjo volje do moči in predvolitivnostjo vekovito vračajoče se, razkrivajoče in zakrivajoče se biti, ki terja od človeka čakanje. V tem nihanju je Nietzsche neubran. To smo pokazali sami, to sta pokazala tudi velika interpreta Heidegger in Löwith.⁶³ Drugi avtorji, večinoma apologeti, potrjujejo Nietzschejev postmodernizem, polistilizem in perspektivizem le tako, da ne mislijo zadosti zavezujoče bistvovanja volje do moči. Ker mislijo voljo do moči le kot metaforo, ki ji ostaja resnica biti nedosegljiva, so ujeti v mišljenje biti kot reprezentacije in zato kljub hvalospevom gluhi za

⁶³ Karl Löwith izrazi, povzemajoč Nietzscheja, to nihanje kot nihanje od »Ich will« k »Ich bin«, od aktivnega nihilizma k vekovitosti vračanja enakega, od antropološke resnice kot kategoričnega imperativa volje do moči do kozmološke resnice vekovitega prerajanja in preustvarjanja vsega. Glej Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, str. 93.

najvišjo nevarnost biti kot absolutizirane reprezentacije, ki počiva v poslednjem fundamentu absolutnega subjekta, ki je navsezadnje prav bitje mahinalne aktivnosti.

Pred Nietzschejevim preroškim gromovništvom si lahko v poslušnosti tistemu, kar se skriva v Zaratustrovem nauku, zatisnemo ušesa in začnemo sami jecljati in hvaliti svojo čednost in Nietzscheja uzremo v njegovi drugosti: Nietzsche/Zaratustra niha od mahinalnosti volje k biti razpoložen in nerazpoložen za voljo. Ni volje do razpoloženja. Razpoloženje je ubrana bol biti, ki se razpre, ko se razpre. Je pa človek lahko razpoložen za voljo. Ni volje do brezdanje bolečine biti, je pa razpoloženost za brezdanjo razprtost biti, ki se daje in odteguje, kot pokaže Zaratustrova drama. *Toda to, da se bit daje in odteguje, je po Nietzschejevu ubeseden in razkrit zgodovinski dogodek par excellence.* Po našem zastavku je poglobitna drama pri Nietzscheju nihanje od biti kot volje k predvolitvi, predbivajočni regiji biti, ki ugleda luč sveta v pesniški besedi »Pijane pesmi«. Ključ do koraka naprej v interpretaciji je Nietzschejeva misel, da moraš hoteti vekovito vračanje enakega, da premagaš nihilizem volje do nič. Toda: »*Vračal se boš* tako in tako!«⁶⁴ Če Nietzscheju pripisujemo mišljenje predvolitivne, diatetične regije, se mora izpolniti pričakovanje, da pri njem naletimo na fenomen vrženosti. In prav ta misel, da se boš itak vračal vekovito v enako, ne glede na to, ali te spravlja v nejevoljo volje aktivnega nihilizma ali v dobro voljo hotenja tega vračanja, upoveduje fenomen vrženosti v razprtost biti. Torej je svet v svoji resnici vekovitega vračanja razkrit v svoji biti že pred voljo do biti sveta ali pred nejevoljo nad bitjo sveta.

156

Mi pa stopamo korak naprej od izobraževanja v dvoumnosti in razklanosti Nietzschejevega mišljenja k nadaljnji osmislitvi tistega, kar se nam oglašja k besedi kot prafenomen razpoloženj ali počutja. Volje do moči ne mislimo več v njeni absolutni samozadostnosti vekovitega (mahinalnega) samoprerajanja, marveč jo udomljamo v njenem vekovitem vračanju in odtegovanju v *predvolitivni regiji vrženosti v razpoloženje*. Volja do moči je lahko dobra volja, če je poslušna in se daje v bistvovanju biti kot biti na način ubranega (*logos*) razkrivanja (*fysis*) v neskritost (*aletheia*). Kot neposlušna diatetičnosti biti, če tako kot Zaratustra-pritlikavec noče slišati resnice o svoji razpoloženskosti ali nerazpoloženosti, je lahko le kot nejevolja volje do volje. V ubranosti z znano Heraklitovovo mislijo zato povejmo enostavno: volja do moči se rada skriva in razkriva.

⁶⁴ Ibid., str. 91.