

JAREM K IZVORU UMA: AJSHIL

I. BOLEST, ZEVS, EPISTEME

283

1. »HIMNA ZEVSU«

Ime ji je »Himna Zevsu«. Najdemo jo sredi prvega speva ob oltarju v Ajshilovem *Agamemnonu*.

Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τοδ' αὐ-
τῷ φίλον κεκλημένῳ,
τοῦτο νῖν προσεννεπῷ.
οὐκ ἔχω προσεῖκασαι
παντ' ἐπισταθμώμενος
πλὴν Δίος, εἰ το μάταν ἀπο φροντίδος ἀχθος
χρὴ βαλεῖν ἐτητυμῶς.

οὐδ' ὅστις παροῖθ' ἦν μέγας,
παμμαχῷ θράσει βρυῶν,
οὐδ' ἐλεξεται πρὶν ὧν.
ὅς δ' ἐπειτ' ἐφ' ὅτ' ἰα-
κτῆρος οἰχεται τυχῶν.

Ζηνα δε τις προφρονως επινικια κλαζων
τευζεται φρεων το παν.

τον φρονειν βροτους οδω-
σαντα, τον παθει μαθος
θεντα κυριως εχειν.
σταζει δ' εν θ' υπνω προ καρδιας
μνησιπημων πονος· και παρ' α-
κοντας ηλθε σωφρονειν.
δαμονων δε που χαρις βιαιως
σελμα σεμνον ημενων.

Latinski prevod E. Ahrensa, ki upošteva lipsko izdajo G. Dindorfa, se glasi:

»Jupiter, quisquis is est, si hoc ei gratum est vocato, hoc nomine eum invoco; non habeo quem ei comparem, omnia perpendens, praeter Jovem, si mihi onus sollicitudinis *in quaerendo*, quum vanum sit, revera abjicendum est.

284 Neque vero qui prius magnus fuit, audacia, quae cum omnibus certabat, efflorescens, quidquam valeat, quum olim fuerit; qui autem postea exortus est, victorem natus succubuit. Jovem vero si quis benevola mente victorem celebret, prudentiae palmam omni ex parte adipiscetur:

Illum, qui homines in sapientiae viam duxit, qui ita ordinavit, ut per dolorem firmiter habeant cognitionem. Circumfundit vero et per somnum praecordia memor malorum angor, et ad invitos *tum* venit prudentia. Coelestium vero fortasse haec gratia est potenter venerabili transtro insidentium.«

To pa je prevod v italijanščino, ki ga predlaga M. Untersteiner:

»Zeus chiunque mai egli sia, se d'esser chiamato in tal modo gli è caro, così gli rivolgo una prece; nessuna immagine posso trovare, pur con la squadra che tutto misuri, tranne Zeus, se il peso grave nel mio pensiero che folle mi rende, dev'essere in modo verace cacciato.

Colui che fu in passato potente, tumido di spavalda audacia, neppur si dirà che un tempo esisteva; chi, poi, venne nel mondo, è pure scomparso, perché s'è

imbattuto in chi fu vittorioso per sempre. Chi con tutta passione echeggiare fa l'inno trionfale per Zeus, otterrà col suo senno la somma sapienza.

Zeus suole avviare i mortali a saggezza poiché ha stabilito la norma che un'assennata esperienza diventi efficace ed opra di tutti gli umani dolori. Quando nel corso del sonno goccia davanti al cuore l'affanno che desta il ricordo del male commesso, allora anche senza volere degli uomini sopraggiunge un profondo sapere. Questa è dunque una grazia soave dei demoni che con violenza stanno seduti sul sacro seggio.¹

2. »PREGNATI BOLEČINO ZARES«

Himna vodi k Zevsu. Pot se začinja pri uztju »bolečine«: »breme« bolesti, ki jo smrtniki (*brotous*, v. 176) prenašajo, je *achthos* (v. 165). Bolečina teži, ker se kaže v njihovem »duhu« (*phrontis*, v. 165), se razgrne iz njega in ga prežema do »blaznosti« (*matan*, v. 165). Prislov *matan* pomeni »zaman«, pa tudi »lažno«, »prazno«, in je akuzativ v prislovni stavi besede *mata*, ki zaznamuje »blaznost«, »zmoto« in hkrati »prazno stvar« ali »početje, ki je bilo zaman«. *To matan...achthos* (v. 165): dokler se človek ne ozre v Zeusa, bolečina zaman teži v duhu smrtnikov in ga pušča v blaznosti in zmoti. Smisel zmote in blaznosti je združen s smislom praznega prenašanja bolečine. (Prenašanje je sprejetje. Sprejeti bolečino nenamensko je isto kot sprejeti – hoteti – to, česar nečemo – kajti bolečina je taka, samo če ni hotena: sprejetje – prenašanje, hotenje – nehotenega predstavlja bržkone bistveno potezo zmote in blaznosti).

285

Sredina himne – sreda Ajshilove misli – pokaže na to, kar je potrebno, da se »prežene« (*balein*, v. 166) bolečina, ki zaman teži v duhu in ga pušča v blaznosti in zmoti. Ne gre za to, da bi se bolečine rešili kakor koli, marveč na način, ki ne pušča prostora za dvom in za negotovost v zvezi z uspešnostjo

¹ Slovenski prevod A. Sovreta v: Aishilos, *Oresteja*, Ljubljana 1963, str. 62–63, se glasi takole: »Zeus – pa bodi kdor koli –, /s tem imenom ga kličem, /ako tako mu je ljubo. /Naj denem na tehcnico vse, / Zeusa nič ne odtehta: /on sam zanesljivo odvzema /mi breme skrbi in zmedenih misli. //Bog, ki prej je bil pramoč, /drzen vsegamogočnej, /bil je, živ duh več ne ve zanj; /i on, ki sledil je za njim, /našel je zmagavca in zginil: /a kdor Zeusa pobožno veliča, /domogel se bo vrhunca modrosti. //Saj on pokazal je pot do razuma, /zakon postavil veljaven: trpljenje je šola. /Na trudno srce se ti spušča /namesto sna pekoče kesanje: /volji navkljub postaneš preudaren. /To je pač ka-li milost bogov, /da s trdo roko ravnajo svet, /sedeč ob svetem krmilu.« (op. prev.).

rešitve. To je mogoče, samo če se rešitev od blaznosti in zmote bolečine dogodi zanesljivo, v *resnici* (*etetyμος*), se pravi, samo če *zares* preženemo bolečino: *balein etetyμος* (v. 166). Če je bolečina, ki jo je treba pregnati, povezana z zmoto in blaznostjo, potem jo je treba pregnati zares. In narobe: če naj bo uspešna rešitev od bolečine resnična, potemtakem je bolečina nekaj, kar je združeno z blaznostjo in zmoto. Pot iz prazne bolečine zmote mora biti resnična pot. Ravno z izrazom *etetymon* (»resnično«) Parmenides oriše (fr. 8, v. 18) »pot« (*hodos*) resnice. Filozofija stopa že od vsega začetka po tej poti. Sicer v svojem začetju filozofija še ne izreka besede »filozofija«. Ajshil, prav tako kot Parmenides in Heraklit, je ne navaja. (Avtorstvo izraza *philosophous* iz 35. Heraklitovega fragmenta je sporno).

Toda prav »resničen pregon blaznosti [zmote in praznote] bolečine iz duha« (*to matan apo phrontidos achthos... balein etetyμος*, v. 165–166) izraža izvorni bistveni smisel filozofije. *Phrontis* (v. 165) je misel, duh, območje, v katerem se bolečina prikazuje. Prikaže se kot prazna zmota (*mata*) v istem trenutku, ko se pojavi »nujnost« (*chre*) njenega pregona »iz duha« (*apo phrontidos*). Treba jo je pregnati zares, če nočemo, da je rešitev od nje le utvara. Ne gre le za to, da se rešimo bolečine, marveč za rešitev duha od zmote blaznosti in od praznote, ki jo bolečina prinaša s sabo v življenje smrtnikov, kajti bolečina razvija svojo moč in razkriva svoj obraz v duhu.

To ne pomeni, da ne gre za rešitev od bolečine, temveč da je prava bolečina povezana s praznoto in blaznostjo, v katero zavaja misel. To, kar »je treba«, kar »je nujno« (*chre*) zares pregnati, je prava bolečina. *Etetyμος* se ne nanaša samo na *balein*, ampak tudi na *chre*: v Himni ni prikazan v svoji resnici samo pregon bolečine, marveč tudi potreba in nujnost tega pregona. Prav na to resnično potrebo se nanaša glagol *chreo*, s katerim Parmenid pokaže »potrebo« po spoznanju resnice (fr.1, v. 28–19). Česa je torej treba, če (*ei*, v. 165) naj zares preženemo bolečino?

3. ZEVS IN ENOTNOST RAZLIČNEGA

Na to vprašanje odgovori Himna v prvem stihu prve kitice: Zevs. Brž ko izreče to osrednjo besedo grškega verstva, se Himna že premakne onkraj verskega in dodaja: »Pa bodi kdor koli« (*hostis pot'estin*, v. 160). Zevs je »veliko sredstvo« proti bolečini (*to pan mechar*, Prošnjice, v. 594), kolikor se izmika temu, kar grško verstvo pojmuje pod tem imenom.

Prva trojica stihov iz Himne spregovori v duhu 32. Heraklitovega fragmenta: »Eno, edino modro, ki se mu vzljubi in se mu ne vzljubi Zevsovo ime«. Himna poje: »Zevs – pa bodi kdor koli –, s tem imenom ga kličem, ako tako mu je ljubo«.

Eden od mogočih pomenov Heraklitovega fragmenta je sledeči: Enemu se ne vzljubi, da ga imenujejo Zevs, ker vsebina resnice ni vsebina neresnice (torej niti neresnice verskega kulta Zevsa); to pa se mu tudi vzljubi, ker je Zevsova oblast v svoji neresnici najbolj podobna oblasti Enega nad vsem. Drugi pomen 32. fragmenta oz. pravzaprav dopolnilo k njegovemu pomenu lahko razberemo skozi fragment št. 67: bog je enotnost (Eno), ki je prisotna v nasprotjih; vsako med njimi ga lahko imenuje, ne da bi bilo s tem že njegovo edino ime. Enosti se ne vzljubi in se obenem vzljubi, da jo poimenujejo z imeni razlik.

Himna pravi: kdorkoli že je tisti, ki mu navadno pravijo Zevs (ni ta tisti, za katerega gre), ta, ki se nanj obračam s tem imenom, mogoče noče, da ga imenujem tako, toda, če tako hoče (»če mu je to drago«, v. 160–161), ga »nagovarjam« (*prosennepo*, v. 162) s tem imenom. »Pa bodi kdor koli« (*hostis pot'estin*) lahko tudi pomeni: vem, kdo je tisti, ki se nanj obračam; je tisti, ki se mu mogoče ne vzljubi, da ga imenujemo Zevs; vendarle, »pa bodi kdor koli«, – kakršen naj že izgleda, saj ga ne poznam –, se nanj obračam s tem imenom, če se mu to vzljubi. Izraz *ne* pomeni nemožnosti (tako kot vztrajno zatrjuje večina interpretacij) spoznanja tistega, ki ga nagovarjamo: prva kitica v Himni želi pokazati na to, kar je potrebno, če hočemo zares pregnati bolečino; zato pa ne more trditi, da je to nekaj, česar ni moč spoznati in pokazati. Ajshilos resda večkrat izjavi, da človek ne ve za pota Zevsovega duha, toda taka nevednost je zapisana *pozitivnemu* poznanju božjega kot večne enotnosti razlik sveta. Sama Himna nam pove, kaj je to, čemur pravimo Zevs.

287

Fragment iz Ajshilovih *Heliad* se glasi takole: Zevs je zrak, Zevs je zemlja, Zevs je nebo, Zevs so vse stvari in tudi to, kar je nad njimi«.

Zeus estin aither, Zeus de ge, Zeus d'ouranos, Zeus toi ta panta choti ton d'yperteron.

Zevs je enotnost različnega, enotnost, ki zaobjema vse, počelo, ki ga motrijo vsi prvi grški misleci. Ajshil *stopi onkraj* nasprotstva med nebeškimi in zemeljskimi bogovi. V sklepnem delu *Oresteje* zbor opozarja na to, da Zevs in

Moira »združeno hodita«. Zemlja ja »ena oblika mnogih imen« (*Prometej*, v. 210). To pa je značilno tudi za Zevsa, ki ga premišljuje filozofija. Zatorej je treba temu Zevsu pripisati tudi tisto potezo, ki je v *Nosilkah pitnih darov* (v. 127–128) pripisana zemlji: da je to, od česar vse nastane in k čemur se vse vrača.

Himna pa trdi še nekaj v grški misli dotlej neizraženega: na Zevsa, se pravi na počelo vseh stvari, se moramo obrniti, da *zares preženemo bolečino*. Na gibanje v smeri počela že takoj kažejo prvi trije stihi v Himni. V izrazu *pro-sennepo* (»nagovarjam«, »rotim«, v. 162) *pros* zaznamuje gibanje naprej, onkraj mesta, na katerem smo. Smrtnik se nahaja v bolečini. V izrazu *pros-enn-epo* je tisto, kar je postavljeno naprej, *epos*, beseda in smisel, misel, ki jo ta izraža. Bolečina je pregnana zares, samo če se misel pred-stavlja, dokler se ne razleže nad (*en*) vsemi stvarmi (*panta*, v. 164) in nad njihovim počelom. S tem, da se pomika naprej, misel pred-videva vse stvari. *Panta prouksepistemai*, »vse sem predvidel«, pravi vklenjeni Prometej (v. 101). Predvidevanje mu dopušča prenašanje usode. Pomikajoč se naprej do uzrtja Vsega in počela, ki mu daje enotnosti, misel *že ugleda* bistveni Smisel vsega, kar se mora zgoditi: še pred dejanskimi dogodki v bodočnosti; zato pa je neko *pred-videvanje* oziroma je bistvena previdnost. Himna se stalno vrača k oblikam (*pros*, *pro*, *epi*), s katerimi govorica izkazuje predhajanje bistvenega predvidevanja.

4. EPISTEME

Prve kitice v Himni razvijajo temo, ki se pojavlja v prvih treh stihih. Če je treba zares pregnati bolečino, naj že dam na tehtnico vse, ne morem misliti na drugo kot na Zevsa. *Ouk echo proseikasai* (*non habeo quem ei comparem*, v. 163): *pros* v *proseikasai* nam slej ko prej opisuje razmerje oz. primerjavo z vsemi pretehtanimi stvarmi. Besedilo trdi, da nobena med njimi ni primerljiva z Zevsom. Toda ravno zato *proseikasai* prikazuje misel (izraz *pros-eikasai* sloni na *eoika*), ki se prestavlja naprej (*pros*), pretehtavajoč vse stvari do njihovega počela. Celokupnost stvari, *panta*, je zadnje obzorje, ki ga filozofija motri že od svojega začetka. Tudi pri Ajshilu *panta* (v. 164) izpričuje neko dvosmiselnost. Z ene strani je končna razsežnost vesolja, ki jo presega njeno vseobsegajoče počelo, se pravi *hyperteron* iz Ajshilovega fragmenta 70 N.² Po Anaksimandru počelo »zaobjema« vse in »vlada« (*periehein*, *kybernan*) vsem stvarjem, *panta* (Aristoteles, *Fizika*, Γ, 4). Z druge strani je *panta* $\perp$ recimo v

164. stihu Himne – neprekoračljiva in vseprešinjajoča celota, sólo razmerje med vesoljem in njegovim počelom. Da zares preženem bolest, *med vsemi stvarmi* ne smem misliti na drugo kot na Zeusa (to je na počelo vsega).

Mišljenje se prestavlja naprej *pant'epistathmomenos* (v. 164, »s pretehtavanjem vsega«, »tako da vse postavi na tehtnico«). Pregnati zares blaznost in praznoto bolečine pomeni prestavljati naprej misel, ki se razprostira do poslednje meje Vsega. *Etetymos* (»zares«, v. 166) je zato *prosennepein* (v. 162), nagon Zeusu, se pravi *proseikasai* (v. 163): mišljenje s prestavljanjem naprej, onkraj bolečine, ogibajoč se prevar tega, kar ni sposobno, da zares prežene bolečino.

Da se izogne bolečini, misel, ki se zares prestavlja naprej, *premeri* vse stvari, ki jih srečuje. Na merjenje kaže izraz *epistathmomenos* (v. 164). To je deležnik, ki je izpeljan iz samostalnika *stathme*, barvane vrvice, ki omogoča risanje črt na kamen ali na les za obdelavo. Črta določa neko *pravilo* (*stathme* pomeni tudi »pravilo«, »določilo«) za tistega, ki se bo lotil lesa ali kamna: pri obdelavi snovi ni mogoče odstopati od nje niti v eno niti v drugo smer. Črta je pravilo, ki se *uveljavlja* nad silami, ki jo skušajo preginiti. Črta *stoji*, uveljavljajoč se nad njimi. V besedi *stathme* je prisoten glagol *histemi*, »stojim«. Ta je nastal iz indoevropskega korena *stha*, ki pomeni *stati*. V izrazu *epistathmomenos* pride na dan »nad« (*epi*) pri »stoji, ki se uveljavlja nad« tem, kar skuša zamajati trdnost pravila.

289

Izraz *epistathmomenos* iz verza 164 zaznamuje tisto stanje, ki se uveljavlja *nad vsem* (*pant'epistathmomenos*): uveljavljajoč se nad stvarmi, jih z ene strani zbere in zadržuje v miru pod seboj, z druge pa obvladuje vse to, kar se mu lahko izmakne in zapreti zborišču miru. Da resnično prežene od sebe blaznost bolečine, se mora misel *phrontis* (v. 165) prestavljati naprej (*pros-ennepein* in *pros-eikazein*), dokler ne *stoji* nad vsem in zbere pod sabo Vse. Obvladati mora vse, ker jo želi zamajati. Prestavljajoč se naprej kot *pros-ennepein* in *pros-eikasai*, *phrontis* je *pro-phron* (v. 174), se pravi raz-prostrta misel, ki predvideva trdni Smisel Vsega. V stihih 174–175 se izrecno prikaže razmerje med *phren*, resnično mislijo, in *pro-phron*, razprostrto in previdno mislijo.

Če mora mišljenje stati in se uveljaviti nad vsako stvarjo, da zares prežene blaznost bolečine, z druge strani mišljenje zares obstaja, le kolikor mu uspe pregnati zmoto in blaznost (*metan*, v. 165) bolesti. Blaznost zmote je ravno to, kar bi rado odstranilo stojo, ki se uveljavlja nad vsem. To stojo nam starogrški

jezik pokaže skozi izraz *episteme* (»umetnost«, »spretnost«, »veščina«, »znatnost«). *Epi-steme* je *stoja* (tudi *-steme* ima svojo osnovo v korenu *stha*; stema je nastavek in opora, se pravi to, kar daje stabilnost), ki se uveljavlja nad vsem – kar se namreč uveljavlja samo v enem delu Vsega, lahko drugi deli podrejo. *Epistathmomenos* iz verza 164 ima potemtakem isti pomen kot *epistamenos* (deležnik glagola *epistamai*, v katerem se prikazuje *episteme*).

5. PROMETEJEVA PREDVIDNOST IN BOLEČINA

290

Vklenjeni Prometej predstavlja smrtnike in je zatorej, čeprav se ne zdi tako, sam pevec, pevec »Himne Zevsu« v pravem smislu besede. V *Vklenjenem Prometeju* se *pant'epistathmomenos* iz Himne prikaže (v. 101) kot *panta proxepistamai* (= *pro-ek-epi-stamai*). Tu je *episteme* izrecno navedena in izgovorjena skozi premiso, da je tista misel, ki se je prestavila naprej in predvidela Vse iz (*ek*) neresnice bolečine, sposobna *stati* in se obstati *nad (epi)* Vsem, kar zbere pod sabo. Ta misel slavi zmago *nad (epi)* sleherni neresnico, ki skuša zamajati njeno stoji. Tak smisel *episteme* pripada bistvu resnice, ki ga filozofija izpričuje že od svojega začetka. Pevec Himne, tisti, ki je »zares moder«, *etymos epistathmomenos* (v. 164–166), je filozof.

Pro-metej je namreč *Pro-metheus*, pre-vidni (*pro-mathes*). Tako vsaj Grki zaslišijo to negrško ime. Od povezave z bolečino, v katero je vklenjen, Prometeju prihaja »vedenje« – *mathos* (oblike *metheus* in *mathes* so povezane z glagolom *manthano*, »vem«) –, ki pred-videva Vse in mu omogoča »prenašanje« (*pherein*, Prom., v. 105) usode. Prav o *mathosu* spregovori druga kitica Himne (v. 167). Stojječ *nad (epi)* vsem, *epi-stathmomenos*, se ne pušča ujeti v posamezne življenjske dogodke in v posamične dele Vsega, marveč seže nad nje in jih s stanovitnim motrenjem Vsega vse pred-videva: *epi-stathmomenos* je *Pro-metheus*: *epi* = *pro*. In obratno: resnična pred-vidnost zahteva stabilnost pogleda, zmago pogleda *nad* tem, kar bi ga rado ovrglo – torej njegovo stoji *nad* vsemi stvarmi, saj edinole vedenje, ki zbere vse (in ne samo del stvari) pod sabo, ne dopušča, da bi ga kaj moglo postaviti na laž.

Apodoza iz stihov 163–65 torej pove: »[Če je treba resnično pregnati z duha bolečino, ki sili v blaznost,] *ko pretehtavam stvari preko vedenja, ki stoji in se ne pušča ovreči, ne morem misliti na drugo kot na Zevsa*«.

Zevs je enotnost Vsega, enost celote razlik in obenem sleherna od razlik (zrak, zemlja, nebo). Prva zborovska pesem v Himni pove, da je Zevs stabilen tudi v *biti*, da je obstojna enotnost razlik. Vedenje, ki stoji in se ne pušča ovreči, ve za obstojnost Vsega. Stoja je v *episteme* dvojna: z ene strani je nezaobrnjivost vedenja (vedenje pa je nezaobrnjivo, le kolikor vidi Vse in se razlega nad Vsem), z druge strani pa je obstojnost vedenega. Filozofija že od svojega začetka osvetli ta smisel *episteme*, ki je skupen vsem najstarejšim grškim mislecem. Ajshil pa nam pove tudi nekaj, česar ne zasledimo v najstarejših pričevanjih grške misli: da je resnica *episteme* pravo sredstvo proti bolečini. Izreka toreje bistvo volje, ki vodi celotno filozofsko izročilo Zahoda. Nietzsche je povsem prezrl prisotnost oziroma zametek te mogočne teme v Ajshilovi misli: in to je prav oni Nietzsche, ki je še posebej v zrelih letih prenesel samega sebe v grško tragedijo in v njej uzrl privolitev bolečini življenja. V začetni in najvišji točki tragiške misli Ajshil izreče neki nezaslišani »ne« bolečini. Sleherni razmislek o izvoru zahodne civilizacije tega ne le presliži: za njegov pravi smisel sploh ne ve. Ko bo Nietzsche izjavil, da je bilo zdravilo slabše od bolezn, s tem ne bo (preko obrata) razodel teme, ki je implicitna v filozofskem izročilu, marveč bo zaobrnjil temo, ki jo je Ajshil prvi *razodel* in predal enkrat za vselej filozofiji, od Grkov do Hegla.

* * *

XIII. AJSHIL IN NIETZSCHE

2. BESEDA JUNAKOV

1. Iluzija in resnica

V *Poskusu samokritike* Nietzsche izenačuje jedro svojega pojmovanja življenja iz mladostnega dela *Rojstvo tragedije* s pogledi grške tragedije. Vsemu temu pravi »dionizično«. O »Bogu« tu govorimo zato, trdi Nietzsche, da bi naznačili »umetnostni« smisel vsakega dogodka sveta. Ta »Bog« je »najbolj trpeče, zatirano in protislovno bitje«, ki se s stvarjenjem zunajmoralnih svetov »osvobaja« od »zatiranja« in »trpljenja«. To pa se dogaja samo v »utvari umetniške vizije«. Slednjič bo Nietzsche temu »Bogu« nadel ime »življenja«.

Tragedija pomeni dozdevno osvoboditev Boga. Če je v *Somraku malikov* prikazana »večna slast ustvarjanja«, *Poskus samokritike* spregovori o »slasti« ob »venomer spreminjajoči se viziji«, v kateri se Bog osvobodi od bolečine. V tragediji Bog-življenje doseže osvoboditev od bolečine (*die erreichte Erlösung*), ta osvoboditev pa je iluzorična vizija umetnosti, apolinično. Nietzsche razume tragedijo ne samo kot izraz bolečine, ampak tudi kot osvoboditev od nje – kot sredstvo proti njej –, hkrati pa misli, da v tragediji in za tragedijo ni »metafizična uteha«, se pravi »moral«, tisto sredstvo, ki osvobaja od bolečine: to sredstvo je iluzorična, »umetniška« vizija, znotraj katere se oblikuje sama tragedija kot taka. »Dionizična ocena« življenja – v kateri sta po Nietzscheju prisotna tako »protinauk« iz njegovega mladostnega dela kot »psihologija tragiškega pesnika« – izraža prepričanje, da »sleherno življenje sloni na iluziji, umetnosti, prevari, optiki, na nujnosti perspektive in zmote«.

292

Nietzsche torej ne ugleda, da za Ajshila sloni sleherno življenje ravno nasprotno na resnici, na odredujočem vedenju, na nujnosti, da se znebimo vsakega omejenega stališča in zmote. Nietzsche vidi v »dionizični« naravnosti zadnjo obliko »protikrščanskega vrednotenja« življenja, ne uvidi pa, da je Ajshil utrl tisto pot, po kateri je na svoj način shodilo tudi krščanstvo; zato pa ne vidi, da je najbolj »vmesno« življenje, življenje najbolj polne »sredine«, ki ga v *Evmenidah* vodi najvišja vednost in ki je potemtakem »moralno« življenje, bistveno tuje »protimoralnemu« smislu njegovega pojma dionizičnega. »Moral«, ki za Nietzscheja skupaj z »znanostjo« vodi k zatonu grške tragedije, je pravzaprav prisotna že na začetku »tragiške« misli. Prav tako je tudi krščanski »resnični Bog«, ki »zavrača umetnost, vsako umetnost, v kraljestvu laži – se pravi, jo odklanja, preganja, obsoja« –, na isti strani kot tisti Zevs, ki vodi smrtnike k resnici najvišje vednosti, k Prometejevi *episteme*, v kateri je vsaka *techne* – »umetnost« – zavrnjena, pregnana in obsojena kot *hybris*. Krščansko »sovrastvo do življenja« je pri Ajshilu sovraštvo do tesnobe življenja, ki se odvija izven najbolj vmesnega življenja.

To še ne pomeni, da je treba vse, kar po Nietzscheju izraža propast dionizičnega najprej v grštvu in nato v krščanstvu, pripisati Ajshilovi misli, vrh tega pa še tako, kot nam to Nietzsche predlaga. »Optimizem«, »površinskost«, »komedijantstvo«, »hlepenje po logiki in logiciziranju sveta«, »vedrost«, »znanstvenost«, »racionalnost«, »praktični in teoretski utilitarizem«, »demokracijo« lahko sicer res razumemo kot simptome propasti sveta v Nietzschejevem smislu. To pa ni dekadenca »dionizičnega nagona«, marveč dekadenca mogočnega

blišča *episteme* in zavesti, da je resnica prava osvoboditev od tesnobe nastajanja, tako kot je to pokazal Ajshil. »Stud in sitost, ki ju življenje občuti do življenja«, se po Nietzschejevem uvidu pojavita s krščanstvom, po Ajshilu pa v trenutku, ko je življenje v oblasti tesnobe. Tedaj namreč ne ugleda, da sedi na prestolu uma (*Agamemnon*, v. 982) gotovost dobroprepričujoče resnice.

V smislu, ki je povsem neznan Nietzscheju in celotni zahodni (predvsem pa vzhodni) kulturi, prvi misleci – in potemtakem tudi Ajshil – razpirajo pot nihilizma, se pravi prepričanja, da je bivačje nič – prepričanja, ki je nujno povezano s prepričanjem, da bivačje izhaja iz nič in se vrača v nič. Samolastni in Zahodu bistveno nepoznani nihilizem zaobjema v sebi bodisi »hlepenje po niču« in »voljo do smrti« iz krščanstva bodisi dionizično slast postajanja, ki »vključuje tudi slast uničevanja«. Vsaka oblika zahodne kulture in civilizacije – še zlasti pa *episteme* – zoreva v veri v obstoj nastajanja, ki jo omogoča filozofija (se pravi *episteme*). Ta vera sprošča tisto tesnobo, ki naj bi jo nato ozdravila same filozofije kot »resnice«. Po filozofiji sta bila velika leka, veliki protisredstvi Zahoda krščanstvo in znanost; *logika protisredstva*, ki jo je razkril Ajshil, ni bila nikoli opuščena.

2. Eno in resnica umetnosti

V *Rojstvu tragedije* je atiška tragedija – in torej Ajshilova misel – pojmovana že od vsega začetka kot »umetniško delo«, ki ga sestavlja enotnost »apoliničnega« in »dionizičnega«, svet »sna« in svet »opojnosti« (par. 1). Apolinični sen je »videz«, »iluzija«. Iz njega se z ene strani prikaže *individuum* (1. par.), z druge pa olimpijski svet (par. 3). Občutek individualnosti je v skladu s Schopenhauerjevim mnenjem o principium individuationis človekovo zavetje pred bolečino. Grški človek, ki »je spoznal in začutil strahote in grozo življenja«, je bil »prisiljen postaviti nad vse to [se pravi nad strahote in grozo] blešč olimpijskega sna«. Sredstvo proti bolečini je v tragiški misli (in torej v Ajshilovi misli) iluzorični videz sna.

Nietzsche še vedno v skladu s Schopenhauerjem priznava »grozo«, ki jo človek občuti, ko je odtrgan od objema lastne individuacije; trdi pa tudi, da se ob grozi »pne iz intimne globine človeka oziroma narave« nekakšna »estetična zamaknjenost«, »opojnost« ob izginjanju individuacije (par. 1) – dionizično je v tej opojnosti: to je opojnost »slasti uničevanja«, ki jo omenja *Somrak malikov*. V dionizični opojnosti človek občuti »samega sebe kot boga«, kot »izvorno

enotnost«. V njej odmeva rek Silena: za posameznika je najbolje, »da se ni rodil, da ni, da je nič«; v olimpijskem snu pa odmeva njegovo nasprotje: za posameznike je najslabša zgodnja smrt, vsekakor pa dejstvo, da bo treba nekoč umreti. Olimpijski bogovi »opravičujejo človeško življenje tako, da ga tudi sami živijo – to je edina zadovoljiva teodiceja« (par. 3).

Toda božje v mitosu (bodisi olimpijsko kot htonsko božje) pri Ajshilu zahaja; zatoorej pa ni to tisto, kar omogoča prenašanje življenja in kar obvaruje življenje pred uničenjem. Res je, da izvorna enost, Dioniz iz *Rojstva tragedije* – iz »življenja« *Somraka malikov* – nekako ustreza Enemu, ki ga poznajo Anaksimander, Heraklit in Ajshil; res je, da je »izvorna enost« »večno življenje«, ki so si ga Grki jamčili z »dionizičnim nagonom«; res je, da v *rojstvu tragedije* večnost življenja še ni volja, ki hoče lastno večnost, ampak stvarno stanje.

294

To stvarno stanje pa ni Eno, ki ga poznajo prvi grški misleci, Eno, v katerem je bistvo življenja vselej obvarovano od nič; ni torej *physis aiei sozomene* (Aristoteles, *Metaph.*, 983 b 13), marveč »izvorno Eno, ki večno trpi v svojih protislovjih in ki mu je za osvoboditev potrebna v ekstazo vodeča vizija, igriva iluzija« (4. par.), se pravi »Bog« (dojet kot »najbolj trpeče, zatirano in protislovno bitje, ki se ve osvoboditi samo v iluziji«), o katerem steče beseda v *Poskusu samokritike* (par. 5) in ki predstavlja neko »metafiziko umetniške vrste« v posebnem smislu (tega Nietzsche ni zaslutil), in sicer v tem, da ponareja metafiziko Heraklita in prvih grških mislecev.

Enost, o kateri filozofija govori že od začetka (in v njej Ajshilos), je, to drži, enotnost nasprotij – in v tem smislu »protislovje« –, vendarle pa je to tudi Enost, ki leži ravno zaradi svoje obvarovanosti od nič; že vedno *izven* bolečine in protislovja; svet, ki se iz nje poraja, ni *sen*, ki jo iluzorično rešuje boleti, marveč *stvarna* dimenzija bolečine, v kateri »po nujnosti« bivajoče stvari »plačujejo kazen za nepravico« lastne ločitve od Enosti in med seboj. Ajshilos meni, da resnica *episteme* osvobaja od te realne konfiguracije bolečine, in zatoorej ostaja tuj igri, ki jo Nietzsche pripisuje dionizičnemu in apoliničnemu. Izvorna Enost ni večno trpljenje, marveč večna Bit, ki vsebuje bistvo Vsega (in zatoorej zagotovo ne »individuacij« življenja). Če jo zares spoznamo, nas osvobodi tesnobe in protislovja. To je teodiceja, ki jo Ajshilos združi z naukom o rešitvi.

Nietzsche je sicer zapisal, da nam »vsaka prava tragedija« pušča »metafizično uteho«, »da je na dnu stvari življenje, kljubvsemu, neuničljivo mogočno in

veselo« (par. 7). »Metafizična uteha«, v kateri je ugledano večno bistvo Vsega, pa ni resnica *episteme*, marveč *umetnost*, ki je sicer »iluzija« in »videz«, a je vendarle »prava metafizična dejavnost človeka« (*Poskus samokritike*, 3). Človeka, ki spričo bolečine tvega padec v »budistično negacijo volje«, »rešuje umetnost« (*Rojstvo tragedije*, 7): pojavi se »umetnost kot čarovnica, ki odrešuje in vrača moči«. »Samo« ta je sposobna, da pretvori tesnobo zaradi »grozot« in »absurdnosti« življenja »v predstave, s katerimi je mogoče živeti« (*loc. cit.*), zlasti pa v predstavo o neuničljivosti življenja pod spremembami videzov. Umetnost kot »metafizična uteha« – »odrešitveno delovanje grške umetnosti« (*loc. cit.*), – je torej natančnejša opredelitev »estetskega« značaja aristotelske katarze.

Z druge strani se poezija tragiškega zbora »ne nahaja zunaj sveta kot domišljajska nemožnost v pesniški glavi«, temveč je »izraz resnice«, meri na »večno življenje« kot stanovitno jedro »znatraj nenehnega izginjanja videzov« (par. 8). To jedro je sama večnost nastajanja: »Večno nasprotje, oče vsega« (par. 4) je nastajanje kot »stvar na sebi« (par. 8.). V izvorni enosti, ki nenehno trpi in ki jo pretresajo protislovja, je življenje neuničljivo: ne zato, ker bi se v njem bistvo Vsega obvarovalo pred nastajanjem, marveč zato, ker je izvorna enost samo večno nastajanje pozameznih določil. Nietzsche razume, da tragiško pesništvo prikazuje *resnico* nastajanja, čeprav se tudi sam ne zaveda, da je ontološki smisel nastajanja, in torej skrajni značaj tesnobe, prvič razodela prav grška misel – to pa mu onemogoča, da bi zmožni resničnega odgovora na vprašanje grške »nagnjenosti« k bolečini. Za Nietzscheja je »dionizično« dimenzija, ki zaobjema tako predontološko kot ontološko obdobje grške kulture (tudi sam ima namreč ontološki smisel nastajanja za *naravno potezo* človekove zavesti, ki jo izraža »ljudska modrost« Silena in ki je v zaobrnjeni obliki prisotna tudi pri Homerju – kajti ontološki smisel imata bodisi trditev, da je najbolje biti nič, bodisi trditev, da je najslabše postati nič). Nietzsche ne uvidi, da se morajo Grki »obvarovati pred *eksplozivom* v sebi« zato, ker je to tista zavest o enotnosti biti in niča – ontološkega smisla nastajanja –, ki jo Grki razkrijejo na določeni točki lastne zgodovine in ki se sama zatorej ne more prikazati v njihovi predontološki preteklosti, pa čeprav so sami prepričani, da je bila prisotna od vekomaj. Nietzsche ne vidi, da je »nagnjenost« Grkov k bolečini pravzaprav njihova sposobnost, da so priklicali na dan igro biti in niča.

Med Nietzschejevo tezo, da tragiška poezija prikazuje resnico nastajanja, in tezo, da prihod filozofije (se pravi leka za resnico) zaznamuje propast tragiške

resnice, ni protislovja. Filozofija kot *décadence* je namreč tudi v *Rojstvu tragedije* volja do priprave nekega sredstva proti bolečini nastajanja, ki naj bo različno bodisi od »metafizične utehe«, v kateri se človek izenači z Dionizovim večnim življenjem, bodisi od apoloničnega *sna*, v katerem se Dioniz (izvorna enost nastajanja) osvobodi od bolečine skozi iluzorični videz umetnosti – se pravi, skozi tisti apolonični obraz umetnosti, ki *ne prikazuje* grozljive in strašne resnice nastajanja in nasprotja, marveč se onirično razreši od nje, se pravi, od vednosti Silena, »ki oznanja resnico iz srca sveta« (*ibid.*, 8). To protislovje ne obstaja; to pa, zaradi česar Nietzschejeva misel ne more dojeti avtentičnega smisla Ajshilove misli, je okoliščina, da si je epistemsko-filozofsko sredstvo, ki naj bi po Nietzschejevem mnenju zaznamoval propast tragiške resnice, prvi zamislil Ajshil prav na začetku zgodovine »atiške tragedije«.

3. Izražanje in ravnanje junakov

Nietzsche priznava, da je »metafizična misel«, s katero Ajshil postavlja »Moiro za večno pravdnico« nad bogovi in ljudmi »presenetljivo drzna« in »nezamajljiva« (*Rojstvo tragedije*, 9). »Vztrajno prizasdevanje za resnico« po njegovem mnenju razkriva »starševstvo boga Apolona«. Ta je v navedenem odlomku prikazan kot »bog individuacije in meja pravice«, kot izraz sanjskega, iluzoričnega, videzu pripadajočega izraza umetnosti. Nietzsche opisuje Ajshilovo Moiro kot iluzijo in sen; izmika se mu torej Ajshilova namera, da le-to postavi za bistveno vsebino vrha modrosti, za najvišjo svetno vednost, za bistveno nasprotje *sna* in utvare – skratka, kot tisto resnico, ki se po Nietzscheju začenja samo s filozofsko dekadenco.

Po Nietzschejevem mnenju je dionizični obraz Ajshilovega dela v Prometejevi volji, da stvari ljudi po lastni podobi in zruši olimpijske bogove. Prometejeva »višja vednost« (*höhere Weisheit*) je Ojdipova »presežna vednost« (*übermassige Weisheit*). Izguba mere pomeni stvarjenje in uničenje: nastajanje pretrga vsako merilo, razruši vsako mejo in uniči individualnost. Za Nietzscheja je *hybris* isto kot Prometejeva »višja vednost«; to pa pomeni, da mora Prometej plačati kazen za svojo »višjo vednost« z večnim trpljenjem. Niti Nietzsche torej ne uvidi, da se *presega* to »višjo vednost« kot vednost *episteme* in *techne* Prometej dvigne k pravi vednosti, k resnici *episteme*, ki ne terja večne bolečine, saj je vendarle sama počelo, ki rešuje od tesnobe in omogoča prenašanje bolečine.

Nietzsche ostaja prikovan na tezo, da je ogenj, *techne*, za Ajshila (za najgloblji obraz Ajshilove misli, ki ga po Nietzschejevem mnenju niti sam Ajshil ni mogel raziskati) »najboljše in najvišje, česar je človeštvo lahko deležno«; človeštvo si ga prisvoji »s prestopom«, zato pa mora sprejeti »posledice tega, vse bolečine in napore, skozi katere zmorejo užaljeni nebeščani doseči ljudi« (*loc. cit.*).

Ajshil pa meni, da v človeku ni Prometejeva *hybris* to, kar je najboljše in najvišje. Samega trpečega Prometeja stre še večja *hybris*. Za Ajshila je najboljše in najvišje resnična moč najbolj vmesnega življenja, ki ga vodi najvišja vednosti kot božji dar mestu in smrtniku. Nietzsche lahko temu načinu razmišljanja reče le metafizično-moralna tolažba, mistikacija, sokratizem, dekadenca, filozofski racionalizem, romantično poklekniiti pred starim Bogom. Toda ravno ta način razmišljanja je Ajshilova misel, ki »nesreče ne vidi v bistvu stvari... ne protislovja v srcu sveta« (*loc. cit.* 9). V bistvu in srcu sveta namreč ugleda *preseganje* nesreče in protislovja.

Po Nietzschejevem prepričanju dionizična umetnost predstavlja odrešenje od »budističnega uničevanja volje«. Razumem jo lahko kot kal volje do življenja. To pa, kar je pri Nietzscheju »dionizična umetnost«, je rotnje nastajanja s strani prve filozofske misli: vera ali bolje volja, da nastajanje – v ontološkem smilu – obstaja. Ta vera je izvorna oblika volje do moči Zahoda. Prav na podlagi te vere so s in krščanstvo in znanost in sodobna tehnika, vsak na svoj način, a vendarle v skladnem prizadevanju, poskušali dokopati do nekega sredstva proti tisti skrajni tesnobi, ki veje iz filozofske oživitve nastajanja.

297

Sokrat – in Evripid, skratka teoretično-sokratsko-znanstveno nastrojeni človek, ki je po Nietzschejevem mnenju čedalje bolj dominanten v zgodovini Zahoda, potemtakem *ne* zaznamuje slovesa od »dionizičnega«, ni »Dionizov nasprotnik«, tako kot trdi Nietzsche v drugem delu *Rojstva tragedije* (par. 12 in sled.) To pa ravno zato, ker se v misli izvornega grštva razpira neko verjetje, *znotraj* katerega se razodeva celotna zgodovina Zahoda. To verjetje pa je pravi smisel tega, kar je po Nietzschejevem mnenju »dionizično«.

Nietzsche vidi »smrt tragedije« v »treh temeljnih oblikah« sokratskega »optimizma«: »Krepost je vednost; grešimo samo zaradi nevednosti; kreposten človek je srečen človek«. To pa so pravzaprav temeljne oblike Ajshilove misli. Sokratov gnev zoper tragedijo (izvzemši Evripida) izraža samo to, da Sokrat,

tako kot kasneje Platon, ni sposoben videti v Ajshilovi misli prav tistega, kar tako globinsko prežema njegovo misel in je tako rekoč njeno središče: počelo, da resnica rešuje.

Nietzsche sme trditi, da loči Sokrata in Platona na eni strani ter Ajshila na drugi velik razmak, zato ker tudi sam, tako kot Sokrat in Platon (ter Sofokles), ugleda pri Ajshilu neko »nezavestno« ustvarjalnost (*ibid.*), ne pa nekega »zavestnega vedenja«. Zato pa sme tudi izjaviti, da pravega pomena »tragiškega mita grški pesniki, še bolj pa grški filozofi, ne morejo nikoli povsem ugledati: njihovi bogovi so nekako bolj površni pri svojem izražanju kot pa pri ravnanju; mit ne more najti svojega ustreznega opredmetenja v izgovorjeni besedi« (*ibid.* 17). Pri tragiških pesnikih je »resnica« vsebina neke »vednosti« (*Weisheit*, Silenove vednosti), ki še ni »tragiško spoznanje« (*die tragische Erkenntniss*, *ibid.* 15), ki ga Nietzsche po lastnem prepričanju izpričuje v sledi nemške glasbe in filozofije.

298

Ajshilovi »junaki« (za Nietzscheja je sicer junak v pravem pomenu besede le v tragiškem zboru utelešeni Dioniz) se torej »ponekje bolj površno izražajo kot pa ravnajo«! To, da si Nietzsche pravzaprav ni ogledal pobliže Ajshilovega jezika in jezika tragiških pesnikov, ni gola zunanja okoliščina. Trditev, da je Nietzsche nesposoben ugledati Ajshilov zagovor potrebe po sredstvu za prenašanje bolečine življenja, zato ker je sam stopil *onkraj* in *pod* eksplicitno obliko Ajshilove govorice, ne drži: to *eksplicitno* pove *oblika sama*. Nietzsche, prav tako kot Sokrat in Platon, ne more priznati, da je Ajshilovo »pesništvo« izraz resnice *episteme* (se pravi, »tragiško spoznanje«, ki mimogrede ni le temelj *episteme*, marveč tudi njen vrh), saj je po lastnem prepričanju že *onkraj* eksplicitne oblike Ajshilove govorice ter razbira nezavedno pri grškem tragiku: ravno zato pa zagovarja tezo, da je tragiško pesništvo – čeprav samo tega ne ve – sredstvo proti grozi pred nastajanjem. Z ene strani dionizični človek zapušča svojo neobstojo in spreminjajočo se posameznost ter se *čuti* enakega dionizični večnosti nastajanja, se pravi, »izvorni enosti«, *čisti* večnosti nastajanja. Z druge strani pa ta človek najde odrešenje le v apoliničnem *snu*, v katerem se razgrne (navidezna in iluzorična) večnost lepih oblik, ki valujejo nad grozljivo vizijo uničenja posameznosti.

S tem je prava izvorna Enost, ki privre na dan z *episteme* v misli prvega grštva – in torej v Ajshilovi misli – že *razklana*; njena *vsebina*, v kateri je bistvo vseh stvari večno, vselej rešeno od nič, dojeta kot vsebina *sna* in *iluzije*; njena

večnost se sicer razkaže za stvarno, a vendarle za uobličeno v čisti večnosti nastajanja, pri kateri je le nastajanje edino nedotaknjeno bistvo v procesu stvarjenja in uničevanja vseh stvari, ki ga tvori.

4. Nastajanje in glasba

Nietzschejeva trditev, da pravi pomen tragiškega mita »ni nikoli dosegel pojmovne jasnosti pri grških pesnikih, še manj pa pri grških filozofih«, hoče biti izraz dejstva, da pesniki in filozofi niso sposobni jasno uvideti, da je tragiški mit nastal iz »duha glasbe«. Tragedija se rodi (Nietzsche sledi Schopenhauerju) iz neposrednega zrcaljenja prvinskega nastajanja in bolečine, iz katerih sestoji glasba.

Glasba predstavlja »intimno jedro«, ki predhaja in varuje obliko in individualnost stvari. Glasba predstavlja »srce stvari«, univerzalno *ante rem* (Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, I), ki pripravlja razlago univerzalnega preko podob in pojmov, ki se nanašajo na nastajanje. (Schopenhauer prenese na glasbo tisto sposobnost razodevanja »univerzalnega«, ki jo Aristotel pripiše pesništvu kot »bolj filozofskemu« od zgodovine).

299

Glasba kot »simbolična intuicija dionizične univerzalnosti« (se pravi nastajanja, ugledanega v njegovi univerzalni obliki), torej kot »najvišja nosilka pomena«, kot najvišja sposobnost upomenjevanja lastnega simbolizma (ki je pomenljiv zato, ker se v njem javlja dionizično, se pravi nastajanje), izraža po Nietzschejevem mnenju neko »nagnjenje k porajanju mita, se pravi k najbolj pomenljivi razlagi s pomočjo primerov, predvsem pa neko nagnjenje k tragičnemu mitu: k mitu, ki spregovori o dionizičnem spoznanju« (*Rojstvo tragedije*, 16). To pa je neko »spoznanje«, h kateremu naj bi se Ajshilovo »nevedno« še ne dvignilo.

Glasba je »neposredna ideja večnega življenja«, to je večnosti nastajanja; tragedija je »izraz dionizične vednosti«, ki jo vsebuje glasba. Nietzsche s tem izpelje smisel nastajanja, ki je sredinski za Ajshilovo »pesništvo«, iz nekega jezika – namreč iz jezika glasbe –, ki je bistveno predepistemski in predontološki. Res je namreč, da je glasba intuicija nastajanja;² toda glasba tega ne pove, kot tudi ne pove, da je nastajanje, ki ga intuira, še pred njo v ontološkem smislu. To

² Prim. E. Severino, *Il parricidio mancato*, Milano 1985, II. pogl.

trditev zmoremo izreči samo potem, ko je grška misel obelodanila ontološki smisel nastajanja: le po tem dogodku je omogočeno *zmotno*³ pripisovanje ontološkega značaja tistemu nastajanju, ki ga glasba intuira še pred prihodom grške misli. S tem prihodom se bistveno spremeni tudi smisel glasbe: glasba odraža v okviru grške vere v obstajanje nastajanja in lahko ugleda njegov smisel.

Če pa narobe menimo, da je ontološki smisel nastajanja nekaj »naravnega« in vselej prisotnega v človeških jezikih, lahko skupaj z Nietzschejem izjavimo, da je najstarejša grška glasba intuicija nastajanja, ki je prisotna v svojem ontološkem smislu. Tragedija naj bi se torej omejevala na izražanje vsebine, ki je že prisotna v jeziku glasbe. Omejevala bi se na to, da tako vsebino »prevede ... v izrečeno besedo«.

Tu se zdi, da Ajshil ni dojel »v jasnih pojmih«, kako glasba izhaja iz vizije nastajanja. Pa vendarle, ko bi pri njem do tega vprašanja sploh prišlo, bi Ajshilu to pokolenje ne le ostalo nerazumljivo: zanikal bi ga, saj je tisto, v čemer se pokažeta nič in uničevanje, tisto, od katerega se pri nastajanju sprošča tesnoba, sama pojmovnost *episteme*, ne pa intuitivnost glasbe. V tem smislu ne bi smeli govoriti o »rojstvu tragedije iz duha glasbe«, marveč o rojstvu ontološkega smisla glasbe iz ontološkega smisla tragiške *episteme*.

300

Glasba je lahko »neposredna ideja neskončnosti nastajanja« zato, ker je za Nietzscheja sredstvo proti tesnobi uničevanja neki »da« večnosti, ki sestoji iz čiste večnosti nastajanja, ne pa »da« večnosti bistva Vsega, tako kot ga imamo na vrhu vednosti, v *episteme*. Nietzsche meni, da se šele od Sokrata dalje »vedenje in razlogi« (*Wissen und Gründe* – tj. *episteme*) puščajo dojeti kot »to, kar osvobaja od strahu pred smrtjo«, kot »univerzalno zdravilo«, sposobno ne samo »spoznavanja, marveč tudi *izboljšave* biti« (*ibid.*, 15). Za Sokratov »teoretični optimizem« je zlo namreč zmota. Če ta »izboljšava biti« (in »sveta«, *ibid.* 17) pomeni sposobnost voditi smrtnika k najbolj vmesnemu življenju (»življenju, ki ga vodi znanost«, *loc. cit.*) in potemtaka njegovo okrepitev, se tudi te poteze sokratskega in znanstvenega optimizma – se pravi »univerzalnega zdravilnega učinkovanja vednosti« (*loc. cit.*) – pravzaprav že pojavijo z Ajshilom. Znanost, najprej kot *episteme* in nato kot novoveška znanost, hoče biti univerzalno zdravilo.

³ Prim. E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1962).

5. Osamitev zemlje

Ajshil meni, v skladu s prvimi grškimi misleci in skozi celostno pojasnjevanje njihovega namiga, da resnica *episteme* vodi posameznike in upravlja Mesto. Sledi mu celotna filozofska tradicija Zahoda do Hegla – sicer v prepričanju, da sledi Platonu in Aristotelu. Sledita pa mu predvsem Platon in Aristotel, četudi menita, da Ajshilovo »pesništvo« ne more podučiti filozofije.

Začenši z Ajshilom se veličastna globina zahodne kulture obdrži na površju smisla posameznika in Mesta. Ta globina ne uvidi – ne more uvideti –, da so posameznik, mesto in z njima vse »strukture« od Polis do tehnološkega Aparata tehniške civilizacije tisto, kar vidi vočja v trenutku, ko gleda *samo sebe*, potem ko se je dovršila osamitev zemlje od usode resnice.⁴ Individuum in »strukture« so proizvod, ki ga od sebe oddaja bistvo Zmote (to ne ve, da je tako), ko s pomočjo osamitve zemlje od usode ugleda v zemlji trdna tla, pripravljena na njegovo gospostvo.

Usoda resnice ni resnica *episteme*. Zunaj samevanja zemlje, v jeziku, ki kaže na neosamelost, beseda »usoda« pomeni »stojo«, ki jo *episteme* ne ve izvesti: tako stojo, ki je torej smiselno povsem različna od vsega tega, kar se v zgodovini Zahoda imenuje »usoda«, »nujnost«, »obstoj«, »*episteme*«, »večnost«, »nezaobidljivost«. To so oblike podjarmljenja: prihajanja iz nič in odhajanja v nič. Usoda je onkraj samega nasprotja med jarmom *episteme* in osvoboditve od tega jarma; obkroža ga. Usoda resnice ni jarem resnice, saj ugleda nemožnost prihajanja iz nič in odhajanja v nič. Zato pa si ne nadeja, da bi ga podjarmilo in se ga rešilo.

Episteme – jarem resnice; žvale Zahoda – se prikaže *znotraj* volje po osamitvi zemlje od usode. To je način, da samevanje zemlje premisli in utemelji gotovost osamele zemlje. Ajshilos postavlja nasproti *episteme* in *techné* (se pravi *hybris*); a vendar je *episteme* prva velika oblika *techné*, s katero se Zahod – se pravi volja, ki je osamila zemljo in jo zato dojema kot ogroženo od nič – brani od te groznje. V zgodovini Zahoda se bodo spreminjala ta sredstva: po jarmu resnice *episteme* bo sredstvo »božja beseda«, slednjič pa novoveška znanost in tehnika. Ostala bosta bodisi bistvo bolečine, tako kot ga razgrinjajo prvi grški

⁴ Prim. predgovor k delu: E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1984, še zlasti pa str. 26–32.

misleci, bodisi volja po odkritju sredstva pred bolečino, ki je mišljena in doživeta na tak način.

Volja po rešitvi pripada bistvu osamitve zemlje. V osamitvi se v zemlji prikažejo trdna tla, hkrati pa tudi tla nevarnosti. Zemlja se namreč izkaže za kraj, v katerem je prisotna nevarnost. Ta pa se prikaže v svoji skrajni obliki v trenutku – tedaj nastane Zahod –, ko se zemlja pokaže kot kraj, v katerem izstopa izhajanje bivajočega iz nič in vračanje bivajočega v nič. Tedaj se volja do rešitve poda do svojih skrajnih možnosti. Predstavi se kot volja do rešitve pred ničem, se pravi kot volja do moči, ki prisoja stvarnost biti in nič. Predstavi se torej kot skrajna oblika *hybris*. Zahod ostaja znotraj te volje. Ajshil ji utre pot.

Prevedel Jan Bednarik