



Cvetka Hedžet Tóth

FRIEDRICH NIETZSCHE – MISLITI S KLADIVOM V ROKAH

Toda enkrat, v nekem močnejšem času, kot je ta trhla, vase dvomeča sedanost, se vendarle mora pojaviti *odrešujoči* človek, človek velike ljubezni in prezira, ustvarjalni duh, ki ga njegova priganjajoča sila vedno znova odganja iz vsakega obstranstva in onstranstva, človek, katerega samotnost bo ljudstvo napačno razumelo, kot da beži *pred* dejanskostjo –: medtem ko pomeni njegova samotnost samo njegovo zatopljenost, zakopanost, poglobljenost v dejanskost, da bi enkrat, ko bo zopet prišel na svetlo, s sabo prinesel *rešitev* te dejanskosti: njeno rešitev iz prekletstva, ki ga je nanjo položil dosedanji ideal. Ta človek prihodnosti, ki nas bo rešil tako dosedanjega ideala kakor tega, *kar je moralo iz njega izrasti*, velikega gnusa, volje do ničla, nihilizma, ta znanilec poldneva in velike odločitve, ki bo zopet osvobodil voljo, ki bo povrnil zemlji njen cilj in človeku njegovo upanje, ta antikrist in antinihilist, ta premagovalec boga in ničla – *on mora enkrat priti ...*

Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*, 1887.

Kako misli s kladivom v rokah? Tako sicer razmišlja Friedrich Nietzsche (1844–1900), ko razbija okostenele tradicionalne oblike dojetja in vrednotenja, še posebej vrednotenja, ki izključuje vsak zgodovinski napredek. Z miselnim kladivom (*Somrak malikov* ali *Kako filozofiramo s kladivom*) je Nietzsche tako udrihal in zabijal, da te glasove slišimo še danes: ta svojevrstnež poljskega in protestantskega porekla je kot »nepogrešljiv kalilec miru« (Jaspers [1948] 1999, 124) vendar lažne-

ga miru, ki nas obkroža. Mu je bil pri tem vzor Martin Luter?¹ Nemška reformacija je pokazala

energični protest zaostalih duhov, ki se še nikakor niso naveličali srednjeveškega svetovnega nazora in so znamenja njegovega razkroja (Nietzsche [1878] 2005, 167),

ki mu je dal duška Luter z vsem žarom resnicoljubnosti in poštenosti, celo kot ljudska vstaja duha, poudarja Nietzsche v delu *Človeško, prečloveško*.

Če človek opravi svoje poslanstvo s pomočjo kladiva, je to nedvomno bitje, ki je močno, ima namreč lastnosti moderne duše, ki ji vse uspe spremeniti v zdravje, hkrati pa je vse osredinjeno. Močni človek je po Nietzscheju v *Volji do moči* »mogočen v instinktih močnega zdravja« in kot tak »prebavlja svoja dejanja čisto tako kakor obroke; težki hrani je sam kos«. Močnega človeka dela zares krepkega še nekaj, namreč to, da ga v kakšni poglavitni stvari »vodi nedotaknjen, strog instinkt, da ne stori ničesar, kar mu nasprotuje, kakor tudi ničesar, kar mu ni všeč«. (Nietzsche [1906] 1991, 507) Nietzschejeva antropologija jeze in agresivnosti je zelo očitna in na svojstven način v delu *Onstran dobrega in zlega* z njo določa razliko med *vita activa* in *vita contemplativa*, da bi še posebej poudaril vir človekove ustvarjalnosti:

Aktiven, napadalen, samovoljen človek je še vedno sto korakov bliže pravičnosti kot reaktiven; zanj nikakor ni nujno, da napačno in pristransko ocenjuje svoj objekt, tako kot počne, kot mora početi reaktiven človek. Zato je agresiven človek – kot močnejši, pogumnejši, imenitnejši – dejansko tudi imel v vseh časih na svoji strani *svobodnejše* oko, čistejšo vest: po drugi strani pa hitro uganemo, kdo sploh ima na vesti iznajdbo 'slabe vesti', – človek resentimenta! (Nietzsche [1887] 1988, 261)

Jeza in srd omogočata miselno kladivo, ki ga je zaznal že pri Arthurju Schopenhauerju in je zaradi tega izrazil celo navdušenje nad njim. V

- 1 Avtorica kljub drugačni praksi v reviji vztraja pri podomačenem zapisu priimka. Tak zapis se je uveljavil zlasti pri prekmurskih evangeličanih, uporabljal pa se je tudi v starejši strokovni literaturi, npr. v *Grudnovi Zgodovini slovenskega naroda* (1910); uporablja ga tudi Jože Rajhman v monografiji *Prva slovenska knjiga* (1977). Op. ur.

delu *H genealogiji morale* mu tudi priznava, da kljub jezi ostaja dobre volje, saj je Schopenhauer po njegovem imel to izjemno lastnost, da je jezo vedno znal usmerjati pozitivno in konstruktivno, kajti »njegova jeza je bila, tako kot pri antičnih kinikih, njegovo okrepčilo, okrevanje, njegovo plačilo, njegov remedium proti gnusu, njegova sreča« (Nietzsche [1887] 1988, 292). Skratka, Schopenhauerjeva jeza nikakor ni učinkovala samodestruktivno, tudi je ni uporabljal v smislu samoizjedanja. Tak odnos mu je po Nietzschejevem uvidu pomagal, da si je izbral izjemno mesto znotraj nemške filozofije. Nietzsche jo je v knjigi *Volja do moči* izrazil s temi besedami:

Nemška filozofija kot celota – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, da naštejemo samo veličine – je najtemeljitejša vrsta *romantike* in domotožja, kar jih je bilo do zdaj: hrepenenje po najboljšem, kar je kdaj bilo. (Nietzsche [1906] 1991, 239)

Duh, ki Nietzscheja usmerja, nikakor ni zanikajoči duh, in Nietzsche je *veseli glasnik*, kajti zavedal se je, da z njim resnica stopa v boj s stoletja trajajočo lažjo. Zelo svojevrsten jezik in izražanje, ki trajno privlačita zaradi svoje drugačnosti, in oboje skrajno občutljivo odkriva poštenost, seveda tam, kjer je. Tako je po njegovem Kant »prav tako kot Luter in Leibniz le cokla več znotraj nemškega ritma poštenosti« (Nietzsche [1895] 1989, 279), celo »evropske intelektualne poštenosti« ([1895] 1989, 254). K temu ritmu poštenosti spada vsekakor to, da vera ni izrojena v nasprotje življenja. Če »težišča življenja *ne* položimo v življenje, marveč v 'onstranstvo' – v *nič*«, potem življenju težišče tudi odvezemo ([1895] 1989, 318), in Bog je »izrojen v *nasprotje življenja*, namesto da bi bil njegovo oznanilo«. S tem je Bog kot »formula za vsakršno obrekovanje 'tostranstva'« ([1895] 1989, 287), to formulo pa Nietzsche v *Antikristu* silovito razbija. Kot da bi dionizično z vso svojo prasilovitostjo razbijalo vse, kar nasprotuje življenju – in življenje naj živi, ne pa hira. Že v svojem mladostnem delu iz leta 1872 *Rojstvo tragedije iz duha glasbe* je Nietzsche v nemški reformaciji videl, kako »globoko, tako pogumno in tako polno duha, tako zanesenjaško dobro in nežno je zvenel Lutrov koral kot prvi dionizično vabeči klic, ki se glasi iz zaraščene grmovja v pričakovanju pomladi« in ta pomlad je tudi prišla kot

»prešerni slavnostni sprevod dionizičnih sanjačev« (Nietzsche 1970, 112). Postala je stvarnost, celo trajna.

»Kladivo. *Kakšni* morajo biti ljudje, ki vrednotijo obrnjeno? – Ljudje, ki imajo vse lastnosti moderne duše, vendar so zadosti močni, da jih spreminjajo v samo zdravje« (Nietzsche [1906] 1991, 507), odločno poudarja Nietzsche v *Volji do moči*. Filozofi so lahko škrti in jegulje: prvi se skrivajo, so v ozadju, jih pa čutimo, jegulja, ta »simbolna riba filozofov«, je izmuzljiva, stalno se ovija in zvija tako, da je niti ne moremo prijeti, »spretno polzi čez nevarne globine; vse požre, pa je vendar ni kaj prida; ne pogine niti zaradi močne zunanje niti notranje nesnage« (Funke 1976, 7). Takšni so filozofi zelo pogosto, kajti da bi preživel, morajo taktizirati – to je preživetveni imperativ. Nekaj malega od tega je filozofe naučil Sokratov zgled in nikomur nočejo več, tako kot nekoč Sokrat, dajati povoda, da bi se to – smrtna obsodba – še kdaj zgodilo.

Ko stopimo v Nietzschejev svet, po *Bestiarium philosophicum* v Nemčiji – Nietzsche je redke primer vsekakor strupenega »nevarnega gada« (Funke 1976, 164) –, je v tem svetu, tako kot nekoč davno pri Martinu Lutru, vse zaznamovano s srditimi razmišljanji, še vedno in najbolj tam, kjer Nietzsche prepozna zlo. Tudi etika po Nietzschejevi ugotovitvi učinkuje kot tiranija dobrega, institucionalizirano zlo in celo kot človekova protinarava. Da bi se vsaj deloma izognil onenaravljeni etiki in njeni represivni moči, je med drugim spregovoril o imoralizmu, kar je bila njegova temeljna naravnost, kajti Nietzsche je poudarjal misel, ki jo je izrekel Buda, češ da je *onkraj dobrega in zlega*. Toda kljub temu »biti onkraj« Nietzscheju uspe dešifrirati marsikaj, kar tostran ni dobro, zlo je preoblečeno v moralne cunje in pogrebniški parfum. V tem je nedvomno Nietzschejev ritem poštenosti in v delu *Onstran dobrega in zlega* preseneti z ugotovitvijo, da kar »je storjeno iz ljubezni, se zgodi vselej onstran dobrega in zlega« (Nietzsche [1886] 1988, 81). Biti želi povsem neodvisen, to pa je privilegij zelo močnih in tisti, ki kaj takega poskuša, »najbrž ni samo močan, temveč tudi do objestnosti predrzen« in po naravi bojevit, zato v *Ecce homo* opozarja, da »napad sodi k mojim instinktom« (Nietzsche [1908] 1989, 170) – samo tako postaneš to, *kar si*.

Zakaj je Friedrichu Nietzscheju uspelo misel spraviti tako daleč, da lahko pogosto spregovori celo tam, kjer najbolj boli in kjer je očitno nakopičeno najhujše zlo? Je sodobna etika in nasploh etika v 20. stoletju pokazala to sposobnost? Skozi vso zgodovino smo skoraj že obsedeno proučevali dobro, za zlo pa nismo razvili niti pojmovnega orodja, da bi ga znali zaznati in nanj opozarjati.

Zagledati obličje zla in postati zgovoren, ko prepoznaš krivico, izgovarjati jo – ta Nietzschejev zgled je ostal vse do danes, četudi se nam nekateri njegovi nazori glede rešitev, ki jih je skušal podati, upirajo. Nietzsche je razmišljal s kladivom v rokah, in kamor je kaj pribil, tam tudi trajno ostaja in je primerljivo samo še s tem, kar je storil pred njim Martin Luter. Nanj se Nietzsche zelo pogosto sklicuje.

Jezo, srd in čustva Nietzsche razume kot zdravnike življenja, saj mu omogočajo, da sploh lahko razmišlja. Tako zelo odkritosrčno v delu *Času neprimerna premišljevanja* pravi, da mu je v tem Luter vzor (*Mi, filologi*), ki ga dobesedno navaja.

Luter: nimam boljšega dela kakor jezo in ljubosumnost: kajti če hočem dobro pesniti, pisati, moliti in pridigati, tedaj moram biti jezen, tedaj se vsa moja kri osveži, moj razum postane oster in vse nevesele misli in skušnjave se umaknejo. (Nietzsche [1874] 2007, 288)

Tisti, ki samo obrača knjige in po asketsko ponižno ponavlja dogme in prisega nanje, sploh ni zmožen misliti iz sebe. Kot da bi bil pred nami Luter kot vzgojitelj, ki se svojemu samovoljnemu učencu Nietzscheju lahko spoštljivo priklanja. Šele z Lutrovim *Svetim pismom* je ta knjiga zrastle v nemška srca, je prepričan Nietzsche.

Iz lastnega življenja, celo samosti ustvarjena misel je divja, srdita misel. V delu *Ecce homo (Kako postaneš, kar si)* je Nietzsche zelo zgovoren in poudarja, da njegova samost namenoma učinkuje kot »strahoten eksploziv«, ki ga omogoča tudi še ta ali oni vzor. Kljub temu vse izrečeno prihaja iz Nietzschejeve notranjosti, zato je

vsaka beseda doživeta, globoka, notranja; ne manjka najbolj bolečih stvari, notri so besede, ki so kar krvoločne. Vendar nad vsem veje veter velike svobode; še rana ne deluje kot ugovor. (Nietzsche [1908] 1989, 216)

Z divjo mislijo – »'divji' človek« ali moralno izraženo: srdit človek – je nakazan po njegovem obrat, »vrnitev k naravi« (Nietzsche [1906] 1991, 384), ki bi lahko pomenil njeno obnovo, namreč obnovo v pomenu ponovne prisvojitve tega, kar je kultura – vsaj zahodna – v imenu napredka iz zgodovine izrinila in priznavala v primerjavi z duhom za manjvredno, človeka pa podvojila v medsebojno sovražni odnos duh–telo, ki je z vsem prepovedičal onstranstvo, večnost, neskončnost in nesmrtnost ter vse te povzdignil v zanikanje življenja.

Nujno je narediti preboj. Nietzsche izrecno opozarja, da mu gre za prihodnost, namreč za »vzvišeno pravico do prihodnosti« (Nietzsche [1908] 1989, 156). Kje se začne ta pravica? Samo pri realnosti sami in v njej, tako da ji damo tisto veljavo, ki ji gre: zato je treba sesuti ideale, ki ponotranjajo zlagano realnost. Tako Nietzsche v delu *Ecce homo* meni, da je »veseli glasnik« ([1908] 1989, 260), to je Nietzsche kot vzgojitelj, ki nas še danes vzgaja s prezirom do etike, ki je utelešena volja do laži, ki zanika življenje in mu jemlje njegove najbolj vitalne moči – skratka do etike, ki končuje v nasprotovanje življenju in je dekadentna. Nikakršna etika več kot obrekovanje življenja in čaščenje nesmrtnosti, kajti: »Človek drago plačuje nesmrtnost: zanjo že živ po večkrat umre« ([1908] 1989, 236–237).

Nietzsche od etike pričakuje, da bo pristno oznanilo življenja, kar njegov večni *da*. Gre za zelo zgovorno etiko, celo glasno, in vsekakor to ni kakšna etika molka, še manj etika ignorance. Nietzsche v delu *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov* zato vidi smisel izobraževanja v tem, da institucija, ki izobražuje, mladega človeka ne odteguje naravi: »Ne zmotite njegovega naivnega, zaupanja polnega, tako rekoč osebno neposrednega odnosa do narave«. Ohranjati odnos do narave pomeni negovati naivno metafiziko, kajti

gozd in pečina, nevihta, jastreb, posamezni cvetovi, metulj, livada, pobočje govorijo vsak v svojem jeziku, v njih se mora, kakor v neštetih razmeta-

nih refleksijah in odsevih, v pisanem vrtincu spremenljivih pojavov, tako rekoč ponovno prepoznati; tako bo v veliki prisposodbi narave nezavedno podoživel metafizično enotnost vseh stvari in se z njeno večno vztrajnostjo ter nujnostjo hkrati tudi sam pomiril. (Nietzsche [1980] 2016, 87)

Osebna bližina narave in ne učiti se, kako naravo podjarmiti. Z izkoriščevalskim in celo z zvitim preračunavanjem, prelisičenjem narave si naravo podrejšamo in etika tako ni več človekova druga narava, ampak postaja človekova protinarava – in v tem je eden najbolj dragocnih, zelo kritičnih ničejevskih vidikov etike.

Tako je resnično izobraženemu podeljeno neprecenljivo dobro, da brez kakršnega koli preloma lahko ostane zvest zamišljenim instinktom svojega otroštva, s čimer lahko doseže mir, enotnost, povezanost in ubranost, česar nekdo, vzgojen za življenjski boj, ne more niti zaslutiti ([1980] 2016, 87–88).

Emancipacijski vidik izobraževanja človeka kot posameznika in celotne družbe, ki ohranja svobodo, skratka izobraževanje onstran vsakršne represije, zatiranja sebe in drugega.

Instinkt otroštva je nujno trajno negovati in to je spontanost, ki jo praviloma vsi vzgojno-izobraževalni mehanizmi naših institucij zatrejo v trenutku, ko prestopimo šolski prag. Zatiranje spontanosti postopoma kopiči agresivnost, ki zato v šolah danes kljub vsej liberalizaciji narašča in v svoji skrajni obliki predstavlja množično pobijanje. Kaznovanje po Nietzscheju ne spada v izobraževanje in vzgojo, pojem kazni je kot plevel, ki se je »bohotno razrasel po vsem svetu«, in

to norost so prignali tako daleč, da je treba kot kazen občutiti celo sólo bivanje – zdi se, kot da bi dosedanjo vzgojo človeškega roda vodila domišljija ječarjev in rabljev (Nietzsche [1881] 2004, 20).

Torej za vselej stran s takimi »vzgojnimi« prijemi.

Nietzscheja nikakor ni prepričal svet, ki je zasvojen s politiko, kajti dejanski napredek mora biti etično utemeljen. V *Somraku malikov* (*Kako filozofiramo s kladivom*, 1888, delo je izšlo januarja 1889) Nietzsche kar

najbolj surovo očita Nemcem, da ne premorejo pravih vzgojiteljev – izjema je po njegovem samo njegov prijatelj Jakob Burckhardt iz Basla, sicer profesor umetnostne in kulturne zgodovine. Nemški duh postaja grob in plitek, v nemški inteligenci je mnogo preveč piva, manjka ji nagon duhovnosti, izobraženci v sebi ne čutijo »samoohranitvenega nagona duha« (Nietzsche [1889] 1989, 51). Nemštvo je obsedla politika in povečevanje države, zato že v *Jutranji zarji* Nemcem – on kot Poljak – očita, da so občudovanja vredno in zgledno *omiko* (*Bildung*) zamenjali s »politično in nacionalno blaznostjo« (Nietzsche [1881] 2004, 138–139). Politika jemlje vso resnobo za kaj duhovnega, zaradi pretirane politizacije postanemo utrujeni od življenja in to preroško svarilo v Evropi občutimo še danes, kajti politika je prešla v pogubno zasvojenost, tako kot alkohol in droge.

Etika mora postati zmagoslavje življenja, za onaravljeno etiko gre, odpovedati se je treba etiki kot onenaravljene, tj. etiki kot človekovi protinaravi, »tiraniji nad 'naravo'« in »tudi nad 'pametjo'« (Nietzsche [1886] 1988, 88). Čas etike kot dolgotrajnega nasilja, tj. »protinaravna morala«, ki so jo »učili, častili in oznanjali, se obrne ravno proti instinktom življenja« (Nietzsche [1889] 1989, 33) in ta čas je mimo, kajti »vsa sredstva, s katerimi so do zdaj poskušali napraviti človeštvo moralno, so bila do dna *nemoralna*« ([1889] 1989, 49). Morala kot vampirstvo, odurna, škodljiva laž teh, ki bi bili radi po svetniško poboljševalci človeštva, je izrodek človeštva, ki ga je treba pokončati, ker med drugim zanika in uničuje *voljo do življenja*.

V imenu morale kaznovati: »Čudna reč, naša kazen! Zločinca ne očisti, ne poravna krivde, pač pa, nasprotno, povzroči še večjo zamazanost kot sam zločinec« (Nietzsche [1881] 2004, 171). V imenu morale etiketiranja je okrutnost razumljena kot vrlina, dobesedno »je moralnost etiketiranja v svojem najglobljem bistvu užitek, ki ga ponuja pretanjena okrutnost«. Nietzsche jo odkriva marsikje, celo v nedolžnosti nune, ko ta z »obsojajočim pogledom zre v obraz drugače živečih žensk! Koliko maščevalnega užitka je v teh očeh!« ([1881] 2004, 32)

Nietzsche je samozavestno izrekel, da pozna svojo usodo, ne razmišlja samo s kladivom v rokah, kot dinamit je, ki se boji, da bi ga neke-

ga »lepega dne razglasili za svetnika« (Nietzsche [1889] 1989, 259). Raje bi bil in ostal pavliha in poudarja, da je sam »še zmeraj zadosti Poljak« (Nietzsche [1908] 1989, 187, 165). Za nas je samo Friedrich Nietzsche, ki nam dopoveduje, da moramo biti zato, da bomo ljubezen čutili kot ljubezen in da bomo o drugih ljudeh imeli človekoljubno predstavo, ki se imenuje ljubezen in dobrotu, pošteni do sebe, predvsem pa moramo sami sebe temeljito in dobro poznati. Vsaj nekaj malega nas je naučil, kako odkrivamo resnico, četudi tako kot on sam, namreč da je »najprej začutil laž kot laž – jo *zaduhal*« (Nietzsche [1889] 1989, 259) – in imel je prav.

Nietzsche strogo sledi »evtanaziji religije«, podobno kot pred njim Arthur Schopenhauer, in oba filozofa, ki spadata v filozofijo življenja, aktualizirata ateizem (Nietzsche [1908] 1989, 214). Nietzscheja je trajno nagovorilo tisto izrazito osebno na Schopenhauerjevi filozofiji, in sicer to, da spoznaváš samega sebe (Heraklit) in postajaš to, kar si (Pindar), to pa je značilnost *imenitnega človeka*. O tem *odličnem človeku* sklene zapis iz *Onkraj dobrega in zlega* na vprašanje »Kaj je odlično?« z besedami, da »kakršno si že bodi temeljno prepričanje, ki ga ima odlična duša o sebi«, je to »nekaj, česar ni mogoče ne iskati, ne najti in mogoče tudi ne izgubiti. – *Odlična duša ima spoštovanje pred seboj*«. (Nietzsche [1886] 1988, 196) In v tej Nietzschejevi pristni doslednosti prepoznavamo vplive Schopenhauerjeve mladostne *boljše zavesti*.²

Vprašajmo se, ali so filozofi naša boljša zavest, ta, brez katere ni humanistike – morda pri tem nekateri celo malo pretiravajo. Tudi Švejk, ta svojevrstni ateistični junak, je pretiraval in s tem dosegel, da njegova dejanja dobivajo filozofski pomen. To, kar je dobro, razume – tako kot Nietzsche – v njegovi odsotnosti in ta pristop je tako sodoben, da prehaja v vselejšnjost, tj. v trajno aktualnost, ki se ji lahko pokloni celo filozof Theodor W. Adorno; ta po *Bestiarium philosophicum* adornira kot »komar«, ki bliskovito reagira s svojo »zbadajočo aparaturo« (Funke 1976, 8). Adorno občuduje misel, ki je naravnana antidefinicijsko, in se pri tem pogosto sklicuje na Nietzscheja in njegovo razumevanje pojmov in pojmotvornosti, pojmi pa morajo upoštevati procesualnost, kajti kot posebej poudarja Nietzsche v delu *H genealogiji morale*: »Vsi pojmi, v kate-

2 O »bessres Bewußtsey« gl. Arthur Schopenhauer 1966–75, 1:42.

rih je semiotično povzet celoten proces, se izmikajo definiciji; definirati se da zgolj to, kar nima zgodovine« (Adorno [1968] 2016, 54; Nietzsche [1886] 1988, 266).

Tako Adorno odločno odklanja vsako teorijo, ki se sklicuje na definicijske postopke in tradicionalno, opredeljujoče mišljenje, ki stvari organizira z določenimi predpisanimi togimi pojmi. Refleksija o družbi strogo izključuje definiranje, in apel, ki ga je posređoval na svojih predavanjih, nazorno izraža njegovo dostojanstveno pojmovanje mišljenja: »Če vam že na začetku zbudam nezaupanje do definiranja v filozofiji, želim s tem doseči samo to, da vi, ki se ukvarjate s filozofijo, zares postanete samostojni in avtonomni, razmišljujoči ljudje, o čemer se sicer vedno besediči, in da si že povsem na začetku pridete na jasno, kako je filozofija nasprotje ravnanju uradnikov mišljenja.« (Adorno 1973, 27) *Antidefinicijska* naravnost zavezuje tudi sociologijo in temu v *Uvodu v sociologijo* namenja precej pozornosti.³

Tukaj je Adorno posebej izpostavil pomen zgodovine za sociologijo,

da torej zgodovina ni le nekakšno ozadje družbenih spoznanj, temveč je pravzaprav konstitutivna za prav vsako družbeno spoznanje, kar seveda velja tudi za osrednji pojem, namreč pojem družbe (Adorno [1968] 2016, 54).

Zato poudarja, »da kar mora veljati kot bistvo družbenih pojavov, namreč bistvo v smislu bistvenega, esencialnega, v veliki meri sploh ni nič drugega kot zgodovina, nakopičena v teh pojavih« ([1968] 2016, 254). Mišljenje s pojmi razpira stvari, o katerih govori, vendar si jih ne prilagaja, sploh pa jih ne konstituira. Prav zato, ker pojem vključuje v svoj pomen tudi nepojmovno, zahteva Adorno pri pojmu »deiktični postopek« (Adorno [1966] 1970–86, 6:24; 1973, 11). Pri tem ravnanju gre dobe-

3 Še posebej velja za humanistiko in družboslovje to, da pomena pojmov ni mogoče določiti z definicijo, ampak samo z *eksplikacijo*. V najbolj dobesednem pomenu je definicija pojasnjevanje kakšnega pojma s pomočjo drugega pojma, kar je čista tautologija. Pri *eksplikaciji* pa gre za *opredeljevanje*, to je za *ugotavljanje* in ne za *določanje* pomena. Definiranje je zato možno – kar je ugotovil že Kant – samo v matematiki.

sedno za to, kar pojem konkretno kaže in na kar opozarja že sam iz stare grščine izhajajoči izraz.

Še enkrat: kaj nam sporoča Friedrich Nietzsche kot vzgojitelj, in to s kladivom v rokah, po svojem velikem vzorniku Martinu Lutru? Luter, »ta prekleti menih« (Nietzsche [1908] 1989, 254), je obsojal Cerkev, ki se je izrodila v *bolno barbarstvo*, saj je kot taka

oblika smrtnega sovraštva do vsakršne poštenosti, do vsakršne *visokosti* duše, do vsakršne vzgoje duha, do vsakršne odkritosrčne in dobrotljive človeškosti (Nietzsche [1895] 1989, 311).

Po Nietzscheju je Luter videl vso »pokvarjenost papeštva«; »parazitizem kot edina cerkvena praksa« izpije »vso kri, vso ljubezen, vsakršno upanje življenja« in leta 1545 je v Polemiki o papeškem primatu v »pokorščini, izkazovani papežu«, prepoznal celo »hudičevo delo in malikovanje« ([1895] 1989, 352).

Zelo napačno in zgrešeno je trditi, da je Nietzsche antikrist. Vprašajmo se, kaj sploh pomeni ta grdi izraz in kdo je antikrist. Nietzschejevo odklanjanje cerkvenega, institucionaliziranega krščanstva nikakor ne pomeni opuščanja etike, kajti celo vzdevek antikrist, ki ga Nietzsche uporablja za označevanje svoje misli (Nietzsche [1908] 1989, 199), izhaja od Schopenhauerja in pomeni tole:

Da ima svet zgolj fizični pomen in nikakršnega moralnega, je največja, najbolj pokvarjena, temeljna napaka, dejansko perverznost mišljenja, in je v svojem bistvu to, kar pooseblja vera antikrista (Schopenhauer [1851] 1986, 5:238).

Skratka, če v svetu, življenju nisi zmožen dojemati nič etičnega, če sploh nimaš razvitega čuta za kaj etičnega, si pač antikrist.

So torej etične pobude tisti enkratni vzgibi, ki so določene ljudi pripravili do tega, da so celo s kladivom v rokah oznanili svetu svojo zavzetost in potrebo po poštenosti in pravičnosti? V *Jutranji zarji* Nietzsche ugotavlja, da je ta potreba včasih delovala že skoraj fanatično:

Poštenost je bila velika skušnjavka vseh fanatikov. To, kar se je Lutru približalo v podobi hudiča ali lepe ženske in česar se je na butast način ubranil, je bržkone bila poštenost in, v redkejših primerih, nemara celo resnica. (Nietzsche [1881] 2004, 253)

Svoje oznanilo je tudi Luter s kladivom pribil na vrata cerkve v Wittenbergu 31. oktobra 1517 – gre za njegovih 95 znamenitih tez. Pri tem premagati strah, ponižnost ni majhna stvar, in kako je to moralo biti težko za Lutra, ki je bil še vedno vzgojen v duhu srednjega veka, mnogo bolj kot smo pripravljeni verjeti! Danes si težko predstavljamo do skrajnosti ponotranjeno ponižnost. Tu velja posebej omeniti delo z naslovom »Martin Luter«, ki ga je napisal sodobni nemški evangeličanski teolog Volker Leppin (roj. 1966), profesor na univerzi v Tübingenu. Omenjeno delo je pri nas izšlo v prevodu leta 2017, z uvodno študijo našega častnega škofa Geze Erniša (Leppin [2006] 2017, 7–11).

Nietzsche sam je za ceno lastnega trpljenja razumel vest Evropejca, ki si »iz tisoč moralnih gub in skrivališč« želi svobodo; tako »naj bi nekoč, kadar si že bodi, nastopil čas, ko se ne bo treba ničesar več bati«, in to bi bil zares napredek, in »stvar svobodnega človeka je, da živi zaradi sebe in ne glede na druge« (Nietzsche [1874] 2007, 192). Po Nietzscheju je med drugim »protestantizem pomenil ljudsko vstajo v prid poštenosti, zvestobe« (Nietzsche [1882] 2005, 233) in Luter je »kot človek iz ljudstva« nekdo, ki mu je manjkal »vsakršen instinkt za oblast, tako da je bilo njegovo delo, njegova volja za obnovitev stare rimske zgradbe, ne da sam hotel in vedel, le začetek rušenja. S pošteno ihto je davil in trgal, kjer je stari pajek najskrbneje in najdlje predel«. ([1882] 2005, 248) Gre za evropsko gibanje, kajti »renesansa kaže prebujanje poštenosti na Jugu, kakor reformacija na Severu« (Nietzsche [1874] 2007, 239). Sorodne pobude po Nietzscheju spremljajo tako renesanso kot protestantizem, ki ga povrhu prežema nekaj divjega in plebejskega. Z reformacijo želi vsak človek biti svoboden, celo »vsak sam svoj duhovnik« (Nietzsche [1906] 1991, 59). In svoboda je priklicala nagone, da so se oglasili, postali pogumni in glasni. Na vprašanje, kaj je svoboda, pa Nietzsche med drugim odgovarja: da »imaš voljo do samoodgovornosti« (Nietzsche [1889] 1989, 85).

S kladivom na cerkvena vrata v Wittenbergu pribite teze že pomenijo Lutra reformatorja, poudarja Volker Leppin. Luter je 31. oktober 1517 pozneje v svojih spominih vedno razumel kot začetek svojega reformatorskega nastopanja. Leppinova knjiga je zelo lepo berljiva in z njeno pomočjo razumemo Nietzschejev zapis, da je Lutrova poroka kot »pohvala čutnosti«, kajti

med Nemci je in je vedno bilo veliko obrekljivcev čutnosti; in Lutrova zasluga ni najbrž v ničimer večja kot prav v tem, da je imel pogum za svojo čutnost,

ki so jo »takrat imenovali dovolj ljubko – 'evangeljska svoboda'« (Nietzsche [1887] 1988, 284). Zaroka in poroka z bivšo redovnico Katharino von Bora je bila junija 1525 in Luter opisuje svoje življenje s temi besedami:

Aliquis constitutus in coniugium (ko je nekdo sklenil zakonsko zvezo), ima prvo leto čudne misli. Ko sedi za mizo, si misli, prej si bil sam, zdaj je tu še nekdo drug. Ko se v postelji ozre, zagleda dvoje kit, *quae prius non vidit* (ki jih prej ni videl). (Leppin [2006] 2017, 207)

Samo kakšno leto po poroki je Luter priznal, da je soproga »ustrežljiva in v vsem poslušna in prijetnejša, kot sem si drzniti upati (Bogu hvala), tako da svoje revščine ne bi hotel zamenjati za Krezova bogastva« ([2006] 2017, 209). Najbolj pravi Nietzschejev komentar k temu bi bil, da »pečat dosežene prostosti« pomeni to, »da se ne sramuješ več sam pred seboj« (Nietzsche [1878] 2005, 169).

Aforizem *Veliki dobrotnik Luter* (Nietzsche [1881] 2004, 67) v Nietzschejevem delu *Jutranja zarja* sporoča, da je najpomembnejše, kar je naredil Luter, »nezaupanje, ki ga je zbudil do svetnikov in vse krščanske vite contemplative« (Nietzsche [1881] 2004, 67), to je v poduhovljeno in nedejavno usmerjeno življenje. Zaničevanje posvetne dejavnosti in vsega laičnega je bilo Lutru tuje, celo odvratno, in Nietzsche zato poudarja:

Luter, ki je še tudi potem, ko so ga zaprli v samostan in se je tu zaradi pomanjkanja drugih globin poglobil vase in vrtal strašne temačne rove, ostal pošten rudarski sin, je končno opazil, da zamaknjeno sveto življenje zanj ni mogoče in da ga bo njegova vrojena ‚aktivnost‘ v duši in telesu pogubila. Vse predolgo je s samopremagovanjem poizkušal najti pot do svetništva. ([1881] 2004, 67)

Toda ni šlo, zavestno se je odločil drugače in si rekel:

Vite contemplative sploh ni! Pustili smo se prevarati! Svetniki niso nič bolj vredni od vseh nas. ([1881] 2004, 67)

To je bil docela plebejski odziv, celo »kmečki način, kako obdržati svoj prav, toda za Nemce takratnega časa edini in pravilni«, zato je v luteranskem katekizmu zapisano, da so »slavljena duhovna dela svetnikov izmišljena« (Nietzsche [1881] 2004, 67)

Gibanje, ki ga je v marsičem povzročila Lutrova karizma »spomenik samega sebe«, pa je sčasoma začelo dobivati »od njega neodvisne strukture«, kljub temu da je Luter ostal »osrednji simbol reformacijskega gibanja, ni pa bil njegov edini vzrok«, poudarja Volker Leppin. »Martin Luter je bil menih, profesor in pridigar, politik pa ni bil«, in kot nepolitik se je znašel »na političnem parketu.« (Leppin [2006] 2017, 189) Nedvomno je bil Luter »še naprej prisoten in je ostal spoštovana avtoriteta, toda odločitve so sprejemali drugje, v politiki« ([2006] 2017, 219). Osamljeni in veliki ustvarjalec svetovne zgodovine je bil človek, ki je v danih okoliščinah svojega časa »postal to, kar je bil: »sin rudarja, papežev sovražnik, znanilec konca, profesor, menih in soprog. Martin Luter« ([2006] 2017, 292). Tudi to ugotovitev lahko s kladivom pribijemo na platnice svetovne zgodovine, te zgodovine, ki se je nemara brez kladiva sploh ne da početi, in v tem pomenu je tudi zgodovina simbol za nekaj napredujočega, čeprav je Nietzsche Lutra dojemal kot »nemogočega meniha«, »ki je iz vzrokov svoje ‚nemogočnosti‘ napadel cerkev in jo – potemtakem! – prenovil« (Nietzsche [1888] 1989, 254), in to vse do danes.

Kot da bi se Nietzsche lotil analize Lutra »ne več z moralistično preproščino vaškega duhovnika, ne več z osladno in obzirno sramežljivostjo protestantskih zgodovinarjev«, ampak z »neustrašnostjo, iz moči

duše in ne iz pametne indulgence do moči« (Nietzsche [1887] 1988 323–324), ne več iz duha, ki je kot na kup zmetane kosti, ampak iz tega, kar je živo, živeto življenje, ki ga osredinja duša. Heglovski krik pa nam trmasto dopoveduje, da je duh kost. Okostnjakov, ki še vedno vsak trenutek padajo iz omar, Nietzsche ni maral. Nenadoma postaja Nietzschejeva misel zelo sodobna, in ko je tu že skoraj klic, da je treba vse iz tradicije prevrednotiti, nas zaustavlja z ugotovitvijo, da je »močno upanje veliko večji stimulans življenja kot katera koli posamična dejansko dosežena sreča« in

trpečega je treba držati pokonci z upanjem, ki mu ni moč oporekati z nikakršno dejanskostjo – ki ga ni mogoče odpraviti z izpolnitvijo: z onstranskim upanjem (Nietzsche [1895] 1989, 292).

Vse to zahteva, da skrajno dosledno in odgovorno negujemo »zmožnost misliti iz sebe« (Nietzsche [1908] 1989, 189) – dobesečno po Lutru »dогоovoriti se sam s sabo« (Nietzsche [1881] 2004, 64) – in ne samo listati po knjigah.

Nietzsche nas nagovarja, naj temeljito razmislimo o tem, kako smo vsemu v svetu pripisali etični pomen, v imenu katerega smo prepričani, da vemo, kaj je prav in kaj ni, celo kaj je dobro, in še bolj, kaj je zlo. Toda morali, ki je dolgotrajno nasilje, tiranija dobrega, skratka etika, ki je ena sama represija, ne moremo pritrjevati. Tukaj bi si morali postaviti vprašanje, zakaj smo zlo počeli tudi v imenu česa etičnega. V novejši zgodovini je to pripeljalo celo do prepričanja, da je vsaka etika sopomenka za kaj represivnega. Zato Nietzsche, ki »posluša svojo dionizično naravo« (Nietzsche [1908] 1989, 260), od vseh nas zahteva najprej poštenost, takšno, kot jo je videl pri Martinu Lutru, in oba sta klic k poštenosti in pravičnosti oznanjala s kladivom v rokah, ki vse pribito spreminja v nekaj trajnega, učinkuje namreč kot nemir, ki ga žene »njegova [tj. Lutrova] vera v pravico do svobode« (Nietzsche [1882] 2005, 249), ta pa nikomur ne dovoljuje nečesa že doseženega dojemati kot dokončno in za vselej veljavno.

VIRI IN LITERATURA

- Adorno, Theodor W. (1951) 2007. *Minima moralia: Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/*cf.
- . (1958) 1970–86. *Noten zur Literatur*. V *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 1–20* (GS 1–20; GS 11). Ur. Rolf Tiedemann, Gretel Adorno, Susan Buck-Morss in Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1966) 1970–86. *Negative Dialektik*. V *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften 1–20* (GS 1–20; GS 6). Ur. Rolf Tiedemann, Gretel Adorno, Susan Buck-Morss in Klaus Schultz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1968) 2016. *Uvod v sociologijo*. Ljubljana: Sophia.
- . 1973. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung 1*. Ur. Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1974. *Philosophische Terminologie: Zur Einleitung 2*. Ur. Rudolf zur Lippe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst. (1964) 1959–78. *Geist der Utopie: Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923 (GA 3)*. V *Ernst Bloch: Gesamtausgabe 1–16* (GA 1–16). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Funke, Gerhard. 1976. *Bestiarium philosophicum*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Hedžet Tóth, Cvetka. 2008. *Hermenevtika metafizike*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Dialektika refleksijskega zagona*. Ljubljana: Založba 2000.
- . 2015. *Materialistično–idealistična zarezca*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- . 2018. *Demaskirajoče tendence*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Jaspers, Karl. (1948) 1999. *Filozofska vera*. (Šesto predavanje: Filozofija v prihodnosti.) Ljubljana: Nova revija.
- Leppin, Volker. (2006) 2017. *Martin Luter*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Nietzsche, Friedrich. (1874) 2007. *Času neprimerna premišljevanja* [Del 2, O koristi in škodi zgodovine za življenje]. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1878) 2005. *Človeško, prečloveško*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1881) 2004. *Jutranja zarja: misli o moralnih predsodkih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1882) 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1886) 1988. *Onstran dobrega in zlega: Predigra k filozofiji prihodnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1887) 1988. *H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.

- . (1888) 1989. Primer Wagner: problemi glasbenikov. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1889) 1989. Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1883–91) 1984. *Tako je govoril Zaratustra*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1895) 1989. Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo. V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1906) 1991. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1908) 1989. Ecce homo: kako postaneš, kar si. (Rokopis iz leta 1888.) V: *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . (1980) 1999. Nachgelassene Fragmente 1885–1887 (KSA 12). V *Kritische Studienausgabe 1–15* (KSA 1–15). Ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari. München in Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv) in Walter de Gruyter.
- . (1980) 2016. *O prihodnosti naših izobraževalnih ustanov*. (Rokopis iz leta 1872.) Ljubljana – Gornja Radgona: A priori.
- Schopenhauer, Arthur. (1851) 1986. Parerga und Paralipomena II. V: *Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke 1–5* (SW I–V; SW V). Tekstnokritično predelal in izdal Wolfgang von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1966–75. Die frühen Manuskripte 1804–1818 (HN I). V: *Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß 1–5* (HN I–V). Ur. Arthur Hübscher. Frankfurt: Verlag Waldemar Kramer.