

Nietzschejevo zadnje vprašanje

Steffen Dietzsch

Kurtu Rötttersu za njegov sedemdeseti rojstni dan

Nadčloveško je človeško.
— Henri Lefebvre

Kaj je nazadnje ganilo Nietzschejevega duha? Je kaj zapisal o tej stvari? Jo mar najdemo v stavku »Z uničenjem Hohenzollerjev uničim tudi laž«, s katerim se konča Collijeva in Montinarijeva izdaja neobjavljenih fragmentov? Ali v »To pismo lahko uporabite na katerikoli način, ki me ne bo ponižal pred Baselčani«, kakor se sklone zadnje Nietzschejevo pismo, poslano Jakobu Burckhardtu? Ali morda v tako imenovani »oporoki«, tožbi nad veliko nesrečo, ki se je zgrnila nad njim, napisani marca 1889 v Jeni, natančneje v oddelku »Moški II« Binswangerjeve klinike?

Ne, njegova zadnja duhovna izjava je neko vprašanje ... in nek odgovor. Z njo je Nietzschejevo delo povzeto na že skoraj sistematičen način. Na koncu *Ecce homo* tako pravi: »Ali ste me razumeli? – Dioniz proti Križanemu ...«

Dionizični filozof

»Bil sem prvi«, pravi Nietzsche v skici za *Ecce homo*, »ki je znova vzel resno stare Helene, ta čudoviti fenomen, krščen pod imenom Dioniz. Moj cenjeni prijatelj Jakob Burckhardt je dobro vedel, da je bilo s tem storjeno nekaj bistvenega: svoji *Kulturi Grkov* je dodal cel razdelek, posvečen temu problemu.«

Že od samega začetka hoče Nietzsche zajeti fenomen Dioniza. Opazujemo lahko, kako pri tem odkrije samega sebe kot kritičnega metafizika. Pri tem pa mu ne gre za golo filološko-učenjaško razumevanje tega mita: kot pravi Jaspers, je »Dioniz lik, v katerem se mu [...] ta mit objektivira. V njem hoče Nietzsche zgnesti vse, kar je mislil, in s tem povzeti svoje celotno filozofiranje.« S tem dvojnimi vidikom Dioniza, ki predstavlja hkrati lik in sintezo, se Nietzsche približa velikemu, poslednjemu

vprašanju, s katerim se filozofiranje – zlasti tisto zunaj meja fakultet – zaključuje že od Kanta dalje. Kaj je človek?

V epifaniji iz *Vesele znanosti* (§ 60), v kateri nam Nietzsche prvič – še kot uganko – predstavi dionizično, se »pred vrati tega peklenškega blodnjaka, le nekaj sežnjev od mene – pokaže velikanska jadrnica, molče drseč po gladini kakor pošast. Oh, ta pošastna lepota! S kakšnim čarom me prevzema! Kako? [...] Tiči moja sreča sama v tem tistem kraju, moj srečnejši jaz, moj drugi povekovečeni sam? Ne biti mrtev, pa tudi ne več živ? Kot prikazenkasto, tiho, zroče, drseče, plavajoče srednje bitje? Podobno ladji, ki z belimi jadrmi [...] leti čez temno morje! Ja! Leteti čez bivanje! To je tisto! To bi bilo to!« Kot je očitno iz te podobe, Nietzsche vidi v sebi »zadnjega učenca in vajenca boga Dioniza«, ki pa je »dvoumen« in »bog skušnjavec, kateremu sem,« priznava Nietzsche, »v vsej skrivnostnosti in svečanosti nekoč žrtvoval svoje prve sadove« (*Onstran dobrega in zlega*, § 295). Kakor Nietzsche ima tudi Dioniz rad človeka, a na nek poseben način. V istem aforizmu iz *Onstran dobrega in zlega* je Dionizu še enkrat prepuščena beseda: »Človek [in tukaj eksemplarično Ariadna!] mi je prijetna, hrabra, iznajdljiva žival, ki ji na vsej Zemlji ni enake, prebije se čez vsak labirint. Do človeka sem dober: pogosto premišlujem, kako bi ga še popeljal naprej in ga naredil še močnejšega, zlobnejšega in globljega kakor je!« Prav v tem pa vidi tudi Nietzsche svoje najstrožje poslanstvo, kajti dionizični misterij je v resnici volja do življenja. Vendar ne v smislu, kakor človek pač živi, tj. pasivno, temveč tako, da samega sebe in svet tako rekoč proizvaja, oživlja, življenje ustvarja – kajti:

Ni dobro
biti brez duše od smrtnih
misli.¹

Kot je izkusil Nietzsche v svojem kulturnem okolju, se je v takšno brezdušno, do življenja brezbržno misel ponizalo ravno ime nekdanjega *ens perfectissimum*, Boga. V *Ecce homo* (»Zakaj sem usoda«, § 8) tako pravi: »Iznajti pojem »Bog« kot protipo-

¹ Friedrich Hölderlin, »Spominjanje«, prepesnil Vid Snoj, v slovenščini izdano v *Pozne himne*, KUD Logos 2006.

Z mitološkim likom Dioniza Nietzsche zasnuje prispodobo človekove ujetosti v labirint, tega »labirintskega teka življenja«, kot je dejal Goethe v Nietzscheju tako dragih vrsticah. V dionizičnem človek izkusi silo ponovnega pobratenja, ki ga kot posameznika vrne nazaj v skupnost človeškega.

jem življenja, – prinešti vanj vse, kar je škodljivega, strupenega in obrekljivega, zbrati vse na smrt sovražno življenju v grozno enotnost!»

Dioniz in Ariadna

Z mitološkim likom Dioniza Nietzsche zasnuje – najbolj izrazito prav v *Zaratustri* – prispodobo človekove ujetosti v labirint, tega »labirintskega teka življenja«, kot je dejal Goethe v Nietzscheju tako dragih vrsticah. V dionizičnem človek izkusi silo ponovnega pobratenja, ki ga kot posameznika vrne nazaj v skupnost človeškega. Z dionizičnimi ljudmi je Nietzsche zasnoval nov tip medindividualnosti, saj se je, kot pravi Werner Ross, »ponovno pobratil v skupnost ljudi« (*Der ängstliche Adler*, Stuttgart 1980).

Ko se v *Ecce homo* ozre nazaj po svojem delu, Nietzsche prepozna nek izvorni problem človeka. Obžaluje človekov strah in samotnost, pri čemer se spominja Zaratusrove »Nočne pesmi«: »Kaj takega še ni nihče spesnil, občutil, pretrpel: tako trpi kakšen bog, Dioniz. Odgovor na ta ditiramb sončne osamljenosti v svetlobi bi bila Ariadna ... Na vse te uganke ni poprej še nihče našel rešitve, dvomim, da je tukaj sploh kdo videl ugank.« Ampak kaj je ta uganka? Da bi jo spoznali, imamo samo to možnost, da je ne poskušamo »zgrabiti s plašno roko«, kot je rečeno v *Zaratustri*. Ta povezanost z Dionizom je za Nietzscheja shizmatično znamenje, s katerim ljudje prepoznavajo drug drugega; svobodni duhovi namreč »prezirajo 'vrvi'«, kot pravi Carl Ross, »ki jim jo hočejo nadeti 'krepostni', da bi jih obdržali v mejah njihove lastne kreposti.«

Dioniz torej ne pomeni zgolj demona opitosti ali mitološke figure vina, temveč ga moramo zapopasti, če uporabim ta Tillichov pojem, na teonomičen način: kot velikega spreminjevalca, darovalca, odnašalca. Carl Ross pravi v svoji študiji *Nietzsche und das Labyrinth* (Kopenhagen 1940): »[Dioniz] tavajočim ne ponudi rešilne niti. Od njih zahteva le to, da ohranijo srčnost. – Dionizov nauk v svojem najglobljem jedru trdi, da mora najpogumnejša drža zavrniti vsako rešilno nit.«

Še več, gre celo za ja labirintski umeščenosti človeka. Kot pravi Nietzsche v neobjavljenem fragmentu: »Povsod se nevarno

približuje, toda nismo se zastonj spoprijateljili z Ariadno, za labirint obstaja neka posebna radovednost.« Prav s tem pa se konstituira tako rekoč *nov človek* v človeku. Ali če uporabimo besede njegovega prijatelja Heinricha Köselitza (glej pismo Franzu Overbecku z dne 29. maja 1890): »Ker je bil Nietzsche le junak (Tezej), je šel stran od Ariadne (Wagnerja); ker je postal nadjunak Bog (Dioniz), se ji je približal znova – brez sovražnosti, brez sočutja, ampak pozor: pri meni propadeš, jaz sem tvoj labirint!« Köselitzeve besede lahko očitno povežemo z nekim Nietzschejevim neobjavljenim fragmentom: »Ariadna sanja: 'zapuščena od junaka sanjam o nadjunaku'.«

V pravkar navedeni sklepni vrstici *Ariadnine tožbe* (»Jaz sem tvoj labirint«) je Köselitz opazil, da je Dionizovo mitološko osnovo Nietzsche interpretiral precej po svoje in jo celo obrnil. Ariadna, sicer gospodarica labirinta, sedaj izkusi labirint v Dionizu samem. To pa pomeni tudi: v njunem razmerju je znova uvedena recipročnost. Prav to je Nietzschejeva zadnja beseda, da namreč »iz njegove duše simbolno stopita Dioniz in Ariadna kot podobi zlatega ravnotežja« (Ernst F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch*, Heidelberg 1930). Kajti v Ariadni »Dioniz naposled sreča samega sebe,« kot pravi Beda Allemann v študiji *Nietzsche und die Dichtung*. Ariadna in Dioniz sta v popolni prepletenosti pomešana drug z drugim. Tako pa je tudi z ljudmi, in sicer natanko tedaj, ko v trenutku življenjske nevarnosti privzamejo dionizično kot svoje določilo. Kaj imamo v mislih s tem? Nič manj kot nekakšno »logiko delovanja«, s katero se spoprimemo z labirintom in postanemo pripravljeni, da z dionizično dejavnostjo predelamo vsak »tako pač je« v svoj »tako hočem«. Kakor pravi Nietzsche v postumnem fragmentu: v mislih imamo »torturo ustvarjalne prisile, dionizični gon«. Dioniz-Nietzsche nas naposled seznanja z najglobljo skrivnostjo labirinta. To je njegova konstelacija »večnega vračanja«. Ali rečeno z *Veselo znanostjo* (glej aforizem št. 370): »Zahteva po rušenju, menjavi, nastajanju utegne biti izraz preobilne, s prihodnostjo breje moči (moj izraz za to je, kakor vemo, beseda 'dionizičen').« Ta dionizični impetus je torej večno ustvarjanje samega sebe in hkrati večno uničevanje samega sebe: »severni veter sem zrelih figam,« pravi Nietzsche.

V skladu s tem najde Nietzsche-Dioniz svoje najgloblje poslanstvo v umetnosti, pesnjenju, muziciranju. Torej tam, kjer je njegova »dionizična dota« najbolj izrazita. Tam, kjer – in to se najmočneje kaže prav v Nietzschejevih ditirambih – srečevanja s krutim, eruptivnim, uničujočim, elementarnim – vsi ti »izbruhi in veletoki jezikovne moči«, kot pravi Karl Reinhardt – dobijo vlogo dajanja oblike in celo oblikovne dovršenosti. Tako vidi Nietzsche prav v umetnosti pojavno obliko tega »pritrjevanja minevanja in izničenja«, »odločilni vidik dionizične filozofije, afirmacijo nasprotovanja in vojne, postajanje z radikalno zavrnitvijo samega pojma 'biti'« (*Ecce homo*, »Rojstvo tragedije«, 3). V nasprotju z logosom umetnost ne osvetljuje, temveč tako rekoč meče senco in s tem ubeži sama sebi. V tej čezmernosti, ki gre čez vsako vidno obliko, leži njena dionizična svoboda: kajti vsaka svoboda je čista, slepa sila in življenje onstran mere.

Dionizični čas, čas vračanja

»Dionizov lik je večpomenski«, priznava tudi Ernst Jünger, dionizični častilec Nietzscheja. »A šele ko pustimo ob strani vprašanje, če se za njim skriva kakšen bog ali titan, lahko ta lik doumemo in hkrati pričnemo častiti.« Jünger je vedel, da je Dioniz *prihajajoči* bog, ki »s svojim nastopom svet preprosto predrugači«, kot pravi Walter F. Otto, veliki preučevalec dionizične kulture. Zato se lahko strinjamo z Jüngerjevo oceno, da »Dioniz ni zgolj prešerni gospodar rajanja.« Dionizična *enotnost vsega živečega* v duhu in okusu namreč prav tako vsebuje, kot pravi Nietzsche, »simpatijo do grozljivega in vprašljivega – kajti človek je med drugim tudi sam grozljiv in vprašljiv«. Ta dionizična enotnost pa ima pomembne posledice za razumevanje zgodovine, saj relativizira samopašno logiko zgodovinskega. Tako kot Ernst Jünger je tudi njegov mlajši brat Friedrich Georg Jünger, nemški pesnik in esejist, spadal med zagovornike vrnitve k cikličnemu pojmovanju časa. V korespondenci z Gerhardom Neblom je tako zapisal: »Težko me boste odvrnili od cikličnega časa. [...] Misel vračanja ne vzbudi v meni niti najmanjšega odpora, ampak je, nasprotno, povezana z nekim zelo veselim gibanjem.« To gibanje je usmerjeno »nasproti vsej tehniki, ki želi mehanizirati ritem sveta in ga prikleniti na svoje tekoče trakove.« Kajti »Dionizov odnos do časa je povsem drugačen«, dodaja mlajši Jünger v svojih *Griechische Mythen*. Dionizični človek se tako ne giblje več v tirnicah zgodovinskega toka dogodkov, ki je skupaj s svojimi strukturnimi formami, denimo *preteklostjo* ali *prihodnostjo*, izgubil ves svoj pomen. Dioniz je namreč bog, ki, še enkrat z besedami F. G. Jüngerja,

»spremeni čas, preobrazi sebe, preobrazi človeka.« Dioniz je, nadaljuje Jünger, tako kot Kristus tudi sam »bog spreminjanja, skozi katerega se ovemo protislovnosti tega, kar še postaja v že nastalem.«

Kot je znano, so na Herino pobudo Titani raztrgali Dioniza in se gostili z njegovim mesom. To hudodelstvo spada – kot pasijoni nasploh! – v zgodovino nastanka naše človeške vrste: »Zevs se je razjezil in pobil titane s svojo strelo. Iz dima njihovih smrtno zadetih teles so nastale saje. Iz njih je nastala snov in iz te snovi so zrastle ljudje,« obnovi mit Karl Kerényi v svoji študiji *Dionysos*. Toda tudi zgodba o Križanem, o njegovih metamorfozah v »novega človeka«, v Kristusovo osebo, mora biti prikazana v podobah prijatelja-sovražnika. Podana je v podobi Enege, ki ga ošibi in poniža Drugi.

S tem pa postane očitno, da mi sami kot »novi ljudje« izkazujemo neko paradokсно razmerje do nas samih, da smo samim sebi hkrati prijatelji in sovražniki, zmožni tako dobrega kot zlega, ali moda bolje: da nismo sposobni doseči dobrega, ne da bi šli čez ovinek zlega. »S človekom je kakor z drevesom. Bolj ko hoče iti v višino in svetlobo, močneje silijo njegove korenine proti zemlji, navzdol, v temo, globino – v zlo« (*Tako je govoril Zaratuštra*, »O drevesu na gori«). Na ta način propade človek sam po sebi; toda v svojem zatonu mora zbrati samega sebe, ta razkroj mora vključiti vase kot svoj dozorevajoči sadež, pred njim mora stopati kakor tisti, ki naznanja nekoga večjega od sebe. Tako pa človek izzove usodo in pridobi samega sebe prav v točki, ko samega sebe troši. Ta točka je sam vrhunec njegovega upora.

Dioniz in Križani

Kaj torej čaka filozofijo? Zlasti ena stvar: določitev pogojev možnosti, ki nam omogočajo dojetje svetega, *sacré*; torej določitev transcendentalne »dvoedinosti človeka«, če uporabimo izraz Friedricha Gundolfa. Tega pa se lahko ekspemplarično naučimo od tistih resnično živečih, od *umetnika, bojevnika, misleca*: kajti prav oni »pritrjujejo vsemu vprašljivemu in rodovitnemu, oni so dionizični,« kot pravi Nietzsche v *Somraku malikov*. Prav oni nam torej dajejo, če uporabimo besede Friedricha Georga Jüngerja, »ponazoritev nepremagljivih, vse podjarmljajočih sil Dioniza«.

Nietzsche je tako na strani tistega grškega boga, ki se mu zaradi svoje zmožnosti preobrazbe, svojih mask, svojega protislovja, svoje kulture distance in nenazadnje svoje krute usode, ki ga je namenila krvavi smrti pod rokami sobožanstev, kaže

Dioniz ne pomeni zgolj demona opitosti ali mitološke figure vina, temveč ga moramo zapopasti, če uporabim ta Tillichov pojem, na teonomičen način: kot velikega spreminjevalca, darovalca, odnašalca.

kot arhetip »višjih« ljudi. Dioniz nam je torej prisoten na nek drugačen način, tostranski je kakor odposlanec iz Golgote, kot simbol naše človeške biti, ali z besedami Walterja F. Otta, »kot v Eno prepletena življenje in smrt [...], ki mu sledita stiska in trpljenje; zmaga postane poraz in iz sijoče višine strmoglavi ta bog, ujet v grozo zatona.«

Toda v zadnjem jasnem pogledu, ki ga je premogel Nietzsche, se mu razkrije resnica: to, kar je na Dionizu vrednega, ni antipod Nazarenčanu, ampak prej njegov duhovni brat – kot križani, kot Kristus, ali z besedami Margarete Susman: »kako strašansko sta si podobna!« (*Gestalten und Kreise*, Zürich 1945).

Kot je pravilno opazil Friedrich Gundolf, to ni nikakršna »zasebna mistika«, ampak filozofska modrost, ki je »v svojih šifrah Grkom pomenila dvojno usodo Dioniza, v evangelijih se je kazala kot dvojna Kristusova narava, Danteju pa kot dvojni pomen Beatrice.« Na isti način je tudi Nietzsche spoznal, kako lahko »'lepota' nadčloveka sploh dobi vidni lik,' če uporabimo

besede Jörga Salaquarde. In prav zato se v svojem poslednjem ariadenskem pismu podpisuje kot *Dioniz ali Križani!* Začasni ponižanji oziroma ošibitvi teh bogov sta namreč povsem primerljivi, kajti kakor Kristus »je tudi Dioniz pobiral duše iz Hada.« Oba boga začneta po smrti z drugim življenjem. Pri Dionizu se to kaže v dejstvu, da »velika ideja Dioniza,« kot pravi Walter Otto, »živi dalje v tragediji,« da »v kultu Dioniza odrase v svetovnozgodovinsko podobo.« Tako spoznamo – in v tem je antropološko-kulturnofilozofska poanta *Nietzschejevega poslednjega vprašanja* – da na koncu Nietzschejeve mišljenjske poti ne stoji nikakršna prekinitev, ampak dovršitev z ozirom na metamorfoze tega svetega, tega *sacré*, ki sledi sami smrti Boga: »Bog je umrl: sedaj hočemo *mi* – da nadčlovek živi.« Kajti oba – tako Dioniz kot Kristus – sta, če sklenemo z besedo Carla Roosa, »mitološki simbol dvojnega jaza.« ●

Prevod: Aljoša Kravanja

KOLABORATIVNE EKONOMIJE

povezujejo uporabnike s tem, ko si delijo usluge ali produkte.



PREMISLEK O NOVIH OBLIKAH DELA V JESENSKI ŠTEVILKI REVIJE RAZPOTJA.

PRISPEVKE POŠLJITE NA ELEKTRONSKI NASLOV urednistvo@razpotja.si DO 30. 9. 2014.