
Janko M. Lozar

ONTOLOŠKA RAZSEŽNOST MAHINALNE DEJAVNOSTI

Toda vi tega ne razumete? Nimate oči za nekaj, kar je potrebovalo dva tisoč let, da je zmagalo? ... Temu se ni čuditi: vse *dolge* stvari je težko videti, sprevideti.

Friedrich Nietzsche: *H genealogiji morale*

85

Ena od stvari, ki so bile dolgo vpisane v kulturno tkivo človeštva in jo je zato težko videti, kaj šele sprevideti, je mahinalna dejavnost (*machinale Tätigkeit*). Nietzsche obravnava ta dobro prikriti pojav v knjigi *H genealogiji morale*, njegovi trije eseji pa so, kot pravi sam (Nietzsche 1989: 247), »najbolj neznansko, kar je bilo do zdaj napisano«. Od kod izvira ta neznanskost?

Osnovna tema knjige je *asketski ideal*, ki se zgodovinsko izrazi v najvišjih vrednotah judovsko-krščanske tradicije. Nietzsche z okrutno strogostjo razkriva neimenitne motive, ki se skrivajo za plemenitimi vrednotami pravičnosti, sočutja, domnevne naravnosti slabe vesti in krivde ter blaženosti mistične izkušnje *unio mystica*. Vse te vrednote so po njem manifestacije kot simptomi resentimenta. Grozljiv, neznanski je njegov vpogled v ozadje vseh teh idealov; to pa najprej zato, ker so prav ti ideali bili dolga stoletja rdeča nit življenja evropskega duha.

Kaj je resentment? To je (Nietzsche 1988: 313) »želja, omrtvičiti pekočo, skrito, nezno bolečino s katero koli silovitejšo emocijo in jo vsaj za trenutek spraviti iz zavesti«. Resentiment je (1988: 319) »temeljna razglašenost«. Kakšna je resnica re-

sentimenta in kakšen svet, ki se kaže v njem in zanj? Bivanje kot nenehno trpljenje je nevzdržno. Prvobitna bivanjska bolečina (ki je po Zaratustri »čas in njegov 'je bilo'«) kot nenehno postajanje je neznosna. Nekaj je treba storiti, da se odpravi ta razglašenost oziroma neubranost, da jo ublažimo, omrtvičimo. In asketski ideali niso nič drugega kot sredstvo, s katerim naj bi odpravili to temeljno razglašenost. (Nietzsche 1988: 324) »Rešiti enkrat človeško dušo vseh njenih spon, potopiti jo v grozo, mraz, vročino in zanos do te mere, da se bo, kot da je vanjo udarila strela, rešila vsega majhnega in malenkostnega neugodja, toposti, razglašenosti.«

Po Nietzscheju v vseh plemenitih vidikih asketskih idealov (pravičnost, sočutje, krivda, blaženost; 1988: 303) »vlada resentment brez primere«. Asketski ideal pa je sveta forma razbrzdanosti občutkov. Gre za najbolj poduhovljeno, drzno in najnevarnejšo sistematizacijo vseh sredstev za razuzdanost občutkov. Asketski ideal je, in to je nemara najpomembnejši uvid (Nietzsche 1988: 331), »pomanjkajne mere, odpor do mere«.

Zavoljo jasnosti bi lahko dejali: če je eksistenca stalno trpljenje in prenašanje brezkončnega postajanja, se tudi asketski ideal sam razkrije kot nenehno, stalno preseganje tega nenehnega trpljenja. Skratka, če je eksistenca kot nenehna premena in postajanje nevzdržna, je asketski odziv/zdravilo kot neumorna aktivnost komaj vzdržna. Razbrzdanost torej ni samoumevna narava afektivnosti kot take. Gre prej za tipično (kulturno in kultivirano) odzivanje in reagiranje na temeljno razglašenost oziroma neubranost. In spet, končni cilj asketskega ideala je premagati počasno bolečino in dolgčas, tako da si (Nietzsche 1988: 326) »buden, večno buden, neprespan, vnet, zoglenel, izčrpan, vendar ne utrujen ... In že se človek ne pritožuje več *nad* bolečino, ampak *hlepi* po njej.« Resnica človeka se tako pokaže v ujetosti med stalnim nemiro žvrljenja kot postajanja na eni strani in človekovo lastno stalno nemirno odrešensko aktivnostjo kot asketizmom na drugi.

To se kaj lahko sliši čudno sodobnemu človeku površnih mnenj, ki je prepričan, da krščanski ideali izražajo zgolj hrepenenje po miru in spokojnosti razosebljenja kot odsotnosti vseh poželenj in želja. Tu pride Nietzschejeva genialnost do najvišjega izraza: asketski ideali so dejansko (najplemenitejša) sredstva za izogibanje bolečini in telesni afektivnosti, dejansko naj bi bila pripomoček za doseganje stanja tosvetne ravnodušnosti kot razosebljenja, končni cilj pa naj bi bil doseganje onkrajsvetne eksistence kot brezčasje.

Pa vendar obstaja tudi druga plat medalje evropske kulture, ki se prikrito drži tistih idealov: namreč *mahinalna dejavnost* (nem. *machinale Tätigkeit*). Etimologija te besede nas pripelje – kam drugam kot h grškemu jeziku: *mechané* (stroj, »mašina«). Torej mahinalen kot avtomatičen, kot iz moči navade, *vselej že na delu* brez

refleksije. In če imamo v mislih Nietzschejevo izpeljavo, se približamo grškemu glagolu *machesthai* (upirati se, reagirati, očitati, zameriti nekaj).¹

Mahinalna dejavnost je torej stalna zamerljiva aktivnost razvnananja razbrzdane afektivnosti, ki je anestetik proti prvobitni bolečini eksistence. Asketski ideali so tako dejansko simptomi resentimenta, če pomislimo, da je mehanična, mahinalna dejavnost *zamerljiva* dejavnost kot nejevolja do temeljnega značaja življenja.

Asketski ideali lahko služijo kakor sredstvo za hipnotizacijo kot razosebljenje (zimsko spanje) kot narkotik proti temeljni razglašeni ali neubranosti, toda kot poudarja Nietzsche, je to stanje mogoče doseči le z mahinalno, stalno, nemirno in zamerljivo dejavnostjo. Razlog, zakaj danes tako radi zgrešimo ta nemirni, hiperaktivni in zamerljivi vidik asketskih idealov, pa je v tem, da smo sami tako zelo predani (Nietzsche 1988: 319) »blagoslovu dela«.

Toda, bi lahko na tem mestu ugovarjali, asketski ideali so danes skupaj z asketskimi svečeniki stvar preteklosti, t. i. »mračnega srednjega veka«. Moderna doba je nekaj povsem drugega. Moderna znanost in filozofija sta rešila človeka iz mraka duhovnega suženjstva v svetli dan razsvetljenstva. Moderni človek znanosti je pionir, ki odkriva nova obzorja osebne svobode in resnice človeka, ki ju je mogoče doseči le prek človekove osebne genialnosti.

Pa bi se Nietzsche podpisal pod to trditev? Bi se pridružil modernemu kratkospemu optimizmu? Vprašanje je seveda zgolj retorično in odgovor nanj je kratek – ne. In zdaj je nastopil trenutek, da se prestavimo v sedanjo duhovno situacijo. Nietzsche v tem oziru pravi (1988: 338):

»Ta 'moderna znanost' je trenutno *najboljša* zaveznica asketskega ideala, in to prav zaradi tega, ker je najbolj nezavedna, najbolj neprostopoljna, najbolj skrivna in podzemna zaveznica! Doslej so 'ubogi na duhu' in znanstveni nasprotniki tega ideala igrali eno igro (nikar ne mislimo, mimogrede povedano, da so ti njihovo nasprotje, recimo *bogati* na duhu: oni to niso, jaz sem jih imenoval hektike duha). Te slavne *zmage* slednjih: to nedvomno so zmage – toda nad čim? V teh zmagah gotovo ni bil poražen asketski ideal, še prej je postal močnejši.«

¹ To besedo najdemo denimo v pesmi grškega pesnika Anakreonta, v kateri pesnik, ki dobesedno anakreontsko uživa v vinu, pravi svojim prijateljem, ki mu zamerijo njegovo pitje: *ti moi machesth' heteroi k'auto thelonti pinein*: kaj mi očitate, zamerite, prijatelji, če hočem tudi sam piti. Ko pa je očitno, da pije zemlja, in drevesa pijejo zemljo, in morje pije potoke, in sonce pije morje in luna pije sonce. *Machesthai* torej pomeni: nasprotovati, ugovarjati, zameriti kaj, kar namiguje na določeno nejevoljo volje, ki jo najdemo v Nietzschejevem *Zaratustri* v poglavju »O odrešitvi«, kjer pravi: »To, da, samo to je maščevanje: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'.«

Toda z eno odločilno razliko: če so asketski svečeniki prakticirali stalno nemirno aktivnost s pogledom, uperjenim h končnemu cilju kot večni blaženosti kot koncu muk in tegob tosvetnega življenja, pa moderni znanstveni človek ostaja osvojen od iste stalne nemirne aktivnosti, toda – in to je seveda ključno – zdaj ta človek *nima več pred očmi nobenega drugega cilja kot zgolj še to stalno nemirno aktivnost samo*. Torej stalni nemir v sami izgubi ideala. Znanstvena nemirna stalna aktivnost kot sama sebi namen. In spet Nietzsche (1988: 332): »Vrlost naših najboljših učenjakov, njihova do nezavesti vztrajajoča pridnost, njihova dan in noč kuhajoča glava, njihovo rokodelsko mojstrstvo samo.«

Pr eden stopimo v areno moderne ali postmoderne znanosti kot resnične filozofije, se moramo za trenutek ustaviti in prekiniti tok misli. Doslej smo mislili skupaj z Nietzschejem in njegovimi argumenti in skušali dodatno osvetliti bistvo evropskih idealov. Prav v tem trenutku moramo stopiti na stran in se vprašati naslednje: kaj je Nietzschejeva volja do moči drugega kot potrjevanje biti kot stalno nemirnega samopreseganja? In v tem smislu odpor do vsake mere biti? Oko življenja, volja do moči kot stalno samopremočevanje in samopreseganje ni nikoli zaprto, je večno budno, medtem ko vselej presega vse, kar mu pride naproti. Če že razlagamo kritično misel stalne nemirne aktivnosti kot Nietzschejev veliki dosežek, smo dolžni istočasno izstreliti puščico kritike v Nietzschejevo misel volje do moči kot samo »logiko« mahinalne dejavnosti.

88

Obstajajo številni odlomki v njegovi zapuščini, ki potrjujejo našo »nezvesto« misel: v II. knjigi kritične izdaje zbranih del naletimo na naslednjo misel (Nietzsche 1999: 538): »Nespokojna volja do moči ali do *stalnega* ustvarjanja ali premene ali samopremagovanja.« V 12. knjigi beremo naprej (Nietzsche 1999: 259): »Volja do moči se pojavlja [...] kot volja do nadmoči.« V 13. knjigi pravi Nietzsche takole (1999: 259): »Volja do moči ni bit, ni postajanje, pač pa patos.« In še naprej (Nietzsche 1999: 260): »Bistvo biti je volja do moči.«

Volja do moči tako ni nič drugega kot asketski ideal, ki ga Nietzsche v *Genealogiji* opredeli kot »sveto formo razuzdanosti« (1988: 283) in kot »pomanjkanje mere, odpor do mere« (1988: 331). Pa vendar, kaj ni Nietzsche priznal, da je tudi sam nihilist? Kaj se ne šteje med tiste, ki izražajo moderno vero v moderno znanost, ko pravi (1988: 334): »To, na čemer počiva naša vera v znanost, je še vedno neka *metafizična vera* – tudi mi, današnji spoznavajoči, mi brezbožci in antimetafiziiki, tudi mi še jemljemo *naš* plamen iz tistega ognja, ki ga je zanetila tisočletje stara vera, krščanska vera, ki je bila tudi Platonova vera, da je bog resnica, da je resnica *božanska* ...«

Edmund Husserl

Pa se povrnimo v današnjo situacijo in navedimo spet Nietzschejevo trditev (1988: 332): »Moderna znanost kot prava filozofija ni nasprotje asketskemu idealu, marveč *njegova najnovejša in najimenitnejša oblika*.« Na Četrty srednje- in vzhodnoevropski fenomenološki konferenci naj bi osvetlili fenomenološke perspektive Evrope, sveta in človeštva v 21. stoletju. Zato se vprašajmo: je mogoče najti najimenitnejšo obliko asketskega ideala v fenomenologiji kot pravi filozofiji? Ustanovni oče fenomenologije, Edmund Husserl, je svojo filozofijo zasnoval kot univerzalno apodiktično znanost. Pa lahko v njegovi filozofiji najdemo kak namig na to, da bi bila njegova stroga znanost najimenitnejša oblika asketskega ideala? Zavaljo kratkosti smo na tem mestu primorani ubrati bližnjico. Ena od takšnih bližnjic so njegovi *Bernauski rokopisi*, ki predstavljajo nadaljevanje raziskovanja narave notranjega zavedanja časa. V teh raziskavah se Husserl vedno znova vrača k opredelitvi temeljnega karakterja časovnega zavedanja kot praprocesa:

1. (Husserl 2001: 4): »kaže se kot *stalno* izvorišče« (*stetiges Quellen*; poudaril J. L.)
2. (Husserl 2001: 9): »misliti ga moramo kot *stalno* nadaljevanje prazne zavesti« (*im Prozess setzt sich stetig dieses Leerbewusstsein*; poudaril J. L.)
3. (Husserl 2001: 31): »prazavest kot 'večni', *neprekinjeni* proces, *neskončni* protencionalni in retencionalni proces« (*Urbewusstsein als ein »ewiger« unaufhörlicher Prozess, unendlicher protencionaler und retentionaler Prozess*; poudaril J. L.)
4. (Husserl 2001: 33): »*stalno* prehaja z ene izvorne točke sedanosti k drugi« (*stetig überführt*; poudaril J. L.)
5. (Husserl 2001: 36): »čas kot *stalno* pretekanje« (*Zeit als beständiges Strömen*; poudaril J. L.)

V pričujočih rokopisih je končno zavedanje časa postavljeno med atencionalno nečasovno pretekanje hiletične čutnosti na eni strani in neskončno spontano vse-vedno aktivnost neskončne, božanske zavesti kot zunajčasovne na drugi. Pa ne le to: končno zavedanje časa je tudi ujeto med dve neskončnosti v svoji lastni časovnosti. V retencionalnem smislu sega nazaj v neskončnost, ker je vsaka nova retenca vselej intencionalno povezana s predhodno retenco, in tako naprej *ad infinitum*; in protencionalno je vselej pred sabo kot vselej stalno obnavljana in prazna protenca.² Naša poanta na tem mestu je, da Husserlova neskončna, božanska zavest kot ideja, ideal končne zavesti dejansko ustreza Nietzschejevi opredelitvi asketskega ideala. Končna posledica Husserlovega zastavljenega ideala vsevedne

2 Na tem mestu lahko detektiramo tesno podobnost med Husserlovim časovnim značajem transcendentnega subjekta in Nietzschejevim Zaratustro, ki je ujet med dve neskončnosti. Glej o tem Lozar 2006.

absolutne zavesti je voda na mlin Nietzschejevemu vpogledu v naravo in smoter asketskega ideala: služi kot sredstvo preseganja stalno nemirnega prehajanja eksistence, ki lahko svojo končno enotnost, svoj mir in pokoj absolutne, stalne eksistence najde le skozi stalno samozavedajočo se aktivnost čiste jaza.

Za kaj torej tukaj gre? Končni mir in pokoj lahko najdeš, končno si lahko odpočiješ v gotovosti samospoznanja, če v poslušnosti prazavestnemu toku neskončno presegaš stalno nemirno bistvo narave in življenja?! Le če si dovolj nemiren, se pravi stalno, si lahko odpočiješ v stalni čisti spontanosti?!

Lahko tu ugledamo začaran krog? Ga lahko vidi Husserl? Moj odgovor bi bil: ne, ne more videti svoje ujetosti v asketski ideal kot stalno, večno čisto aktivno samokonstituiranje. To pa je situacija, ki je precej podobna situaciji v *Zaratustri*, kjer se še skrat na Zarastustrovih ramenih ne more soočiti z resnico svojega resentimenta ob predstavitvi uganke vseh ugank biti.

Martin Heidegger

Nietzsche nam v 535. paragrafu knjige *Človeško, vse preveč človeško* poda namig, kaj se dejansko dogaja v najgloblji uganke *Zarastustre*: v najtežji in najtišji uri, ko je življenje najmanj znosno, je *tesnoba* tista, ki nam skoči na ramena kot škrat, duh teže.

Zdaj prehajamo k velikemu zagovorniku tesnobe in učencu Edmunda Husserla: Martinu Heideggru. V poznejših spisih je Heidegger Nietzscheja obtožil, da je naredil zgolj prevrat metafizike, s čimer se je izkazal za najdovršenejšega nihilista. S tem se lahko strinjamo, kolikor imamo v mislih naravo volje do moči, kot lahko izvemo v *Evropskem nihilizmu*. Toda tu se moramo vprašati: Zakaj ni Heidegger vključil *asketski ideal* kot šesto veliko ime med pet velikih imen Nietzschejeve filozofije? Kajti če volja do moči, večno vračanje enakega, nihilizem, prevrednotenje vrednot in čezčlovek v vzajemni ubranosti nemara res razkrivajo onto-temporalni značaj brezmernega, stalnega, nemirnega samopreseganja – in Heidegger ima v tem okviru prav –, pa šesto ime *asketski ideal* kritično pretrese samo naravo volje do moči, naravo stalne nemirne aktivnosti teorije in prakse, s čimer se konsistentnost Heideggrove sicer občudovanja vredne interpretacije se suje kot hišica iz kart. Pa ne le Heideggrova interpretacija Nietzscheja. Kaj pa – hermenevitično nevzdržno – Nietzschejeva interpretacija Heideggra?

Če se spet spomnimo Nietzschejeve izjave, da je moderna prava filozofija najimennitnejša oblika asketskega ideala – ali potemtakem lahko odkrijemo pri Heideggru kaj takega, v čemer bi lahko dali Nietzscheju prav? Zdaj moramo spet ubrati

neko bližnjico: na kratko bomo obravnavali Heideggrovo *Bit in čas* in se osredotočili na fenomen odločenosti (nem. *Entschlossenheit*).

V 62. paragrafu, kjer obravnava predhajajočo odločenost – »Eksistencialno samolastna zmožnost celovitosti tubiti kot predhajajoča odločenost«, Heidegger pravi (1997: 419–20):

Fenomen odločenosti nas je spravil pred izvorno *resnico* eksistence. [...] K resnici vselej spada njej ustrezno imeti-za-resnično. [...] Takšno imeti-za-resnično odločenosti (kot resnica eksistence) pa nikoli ne dopusti padca nazaj v neodločenost. [...] Imeti-za-resnično, ki pripada odločenosti, po svojem smislu tendira k temu, da bi se *stalno* držalo prosto.

Odločenost je izvorna resnica tubiti kot samolastnega sebstva. Vprašati se moramo naslednje: Od kod izvira ta tendenca *stalnega* nedopuščanja, da bi bila tubit neodločena? Heideggrov odgovor najdemo v 58. paragrafu, »Razumevanje nagovornega klica in dolg/ krivda«, kjer določi ontološki status esistenciala krivde (Heidegger 1997: 388): »Bivajoča kot temelj, to se pravi eksistirajoča kot vržena, tubit *stalno* zaostaja za svojimi možnostmi« (nem. *als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück*; poudaril J. L.). Namreč tubit prav v svoji vrženosti *stalno* zaostaja za svojim ukazom »bodi to, kar si« in je potemtakem vselej *stalno* ontološko kriva, da ni to, kar naj bi bila. Imperativ, ki tubiti ne pusti, da pade nazaj v neodločenost, je torej sama ontološka krivdnost kot poslušnost (Heidegger 1997: 404) »molčecemu govorjenju vesti«.

Vidimo, da je tubit kot končna bit v svetu vržena med stalen neslišni imperativ »bodi to, kar si« in faktičnost (Heidegger 1997: 420) »odprtosti za *stalno*, iz temelja lastne biti možno izgubljenost v neodločenosti 'se'-ja« (nem. *die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man*; poudaril J. L.). »Odločenost je odlikovan modus razprtosti tubiti« (Heidegger 1997: 405; nem. *Die Entschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins*). Pa se vnovič vprašajmo: Od kod izvira nuja in tendenca stalne odločenosti kot razprtosti? Kakšna je narava odločenosti kot imperativa stalne odprtosti tubiti? Mar tu ne gre za nekakšno *hotenje*? Nemara celo za fenomen *nejevolje volje*, kot jo razume Nietzsche? Da je temu nemara res tako, si moramo samo pobljže ogledati Heideggrovo obravnavo Nietzschejeve volje iz predavanj *Volja do moči kot umetnost*. V paragrafu »Volja kot afekt, strast in občutek« Heidegger eksplicitno pravi, da »je samo bistvo hotenja, odločenosti, da se razkriva«, in »da ima *volja sama* karakter razpiranja odprtosti in njenega ohranjanja« (1996: 49). Malo pred tem Heidegger pravi (1996: 48): »Hoteti pomeni

hoteti prek sebe, biti onkraj samega sebe v afektu«. In nenazadnje: »Odločenost je hotenje samo« (nem. *Entschlossenheit ist das Wollen selbst*).

Fenomen stalnosti in prestajanje

Pri vseh treh mislecih, Nietzscheju, Husserlu in Heideggru, vedno znova naletimo na skupen fenomen: fenomen *stalnosti*. Bodisi kot Nietzschejeva *Beständigkeit*, Husserlova *Stetigkeit* ali Heideggrova *Ständigkeit*.

1. Nietzsche: volja do moči kot bit je *stalno* samopreseganje (Nietzsche 1999: XI, 538) in, kot jo razume Heidegger, je volja *stalno* ohranjanje odprtosti (v *H genealogiji morale* je prav ta stalnost samo jedro problema!; poudaril J. L.)
2. Husserl: *stalno* napredovanje prazne zavesti (nem. *stetige Fortsetzung dieses Leerbewusstseins*), ki je, kot pravi Husserl (2001: 277) ne moremo razumeti kot bivajoče (nem. *es ist nicht ein Seiendes*; poudaril J. L.)
3. Heidegger: tubit kot samolastno imeti-za-resnico v odločenosti, ki teži k temu, da bi bila *stalno* prosta (nem. *Das zur Entschlossenheit gehörende Für-wahrhalten tendiert sich ständig freizuhalten*). *Stalna* odločenost kot *stalna* razkritost (poudaril J. L.).

92

Ali obstaja možnost prestajanja (nem. *verwinden*), ne preseganja (nem. *überwinden*) te kočljive zadeve? Ali obstaja neka tretja pot, ki pelje vmes med resnico človeka kot bodisi *imago dei* (kot *actus purus*) ali *homo faber*? Ali lahko moderni, »post-pred-post« moderni človek, če že hočete, najde način, da odpočije dan in noč kuhajočo glavo in resentimentalno srce?

Heidegger preusmeri pozornost s predhajajoče odločenosti na *njen način biti* v poznejših spisih. Če je v *Biti in času* zakrivanje resnice kot neresnica lastna zapadanju nesamolastne tubiti, ta pozneje ne pripada več tubiti, ampak prej biti kot biti, *aletheia* kot jasnini biti, ki »še le dopušča bit in mišljenje, njuno prisostvovanje drugega ob drugem in za drugega« (Heidegger 1995: 47). Predvsem pa tubiti, ki je uglasena z razkrivajočo zakrivajočo se jasnino biti, in njene predhajajoče odločenosti ni več mogoče misliti v (tendenci) *stalnosti* odprtosti, kot je še veljalo za tubit v *Biti in času*. V tekstu *Nietzschejeva metafizika*, objavljenem v GA 6.2 z naslovom *Nietzsche II*, Heidegger namreč decidirano nastopi proti stalnosti v smislu stalne prisotnosti, in v tem kontekstu izpostavlja kritiki Nietzschejevo pojmovanje večnega vračanja enakega (Heidegger 1996: 258): »Večno vračanje enakega je najstalnejše ustaljanje nestalnega. Od začetka zahodne metafizike pa se bit razume v smislu stalnosti prisostvovanja.« Pravzaprav je verjetno nemogoče postaviti razliko med stalnim prisostvovanjem (kar je za Heideggra Aristotelova *ousia*) in stalno odprtostjo tubiti v odločenosti. Zato se za poznejšega Heideggra

tubit v predhajajoči odločenosti razlomi in se prepušča ubiranju v ubranost z jasnečo temnečo se jasnino neskritosti. In končni udarec lastni stalni nemirni aktivnosti transcendentalne tubiti, predvsem v poslušnosti Parmenidu (Heidegger 1995: 46): »Misleči človek bo torej skusil nedrhteče srce neskritosti.«³

Kaj pa Nietzsche? Lahko najdemo pri njem namig na kritični vpogled v lastni resentment in mišljenje, ki je tuje misli volje do moči? V *Človeško, vse preveč človeško* pravi naslednje (2005: 195):

Moderni nemir. Čedalje bolj proti zahodu postaja moderna dinamičnost vse večja, tako da se prebivalci Evrope Američanom v celoti zdijo kot miroljubna in uživajoča bitja, medtem ko vendar letajo drug mimo drugega kot čebele in ose. Ta dinamičnost postaja tako velika, da višja kultura ne more več rojevati svojih plodov; je tako, kot da bi letni časi prehitro sledili drug drugemu. Zaradi pomanjkanja mira naša civilizacija prehaja v novo barbarstvo.

In v 500. paragrafu najdemo nadaljnji namig na njegovo razumevanje narave biti, ki se v veliki meri razlikuje od njegovega razumevanja narave volje do moči (Nietzsche 2005: 266): »*Uporaba plimovanja*. – Za potrebe spoznavanja moramo znati izkoristiti tako tisti notranji tok, ki nas potegne k stvari, kot tistega, ki nas čez nekaj časa potegne stran od nje.« In morda najpomembnejši odlomek za pričujočo razpravo: v *Veseli znanosti*, v 42. paragrafu, tako preberemo (Nietzsche 2005: 70):

3 Seveda je mogoče pri Heideggru najti številne odlomke, ki kažejo v isto smer razmisleka. Isto zadevo bi lahko obravnavali tudi z gledišča razlike med najstvom in bitjo, ki jo obravnava v *Uvodu v metafiziko*. Za natančnejšo obravnavo tega glej Svetlič 2003.

Heidegger v *Nietzsche II* v tekstu »Metafizika kot zgodovina biti« nagovori prav problem stalnosti dejavnosti, ki ga locira v njegovi zavezujočnosti na različnih postajah v zgodovini biti. Ključnejše od tega, da Heideggera (z njim samim) rešujemo vseh mogočih napak in zablod in metafizičnosti, je po mojem mnenju to, da vendarle pri njem lociramo problematične, nevrvalgične točke, ki nam omogočajo, da se od misleca, ki sicer s svojo pronicljivo globokoumnostjo nevarno zapeljuje v »istomislečnost«, lahko distanciramo, ga pogledamo od strani in mu rečemo tudi kak odločni »ne«, predvsem seveda zato, da začnemo sproščati horizont za živahnejši, iskrenjši pogovor z mislecem. Torej: Heidegger je bil v času pisanja *Biti in časa* osvojen od mahinalne dejavnosti tubiti v diktatu stalne odprtosti. Pozneje se od tega prastarega načina biti distancira, prelamlja za bitjo kot voljo, ugleda bistvo tehnike kot stalno izzivanje izzivanja kot problem. V isto vrečo istega problema stlači tudi Nietzscheja. Toda v tem ima samo delno prav. Kajti, kot smo videli, Nietzsche je problem mahinalne dejavnosti problematiziral *sam*. Pred Heideggrom, jasno da. Torej sta si misleca v tem smislu podobna. Oba osvojena od biti kot mahinalnosti, oba s pogledom od strani na lastno zazankanost v metafiziko aktualnosti. A zakaj mora Heidegger Nietzscheja v *celoti* vreči v koš metafizične pozabe? Mar ne zato, da bi mi pozabili, sploh ne opazili, da je bil od bistveno iste zadeve osvojen tudi sam? In pa – glede na Nietzschejevo uvodno misel, da gre za dolgo stvar – mar nismo bržkone v veliki meri od istega osvojeni tudi mi sami? Si to zmoremo priznati?

Za misleca in vse iznajditeljske duhove je pa dolgčas tisto neprijetno »brezvetrje« duše, ki je uvod v srečno vožnjo v prijazne vetrove; more ga prenesti, mora *počakati* na njegov učinek: ravno *tega* namreč malenkostnejše narave sploh ne morejo doseči pri sebi! Dolgčas po vsej sili poditi od sebe je prostaško: kakor je prostaško tudi delovati brez zadovoljstva.

In nenazadnje, citat iz *Tako je govoril Zaratustra* (Nietzsche 1999: 242): »Sama pred seboj bežeča, ki sama sebe dohiti v najširšem krogu [...] – samo sebe najbolj ljubeča, v kateri imajo vse stvari svoj tok in protitok, svojo plimo in oseko.«

Kaj je to »brezvetrje«, ta »plima in oseka duše« pri Nietzscheju, samorazkrivanje in samozakrivanje v jasnini biti pri Heideggru? Kaj pomeni, da Nietzsche in Heidegger vsak na svoj način mislita ubranost s plimo in oseko duše ali uglašenosť s prisostvovanjem in/kot odsostvovanjem biti?

Dejali smo, da je stalnost, vselej nemirno samopreseganje manifestacija resentimenta duha maščevanja, ki se najpoprej kaže kot odsotnost vsake mere, kot odpor do mere. Tako bi lahko rekli, da nam Nietzschejevo »brezvetrje duše« in »plima in oseka duše« pomagata napraviti korak stran od osvojenosti s Husserlovo stalno, večno stalno aktivnostjo transcendentalnega ega in odmik od Heideggrove predhajajoče odločenosti kot stalne tendence po odprtosti tubiti. Odmik, ki nam nemara pomaga poškiliti v smeri življenjske resnice, ki ne premaguje Nietzschejeve volje do moči, Husserlovega absolutnega transcendentalnega ega, kakor tudi ne Heideggrove samolastne odprtosti tubiti v biti, pač pa jih *umešča, umerja oziroma umirja v nihanje sem ter tja samorazkrivanja in samozakrivanja*. Kaj nam misel tega nihanja sem ter tja razkrije ali prinese na svetlo biti? Nič drugega kot na novo odkrito (prastaro) *mero* biti kot *uglašenosť* s to izvorno resnico biti, z razkrivajočo in zakrivajočo naravo biti.

To bi lahko bil začetek zgodbe vnovičnega odkrivanja pozabljene mere ali ubranosti kot uglašenosť z nihanjem sem ter tja iz prisotnosti v odsotnost. Nietzschejeve volje do moči, Husserlovega transcendentalnega ega in Heideggrove samolastne tubiti. Mar ni to, kar skušamo tu nagovoriti, drugačno od *mahinalne dejavnosti kot brezmerne stalne (prisotne) hiperaktivnosti*, ki jo Nietzsche imenuje temeljna *razglašenosť*?

Od kod pravzaprav jemljemo naš »prav« in naš »zakaj« in »zato«? Kateri horizont je to, ki človeka zakoreninja, umerja in umirja v ubranost življenje? Vse zavisi od človekovega poguma za Župančičeve verze:

Kakor konji splašeni z vetrovi in na konjih mladi dnovi – kam?

Za religiozno življenje je značilna mahinalna dejavnost kot stalno preseganje vseh horizontov s preseganjem vseh meja človekove zmogljivosti v priklicevanju neskončnosti kot čiste, vse nestalnosti očiščene stalnosti, torej mahinalnost kot temeljna nejevolja volje *qua* bistvena zamera življenju, da bo tudi ono enkrat le še »je bilo«. Mahinalnost, stalna zamerljivost, ki bi rada prehitela, premagala konje biti in časa in jih tako prepustila »temu« svetu, se jih odrešila tako, da svojo dušo potopi v grozo, mraz, vročino in zanos do čiste brezmerčnosti, v upanju na drugo-bit, na drugi svet, ki ne pozna splešnosti z vetrovi in kjer so vselej mladi dnovi. Pa znamo, zmoremo to brezdanjo zamero odmeriti v njeni brezmerčnosti in ji odmeriti pravo, človeško mero? Jo znamo pozabiti? Ji pustiti biti v odsotnosti?

Moderno znanstveno življenje se sicer odpove obljubi zasvetne blaženosti, pa vendar ostaja življenje spoznavajočega še vedno gnano od taistega ideala v sami izgubi ideala – kot nemara celo zamerljivejše in brezmernejše? Še vedno prehitavamo »kakor konje splešene vetrove in na konjih mlade dnove«, in si v tendenci po stalni odprtosti še vedno ne dopuščamo, da se nam konji biti in časa včasih zakrijejo v odsostvovanje, v pehanju za stalno samolastnostjo (si) še vedno brezdanje zamerimo, da nam konji biti in časa kdaj preprosto tudi uidejo. Mar to ne peha človeka v smrtno samozamerljivost, v brezmernost pehanja in odločnost dohitevanja, če ne prehitavanja časa in njegovega »je bilo«? Tudi v tendenci po stalni zmožnosti premerjanja poti do konca? Kaj si res ne znamo odmeriti zamer in se samolastno umeriti tudi na zapadanje, ki je tako lahko prej počitek kot zapadanje in padanje pod kopiti drvečega časa? Se znamo umeriti na prvobitno mero, da pride čas, ko nam življenje dokončno uide? S hoteno resnico stalnega samopreseganja, stalno prezentnega zdaja in stalne odprtosti v bodočnost še vedno brezmerno drvimo, da bi prehiteli (in preskočili) sami sebe v svoji temeljni meri, ki sliši na ime tesnoba smrti. Toda v prehitavanju tesnobe smrti prehitavamo tudi vedrino rojstva. V tem pehanju volja nikakor ne dopusti tesnobi, da bi bila to, kar je: temno, spokojno občutje tesne odprtosti v zevanju odprtega konca, zaprtega za življenje kot začenjanje. Zato pa – v zameri zaradi mere smrtnosti – tudi ne dopusti, da bi bila vedrina to, kar je: svetlo, razposajeno občutje razprtosti (nebo se rado zvedri) v rajajočem razkrivanju začenjanj, rojenja začetkov. V brezmernem pehanju za voljo do moči, absolutno zavestjo in odločno stalno odprtostjo biti si ne dopuščamo odmeriti mere končnega bitja, ki je v dopuščanju prisostvovanja in odsostvovanja sklenjenosti in razklenjenosti, najpoprej zato, ker ta mera tudi in predvsem boli. Ker tesnoba boli, vedrina pa bolečino razprtosti pozlati. Zato se vselej že mahinalno, zamerljivo kot brezmerno prehitavamo v iskrenosti miru tesnobe umiranja in razposajenosti vedrine rojevanja. Volja noče tesnobe nič in vedrine biti v njuni soizvornosti prisostvovanja in odsostvovanja, volja hoče sebe, in to stalno, samo-lastno. Da bi prekrila neznosno bolečino vzajemnosti tesnobe in vedrine. Ne mara nestalnosti razkrivanja in zakrivanja tesno-

be in vedrine. In vendar je prav ta ne-stalnost kot nihanje sem ter tja vsakdana v nevsakdan in nazaj, iz gotovosti vsakdana v tesnobno vedrino nevsakdanjosti biti za človeka mera, ki umerja in umirja. In ki se – s skromnostjo umerjenosti – dobrohotno nasmehne in kdaj tudi posmehne neskromnosti neumerjenosti, brez-merno samozamerljivi resnici o večni stalnosti onkrajčloveškega kakor tudi absolutni stalnosti človeškega bodisi samopremočevanja, samoizviranja v vselej čistem zdaju ali samoodprtosti v odprtost biti.

Ne glede na bit bivajočega, kot jo misli vsak od obravnavanih mislecev, se tu izkaže za ključnega vpogled v zakoreninjenost (ubranost) biti bivajočega (vsakega temelja) v breztemeljno prisostvujočega in odsostvujočega, samorazkrivajočega samozakrivajočega – mar ne bi morali tu zastati in drugače kot Heidegger preprosto ostati pri *ubranosti* oziroma *uglašeniosti* kot taki? Če je morda mogoče Heideggrovo bit kot bit (nem. *Ereignis*) napačno razumeti kot nekakšno vrhovno bivajoče, pač v sovzočju s teološko tradicijo, smo lahko pomirjeni glede tega, da je ni osebe na svetu, ki bi lahko prepričljivo zagovarjala konsistentnost pobivajočnja ubranosti. Zgodba ubranosti kot človeška zgodba pa se je očitno šele začela. Kajti, kot bi dejal Nietzsche (1988: 224):

Toda vi tega ne razumete? Nimate oči za nekaj, kar je potrebovalo dva tisoč let, da je zmagalo? ... Temu se ni čuditi: vse *dolge* stvari je težko videti, sprevideti.

96

Literatura

- Heidegger, Martin (1995): »Konec filozofije in naloga mišljenja«, *Phainomena* IV/13–14, 34–50.
- Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche I, II* GA 6.1 in 6.2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): *Bit in čas*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Husserl, Edmund (2001): *Die Bernauer Manuscripte. Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- Lozar, Janko (2006): »Nietzsche in vekovito vračanje enakega«, *Phainomena* XV/55–56, 135–156.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onkraj dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Kritische Studienausgabe*, München: Deutschen Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1989): *Somrak malikov, Ecce Homo, Primer Wagner, Antikrist*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich (2000): *Werke, Digitale Bibliothek Band 31*, Berlin: Directmedia.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Vesela znanost*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Svetlič, Rok (2003): »Razvitje konceptualnega problema fenomenološke etike«, *Phainomena* XII /43–44, 2003, 309–331.