

ALEŠ BUNTA

**NIETZSCHE IN  
NEUBESEDLJIVA MISEL**

**PHILOSOPHICA**  
**SERIES PRIZMA**

*Urednica zbirke Jelica Šumič Riha*

**FILOZOFSKI INŠTITUT**  
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

Tiskana knjiga  
ISBN 978-961-05-0831-1  
COBISS.SI-ID 186010115

E-knjiga  
ISBN 978-961-05-0832-8 (PDF)  
COBISS.SI-ID 185965315

ALEŠ BUNTA  
NIETZSCHE IN  
NEUBESEDLJIVA MISEL

LJUBLJANA 2024

PHILOSOPHICA SERIES PRIZMA

Aleš Bunta

**NIETZSCHE IN NEUBESEDLJIVA MISEL**

Urednik knjige **Tadej Troha**

Recenzenta **Mladen Dolar, Gregor Moder**

Jezikovni pregled **Marko Miočič**

Oblikovna zasnova **Barbara Predan**

Oblikovanje in prelom **Nina Semolič**

Izdajatelj **ZRC SAZU, Filozofski inštitut**

Zanj **Tadej Troha**

Založnik **Založba ZRC**

Zanjo **Oto Luthar**

Glavni urednik založbe **Aleš Pogačnik**

Tisk **CICERO, Begunje, d. o. o.**

Naklada **300**

Prva izdaja, prvi natis / Prva e-izdaja

Ljubljana, 2024

Prva e-izdaja je pod pogoji licence Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna: <https://doi.org/10.3986/9789610508328>.

Knjiga je nastala v okviru raziskovalnega programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije« in raziskovalnih projektov J6-2589 »Struktura in genealogija perverzije v sodobni filozofiji, politiki in umetnosti«, N6-0286 »Realnost, iluzija, fikcija, resnica: preliminarna študija« in J6-4623 »Konceptualizacija konca: njegova temporalnost, dialektika in afektivna dimenzija«, ki jih financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Izdajo knjige je sofinancirala Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije v razpisu iz leta 2023.

# VSEBINA

DISHARMONIA PRAESTABILITA:	
MOTIV IN TOPOS NEUBESEDLJIVE MISLI	9
»Najtišja ura« in govornica plasti tišine	16
Na meji postajanja in govornice: nevarno življenje človeške zavesti	23
IZBRIS VEČNEGA VRAČANJA ENAKEGA	31
Po sledih izginotja	36
Psevdonimi in zakon, ki se prepove	41
Stela in epitaf	46
VRNITEV NA ZAČETEK: VEČNO VRAČANJE ENAKEGA V NIETZSCHEJEVEM ZVEZKU M III	57
Izpeljave večnega vračanja	67
Podzemna eksplozija in preobrazba	79
NIETZSCHEJEVA KRITIKA OBJEKTIVNOSTI	89
Epistemološki vidik	91
Interventni vidik kritike objektivnosti	102
DOGODEK, INTERVENCIJA, »BOG JE MRTEV«	117
Nietzschejeva »arhepolitika«	118
Interpretativna askeza	128
Tiha senca smrti Boga	138
LITERATURA	149



ALEŠ BUNTA  
**NIETZSCHE IN  
NEUBESEDLJIVA MISEL**



*Za Niko, Lano, Gali in Rino*

»Najtišje besede prinesejo  
vihar. Misli, ki hodijo  
z golobjimi nogami,  
vodijo svet.«

*Friedrich Nietzsche,  
Tako je govoril Zaratustra*

»Tu ne pesnimo: računamo.  
Toda da bi lahko računali, smo  
morali najprej pesniti.«

*Friedrich Nietzsche,  
neobjavljen fragment iz časa  
nastajanja Zaratustre*

## DISHARMONIA PRAESTABILITA: MOTIV IN TOPOS NEUBESEDLJIVE MISLI

Zlasti v delu *Tako je govoril Zaratustra*, a tudi v drugih Nietzschejevih zapisih se v več oblikah in mnogih različicah pojavlja motiv skrivnostne misli, ki naj bi bila globlja od vseh ostalih misli, vendar pa mora ostati neizrečena, brez ubeseditve.

Ideja misli, ki – vsaj v danem trenutku, a tudi brez pravega jamstva za prihodnost – niti ne more niti *ne sme* nastopiti izražena v besedah, že sama po sebi sproža številna vprašanja. Nietzsche sicer res ni avtor, ki bi se umikal pred kontroverznostjo, ravno nasprotno, kontroverznost mišljenja je tisto, kar po Nietzscheju filozofiji daje »enigmatski mik«, ki si ga za nobeno ceno ne sme pustiti vzeti.<sup>1</sup> Toda vseeno ne moremo mimo očitne dileme: kako je idejo misli, ki jo je treba obvarovati pred njeno ubeseditvijo, mogoče sploh kakorkoli uskladiti z Nietzschejevim večkrat izraženim in po svoje tudi pričakovanim prepričanjem, da »mislimo samo v jezikovni obliki«?<sup>2</sup> Je takšna neubesedljiva misel, ki se očitno postavlja *proti pogojem mišljenja*, sploh mogoča? In če je, kako jo je potemtakem mogoče izraziti in jo hkrati, kot narekuje njena edina znana lastnost, odtegniti govoric?

Motiv včasih nastopi skupaj s pojasnilom, da čas za to skrito misel še ni prišel: morda zato, ker misel sama še ni dozorela; bolj verjetno zato, ker čas še ni zrel zanjo in jo je pred njim bolje obvarovati: »Ampak

---

<sup>1</sup> »Globoka odvrnitev od tega, da bi si enkrat za vselej odpočili v kakšnem skupnem celostnem pogledu na svet. Čar nasprotnega načina mišljenja: ne si vzeti mika enigmatske narave.« Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 1991), 276.

<sup>2</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 298.

kaj govorim, ko nima nihče *mojih* ušes! Tu je še eno uro prezgodaj zame.«<sup>3</sup> Ali denimo: »Nora je moja sreča in noro bo govorila: premlada je še – imejta torej potrpljenje z njo.«<sup>4</sup> In sicer, varovati jo je treba pred množico vseh, ki je sploh ne bi razumeli ali pa bi jo, če bi bila podana, zelo verjetno razumeli povsem narobe. Nič manj pa ni skrite misli treba obvarovati tudi pred tistimi, sicer redkejšimi, ki bi jo morda lahko ob nepravem času razumeli pravilno. Občasno je Nietzscheja popadla celo tesnobna slutnja, da bi se sprva najverjetneje uničujočim učinkom skrite misli najlažje prilagodili prav tisti, ki jim je *najmanj* namenjena: »Drhal, hladna in brez velikih notranjih potreb, bo prva, ki bo naklonila smehljaj doktrini vračanja. Najosnovnejši življenjski nagon bo prvi, ki ji bo dal svoj pristanek.«<sup>5</sup>

Nasploh bi lahko dejali, da je bil Nietzsche eden redkih znanih filozofov, ki so se spraševali, do katere mere sploh želijo biti razumljeni. Ali je smisel filozofije res v tem, da te nekdo razume? Ali ni to za filozofa lahko celo škodljivo? Znamenje preproščine, banalnosti, povprečnosti? »Če človek piše, hoče biti ne le razumljen, ampak ravno toliko zanesljivo tudi nerazumljen.«<sup>6</sup> In še zlasti: si res želimo, da bi naše ideje razumeli prav vsi – še posebej če v njih, tako kot Nietzsche, vidimo prelomen, eksploziven potencial, tako rekoč orožje najtežjega kalibra?

Naša dejanja bi *moral*a biti nerazumljena, tako kot je nerazumljen Epikur. Značilnost vseh prerokov je, da so bili razumljeni *zgodaj* – to jih pomanjšuje. Najprej potrebujemo človeška bitja, katerih *veličina* se razkrije skozi stoletja [...] – še dolgo časa si ne želim postati razumljen.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 1999), 200.

<sup>4</sup> Nietzsche, 94.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/84)*, prev. Paul S. Loeb in David F. Tinsley (Stanford: Stanford University Press, 1995), 446.

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. Janko Moder (Ljubljana: Slovenska matica, 2005), 275.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 262.

Še več, Nietzscheja bi v danem okviru lahko poimenovali celo za avtoezoteričnega avtorja: razvija neko misel, ki je ne skriva le pred drugimi, ampak *celo pred samim seboj*, in to skrivanje pred sabo jemlje za predpogoj njene dovršitve. »Poznam besedo in znamenje nadljudi: vendar je ne izrečem, skrivam jo pred seboj.«<sup>8</sup>

Včasih pove, da s skrito mislijo okleva, ker je naravnana na nek točno določen zgodovinski trenutek, ko njena ubeseditev edino lahko sproži ali doseže svoj namen. Če bi jo izdal le trenutek prehitro, bi z njeno prenačljeno ubeseditvijo spodkopal ves njen nasluteni strateški potencial. In to, celo zelo verjetno, vključuje tudi njega samega: *tudi sebi je ne sme izdati prezgodaj*, vsaj ne v celoti. Poskrbeti mora, da se bo vse izteklo tako, da bo to misel domislil prav v izbranem trenutku. Vse do takrat mora v njegovi glavi potekati dvojno delo: misel mora razvijati, a hkrati poskrbeti, da se bo med njima ohranila zadostna distanca, da na njej še ne bo razbral njenih črk.

A skrita misel ni prepletena le s časom. V drugi sekvenci različic se motiv pojavlja kot direktna demonstracija njene neubesedljivosti. Raznorazna bitja, ki za to niso poklicana, poskusijo ubesediti skrito misel. Pri tem jim – po oceni Zaratustre, učitelja večnega vračanja – v celoti spodleti oziroma to najglobljo vseh misli, kot enkrat reče Zaratustra, s svojim načinom ubeseditve, ali pa morda kar s svojo karakterno neustreznostjo njenim globinam, spremenijo v dobrodušen lajnarski napav.<sup>9</sup> Spet v tretjem primeru je mogoče zaslutiti, da bi ubeseditve te misli predstavljala preveliko težo in osebno tveganje celo za tistega, ki bi jo lahko izrekel.<sup>10</sup> Spodleti tudi Zaratustrovemu neobičajnemu poskusu, da bi v izogib pastem govorice skrito misel izrazil s plesom, a pri tem poskusu nasede na sabotažo, ki so mu jo nastavili Wagner in Nemci.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Nietzsche, 446.

<sup>9</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 252–253.

<sup>10</sup> Nietzsche, 171–172.

<sup>11</sup> Nietzsche, 129.

Edinokrat, ko se zazdi – še to ni povsem gotovo –, da je Zaratustra končno spregovoril svojo skrito misel, pa do nas, na tej strani besedila, pride le gosta tišina. Dodajmo še to, da je Lou von Salomé v svoji biografiji zapisala, da je Nietzsche še celo takrat, ko je v privatnem aranžmaju le prelomil zavezo molka, o skrivnostni misli pripovedoval »le s tihim glasom in z vsemi znamenji najhujše groze«. <sup>12</sup> Skratka, skrita misel je naznanjena in nato umaknjena na tisoč in en način, in očitno je, da je Nietzsche z njo, kakor tudi z njeno tišino, mislil resno.

Je torej Nietzscheja začel nepričakovano obsedati skoraj mistični motiv misli, ki je pregloboka, da bi z besedami lahko sledili njenemu pomenu? Najmanj, kar lahko ugotovimo, je, da skrita misel zares stoji in mora stati v razmerju z nekim bistvenim mankom govornice, ki korelira neki realni coni neubesedljivega, če temu sploh lahko tako rečemo. Osnovna lastnost te »cone« neubesedljivega je namreč v tem, da *zaobsega vse*, a kljub temu po krivdi govornice ostaja skoraj v celoti nespoznavna, prekrita z več plastmi iluzij, ki jo delajo nevidno. Ta realni manko govornice bi lahko zajeli s kratko formulo: manjka nam govornica postajanja. S to formulo namreč zajamemo samo jedro Nietzschejeve epistemologije. Indicira namreč, da med postajanjem kot fluidno vseprežemajočo podlago vsega bivajočega in načinom, kako si svet reprezentiramo skozi matrice, ki jih je v nas položila govornica, vlada razmerje praviloma nepremostljive neadekvatnosti, ki ga včasih imenuje tudi *disharmonia praestabilita*. <sup>13</sup>

<sup>12</sup> Navedeno po Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. Daniel W. Smith (London: Continuum, 2005), 74.

<sup>13</sup> Izraz sicer ni zaslovel po svoji epistemološki rabi, temveč zato, ker je Nietzsche z njim opisal odnos s svojo materjo in sestro. »Ravnanje, kakršnega sem deležen pri materi ali sestri vse do tega trenutka, mi vliva neizrekljivo grozo: tu deluje popoln peklenški stroj z nezmotljivo gotovostjo glede trenutka, ko me lahko krvavo rani – v mojih najboljših trenutkih ... ker tu sploh ni moči, da bi se ubranil strupene golazni ... Zaradi fiziološkega sosedstva je omogočena takšna *disharmonia praestabilita* ... Priznam, da sta najgloblji ugovor proti 'večnemu vračanju', moja prava *brezdanja* misel, zmeraj mati in sestra.« Friedrich

Kako bi pojasnili ta pojem? Znano je, da je Nietzschejev glavni očitek Kantovi epistemologiji in verjetno tudi epistemologiji sploh, ki jo je želel nadomestiti z nekakšnim »naukom o perspektivizmu afektov«,<sup>14</sup> prav v tem, da naj bi Kant prezrl realnega akterja epistemološke prevare. Tega bi namreč zaman iskali v čutih, ki nas, kot včasih pravi Nietzsche, sploh ne varajo; prav tako ga ne bomo odkrili v zablodah uma, ki sicer obstajajo, vendar vedno v spregi s podobo sveta, kakršno je že vnaprej na slepo organizirala govorica. Da bi za čute sploh lahko trdili, da nas varajo, moramo predpostaviti, da na koncu verige impulzov, ki skozi prodirajo v nas, v »zunanosti«, obstaja nekakšen substrat resničnosti, bivajoča entiteta, »stvar sama«, ki je, če od nje odmislimo učinke spoznavnega aparata, natanko takšna, kot je. A resnična iluzija je prav v tem, da takšen substrat resničnosti sploh obstaja, kajti svet bivajočega, svet entitet, na katerega naj bi se govorica nanašala, ni v resnici nič drugega kot *navzven reflektirani, docela fiktivni predpogoj delovanja nje same*. »Korenina substančne predstave je v jeziku, ne v bivajočem zunaj nas«,<sup>15</sup> Govorica svet razparcelira na »trajne entitete«, »objekte«, »subjekte«, »substance«, »predikate«, ki kot orientacijski predpogoji komunikacije ter kot omrežje, prek katerega komunikacija poteka, obenem tvorijo tudi podlago njenega lastnega delovanja. Iz govorice izvirajo tudi pojmi, kot so »bit«, »volja«, »smoter«, »cilj«, ki v zadnji instanci niso nič drugega kot besede, projicirane v realnost. Na ta način govorica naš svet sicer napolni z bitji in s pomenom, hkrati pa, na najgloblji ravni svojega lastnega nastanka, postajanju vsili formo, ki mu sploh ne bi mogla biti bolj tuja. Postajanje torej v govorici okameni v grušču entitet, ki so sicer nujni predpogoj komunikacije in izmenjave – lahko bi celo rekli, predpogoj edinega nam dostopnega pomenskega registra –, a jih na ravni postajanja, se pravi tega, kar »resnično je«, sploh ni.

---

Nietzsche, *Ecce homo*, prev. Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist* (Ljubljana: Slovenska matica, 1989), 165.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 271.

<sup>15</sup> Nietzsche, 320.

Prejšnje čase so spremembo, menjavo, nastajanje sploh jemali kot dokaz navideznosti, kot znamenje, da nas mora kaj zavajati. Danes pa, obrnjenno, vidimo, da smo natančno toliko, kolikor nas prisili predsodek uma, da postavimo enotnost, identiteto, trajanje, substanco, vzrok, stvarnost, bit, zapleteni, *prisiljeni v zmoto*; tako zanesljivo smo na podlagi strogega preračunavanja na jasnem o tem, *da gre tu za zmoto*. S tem ni nič drugače kakor z gibanji velikih ozvezdij: pri njih ima zmota za stalnega odvetnika naše oko, tu pa naš *govor*. Govor sodi po svojem nastanku v čas najbolj rudimentarne psihologije: v surov fetišizmu pridemo, če se ovemo temeljne predpostavke govorne metafizike, po slovensko: *uma*. Ta vidi vsepovsod storilce in dejavnost: verjame v voljo kot vzrok nasploh; verjame v »jaz«, v jaz kot bit, v jaz kot substanco, in *projicira* vero v substanco jaza na vse stvari – in šele s tem *ustvari* pojem »stvar«... Bit je povsod primišljena in *podtanjena* kot vzrok [...] Zares še nobena stvar do zdaj ni imela naivnejše prepričevalne moči kot zmota o biti, kakor so jo na primer formulirali eleati: saj ima vendar na svoji strani vsako besedo, vsak stavek, ki ga izgovorimo! – Tudi nasprotniki eleatov so se še vdali zapeljivosti njihovega pojma biti: Demokrit med drugimi, ko je iznašel svoj *atom* ... »Umnost« v jeziku: oh, kakšna goljufiva babnica! Bojim se, da se še ne bomo otresli boga, ker še verjamemo v slovnico ...<sup>16</sup>

Upravičeno torej lahko sklepamo, da mora skrita misel kot najgloblja vseh misli na tak ali drugačen način zadevati to temeljno epistemološko pregrado neubesedljivega. In ker vemo, da je morda celoten Nietzschejev filozofski projekt mogoče razumeti kot poskus taljenja tega kamninskega presežka,<sup>17</sup> ki postajanje kot prazno kopičenje fikcij vklepa na strani govornice, lahko tvegamo tudi s sklepom, da prav skrita misel vsebuje talilno formulo. Še posebej, ker Nietzsche prav v *Tako je govoril Zaratustra*, kjer je motiv skrite misli najbolj vztrajno navzoč, spregovori o tem,

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, prev. Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist* (Ljubljana: Slovenska matica, 1989), 25–27.

<sup>17</sup> »Poskus pogledati proč od človeških bitij in jih popraviti v postajanju – in ne modelirati vsega po njih.« Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 206.

da je preobrat, ko se govornica iz okov postajanja preobrazi v govornico postajanja kot takega, v izjemnih okoliščinah le mogoč.

Zdi se torej, da skrita misel, ki je sama neubesedljiva, izziva mejo vsprežemajočega neubesedljivega, ki ostaja zapečateno za zidom govornice – kot da bi na nek način pripadala obema svetovoma. Če res nekaj »ve« o postajanju, mora biti neubesedljiva in, strogo vzeto, tudi *ostati* neubesedljiva. A ker o njej, pa čeprav le kot o neubesedljivi misli, očitno lahko govorimo, to pomeni, da se nujno umešča na sam skrajni rob zavesti oziroma da ta skrajni rob zavesti celo sama opredeljuje.

Toda kaj sploh lahko izvemo o neki tako opisani misli? Očitno je, da vanjo, v njeno »vednost«, ne moremo prodreti. Niti je ne moremo odlepiti od skrajnega roba zavesti, ki ga vzdržuje prav sama. Tega dvojega, tudi če bi to mogli, za nobeno ceno ne smemo storiti, saj bi hipotetična vednost o postajanju ob prvem stiku z govornico takoj zmrznila v njegovo negacijo. Vendar pa misel sama, čeprav je neubesedljiva, le ima na voljo nek izrazni aparat – namreč *sámo mnogoterost načinov svoje neubesedljivosti kot take*, ki jo Nietzsche, kot smo dejali, pojasnjuje in demonstrira na tisoč in en način. Kako bi to bolje pojasnili?

Na enem od ključnih odlomkov iz besedila *Zaratusstre* bomo pokazali, da motiv skrite misli svoj vrhunec doseže prav tedaj, ko se razkrije, da je skrita misel, če nič drugega, *neubesedljiva na nek singularen način*. Tudi to nekaj pove. Točneje rečeno, čeprav je skrita misel neubesedljiva in mora zaradi dozdevnih povezav s postajanjem takšna tudi ostati, pa se v sam red neubesedljivega umesti na način, ki vanj vnese nekakšen nihaj v smereh obeh nasprotnih ekstremov: skrita misel namreč, strogo vzeto, ni neubesedljiva zato, ker je sploh ni mogoče ubesediti, ampak je, skoraj obratno, *neubesedljiva natanko zato, ker jo njena uspela ubeseditev odrine v pozabo*.



## »Najtišja ura« in govorica plasti tišine

Osredotočimo se torej na konkretni primer. Dejali smo že, da se v nekem trenutku zazdi, da je Zaratustra vendarle spregovoril skrito misel, a da o tem, ali je res spregovoril, niti ne moremo podati dokončne sodbe, saj do bralca pride le tišina.

Zaratustri se nekoč na robu sna v glavo vtihotapi figura po imenu »Najtišja ura«. Osnovna prepoznavna poteza tega lika, ki ga Zaratustra imenuje tudi »moja kruta gospodarica«, je, da govori brez glasu. Do Zaratustre zavzame držo slabe vesti, ki pa Zaratustri očita ravno to, kar je ona sama, namreč nekakšen vztrajen molk ali izraz tišine. Dialog med Zaratustro in Najtišjo uro tako še najbolje opišemo kot nekakšno apologijo molka pod pritiskom tišine, ki kot da bi se rada od znotraj pretrgala in prišla do izraza:

Poznate strah tonečega v spanec? –

Noter do prstov na nogah se ustraši spričo tega, da se mu tla spodmikajo in se začneta spanje.

Tole vam povem za prisposodbo. Včeraj, ob najtišji uri, so se mi spodmaknila tla: začele so se sanje.

Kazalec se je premikal, ura mojega življenja je segla po sapo – še nikoli nisem slišal take tihote okoli sebe: tako da se mi je srce ustrašilo.

Potem mi je brez glasu spregovorilo: »Ti veš, Zaratustra?« –

In zakričal sem od strahu pri tem šepetanju in kri mi je izginila z obraza: vendar sem molčal.

Tedaj mi je spet spregovorilo brez glasu: »Ti veš, Zaratustra, vendar ne govoriš!« –

In nazadnje sem odgovoril kakor kljubovalec: »Ja, vem, vendar nočem govoriti!«

Tedaj mi je spet spregovorilo brez glasu: »Nočes, Zaratustra? Je to tudi res? Ne skrivaj se za svojo kljubovalnost!« –

In jokal sem in trepetal kakor otrok in govoril: »O hotel sem že, ampak kako bi to mogel! Samo to mi odpusti! To presega moje moči!«

Tedaj mi je spet spregovorilo brez glasu: »Kaj pa ti mar, Zaratustra! Izgovi svojo besedo in se zdrobi!« –

In sem odgovoril: »O, je to moja beseda? Kdo pa sem?«<sup>18</sup>

Najtišja ura torej Zaratustro – kako bi temu dejali? – zasači pri neki vednosti, ki bi jo, kot vse kaže, raje utajil celo pred samim seboj. Najtišja ura ga tako najprej prisili k priznanju, da to skrivnostno vednost res ima, kakor tudi k priznanju, da o njej noče govoriti.

A čeprav je to priznanje iskreno, Najtišja ura vrta dalje in Zaratustro prisili še v dodatno priznanje, ki prvo potisne na rob protislovja: Zaratustra bi o tej vednosti v resnici še kako rad spregovoril, torej le ni povsem res, da noče govoriti, vendar pa tega, da bi jo izrekel, enostavno ne zmore. To vednost spraviti v govorico presega celo njegove brezmejne moči. Res je, da noče, vendar noče le toliko, kolikor ve, da ne zmore, čeprav si želi.

Za razliko od prvega razloga, kljubovalne nejevolje, da bi spregovoril, je Zaratustra zdaj podal razlog molka, ki se zdi resničen – tudi Najtišja ura, neusmiljena gospodarica, ki vidi v Zaratustrovo glavo, mu ne oporeka. Skrivnostna vednost, o kateri Zaratustra noče govoriti, je torej dejansko neubesedljiva. In vendar se dialog nadaljuje v smeri še globljega razloga molka, ki pa – glede na dejstvo, da je navedeni razlog že prestopil prag resnice – lahko napreduje le v smeri neke še globlje neubesedljivosti. Drugače rečeno: čeprav je neubesedljivost kot taka že dejanski razlog molka, se pod njo vseeno skriva še ena, globlja plast nje same.

Ključ do te najgloblje plasti odpora govorici na koncu poda Najtišja ura kar sama: »Kaj pa ti mar, Zaratustra! Spregovori svojo besedo in se zdrobi!« Očitno je, da oba, tako Najtišja ura kot Zaratustra, vesta, da ubeseditev skrite vednosti nastopi za ceno zloma tistega, ki jo izreče. A

<sup>18</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 171–172.

sam razlog zloma, ki se očitno prekriva s samim bistvom skrite vednosti, nam ostane nepojasnen – o tej zadevi molčita oba.

Potem sledi tisti zlovešči trenutek: Zaratustra pogleda vase, prepozna svojo misel, *a ne prepozna več samega sebe, postane nekdo drug*. Zdi se, da je v skrito misel res vpisano nekaj, kar v trenutku spoznanja spodkoplje identiteto tistega, ki jo je dojel. Pravzaprav prav efekt dezorientacije glede lastne identitete, ki ga je napovedala Najtišja ura, podkrepi domnevo, da se je skrita misel povzpela do ubeseditve. Pa vendar, ker je misel s svojim nastopom na tak ali drugačen način strla samo singularno podlago svojega izrekanja, ki jo predstavlja Zaratustra – edini, ki jo sploh lahko izreče –, je njena ubeseditve neposredno sovpadla z njeno pozabo. S tem ko je izrečena, skrita misel samo sebe izroči *neki drugi, globlji tišini*. Šele tako se razkrije pravi razlog Zaratustrovega molka: v zadnji instanci celo ni čisto res, da Zaratustra noče govoriti, ker se zaveda cene, ki mu jo ubeseditve prinaša. Zaratustra s svojim molkom ne ščiti sebe pred mislijo, temveč misel, *Najtišjo uro*, ščiti pred pozabo.

V dialogu sta torej res v nekakšno hierarhijo globine, druga čez drugo, razvrščeni obe plasti neubesedljivega: tako neubesedljivo *stricto sensu* kakor tudi tisto drugo neubesedljivo, ki karakterizira specifično razliko skrite misli in smo ga prej opredelili kot nekakšno notranje nasprotje neubesedljivega. In sicer zato, ker karakteristični molk skrite misli ravno ni rezultat nemožnosti ubeseditve kot take, šibkosti oziroma neustreznosti izraznega aparata, ampak je ta molk očitno izraz neke singularne lastnosti skrite misli same: singularne lastnosti, ki se torej izraža prav v tem, da se ta misel pozabi v lastnem izrazu.

Problem moramo najprej zgrabiti na tisti točki, kjer je najbolj otipljiv oziroma kjer povzroča nelagodje. Iz dialoga nismo izvedeli, kaj je vsebina tiste vednosti, ki stre Zaratustro. Zato nas prevzame občutje, da se nam je bistvo dialoga izmuznilo – nelagodno občutje, ki je sploh značilen spremljevalec branja te enigmatične filozofske mojstrovine.

Da bi se ustrezno soočili s to prvo plastjo problema in premagali malodušje, si moramo najprej še enkrat priklicati v spomin to, kar je Nietzsche sam sploh izpostavil kot svoj najosnovnejši cilj v obravnavanem delu. Nietzschejev osnovni cilj ni prenos vednosti, ki je glede na avtoezoterično noto njegovega zastavka zelo verjetno tudi sam še *ne sme* imeti, vsaj še ne izoblikovano v celoti, v črkah in besedah, in vsaj še ne v obliki, ki bi preraščala slutnjo, pač pa je njegova primarna naloga proizvesti nekakšno *esencialno spremembo v polju govorice same*, spremembo, ki povzroči, da se govorica iz negacije postajanja pretvori v »govorico postajanja« ter na ta način – to dvoje je isto – v afirmacijo življenja. V tem oziru ni nepomembno, da je Nietzsche v *Ecce homo* izrazil prepričanje, da je ta »afirmativni« projekt *Zaratuстре* v celoti uspel in da ga je imel za zaključenega. To torej lahko pomeni le eno: Nietzsche je verjel, da je v *Tako je govoril Zaratustra* iznašel princip korekcije, ki tok govorice proti njeni naravni tendenci uskladi s tokom postajanja. Verjel je torej, da mu je nekako uspelo obrniti danost principa *disharmonia praestabilita*. »Tu ti vznikajo vse besede in besedne skrinje vse biti; vsa bit hoče tu postati beseda, vse nastajanje se hoče od tebe učiti govorjenja.«<sup>19</sup>

V tem pogledu torej že lahko tvegamo neko hipotezo. Na samem začetku besedila smo se vprašali, na kakšen način si sploh lahko zamislimo neko misel, ki se kot neubesedljiva zoperstavlja pogojem mišljenja, ki, kot tako, tudi za Nietzscheja poteka le v mediju govorice. Vprašali smo se tudi, kako je neko misel, ki naj bi bila po svoji esencialni potezi neubesedljiva, sploh mogoče izraziti, ne da bi jo pri tem kontaminirali z govorico.

Zametek odgovora na obe vprašanji bi bil torej sledeč: Nietzsche iz same tišine izvabi neko *znamenje* (razliko v formi neubesedljivega), ki ravno toliko, kolikor *ostane forma molka*, lahko izrazi nekaj o skriti

<sup>19</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 235.

misli, ne da bi jo zato izpostavil nevarnosti tistega popolnejšega molka, ki za skrito misel po njeni naravi izvira iz govornice. V grobem lahko torej rečemo, da se s to razširitvijo kapacitet govornice v sfero molka, ki uhaja njeni zapori, Nietzschejev cilj taljenja petrifikacijskega efekta govornice že začenja izpolnjevati.

V neobjavljenih besedilih iz časa nastajanja *Zaratusstre* najdemo številne Nietzschejeve zapise, ki vodijo v to smer.

Tako denimo odkrijemo, da je Nietzsche poleti leta 1882, na začetku svojega snovanja *Zaratusstre*, premišljeval celo o tem, da bi knjigi dal naslov »*Molčeči govori. Knjiga sentenc*«. <sup>20</sup> Prav tako je iz tega zelo obsežnega korpusa neobjavljenih besedil mogoče razbrati, da je Nietzsche velik poudarek namenil prav motivu podvojitve tišine, ki se med zasnutki ponovi na več mestih:

Alpa! Sem zavpil, dopusti že, da se zasliši tvoj glas. Alpa! Sta od mene kričala moj strah in hrepenenje. Toda bila je tišina, grozljiva podvojena tišina. Torej niste seznanjeni z njo, podvojeno tišino, tisto, ki zavozla naša srca! Alpa, sem vpil, Alpa! Alpa! Groza pred podvojeno tišino je kričala od mene. <sup>21</sup>

Toda bilo je tiho: grozljivo in dvojno tiho. Torej ne veste zanjo, dvojno tišino, ki veže srca, dokler se ne stro. <sup>22</sup>

O sami izmenjavi vlog govornice in molka Nietzsche morda najbolj neposredno spregovori v naslednjem odlomku s konca leta 1883, skratka v letu, ko je bil projekt pisanja *Zaratusstre* že v polnem teku:

Naučiti se moraš dolge tišine; nihče naj ne vidi v tvoje globine. In tisti, ki uspevajo v tišini, ne sodijo mednje, ki si zastirajo obraz in naredijo motne svoje vode, zaradi česar ni mogoče videti skozi. Pač pa so svetli, pogumni, transparentni tisti, ki uspevajo v tišini, katerih globine so tako globo-

<sup>20</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 42.

<sup>21</sup> Nietzsche, 329.

<sup>22</sup> Nietzsche, 405.

ke, da se jih ne da razbrati niti skozi najčistejšo vodo. Kajti skoznje se tišina razkrije kot ne tiha.<sup>23</sup>

Na širok spekter podobnih poudarkov, ki težišče govornice *Zaratu- stre* tako ali drugače postavljajo v tišino ter merijo na izmenjavo njunih vlog, pa naletimo tudi v delu samem. Zaratu-stra se pritožuje, da je v tišini svojih gora postal preveč klepetav in mora prav *iz potrebe po molčanju* znova stopiti med ljudi. »Predolgo sem pripadal samoti: tako sem se odvadil molka.«<sup>24</sup> Ali denimo: »Težko je živeti z ljudmi, ker je molk tako težak.«<sup>25</sup> Poleg tega pove, da so najbolj prelomne misli in največji dogodki najtišji: »Najtišje besede prinesejo vihar. Misli, ki hodijo z golobjimi nogami, vodijo svet.«<sup>26</sup> In še: »Največji dogodki – to niso naše najglasnejše, temveč naše najtišje ure. Svet se ne suče okoli iznajditeljev novega trušča: temveč okoli iznajditeljev novih vrednosti; suče se neslišno.«<sup>27</sup>

Kasneje, v *Ecce homo*, pa je podal še eno povezano pomembno napotilo, kako je treba razumeti *Zaratu- stro*. Nietzsche pravi, da moramo to delo predvsem »znati zaslišati«. »Mogoče bi vsega Zaratu- stro morali šteti h glasbi [...].«<sup>28</sup> Izpostavil je tudi muzikalični karakter *Zaratu- stre* ter delo celo povezal s svojo skladbo za zbor in orkester »Himna življenju«, ki jo je ustvaril v približno istem času – rahlo okrutno besedilo zanjo<sup>29</sup> je napisala prav »mlada Rusinja«, Lou von Salomé – in ki bi jo v vsej njeni presenetljivi monotonosti z lahkoto opisali kot nekakšen poskus uglasbitve tišine. Morda je delo *Tako je govoril Zaratu- stra* res treba

<sup>23</sup> Nietzsche, 551.

<sup>24</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratu- stra*, 94.

<sup>25</sup> Nietzsche, 165.

<sup>26</sup> Nietzsche, 173.

<sup>27</sup> Nietzsche, 154.

<sup>28</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 230.

<sup>29</sup> »Če nimaš več sreče, da mi jo daš, glej! Imaš še trpljenje ...« Nietzsche, 231.

razumeti v nekakšnem kontrapunktu omenjene kompozicije:<sup>30</sup> če »Himna življenju« poskuša uglasbiti tišino, v sloviti knjigi stopnjevanje in zgoščanje tišine nastopa kot *govorica intenzitet*.

Najtišja ura – *trenutek največje intenzivnosti, izražene s stopnjevanjem tišine*. Brez dvoma lahko rečemo vsaj to, da dialog med Zaratuistro in Najtišjo uro zares poteka oziroma je organiziran kot nekakšna intenzifikacija tišine, stopnjevanje otipljivega molka, ki svoj vrh doseže prav v trenutku, ko skrita vednost, ki jo s tolikšno napetostjo pričakujemo, *sicer pride do besede, ne pa tudi do nas*. Drugače rečeno, ta trenutek neizogibnega razočaranja, ker je skrita misel pred nami dosegla svoj učinek, ne da bi se nam pri tem razkrila, je vseeno treba razumeti kot uspelo znamenje, ki nas s skrito mislijo ohranja v stiku kljub zapori govornice; med njo in nami ohranja neko nemo vez: čeprav vsebina misli ne pride do nas, pa za njo ostane vsa napetost stopnjevanje tišine, ki se na koncu zgosti v enem samem trenutku, »najtišji uri«, ki tako postane beseda neubesedljive misli.

Na ta način torej pridemo do nekakšnega minimuma empirične pojavnosti, v katerega se da upreti konceptualno razliko med nasprotnima formama neubesedljivega. Očitno je, da sama *razlika med obema formama neubesedljivega* ustreza *razliki v intenzivnosti tišine*, ki spremlja prvo oziroma drugo plast neubesedljivega. Drugo formo neubesedljivega, torej tisto, ki predstavlja izraz skrite misli, spremlja tudi intenzivnejša, globlja tišina. Skrite misli torej v razmerju do neubesedljivega ne opredeljuje le to, da *kot misel seže višje*, vse do ubeseditve, pač pa tudi to, da njen *molck seže globlje*, vse do samega skrajnega roba govornice – do točke, kjer govornica sama sebi zapreči pot v postajanje.

---

<sup>30</sup> O globoki, tudi strukturni povezanosti nekaterih Nietzschejevih filozofskih del s principi glasbenega ustvarjanja gl. Michael Allen Gillespie, *Nietzsche's Final Teaching* (Chicago in London: Chicago University Press, 2017), 88–119. Gillespiejeva študija se sicer osredotoča zlasti na zgradbo dela *Somrak malikov*.

## Na meji postajanja in govornice: nevarno življenje človeške zavesti

Če postajanje, kot pravi Nietzsche, v sebi res zaobjema tisto, česar nismo zmožni dojeti in imenovati drugače kakor z neadekvatnim izrazom »celota bivajočega«, potem je govornica iz vseh smeri, tako od zunaj kot od znotraj, zamejena samo s postajanjem.

Natančneje: *tudi sama ločnica govornice in postajanja obstaja le prek efekta potlačitve postajanja, ki ga govornica iz sebe prenaša v matrice našega mišljenja in ga odslikava v zgradbo človeške zavesti*. Ne le, da ta potlačitev in »svet bivajočega« obstajata le za določeno *perspektivo* – tisto, ki jo bržkone tvori zgolj človeška zavest –, ampak bi lahko dejali, da je sama človeška zavest *rezultat* te potlačitve oziroma da je človeška zavest *bistveno koekstenzivna s perspektivo, ki sveta ne more dojemati drugače kot bivajočega*. Zavest torej sovпада z neko svojo izvorno zмотo.

Še drugače: če se opremo na nek Nietzschejev pojem, ki je na njegov izjemen pomen v svojih kanonskih študijah opozoril že Heidegger – govorim o konceptu, ki se v izvorniku imenuje *Einverleibung*, utelesitev –, potem bi lahko dejali, da je naša, človeška zavest v bistvenem pomenu *mesto utelesitve fikcije bivajočega*, telesni organ, ki se ga je ta fikcija polastila in ga izoblikovala po svoji podobi. Zato lahko rečemo, da obstoj zavesti – ne da bi to pomenilo, da je zavest kot taka iluzija – sloni na negotovem temelju delovanja neke fikcije, ki se po Nietzscheju v zadnji instanci ohranja po principu *verovanja*. Da bi naša zavest lahko obstala v svoji sedanji obliki, mora nekaj znotraj nas vztrajati v svoji veri v bit.

Kar omogoči vzpostavitev meje postajanja in govornice, je namreč nedvomno neka fikcija, »fikcija bivajočega«, ki tam, kjer »je« postajanje, poseli svet trajno bivajočih, sebi enakih entitet. Drugače rečeno, šele fikcija bivajočega, ki se zoperstavlja postajanju, v relacijo govornice in postajanja vnese nekakšno negativno razmejitev. Sama meja postajanja in govornice se torej vzpostavi v spregi s fikcijo bivajočega, esencialnim produktom govornice; možna je le na podlagi te fikcije in je tako v zadnji



instanci *fiktivnega izvora*. In vendar: kljub dejstvu, da se meja med postajanjem in govorico vzpostavi šele prek učinka fikcije, *se na tej meji postajanja in govorice odloča o statusu realnosti*.

Točneje rečeno, čim se meja oziroma prelom med govorico in postajanjem enkrat vzpostavi – in vzpostavi se samo v relaciji do tretjega člana, fikcije bivajočega –, se na tej meji pojavi proces, ki ne le, da sam ni fiktiven, ampak vsebuje *vso realnost temeljnega epistemološkega problema*. Na meji med postajanjem in govorico se namreč odvija proces, ki smo ga imenovali petrifikacijski efekt govorice na postajanje, in ta proces, čeprav je oprt na fikcijo bivajočega, ni fikcija ali iluzija. Petrifikacijski efekt je dejansko Nietzschejev temeljni spoznavnoteoretski problem: čim postajanje poskusimo zajeti z govorico, se postajanje kontaminira s svojim nasprotjem, bivajočim, in na ta način do nas prihaja le v formi svojih negacij. Že na najbolj naivni in elementarni ravni: če rečemo, da postajanje »biva«, je to sicer na nek način res, a hkrati tudi negacija postajanja kot takega. Ko to izrečemo, čeprav na nek način povemo resnico, le še odebelimo zid negacij, ki naravo postajanja ločuje od spoznanja. S te perspektive torej meja govorice in postajanja, katere hrbtna stran je sicer fikcija, ni le docela realna pregrada, ampak na nek način celo temeljna danost reda *disharmonia praestabilita*; morda celo edino *dejstvo* sploh.

Prelom postajanja in govorice, izvor zavesti, mesto najintenzivnejše tišine, kjer se govorica kot molk postajanja sreča s svojo mejo, torej nekako utripa med čisto fikcijo, ki jo vsakič znova ustvari, in efektom te fikcije, ki v sebi nosi vso tisto stopnjo realnosti, ki jo v vsaki posamezni filozofiji lahko vsebuje le spoznanje njenega centralnega epistemološkega problema: tako kot je za Kanta vsako objektivno spoznanje pogojeno s spoznanjem, da je »stvar na sebi« nespoznavana, je za Nietzscheja bistveno zavedanje, da vsako zavestno spoznanje seže le do te meje, kjer si govorica zapreči pot v postajanje. A s to bistveno razliko, da se tudi sama ta konstitutivna meja spoznanja pokaže kot pogojena z neko

temeljno fikcijo, *ki mora delovati*, v katero *moramo verjeti*, da bi skupaj z njo sploh lahko nastopilo tudi kakršnokoli spoznanje.

Nenazadnje: če vzamemo, da je vse nastajanje, potem je *spoznanje mogoče samo na podlagi vere v bit*.<sup>31</sup>

Čeprav je fikcija bivajočega vpisana v notranjost našega mišljenja in strukturo naše zavesti, ni njen lastni ontološki status po Nietzscheju torej nič drugačen od statusa nekega globoko ukoreninjenega verovanja – verovanja, ki je, podobno kot se je pravzaprav presenetljivo hitro in neopazno odvilo z vero v Boga, podvrženo tveganju nenadnega pretrganja. Zato lahko rečemo, da človeška zavest, ki v svoji obstoječi formi sloni na tej fikciji, živi nevarno življenje – pogled na njen skrajni rob, kjer ni nje same, temveč le fiktivna meja postajanja in govorice, iz katere izvira in ki določa njeno mesto, *ogroža njen goli obstoj*.

A najprej si na hitro oglejmo – k tej temi se bomo namreč podrobneje vrnili v tretjem in še zlasti četrtem poglavju tega besedila – na kakšen način zavest in fikcija bivajočega stojita v strogi korelaciji oziroma zakaj lahko trdimo, da fikcija bivajočega formira zavest.

Nietzsche sicer »občutku biti jaz« načeloma podeljuje nekakšen izvorni primat nad kategorijo biti:

Človek ima svoja tri »notranja dejstva«, to, v kar je najtrdneje verjel, voljo, duha, jaz, in projiciral iz sebe – najprej je vzel iz pojma jaz pojem biti, »stvari« je postavil kot bivajoče po svoji podobi, po svojem pojmu jaza kot vzroka. Ali je kaj čudnega, če je v stvareh zmeraj odkrival le tisto, kar je *vtaknil vanje?* – Stvar sama, še enkrat povedano, pojem stvar, [je] samo odsev vere v jaz kot vzrok ...<sup>32</sup>

Ta primat jaza nad bitjo – dejstvo, da je bit zgolj navezen projicirana »substancija jaza« – je nedvomno treba motriti z vitalistične perspektive: človek je bitje, ki se je evulucijsko razvilo tako, da se je kot centralni pogoj

<sup>31</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 296.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Somrak malikov*, 39.

preživetja človeške vrste moral znotraj nje razviti dominanten občutek, samodoživljanje zavesti kot nekakšne *notrine*, ki je usmerjena proti *zunanjemu* svetu; samodoživljanje zavesti kot notranjega prebivalca telesa.

**Vir spoznanja.** – Intelpekt skozi neznansko dolge čase ni ustvaril nič drugega kakor zmote; o nekaterih od njih se je pokazalo, da so koristne in ohranjevalke vrste: kdor naleti nanje ali jih dobi podedovane, z večjo srečo bojuje svoj boj zase in za svoje potomce. Takšna zmotna verovanja, ki so bila ves čas najprej podedovana in so se nazadnje skoraj spremenila v človeško vrsto ali njeno podlago, so na primer tale: da obstajajo trajne in da obstajajo enake stvari, da obstajajo stvari, snovi, telesa, da je kakšna stvar tisto, za kar se kaže, in da je naše hotenje svobodno, da je, kar je dobro zame, lahko dobro tudi samo po sebi in zase. Šele zelo pozno so se oglasili zanikovalci ali dvomljivci takšnih postavk – in šele zelo pozno je nastopila resnica kot najbolj nemočna oblika spoznanja. [...] Torej: *moč* spoznanja ni v njegovi stopnji resničnosti, temveč v njegovi starosti, v njegovi utelešenosti, v njegovem značaju kot pogoju življenja.<sup>33</sup>

Toda že sama ta notranja predstava »substance jaza«, biti-notrina, ki jo doživljamo s kar največjo stopnjo gotovosti, je po Nietzscheju prežeta z iluzijo. »Ločevati med zunanjim in notranjim svetom, kakor počnejo metafiziki, je že čutna sodba. Oko in uho sta prav tako 'zunanji svet'. Vsem čutnim predstavam pravim 'stimuli'.«<sup>34</sup>

Za Nietzscheja je zavest v resnici nekaj povsem nasprotnega od načina, kako jo samodoživljamo: je *najbolj zunanji organ telesa, ki skrbi za komunikacijo z drugimi telesi*. Oziroma, kot še bolj zgoščeno zapiše sam: »Zavest je le povezovalna mreža med človekom in človekom.«<sup>35</sup> Pravzaprav zavest, po tej Nietzschejevi tezi, če odštejemo njeno pripetost na telo, pripada *prej intersubjektivnemu* kot individualnemu redu in je tako kvečjemu najbolj zunanji organ telesa; naše doživljanje zavesti kot notrine pa je v možgane vpisana samoprevara. Toda da bi se zavest

<sup>33</sup> Nietzsche, *Vesela znanost*, 126–127.

<sup>34</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 318.

<sup>35</sup> Nietzsche, *Vesela znanost*, 237.

v svoji doživeti samopredstavi sploh lahko vzpostavila kot ta notrina oziroma da bi vitalna samoprevara sploh lahko trajala in delovala, si je morala v spregi z delovanjem govorice ustvariti tudi zunanji svet – po sebi modelirati svet »stvari«, v razmerju do katerih se sploh šele vzpostavlja kot nekakšna notranjost. »Bistveno je, da se ne pregrešimo glede vloge 'zavesti': *razvila nam jo je relacija z 'zunanjim svetom'*. V nasprotju s tem nam *direkcija* oziroma varstvo in skrb glede telesnih funkcij *ne* stopa v zavest; ravno tako ne duhovno skladiščenje.«<sup>36</sup> »Globina« zavesti, njena intencionalna naravnost na »zunanji svet«, je torej dejansko korelativna s fikcijo »bivajočega sveta«.

Zgradba človeške zavesti v sedanji obliki torej po Nietzscheju *očitno stoji in pade z nekim v lastno fikcijo oprtim procesom, ki je za zavest konstitutivno neviden*. Zato nas po svoje ne sme presenetiti, da je Nietzsche v nekaterih svojih zapisih napovedal njen zaton:

Nič ni tako neuporabno kakor iz psihičnih in fizičnih fenomenov delati dvoje obrazov, dve razodetji iste substance. S tem ničesar ne razložimo: pojem »substanc« je popolnoma neuporaben, če hoče pojasnjevati. Zavest, v drugi vlogi, skoraj indiferentna, odvečna, mogoče določena, da izgine in se umakne popolnemu avtomatizmu [...].<sup>37</sup>

Toda ali si vse skupaj res lahko predstavljamo tako naivno, da verjamemo, da bi že samo golo spoznanje tega očem zavesti sicer skritega utemeljitvenega procesa tudi že porušilo njeno zgradbo? Je nekemu spoznanju res mogoče pripisati tako silo?

Videli smo, da po Nietzscheju vsa spoznanja, brez izjeme, nastopijo le v relaciji s fikcijo bivajočega in pod pogojem, da ta fikcija deluje (kar ni samoumevno). Ta trditev je pravzaprav istovetna trditvi, da mislimo zgolj v jezikovni obliki. Toda ali ne obstaja *vsaj eno spoznanje*, ki se izvzema danemu pravilu? Govorim seveda prav o Nietzschejevem

<sup>36</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 299.

<sup>37</sup> Nietzsche, 298.

spoznanju o temeljnem protislovju med postajanjem in govorico. Ali ni prav to spoznanje, to sumničenje v svet, kakršnega nam reprezentira govorica, v nasprotju z vsemi drugimi spoznanji, *nujno izvzeto* pogojevnosti s fikcijo bivajočega?

Kakšen status pravzaprav pritiče tej misli, ki ji – kljub dejstvu, da ne moremo misliti drugače kakor v jezikovni obliki, in *prav zaradi tega spoznanja, da ne moremo misliti drugače* – na nek način uspe pobegniti »jezikovnim kleščam« in artikulirati nejevero v svet bivajočega, kakršnega nam reprezentira govorica?

Nietzschejev odgovor na to vprašanje je zelo jasen: tej misli, ki prek zavedanja naše prepuščenosti govorici vanjo usmeri nejevero, lahko pritiče le status *dvoma*. In to, po Nietzschejevih besedah, nekega zelo krhkega in sprva zelo nemočnega dvoma; dvoma, ki se sprašuje o tem, ali ni naletel na neko ultimativno mejo:

*Nehamo misliti, če ne maramo tega početi v jezikovnih kleščah, pridemo samo še do dvoma, ali naj tu vidimo mejo kot mejo. Umno mišljenje je interpretacija po shemi, ki je ne moremo odvreči.*<sup>38</sup>

Toda ali naj temu dvomu sploh rečemo spoznanje? Ali ni v njem prej treba videti prvega znamenja nekega epohalnega preloma, dogodka – simptoma usihanja moči govorice, nekakšne avtoimunske bolezni, ki je morda zelo podobna tisti, ki je privedla do smrti krščanskega Boga? Pozornost bi usmeril še na en, manj znan Nietzschejev citat:

Besedo postavimo tja, kjer se začne naša nevednost, kjer ne vidimo več naprej, na primer besedo »jaz«, besedo »delati«, besedo »trpeti«: – to so nemara črte obzorja našega spoznanja, ne pa »resnice«.<sup>39</sup>

Odlomek je seveda mogoče razlagati z več gledišč. Osredotočil sem bom le na eno od njih, tisto, ki izpostavi kreativnost govorice. Beseda svojo kreativno moč pokaže takrat, ko z njo na nek način tvegamo met

<sup>38</sup> Nietzsche, 298.

<sup>39</sup> Nietzsche, 281.

kočke: postavimo jo na mejo vednosti, in še celo *korak čez*, pravi Nietzsche, *na začetek same nevednosti*, ter nato čakamo; čakamo, da se izkaže, ali se bo naša stava obrestovala in bo beseda sama od sebe proizvedla pomenski preskok čez to mejo, ki jo v danem trenutku sama označuje.

Nietzsche se v odlomku opre na izbor močnih besed, lahko bi tudi rekli, temeljev fikcije bivajočega, ki pa obenem predstavljajo tudi glavne gradnike govorice same: beseda »jaz« ustreza slovničnemu pojmu subjekta, beseda »delati« ustreza slovnični kategoriji »aktiva«, beseda trpeti napotuje na »pasiv«. Skratka, Nietzsche očitno aludira na sopogojenost govorice in meja človeškega spoznanja. Toda ali si danes sploh še lahko predstavljamo nastanek podobno močnih in kreativnih besed, kot so naštete? Zdi se, da civilizaciji, ki si ustvari iluzijo vsevednosti, preprosto začne usodno primanjkovati prvinske *nevednosti*, na robu katere edino lahko nastajajo kreativne besede. Zdi se torej, da *nastajanje fikcije bivajočega*, ki postajanje kot tako drži na varni distanci, usiha, hira. Kdo ve, morda ga bomo, podobno kot sam Zaratustra, ki je pogledal predaleč v prihodnost, *predaleč v tišino*, celo še imeli priliko spoznati.



## IZBRIS VEČNEGA VRAČANJA ENAKEGA

Ne želim vas s kačjimi kodri strahu  
spremeniti v kamen: pred vami  
se branim s svojim ščitom »Lepoto«.  
Moja podoba najlepšega  
naj vas udari z nemostjo.<sup>40</sup>

Bernard Pautrat je v svojem izvrstnem prispevku »Omeduzeni Nietzsche« izpostavil manj znano dejstvo, da je Nietzsche v zapiskih, ki so mu služili kot osnutek za pisanje dela *Tako je govoril Zaratustra*, misel večnega vračanja enakega v več primerih opisal z metaforo Meduzine glave. Najbolj neposredno v naslednjem zapisu: »Velika misel kot Meduzina glava: vse poteze sveta otrdijo, zamrznjen smrtni boj.«<sup>41</sup>

Še nekateri drugi zapisi iz Nietzschejevih skic za četrto knjigo *Zaratustre*, kot je denimo »Sedma samota: – na koncu, Meduzina glava«,<sup>42</sup> pa pritrjujejo Pautratovemu stališču, da zamisel primerjave s to znamenito glavo, ki si jo je Palada Atena obesila na svoj ščit, ni bila le muha enodnevnic, ampak je zavzemala resno mesto v Nietzschejevih razmišljanjih o zgradbi in vsebini te knjige.

---

<sup>40</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 311.

<sup>41</sup> Bernard Pautrat, »Nietzsche Medused,« prev. Peter Connor, v: *Looking after Nietzsche*, ur. Lawrence A. Rickels (Albany: State University of New York, 1989), 160.

<sup>42</sup> Pautrat, 160.



Gotovo je nenavadno, da si nek opis za primerjavo izbere figuro, katere opis je že sam po sebi protisloven. A dejstvo je, da ta primerjava – ki je v resnici brez protislovja podana prek enačaja z učinkom, ki se ga v mitologiji pripisuje Meduzini glavi, torej prek učinka okamenelosti tistega, ki jo zagleda – predstavlja enega presenetljivo redkih zapisov, v katerih Nietzsche misel večnega vračanja enakega predstavi v obliki kolikor toliko enoznačne opisne izjave. Znano je namreč, da je Nietzsche vsaj v svojih avtoriziranih objavljenih delih, z delno izjemo avtobiografskega dela *Ecce homo*, o misli večnega vračanja govoril izključno v obliki ugank in skoraj hermetičnih prispodob, skratka na način, ki jo prej nakazuje, skriva in mistificira kot pa pojasnjuje.<sup>43</sup>

Brez težav lahko kljub neobičajnosti primerjave na hitro skiciramo njen najverjetnejši pomen. Ker je znotraj univerzuma večnega vračanja vsak korak naprej, v prihodnost, hkrati tudi že korak, ki skozi preteklost vodi nazaj v sedanjost, je celoto bivajočega, ki sodeluje v tem časovnem plesu, dejansko mogoče v preblisku misli zajeti v enotno zamrznjeno podobo gibanja vseh časov – torej na način, ki ga opisuje učinek Meduzine glave. Sam ta prizor celote vseh časov, ki neodvisno od tega, kar počnemo in kar bomo storili, vodijo izključno nazaj sem, z drugo besedo, nikamor, pa je po drugi strani mogoče dojeti tudi kot »smrtni boj« vsake volje, ki v tem prizoru hoče videti resnico. Ne le vsebina, ampak tudi specifična refleksivna forma – ki narekuje preskok od objekta nazaj k subjektu, ki ta objekt zagleda – to primerjavo v grobem upravičuje.

Metaforična primerjava z Meduzino glavo v vsakem primeru predstavlja neko redko sled misli večnega vračanja enakega. Vendar pa je

---

<sup>43</sup> Posebno zgodbo v tem pogledu predstavlja zbirka spisov, objavljenih pod naslovom *Volja do moči*, kjer Nietzsche glede večnega vračanja igra z malenkost bolj odprtimi kartami. A znano dejstvo je, da Nietzsche sam teh zapisov ni objavil. Vprašanje je tudi, če je tak bil sploh njegov namen. Obsežneje bomo na to temo spregovorili v naslednjem poglavju tega besedila.

tista zares bistvena sled, ki po Pautratovem mnenju sploh nekam vodi in tudi pripelje do odgovorov, ravno *sled izginotja te prvotne sledi*.

Pautratova teza namreč izhaja iz naslednje ugotovitve:

Epizoda z Meduzino glavo bi morala po načrtih, ki so bili razgrnjeni, zavzeti precej pomembno mesto v četrtem delu knjige. Zgodilo pa se je nekaj – ta »nekaj« morda sploh ni nekaj, in prav to me bo zanimalo –, kar je preprečilo, da bi bilo to epizodo mogoče kadarkoli napisati; na mestih, kjer naj bi nastopila, ni ničesar, kar bi utelešalo emblem, ki je bil najavljen v načrtih. [...] Sam znak je torej izginil: slepa pega v besedilu, ki je niti več ne opazimo. To ne pomeni nujno, da ni mogoče videti njenih sledi, stopinj v sipinah besedila. Toda na koncu koncev je tam v dobesednem pomenu več ni. Meduza je povsem dobesedno izginila.<sup>44</sup>

Čeprav daje vtis, da se Pautrat sklicuje na eno samo, enotno opažanje – in ta vtis kot tak ni v celoti zavajajoč –, odlomek, ki smo ga pravkar navedli, vseeno stoji na dveh opornih točkah: bistveno bo namreč ugotoviti, da sta opažanja, na kateri se v nadaljevanju opre Pautratova teza, *v resnici dve*, le da je drugo opažanje – nanaša se na tiste »stopinje v sipinah besedila« – vpeljana tako rekoč podtalno, inkognito – vsaj v smislu, da ni del prvotnega empiričnega dejstva, na katero se sklicuje Pautratov argument.

Če odštejemo ta prikriti člen, h kateremu se še vrnemo, je Pautratov argument zasnovan na dveh glavnih opažanjih:

Prvo opažanje je podano že v odlomku, ki smo ga ravnokar navedli. Prisposoda Meduzine glave, ki bi se morala v skladu z Nietzschejevimi ohranjenimi načrti na več mestih pojaviti v četrti knjigi *Zaratustre* in v njej tudi prevzeti ključno strateško funkcijo znamenja večnega vračanja enakega, je iz zaključenega dela v celoti izpuhtela. Čeprav osnutki razkrivajo, da je metafora Meduze, kot vse kaže, predstavljala pomemben člen Nietzschejevih »privatnih« razmišljanj, ki so privedla do nastanka

<sup>44</sup> Pautrat, 161.

knjige, v končnem produktu za njo izgine vsaka sled: ime Meduza ni v delu niti omenjeno.

Pautrat se torej sprašuje po vzroku opisanega izginotja Meduzine glave in njegov osnovni odgovor, na katerem bo slonelo vse ostalo, se glasi: »zgodilo se je nekaj [...], kar je preprečilo, da bi bilo to epizodo mogoče kadarkoli napisati«. Skratka, nenadno in popolno izginotje reference na Meduzino glavo je po Pautratu treba razlagati na način, da je v prehodu iz načrta v realizirano delo – torej v prehodu, ki ga brez dvoma zaseda *pisanje* dela samega – na površje očitno izplavalo »nekaj«, kar je Nietzscheju v dobesednem pomenu (mimo njegove volje, odločitve ali celo razmisleka v običajnem pomenu besede) »preprečilo«, da bi prvotni načrt izpeljal do konca. Ključno vprašanje bo torej: kaj je to »nekaj«, kar metaforo zadrži na pragu besedila? Očitno je, da po Pautratu ta razlog opustitve metafore že pripada besedilu samemu, točneje rečeno, pripadati mora tisti mejni sferi besedila, ki se ji v sodobni filozofiji v najširšem smislu reče odpor označevalca.

A osredotočimo se zdaj še na drugo opažanje. Izginotja akterjev, povezanih z metaforo, so se, v slogu kriminalističnih romanov, namreč šele začela:

Lahko bi torej dejali, da je *Zaratustra* besedilo večnega vračanja in da je večno vračanje misel tega besedila (na kakršenkoli način se že da razlagati ta stavek). Toda če je večno vračanje zares tam, v besedilu, potem uganka izvira prav iz dejstva, da ga tam ni: kajti tisto, kar naj bi ta misel izrekala, kar naj bi »pomenila«, ni nikoli neposredno predstavljeno v obliki filozofske teze. Večno vračanje je v principu glavni nauk junaka Zaratustre: predstavlja resnico, ki je dozorela v njem in za katero mora sam dozoreti. Je njegov otrok, njegov sadež, njegov produkt. Vendar pa se nikoli ne znajde v položaju, da bi o njem lahko podal eksoterično izjavo. Način prezentacije večnega vračanja predstavljajo bodisi sanje bodisi uganke, za katere pa morajo odgovornost vedno prevzeti drugi, pritlikavci ali živali. In vsaka od podanih verzij nemudoma naleti na nasprotovanje učitelja vračanja, ki

v odgovorih ne uspe razbrati resnice, tiste resnice, ki bi jo rad prenesel na svoje prihodnje učence.<sup>45</sup>

Med glavnima opažanjema obstaja očitna povezava, ki se najprej kaže kot vzporednica, na koncu pa zavzame formo zamaknjene elipse: tako Meduzina glava kakor tudi misel večnega vračanja enakega v besedilu manjkata na mestih, kjer bi se morali nahajati. Meduzina glava manjka na tistih mestih četrtega dela knjige, ki so bila zanjo v načrtu že določena, zaradi česar Pautrat pravi, da za njo ostane le slepa pega v besedilu, ki je niti več ne opazimo. Misel večnega vračanja enakega manjka na mestu, ki je v splošnem pomenu rezervirano za glavno temo neke filozofske knjige, skratka na mestu objekta oziroma fokusa razprave, ki naj bi o tej temi govorila.

In v resnici moramo že od tod začeti opazati, da povezava ni samo v sočasnem izginotju obeh členov metafore, skratka v tem, da lahko rečemo, da eno izginotje napeljuje na drugo izginotje; v podobnosti obeh primerov izginotja. Celo obratno, na nek način se zdi, kot da smo na prizorišču drugega izginotja v resnici našli objekt, ki je skrivnostno izginil s prvega prizorišča. Bolj točno rečeno: *v samem načinu, kako v besedilu manjka misel večnega vračanja, pravzaprav spet najdemo Meduzino glavo. Glavo, ki se je torej izgubila na enem prizorišču, a se že sočasno vrnila na mesto izginule vrnitve.*

Ta trenutek, ko to pišem, mi pošta prinaša Dionizovo glavo...<sup>46</sup>

Želel sem ujeti ribo in vrgel mrežo v morje – toda namesto tega ven potegnil glavo boga: morje mi je, lačnemu, dalo kamen.<sup>47</sup>

Grozljiv zavit črv se je splazil v masko boga.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Pautrat, 161.

<sup>46</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 165.

<sup>47</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 314.

<sup>48</sup> Nietzsche, 378.

## Po sledih izginotja

Nobenega dvoma ni, da je večno vračanje enakega glavna tema knjige *Tako je govoril Zaratustra*. Vprašanje je le, ali večno vračanje v knjigi sploh nastopa kot tema.

Gre za vse prej kot retorično vprašanje. Delo *kot celota* govori o večnem vračanju enakega, Nietzsche je to večkrat izpostavil, in pravzaprav bi bilo že netaktno, če bi njegovo besedo tu postavljali pod vprašaj. Toda ali ne bi mogli s skoraj enako zanesljivostjo trditi tudi tega, da v celi knjigi ni niti ene same posamezne pasaže, ki bi neposredno in, če lahko tako rečem, z »iskrenimi nameni« merila na pojasnitev skrivnosti večnega vračanja?

Večno vračanje je sicer predmet dveh razdelkov: »O prikazni in uganki« in »Zdraveči se«. V prvem od naštetih sicer ne nastopa pod svojim imenom, a je iz vsebine popolnoma razvidno, da gre za problem večnega vračanja; v razdelku »Zdraveči se« je večno vračanje omenjeno tudi z imenom, Zaratustra pa je imenovan za učitelja tega nauka. Indikativno je seveda že to, da glavna tema knjige direktno nastopa samo v dveh krajših poglavjih, in še to ne celotnih. A treba je iti še korak naprej in ugotoviti, da je eden glavnih iztržkov obeh razdelkov, ki neposredno govorita o večnem vračanju – in, kot rečeno, gre za edina taka razdelka v celi knjigi –, ravno v tem, da nam omogočita opaziti, da je z odgovori, ki v obeh razdelkih nastopajo in ki asertivno merijo na razrešitev velike skrivnosti, nekaj zelo narobe.

Trditve o večnem vračanju v obeh primerih podajajo drugi, ne sam Zaratustra. V »O prikazni in uganki« skrivnost večnega vračanja poskuša razrešiti pritlikavi (a morilsko nastrojeni) Duh teže, ki je že na začetku knjige ubil vrvohodca; v aforizmu »Zdraveči se« o večnem vračanju spregovorita Zaratustrovi živali, orel in kača: nobeno od teh videnj večnega vračanja pa pri Zaratustri ne naleti na pravi odmev. Skupni imenovalec Zaratustrovih reakcij na te razlage, se pravi, na

edine neposredne razlage večnega vračanja, ki so v delu sploh podane, je kvečjemu rahel posmeh. Z odgovori na uganko večnega vračanja je torej, tudi po Zaratustrovem mnenju, očitno res nekaj narobe, toda bistveno vprašanje je: ali je problem teh odgovorov zares preprosto v tem, da so napačni? – Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Zaratustra nobene od podanih trditev izrecno ne zavrne kot nepravilne ali zmotne. In dejansko se zdi, da bistven problem vseh podanih trditev o večnem vračanju ni v tem, da so napačne; njihov resnični, globlji problem je v tem, da že *sámo dejstvo, da so bile izrečene, iz njih izvablja banalnost*.

Še bolj kakor v primeru Zaratustrovega dialoga z Duhom teže, ki roko na srce, vsebuje tudi elemente negativne dialektike, je to mogoče razbrati iz Zaratustrove reakcije na način, kako o večnem vračanju pripovedujeta živali:

[»]Vse odhaja, vse se vrača; večno se suče kolo bivanja. Vse umre, vse spet vzcvete; večno teče leto bivanja.

Vse se zlomi, vse se spet stakne; večno se zida enaka hiša bivanja. Vse se poslavlja, vse se spet pozdravlja; večno si ostaja zvest kolobar bivanja. Vsak trenutek se začena bivanje; okoli vsakega *tu* se zatrklja krogla *tam*. Sredina je vsepovsod. Steza večnosti je kriva.« –

– O vedve pavlihi in lajni! je odgovoril Zaratustra in se spet nasmehnil. Kako dobro vesta, kaj se je moralo izpolniti v sedmih dneh: –  
– in kako mi je tista pošast zlezla v goltanec in me dušila! Vendar sem ji odgriznil glavo in jo pljunil od sebe.

In vedve – vedve sta iz tega napravili lajnersko pesem?<sup>49</sup>

Mislim, da je dokaj očitno, da je sam *način, kako* Zaratustrovi živali spregovorita o večnem vračanju – še zlasti to velja za sam začetek (»večno se suče kolo bivanja«, »vse umre, vse spet vzcvete« ipd.) –, razvidno v funkciji demonstracije razkoraka med neko skrivno usodno dramo, ki jo je v zvezi z večnim vračanjem pravkar preživeljal Zaratustra (ki mu je v sanjah v goltanec zlezla gnusna, debela črna kača),

<sup>49</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 252–253.

in plehko lahkotnostjo prispodob večnega vračanja, ki jih izrekata živali. S tega gledišča torej se težavnost misli večnega vračanja nahaja prav v vprašanju, kako jo je mogoče ubraniti pred lahkotnostjo njenih predstav, ki iz nje nemudoma naredijo »lajnarsko pesem«. Z drugimi besedami: kako jo ubraniti pred govorico, ki je morda ne moremo obtožiti niti tega, da je netočna, a iz misli same kljub vsemu izvabi banalnost, ki jo nemudoma uniči. A poskusimo problem zgrabiti še z druge strani.

Zaratustra sam torej nikoli ne spregovori o večnem vračanju. Nietzsche je sicer skoraj do konca pisanja dela načrtoval, da se bo to dogodilo, a je na koncu nastop misli večnega vračanja vsakič znova odložil: »Misel sama še ne bo podana v tretjem delu: zgolj pripravljena bo.«<sup>50</sup> Julija 1883, se pravi v letu, ko je že izšla prva knjiga *Zaratuстре*, je še vedno načrtoval, da se bo četrta knjiga zaključila v dramatičnem slogu, ki ga je – ne gre za edini zapis tega tipa – opisal z naslednjimi besedami:

[Zaratustra] **pozabi nase** in uči večno vračanje, **kakršno izhaja iz nadjudi**: nadjudje *vzdržijo doktrino in jo uporabljajo za kaznovanje*. Ko se vrne iz tega svojega videnja, od njega umre.<sup>51</sup>

Brez večjih zadržkov lahko rečemo, da je skrita samocenzura, vsaj v določenem oziru, opravila dobro delo in preprečila, da bi se knjiga na koncu utopila v patosu. Med Nietzschejevimi zapisi, ki datirajo v konec istega leta, pa odkrijemo tudi ambiciozen načrt, ki razkriva, da je v tistem času načrtoval tudi klasično filozofsko razpravo o doktrini večnega vračanja:

<sup>50</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 469.

<sup>51</sup> Nietzsche, 337. Poudarki v izvirniku.

### Večno vračanje

1. Knjiga prerokbe
2. Prezentacija doktrine in njenih *teoretskih* predpostavk in posledic
3. Dokaz doktrine
4. Potencial posledic, če vanjo verjamemo (vse privede do točke prevrata)
  - a) Sredstva, da jo vzdržimo
  - b) Sredstva, da jo odstranimo
5. Njeno mesto v zgodovini, kot *središče*

Čas največje nevarnosti

Utemeljitev oligarhije *nad* ljudstvi in njihovimi interesi: izobrazba zavoljo univerzalno človeške politike

*Nasprotje jezuitstva*<sup>52</sup>

Načrt seveda ni bil udejanjen ne v nadaljevanju dela *Tako je govoril Zaratustra* ne v kakšnem od kasnejših Nietzschejevih del.

To vsekakor niso nepomembni podatki. Očitno kažejo na neko nihanje pri samem Nietzscheju: govoriti ali ne govoriti o večnem vračanju enakega? Če je namreč precej presenetljivo, da o večnem vračanju ni hotel govoriti Zaratustra, je le še toliko bolj presenetljivo, da je o večnem vračanju zelo nerad in le ob redkih priložnostih govoril tudi Nietzsche sam – kljub popolni, bolesteri obsesiji s to zamisljo. Že v prejšnjem poglavju sem izpostavil, da je Lou von Salomé razkrila, da je bilo Nietzscheja tudi v zasebnem življenju pristno strah govoriti o misli večnega vračanja. Zapisala je tudi, da ji je zaupal, da v zamisli, da bi se vse ponavljalo v neskončnost, dejansko vidi neskončno hujšo grozo, kot jo je zanj predstavljala smrt. Iz nekaterih drugih virov, denimo iz pisma Gastu z dne 14. avgusta 1881, ki datira neposredno v čas, ko se je Nietzscheju ta misel v spektakularnih okoliščinah razkrila, pa

<sup>52</sup> Nietzsche, 584.



lahko razberemo še nekaj drugega: ne strah, temveč, obratno, neko trdno odločenost, da se je z mislijo večnega vračanja treba spoprijeti z nekakšnim neomajnim molkom.

Na mojem obzorju so se začele pojavljati misli, kakršnih še nikoli nisem videl – o njih ne bom govoril, pač pa bom ohranil svoj neomajni mir. [...] Ah, prijatelj moj, včasih mi gre po glavi ideja, da živim ekstremno nevarno življenje, kajti sem ena od tistih mašin, ki lahko EKSPLODIRAJO. Intenzivnost mojih občutkov me spravlja do tresavice in smeha. Večkrat nisem mogel iz sobe iz smešnega razloga, ker so bile moje oči vnete – od česa? Ob vsaki od teh prilik sem pretirano jokal nad svojimi razmisleki prejšnjega dne – ne sentimentalnih solza, kaj še, pač pa solze sreče. Prepeval sem in govoril nesmisle, prepoln prebliska v reči, ki me postavlja v predhodnico vseh drugih ljudi.<sup>53</sup>

Poleg evforije, s katero je Nietzscheja navdajalo še ne videno odkritje, ki ga je odposlalo »v predhodnico vseh drugih ljudi«, odlomek dovolj prepričljivo razkrije tudi to, da je Nietzsche vsaj v trenutku, ko je pisal to pismo, večno vračanje dojemal kot *nalogo molka*, molka, ki mora zdržati celo pod pritiskom skušnjave, da bi o tej misli spregovoril svojemu tedaj najzvestejšemu zaupniku, Petru Gastu.<sup>54</sup> O izjemni misli, ki se mu je začela prikazovati, kot pravi, »ne bo govoril, pač pa bo ohranil svoj neomajni mir«. Ne ravno prepričljiv mir, bi lahko dejali glede na nadaljevanje pisma. A zdi se, da nevzdržni pritisk, zaradi katerega se Nietzsche primerja z mašino, ki lahko eksplodira, izvira prav iz težke, nemogoče naloge ohranjanja diereze med vsebino te misli – kakršnakoli je ta vsebina pač že bila – in govorico, ki si jo je Nietzsche, v tem času gojenja »najusodnejših misli«, zapolnjeval s prepevanjem in nesmisli. Skoraj bi lahko dejali, da sta imela evforično prepevanje in govorjenje

<sup>53</sup> Navedeno po Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 43.

<sup>54</sup> Skladatelj Johann Heinrich Köselitz (1854–1918), ki je ustvarjal pod psevdonimom Peter Gast, je bil Nietzscheju v neprecenljivo oporo zlasti v obdobjih bolezenskih stanj, ki so pri Nietzscheju povzročala delno slepoto. Nietzsche je Köselitzu pogosto narekoval svoje misli, tako da je bil prav on njihov prvi zapisovalec.

nesmislov nek premišljen pomen, svojo nalogo: zaposliti govornico, preobremeniti govornico, izkoristiti vse njene kapacitete – *da bi se v tem času lahko misel razvijala v njenem ozadju in neodvisno od nje.*

Zaratusstrova velika previdnost pri govorjenju o večnem vračanju, njegovo oklevanje, da bi o njej neposredno spregovoril, torej očitno izhaja iz Nietzschejevega prepričanja, da imperativ molka o večnem vračanju enakega predstavlja – najmanj, kar lahko rečemo – neko *nujno fazo v razvoju same misli* večnega vračanja. Morda je ta molk le začasen, morda celo sodi k samemu bistvu te misli, a v vsakem primeru je očitno – lahko bi navedli še številne primere –, da je Nietzsche misel večnega vračanja dojemal kot zelo specifičen tip misli, ki se lahko ohranja in razvija le na neki ustrezni globini psihe in znotraj ravno prave plasti še ne eksplicirane govornice. Kako in ali sploh potem ta misel privre na plan, je drugo vprašanje, zdi pa se, da je tudi ta odločitev bolj kot ne prepuščena tej misli: »Blagor *meni!* Prihajaš – slišim te! Moje brezno govori, svojo zadnjo globočino sem zavihtel na dan!«<sup>55</sup>

### Psevdonimi in zakon, ki se prepove

A tudi če smo tako – na način, ki sicer več vprašanj odpre kot razreši – deloma le pojasnili neobičajno odsotnost diskurza o večnem vračanju, smo s tem šele komaj prilezli nazaj do izhodišča. Bistveno vprašanje, ki smo ga postavili na začetku, se je vmes kvečjemu še zaostriло: če delo *Tako je govoril Zaratustra* kot celota govori prav o večnem vračanju enakega, vendar pa o večnem vračanju hipoteze, ki jih postavijo prilitikavec in živali, ne povedo ničesar, Zaratustra pa o njem sploh noče govoriti, potem se preprosto moramo vprašati, *kje in v čem se torej govornica večnega vračanja v najbolj možnem materialnem pomenu sploh nahaja?*

<sup>55</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 251.

Najosnovnejši načelni odgovor na problem tega paradoksa – z zgolj malenkost drugačnimi besedami ga je v svoji študiji *Zaratuстре* podal že Ivan Urbančič – bi bil v naslednjem: delo *Tako je govoril Zaratustra*, strogo vzeto, ne govori o večnem vračanju enakega, pač pa delo govori na nek specifičen način, ki omogoča, da večno vračanje postopoma pronica skozenj. Resnična govorica večnega vračanja ni običajna, vsakodnevna govorica, ki o-nečem-govori, temveč je govorica edinstvenih enigmatičnih znamenj, pogosto skritih simbolov, govorica stalagmitov, na katere se skozi načrtno porozno besedilo steka pomen te Nietzschejeve misli, ki ji, po njegovem – to zdaj že očitno lahko trdimo –, običajna designativna intencionalna govorica celo škodi.

Toda kaj točno naj bi to pomenilo? Nikakor ne, da je vsa skrivnost večnega vračanja vpisana samo v takšne ali drugačne prisposode kroga, med katerimi so nekatere sicer zares vpisane tudi v samo najosnovnejšo strukturo zgradbe dela.<sup>56</sup> Znamenja kroga sicer imajo zelo pomembno funkcijo, njihova naloga je namreč ohranjati odmev samega imena večnega vračanja, ločeno od njega samega – videli bomo, v čem je tu skrivnost. Toda glavnino skoraj nevidne, a kljub vsemu še kako otipljive mase navzočnosti diskurza večnega vračanja je vseeno treba pojasniti drugače.

Najprej se moram nekoliko popraviti: ni čisto res, da Zaratustra sploh ne govori o večnem vračanju; Zaratustra v resnici celo ves čas govori o večnem vračanju, se nanj sklicuje, vendar *ne pod tem imenom*. Misel večnega vračanja se v glavnem pojavlja pod različnimi »psevdonimi«, med katerimi so nekateri splošno znani in jih nemudoma povežemo z večnim vračanjem, medtem ko za nekatere druge to ne velja: »brezdana misel«, »brezno«, »najvišja prisposoda vseh stvari«, »najtišja ura«,

---

<sup>56</sup> Znan je denimo podatek, da se knjiga *Tako je govoril Zaratustra* začne s ponovitvijo zadnjega paragrafa četrte knjige Nietzschejevega predhodnega dela, *Vesela znanost*, z naslovom *Incipit tragoedia*, s katerim se je to delo v prvotni različici tudi končalo. Zaratustra se torej začne s ponovitvijo, ne da bi bila ta beseda izrečena.

»podoba vseh mojih podob«, »senca«, »moja največja sreča«, »črna kača«, ki zleze v goltanec – vse to so psevdonimi, za katerimi se skriva misel večnega vračanja. Toda pri vsem skupaj je bistveno naslednje: nekatere od teh »psevdonimov« sicer res nemudoma povežemo z večnim vračanjem – včasih iz kontekstualnih razlogov, večinoma pa zaradi superlativov, s katerimi so obdani. Vendar pa velika večina teh izrazov pomensko ni vezana na samo predstavo vračanja. Navsezadnje nas to niti ne sme presenetiti, saj smo videli, da Zaratustra vse predstave vračanja zavrne kot banalne. In še več: čeprav za nekatere od teh izrazov, denimo za znamenito »brezdanjo misel«, takoj uganemo, da gre za »psevdonim« večnega vračanja, ta povezava na ravni besedila ni nikoli direktno izrečena.

So pa vsi ti »psevdonimi« večnega vračanja tako ali drugače neposredno povezani z idejo neubesedljivosti; vsi na nek način aludirajo na neubesedljivost ideje, ki jo zastopajo. Nekateri že na ravni izraza samega: »brezno«, »brezdanja misel«, »senca«, sploh pa tista »črna kača«, ki zleze v goltanec. Nekateri drugi preprosto nastopijo v stavkih, ki povedo, da izraz zastopa neki pomen, ki je vsaj v danem trenutku še neubesedljiv: denimo stavek »še bo enkrat govorila moja velika sreča«<sup>57</sup>, ki napotuje na to, da je ta sreča za zdaj »še nema«. Najbolj zanimiva pa je vsekakor tretja kategorija, namreč tisti skriti »psevdonimi« večnega vračanja, ki nastopajo kot različne oblike artikulacije neubesedljivosti *kot take*. Sem sodita tako primer »najtišje ure«, ki smo ga že obravnavali, kakor tudi primer »najvišje prispodobe vseh stvari«, ki se ga bomo lotili v tem poglavju.

Že takoj lahko opazimo nekaj nenavadnega: če ni o večnem vračanju povedanega skoraj nič, pa je njegova neubesedljivost precej zgovorna. Glavnina sklicevanja na večno vračanje se nanaša na njegove »psevdonime«, ki se vrtijo okoli osi njegove neubesedljivosti. Dejansko se zdi, da je

---

<sup>57</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 94.

večno vračanje enakega, če odštejemo samo ime, v diskurz še najtrdneje vpeto prav prek te svoje lastnosti, ki ga iz diskurza hkrati tudi izključuje.

In to je treba vzeti zelo dobesedno. Tudi če se diskurz neubesedljive misli, kot lahko slutimo, zares nanaša na misel večnega vračanja enakega, je hkrati očitno tudi to, da mora večno vračanje pod svojim imenom ostati pred vrati tega diskurza, saj se v njem *v vlogi neubesedljive misli* lahko pojavlja *le kot neznanka*.

Če to razložimo malo bolj natančno, je osnovni okvir torej v tem: diskurz o večnem vračanju vsebuje neko veliko podmnožico – imenujmo jo podmnožica artikulacije neubesedljivosti –, iz katere je sam diskurz o večnem vračanju izključen. Če želimo pokazati, da je neka misel neubesedljiva, ta misel ne more nastopiti skupaj s svojim imenom, ki na nek način že priča o nasprotnem (oziroma lahko, toda le, če je to ime povsem arbitrarno, tako kot je meni ime Aleš, kar pa ime, kot je večno vračanje enakega, zagotovo ni, saj neposredno napotuje na svoj pomen). V tem pogledu mora torej artikulacija neubesedljivosti, pa čeprav gre v ozadju seveda prav za artikulacijo neubesedljivosti večnega vračanja, potekati brez imena – v nekem anonimnem procesu, v katerem večno vračanje ne sme biti imenovano.

In šele tu reči postanejo res zanimive: prepoved imenovanja večnega vračanja (ki omogoča artikulacijo neubesedljive misli) *vključuje tudi prepoved imenovanja same prepovedi*. Prepovedano ni le izreči »večno vračanje je neubesedljivo« (ker na ta način performativno razveljavimo neubesedljivost), temveč je prepovedano izreči tudi to, kar smo pravkar izrekli, se pravi, prepovedano je izreči tudi »prepovedano je izreči, da je večno vračanje neubesedljivo« – in sicer iz povsem istega razloga, ki nalaga tudi samo prepoved in ki je v tem, da, če jo izrečemo, že razblinimo samo neubesedljivost. Lahko torej rečemo, da gre za nek *zakon, ki se prepove*; zakon, ki nalaga, da ga nikoli ne smemo izreči ali se nanj sklicevati.

In to je bistveno iz več razlogov. Prav iz te nenavadne prepovedi, na katero se je prepovedano sklicevati, bomo končno lahko natančno pojasnili visečo skrivnost izginotja Meduzine glave: usodo metaforične povezave misli večnega vračanja z Meduzino glavo, ki je besedilo samo, kljub temu, da je bila faktor njegovega nastanka, ne spusti vase. Meduzina glava, *ki je simbol in zakon te prepovedi govorjenja*, mora pasti, ker bi njeno lastno imenovanje onemogočilo izvajanje zakona, ki ga izraža.

In v resnici se je s tem metafora Meduzine glave že začela vračati. Nje same ni v besedilu, a zakonitost molka, ki jo simbolizira, se je v delu *prav na način njenega izbrisa udejanjila* in v njem še kako pušča »sledi v sipinah besedila«.

A za zdaj je pomembno zlasti to, da opazimo to golo faktično dejstvo raznosa teme večnega vračanja na dve prizorišči, ki tudi v besedilu samem zavzemata različna terena. Na eni strani se odvija zgodba imena, zgodba označevalca »večno vračanje enakega«, ki ima že sam svojo moč, ki odmeva in že sam po sebi narekuje pomene, ki se jih seveda ne sme in ne da preprosto ignorirati. Vendar pa je tisto, kar v najbolj materialnem smislu predstavlja »ojačevalce« tega odmeva imena večnega vračanja, predvsem vseprisotna simbolika kroga. Na drugi strani in na drugih mestih besedila pa se odvija še drug proces, proces artikulacij neubesedljive misli, v katero pa večno vračanje ravno v pomenu in podobi, v kakršnih nastopa na prvi sceni, nima vstopa: to, kar mora ostati zunaj, je zlasti ime, skratka, dominantni označevalec »večno vračanje«. Na eni strani govoreča glava, na drugi strani neko tiho delujoče anonimno telo. Zelo jasno je, da se emblem Meduzine glave na vse možne načine *vrača* v besedilo, iz katerega je izključen.

## Stela in epitaf

Misel, ki spi v granitu, čaka na tistega,  
ki jo bo prebudil.<sup>58</sup>

Kaj točno želim povedati z izrazom »artikulacija neubesedljivosti«? Najširše rečeno, sem umeščam vse tiste prisposodbe, ki izražajo prav to, da nič ne izražajo, se pravi, prisposodbe, ki iz tega, da ničesar ne izražajo, uspejo ustvariti močan figurativen izraz ter ga tako ali drugače pognati v tok govornice, ki tvori besedilo. Po svoje je za njih mogoče reči, da so vsebinsko povsem prazne; z druge perspektive pa je v njih mogoče videti najčistejšo moč kreacije.

Oprl se bom na sekvenco dveh primerov, ki pa ju povezuje še nekaj, kar je mogoče opisati na precej določnejši način: obe pasaži sta zgrajeni okoli nekakšnih »okamenin«, pomenskih figur, ki izražata, da je pomen, ki bi skoznju moral priti do izraza, v njiju zamrznil nekje na sredi poti do govornice. Referenca na okamenelost je v obeh primerih zelo jasna; prvo figuro bom poimenoval »Stela«, drugo »Epitaf«.

O ljudje, v kamnu mi spi podoba, podoba mojih podob! O, da mora spati v najtršem, najgršem kamnu.

In že moje kladivo okrutno divja nad njeno ječo. Od kamna se krušijo koščki; kaj mi to mar?

Hočem jo dokončati: k meni je namreč prišla senca – najtišja in najlažja vseh reči je nekoč prišla k meni!

Lepota nadčloveka je prišla k meni kot senca. O, bratje moji! Kaj pa mi še mar – bogovi! [...] <sup>59</sup>

In nekoč sem hotel plesati, kakor nisem še nikoli: hotel sem odplesati čez vse nebo. Tedaj ste mi pregovorili najljubšega pevca.

In tako je zaokrožil grozljivo zamolkel napev; o, kako mračen rog mi je trobil na ušesa!

---

<sup>58</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 383.

<sup>59</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 98.

Morilski pevec, orodje hudobije, najbolj nedolžni! Že sem stal pripravljen za najboljši ples: tedaj si mi s svojimi glasovi umoril zanos!

Samo v plesu znam povedati prisposodbo najvišjih stvari: – in tako mi je najvišja prisposodba obtičala v udih neizgovorjena.<sup>60</sup>

Znano je, da naj bi se Nietzscheju misel večnega vračanja utrnila med opazovanjem neke koničaste skalne gmote na obali jezera Silvaplana.

V prvi pasaži je okamenelost postavljena na sam začetek. Neka podoba, ki jo Zaratustra opiše kot podobo svojih podob, spi ujeta v najtršem in najgršem kamnu. Očitno je, da si te okamenelosti ne smemo predstavljati preprosto kot zamrznjeno sliko, ki se nam na zaslonu pojavi, če pritisnemo na »pavzo«, pač pa je okamenelost tu izraz esencialne negacije te podobe, ki v okamnelem stanju, v kakršnega je ujeta, izraža kvečjemu vse nasprotno od tistega, kar bi se skozi moralo izražati. Sklepamo lahko, da bi morala biti ta podoba dinamična, gibljiva, lahka, privlačna – zdi se, da bi morala še najbolj spominjati na ples –, toda njena danost je nasprotna: ždi ujeta v togo težaško formo, ki je zanjo povsem neustrezna. In edino v tej, zanjo popolnoma neadekvatni, neprosodni obliki, je »Stela« tudi postavljena med nas. Odlomek je očitno postavljen v razmerje s petrifikacijskim učinkom, okamenelostjo postajanja v polju govorice.

Kljub izmaličenosti podobe pa moramo iz kamnite gmote razbrati tudi človeške poteze: Zaratustra v nadaljevanju pove, da bi ta podoba morala razkriti »lepoto nadčloveka«, ki je k njemu »prišla kot senca«. <sup>61</sup> A to lahko pomeni le eno: kamen, ki ga je treba razbiti, je človek sam.

Nobenega dvoma ni, da sta oba procesa – lomljenje petrifikacijskega efekta oziroma »južni veter« in klesanje nadčloveka, ki mora za seboj pustiti človeške črepinje – za Nietzscheja globoko povezana in

<sup>60</sup> Nietzsche, 129.

<sup>61</sup> »Perfekcija meče senco pred seboj: to senco imenujem lepota.« Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 382.



sopripadna. Kot lahko preberemo med Nietzschejevimi zapisi iz časa nastajanja *Zaratuстре*, je eden, če ne glavni od ciljev tega dela in morda Nietzschejeve filozofije sploh prav v naslednjem: »Poskus pogledati proč od človeških bitij in jih popraviti v postajanju – in ne modelirati vsega po njih.«<sup>62</sup>

Človeško bitje je torej mogoče »popraviti«, preobraziti zgolj pod pogojem taljenja petrifikacijskega efekta govornice na postajanje, v njegovi uskladitvi s postajanjem. Toda sama *razlika* med človekom in nadčlovekom, ki edina lahko služi za model oblikovanja slednjega, je po Nietzscheju v domeni preizkusa, ki ga pred človeško bitje postavlja misel večnega vračanja enakega; v domeni selekcije, ki jo opravi ta misel – kot je v svoji slavni študiji morda najbolje pokazal Deleuze.

Zaratuстров sklep je, da se morajo ljudje preoblikovati *nazaj* v živali, da tako ne bi občutili misli. Ali pa v nadljudi.<sup>63</sup>

Bi bilo ta preizkus mogoče opisati tudi kot preizkus sposobnosti preživetja v stanju globoke zamrznjenosti, ki ga na vsaki volji, ki hoče v njej videti resnico, povzroči misel večnega vračanja? In ali so človeške skale, ki jih v pasaži razbija Zaratustra, prav takšni kamniti kokoni, ki so nastali v soočenju volje z večnim vračanjem enakega, in zdaj v redkih primerih volje, ki preživi to stanje, v sebi hranijo razliko med človekom in nadčlovekom? Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je takšna interpretacija možna. Predstava okamenelosti, mrtvaške otrplosti, se ujema z opisom tistih dram, pri katerih nam besedilo daje vedeti, da se je Zaratustra sam soočil z večnim vračanjem, ne da bi nam pri tem razkrilo kaj več od zunanjega opisa: »Komaj pa je Zaratustra izgovoril te besede, je padel po tleh kakor mrtev in dolgo ostal kot mrlič.«<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Nietzsche, 206.

<sup>63</sup> Nietzsche, 431.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 251.

A osredotočimo se še na drugo pasažo, še na drugo figuro artikulacije neubesedljivosti. Opazimo lahko, da med obema pasažama, ki sta kontekstualno sicer nepovezani, deluje nekakšna formalna asimetrija.

Če v prvi pasaži srečamo »filozofa s kladivom«, se v drugem odlomku pojavi njegov nič manj emblematičen antipod: »plešoči Zaratustra«. Če se prva pasaža začne z nekim stanjem okamenelosti, iz katere Zaratustra rešuje ukleščeno podobo nadčloveka, je za drugo pasažo značilno obratno: začne se kot priprava na najlahkotnejši ples, v katerem naj bi Zaratustra podal prisposodbo najvišjih stvari; ker pa je Zaratustro prav v trenutku, ko je bil že sredi giba, s katerim bi ples začel, izdal njegov »najljubši pevec«, je Zarastri ta »najvišja prisposoda obtičala v udih neizgovorjena«. Zamolkel zvok, ki ga Zaratustra ni pričakoval, je iz njega samega ustvaril okamnino, v kateri je – v tem primeru dobesedno – pomen prisposode ostal ujet na pol poti do govornice, a morda tudi obvarovan pred njo.

Vendar pa je referenca na kamen v resnici širša in zadeva celotno pasažo. Celotna pasaža je namreč epitaf – in kamen, o katerem tu govorimo, je nagrobnik. Kar ta nagrobni napis dela posebej zanimiv, je, da ni docela jasno, komu je namenjen. Na nagrobnem kamnu se namreč eno v drugo prelivata dve imeni: z enega zornega kota se na nagrobni plošči jasno izpiše »Richard Wagner (1813–1883)«, a če zorni kot spremenimo, se črke na nagrobniku prelijejo v drug zapis: »Friedrich Nietzsche (1844–1876)«. Richard Wagner je dejansko umrl leta 1883, tri mesece pred začetkom Nietzschejevega pisanja *Zaratustre*, leto 1876 pa je Nietzsche (sicer komaj) preživel, a je v njem nekaj dokončno umrlo.

Obravnavana pasaža se namreč nedvomno nanaša na nek konkreten dogodek, ki je usodno zaznamoval Nietzschejevo filozofsko pot. Ta dogodek, ki se je odvil avgusta 1876, je splošno znan pod imenom prvič prirejenega festivala v Bayreuthu in je danes zapisan v anale predvsem

kot pomemben mejnik v zgodovini opere. A za Nietzscheja je predstavljal še vse kaj drugega kot samo to. O tem, kako zelo velika pričakovanja je Nietzsche gojil glede tega dogodka, priča že dejstvo, da je zgodovinski pomen položitve temeljnega kamna Festivalske dvorane v Bayreuthu nekoč primerjal z nič manj kot Aleksandrovo osvojitvijo Azije.

Čeprav se je Nietzsche v svojih zgodnjih delih ukvarjal z različnimi temami – kot so grška tragedija in filozofija, kritika historicizma, kritika nemškega izobraževalnega sistema, vprašanje poslanstva klasične filologije, Schopenhauer in seveda Wagner –, pa vse na nek način konvergirajo k nekemu osrednjemu konceptu, ki ga je Nietzsche imenoval »nemška kulturna enotnost v višjem pomenu«. Ta pojem za zgodnjega Nietzscheja v grobem označuje skladnost življenja nekega naroda z najvišjo formo umetniškega izraza, ki je iz življenja tega naroda izrasla. Takšna skladnost umetnosti in življenja se je v dotedanji zgodovini po Nietzschejevem mnenju udejanjila le enkrat, in sicer z grško tragedijo. Toda – in v tem je treba videti izvor Nietzschejevega entuziazma – nenadoma so se vzpostavili pogoji za ponovitev takšne civilizacijske singularnosti; ta možnost se je pojavila v Nemčiji, vendar po zaslugi genija enega samega izjemnega človeka, Richarda Wagnerja, točneje rečeno, njegove izjemne sposobnosti »mišljenja v formi mitov«, ki je Wagnerju, po Nietzschejevem mnenju, omogočala, da ljudstvo nagovori iz njega samega, da na nek način intervenira v »kolektivno nezavedno« nemškega ljudstva, ga poveže od znotraj in hkrati povzdigne na novo kulturno raven.<sup>65</sup>

Prvi bayreuthski festival bi moral torej predstavljati natanko to: dogodek srečanja Wagnerja in Nemcev, iz katerega bi se morala poroditi kulturna preobrazba. Izteklo se je, kot vemo, povsem drugače: namesto da bi se Nietzschejev ideal na njem udejanjil, se je festival Nietzscheju za

---

<sup>65</sup> Prim. Friedrich Nietzsche, *Richard Wagner in Bayreuth*, v: Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations*, prev. Richard T. Gray (Stanford: Stanford University Press, 1995), 273–276.

vedno vtisnil v spomin kot smrt tega ideala. Ta smrt je pri Nietzscheju sprožila brez dvoma največjo krizo v njegovem življenju, ki pa jo je kasneje dojemal tudi kot svoje pravo rojstvo.

Kaj se je pravzaprav zgodilo v Bayreuthu? Nietzsche sam je precej kasneje v *Ecce homo* podal zelo slikovit opis nekakšnega srhljivega prebujenja:

Komur se kaj sanja o tem, kakšni prividi so mi že takrat prekrizali pot, lahko ugane, kako mi je bilo pri srcu, ko sem se nekega dne zbudil v Bayreuthu. Kakor, da se mi sanja ... Kje pa sem vendar? Nobene reči nisem prepoznal, komaj Wagnerja. [...] *Kaj se je zgodilo?* – Wagnerja so prevedli v nemščino! Wagnerjanec je zagospodoval nad Wagnerjem! *Nemška* umetnost! *Nemški* mojster! *Nemško* pivo! ... Mi drugi, ki le predobro vemo, kakšnim rafiniranim artistom, kakšnemu kozmopolitanskemu okusu samo govori Wagnerjeva umetnost, smo bili vsi iz sebe, ko smo zagledali Wagnerja ovešenega z nemškimi »vrlinami«. – Mislim, da poznam wagnerjanca, »doživel« sem tri rodove, od rajnega Brendla naprej, ki je Wagnerja zamenjeval s Heglom, pa vse do »idealistov« pri Bayreuthskih listih, ki ga zamenjujejo s seboj – slišal sem vse mogoče izpovedi »lepih duš« o Wagnerju. Kraljestvo za pametno besedo! – V resnici družba, da se ti ježijo lasje! Nohl, Pohl, *Kohl* z milino ad infinitum! Med njimi ne manjka nobenega izrodka, niti antisemita ne. – Ubogi Wagner! Kam je zabredel! – Ko bi vsaj zašel med svinje! Ampak med Nemce! ... Navsezadnje bi bilo treba potomcem za poduk nagatiti pristnega Bayreuthčana ali, še bolje, dati v špirit, zakaj spiritusa primanjkuje – z napisom: tak je videti »duh«, na katerega so sezidali »rajh«.<sup>66</sup>

Skratka, namesto da bi duh Wagnerjeve umetnosti dosegel učinek, ki ga je naivno pričakoval mladi Nietzsche – se pravi, revolucionarno preobrazbo in poenotenje nemškega duha –, se je zgodilo obratno: obdan s slavo, nazivi in častmi, s katerimi ga je nenadoma začelo zasipati nemško malomeščanstvo, se je Wagner tudi sam preobrazil v običajnega Nemca. Nietzscheju se je v trenutku sesulo vse: ideal nemške kulturne enotnosti

<sup>66</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 219–220.

se je pred njegovimi očmi razkrojil v farso, Wagner, »nosilec nove luči«, je bil zanj mrtev, predvsem pa je bil mrtev »idealist Nietzsche«.

Osnovni okvir obravnavane pasaže iz razdelka »Nagrobna pesem«, ki tudi sicer v celoti govori o smrti mladostnih idealov, nam na ta način postane veliko jasnejši.

Zaratustra, ki se pripravlja na svoj največji ples, je brez dvoma pripodoba za mladega Nietzscheja v njegovem pričakovanju festivala, kjer naj bi bila prvič uprizorjena »nemška enotnost v višjem smislu«.

Zaratusrov »najljubši pevec«, ki je, zapeljan s strani zarotnikov, spremenil svoj napev in na ta način Zaratusstro presekal sredi njegovega prvega plesnega giba, je seveda Wagner, ki je, namesto da bi udejanjil svoj revolucionarni potencial, pristal na vlogo »nemškega državnega skladatelja«.

Najzanimivejša pa je gotovo prav sama figura Zaratustre-Nietzscheja, ki okameni sredi giba: ta figura namreč, ko jo enkrat spravimo v njen pravi, opisani kontekst, več kot očitno hkrati nastopa kot emblem smrti in ponovnega rojstva oziroma celo njunega sovpadanja. Kakorkoli že obrnemo: prav ta korak v prazno, ki ga je povzročilo nenadno sesutje Nietzschejevega wagnerjanskega ideala, je, kot je Nietzsche sam tudi večkrat poudaril, predstavljal njegov prvi korak *nazaj* k njemu samemu.

Kar se je takrat odločalo v meni, še malo ni bil prelom z Wagnerjem – občutil sem vso zablodelost svojega instinkta, pri kateri je bil posamezni spodrseljaj, pa naj se mu je reklo Wagner ali baselski profesor, samo znamenje. *Nestrpnost* s seboj me je popadla; spredel sem, da je skrajni čas, da se spet ovem *sebe*.<sup>67</sup>

Sprva netransparentna figura okamnelega Zaratustre tako nenedoma dobi razmeroma jasen pomen; lahko bi celo dejali, da se tista prispodoba, ki je Zaratusstri »v udih obtičala neizgovorjena« – ko jo

<sup>67</sup> Nietzsche, 220.

enkrat zagledamo pod ustreznim kotom –, spremeni v neko singularno znamenje, ki neodvisno tudi od njenega ozadja v zgodbi Nietzschejeve osebne drame zavzame mesto nekega specifičnega *toposa*. Brez dvoma leži na neki krožnici, na kateri se prav na mestu, ki ga zavzema, *dno spoji z vrhuncem* – mestom najpomembnejše odločitve. Brez Wagnerjeve »izdaje« bi Nietzsche tudi sam najverjetneje ostal običajen idealist, nič kaj drugačen od tistih »idealistov pri Bayreuthskih listih«, ki jih tako vehementno kritizira v prej navedenem razdelku.

Mislím, da prav to kopičenje dolga pri Wagnerju, čeprav je Nietzsche svojo mladostno obsedenost z njim začel dojemati kot zablodo, obravnavano pasažo prišije na problem večnega vračanja, in sicer prav na tisti motiv večnega vračanja, ki je že zaradi Heideggerjevega poudarka na njem<sup>68</sup> obveljal za eno od najbolj prepoznavnih razlag te znamenite misli.

Ta razlaga se nanaša na tisto, kar Nietzsche imenuje »nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'«. <sup>69</sup> Na najsplošnejši ravni je ta stavek mogoče razložiti na naslednji način: volja trpi za boleznijo, ki se ji reče njena nemoč v razmerju do preteklosti, iz katere volja, ki je vedno uperjena v prihodnost (vsaj v linearnem času), ne more narediti svojega objekta. Volja, okužena s to nemočjo v razmerju do preteklosti, s svojo nemočjo, da bi preteklost spremenila in na ta način *dejansko učinkovala na sedanjost in prihodnost*, se na koncu obrne proti sami sebi – in to sovražnost volje do same sebe Nietzsche imenuje »duh maščevanja«. Če je torej v jedru bolezni, ki voljo obrača proti njej sami, njena nemoč v razmerju do preteklosti, njeno kronično zamujanje, njeno nerazmerje s tem, kar »že je« (in posledično tudi z vsem, kar »bo«), njena nemoč v razmerju do vsega že odločenega, potem edino možno zdravilo za to bolezen predstavlja nekaj navidez povsem nemožnega: preteklost je iz nje same treba premakniti v futur ter tako med tem, kar »je bilo«, in voljo znova

<sup>68</sup> Martin Heidegger, »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?«, prev. Andrina Tonkli-Komel, *Phainomena* 3, št. 7–8 (1994): 17–21.

<sup>69</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 164.

ustvariti možno povezavo. To preteklost, takšno, kakršna je bila, vsaj hoteti. Z drugimi besedami: gledano s te perspektive, je ideja univerzuma večnega vračanja, znotraj katerega je preteklost vedno šele pred nami, treba dojeti zlasti kot zdravilo za to fundamentalno obolelost volje.

A v čem je točno povezava med to na hitro skicirano kanonsko temo večnega vračanja, h kateri se vrnemo v naslednjem poglavju, in tisto nehoteno vnovično vrnitvijo k Wagnerju, o kateri smo govorili prej? Mislim, da odgovor leži v umeščenosti dela *Tako je govoril Zaratustra* v celoto Nietzschejevega opusa. Menim namreč, da to delo kot celota uteleša tisti znameniti Nietzschejev stavek: »Nič ne pomaga: najprej je treba postati wagnerjanec!« Merim na tisto po svoje presenetljivo dejstvo, ki ga je na malo drugačen način izpostavil že Alain Badiou, namreč da si prav v Zaratustri – pa čeprav gre za delo, ki je nastalo po tem, ko je Nietzschejev prelom z Wagnerjem postal dokončen, in so se Nietzschejeve kritike velikega skladatelja le še stopnjevale – Nietzschejeva filozofija in duh Wagnerjeve glasbe kljub vsemu prideta najbližje. Nenazadnje tudi v tistem, kar je zgodnji Nietzsche videl kot eno od že prej omenjenih glavnih vrlin Wagnerjevega genija – skratka, v njegovi sposobnosti mišljenja v mitotvorni obliki. A ta namig, ki bi terjal veliko podrobnejšo utemeljitev, bomo na tem mestu pustili odprt.

\* \* \*

Najmanj, kar lahko opazimo, je, da obe »okamnini«, »Stela« in »Epitaf«, skratka, oba primera artikulacije neubesedljivosti, vsaka na svoj način stojita v razmerju z mislijo večnega vračanja enakega. Še več, s to mislijo sta povezani prav prek dveh izpostavljenih vidikov misli večnega vračanja: prek vprašanja večnega vračanja kot *selektivne misli* in prek doktrine večnega vračanja kot *zdravilnega odgovora* na »nejevoljo volje na čas in njegov 'je bilo'«.

Lahko gremo še naprej v tej smeri in ugotovimo, da obe »okamni- ni« zastopata natanko oba ekstrema ideje večnega vračanja. »Stela«, iz katere Zaratustra kleše razliko nadčloveka, izpostavi tisti vidik večnega vračanja, katerega emblem je smrt volje, ki v večnem vračanju odkrije, da vsa njena naprezanja vodijo samo nazaj k obstoječemu stanju, torej nikamor – iz te najskrajnejše forme tistega, čemur bo Nietzsche kasneje rekel *nihilizem*, sestoji preizkus, ki bo, ko se bo človek končno primoran soočiti z Meduzino glavo, odločal o prehodu v nadčloveka. Nasprotno pa »Epitaf« stoji v razmerju z večnim vračanjem kot zdravilom za temeljno obolelost volje, kot zdravilom za nezmožnost volje, da bi preteklost naredila za objekt hotenja. V zadnji instanci torej predstavlja znanilo Nietzschejevega famoznega *amor fati*.

Ne bojte se toka reči: ta tok se obrača nazaj vase: pobegne si, in to ne zgolj dvakrat. Vsak »bilo je« znova postane »je«. Preteklost grize rep vsega prihodnjega.<sup>70</sup>

Diskurz o večnem vračanju, kot smo videli, v *Zaratustri* poteka po dveh tirih. Na prvem tiru se odvija zgodba poskusov artikulacije večnega vračanja enakega, ki jo poskušajo podati pritlikavec in Zaratuistrovi živali. Te artikulacije sicer vse po vrsti spodletijo, a prav s tem na nek način tudi ponujajo ključ: ne da bi bilo to kakorkoli izrečeno, nas usmerjajo k temu, da izgubljeno nit večnega vračanja začnemo iskati povsem drugje – tam, kjer o večnem vračanju na prvi pogled ni niti sledu, se pa tam nahajajo sledi neubesedljivosti kot take; usmerjajo nas torej k figuram, kakršne predstavljata »Stela« in »Epitaf«. V okolici teh nenavadnih okamnelih znamenj je, kot smo lahko opazili, običajno mogoče ponovno odkriti rdečo nit. Toda bistven je zlasti sam prehod z enega na drugi tir, ki ga je mogoče opisati kot nekakšno *anonimizacijo* večnega vračanja.

---

<sup>70</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 121.



Na drugem tiru svojega diskurza se misel večnega vračanja, vsaj sprva, vedno pojavi anonimno: ne le, da je ni mogoče, ampak se je tudi ne sme takoj prepoznati, saj se v sam red neubesedljivega lahko vpiše le kot neznanka. Njeno edino razpoznavno znamenje – tisto, ki nam nekako vzbudi slutnjo, da smo to misel znova ujeli za rep – je v bistvu izključno v njeni lokalizaciji: v tem, da figure, kot sta »Stela« in »Epitaf«, izražajo ravno to, da ležijo napol pod gladino govornice, skratka, prav tam, kjer naj bi se, kot nas skuša prepričati Nietzsche, nahajala tudi misel večnega vračanja. A da bi ta prehod v anonimnost lahko uspel, mora anonimna ostati tudi zakonitost, ki ga predpisuje.

## VRNITEV NA ZAČETEK: VEČNO VRAČANJE ENAKEGA V NIETZSCHEJEVEM ZVEZKU M III

Pred kratkim je v *Filozofskem vestniku* izšel prevod dveh daljših odlomkov Nietzschejevih *Fragmentov iz zapuščine* iz obdobja pomlad-jesen 1881, znanih pod oznako zvezek M III 1.<sup>71</sup> Razlog, da se to, v celoti gledano, nekaj več kot sto strani obsegajoče gradivo uvršča med najpomembnejše sklope Nietzschejevih neobjavljenih besedil, je zelo preprosto: sredi zvezka M III 1 se nenadoma, brez kakšnega posebnega indica, ki bi to napovedoval, dogodi izbruh Nietzschejevih prvih zapisov in tez o večnem vračanju enakega. Zvezek M III 1 torej ponuja nekaj, česar ne more ponuditi nobeno drugo Nietzschejevo besedilo: misel večnega vračanja enakega v kontekstu in kronologiji njenega dejanskega nastanka. Dejstvo, da ne gre za tekst, ki bi bil namenjen objavi, temveč je besedilo sestavljeno iz Nietzschejevih zapiskov, ki so brez naknadnih dodelav in premeščanj razvrščeni po kronološkem vrstnem redu, se v tem pogledu seveda izkazuje za dodano vrednost, saj nam tovrstno zaporedje omogoča slediti izvornemu toku Nietzschejevih misli.

Pomen teh prvih zapisov o misli večnega vračanja pa se še zdaleč ne izčrpa ob vprašanju njenih začetkov in izhodišč: brez posebnega tveganja namreč lahko rečemo tudi to, da so v zapisih, ki sledijo prvi

---

<sup>71</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, v: *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, ur. Giorgio Colli in Mazzino Montinari (Berlin in New York: Verlag de Gruyter, 1999), 494–504; 519–535 (KSA 9; 11[141]–11[162]; 11[195]–11[245]). Slovenski prevod: Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad–jesen 1881 [odlomki]«, prev. Tadej Troha, *Filozofski vestnik* 43, št. 3 (2021): 7–24.

omembi z začetka avgusta 1881, že vsebovani zasnutki tako rekoč vseh tistih Nietzschejevih glavnih poudarkov glede misli večnega vračanja, ki jih je mogoče obravnavati kot kolikor toliko enoznačno in koherentno filozofsko teorijo. Seveda v teh zapisih še ni razdelana navezava na kasnejši pojem »volje do moči«, ni še eksplicitne umestitve misli večnega vračanja v razmerje do nihilizma – čeprav je tudi v teh dveh smereh že mogoče razbrati prve indice razvoja. Brez dvoma pa je v zapisih, nastalih avgusta 1881, prisotno nekaj drugega, kar bi nas moralo pravzaprav presenetiti: v zvezku M III 1 je namreč v formi treh izpeljav podan dokaj jasen in enoznačen odgovor na vprašanje, *kaj naj bi sploh bila misel večnega vračanja enakega*. Nič manj presenetljivo pa ni niti dejstvo, da se je, kot vse kaže, ta odgovor tudi obdržal vse do konca, pa čeprav je misel večnega vračanja vmes prešla skozi številne preobrate: v zadnjem razdelku kompilacije besedil *Volja do moči*, kjer so zbrani Nietzschejevi razmisleki o večnem vračanju iz poznega obdobja, namreč glavno os razprave predstavlja tako imenovana kozmološka izpeljava argumenta večnega vračanja iz leta 1888,<sup>72</sup> za katero lahko brez pomisleka rečemo, da je zgolj različica prvotnega argumenta, ki ga je Nietzsche razvil avgusta 1881.

Zakaj pravim, da bi nas to dvoje v resnici moralo presenetiti? Jasno, namigujem na podatek, ki nam je na tej točki že dobro znan, a si ga – zaradi nekega presežka vednosti, za katero ni bilo nujno zamišljeno, da bi jo imeli, in ki marsikaj razkrije, a tudi marsikaj zamegli – le stežka prikličemo pred oči: govorim namreč o dejstvu, da v Nietzschejevih *objavljenih delih ne bomo našli ničesar podobnega*: nobenih izpeljav, nobenih argumentov ali pojasnil ciljev te doktrine. Kompilacija *Volja do moči*, ki jo nehotе dojemamo kot eno od Nietzschejevih knjig, je na nek način poskrbela, da moramo vedno znova vložiti določen trud v to, da se spomnimo, kako zelo poredkoma in na kako zelo nedostopen

<sup>72</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 576.

način misel večnega vračanja nastopa v delih, ki jih je Nietzsche dejansko namenil objavi.

V prejšnjem poglavju smo se posvetili zapletenemu načinu Nietzschejevega podajanja doktrine večnega vračanja v delu *Tako je govoril Zaratustra*, ki doktrino kot tako, kakorkoli že obrnemo, pusti globoko zastrto. Že prej, v *Veseli znanosti*, večno vračanje nastopi v obliki sicer čudovite uganke, ki jo Nietzsche poimenuje »Največja utež«, <sup>73</sup> ki pa pri bralcu, če ni o tem podučen vnaprej, le težka vzbudi vtis, da je z njo že podano tisto, kar naj bi preraslo v temeljno doktrino Nietzschejeve filozofije. V *Tako je govoril Zaratustra* sicer izvemo, da je uganka večnega vračanja tudi past, s pomočjo katere Zaratustra zlomi »duha teže«, <sup>74</sup> in nasploh v tem delu že dobimo vtis, da gre za neko prelomno misel, ki pa nam je znova servirana izključno v obliki večpomenskih prisposodob, nerazrešenih ugank in skrivnostnih napotil, ki so vklesana v okamnine.

Zatem o misli večnega vračanja – to nam še posebej rado pobegne izpred oči – zelo dolgo ni neposredno rečenega popolnoma nič: ne v *Onstran dobrega in zlega* ne v *H genealogiji morale* – dveh tako rekoč osrednjih Nietzschejevih delih – ni razprav o večnem vračanju enakega. Tu seveda ne govorimo o tem, da večno vračanje od trenutka, ko nastopi, ne bi prežemalo vsega tistega, kar o njem molči; govorimo o neposrednih izjavah, navedbah, in teh ni. Molk traja vse do filozofske avtobiografije *Ecce homo*, v kateri je Nietzsche pravzaprav šele prvič *neposredno izpostavil*, da je prav misel večnega vračanja enakega »temeljna zasnova«<sup>75</sup> in »temeljna misel«<sup>76</sup> njegovega *Zaratuстре*, in temu dodal še nekaj, kar bi nas moralo znova – zdaj kvečjemu še bolj kakor prej – spraviti v osuplost: namreč, da je misel večnega vračanja še isti dan, ko se mu je porodila, načičkal na list papirja.

<sup>73</sup> Nietzsche, *Vesela znanost*, 216.

<sup>74</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 183.

<sup>75</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, 230.

<sup>76</sup> Nietzsche, 231.

Zdaj vam povem Zaratustrovo zgodbo. Temeljna zasnova dela, *misel večnega vračanja*, najvišji obrazec potrjevanja, ki ga je sploh mogoče doseči – sega v avgust leta 1881: naččkana je na list papirja s podpisom »Šest tisoč čevljev onkraj človeka in časa«. Tisti dan sem hodil po gozdovih ob Silvaplanskem jezeru: pri nekem mogočnem piramidasto nagrmadenem bloku nedaleč od Surleia sem se ustavil. Tedaj se mi je porodila ta misel.<sup>77</sup>

Za zdaj recimo samo to, da ta »poččkani list papirja«, okoli katerega je Nietzsche zgradil prasceno svoje filozofije, dejansko obstaja; njegova vsebina pa je del zapisov, zbranih v zvezku M III 1.

Vse ostalo: večno vračanje kot ontološka teza, ki naj bi v povezavi s pojmom »postajanje« in »volja do moči« tvorila Nietzschejevo tezo o biti;<sup>78</sup> večno vračanje kot doktrina, ki moč nihilizma obrne proti njemu samemu in tako sproži prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot;<sup>79</sup> eksplikacija misli večnega vračanja kot najvišje možne forme afirmacije življenja; ostali z večnim vračanjem povezani programi in načrti ter same izpeljave argumenta večnega vračanja – vse to, *skupaj s samim védenjem*, da se je za Zaratustrovo globoko poezijo že od samega začetka skrival še nek hladen kalkulus, presenetljivo jasen in enoznačen odgovor na Zaratustrove uganke, je do nas prišlo iz Nietzschejevih spisov iz zapuščine, v največji meri seveda prek *Volje do moči* in zvezka M III. Z drugimi besedami: Nietzschejev sodobnik, prvotni naslovnik njegove filozofije, o vsem tem ni mogel vedeti skoraj ničesar.

Med tezami iz leta 1881 in knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, ki te teze vzame za svojo zasnovo, a jih ne izreka, torej očitno poteka neka

<sup>77</sup> Nietzsche, 230.

<sup>78</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 348–49. Prim. Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prev. Samo Tomšič, Ana Žerjav, Marko Jenko in Suzana Koncut (Ljubljana: Založba ZRC, 2011), 43. Prim. tudi Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume III: Will to Power as Knowledge; Volume IV: Nihilism*, prev. Joan Stambaugh, David F. Krell in Frank Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1991), 164–65.

<sup>79</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 38–42.

kompleksna povezava. Zdi se, da *molka tez* – dejstvo, da niso bile objavljene – omogoča *diskurz molka*, ki jih nadomesti v delu samem. Seveda tako podamo zgolj najabstraktnejši opis te povezave, ki je, kot bomo videli, kljub vsemu bogata tudi na vsebinski ravni. Vendar pa je problem mogoče zastaviti tudi na konkretnem način.

Vzrok molka, razlog, da so teze o večnem vračanju ostale neobjavljene, nedvomno predstavlja eno ključnih in najtežavnejših vprašanj Nietzschejeve filozofije – še zlasti, ker, kot smo videli, vse kaže na to, da je Nietzsche to molčanje o misli večnega vračanja dojemal (ali se trudil dojemati) kot neko bistveno nasledstvo nje same.

Zvezek M III nam pri tem ponuja priložnost še za neko prav posebno raziskavo: omogoča nam tako rekoč vrnitev na mesto zločina in odpira možnost, da raziskavo vzrokov molka opravimo *na ravni samih zapisov, ki so mu bili kasneje podvrženi*. In ali ni – če Nietzschejevemu molku zares pripišemo globlji filozofski pomen, ki mu ga je očitno pripisoval sam, in temu prištejemo še dejstvo, da je Nietzsche večno vračanje predstavil kot *enoten, celovit uvid* – že skoraj nujno, da bi se morala sled vzrokov molka pokazati že na ravni samih izhodišč doktrine?

Dejansko nam že hiter pregled zvezka razkrije več relevantnih opazanj. Prvo, kar lahko razberemo iz gostote Nietzschejevih prvih zapisov o večnem vračanju, je, da je Nietzsche načrt nekega dela, ki po več nakazanih specifikah že spominja na *Zaratuistro* – čeprav ga je sprva želel nasloviti kar »Vračanje enakega« – začel razvijati, še preden je sploh podal izpeljavo argumenta večnega vračanja. Malenkost kasneje se v zvezku M III pojavi tudi že prva omemba zgodovinskega Zaratuistre: »Zaratuistra, rojen ob jezeru Urmi, je v tridesetem letu zapustil svojo domovino, odšel v provinco Aria in v desetih letih svoje samote v pogorju spisal Zend-Avesta.«<sup>80</sup> Vse torej kaže na to, da zamisel dela *Tako je govoril Zaratuistra* zares pripada samemu izhodišču misli večnega

<sup>80</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 14.

vračanja in da je z njim tako rekoč soizvorna. To je vsekakor pomemben podatek, saj precej jasno kaže v smeri, da nekonvencionalen način, na katerega se je Nietzsche večnega vračanja kasneje lotil v tem delu, ni preprosto nekakšen rezervni načrt, ki bi se ga oprijel šele potem, ko mu je postalo jasno, da so izpeljave, ki naj bi dokazale večno vračanje enakega, zašle v slepo ulico.

Znameniti prvi zapis, na katerega se Nietzsche sklicuje v *Ecce homo* in ki ga je spektakularno podpisal z besedami »6000 čevljev nad morjem in mnogo višje nad vsemi človeškimi rečmi!«, <sup>81</sup> je tako v bistvu nekakšen program, zasnova knjižnega dela, ki se zaključí s pozivom: »*Poučujemo nauk* – to je najmočnejše sredstvo, da si ga sami utelesimo. Naš način blaženosti, kot učiteljev največjega nauka.« <sup>82</sup> Že v naslednjem zapisu pa je mogoče prebrati, kako si je Nietzsche predstavljal načrtovano knjigo:

V premislek: različna *vznesena stanja*, ki sem jih doživel, kot podlaga različnih *poglavij* in njihove vsebine – kot regulator izraza, izvajanja, patosa, ki vlada v vsakem od poglavij – s tem priti do ilustracije mojega ideala, tako rekoč s *seštevanjem*. In nato višje navzgor! <sup>83</sup>

Nietzsche je torej načrtoval delo, katerega cilj je na bralce prenesti njegov »ideal« – glede na kontekst je jasno, da je ta »ideal« povezan z večnim vračanjem enakega. Prenos tega ideala pa je Nietzsche, kot takoj lahko opazimo, zastavil na nek poseben način. Iz odlomka je očitno, da se ga ni nameraval lotiti izključno prek razlage njegovega pomena; prenosa tega ideala na druge si ni zamislil kot direktno širitev vednosti o njem. Njegov načrt je, nasprotno, samo delo sestaviti tako, da bo

<sup>81</sup> Nietzsche, 7.

<sup>82</sup> Nietzsche, 7. »Poučujemo nauk« se v nemščini glasi: »*Wir lehren die Lehre*«, in v njem odzvanja nekakšno praznjenje praznine (*die Leere*), *izpraznitev zavesti*, ki korelira temu, čemur Nietzsche pravi »utelesitev« nauka, je, kot bomo videli, še kako indikativen.

<sup>83</sup> Nietzsche, 7.

omogočilo bralcu, da se bo do tega ideala – najverjetneje celo s čim *manj* vnaprejšnje vednosti – dokopal sam zase, »tako rekoč s seštevanjem«.

V vsakem primeru se torej zdi, da je za ta ideal bistveno, da se do njega dokoplje vsak sam, s povsem samostojnim razmišljanjem: bralcu je zato treba podati takšna izhodišča in smerokaze, ki ga bodo usmerjali, ne da bi s tem kakorkoli posegli v samostojnost njegove miselne poti – ki za vsakega posameznika očitno predstavlja edino pravo pot do tega ideala. In šele tu Nietzschejev pristop, ki se do te točke zdi skoraj razsvetljenski, postane zares neobičajen: podlage posameznih poglavij dela, iz katerih naj bi se razrasle misli, zmožne samostojnega dojema ideala, bi morala v skladu z Nietzschejevim načrtom tvoriti različna »vznesena stanja«, ki jih je sam doživljal, ko se mu je razkrivala misel večnega vračanja enakega. Z drugimi besedami, Nietzsche je načrtoval, da bo bralce pripravil do spoznanja tega ideala na način, da bo v njih – očitno s pesniškimi prijemi – rekonstruiral, poustvaril *afektivno podstat* svojega lastnega uvida. Po eni strani namerava bralcu prepustiti vso miselno avtonomijo, po drugi strani pa si prizadeva – z natančnostjo kemika, a s pesnikovimi orodji – vplivati na sestavo tal, iz katerih bi se morale razrasti misli, ki bi, najverjetneje, *vseeno morale biti povsem enake mislim, ki jih je imel sam*.

Če vse to skupaj zastavimo še nekoliko drugače: »vznesena stanja«, »patos«, »najmogočnejša misel«, malenkost kasneje Nietzsche operira celo z besedo »razodetje« – ti pojmi, priznajmo, vzbujajo določeno nelagodje. Prva, ki jo je neprijetno presenetil in odbil ta ton, ki se je pri Nietzscheju pojavil skupaj z mislijo večnega vračanja, je bila Lou von Salomé, ki je v svoji knjigi zapisala tudi, da je Nietzschejevo govorjenje o večnem vračanju včasih obdajalo nekakšno »religiozno preroštvo«. <sup>84</sup> In nedvomno je na tej ideji prenosa nekega uvida, ki odklanja svoj prevod v govornico vednosti in se raje poskuša širiti prek poustvaritve globine

<sup>84</sup> Navedeno po Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 73.



doživetja, ki ga je spremljalo, dejansko nekaj, kar daje Nietzschejevim razpravam o večnem vračanju pridih patetičnega in obskurnega – pred tem si ne bomo zatiskati oči. Je pa zato še toliko bolj pomembno, da v tem tipu diskurza razločno razberemo tisto, kar tvori njegovo racionalno jedro.

Eno od najbolj naivnih iluzij, značilnih za filozofe, po Nietzscheju predstavlja prepričanje v obstoj »čistega mišljenja«. Pojem »čiste misli« za sabo vedno potegne še dve drugi temeljni iluziji, na kateri je prišit: iluzijo subjekta mišljenja s sedežem v zavesti in iluzijo svobodne volje mislečega<sup>85</sup> – idejo, da mislimo, kadar hočemo in kar hočemo.

»Duh«, *nekaj, kar misli*: mogoče celo »absolutni, čisti, zgolj duh« – ta pojem je izpeljana druga posledica napačnega samoopazovanja, ki verjame v »mišljenje«: tu je *najprej* imaginiran nek akt, ki se sploh ne pojavlja, »mišljenje«, in *drugič*, imaginiran je subjektni substrat, iz katerega izhaja vsak akt tega mišljenja in sicer nič drugega: se pravi *figirana sta storitev in storilec*.<sup>86</sup>

Po Nietzscheju se mišljenje, nasprotno, sicer vedno godi v polju govornice, ki določa eno izmed njegovih neprehodnih meja,<sup>87</sup> vendar pa potek vseh misli in miselnih tokov iz ozadja sodoločajo nezavedni nagoni, instinkti, razpoloženja, prebava, položaj telesa, množica afektov, ki so vseprisotni, a se jih večinoma sploh ne zavedamo.<sup>88</sup> Tudi v samem razdelku, v katerem se nahaja obravnavani odlomek, lahko samo nekaj vrstic višje preberemo: »nagone *vzdrževati* kot temelj vsakega spoznanja,

<sup>85</sup> »[M]isel pride, kadar se njej zdi, in ne, kadar 'jaz' hočem. [...] Misli se: ampak da je ta 'se' ravno tisti stari znameniti 'jaz', je, milo rečeno, samo podmena.« Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, prev. Janko Moder, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale* (Ljubljana: Slovenska matica, 1988), 24.

<sup>86</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 278.

<sup>87</sup> Nietzsche, 298.

<sup>88</sup> Nietzsche, 278.

a vedeti, kje postanejo nasprotniki spoznanja«. <sup>89</sup> Nietzsche je imel torej to neposredno v mislih, ko je razvijal načrt prenosa ideala.

Za Nietzscheja ima potemtakem vsaka misel svojo *afektivno, nagon-sko podstat*. Oziroma bolje, tisto, kar spontano dojemamo kot »misli«, so zanj samo površine teh globljih procesov, ki jih z gledišča zavesti v bistvu lahko opazujemo le od zunaj in z neko zapoznelostjo ter jim šele s te, (aktivnemu principu v) mišljenju zunanje pozicije, nadenemo fasado njihovih »logičnih« povezav, ki na njih lahko ustvarijo videz »čistosti«, čistega mišljenja, čistega duha.

Na ideji, da ima vsaka misel neko svojo afektivno podstat, ki uhaja zavesti, seveda ni ničesar iracionalnega ali obskurnega, prej nasprotno. Nedvomno pa se – in to je bistveno – s to koncepcijo, če smo glede nje dosledni, izrazito zaostri problem *prenosa misli*. Lahko bi rekli, da je za Nietzscheja prenos misli, ki se opira na golo prenašanje vednosti, v resnici lažen, polovičen prenos misli, ki na svoj novi naslov prispe kot *oropana tistega, kar znotraj nje dejansko misli*. Goli prenos vednosti je prenos misli brez njenega dejanskega »subjekta« – prenos, ki to misel zgolj preda restituciji vseh prej naštetih iluzij: subjekta mišljenja s sedežem v zavesti, svobodne volje mislečega in čiste misli –, le da zdaj na ravni drugega individua.

Mislim, da se na ta način počasi odstre vsaj ena niansa razlogov Nietzschejevega nekonvencionalnega postopanja: resnični prenos misli narekuje *prenos obojega* – tako površin misli, vpetih v polje vednosti, kakor tudi nezavedne afektivne podstati, ki tvori resnični subjekt te misli. Toda v številnih primerih – verjetno celo v večini primerov – se ta dvojni prenos v bistvu odvije spontano že s samim prenosom vednosti: za značilen primer bi denimo lahko vzeli večino političnih misli, ki običajno pri prenosu na drugega člana neke politične skupine naletijo na afektivno podstat približno enake naravnosti; skratka, v drugem

<sup>89</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 7–8.

naletijo na podobnega subjekta, kot je bil tisti, ki jih je lansiral – in ga v toliko s svojim prihodom kvečjemu prebudijo ter se zlahka integrirajo v konfiguracijo novega okolja.

Veliko večji problem pa nastopi pri prenosu misli, ki so oprte na neko *singularno afektivno podstat* – in seveda ni prav nobenega dvoma, da je Nietzsche misel večnega vračanja videl kot misel s povsem singularno afektivno podlago: »Trenutek, v katerem sem postal oče vračanja, je nesmrten. Zavoljo tega trenutka *prenašam* vračanje.«<sup>90</sup> Klossowski v tem kontekstu govori celo o neki specifični, singularni »tonaliteti duše«, kar sicer ni Nietzschejev izraz. V tem primeru je očitno, da je treba za njen prenos tako rekoč presaditi *organsko celoto* misli, in še več – zdi se, da se ravnovesje med afektivno podlago v koreninah te organske celote in njenim končnim efektom uvida v ideal lahko vzpostavi samo tako, da vlogo vednosti, ki preskakuje to naravno, organsko rast misli, zvedemo na goli minimum. Zelo verjetno je tudi, da je bil Nietzsche prepričan, da se tudi sama presajena afektivna podstat v tujem telesu zares »prime«, oživi, požene korenine šele takrat, ko na njeni podlagi zaživi samostojno mišljenje – pri čemer bi dejal, da je to, da ta presajena organska celota *požene korenine v globino nagonskega, kjer reči delujejo*, za Nietzscheja vsaj tako pomembno kakor to, da se krošnja misli na ravni spoznanja razpre uvidu v njegov Ideal in se iz njega začne napajati. Šele s tem ukoreninjenjem namreč dejansko nastopi tisto, kar Nietzsche imenuje *Einverleibung*, utelesitev – a k temu v vseh pogledih centralnemu pojmu Nietzschejeve vpeljave večnega vračanja se še vrnemo.

---

<sup>90</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 187.

## Izpeljave večnega vračanja

Osredotočimo se zdaj na same izpeljave argumenta večnega vračanja. Tudi te razkrijejo neko sled bodočega molka, ki beži v dve različni smeri.

Posebej nas bo zanimala neka razširitev argumenta, ki nastopi v Nietzschejevi *drugi izpeljavi večnega vračanja*. Ta razširitev še iz neke druge perspektive osvetli in zaostri problem prenosa misli, ki smo ga načeli prej. Še bolj pomembno pa je, da šele s to razširitvijo, ki nastopi v drugi izpeljavi, misel večnega vračanja postane *ontološka teza* v polnem pomenu besede.

Vendar pa ne moremo mimo nekega splošnejšega problema, ki zadeva vse Nietzschejeve izpeljave večnega vračanja, še ene sledi bodočega molka, ki meče senco suma na vse ostale sledi.

Sprašujemo se po razlogih, zakaj Nietzsche ni objavil svojih tez o večnem vračanju enakega, in nekaj je pri tem jasno: *vsaj samih izpeljav* argumenta večnega vračanja Nietzsche ni lansiral v javnost iz enega samega preprostega razloga: ker je vedel, da – vsaj v njihovi obstoječi obliki – z njimi ne bi mogel prepričati nikogar. Kar sicer še ne pomeni, da je v tem videl neko usodno pomanjkljivost doktrine, prej nasprotno.

Nietzschejeve izpeljave večnega vračanja enakega so sijajen, blesteč filozofski argument. Nietzsche sam je njihovo najvišjo vrednost videl v tem, da je skozi neka *zakonitost, ki zaobjema Celoto, izpeljana iz samega kaosa* – zaradi česar se po njegovem mnenju argument večnega vračanja dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, ki na kaos zgolj poveznejo neko shemo, ki nam sicer omogoča boljše razumeti svet, a obenem iz samega *razumevanja sveta naredi eno od oblik utaje sveta* in njegove na kaosu in naključju temelječe narave. Nietzschejeva relativna skepsa do razumevanja kot takega – njegovo prepričanje, da razumevanje vedno lahko nastopi le za ceno delne potlačitve novosti, kaosa, nastajanja in naključja – je seveda še en pomemben člen te zgodbe.

A čeprav se po Nietzscheju argument večnega vračanja v tem oziru dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, pa bi ga bilo po drugi strani povsem zgrešeno opisovati kot argument, ki bi ga Nietzsche dojemal kot »nadznanstven« – v resnici argumentu ni pripisoval nobenega privilegiranege, višjega, globljega, »ontološkega«, »transcendentalnega«, »spekulativno-dialektičnega« gledišča, ki bi razprlo neko bistveno sfero, ki je ostali ne vidijo –, temveč je obe glavni predpostavki, iz katerih je izpeljan, postavil v sam *fizikalni* svet.

V čem je torej problem izpeljav? Na njih je takoj mogoče opaziti dva problema, ki se jih je dobro zavedal tudi Nietzsche sam:

Prvič, čeprav obe glavni izhodiščni predpostavki argumenta večnega vračanja niti slučajno nista kakšni čudaški metafizični spekulaciji, temveč sta, kot rečeno, obe postavljeni v fizikalni svet – in sta, v zadnji instanci, *obe realno mogoči* –, pa je obenem prav tako jasno, da sta *obe tudi absolutno nedokazljivi*, kar seveda pomeni, da je nedokazljiv tudi sam argument, ki je razvit na njuni podlagi.

In drugič, čeprav je Nietzschejev argument sam po sebi povsem racionalen, konsekvence njegovega sprejetja nedvomno tlakujejo *pot v norost*. Natančneje rečeno, če bi bil argument večnega vračanja – kakršen nastopa v izpeljavah – resničen, bi to pomenilo, da smo *nekaj tako zelo bistveno drugačnega*, kot smo si predstavljali do tega trenutka, da bi – če bi dejansko želeli *naseliti to svojo novo, z mišljenjem doseženo identiteto* – vsaj z vidika tega, za kar se imamo zdaj, nedvomno morali tvegati skok v norost.

Najprej si bomo v enem kosu ogledali prvo in drugo izpeljavo argumenta večnega vračanja enakega. Pri tem bomo, kot rečeno, posebej pozorni na neko zelo opazno razširitev argumenta, ki nastopi v drugi izpeljavi.

Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle. Svet sil ne utrpeva nikakršnega mirovanja: ker

sicer bi bilo to doseženo in ura bivanja bi mirovala. Svet sil torej nikoli ne pride v ravnovesje, nikoli nima trenutka miru, njegova sila in njegovo gibanje sta enako velika ob vsakem času. Kakršno koli stanje ta svet pač *lahko* doseže, ga je moral enkrat že doseči, in ne enkrat, temveč nešteto krat. Tako ta trenutek: nekoč je že bil in bil je mnogokrat in prav tako se bo ponovil, vse sile natanko tako razporejene kot zdaj: in enako je s trenutkom, ki ga je porodil, in s tistim, ki bo otrok sedanjega. Človek! Tvoje celotno življenje se bo kot peščena ura vsakič znova obrnilo in se vsakič znova izteklo – vmes velika minuta časa, dokler se znova, v krogotoku sveta, ne zberejo vsi pogoji, iz katerih si nastal. In nato spet najdeš vsako bolečino in vsako naslado in vsakega prijatelja in sovražnika in vsako upanje in vsako zmoto in vsako travno bilko in vsak pogled sonca, celotno zvezo vseh stvari. Ta obroč, v katerem si zrnca, sije spet in spet. In v vsakem obroču človeškega bivanja nasploh je vedno ura, ko najprej v prvem, nato v mnogih, nato v vseh vznikne najsilovitejša misel, misel o večnem vračanju vseh reči – za človeštvo je to vsakokrat ura *poldneva*.<sup>91</sup>

Mera sile vsega je *določena*, nič »neskončnega«: varujmo se tovrstnih razuzdanosti pojma! Posledično je število položajev, sprememb, kombinacij in razvojev te sile sicer neznansko veliko in praktično »*neizmerno*«, a vsekaror tudi določeno in ne neskončno. Pač pa je čas, v katerem ta univerzum izvaja svojo silo, neskončen, tj. sila je večno enaka in večno delujoča: – do tega trenutka se je neka neskončnost že odvila, tj. vse možne razvojne poti so že *bile*. *Posledično* mora biti trenutni razvoj ponovitev, in enako ta, ki ga je porodil, in ta, ki je iz nje nastal in tako naprej in nazaj dalje! Vse je obstajalo nešteto krat, kolikor se celokupnost vseh sil vedno vrača. Ali je, *razen tega*, kdaj obstajalo kaj enakega, je povsem nedokazljivo. Zdi se, da celokupnost vse do najmanjšega na novo tvori *lastnosti*, tako da dve različni celokupnosti ne moreta imeti nič enakega. Je v eni celokupnosti mogoče imeti kaj enakega, npr. *dva lista*? Dvomim: to bi predpostavljalo, da sta imela absolutno isti nastanek, in odtod bi morali *privzeti*, da je *nazaj v vso večnost* obstajalo nekaj enakega, kljub vsem spremembam celokupnosti in stvaritvi novih lastnosti – nemogoča podmena!<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 10.

<sup>92</sup> Nietzsche, 16–17.

Takoj lahko opazimo razširitev, radikalizacijo argumenta v drugi izpeljavi. Nietzschejeva teza v drugi izpeljavi večnega vračanja je v resnici dvojna:

- a) Vse se vrača.
- b) Ni ničesar enakega.

Točneje rečeno, *edino enako*, ki obstaja, je enako, ki nastopi takrat, ko se »peščena ura bivanja« obrne in se celota sveta po nuji naključja znova ujame v popolnoma identično sekvenco svoje ponovitve. Skratka, v skladu s teorijo večnega vračanja je edino enako, ki obstaja, *enako, ki nastopi s ponovitvijo celote vsega*. Še drugače: v skladu z drugo izpeljavo za vse reči velja, da nek minimum enakosti s samimi seboj – *bitnost*, ki je tok postajanja ne odplavi, temveč jo *vrača* rečem – prejmejo šele skozi ponovitev celote vsega, ki jih prišije na neskončno število identičnih trenutkov, razmeščenih po vsej večnosti. Šele na ta način, skratka, šele na podlagi dvojnosti teze druge izpeljave lahko rečemo, da večno vračanje ni le zakonitost, ki zadeva *celoto bivajočega*, temveč tudi teza o *bivajočem kot takem, ki ponovitev določa kot Bit*.

V ostalem se izpeljavi kljub drugačnemu zaporedju argumentov in vpeljavi nekaterih dodatnih pojmov ter pojasnil ujemata – in v resnici to, vsaj po mojem, velja tudi za vse kasnejše izpeljave.

Kot vidimo, se vse sestavi skupaj iz sopostavitve dveh izhodiščnih predpostavk:

- 1) Če je čas *neskončen* in
- 2) če je celoto *bivajočega*, ki biva v času, mogoče opisati kot kvantitativno nespremenljivo, a notranje diferencirano, nestabilno, dinamično – v vsakem primeru pa *končno* – konstanto sil, ki nepretrgano vstopajo v nova in različna medsebojna razmerja,
- 3) to pomeni, da je Kozmos v seštevku sestavljen iz *neskončnega* časa, in sicer neznanskega, a kljub vsemu *končnega* števila možnih kombinacij

vseh sil, v katere te sile v nekem *danem trenutku* lahko vstopijo. V drugi izpeljavi Nietzsche tak trenutek, ki v sebi zamejuje (in je določen z) neko možno kombinacijo konstante vseh sil, ki bivajo v času, imenuje »celokupnost« (*Gesammlage*).

- 4) Ker je število možnih kombinacij *končno* in ker se svet nenehno *spreminja*, se mora v *neskončnem času* ena izmed možnih kombinacij *celote vseh sil ponoviti*. In še več: ker za vsak trenutek v času velja, da je pred njim že potekla neka neskončnost, se je moral tak trenutek, določen s specifično kombinacijo celote vseh sil, ponoviti že neštetokrat. In ker za vsak trenutek v času velja tudi to, da je pred njim še neka neskončnost, je nujno tudi, da se bo ta trenutek, določen s specifično kombinacijo vseh obstoječih sil, tudi v neskončni prihodnosti moral ponoviti še neštetokrat.
- 5) Ker se vsako posamezno »celostno stanje« vseh sil lahko vsakič znova lahko izteče le v povsem identičen rezultat – v identično novo celostno stanje, kakor v primeru vseh predhodnih in bodočih ponovitev –, to pomeni, da se *celota bivajočega* vrti v krogu, *se vrača*.

Celoten argument torej sloni na dveh predpostavkah – *neskončnosti časa* in tezi, da celota bivajočega tvori *nestabilna konstanta sil* –, ki jima je v resnici treba prišteti še tretjo predpostavko, ki je Nietzsche v M III sicer še ne navaja, a jo v kasnejših tekstih jasno izpostavi: *končnost*, vase-zaprto *vesolja*.<sup>93</sup> Da bi iz neskončnosti časa in končnega števila možnih kombinacij sil, ki v nekem trenutku lahko nastopijo, dejansko lahko izpeljali večno vračanje, je očitno treba predpostaviti tudi določeno končnost, zamejenost, gostoto prostora, v katerem sile delujejo. In seveda se z današnjega gledišča, oprtega na dognanja sodobne kozmologije, prav ta predpostavka, omejenost Kozmosa, zdi najbolj sporna. Trenutna dognanja fizike namreč kažejo v smeri, da se vesolje širi, in od tod izhaja tudi vizija absolutnega konca Univerzuma,

<sup>93</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 577.



ki naj bi se zaradi širitve vesolja odvil kot nekakšna postopna razpršitev materije po praznini.

Vendar pa ta dozdevna neusklajenost Nietzschejeve teze o zamejenosti vesolja s sodobno znanstveno ugotovitvijo, da se vesolje širi, še zdaleč ne zadošča za ovržbo oziroma dokaz napačnosti Nietzschejeve hipoteze. V tem kontekstu je nedvomno treba vsaj opozoriti – četudi to lahko storim zgolj z neke povsem laične perspektive –, da se je v sodobni matematični fiziki v obdobju zadnjih petnajstih let kot eden od možnih modelov vesolja uveljavila tako imenovana teorija »neskončnega cikličnega univerzuma«, ki jo denimo razvija in zagovarja nobelovec Roger Penrose in v skladu s katero, opisno rečeno, vesolje v trenutku svoje maksimalne ekstenzije znova skoči skupaj in sproži nov veliki pok.<sup>94</sup> Še zlasti pa je treba opozoriti na ključno distinkcijo, da se Nietzschejeva spekulacija v celoti nanaša na neskončnost, iz katere je nenazadnje tudi izpeljana. Tudi fiziki priznavajo, da nobena obstoječa fizikalna teorija nima zanesljivega dometa nad neskončnostjo; ko gre za neskončnost, je tudi sama znanost na nek način prepuščena spekulaciji. Denimo, za »čas« pred velikim pokom z gledišča fizikalne znanosti ni mogoče podati nobenih trdnih ugotovitev: v času pred velikim pokom naj bi se vsi fizikalni procesi namreč odvijali pod tako zelo drugačnimi pogoji, kot so trenutni, da je, kot denimo trdi fizik Don Lincoln, z gotovostjo mogoče trditi samo to, da sta bili takrat »temperatura in energija obe tako visoki, da vsa znana fizika odpove«.<sup>95</sup>

Po drugi strani pa je s strogo filozofskega gledišča Nietzschejeva hipoteza konsistentno izpeljana iz neke druge, v tem primeru, bi dejal,

<sup>94</sup> Roger Penrose, »The Next Universe and Before the Big Bang«, posnetek na YouTube, naložil *The Institute of Art and Ideas*, 24. 7. 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY>.

<sup>95</sup> Don Lincoln, »What happened before the Big Bang?«, posnetek na YouTube, naložil *Fermilab*, 1. 4. 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4>.

močne Nietzschejeve teze, ki, če nič drugega, postavi pod vprašaj tip konca vesolja, ki naj bi nastopil tako, da bi se materija razpršila, razdružila v procesu njegove neskončne širitve.

Takšna vizija konca namreč predpostavlja obstoj nečesa, v kar Nietzsche ni bil pripravljen verjeti – *obstoj praznine*.<sup>96</sup> Za Nietzscheja je atomistična predstava sveta, ki je v skladu s to predstavo sestavljen iz »atomov« in »praznine« – dojete kot pogoja njihovega gibanja –, zgolj in izključno zunanji odsev binarnega ustroja delovanja našega miselnopredstavnega aparata, ki je limitiran z mišljenjem v formi nasprotij: prav to, da obstoja praznine ni mogoče *ne* misliti (kot pogoja gibanja atomiziranih substanc), si je *ne* predstavljati (kot razloga, da se lahko nekam premaknem), po Nietzscheju daje slutiti, da praznina pripada redu *temeljnih iluzij* oziroma poenostavitev, ki jih je naš spoznavni aparat preprosto *primoran projicirati v svet*, da bi ga *mi* – s svojim ustrojem predstavljanja in razmišljanja, ki je prilagojen našemu preživetju – sploh lahko »razumeli«, se nekako znašli, orientirali v njem. Če pa praznine, kot je menil Nietzsche, dejansko *ni*, potem to na nek način že pomeni, da sama širitev vesolja še ni nujno v protislovju s hipotezo, da je prostor vesolja na nek način zaprt sam vase. Celó še več: če ni praznine, se širjenje univerzuma pravzaprav celo mora na nek način zavijati nazaj vase. Nietzsche je tako v enem od kasnejših prebliskov o večnem vračanju zapisal prav to, da ga posredno povzroča »oblika prostora«.<sup>97</sup>

Po svoje bi lahko celo dejali, da večji problem predstavlja tista predpostavka izpeljave večnega vračanja, ki se na prvi pogled zdi najtrdnjša: *neskončnost časa*. Realni obstoj časa za Nietzscheja ni vprašljiv: če ne bi bilo postajanja, spreminjanja, in skupaj z njima tudi ne časa, ki ta dva procesa beleži in spremlja, »sploh ne bi bilo danosti duha«, pravi. Z drugimi besedami: če bi čas stal, bi vse mirovalo tudi v

<sup>96</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 577.

<sup>97</sup> Nietzsche, 575.

naših glavah; postajanje in z njim čas sta torej *edino*, česar se dejansko lahko ovemo neposredno. Da gibanje »atomov« predpostavlja praznino, je zagotovo res lahko tudi napačna interpretacija, ki izvira iz omejenosti naših predstavnih zmožnosti; nasprotno pa je to – da je svet v nekem procesu nastajanja, ki za seboj potegne tudi čas – neovrgljivo, saj bi morala v tem primeru »ura bivanja« mirovati tudi v našem duhu.

Toda ali za čas res lahko z enako neposredno gotovostjo trdimo tudi to, da je *neskončen*? Seveda nam je vsem znan naslednji paradoks: kaj je torej bilo v »času«, ko še ni bilo časa? Toda ali ne bi bil Nietzsche primoran tudi v tem primeru, enako kot v primeru praznine, uporabiti svoje metodično nezaupanje do vsega tistega, česar *nismo zmožni ne misliti*, in torej dopustiti možnost, da tudi časa samega v nekem trenutku še ni bilo – le da je to za nas nepredstavljivo? Nietzschejev glavni odgovor na to vprašanje je, da bi tak *nastanek iz nič* nujno zahteval vpeljavo Stvarnika – in sicer najmanj v tem smislu, da bi tak nastanek časa in sveta moral izhajati iz neke zakonitosti, ki je ni mogoče deducirati iz sil, ki pripadajo temu svetu, in bi zato terjal nekakšno intervencijo od Zunaj, predhodno Onstranstvo, čudež stvarjenja.<sup>98</sup> Poleg tega bi na ta način – skratka, če bi predpostavili »čas«, ko še ni bilo niti časa – znova v igro vpeljali absolutni nič, ki ga, kot smo že videli, Nietzsche v prvi vrsti razlaga kot zunanjo refleksijo binarnega ustroja našega miselnega aparata, spremljevalni pojem substancializma, in nasploh kot nekaj, kar v esencialnem smislu pripada človeškemu (s človeško končnostjo obremenjenemu) gledišču na svet in ne svetu samemu. A v vsakem primeru se zdi, da se pri vprašanju neskončnosti časa ne da premakniti dlje od neke antinomije.

Nakazani problem z neskončnostjo časa pa se seveda prenese še na drugo osnovno izhodišče izpeljave – *nespremenljivo konstanto* vseh sil, ki delujejo v času. Videli smo namreč, da Nietzsche kvantitativno

---

<sup>98</sup> Nietzsche, 575.

nespremenljivost celote vseh sil vsaj deloma izpelje prav iz neskončnosti časa: »Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle.« Če pa bi, nasprotno, predpostavljali, da kvantiteta seštevka sil v svetu narašča, pa bi to, po Nietzscheju, znova narekovalo vpeljavo *creatio ex nihilo* in s tem Boga.<sup>99</sup> Prav tako iz neskončnosti časa izpelje tudi nemožnost *konca univerzuma*, ki bi se, v skladu s teorijo večnega vračanja, lahko odvil le na način, da bi sile vstopile v nekakšno ravnovesje, s čimer bi odpadlo temeljno neravnovesje, ki svet potiska v nenehno spreminjanje. Nietzschejev argument je, da bi, če bi takšno ravnovesje sploh bilo mogoče doseči, v *neskončnosti časa že morale biti doseženo*. Skratka, neskončnost časa ni le splošni pogoj samega večnega vračanja, temveč predstavlja tudi delni predpogoj *kvantitativne konstante* vseh sil (ki bi, če bi usihale, v neskončnosti že morale usahnuti), kakor tudi razlog, da lahko zavrnamo smrtonosno nevarno možnost, da bi celota sil v nekem trenutku vstopila v ravnotežje in na ta način zaustavila krogotok.

In če poskusimo odgovoriti še na morda celo najbolj temeljno in odločilno izhodišče Nietzschejevih izpeljav: zakaj je Nietzsche menil, da je *celoto bivajočega* – vse, kar biva v času – sploh mogoče adekvatno zajeti s pojmom »*svet sil*«? Skratka, zakaj je menil, da ravno sile in njihova medsebojna razmerja tvorijo podstat vsega bivajočega?

Nietzsche je v »svetu sil« nedvomno videl na znanosti osnovan odgovor na substancialistično razlago sveta – skratka, v »svetu sil« je videl razlago sveta, ki v sebi odraža *dosledno desubstancializacijo*, a obenem tudi pojasnjuje *relativno stabilnost sveta*, ki se ohranja tudi po tem, ko od njega odštejemo vse ostanke substancialističnih fikcij.

Nobenega dvoma ni, da je s strogo filozofskega, ontološkega gledišča glavni nasprotnik teorije večnega vračanja substancializem. In to ne le v tistem pomenu, ki se zdi že skoraj samoumeven: jasno je, da se ideja

<sup>99</sup> Nietzsche, 574.

substanc, ki same od sebe nespremenjene bivajo neodvisno od časa, izključuje z zamisljivo večnega vračanja, ki narekuje, da se vse spreminja iz trenutka v trenutek. A to še ni dovolj. Denimo atomistični univerzum, ki ga Nietzsche prav tako uvršča med substancializme,<sup>100</sup> bi v primeru, da bi bili izpolnjeni ostali parametri – neskončnost časa, določna količina celote materije, vase-zaprto prostora –, načeloma še vedno lahko služil kot podlaga večnemu vračanju v osnovnem pomenu ciklične hipoteze; nikakor pa na ta način ni mogoče doseči univerzalnega ontološkega dometa doktrine: o biti samih atomov ne bi bilo na ta način izrečenega nič. Spor med večnim vračanjem in substancializmom je zato treba zajeti z ostrejšo, bolj tvegano formulo: *da bi Ponovitev bila Bit, nič ne sme biti »nekaj«*.

Problem – in to, kot bomo videli, odločilni problem – je v tem, da je bil Nietzsche prepričan, da je substancializem *nemogoče poraziti na ravni gole vednosti in abstraktnih resnic*. Substancializem v vseh njegovih oblikah – metafizični, psihološki in znanstveni – za Nietzscheja ni preprosto nek nazor ali abstraktna razlaga, ki bi jo bilo mogoče zavrniti kot napačno in opustiti; nasprotno, substancializem je za Nietzscheja tisto, kar imenuje *»utelešena zmeta«* oziroma *»živeča zmeta«*. Na ta način se torej znova srečamo s pojmom *Einverleibung*, le da tokrat v registru zmot.

O tem, za kako zelo specifičen tip zmote tu gre, priča že dejstvo, da v eni od zahtevnejših vpeljav tega pojma Nietzsche *»utelešene zmote«* ne definira v opoziciji s spoznanjem, temveč skozi njun enačaj:

*»O utelesitvi izkustev.«* Spoznanje = zmeta, ki postane organska in organizira.<sup>101</sup>

Na najsplošnejši način bomo najprej dejali, da je *»utelešena zmeta«* tisti tip zmote, ki se je iz različnih razlogov – v prvi vrsti pa zato, ker je v njej izražena neka na izkustvu temelječa prilagoditev, ki je omogočila preživetje človeške vrste – tako zelo globoko ukoreninil v nas, da je to

<sup>100</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 20.

<sup>101</sup> Nietzsche, *»Fragmenti iz zapuščine«*, 14.

zmoto treba v povsem dobesednem smislu razumeti kot *del zgradbe našega telesa*, ki je sam »organski« in ki »organizira«. Skratka, ne le da je »utelešeni zmoti« treba priznati status nekakšnega dodatnega telesnega organa, ampak je v njej treba videti tudi samostojen dejavnik, ki si na različne načine postopoma prilagaja, preoblikuje in organizira tudi ostale dele našega telesa in na njih pušča svoj pečat.

Substancializem se v koncept utelešene oziroma živeče zmote umešča na tri načine. Prvič, sloni na pojmih, v katere smo že izgubili zaupanje, a so kljub temu nenadomestljivi nosilci naše vednosti: denimo osrednji pojem *metafizičnega substancializma*, pojem »bivajoče entitete«, je za Nietzscheja zgolj v zunanost reflektiran odsev delovanja govornice in ne opisuje dejanske zgradbe sveta; kljub temu pa je jasno, da je ta pojem težko nadomestljiv in da kljub svoji fiktivni naravi odpira neke razsežnosti spoznanja, ki bi bile brez *razlagalne moči* tega pojma nedosegljive. Morda še bolj kot za neko »teorijsko« vednost to velja za praktično vednost, ki je potrebna za vsakodnevno delovanje, ki si ga sploh ne bi mogli niti zamisliti, če sveta ne bi dojemali kot razdeljenega na »bivajoče entitete« – predmete, subjekte, bitja ...

Drugič, substancializem je tako nedvomno nek »nazor«, ki v sebi nosi, uteleša nekatere osnovne *pogoje ohranitve* tipa razvitih živalskih vrst, ki jim pripada tudi človek. Denimo *psihološki substancializem* – vera v *jaz*, morda celo vera v to, da sem sploh »nekaj«; neka zavest o sebi – je nedvomno pogoj, brez katerega preživetje človeške vrste ne bi bilo mogoče. V tem drugem oziru, ki je bistven, torej lahko o substancializmu govorimo kot o preživetvenem instinktu, nagonu. In v tem oziru se substancializem neposredno ujema s še eno od Nietzschejevih definicij »utelešene zmote«: »Mnenja in zmote preobražajo človeka in mu dajejo gone – ali: *utelešene zmote*.«<sup>102</sup>

<sup>102</sup> Nietzsche, 9.

In tretjič: *vednost o neobstoju* temeljnih substanc – duše, bivajočih entitet in po Nietzscheju seveda tudi atoma – je sama po sebi skoraj povsem sterilna v razmerju do neposrednih učinkov te organske in organizacijske funkcije substancializma. Če se še enkrat vrnemo k psihološkemu substancializmu: danes se še z veliko večjo znanstveno osnovanostjo kakor v Nietzschejevem času zavedamo, da večina karakteristik, ki jih spontano pripisujemo »jazu«, v resnici pripada »nezavednemu« in delovanju možganov. Kljub temu pa nas ta naša vednost o imaginarnih karakteristikah jaza na ravni našega eksistencialnega izkustva še ne izseli iz polja delovanja psihološkega substancializma. Sami sebe še vedno *neposredno doživljamo* kot nek *kontinuum zavesti, katerega podlago v osnovi tvori spomin* – zavest o nekem predhodnem trenutku zavesti, ki naj bi prav tako pripadal nekemu »meni«. <sup>103</sup>

Substancializem je torej v nas vgrajen na tri načine: prek svoje praktične *nenadomestljivosti* na ravni razlage sveta, prek mikroevolucijskega vpisa njegove *preživetveno-vitalistične funkcije v red nagonskega* ter prek svoje *imunosti na vednost o neobstoju substanc*. Zato torej lahko rečemo, da čeprav ni nobenih substanc, substancializem kot tak pripada bistvu *ustroja* našega spoznavanja in mišljenja in se kljub našemu zavedanju, da ni substanc, neizbrisno vpisuje v vsa naša »temeljna prepričanja«. In še več: »Tu je zapornica: naše mišljenje samo vključuje ono vero (s svojim ločevanjem substance, akcidence, storitev, storilca in tako naprej); opustiti jo bi se reklo ne več smeti misliti.« <sup>104</sup>

Vsi trije vidiki substancializma, dojetega kot živeče, utelešene zmote – še zlasti drugi, ki substancializem umešča v red nagonskega, *delujočega* – pa so bistveni iz še enega izjemno pomembnega razloga, ki bo predstavljal osrednje torišče celotnega drugega razdelka tega poglavja.

<sup>103</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 283.

<sup>104</sup> Nietzsche, 283.

Nietzsche je namreč sklenil, da *tudi resnice* – denimo resnica o neobstoju substanc – dejansko postanejo učinkujoče, delujoče, aktivne samo pod pogojem, da tudi njih same po kosih pretihotapimo med utelešene oziroma »živeče« zmotе:

Če postopno formuliramo *nasprotja* vseh naših temeljnih mnenj, se približamo resnici. Sprva je to hladen, mrtev pojmovni svet; prepletemo ga z našimi drugimi zmotami in nagoni in ga tako del za delom povlečemo v življenje. *Le s prilagajanjem živim zmotam lahko sprva vedno mrtvo resnico priključimo v življenje.*<sup>105</sup>

### Podzemna eksplozija in preobrazba

Nietzsche se je nedvomno zavedal, da so bile njegove izpeljave argumenta večnega vračanja vse prej kot konkluzivne. Še eno zanimivo pričevanje Lou von Salomé, na katero je opozoril Klossowski, razkriva ne le, da je Nietzsche načrtoval njihovo nadgradnjo, ampak tudi presenetljiv podatek, da se je pri tem nameraval nasloniti zlasti na strogo znanstvene, fizikalne teorije.

V tem času ideja vračanja v Nietzschejevi glavi še ni prerasla v prepričanje, temveč zgolj v nekakšno slutnjo. Razglasiti jo je nameraval šele potem, ko bi jo znanstveno utemeljil. Na to temo sva si izmenjala celo vrsto pisem in Nietzsche je konstantno izražal zmotno prepričanje, da je zanjo mogoče odkriti neizpodbitno podlago v fizikalnih eksperimentih. V tem času se je odločil, da bo deset let posvetil obsežnemu študiju naravoslovnih znanost na univerzi na Dunaju ali v Parizu. Potem, po desetih letih absolutne tišine, pa bi – v primeru, da bi se njegova ugibanja, tako kot se je bal, uresničila – znova stopil med ljudi kot učitelj doktrine večnega vračanja.<sup>106</sup>

Kakorkoli že obrnemo, ena od sledi molka se tako izteče v bližino tega nikoli uresničenega načrta predelave dokazov večnega vračanja,

<sup>105</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 21.

<sup>106</sup> Navedeno po Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 74.



ki jo je Nietzsche nameraval izpeljati v navezavi na dognanja tedanje znanosti, še zlasti termodinamike. Vse torej kaže na to, da je z objavo izpeljav večnega vračanja odlašal v pričakovanju njihove temeljite izboljšave, do katere ni nikoli prišlo.

Vendar pa se že v zvezku M III začne vzporedno pojavljati še neka druga oblika legitimacije misli večnega vračanja, ki ubere povsem drugačno, skoraj bi lahko dejali nasprotno smer. Najbolj prepoznavna in za neko filozofsko teorijo pravzaprav škandalozna poteza te druge oblike legitimacije misli večnega vračanja je namreč v tem, da v skladu z njo *tisto bistveno, kar mora opraviti misel večnega vračanja enakega, sploh ni odvisno od njene resničnosti*. Lahko gremo celo še korak dlje in rečemo, da je za Nietzscheja bolj kot problem utemeljitve njene resničnosti postala ključna njena kapaciteta, da se potopi med utelešene zmote. To potopitev misli večnega vračanja med utelešene zmote bomo poimenovali *postopek njenega uresničenja*.

Neposredno za drugo izpeljavo denimo lahko preberemo naslednje:

Četudi je krožna ponovitev le verjetnost ali možnost, nas lahko tudi *misel možnosti* pretrese in preoblikuje, ne le občutja ali določena pričakovanja! Kako je učinkovala *možnost* večnega pogubljenja!<sup>107</sup>

V nekem slavnem, tri leta kasnejšem pismu Overbecku, na katerega se sklicujeta tudi Klossowski in Badiou, je Nietzsche še zaostрил ta tip retorike:

Ta *Zaratustra* je samo prolog, predgovor, vestibula – moram se opogumljati, kajti zavračanje prihaja do mene z vseh strani: opogumljati se moram k temu, da *prenašam* to misel! Še vedno sem daleč od tega, da bi jo bil zmožen izreči in predstaviti. ČE JE RESNIČNA, ali rajši, če bi se VERJELO, DA JE RESNIČNA – potem bi se spremenile in vrnilo vse reči, in vse dosedanje vrednote bi bile razvrednotene.<sup>108</sup>

<sup>107</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 17.

<sup>108</sup> Navedeno po Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 76.

Kaj lahko razberemo iz teh dveh odlomkov? Nietzsche je težišče legitimiranja misli večnega vračanja začel v čedalje večji meri predstavljati s terena dokazovanja njene resničnosti na teren nekega *bistvenega učinka*, ki ga lahko ta misel potencialno proizvede neodvisno od vprašanja njene resničnosti.

V zvezku M III je ta učinek opredeljen kot »preobrazba«. V pismu Overbecku, ki datira v čas zaključevanja knjige *Tako je govoril Zaratustra*, pa je Nietzsche učinek misli večnega vračanja – ki jo je v tem primeru sicer že dojemal v navezavi na pojem »volja do moči« – definiral s pojmom »razvrednotenje vseh dosedanjih vrednot«.

Ta znana definicija učinka misli večnega vračanja nosi posebno težo. Za Nietzscheja se pojma »razvrednotenje vseh vrednot« in »prevrednotenje vseh vrednot« še zdaleč ne nanašata samo na moralne vrednote, pač pa pojem »razvrednotenje vseh vrednot« v nič manjši meri opredeljuje tudi prelom z vsemi obstoječimi kriteriji in parametri resničnosti. Misel večnega vračanja je torej tisto, kar *na ravni svojega učinka potegne rez z vsemi aktualnimi parametri resničnosti*.

S tem se seveda odpira cela serija vprašanj, a z vidika naše študije, ki si je za enega od ciljev zadala iskanje izvorov kasnejšega molka tez iz leta 1881, je najprej treba izpostaviti naslednje: misel večnega vračanja, dojeta in predstavljena kot tisto, kar proizvede rez z vsemi aktualnimi parametri resničnosti, je povsem formalno gledano pravzaprav *bližje statusu Resnice* kakor statusu nečesa potencialno resničnega. Če nič drugega, bi želel to opažanje takoj povezati še z nekim drugim opažanjem, ki se nanaša na *Tako je govoril Zaratustra*, delo, v katerem teze iz leta 1881 govorijo z nemo abecedo. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Nietzsche v tem delu o misli večnega vračanja govori (in še večkrat molči, pa tudi oboje skupaj) z vso tisto *spodobnostjo in zadržanostjo*, ki pritiče govorjenju o Resnici – še zlasti v pomenu, ki ga je sam Nietzsche tako pogosto izpostavljal: namreč, da je za samo Resnico škodljivo, če

si lastimo pretenzijo, da jo lahko razkrijemo vso in v celoti.<sup>109</sup> A vrnimo se korak nazaj.

Dejali smo, da je v zvezku M III učinek misli večnega vračanja opredeljen s splošnejšim izrazom »preobrazba«. Tudi pojem »preobrazba« pa nedvomno razklene neko bistveno razsežnost doktrine večnega vračanja.

Pokaže namreč, da za Nietzscheja bistvo misli večnega vračanja morda sploh ni zajeto v tem, *kaj je z njo mišljeno*, temveč ga je prej treba iskati *v učinku preobrazbe, ki jo misel povzroči na subjektu, ki jo dojame na ustrezen način*. Oziroma drugače: tudi to, kar je skozi misel, njena vsebina, je v prvi vrsti prirejeno temu povratnemu sunku, katerega cilj je sam misleči, njegova preobrazba.

Oglejmo si zdaj Nietzschejevo načeloma sploh prvo različno artikulacijo pomena misli večnega vračanja, ki jo je podal v obliki, ki se je oprijela oznaka »imperativna formulacija« misli večnega vračanja:

»A če je vse nujno, s čim v mojih dejanjih še lahko razpolagam?« Misel in vera sta utež, ki poleg vseh drugih bremen pritiska nate, in bolj kot ta. Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo. – Ko si utelesiš misel misli, te bo preobrazila. Vprašanje pri vsem, kar želiš početi: »Si to želim početi nešteto krat?« je *največja* utež.<sup>110</sup>

Opazimo, da je učinek misli večnega vračanja opisan z dvema konceptoma: preobrazbo, ki znova nastopi v povezavi s pojmom utelesitve, in imperativno obliko misli večnega vračanja, »vprašanje pri vsem, kar želiš početi: 'Si to želim početi nešteto krat?'«. Čeprav sta koncepta povezana in v osnovi merita na isto stvar, ni vseeno, na katerega od obeh pojmov postavimo glavni poudarek. Iz razlogov, ki jih bom pojasnil sproti, gre moja stava na povezavo preobrazbe in utelesitve.

<sup>109</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 7.

<sup>110</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, 8.

Nietzsche, kot vidimo, odlomek odpre z enim od velikih filozofskih vprašanj, ki mu je prav on sam nedvomno vtisnil še neko dodatno tra- gično dimenzijo: kako lahko sploh razpolagam s svojimi dejanji, če so v resnici vedno rezultat vnaprejšnje determiniranosti? Seveda sem jaz ta, ki stori ta dejanja, a pri tem sem zgolj nekakšen prazen, zapoznel izvrševalec, ki vedno nastopi šele potem, ko je bilo vse že odločeno na ravneh, na katere kot ujetnik zavesti nimam neposrednega vpliva.

**Za pomiritev skeptika.** – »Sploh ne vem, kaj *počnem!* Sploh ne vem, kaj *naj bi počel!*« – Imaš prav, vendar ne dvomi tega: *počet boš*, v vsakem trenutku! Človeštvo je vselej mešalo tvornik in trpnik, to je njegova večna slovnična napaka!<sup>111</sup>

Še več: v povsem determiniranem univerzumu se neodvisno od tega, kam se postavimo, odločitev vedno pomakne nazaj, še globlje v preteklost. Zaratustra tako reče, da je človekova največja tragedija v tem, da je razkosano bitje;<sup>112</sup> in če sledimo Zaratustrovemu izvajanju, bi lahko šli celo še korak dlje in dejali, da je človek bitje, ki je razkosano in nato – še zlasti, kar se tiče časovnih dimenzij človeške eksistence – zlepljeno nazaj na morbidno naroben način: zavest, ki bi morala stati na začetku, kjer padajo odločitve, vedno nastopi šele na koncu, zapoznelo, kot reakcija na te odločitve; volja, ki bi morala biti vselej usmerjena naprej, nas poganjati v prihodnost, caplja za časom, in *si posledično želi*, »da bi čas tekel nazaj«,<sup>113</sup> *da bi ga lahko dohitela*.

Kako se torej iztrgati iz te ujetosti, ki ni le ujetost v verigo determiniranosti, ki nam odreka svobodno voljo, ampak tudi, in še zlasti, ujetost v neko mučno formo ponesrečeno sestavljenega bitja, ki, tem bolj ko to bitje postaja sofisticirano in občutljivo, prerašča v maščevalni bes nad golo danostjo njegove eksistence? Jasno je, da se iz tega vozla ne

<sup>111</sup> Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. Alfred Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2004), 96.

<sup>112</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 182.

<sup>113</sup> Nietzsche, 164.

moremo iztrgati neposredno – denimo tako, da napenjamo moč volje, ki je »tudi sama bolnik« in katere napenjanje se vedno konča z mlahavim učinkom. Kar lahko storimo, kar je v naši moči, pravi Nietzsche, je, da na nek način posežemo v polje tistih določil, ki določajo sama določila, ki nas določajo: »Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo.« Z drugimi besedami, edina možna rešitev je v tem, da na nek način posežemo v to polje povezave med svetovoma prepričan in nagonskega, ki ga Nietzsche opisuje s konceptom »utelešene zmote« – zmote, ki je v nas vraščena tako globoko, da je postala nagonska in posledično deluje. Na ta način lahko, če nič drugega, sami sprožimo svojo preobrazbo. Toda kako je to mogoče izpeljati?

Na tem mestu mora intervenirati misel večnega vračanja. Univerzum večnega vračanja sam po sebi seveda predstavlja najradikalnejšo obliko determiniranosti, ki iz življenja, ki je ujeto v verigo ponavljanj, iztisne še zadnjo uteho, ki, po Nietzscheju, v naših očeh življenje sploh dela vredno tega, da ga živimo – in sicer vero, da vse skupaj nekam vodi; da se reči lahko spremenijo. Zato Nietzsche večno vračanje imenuje »največja utež«. Ob vsem patosu »afirmacije življenja«, ki se (bolj ali manj upravičeno) lepi na doktrino večnega vračanja, je le treba izpostaviti, da je njen primarni emblem smrt – vsaj smrt vsega tistega, kar je življenju do zdaj dajalo njegovo vrednost: smrt upanja na spremembe, smrt iskanja nekega cilja, smotra. A čeprav je večno vračanje enakega univerzum, v katerem determinizem doseže svojo najskrajnejšo možno formo, je v idealnem smislu to tudi univerzum, ki kljub vsemu omogoča, da *se naši tragično razkosani, pomešani in razmetani organi sestavijo v neko veliko skladnejšo celoto*. Še več: večno vračanje – če smo vanj pripravljene *verjeti*, če smo ga pripravljene *hoteti* in če smo *pripravljene sprejeti tudi obliko smrti*, ki jo prinaša s seboj – nas odreši tistega »duha maščevanja«, za katerega Zaratustra pravi, da ga tvorita »nejevolja volje na čas in njegov

‘je bilo’<sup>114</sup> če se vse vrača, volja, kljub temu da je determinirana, še vedno stoji *pred svojimi cilji*, zazrta v prihodnost; zavest pa, čeprav vedno nastopi šele na koncu, vseeno tvori *središče – ne le nas, temveč Vsega*.

Moramo hoteti umreti, da bi lahko nastopili znova – iz dneva v dan. *Preobrazba* skozi stotero duš – naj bo to tvoje življenje, tvoja usoda: in potem končno: hoteti to sekvenco še enkrat.<sup>115</sup>

Toda ali je v tem nauku, kako živeti, v katerem večno vračanje nastopa kot objekt hotenja, že vsebovana tudi preobrazba? Nedvomno je Nietzsche v tej prevzgoji volje videl njen osrednji dejavnik in predpogoj. Navsezadnje se moramo vprašati: kako neki naj bi se preobrazba človeka sploh lahko odvila, če zanj ne najdemo neke forme življenjskega nazora, nauka, ki ga bo človeštvo lahko prakticiralo skozi generacije? Da takšne življenjske filozofije, iz katerih naredimo prakso, nazor, podlago svojih prepričanj, lahko spremenijo naš pogled na resničnost in da, v zadnji instanci, lahko spremenijo tudi nas same, nenazadnje dokazuje primer religij. In prav nobenega dvoma ni, da je Nietzsche iz doktrine večnega vračanja želel napraviti tudi to – nekakšno *antireligijo*, ki si mirne vesti lahko prilašča forme in strategije religiozних doktrin, ker hkrati, na ravni svoje vsebine, tudi spodkopava njihovo bistvo: *hoteti večno vračanje* pomeni *odklanjanje onstranstvo* in težišče življenja vrniti v ta trenutek tukaj in zdaj.

Tisto, kar se na ta način nekako ne izide, je *vprašanje resnice*. Pri tem seveda ne govorim v prazno – na koncu prejšnjega razdelka smo videli, da Nietzsche sam, v tem neposrednem kontekstu, sproži neko vprašanje resnice. In sicer, če povzamem zgornji odlomek: Nietzsche je to tezo o resnici, ki jo povezuje z večnim vračanjem, zastavil v dveh korakih:

- a) »Če formuliramo nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem, se približamo *resnici*.«

<sup>114</sup> Nietzsche, 164.

<sup>115</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 190.

b) Ta resnica je sama po sebi »hladen, mrtev pojmovni svet«. Delovati začne šele, če jo prilagodimo živečim zmotam in jo prek njih vključimo v življenje.

»Temeljna prepričanja« – katerih nasprotjem je treba najti formulacijo, da bi se tako približali resnici – so nedvomno temeljne kategorije substancializma: duša, bivajoča entiteta, logika nasprotij in njene manifestacije v različnih dualizmih.

Po drugi strani je jasno, da je ta formulacija »nasprotij vsem našim temeljnim prepričanjem« misel večnega vračanja enakega. Posledično je misel večnega vračanja tisto, na podlagi česar »se približamo resnici«.

Bi lahko dejali, da je Nietzsche v misli večnega vračanja videl nekaj, kar bi lahko poimenovali *negativna resnica* substancializma? Gotovo lahko rečemo vsaj to, da negativne resnice še kako imajo svoje mesto v filozofiji, ki si je za svoj cilj zastavila »rušenje malikov«. Toda kaj točno želim povedati s tem pojmom v konkretnem kontekstu?

Čeprav je Nietzsche, kot smo videli, trdil, da je učinek misli večnega vračanja na nek način neodvisen *od njene lastne* resničnosti, to še ne pomeni, da misel večnega vračanja sploh ne stoji v navezavi na neko resnico: vendar pa ta resnica morda celo res ni vsebovana v misli sami, temveč je *inherentna neki reakciji, ki jo neizbežno izzove*. Naj to takoj konkretiziram z nekim primerom.

Kaj je pravzaprav tisto, zaradi česar nam je zamisel večnega vračanja v trenutku sumljiva? Sprašujem po tisti prvi, najbolj spontani odklonilni reakciji: je to res možnost, da bi se univerzum po naključju znova ujel v neko povsem identično razmerje sil, kakršno je nekoč že obstajalo? Vsaj sam svojo prvo hipno odklonilno reakcijo umeščam drugam – nekam višje v »nadstrukturo« te zamisli: kar mi je v hipu sumljivo, je ideja, da bi se skupaj s celoto vsega nenadoma, na tem istem mestu, *znova pojavil tudi jaz sam*. Težko si predstavljam, da bi kdo drug, ko si zadevo enkrat jasno predoči, v prvem hipu pomislil na kaj drugega: večno vračanje

nam vzbujata sume, ker spominja na pradavni nauk o reinkarnaciji. Toda pozor! Ne le, da se razlog, da so ljudje pripravljene verjeti v reinkarnacijo (v smislu, da »nek najbolj notranji del mene, naj bo to 'duša' ali 'energija', enostavno ne more biti uničen, in se po smrti telesa prenese v neko drugo formo življenja«) niti slučajno ne sklada z doktrino večnega vračanja, ki iz trenutka v trenutek zahteva *uničenje vsega enakega*; gre še za veliko več kakor to: v resnici se razlog, da so ljudje pripravljene verjeti v reinkarnacijo, *ujema* s spontano odklonilno reakcijo na idejo večnega vračanja – le da gre v drugem primeru za to, da tega »neuničljivega jedra moje biti«, duše, *ki je prej ni bilo mogoče uničiti, zdaj ni mogoče rekonstruirati, poustvariti*, sestaviti na novo v povsem identični obliki. Kar v končni fazi pomeni isto.

Seveda ne gre za to, da bi na ta način – z detekcijo izvora primarne odklonilne reakcije v psihološkem substancializmu – poskušal rehabilitirati resničnost doktrine vračanja: prej bi lahko dejali, da nek preblisk resnice nastopi v obliki neke *nenadejane lokalizacije* psihološkega substancializma. Sam denimo nedvomno ne verjamem v dušo, in vendar je – kot je pokazala izzvana reakcija – vera v dušo »na delu« nekje v meni.

Kakorkoli že obrnemo: zdi se, da Nietzsche, ko pravi, da je treba formulirati »nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem«, pravzaprav meri na nekaj podobnega: na oris negativne resnice substancializma, na neko lokalizacijo odtisov te »utelešene zmote« v zgradbi našega spoznavnega aparata.

Ves problem je v tem – in s tem prehajamo na drugi del Nietzschejeve teze –, da je, kot že ves čas ponavljamo, substancializem kot odraz nekih, morda celo že preteklih pogojev preživetja človeške vrste povsem imun na kakršnokoli spoznanje o neobstoju substanc. Resnica je v tem oziru, kot pravi Nietzsche, »hladen, mrtev, pojmovni svet«, ki mu stoji nasproti neka organska zgradba, ki si je med drugim nedvomno prilagodila tudi delovanje naših možganov. Nenazadnje so »bivajoče entitete« nekaj, kar vidimo, tipamo; kontinuum zavesti, nekaj kar doživljamo, živimo ...



Toda tudi če je resnica sama po sebi nezmožna poraziti to zmoto, ki je na svojo stran potihoma pridobila vsa sredstva, s katerimi bi se morda še nekako dalo boriti proti njej, še vedno ostane neka možna pot. Mislim, da jo je ubral Nietzsche. Če »utelešene zmote« ni mogoče neposredno poraziti z resnico, jo je še vedno mogoče poraziti s pomočjo konstrukcije neke *druge, močnejše, vitalnejše »zmote«*, ki že toliko, kolikor zlomi vladavino prejšnje zmote, povzroči nek preblisk, ki nas »približa resnici«. Natanko v tem smislu menim, da je celotno doktrino večnega vračanja – v tem pogledu dojeta kot vitalistični nauk, ki v sebi v nič manjši meri kot substancializem izraža pogoje preživetja vrste, le da so ti pogoji preživetja naravnani na, po Nietzscheju, največjo *aktualno* pretnjo človeštvu: na pretnjo *zloma gole volje do preživetja vrste* – treba razumeti kot neka-kšno podvodno detonacijsko bombo, ki jo je mogoče spustiti v globine nagonskega, kjer kraljujejo »utelešene zmote«. Učinek te bombe bo na površju skoraj neslišen. Potem pa bo, z zamikom, sledila preobrazba vseh parametrov resničnosti.

## NIETZSCHEJEVA KRITIKA OBJEKTIVNOSTI

Ali je Nietzsche podal kritiko objektivnosti? Vprašanje je po svoje retorično, kar pa še ne pomeni, da je odgovor nanj enostaven. A najprej, kaj vse naj bi ta kritika objektivnosti zaobsegala?

Če začnemo s tem: Nietzsche je nedvomno postavil pod vprašaj vse znane kriterije objektivnega spoznanja. Pozitivistično utemeljitev objektivnosti v dejstvih je napadel z znamenito tezo, da »ravno dejstev sploh ni, samo *interpretacije so*«. <sup>116</sup> Nič manj oster ni bil do pojmov univerzalnosti in nujnosti, ki v medsebojni povezavi tvorita kriterij objektivnega spoznanja pri Kantu in v osnovi tudi pri Heglu. Univerzalnosti je zoperstavil teorijo perspektivizma, ki jo je najverjetneje treba razumeti tudi kot njegov odgovor na vprašanje, s kakšno razlago sveta je sploh mogoče nadomestiti koncept objektivnosti, ki za sabo evidentno pušča ogromne vrzeli.

Glede nujnosti v mišljenju – ideje, da mišljenje samo po sebi lahko jamči za gotovost svojih spoznanj, če so ta spoznanja dojeta kot rezultat nujnih miselnih sklepov – pa je bilo Nietzschejevo stališče naslednje: če ga pojmuje mo na način, da »ena misel povzroča drugo misel« – tedaj mišljenja kot takega sploh ni. Ideja, da med dvema mislima obstaja nekakšna nujna vez, da iz ene misli po nuji izvira druga misel, je zgolj slepilo, ki ga omogoča dejstvo, da smo z gledišča zavesti zaradi njihove bliskovitosti slepi za celo množico afektov, ki sodelujejo pri nastanku vsake posamezne misli. <sup>117</sup> Vsekakor bi lahko dejali, da gre za zanimivo različico nezavednega, ki ni potlačeno, pač pa *prehitro*.

---

<sup>116</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 281.

<sup>117</sup> »Vzročnost' se nam izmika; sprejemati neposredno, vzročno povezavo med mislimi, kakor jo logika – je posledica najbolj grobega in okornega

Še bolj direktno kakor zoper kriterije objektivnega spoznanja pa je Nietzsche nastopal proti sami *težnji po objektivnosti v sodobni filozofiji*, ki je po njegovem v nekem bistvenem pomenu zlagana tendenca: »Mi nismo misleče žabe, objektivne in registrirane naprave s hladno uravnanim drobovjem,« pravi Nietzsche o filozofih in doda: »venomer moramo misli rojevati iz bolečine in jim materinsko dodajati vse, kar imamo v sebi krvi, srca, ognja, slasti, strasti, muk, vesti, usode, pogube.«<sup>118</sup> Filozof po Nietzschejevem mnenju nikdar zares ne stremi po objektivnosti, pa naj je o tem še tako prepričan; njegovi – če sploh njegovi – cilji so drugje, predvsem pa naj bi bili ti cilji bistveno višji. Objektivnost je, kot pravi, v najboljšem primeru »orodje filozofskega delavca«, ki ga bo moral filozof prihodnosti znati pustiti za seboj.

Filozof je za Nietzscheja pravzaprav *prej objekt* kakor objektivni; prej bi lahko v njem videli nekakšno platformo možnega objektivnega spoznanja o dominantnih nagonih kot pa imetnika oziroma nosilca tovrstnih spoznanj:

Šele zdaj se ljudem začena svitati, da je glasba znakovna govorica afektov: in kasneje bomo nagonski sistem glasbenika znali jasno prepoznati na podlagi njegove glasbe. [...] Toda ta nedolžnost je prisotna tudi pri velikih filozofih: ne zavedajo se, *da govorijo o sebi* – menijo, da ima to nekaj opraviti »z resnico« – toda v resnici ima opraviti zgolj z njimi samimi. Ali rajši: najmočnejši nagon znotraj njih se prebije na površje z največjo brezsrčnostjo in nedolžnostjo temeljnega nagona – *ta* hoče biti gospodar in, kadar je to mogoče, smoter vseh reči, vsega, kar se zgodi! Filozof je samo nekakšna prilika in sredstvo za udejanjenje, prek katerega *nagon prvokrat spregovori*.<sup>119</sup>

A tudi »neiskrena« težnja po objektivnosti v sodobni filozofiji je za Nietzscheja v resnici epifenomen, odmev nekega globljega, filozofiji tako rekoč soizvornega procesa, ki je – po številnih preobratih in na

---

opazovanja. *Med* dvema mislima imajo svoje igre še vsi mogoči afekti: vendar so gibanja prehitra, zato jih *spregledamo, zanikamo...*« Nietzsche, 278.

<sup>118</sup> Nietzsche, *Vesela znanost*, 12–13.

<sup>119</sup> Nietzsche, *Unpublished Fragments*, 234.

koncu še v navezi z demokratično ideologijo in naraščanjem pomena znanosti – privedel do tega, da je *filozof izgubil svoje pravo mesto*, ki ga je, niti ne toliko po lastni krivdi, zavzel »objektivni človek«. Prav to potekajoče razvrednotenje filozofije v korist znanstvene objektivnosti je najverjetneje treba razumeti kot središče tarče, v katero meri Nietzschejeva kritika objektivnosti; na tem mestu hoče ta kritika doseči nek učinek, izpeljati nekakšno novo ovrednotenje, postaviti nov »red stopenj« in tako povrniti filozofiji njeno pravo vrednost.

### Epistemološki vidik

Čemu se torej sploh spraševati po tem, ali je Nietzsche razvil kritiko objektivnosti? Najosnovnejši odgovor izvira iz nekega znanega, a vseeno po svoje precej presenetljivega podatka: Nietzsche ni cenil kritike, še zlasti ne filozofij, ki svoje osrednje poslanstvo vidijo v kritikah tega ali onega tipa. Kritika je za Nietzscheja proces, ki je po svojem bistvu obsojen na to, da v vseh ozirih obstane na polovici poti. V primeru filozofskih kritik to med drugim pomeni, da filozofija, ki se dojema kot kritika, na čuden način obtiči celo pred lastnimi vrati. Lep primer tega, o čemer govorim, predstavlja eno od stališč, ki jih je Nietzsche zavzel do spoznavne teorije, kritike spoznanja:

Filozofija, skrčena na »spoznavno teorijo«, je v resnici samo še boječa epohistika in vzdržništvo: filozofija, ki ne more niti čez prag in si mučno *krati* pravico do vstopa – to je filozofija v zadnjih zdihljajih, konec, agonija, nekaj, kar zbujajo sočutje.<sup>120</sup>

Filozofija, ki je skrčena na spoznavno teorijo, kritično utemeljevanje pogojev spoznanja, je torej po Nietzscheju obsojena na to, da se bo, dokler ne izdihne, odvijala na svojem zunanem robu, in to Nietzschejevo prepričanje je treba raztegniti čez celotno kritično dimenzijo filozofije.

<sup>120</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 109.

Seveda ta načelna zadržanost do kritike njemu samemu več kot očitno ni preprečevala, da ne bi kritiziral ... rajši se vprašajmo, česa ne. K temu bi dodal še to, da je bil Nietzsche, vsaj za moje pojme, tudi eden najbolj pretanjenih spoznavnih teoretikov – morda edini, ki je v enem samem kratkem vrinjenem stavku uspel strniti pomen besede *razumeti*. Toda vse to ne spremeni dejstva, da je Nietzsche – povsem enako kakor za objektivnost in tudi z zelo podobnimi besedami kakor za objektivnost – tudi za kritiko dejal, da je zgolj »orodje«, ki ga bo filozofija prihodnosti morala znati občutiti globoko pod seboj:

Ti filozofi prihodnosti bodo zahtevali kritično disciplino in vsakršno privajenost, ki pripomore k snažnosti in strogosti v duhovnih stvareh, ne samo od sebe: sami jo bodo smeli javno nositi kakor nekakšen okras – kljub temu pa se zato še ne marajo imenovati kritiki. Ne dozdeva se jim majhna sramota, kakršne je deležna filozofija, če kdo dekretira, kar se danes tako rado dogaja: »Filozofija sama je kritika in kritična znanost – in čisto nič zunaj tega!« Tudi če je tako vrednotenje filozofije deležno ploskanja vseh francoskih in nemških pozitivistov (– mogoče bi bilo po volji celo *Kantovemu* srcu in okusu: spomnimo se samo naslovov njegovih poglavitnih del –): naši novi filozofi bodo kljub temu rekli: Kritiki so orodja filozofa, in ravno zato, kot orodja, še malo ne sami filozofi!<sup>121</sup>

Kritiki so torej samo »orodja filozofa, in ravno zato, kot orodja, še malo ne sami filozofi«. Za primerjavo: samo nekaj strani pred tem, v okviru istega poglavja *Onstran dobrega in zlega*, ki nosi naslov »Mi učenjaki« in predstavlja Nietzschejev načeloma najbolj zgoščen in sistematičen poskus kritičnega ovrednotenja objektivnosti, Nietzsche o »objektivnem človeku« zapiše naslednje:

Objektivni človek je orodje, dragocena, lahko ranljiva in skaljiva merilna priprava in ogledalna umetnina, ki jo je treba varovati in spoštovati; ni pa cilj, ni izhod in vzhod, ni komplementarni človek, v katerem se upravičuje

<sup>121</sup> Nietzsche, 120.

*preostalo bivanje, ni konec – in še manj je začetek, porod in prvi vzrok, nič surovega, mogočnega, nase postavljenega, kar hoče biti gospodar [...].*<sup>122</sup>

Tudi »objektivni človek« – učenjak, znanstvenik, ali filozof, ki v objektivnosti vidi najvišjo vrednoto spoznanja – je zgolj »orodje«; in čeprav je to orodje dragocena »merilna priprava in ogledalna umetnina, ki jo je treba varovati in spoštovati«, tudi »objektivni človek«, pravi Nietzsche, »sodi v roko močnejšega«. <sup>123</sup>

Vzporednica, ki jo Nietzschejev tekst potegne med vlogo kritike in vlogo objektivnosti, je očitna, in v resnici se moramo vprašati kvečjemu to, ali nas ta primerjava sploh sme čuditi. Nobenega dvoma namreč ni, da se, vsaj od Kanta naprej, kritika in objektivnost vrtita okoli skupne osi. Pravzaprav si sploh ni mogoče predstavljati filozofske kritike, ki ne bi stremela k idealu objektivnosti. Kritika, ki razglaša, da govori v imenu resnice, ki torej daje vedeti, da resnico pozna, je bolj kot ne postala le še domena obskurantistov, fanatikov in stvar slabega okusa: objektivnost je vodilo, kriterij, cilj, pogoj in metoda kritike. A odvisnost seveda ni le enostranska: tisto, kar sploh odpira dimenzijo objektivnega spoznanja, je v vseh ozirih ravno kritično mišljenje. Zgolj kritično mišljenje ima v sebi potencial, da lahko poda utemeljitev kriterijev objektivnega spoznanja; zgolj kritično mišljenje se je zmožno v katerikoli konkretni situaciji dokopati do objektivnega vpogleda v jedro problema. Če je torej po eni strani objektivnost najvišja vrednota kritike, potem je treba po drugi strani kritično mišljenje prepoznati kot edino možno pot, ki vodi do objektivnih spoznanj.

Kritika in objektivnost sta torej prepleteni na vse možne načine, nagibata se ena k drugi, in s tega vidika ni torej niti najmanj presenetljivo, da ju tudi Nietzsche obravnava v skupni povezavi. Seveda pa se – ko enkrat seštejemo Nietzschejevo odklonilno stališče do kritike (zlasti če

<sup>122</sup> Nietzsche, 113.

<sup>123</sup> Nietzsche, 112.

je ta dojeta kot ciljni domet filozofskega delovanja) in dejstvo, da sta kritika in objektivnost tako rekoč neločljivo povezani – celoten problem pokaže v povsem drugačni luči. Pravzaprav bi morali dejati, da šele s to povezavo sestopimo k pravemu začetku.

Prvo vprašanje, ki se s tem v zvezi zastavi, je namreč prav to: ali je Nietzschejevo obravnavo problema objektivnosti res mogoče adekvatno opredeliti kot kritiko? Kritika in objektivnost sta za Nietzscheja dva obraza iste težnje, ki se ju je mogoče znebiti le tako rekoč v istem paketu. In najmanj, kar je pri tem jasno, je, da se vsaj kritike ne bo mogoče znebiti s *kritiko*. Lahko sicer kritično razpravljamo o kritiki, a na ta način nikoli ne bomo dosegli tega, kar Nietzsche pričakuje od filozofa prihodnosti, namreč, da bo kritiko smel občutiti »globoko pod sabo in za seboj«. »Kritika kritike« sicer lahko poteka, ne more pa se *dovršiti*: med njen potek in cilj, ki naj bi ga dosegla, se umešča neka pregrada, ki jo v resnici predstavlja njeno lastno prazno kopičenje. Do zastavljenega cilja očitno vodi povsem druga pot, ki se kritiki v širokem loku izogne: filozof prihodnosti bo na kritiko lahko gledal zviška šele takrat, ko bo sam postal tista skrivnostna figura, ki ji Nietzsche pravi ustvarjalec novih vrednot. Takrat bo kritična težnja skupaj s polovičništvom, ki jo kritika prinaša s seboj, presežena – vendar ne kot rezultat nekega kritičnega procesa, temveč zato, ker bo bodisi preprosto odmrila bodisi postala vključena v to višjo formo filozofskega delovanja.

Kritika objektivnosti seveda ni v povsem enakem položaju: že na začetku smo videli, da vsebuje dovolj konkretnih poudarkov – še zlasti je tu pomembno, da teorija perspektivizma po Nietzscheju lahko nadomesti univerzum objektivnosti –, da ni mogoče zanikati, da ta kritika v nekem splošnem pomenu poteka v smeri svoje dovršitve. Vprašanje, ki se v zvezi z njo v resnici zastavlja, je prej: ali so vsi ti kritični poudarki zares rezultat *kritike v strogem pomenu besede* ali pa jih omogoča nek drug tip filozofske operacije, ki je kritiki zunanja in ki morda celo poteka po neki povsem drugačni poti od nje? In dejansko bomo videli, da je v

tem oziru potreben kompromis: kar v posplošenem smislu imenujemo »kritika objektivnosti«, vključuje tako elemente kritike kakor tudi genealogije, perspektivične ontologije in še zlasti neke znotrajfilozofske politike. Skratka, »kritika objektivnosti« je v prvi vrsti ime za nek širši dispozitiv pristopov.

Vendar pa to še ne pomeni, da kritike objektivnosti v ožjem, strogem pomenu neke filozofske kritike sploh ni. Celo nasprotno, kritika objektivnosti v strogem smislu predstavlja verjetno celo paradigmatški primer Nietzschejeve lastne kritične metode, ki se že na operativni ravni v nekem bistvenem pogledu razlikuje od tipa kritike, s pomočjo katere spoznavni teoretiki iščejo pogoje objektivnega spoznanja. Skratka, kritika objektivnosti v ožjem smislu je sicer del nekega širšega dispozitiva, vseeno pa že sama po sebi ponuja neko ključno distinkcijo v razmerju do tistega, kar kritizira.

V čem se torej kaže njen osrednji problem? Zakaj se kritika objektivnosti v ožjem, epistemološkem smislu zdi nemožna? Stvar je več kot očitna:

Ker je objektivnost univerzalni pogoj kritike, to nujno lahko pomeni le eno – s tem ko kritika postavi pod vprašaj kategorijo objektivnosti, v resnici *pod vprašaj postavi tudi samo sebe*. Še bolj enostavno: kritika objektivnosti je proces, ki samega sebe postavlja pod vprašaj; ne more potekati drugače, kakor da se postavlja pod vprašaj. Ujeta je v zanko, ki jo Nietzsche v nekaterih drugih podobnih primerih imenuje *Gegenbewegung*, protigibanje – ki v tem primeru označuje dejstvo, da kritika objektivnosti z vsakim novim spoznanjem ruši pogoje svoje možnosti, deluje *proti sebi*. In seveda tudi obratno: medtem ko poteka, *uteleša* kritiko svoje kritike in tako znova deluje proti sebi.

To protigibanje, ki napada samo gledišče kritike, je v vsakem primeru ključno. Nedvomno namreč lahko rečemo, da ta *Gegenbewegung*, napad na gledišče kritike, ni samo specifična notranja prepreka kritike objektivnosti, ampak je, kot je nakazal že Heidegger, v tem protigibanju



treba videti eno bistvenih potez Nietzschejeve filozofije nasploh. Kar seveda še ne pomeni, da »rešitev« tudi že odpravlja problem.

Mislim, da je to ključno specifiko Nietzschejeve filozofije, prek katere se med drugim že nakaže tudi eden od vidikov teorije perspektivizma, mogoče strniti v povezavi dveh znanih Nietzschejevih argumentov, uperjenih proti teoretikom objektivnega spoznanja.

Prvi argument poda Nietzschejevo splošno stališče do filozofskega iskanja temeljev gotovosti:

Utegnilo bi se zdeti, da sem se izognil vprašanju o »gotovosti«. Res je nasprotno: ampak medtem ko sem spraševal po kriteriju gotovosti, sem preizkušal, po katerem težišču so do zdaj sploh tehtali – in da je vprašanje stopnje gotovosti že samo *odvisno*, vprašanje *druge stopnje*.

Vprašanje vrednot je bolj fundamentalno kakor vprašanje gotovosti: to drugo postane resno šele s predpostavko, da imamo odgovor na vprašanje vrednot.<sup>124</sup>

Najsplošnejši problem filozofskega iskanja temeljev gotovosti, kamor nedvomno sodi tudi težnja po utemeljitvi objektivnega spoznanja, je po Nietzscheju torej v tem, da je »vprašanje stopnje gotovosti že samo *odvisno*, vprašanje *druge stopnje*«. Bolj temeljno kakor samo vprašanje gotovosti je vprašanje vrednot, pri čemer pa Nietzsche očitno ne meri le na nekakšno abstraktno večjo vrednost tega vprašanja, ampak nasprotno: njegova teza je, da je *vprašanje gotovosti že samo v sebi odvisno od razrešitve vprašanja vrednot*. Ključen doprinos k razumevanju te teze nedvomno predstavlja Heideggerjeva ugotovitev, da je za Nietzscheja »bistvo vrednote v tem, da je gledišče«.<sup>125</sup> To namreč pomeni, da je za

<sup>124</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 341.

<sup>125</sup> »Bistvo vrednote je v tem, da je gledišče. [...] Z označenjem vrednote za gledišče pride za Nietzscheja do nečesa in za Nietzschejev pojem vrednote bistvenega: kot gledišče jo vsakokrat postavlja gledanje, postavljena je zanj. To gledanje je tako, da vidi, kolikor je [že] videlo; da je videlo, s tem ko si je to ogledano [*das Gesichtete*] kot tako pred-stavilo, in ga takó postavilo. Šele prek

Nietzscheja osnovni problem vprašanja gotovosti prav nerazrešeno vprašanje gledišča.

Preidimo zato kar neposredno še k drugemu argumentu. Ta je zelo razvidno uperjen proti konkretni, Kantovi transcendentalni utemeljitvi objektivnega spoznanja:

S tem, da svetu, dostopnemu našim organom, prisodimo tudi odvisnost od njih, s tem, da imamo svet za subjektivno pogojen, s tem še *ni* rečeno, da je objektivni svet sploh *mogoč*. Kdo nas sili misliti, da je subjektiviteta realna, bistvena?<sup>126</sup>

Nietzschejev argument proti transcendentalni utemeljitvi objektivnosti torej v prvi plan ne postavlja pojma objekta, pač pa pojem subjekta. In dejansko lahko rečemo, da je za celoten Nietzschejev pristop k spoznavni teoriji značilno prepričanje, da je *končni recipient spoznanja* – tisti, ki mu je spoznanje posredovano; tisti, ki naj bi na koncu nekaj razumel – vsaj tako problematičen kakor objekt.

Pierre Klossowski je izvrstno pokazal, da je za Nietzscheja *zavest*, gledano v celoti, nekakšen proces cerebralne samoprevare, ki deluje tako, da nezavedne impulze, iz katerih nastajajo misli, projicira navznoter, v »središče zavesti«, kar nam omogoča, da sami sebe – pod pogojem uspešnega delovanja te samoprevare – doživljamo kot »misleči jaz«. <sup>127</sup> »Misleči jaz« – subjekt »mišljenja« s sedežem v zavesti – je torej zgolj in izključno nekakšna *odvisna spremenljivka*. Oziroma drugače: ker je »subjekt mišljenja« pogojen s kontingentnim delovanjem cerebralne samoprevare, je jasno, da na njem ni ničesar univerzalnega ali nujnega.

---

predstavljačega postavljanja postane točka, ki je nujna za računanje na nekaj, in na ta način vodi linijo pogleda tega gledanja, gledišče, kar pomeni, da postane to, za kar v gledanju in vsem delovanju, gre. Vrednote torej niso [že] pred tem nekaj na sebi, tako da bi jih kasneje lahko ob priliki jemali kot gledišča.« Martin Heidegger, »Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev'«, prevedel Aleš Košar, *Phainomena* 9, št. 31–32 (2000): 157.

<sup>126</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 331.

<sup>127</sup> Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, 18–27.

Vendar pa v tem še ni jedro Nietzschejevega argumenta, vzetega v celoti. Za Nietzscheja je morda še bolj kakor sam poudarek, da je subjekt mišljenja učinek prevare, pomembno *pravilno ovrednotenje* te prevare. Treba je dojeti, da ta prevara opravlja neko funkcijo, ki je *z vidika življenja* tisočkrat dragocenejša od kateregakoli spoznanja: nobenega dvoma namreč ni, da je učinek te cerebralne samoprevare, ki zavest postavlja v center telesa in »mišljenje« v center zavesti, treba šteti med najbolj bistvene pogoje preživetja človeške vrste.

Ta nova postavitev reda stopenj med spoznanjem in višjo vrednotjo prevare je bistvena tudi oziroma še zlasti s spoznavnoteoretskega vidika. V resnici se namreč šele s tem prevrednotenjem razmerja med prevaro in spoznanjem sproži glavno vprašanje Nietzschejevega pristopa k spoznavni teoriji, in sicer vprašanje polivalentne funkcije vsega, kar smo vajeni enoznačno pojmovati kot »subjektov spoznavni aparat«.

Nietzsche pravi, da »naš spoznavni aparat sploh ni naravnan na spoznanje«. <sup>128</sup> In dejansko se je treba vprašati: če je cerebralna samoprevara, ki ustoliči »subjekt mišljenja«, bistveni pogoj preživetja človeške vrste – ali ni potemtakem celo bolj verjetno, da je to, kar smo vajeni dojemati kot »spoznavni aparat«, v prvi vrsti prilagojeno prav nalogi ohranjanja te temeljne, a ranljive iluzije? Za Nietzscheja je spoznavanje kvečjemu ena od enostavnejših funkcij »spoznavnega aparata«, njegova glavna naloga je neskončno kompleksnejše permanentno ohranjanje centralne iluzije, ki v danih okoliščinah predstavlja pogoj preživetja vrste. To pa pomeni tudi, da je morala mikroevolucija zavesti, ki jo Nietzsche opisuje na več mestih, <sup>129</sup> naš »spoznavni aparat« prilagoditi nalogam, ki so v vseh pogledih *nasprotne* od tistih, ki jih pripisujemo spoznanju. »Spoznavni aparat« je v veliko večji meri kakor spoznanju

<sup>128</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 287.

<sup>129</sup> Denimo: »Zavest: v začetku najdlje stran od biološkega centra individua, vendar proces, ki se pogloblja, ponotranja, stanovitno bliža centru.« Nietzsche, 289.

mikroevolucijsko prilagojen ohranjanju »subjekta spoznanja«, ki mu mora tako rekoč servirati vse tisto, s čimer lahko hrani svojo notranjo iluzijo. In seveda tudi obratno: vse tisto, kar »subjekt spoznanja« dojema kot najbolj *neizpodbitna dejstva zavesti* – denimo »dejstvo« njene intencionalne naravnosti na objekt –, so v resnici še najverjetneje nekakšne prilagoditve, ki mu v spregi s cerebralno samoprevaro in zgradbo govornice omogočajo ohranjanje tisto slepilo, ki *je on sam*.

Prava tarča Nietzschejeve kritike transcendentalne utemeljitve objektivnega spoznanja torej ni transcendentalni subjekt, ki je v svojem delovanju, kot pogoj izkustva, odtegnjen vsakemu izkustvu. Glavna tarča Nietzschejevega napada je tisto najelementarnejše notranje dejstvo zavesti, ki predstavlja samo izhodišče Kantovega transcendentalnega projekta, še preden se ta sploh začne: notranje dejstvo, da se za zavest pojavljajo objekti. Kantova utemeljitev objektivnega spoznanja, je, kakorkoli že obrnemo, samo nekakšno pojasnilo tega notranjega dejstva. Toda z Nietzschejevega vidika je to »dejstvo« izključno ena od form prilagoditve zavesti njenemu najkompleksnejšemu cilju, vzdrževanju iluzije subjekta. Intencionalnost zavesti je dejstvo kvečjemu v zgradbi neke iluzije.

Zgoraj navedeni Nietzschejev argument proti transcendentalni kritični utemeljitvi objektivnega spoznanja je torej mogoče reformulirati na naslednji način: transcendentalna kritika sicer pravilno izpostavi, da je »objektivni svet« šele rezultat subjektivne konstitucije realnosti, pri čemer pa ostaja slepa za to, da je samo *dejstvo, da se zavesti pojavljajo objekti*, zgolj notranji člen objektivne prevare, ki konstituira subjekt.

Od tod se lahko vrnemo h glavnima vprašanjema. Najprej k vprašanju Nietzschejeve teze, da je problem gotovosti že sam po sebi, na svojem lastnem terenu, odvisen od problema vrednot.

Primer, ki smo ga pravkar obravnavali, je z vidika Nietzschejeve kritike objektivnosti pomemben zlasti iz naslednjega razloga: v njem

je mogoče videti nekakšen prikaz, da *gola sprememba vrednostnega gledišča* – konkretno, poudarek na vitalni funkciji prevare – dejansko lahko v esencialnem pomenu sprevrne tudi same kriterije gotovosti. To je po Nietzscheju mogoče razlagati na en sam način: namreč, da so *vsi kriteriji gotovosti* tako ali drugače odvisni od tistih vrednostnih gledišč, za katera so bili postavljeni. V tem je vsebovana osnovna zamisel teorije perspektivizma.

Odpor, ki ga ta teza proizvaja, izvira iz tega, da smo kriterije gotovosti privajeni razumeti kot domeno čistega mišljenja. Toda kakšen status sploh pritiče »čistemu mišljenju« v razmerju do polivalentne funkcije spoznavnega aparata, se pravi, v okviru razlage, da so čutila, delovanje cerebralnega sistema in zgradba govornice mikroevolucijsko prilagojeni ohranjanju iluzije subjekta, ki predstavlja kontingentni pogoj preživetja vrste?

Povsem jasno je, da mišljenje v tem procesu vzdrževanja iluzije ni zgolj nekaj, kar bi bilo *prevarano*: še preden bi mišljenje sploh lahko bilo prevarano, je, najprej, razvojno gledano, več kot očitno moralo *nastati iz te iste prevare*, ki naj bi ga slepila. V svoji razviti obliki pa je nedvomno prav mišljenje tisti šiv, ki delovanje možganov in govornico veže skupaj in ju koordinira v skupno oporo vzdrževanju centralne iluzije subjekta. To je po Nietzscheju funkcija čistega uma: koordinacija dveh polov vitalne iluzije. In zato ni niti najmanj presenetljivo, da so vse moderne oblike racionalizma, od Descartesa do Hegla, najvišjo stopnjo gotovosti odkrile prav v tej iluziji sami, neovrgljivosti samozavedanja mislečega subjekta. A tudi v tem po Nietzscheju ne smemo videti tega, da je mišljenje postalo talec lastne iluzije, prej obratno: čisto mišljenje v tem pogledu ravno izpolnjuje svojo bistvo, diktira pogoje ohranitve, *vrednoti*.

Presenetljivo, skoraj ironično je, da je najekstremnejšo verzijo teorije perspektivizma mogoče opisati prav kot absolutno univerzalizacijo tako dojetega delovanja »čistega uma«. Heidegger je to teorijo povzel z naslednjimi besedami:

Vse bivajoče je zato, ker se v bistvenem odvija kot volja do moči, »perspektivno«. Je »perspektivizem« (se pravi, konstitucija bivajočega kot preso-jajočega gledanja, ki postavlja gledišča), na način, da vsak center moči – in ne samo človek – konstruira celoto preostalega sveta *iz samega sebe*; se pravi, meri, se dotika in oblikuje, v sorazmerju z lastno močjo.<sup>130</sup>

Perspektivizem ukinja razliko med »resničnim« in »navideznim« svetom zato, ker v skladu s to teorijo *vs*i centri moči, *vs*a možna gledišča sokonstituirajo preostanek sveta na način, da vanj projicirajo pogoje svoje lastne ohranitve: nobena od teh projekcij ni bolj resnična ali bolj lažna; razmerja med njimi je mogoče meriti le po stopnjah moči. De-lovanje mišljenja je v tem oziru samo posamičen primer te splošnejše ontološke sheme.

Vendar pa teorija perspektivizma ponuja samo abstrakten, nazorski odgovor na vprašanje razlike med Nietzschejem in teoretiki objektivnega spoznanja. Tudi sicer bi dejal, da ima perspektivizem to »slabo« lastnost, da ga, če ga motrimo izolirano – podobno kot to velja tudi za sam pojem volje do moči –, spontano zanaša v smer abstraktnosti, kar je seveda v popolnem nasprotju s tem, kar je Nietzsche hotel doseči z obema konceptoma, ki naj bi v zadnji instanci opisovala notranjo divergentnost življenja. A v čem se torej razlika med Nietzschejem in teoretiki objektivnosti pokaže na konkretnejši, tako rekoč metodološki ravni?

Ker je naloga mišljenja v njegovi najčistejši formi v tem, da od zno-traj povezuje vitalno iluzijo, in ker je mišljenje po svojem bistvu »pri-stransko« vrednotenje, je za Nietzscheja vsak poskus, da bi mišljenje »očistili« iluzij oziroma da bi na podlagi kritičnega pretresa izoblikovali gledišče, ki bi jamčilo za gotovost spoznanja, nesmiseln. V tem oziru dejansko obstajajo samo različne interpretacije, ki pa kljub vsemu la-hko vsebujejo visoke stopnje verjetnosti. Ključ do te večje verjetnosti? Nietzschejevo odkritje polivalentnosti spoznavnega aparata, ki mu tu

---

<sup>130</sup> Heidegger, *Nietzsche Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, 199.

sledimo kot vzorcu Nietzschejeve metode, se dejansko umešča v nekakšno *Gegenbewegung* mišljenja v razmerju do njegovega bistva: tam, kjer v ontološkem kontekstu nekaj mislimo z neovrgljivo gotovostjo, torej tam, *kjer nas mišljenje prišije na pogoje iluzije*, je treba stopiti vstran in v nekakšnem protiritmu tvegati nasprotno interpretacijo. Bivajoče in postajanje, zavestno in nezavedno, zavest in telo, nasprotovanje atomizmu, nasprotovanje pojmu praznine, nasprotovanje samozavedanju, nasprotovanje »nasprotjem« – to je le nekaj primerov Nietzschejeve rabe te metode, ki narekuje, da kadar v ontološkem kontekstu naletimo na nekaj, česar ne moremo ne misliti, torej na nekaj, kar mišljenje postavlja kot nujno, v tem prepoznamo člen v zgradbi notranje iluzije, ki ga je treba odmisлити.

### Interventni vidik kritike objektivnosti

Pričakovali bi, da napad na filozofske utemeljitve objektivnega spoznanja predstavlja samo jedro Nietzschejeve kritike objektivnosti ali pa vsaj njeno osnovno izhodišče. A v resnici je v glavnih besedilih, v katerih Nietzsche izrecno problematizira vprašanje objektivnosti, tema kritike filozofskih utemeljitev objektivnosti skoraj v celoti odsotna – česar nikakor ni mogoče pojasniti s kronološkim zaporedjem razvoja Nietzschejeve filozofije, saj sta obe temi, z večjimi ali manjšimi poudarki, ločeno prisotni v vseh večjih Nietzschejevih zrelih delih.

Problem, ki se ga Nietzsche loteva v svojih najbolj zgoščenih razpravah o objektivnosti, kakršni sta »Mi učenjaki« ter »O brezmadežnem spoznanju«, ni epistemološki problem kriterijev gotovosti, temveč problem nastajanja nekakšnega *monopola nad resnico*. Ta monopol nad resnico – dodajmo, da resnici sami ne prinaša nič dobrega<sup>131</sup> – si je pod

<sup>131</sup> Tematike tega omejujočega učinka na resnico se v delu *Ostroge, Nietzschejevi stili* na zelo svojstven način loteva tudi Derrida. Gl. Jacques Derrida,

skupnim označevalcem »objektivnost« prisvojila himera, sestavljena iz metode, vrednote in nekega posebnega človeškega tipa.

Za metodo, ki predstavlja prvi del himerinega telesa, Nietzsche uporablja izraz »brezinteresno spoznanje«, ki mu prvenstveno služi kot oznaka za znanstveno objektivnost. Vrednota je objektivnost, vendar ne več vzeta samo kot ideal znanstvenega pristopa, temveč tudi oziroma še zlasti kot tip vrednote, ki do potankosti ustreza merilom sodobne demokratične morale. Tip človeka, ki predstavlja tretji, prav tako nepogrešljivi del himerinega telesa, pa je že večkrat omenjeni »objektivni človek«, za katerega ima Nietzsche v svojem besednjaku sicer na zalogi še celo plejado drugačnih poimenovanj, ki jih vsaj na prvi pogled ni najenostavneje smiselno povezati med seboj: »objektivni človek« je tako tudi (lažno) »breja luna«, ki se po zemlji plazi »z zahrbtnimi mačjimi koraki«, »moški brez ostrog«, »ogledalo s sto očmi«, »pohotni menih«, »dragocena zrcalna umetnina« ali pa kar »suženj«.

Vloga »objektivnega človeka« je bistvena iz dveh razlogov. »Objektivni človek« je najprej tisto, kar bi lahko poimenovali *subjektivni pogoj* razvoja znanstvene objektivnosti. »Objektivni človek« je tista specifična in edinstvena oblika bivanja, znotraj katere se je zaradi njenih docela *subjektivnih* predispozicij in specifik sploh lahko razvila in udejanjila težnja po znanstveni objektivnosti: »Objektivni človek [...] [je] *idealni* učenjak, v katerem je znanstveni nagon, potem ko je tisočkrat v celoti ali na pol odpovedal, enkrat le zacvetel in se razcvetel.«<sup>132</sup> Nietzsche je bil namreč prepričan, da se sam ideal »brezinteresnega spoznanja«, sploh pa volja, disciplina in odrekanje, ki so potrebni za njegovo udejanjanje, nikoli ne bi mogli razviti in uveljaviti do zadostne mere, če se ta ideal ne bi tudi sam napajal in izražal iz neke specifične patologije, ki jo je »objektivni človek« v skoraj že izoblikovani obliki podedoval od

---

Ostrog. *Nietzschejevi stili*, prev. Jana Pavlič (Koper: Hyperion, 2010), 56–59.

<sup>132</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 112.



»religioznega človeka«. To patologijo, ki jo je hkrati treba motriti tudi kot režim moči in specifično zgradbo ekonomije užitka, je Nietzsche kasneje, v *H genealogiji morale*, poimenoval »asketski ideal«. <sup>133</sup>

Ideala »brezinteresnega spoznanja« – ki za to, da bi bil udejanjen, od nas zahteva iskanje načinov, kako preseči raven subjektivno pogojenih ali motiviranih stališč; odkritje načina, kako na reči gledati z neobremenjenega, nevtralnega gledišča in jih posledično videti »takšne, kot so«, skratka, odkritje načina, kako *odšteti sebe* iz svojega gledišča – se torej po Nietzscheju že v izhodišču drži neka plast zlaganosti, ponarejenosti, in ta ponarejenost ni zgolj površinska. V primeru ideala »brezinteresnega spoznanja« ne gre preprosto za to, da bi se nek preostanek subjektivne patologije skrival za idealom, nasprotno: *ideal sam*, se pravi, imperativ presejanja subjektivnih patologij, je že sam po sebi forma najekstremnejše možne subjektivne patologije, ki se na nek način napaja iz zanikanja svoje resnične (patološke) biti.

Če je na samem idealu, ki se razrašča iz zanikanja svoje resnične narave, nekaj zlaganega, ponarejenega, pa je na človeškem tipu, ki iz zanikanja svojih dejanskih vzgibov ustvari svoj najvišji ideal, dejansko nekaj *perverznega*. Od tod lahko vsaj deloma pojasnimo zelo slikovit nagovor »objektivnih ljudi«, kakršnega Zaratustra poda v razdelku »O brezmadežnem spoznanju«:

K zaničevanju zemeljskega so vam pregovorili duha, ne pa drobovja: *to* pa je najmočnejše na vas!

In zdaj se vaš duh sramuje, da je na voljo vašemu drobovju, in zaradi lastnega sramu hodi tiholazna in lažna pota.

»Zame bi bilo največ,« tako govori vaš zlagani duh sam pri sebi, »gledati življenje brez poželenja, ne pa kakor pes s pobešenim jezikom:

Biti srečen v gledanju z odmrlo voljo, brez grabežljivosti in poželjivosti sebičnosti – mrzel in pepelnato siv po vsem telesu, vendar s pijanimi mesečnimi očmi!

<sup>133</sup> Za eno najprodnornejših analiz ekonomije asketskega ideala gl. Alenka Zupančič, »Asketski ideal«, *Filozofski vestnik* 20, št. 1 (1999): 57–72.

Meni bi bilo najljubše«, tako samega sebe zapeljuje zapeljani, »ljubiti zemljo, kakor jo ljubi mesec, in samo z očesom otipavati njeno lepoto.

In to se mi pravi *brezmadežno* spoznanje vseh stvari, da nič nočem od stvari: razen da smem ležati pred njimi kakor ogledalo s sto očmi.« –

O, vi občutljivi hinavci, vi pohotni! Vam manjka nedolžnost v poželenju: in zato zdaj obrekujete poželjivost!<sup>134</sup>

Drugi bistveni aspekt »objektivnega človeka« je v tem, da znotraj nove hierarhije, ki se vzpostavlja z naraščanjem himerine moči, »objektivni človek« postane filozofov neposredni antagonist. Na tem antagonizmu je nekaj izrazito težavnega, tudi težko razumljivega. Antagonizem med filozofom in »objektivnim človekom« je namreč nedvomno *oboje*: tako resničen in realen kakor tudi lažen – in da bo problem še večji: ta antagonizem nedvomno *postane najresničnejši prav na točki, ko njegova lažnost seže do največje skrajnosti*.

Antagonizma namreč ne opišemo pravilno, če rečemo preprosto, da sta filozof in »objektivni človek« tekmeča. Po Nietzscheju to v resnici sploh nista; in za strategijo filozofa v tem boju je bistveno, da na to primerjavo oziroma sploh na samo primerljivost nikakor ne pristane.

Prav tako antagonizem predstavimo napačno, če rečemo, da je zaradi vsesplošnega napredka znanosti »objektivni človek« na družbeni lestvici prehitel filozofa in zasenčil njegovo staro slavo. Tudi v tem navidez neizpodbitnem dejstvu je po Nietzscheju na delu iluzija: kljub vsemu napredku znanosti je realna družbena moč znanstvenika zelo relativna. Še več, tudi tista družbena moč, ki jo znanost ima, je po Nietzscheju skoraj v celoti izposojena od sil, ki so znanosti zunanje in ki v resnici vladajo nad njo. Družbena moč »objektivnega človeka« ni avtonomna moč njega samega, temveč mu to moč posreduje demokratična morala, da bi z njegovo pomočjo spodkopala avtoriteto bistveno ambicioznejših, agresivnejših sil, kakršni sta filozofija in religija, ki dejansko želita

<sup>134</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 142.

zavladati nad mnjenji ljudi in se naseliti vanje. Moč, v imenu katere naj bi znanost preseгла filozofa, je torej že v samem izhodišču izpeljana iz njega samega, in sicer kot reakcija nanj in njegovo voljo do narekovanja novih vrednot. Tudi v tem pogledu je torej za filozofa bistveno, da ne nasede videzu »dejstev«, videzu realnosti.

A v čem je torej realnost opisovanega antagonizma? Filozof in »objektivni človek« nista tekmeca v smislu, kdo bo koga prehitel na družbeni lestvici; njun spopad je bistveno smrtonosnejši: v njem gre namreč za spopad, kdo bo zavzel sam *položaj filozofa*.

Razglas o neodvisnosti znanstvenega človeka, njegova osamosvojitve od filozofije, je ena tenkočutnejših posledic demokratičnega dejanja in nehanja: samopoveličevanje in samopovzdigovanje učenjaka je danes povsod v vsem razcvetu in v najlepši pomladi – s čimer pa naj še ne bi bilo rečeno, kakor da v tem primeru lastna hvala ljubo diši. »Stran od vseh gospodarjev!« – tako hoče šesti čut sodrge tudi tukaj; in potem ko se je znanost z najšrečnejšim uspehom ubranila teologije, katere »dekla« je bila predolgo, se je zdaj v vsej prevzetnosti in nerazsodnosti odločila, da bo postavila zakone filozofiji in enkrat sama zaigrala »gospodarja« – kaj pravim! – *filozofa*.<sup>135</sup>

Antagonizem torej kulminira v tem spopadu biblijskih razsežnosti, v katerem se filozof in »objektivni človek« spoprime za samo mesto filozofa; spopadu, ki preti z nevarnostjo, da bo filozof tako rekoč od znotraj nadomeščen s svojim ponaredkom. In prav ta eskalacija antagonizma je – *v nasprotju s samim antagonizmom*, v katerem je po Nietzscheju treba videti predvsem konstrukt interesov demokratične morale – dejansko *realna*: realno jedro antagonizma, prag, prek katerega se ta skonstruirani, navidezni antagonizem *pretvarja v realnost*, za Nietzscheja namreč predstavlja notranji boj med filozofom in tisto obliko »objektivnega človeka«, ki je v resnici že zdavnaj postala prevladujoča znotraj filozofije in ki jo Nietzsche imenuje »filozofski delavec«. »Vztrajam pri tem, naj se nazadnje že neha zamenjevati filozofske delavce in sploh ljudi znanosti

<sup>135</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 107.

s filozofi – da je ravno tu treba strogo dajati ‘vsakemu svoje’ in ne nim preveč in ne tem preveč premalo.«<sup>136</sup>

Poskusimo to, za zdaj samo skicirano topologijo problema podrobneje razgrniti v vseh njenih dimenzijah.

Nietzsche je ključno besedilo »Mi učenjaki« vpeljal rekoč, da je cilj tega besedila intervencija v proces, ki ga imenuje *Rangverschiebung* v razmerju med znanostjo in filozofijo. Obstoječi slovenski prevod tega pojma se glasi »prerazvrščanje stopenj«; sam bom *Rangverschiebung* raje prevajal kot »premena v rangiranju«, saj menim, da na ta način precej bolje naglasimo poudarek na hierarhiji, ki je za Nietzscheja v vseh pogledih bistven.

Ne glede na nevarnost, da se moraliziranje tudi tukaj pokaže kot tisto, kar je zmeraj bilo – namreč neomajno *montrer ses plaises*, po Balzacu – bi želel tvegati in nastopiti proti neprimernemu in škodljivemu prerazvrščanju stopenj [*Rangverschiebung*], kakršno grozi, da se bo popolnoma neopaženo in kakor z najboljšo vestjo vzpostavilo danes med znanostjo in filozofijo.<sup>137</sup>

Nietzschejevo besedilo torej opravlja tri naloge v enem: interpretira proces neke realne spremembe, vendar pa je cilj te interpretacije nedvoumno motiviran z nekim učinkom – cilj te interpretacije je poseči v to, kar interpretira; spremeniti potek spremembe, ki jo anticipira. Sama interpretacija mora torej nase vzeti to trojno nalogo reprezentacije, anticipacije in posega.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> Nietzsche, 120.

<sup>137</sup> Nietzsche, 107.

<sup>138</sup> Vsekakor velja izpostaviti globoko sorodnost med Nietzschejevim posegom v *Rangverschiebung* in konceptom »intervencije v nepovratno«, ki ga je sicer na podlagi povsem drugačnih filozofskih izhodišč in obravnave povsem drugačnih problemov razvil Tadej Troha. Ujemanje na ravni vseh treh ključnih kategorij filozofskega vrednotenja, se pravi, na ravni hkratnega součinkovanja reprezentacije, anticipacije in posega, se mi zdi še posebej razvidno iz naslednjega odlomka iz Trohovega besedila »Inercija krize«: »Reševanje ekološke krize je že po definiciji intervencija v nepovratne procese, intervencija v procese, ob

Nietzschejev tekst je torej že v prvem koraku – na ravni drže, ki jo zavzema – ostro zoperstavljen idealu »brezinteresnega spoznanja«. A vprašati se moramo zlasti, na kakšen način je tak poseg interpretacije v neko še kako realno spremembo, kakršno predstavlja premena v rangiranju med znanostjo in filozofijo, sploh mogoč?

Osnovni odgovor smo že nakazali: *Rangverschiebung* v razmerju med znanostjo in filozofijo je seveda brez vsakega dvoma realen proces, vendar pa pri tem nikakor ne smemo prezreti, da podlago tega procesa tvori *operacija videza, ki se biti polasti šele prek neadekvatnosti reakcije, prek katere se filozofija odzove nanjo*. Z drugimi besedami, sama *Rangverschiebung*, premena v rangiranju, je že sama po sebi predvsem neka agresivna interpretacija, ki sicer zagotovo spreminja realnost, vendar pa v svoji podlagi ne sloni na dejstvih, temveč na sposobnosti, da videz dejstev ustvarja. In prav na tej ravni se je mogoče z njo spustiti v odkrit duel in poskusiti presekati dotok videza v realnost, na katerem sloni.

Če smo na ta način določili status Nietzschejevega pristopa, poskusimo zdaj trdneje določiti še položaj, ki ga v razmerju do premene v rangiranju med znanostjo in filozofijo zavzema objektivnost. Položaj objektivnosti je v esencialnem pomenu dvojen. V vzponu objektivnosti je treba po Nietzscheju – v vseh njegovih različicah, vključno s filozofskimi razpravami o utemeljitvi objektivnega spoznanja – najprej videti *bistveni simptom* same *Rangverschiebung*. Skratka, vzpon veljave objektivnosti je treba najprej dojeti kot reakcijo na tisto »realno«, ki ga naraščanje pomena znanosti v razmerju do filozofije nedvomno

---

katerih odpovedo tudi običajni kriteriji uspeha politične intervencije. Prvič, da bi se lahko izognili katastrofi, moramo na eni strani vselej oceniti maksimalno inercijo, maksimalni doseg nepovratnosti, prihodnost situacije, do katere lahko pripelje status quo, odsotnost alternativne politične intervencije. Drugič, da bi lahko realno ocenili potencial naše intervencije, moramo najti način izmere minimalne inercije stanja pred intervencijo, izmeriti torej delež prihodnosti, ki ni le okvirno določen, temveč v strogem smislu že zapečaten, radikalno neizbežno determiniran.« Tadej Troha, »Inercija krize«, *Filozofski vestnik* 37, št. 3 (2016): 150–51.

proizvede. Po drugi strani pa je objektivnost vseeno tudi več kakor zgolj simptom. Objektivnost sodi tudi v red razlogov, ki so sprožili proces premene v rangiranju: vendar – in to je bistveno – *ne* v svoji primarni formi, se pravi, kot metodološka podlaga znanstvenega napredka, ki naj bi znanosti zagotavljal čedalje večjo družbeno veljavo, temveč v *formi svoje druge metamorfoze*, torej kot tista družbena vrednota, ki – v obliki utelešanja afinite med zavzemanjem nevtralnih gledišč in formalno enakostjo vseh mnenj – zapečati zavezništvo med demokratično moralo in znanostjo na škodo filozofije.

In natanko sem je treba umestiti osnovni preboj Nietzschejeve interpretativne intervencije. *Rangverschiebung* se nikoli ne bi mogla *realizirati*, prestopiti iz videza v bit, če filozofija ne bi postavila napačne diagnoze in zamešala resničnega gonila *Rangverschiebung* z lažnim; če med seboj ne bi zamešala dveh himerinih glav. Filozofija je – potem ko je zaslutila, da na nek način izgublja primat nad znanostjo – postavila napačno diagnozo te spremembe: precenila je realni domet družbene moči znanosti in podcenila, če ne celo v celoti prezrla, skrito zavezništvo med znanstvenim pogonom in demokratično moralo – »nagonom sodrge«, kot temu pravi Nietzsche –, zavezništvo, ki ga v najmočnejšem smislu uteleša prav dvojna, himerična narava objektivnosti. Filozofija je torej najprej storila to napako, da je antagonizem z znanostjo vzela preveč zares, sprejela je to v resnici neobstoječo tekmo in se je lotila tako, da se je poskusila *sama polastiti objektivnosti*, v kateri je sicer pravilno dojela gonilo napredka znanosti, a pri tem spregledala, da njen napredek *nitisto*, kar znanosti dejansko podeljuje njeno družbeno veljavo. Filozofija je tako postala sama obsedena z objektivnostjo. V njej je začela odkrivati neznane globine, iz nje je na vsak način hotela narediti nekaj neznanosko kompleksnega, filozofskega, pripadajočega njej sami, filozofiji. Na ta način se je začela čedalje bolj *omejevati na epistemologijo*, s pomočjo katere naj bi bodisi odkrila temelje svoje lastne objektivnosti bodisi pojasnila znanstveno objektivnost, se začela zapirati vanjo – in na ta

način sistematično usihati. Šele tako, torej zaradi svoje lastne pretirane fascinacije z objektivnostjo, na kateri ni po Nietzscheju v resnici nič posebnega – objektivnost je zanj zgolj stroga disciplina, pisana na kožo psihološkega ustroja »objektivnega človeka«; na njej ni nič več in nič manj, kakor (sicer redka) sposobnost »prebrati tekst takšen, kakršen je« –, je filozofija samo sebe izčrpala in privedla do točke, ko je postala dovolj šibka in obenem tudi že *dovolj podobna znanosti*, da se je znanost dejansko lahko *upravičeno in realno* povzpela nad njo:

Nasploh, če vzamemo približno, je najbrž predvsem človeško, prečloveško, skratka revščina novejših filozofov samih, najkoreniteje zlomilo spoštovanje do filozofije in odprlo vrata nagonu sodrge. Moramo si vendar priznati, kako zelo našemu sodobnemu svetu pojema celovita samosvojost Heraklita, Platona, Empedokla in kakor se je še reklo vsem tem kraljevskim in sijajnim samotarjem duha; in kako upravičeno se spriči takih predstavnikov filozofije, ki so danes zaradi mode tako zgoraj na konju kakor spodaj na psu – v Nemčiji na primer oba berlinska leva, anarhist Eugen Dühring in amalgamist Eduard von Hartmann – kakšen priden človek znanosti *sme* počutiti boljše vrste ali rodu. Še posebej pogled na zmedene filozofe, ki se imenujejo »filozofi dejanskosti« ali »pozitivisti«, lahko zaseje v dušo mladega, zagnanega učenjaka nevarno nezaupanje: to so vendar v najboljšem primeru sami učenjaki in specialisti, to je mogoče z rokami otipati! – to so vendar vsi skupaj premagani in pod okrilje znanosti *nazaj pripeljani*, ki so svoj čas nekoč hoteli od sebe *več*, ne da bi bili upravičeni do tega »več« in njegove odgovornosti – in ki zdaj pošteno, jezno, maščevalno v besedi in dejanju predstavljajo *nevero* v gosposko nalogo in vladarstvo filozofije. Nazadnje: kako bi tudi moglo biti drugače! Znanost danes cvete in ji je z obraza lepo brati mirno vest, medtem ko to, v kar se je postopoma pogreznila vsa novejša filozofija, budi nezaupanje in nejevoljo, če že ne porog in sočutje. Filozofija, skrčena na »spoznavno teorijo«, je v resnici samo še boječa epohistika in vzdržništvo: filozofija, ki ne more več niti čez prag in si mučno *krati* pravico do vstopa – to je filozofija v zadnjih zdihljajih, konec, agonija, nekaj kar zbuja sočutje. Kako bi mogla taka filozofija – *vladati!*<sup>139</sup>

<sup>139</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 108–9.

V celoti gledano, Nietzschejeva intervencija zoper *Rangverschiebung* torej napreduje v treh smereh in jo je mogoče povzeti v treh tezah:

- a) Ne glede na dejstvo, da si je *Rangverschiebung*, premena v rangiranju odnosa med filozofijo in znanostjo, že utrla pot iz videza v bit, zavzela institucije in sama začela krojiti realnost, je usoda filozofije še vedno v njenih lastnih rokah. Zaradi toksičnega ugriza najnižje izmed himerinih glav (tiste, od katere veje zadah po »sodrgi«), se je filozofija zaljubila v drugo himerino glavo (objektivnost kot podlago znanstvenega napredka) in se zaradi posledic ljubezenskega uroka tako zelo priličila tej drugi glavi, da je doživela metamorfozo ter se *sama spremenila v tretjo izmed himerinih glav* – »objektivnega človeka«. A če filozofijo pripravimo do tega, da se strezni, skratka, če ji pred oči privedemo dejstvo, da je premena v rangiranju *postala realnost* zgolj in izključno zaradi njene lastne napačne diagnoze – prepričanja, da premeno poganja napredek znanosti, ne pa politično »naravno ravnotežje« med zavzemanjem objektivnih, nevtralnih stališč in formalno enakostjo vseh mnenj –, filozofijo iz Himerinega prijema še vedno lahko potegnemo v skoraj neokrnjeni obliki. Res je sicer, da bo *Rangverschiebung* zlasti na ravni institucij pustila svoje sledi, toda to je za Nietzscheja minoren problem. Za razliko od znanosti, ki lahko obstaja le v obliki takšne ali drugačne družbene organiziranosti, je *kreacija novih vrednot* naloga, ki ji celo ustreza stopnja družbene izolacije, določena samota, odmaknjenost od akademskega sveta. Veliko pomembnejše je, da na ta način – se pravi, s pravilno razlago vlog, ki jih opravljajo posamezne himerine glave – filozof lahko preneha *samega sebe tragično zamešavati s svojim ponaredkom*, preneha v samem sebi videti podzvrst »objektivnega človeka«, in sami objektivnosti znova odmeri vlogo, kakršna ji pritiče, in sicer: vlogo nedvomno koristnega in nujnega orodja, ki pa vendarle ni nič več kakor to – se pravi orodje filozofije in *ne* njen ideal.



- b) Antagonizem med filozofijo in znanostjo ni v resnici nič drugega kakor *maska in sredstvo* – oboje v enem – nekega drugega antagonizma, in sicer *antagonizma med filozofijo in demokratično moralo*. Prestiž, ki ga sodobna demokratična družba podeljuje znanstvenemu človeku, videz, da je ta prerasel filozofa, je po Nietzscheju torej v prvi vrsti treba razumeti kot nekakšno predplačilo, ki ga »objektivni človek« prejme na svoj račun v zameno za pripravljenost na igro, *da mu znesek, ki ga je prejel, tudi v resnici pripada*. Vtisa, da je znanost preseгла in prerasla filozofijo, se je treba torej dokončno znebiti, za to pa zadošča že, da si dovolj jasno predočimo, da je ta »objektivni videz« preseganja in preraščanja *zgolj sredstvo*, s pomočjo katerega je premena v rangiranju *ugrabila* svojo realno bit, in *ne* ta realna bit sama.
- c) Razlog, da je treba v »objektivnem človeku« kljub prestižu, ki mu ga sodobna družba podeljuje, videti razmeroma šibko silo, je po Nietzscheju v tem, da je družbena moč znanosti vselej postavljena v *odvisnost* od drugih tipov moči:

Ne! Ne prihajajte mi z znanostjo, ko iščem naravnega antagonista asketskemu idealu, ko sprašujem: »*kje* je nasprotna volja, v kateri se izraža *njegov nasprotni ideal?*« Znanost za to še zdaleč ni dovolj samostojna, ona v vsakem pogledu potrebuje neko vrednoto-ideal, vrednote ustvarjajočo moč, v katere *službi* edino *lahko verjame* sama vase, – ona sama nikoli ne ustvarja vrednot. Njeno razmerje do asketskega ideala še ni na sebi čisto nič v antagonizmu z asketskim idealom; v glavnem se še celo prej predstavlja kot naprej poganjajoča sila njegove notranje izoblikovanosti.<sup>140</sup>

Znanost, ki sama po sebi ni zmožna ustvarjati vrednot, je torej za Nietzscheja v esencialnem smislu odvisna sila; sila, ki je sploh *nezmožna* samostojnega antagonizma. Sprva se je naslanjala na filozofijo, prek procesa *Rangverschiebung* pa je vstopila v zavezništvo

<sup>140</sup> Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, prev. Teo Bizjak, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale* (Ljubljana: Slovenska matica, 1988), 336–37.

z demokratično politiko, znotraj katerega pa je njen položaj postal kvečjemu še šibkejši. Znotraj sodobne demokratične družbe znanost sicer nedvomno predstavlja nekakšno protiutež kaosu mnenjskega pluralizma, vendar pa sama po sebi enostavno nima na voljo instrumentov, da bi neposredno posegala vanj; odvisna je od demokratične politike in posredno torej od istega mnenjskega pluralizma, ki naj bi ga uravnoteževala. Dodeljena ji je vloga nadzornika z zavezanimi rokami. Eden od glavnih razlogov, če ne celo glavni razlog Nietzschejevega prepričanja, da filozofija »po zakonitostih reda stopenj« ostaja in bo ostala nad znanostjo, je ravno v tem, da filozofija v nasprotju s to esencialno odvisnostjo družbene moči znanosti predstavlja silo, ki dolgoročno, prek *ustvarjanja vrednot* – torej prek izpolnjevanja svoje lastne notranje filozofske naloge – *neodvisno in neposredno* deluje tudi kot politična, družbeno transformativna sila, ki se ji ni treba naslanjati na nikogar.

Verjamem, da je skoraj nemogoče, da ta Nietzschejeva trojna diagnoza v nas ne bi vzbujala mešanih občutkov. Po eni strani Nietzscheju ni mogoče odreči priznanja, da je v času, ko to sploh še ni bilo tako zelo razvidno, vizionarsko napovedal radikalen prevrat v hierarhiji razmerja med filozofijo in znanostjo. Po drugi strani pa nam – mislim, da je tudi to skoraj povsem neizbežno – Nietzschejeve rešitve, zlasti njegov poudarek na ohranitvi vodilne vloge filozofije, puščajo vtis nekakšnega pobega pred »realnim« tega tektonskega premika. A dejansko se prav tu odpre vprašanje, ki nam omogoči, da se v proces *Rangverschiebung* vključimo kot protagonisti.

Dilema je kristalno jasna: je ta naša ocena zares *objektivnejša* od Nietzschejeve vizije ali pa je zgolj podana z *vrednostnega gledišča* »objektivnega človeka«, ki ga je *Rangverschiebung* vtisnila v naš način razmišljanja?

Nobenega dvoma ni, da je znanost v času približno sto štiridesetih let, ki nas ločijo od obdobja, ko je Nietzsche postavil svojo diagnozo,

opravila izjemen razvoj. A nas dejansko zanima vprašanje *kriterija*, po katerem je mogoče trditi, da je znanost preseгла in prerasla filozofijo. In ta kriterij je – tako v našem kakor v Nietzschejevem času – v resnici isti: utilitaristični nazor, v skladu s katerim je kategorija družbenega pomena postavljena v enostaven enačaj s pojmom neposredne družbene koristi. O tem je bilo seveda napisanega ogromno – izstopa zlasti znamenita Lyotardova študija, ki je v veliki meri zasnovana prav na Nietzschejevih izhodiščih.<sup>141</sup> Problem utilitarističnega vrednotenja seveda ni v tem, da bi znanosti pripisoval preveč; temveč da je s svojo prevlado tako rekoč izbrisal *tisto, kar dejansko je družbeni smoter filozofije*. Med naštevanjem »predsodkov«, zaradi katerih je filozofija v očeh znanosti izgubila ugled, je Nietzsche izpostavil »barvno slepoto utilitarista, ki v filozofiji ne vidi nič drugega kakor vrsto *spodletelih* sistemov in zapravljivo potratnost, ki nikomur 'ne koristi'«. <sup>142</sup>

Ta izbris smotra oziroma družbenega pomena filozofije ima po Nietzscheju svoje korenine v najglobljem antagonizmu zahodne civilizacije. Princip vrednotenja, ki poteka pod krovno vrednoto koristi, skratka, vrednotenje, ki odgovarja na vprašanje »Čemu (nekaj) služi?«, za Nietzscheja predstavlja kvintesenco tistega, kar imenuje »morala sužnjev«: »Morala sužnjev je pravzaprav morala koristnosti.«<sup>143</sup> »Morala sužnjev« ni le politična kategorija, temveč je v njej, kot je verjetno najbolje razložil Deleuze, treba razbrati tudi ontološko dimenzijo: »morala sužnjev« označuje »triumf reaktivnih sil«; predstavlja kriterij negativne selekcije,

<sup>141</sup> Prim. Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, prev. Simona Perpar Grilc (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2002), 72–93. Prim. tudi Aleš Bunta, »Lyotard: filozofija in vprašanje legitimacije vednosti«, *Problemi* 47, št. 8 (2009): 113–149.

<sup>142</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 108.

<sup>143</sup> Nietzsche, 177.

ki *vrednost* dodeljuje zgolj tistim silam, ki so prek svoje »koristi« *podrejene* nečemu drugemu; vse druge (aktivne) sile pa zapíše pozabi.<sup>144</sup>

Filozofija že v izhodišču, na ravni svoje biti, pripada diametralno nasprotnemu principu vrednotenja, ki ga Nietzsche imenuje »gosposko«, »aristokratsko« vrednotenje. Nasprotje med obema tipoma vrednotenja morda najbolje izrazi naslednji Nietzschejev zapis: »Bistvo dobre in zdrave aristokracije pa ni v tem, da se počuti kot funkcija (naj bo že kraljevine ali skupnosti), temveč kot njen *smisel* in najvišje opravičevanje.«<sup>145</sup>

Tega Nietzschejevega stavka niti približno ne smemo razumeti v smislu, da filozofija sama sebi predstavlja svoj namen – videli smo, da filozofija (vredna tega imena) po Nietzscheju še kako stremi in drvi proti nekemu prelomu, proti nekemu učinku, proti nekemu cilju. Na nek način bi lahko dejali skoraj obratno: filozofija – podobno kot po Nietzscheju velja za vso »višjo kulturo« – se *mora* doživljati kot najvišji smisel družbe, da bi na ta način sploh *lahko* pristopila k opravljanju svoje naloge: filozofija *mora izhajati iz absolutne samoafirmacije*, da bi na ta način lahko *prek same sebe in v formi same sebe* zarisovala nove horizonte.

---

<sup>144</sup> Glede povezave med znanostjo in »triumfa reaktivnih sil« gl. Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. Aljoša Kravanja (Ljubljana: Krtina), 66.

<sup>145</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 173.



## DOGODEK, INTERVENCIJA, »BOG JE MRTEV«

V zadnjem poglavju se bomo k pomenu tišine v Nietzschejevi filozofiji vrnili še po neki drugi poti, ki jo je s pojmom tišine nietzschejevskega dogodka v temeljnih pogledih zakoličila že Alenka Zupančič v svojem delu *Nietzsche: filozofija dvojega*.

Tokrat nas bo torej tišina bolj kakor v razmerju do govorice in mišljenja zanimala v povezavi s tistim, kar je mogoče poimenovati Nietzschejeva spontana teorija dogodka – čeravno bo eno ključnih vprašanj, s katerimi se bomo morali soočiti, prav dilema, ali je to dvoje, *mišljenje* in *dogodek*, v Nietzschejevi filozofiji sploh mogoče povsem ločiti.

Podobno kot Zupančič bom namreč izhajal iz kritičnega pretresa ene odmevnejših tez o Nietzscheju v zadnjih desetletjih, in sicer Badioujeve teze o »dogodku Nietzsche«, ki se od začetka do konca suče okrog vprašanja »radikalnega filozofskega dejanja«, skratka, prav okrog dileme, ali filozofsko mišljenje kot tako lahko nastopi kot dogodek. Bolj dramatično rečeno: ali lahko neka filozofija – to ambicijo Badiou načeloma upravičeno pripisuje Nietzscheju – sama od sebe prelomi zgodovino sveta? Videli bomo, da je to vprašanje znova globoko povezano z vprašanjem esencialne tišine.

Moj prispevek je v tem oziru mogoče opisati kot nekakšno precej pacifistično protiofenzivo omejenih razsežnosti. Poskusil bom opozoriti na neko vzporednico med Nietzschejem in Badioujevo lastno teorijo dogodka, ki se ji Badiou, za moje pojme, izmakne prek nekakšne strateške premestitve. Pri tem ne bom šel tako daleč kot Ishay Landa, ki pri Badiouju vsepovsod vidi utajen Nietzschejev vpliv – kar v okviru Landove razprave bolj kot ne pomeni isto kot prikrit vpliv skrajno desne

ideologije, ki naj bi pri Badiouju prišel do izraza zlasti v njegovi (po Landovem mnenju) elitistični koncepciji subjekta.<sup>146</sup> Vseeno pa menim, da nekatere (utajene) vzporednice obstajajo; zanimajo pa me zlasti v kontekstu njihovega možnega vpliva na samo Badioujevo interpretacijo Nietzscheja.

### Nietzschejeva »arhepolitika«

Nietzsche in Badiou sta seveda imeni, ki se ju običajno postavlja na nasprotna bregova sodobne filozofije. Ton Badioujevih razprav o Nietzscheju, ki so nastale po *Biti in dogodku*, sicer ne skriva določene naklonjenosti do »princa sofistov«, ki mu Badiou priznava, da je bilo 20. stoletje v številnih pogledih »Nietzschejevo stoletje«, in s katerim se je v nekem trenutku celo znašel v nenadejanem zavezništvu – namreč takrat, ko so se francoski *nouveaux philosophes* v imenu etike pompozno odpovedali nietzschejanstvu. A čeprav je Badiou tedaj zapisal, »ko vidim gospoda Ferryja in Renaulta, ko visoko dvigata prapor protinietzschejanstva, si po nekem pogojnem refleksu rečem, da bi sam že moral biti na nek način nietzschejanec«,<sup>147</sup> je obenem jasno, da Badiou v Nietzscheju tako rekoč na vsakem koraku razpozna nasprotje svojega filozofskega podvzetja.

To nasprotovanje je razumljivo. Nietzsche, ki pravi, da je »Boj s Platonom [...] v Evropi ustvaril čudovito napetost duha, kakršne še ni bilo

<sup>146</sup> Status subjekta je pri Badiouju rezerviran za tiste, ki odkrijejo svoj dogodek, ki prek zvestobe utemelji njihov status subjekta; vsi ostali ostanejo »človeške živali«. Prim. Ishay Landa, »True Requirements or the Requirements of Truth? The Nietzschean Communism of Alain Badiou«, *International Critical Thought* 3, št. 4 (2013): 424–43.

<sup>147</sup> Alain Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvojce«, prev. Peter Klepec, *Filozofski vestnik* 21, št. 3 (2000): 104.

na zemlji«,<sup>148</sup> seveda objektivno gledano ne more služiti za vzor filozofu, ki si je za cilj zastavil velikopotezno prenovno filozofije prav na podlagi obuditve njene »izvirne platonske geste«. Nič manj ni očitno, da Badiou, ki si v skladu s to »platonsko gesto« prizadeva »v boju s sodobnim sofizmom« filozofijo ponovno povezati in osrediniti okoli kategorije resnice, ne bo našel tovariša v orožju v mislecu, ki je postavil znamenito tezo, da je po stoletjih, ko so se nam zastavljala nešteta vprašanja v imenu resnice, napočil čas, da *tudi mi sami zastavimo nekaj vprašanj resnici*.

Vprašanje vrednosti resnice je stopilo pred nas – ali pa smo le mi stopili pred to vprašanje? Kdo od nas je tu Ojdip? Kdo Sfinga? Kakor kaže gre za snidenje vprašajev in vprašajev. – In ali bi nam kdo verjel, da se nam nazadnje vsiljuje misel, da to vprašanje do zdaj še nikoli ni bilo postavljeno – kakor da smo ga mi prvič zagledali, uzrli, *tvegali*? Pri tem gre namreč za tveganje, in morda še ni bilo večjega.<sup>149</sup>

Če Badiou trdi, da mora vsaka definicija filozofije »razločiti filozofijo od sofistike«,<sup>150</sup> Nietzsche s sofistiko odkrito simpatizira, glede filozofije same pa niha med vehementnimi poskusi, da bi na novo udejanjil njeno vodilno, »vladarsko« vlogo, in kritično distanco, ki občasno lahko daje občutek, da v sebi vidi nekaj drugega od filozofa ali pa morda že kar njegovo novo evolucijsko stopnjo. V matematiki, ki ji mora po Badiouju filozofija prepustiti svoje tradicionalno središče v ontologiji, Nietzsche ne vidi nič več kakor »maličenje sveta s številom«. O tem, kako zelo sta si goreči komunist Badiou in Nietzsche oddaljena nazorsko, pa dovolj nazorno priča že naslednji Nietzschejev sardoničen komentar k delavskemu vprašanju: »[D]ocela se je izkadilo upanje, da se tu razvija nekakšna skromna in samozadovoljna vrsta človeka, nekakšen Kitajec kot stan.«<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, 8.

<sup>149</sup> Nietzsche, 10.

<sup>150</sup> Alain Badiou, *Pogoji*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav (Ljubljana: Založba ZRC, 2006), 64.

<sup>151</sup> Nietzsche, *Somrak malikov*, 88.



Morda najkonkretnje se vsa ta filozofska, nazorska, ideološka nasprotja pokažejo na primeru obeh slovityh interpretacij Sv. Pavla – Nietzschejevega *Antikrista* in Badioujevega *Svetega Pavla*: za Nietzscheja je Pavel iz Tarza nedvomno najmračnejša figura krščanstva, ki je povzročila, da se je krščanstvo izrodilo v najbolj sprevrženo možno obliko religije – vero ljubezni, iz katere se razrašča brezmejno sovraštvo do vsega zunanega, nekrščanskega. Povsem nasprotno pa je za Badiouja prav Pavel tista ključna osebnost, ki je s svojim neumornim aktivizmom iz krščanstva izvabila njegovo resnično darilo človeštvu, načelo univerzalnosti.

Če seštejemo skupaj vse te temeljne razlike, nas v bistvu niti ne bi smelo presenetiti, da Badiou – zopet v skladu s smernicami izvorne platonске geste – v Nietzscheju ne vidi preprosto oponenta svojim lastnim filozofskim stališčem, pač pa Nietzschejevo delo razume kot neko sicer vsega občudovanja vredno mišljenje, ki pa *po svojem bistvu pooseblja nasprotje filozofije kot take*. Z drugimi besedami, Badiou v Nietzscheju odkrije tako rekoč idealnega protagonista za zapolnitev tistih mest, ki jih Badiou, bi skoraj lahko dejali, kopiči na zunanjih mejah filozofije: Nietzsche tako zanj ni le »princ sofistov, nekakšen Gorgias naše dobe«, ampak skupaj z Wittgensteinom in Lacanom sestavlja tudi jedrno skupino sodobnih »antifilozofov«.

Mislim, da te umestitve ne smemo jemati samo v negativnem smislu; raje bi dejal, da po eni strani celo pripravi teren za nekakšno spravo, po drugi strani pa se skupaj z njo – v okviru Badioujeve percepcije Nietzscheja – vzpostavi nekakšna točka nezamisljivega.

Ko pravim »sprava«, jasno nimam v mislih zблиžanja z Nietzschejevim pogledom na delavsko vprašanje. Vseeno pa je treba ugotoviti, da se Badioujeva osrednja teza o Nietzscheju prekriva z nekim preobratom v razumevanju povezave Nietzscheja in politike. Če je Badiou v *Biti in dogodku* še zapisal, da je »dobro znano, kakšne pesimistične politične zaključke in nihilističen kult umetnosti je iz tega ovrednotenja volje

potegnili 'zmerno' (recimo temu: nenacistično) nietzschejanstvo<sup>152</sup>, potem je za tezo, ki jo je kasneje razvil v besedilu »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, značilen nek povsem drugačen poudarek, ki zmede Nietzschejevih političnih pogledov – ti segajo od naklonjenosti *Manujevemu zakoniku* in priznavanja določenih prednosti indijski kastni ureditvi vse do vojne napovedi Bismarcku, panevropskega, slavljena evropskega Juga proti Severu, kozmopolitske politike in »smrtne obsodbe« antisemitov – nameni veliko bolj marginalen pomen.

Pravzaprav bi celo lahko dejali, da je z gledišča, s katerega je Badiou postavil svojo tezo o Nietzscheju, opazno, da vsak poskus, da bi se bistvu Nietzschejevega mišljenja približali prek presoje njegovih političnih stališč, ostaja ujet v slepi ulici. Nietzscheja je namreč, v skladu z Badioujevo razlago, v bistvu zanimalo *eno samo* politično, in še to samo znotrajfilozofsko politično vprašanje: kako filozofijo pripraviti do tega, da bo zgolj z lastnimi sredstvi, in ne da bi sploh stopila na teren političnega mišljenja, *preseгла učinke političnega dogodka*.

Badiou je za to težnjo po radikalnem *filozofskem dejanju*, ki jo postavlja v samo središče Nietzschejevega dela in ki se, čeprav po svojih ambicijah ni apolitična, politike v pravem pomenu dotika le s konicami prstov, skoval nov pojem, »arhepolitika«, in ga pojasnil na naslednji način:

Rekel bi, da je filozofsko dejanje arhepolitično, kolikor se odloči, da bo revolucioniziralo celotno človeštvo na ravni, ki je radikalnejša od političnih kalkulacij. Tu si velja zapomniti, da arhe-politično ne bo več pomenilo tradicionalne filozofske teme iskanja temelja politike. Še enkrat poudarjam, da je logika logika tekmovalnosti, ne pa logika utemeljujočega nadstreška. Samo filozofsko dejanje je arhepolitično, v pomenu, v katerem bo njeno zgodovinska eksplozija retroaktivno pokazala, da politična revolucija v ožjem pomenu besede ni bila resnična, oziroma avtentična.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, prev. Oliver Feltham (New York: Continuum, 2005), 202–203.

<sup>153</sup> Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 108.

Jasno je, da za Badiouja, ki stoji na stališču, da obstaja ena sama – leva, progresivna, emancipatorna politika – »arhepolitika«, z vsem, kar ta opis prinaša (težnjo zaobiti politiko v strogem pomenu in retroaktivno izpodriniti avtentičnost politične revolucije), načeloma označuje inklinacijo k politični desnici. Vendar pa je treba ta nihaj v desno prej kot v povezavi s kakšnim desničarskim nazorom pojasnjevati kot spontan učinek delovanja samega bistva Nietzschejeve arhepolitike, ki se, kot pravi Badiou, v celoti zgošča okoli problema »moči filozofije«. Optimizacija moči filozofije se sama po sebi seveda ne ozira ne »levo« ne »desno«. Ker pa trči v konkurenco politike in še zlasti v konkurenco njenega revolucionarnega potenciala, se znotraj nje lahko pojavi obsesija, da mora razviti filozofsko idejo, katere učinek na človeštvo bi bil tako zelo fundamentalen, da bi se ob njem pomen političnega dogodka razkril kot nekakšen površinski trušč. V tem pomenu je obsesivni cilj arhepolitike razviti misel *z učinkom in težo dejanja*, ki lahko zasede (ali uniči) mesto političnega dogodka; in prav v tej arhepolitični obsesiji ter z njo povezanim problemom filozofskega dejanja Badiou tudi vidi ključ do razumevanja singularnosti Nietzschejevega mišljenja, ki se je po njegovem prav v tej točki deloma izmuznila tako Heideggerju kakor tudi Deleuzu.

Pojem filozofskega dejanja pa predstavlja vez s še drugo, širšo Badioujevo oznako Nietzschejevega dela, »antifilozofijo«, ki jo je Bruno Bosteels v njeni najbistvenejši potezi opisal na naslednji način:

Pojem dejanja je brez dvoma najpomembnejši element v formalni karakterizaciji katerekoli antifilozofije, namreč, opiranja na radikalno gesto, ki edina vsebuje silo razgradnje in občasnega prehitevanja filozofske kategorije resnice. Vsi antifilozofi postavljajo možnost nekakšnega radikalnega dejanja, kakršna so Pascalova »stava«, Kierkegaardov »skok vere«, Nietzschejevo »premlamljanje zgodovine na dvoje« ali Lacanov lastni pojem »dejanja« v še neobjavljeni knjigi XV Lacanovega seminarja iz let 1967–1968,

naslovljenega natanko *Psihoanalitično dejanje*, ki so ga prikladno prekinili prav dogodki maja 68.<sup>154</sup>

Med arhepolitiko in antifilozofijo torej poteka zelo jasna analogija, le s to razliko, da arhepolitika prek konstrukcije filozofskega dejanja – ki jo bodisi »uniči« bodisi ji »zavlada« (kot v primeru Nietzschejevega razglasa »velike politike«) – tekmuje s politiko, medtem ko je za antifilozofijo značilno, da prek konstrukcije filozofskega dejanja vstopa v zelo podoben tekmovalen odnos s *filozofsko kategorijo resnice*, ki niha med (sploh za Nietzscheja značilno) tendenco, da bi v razmerju do resnice kot take zavzela nekakšno aktivno držo, in artikulacijami njene razgradnje. Tu se seveda ne moremo spuščati v obravnavo načinov, kako se ta antagonizem filozofskega dejanja in resnice odraža pri posameznih naštetih mislecih – zagotovo je razkorak med Lacanom, Pascalom, Kierkegaardom in Nietzschejem precejšen –, a to na tem mestu ni usodno. Bolj kakor finese razlik je za Badioujevo opredelitev antifilozofije ključno (antifilozofovo) splošno prepričanje, da je takšno filozofsko dejanje – ki se, če to formuliram v Nietzschejevem udarnem besednjaku, v razmerju do resnice ne postavlja v receptivno pozicijo, *pač pa resnico narekuje* – sploh mogoče.

Badiou to prepričanja seveda zavrača, v njem vidi utvaro, celo pot v norost. Vseeno pa zavračanje antifilozofske »aktivne drž« do resnice, kot pokaže naslednji primer, ki se sicer nanaša na krščanstvo in še enega antifilozofa, Pascala, ni povsem enoznačno:

V krščanstvu in edino v njem je rečeno, da bistvo resnice predpostavlja ultra-eno in da nanašanje na resnico ni stvar kontemplacije – oziroma negibne vednosti –, temveč intervencije.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Bruno Bosteels, »Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading«, v: *Nietzsche and Political Thought*, ur. Keith Ansell Pearson (London in New York: Bloomsbury, 2014): 225.

<sup>155</sup> Badiou, *Being and Event*, 212.

Toda ali ni v tem opisu, zlasti v njegovem drugem delu, tudi nekaj izrazito nietzschejevskega? Če med krščanstvom in Nietzschejem, najbolj znanim kritikom krščanstva, obstaja neka kontinuiteta, potem jo je nedvomno treba iskati prav v tem pri Nietzscheju ekspliciranem stališču, da odkrivanje resnice ne poteka kot nekakšna pasivna kontemplacija, pač pa je nastop resnice, obratno, vselej korelativen nekemu posegu, neki intervenciji. Ali ni prav v tem centralna poanta Nietzschejeve kritike objektivnosti?

Znano je, da se Badioujeva razlaga v precejšnji meri opira na Nietzschejeve »udarne« zapise iz obdobja zadnjih dveh mesecev njegovega pisanja, zlasti na odlomke iz Nietzschejevih zadnjih pisem in pisemskih osnutkov, ki jih je v francoskem prostoru prvi zbral in komentiral Pierre Klossowski. Poudarek na teh zapisih, v katerih se že jasno kažejo izbruhi megalomanije, ki je na koncu abruptno prekinila Nietzschejevo filozofsko pot, seveda ni naključen. Badioujeva teza namreč svoj dramatičen vrhunec doseže v nekakšnem prikazu, da je v formi Nietzschejeve norosti, ki se že polašča teh zapisov, mogoče ugledati tragično resnico celotne Nietzschejeve arhepolitične antifilozofije. Vseeno pa se verjetno najbolj ključen odlomek, ki Badiouju omogoča črno na belem utemeljiti argument o Nietzschejevi arhepolitiki, nahaja v poglavju »O velikih dogodkih« Nietzschejevega dela *Tako je govoril Zaratustra*.

V tej ključni pasaži, ki se odvije na spektakularni kulisi ognjeniškega vrha, o katerem se govori, da skozenj vodi pot v najgloblje podzemlje, Zaratustra nagovori eno od dveh »boleznih kože«, za katerima boleha Zemlja: prvi se reče »človek«, druga kožna bolezen – in prav to se je Zaratustra na vulkanskem vrhu odločil izzvati ter izmeriti njeno pravo globino – pa se imenuje »ognjeni pes«. Prav nobenega dvoma ni, da »ognjeni pes« predstavlja revolucionarni politični dogodek, ki mu Zaratustra nameni naslednje besede:

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

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

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

In kar priznaj! Le malo se je zgodilo vselej, ko sta se razkadila tvoj trušč in dim. Kaj pa potem, če se je mesto spremenilo v mumijo in leži kip v blatu!<sup>156</sup>

Zdi se, da bi težko našli boljši dokaz za Badioujev arhepolitični argument. Oglejmo si najprej, kako to pasažo komentira sam:

Tu gre za nasprotje med truščem in tišino. Trušč je tisto, kar zunanje priča o dogodkovnosti v razbijanju njenega dopolnila. Toda treba je prav tako razumeti, da tišina in ta svet, ki gravitira v tišini – tudi če obstaja, ali če je obstajalo, o tem ni mogoče odločiti, razodetje –, da je ta tišina ime za neizpričani in neizpričljivi značaj arhepolitičnega dogodka.<sup>157</sup>

Nietzsche torej po Badiouju »trušču« političnega dogodka, ki, »ko se enkrat razkadi ves dim«, za seboj pusti le malo dejanskega učinka, zoperstavi »tišino«, ki je po Badiouju »ime za neizpričani in neizpričljivi značaj arhepolitičnega dogodka« – torej filozofskega dejanja, ki se mora šele dogoditi, dejanja, za katero nimamo nobenega jamstva razen Nietzschejeve napovedi, da bo storjeno; dejanja, ki je očitno *inherentno potencialu Nietzschejeve misli* in katerega »splošno ime« je »prevrednotenje vseh vrednot«.

Badiou tudi zelo prepričljivo razloži, od kod Nietzschejevo prepričanje o plitvosti, površinskosti politične revolucije: njegovo nasprotovanje revolucionarnim dogodkom ni imelo nobene povezave z nazadnjaštvom ali reakcionarnostjo. Nasprotno, bil je prepričan, da politična revolucija preprosto *ne more biti dovolj radikalna*, ne more zarezati dovolj globoko: ker je sama po sebi politična manifestacija krščanskih idealov, »enakosti vseh pred Bogom«, revolucija, tudi če se še tako ognjevito postavlja pod zastavo ateizma, ni sposobna spreobrniti najusodnejše determinacije

<sup>156</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 154.

<sup>157</sup> Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 111.

zahodne družbe, ki pod vladavino krščanske morale drvi v nihilizem. Od tod torej nuja (ali raje priložnost) za neko globlje, radikalnejše dejanje, ki pa ga ne more proizvesti nobena politika, pač pa kvečjemu »ustvarjalci novih vrednot«.

Badioujevo branje navedene pasaže je v osnovi nedvomno pravilno – sploh ne gre za to, da bi mu oporekali v splošnem, kvečjemu gre za vprašanje nekega odtenka. In ta odtenek se najprej nanaša na *tišino*.

Kot smo videli, Badiou na tem mestu, a tudi drugje, Nietzschejev pogost poudarek na tišini, ki običajno spremlja najavo prelomnega dejanja, razlaga kot znamenje negotovosti, neizpričanosti najavljenega arhepolitičnega dogodka. V nasprotju z njim je Alenka Zupančič, zlasti na podlagi obravnave figur »poldneva« in »najtišje ure«, postavila tezo, da je treba opozicijo med truščem in tišino, ki preveva celotno knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, v prvi vrsti razumeti kot nasprotje med eksplozivno zunanostjo dogodka in tišino, ki vlada v njegovem epicentru:

In zakaj Nietzsche kot figuro in »čas« dogodka postavi poldan, ki ga definira kot »najtišjo uro« (pri tem nikakor ne gre za kakšno »tišino pred viharjem«, saj poldan hkrati definira kot trenutek, ko se »eno scepi v dvoje«, tj. prav kot trenutek preloma)? Zakaj tako rad ponavlja, »da najtišje misli prinesejo vihar in misli, ki hodijo z golobjimi nogami, vodijo svet«? [...] Pri Nietzscheju nikoli ne smemo izgubiti iz oči te ireduktibilne hrbtne strani njegove »bombastičnosti« (tišina, samota, igrivost, lahkotnost, odtenek, »minimalna razlika«), pri čemer, kot rečeno, tišina/praznina ni nekaj, kar nastopi pred ali po eksploziji, temveč je tišina/praznina v samem jedru »eksplozije«, dogodka.<sup>158</sup>

To razhajanje v oceni pomena tišine je po mojem daljnosežnejše, kot se lahko zdi na prvi pogled. Ko tišino pojasnjuje kot Nietzschejevo »ime za neizpričani in neizpričljivi značaj arhepolitičnega dogodka«, Badiou meri tudi na neko *bistveno odsotnost teorije in koncepta*. Napovedano

<sup>158</sup> Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001), 12–13.

filozofsko dejanje – na tem na nek način tudi sloni njegov dogodkovni značaj – je namreč »brez programa ali pojma«. <sup>159</sup>

»Prevrednotenje vseh vrednot«, ki ga Nietzsche zoperstavi plitvosti revolucionarnega dogodka, je po Badiouju, kot rečeno, zgolj »splošno ime« Nietzschejevega filozofskega dejanja. Tisto, kar o tem sicer ključnem, a famozno nedorečenem pojmu Nietzschejeve filozofije lahko rečemo brez vsakega zadržka, pravi Badiou, je, da gre pri prevrednotenju vseh vrednot za »življenje proti nič«. Vendar pa prevrednotenje, katerega centralni termin je torej življenje oziroma afirmacija življenja proti nič in negativnemu – proti nihilizmu metafizičnega nadčutnega sveta in krščanskih vrednot, ki težišče življenja postavijo v *nič* in življenju težišče tako sploh odvzamejo – trči ob notranji paradoksu, ki je po Badiouju povzet s po njegovem celo temeljnim aksiomom Nietzschejeve filozofije, ki se glasi: »Vrednosti življenja ni mogoče ovrednotiti.« <sup>160</sup>

Nietzschejev problem je torej, da je njegov cilj afirmacija življenja, ki pa ga, če mu poskušamo določiti vrednost, kvečjemu *razvrednotimo*. Enako, kakor se od življenja odbije vsak poskus določitve njegovega smisla, ki se vsakič znova izkaže le za potvorbo in zanikanje neskončne heterogenosti življenja, se od življenja odbije tudi vsak poskus določitve njegove vrednosti, ki prav tako pade v polje abstraktnega in negativnega. Zato je v odločilnem trenutku prevrednotenja – torej v trenutku, ko »evaluacija, vrednote in smisel« obledijo v senci življenja – njegova usoda v celoti prepuščena »preizkusu dejanja«. <sup>161</sup> Tega dejanja, ki se odteguje smislu in ovrednotenju, dejanja, ki je inherentno življenju, pa ni več mogoče pravilno imenovati z imenom koncepta »prevrednotenje vrednot«, ki dejanje izda s svojo splošnostjo, pač pa je dejanje v svoji bistveni »neprosojnosti« lahko poimenovano edino z lastnim imenom »Nietzsche«.

<sup>159</sup> Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 107.

<sup>160</sup> Nietzsche, *Somrak malikov*, 17 (prevod prilagojen).

<sup>161</sup> Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 106.



Najverjetnejši očitek, ki bi ga Badiou z vidika svoje razlage lahko naslovil na Zupančič, je torej, da Nietzscheju pripisuje nek koncept dogodka, ki ga Nietzsche ne le nima, ampak ga tudi *ne sme* imeti, saj se »bistvena neprosojnost« filozofskega dejanja izključuje z idejo, da bi za njim stala koncept ali teorija. Nietzsche proti napovedanemu dogodku, ki bo nastopil v formi njega samega, lahko drvi le na slepo. In tudi tišino, ki naseljuje konceptualne figure njegovega *Zaratuстре*, je s tega gledišča treba razumeti bolj kot nekakšen gost metež beline, v katerem Nietzsche izgubi samega sebe, da bi se znova lahko našel, vendar ne več kot osebo, temveč kot *dogodek*.

### Interpretativna askeza

Seveda je na podlagi zapletenih figur, kakršni sta »najtišja ura« in »poldne«, tvegano govoriti o teoriji dogodka. Če takšna teorija dogodka *Tako je govoril Zaratustra* res obstaja, potem mora biti skoraj v celoti vsebovana v svojem *udejanjenju*, podobno kot je kiparjeva vednost o kiparstvu izražena v kipu in ne v estetski teoriji. Menim – in pri tem nikakor nisem edini –, da Nietzsche to nemo teorijo razvija iz notranjosti nekega dogodka, ki nosi ime »Bog je mrtev«. Menim tudi, da bi se Badiou, izhajajoč iz svoje lastne teorije, moral v principu strinjati, da je *protagonist dogodka* – torej filozofski subjekt, ki deluje v notranjosti dogodka in ga obenem retroaktivno šele dela manifestnega – zavezan nekemu *pravilu interpretativne askeze*, ki ne dovoljuje dosti več kakor to, da dogodku podelimo ime, ki mora biti »iztrgano praznini«. Seveda pa Badiou sam meni, da je osnovni problem Nietzschejeve arhepolitike ravno v tem, da ji realni dogodek nujno manjka, in je ravno zato primoran on sam stopiti na mesto realnega.

Med drugim nas bo torej zanimalo, kam je v kontekstu Badioujeve razlage »izginila« »smrt Boga«: tisti »dogodek«, ki mu osrednje mesto v

Nietzschejevi filozofiji nenazadnje odmerjata tudi Heidegger in Deleuze, s katerima Badiou v svoji razpravi ves čas polemizira. Najmanj, kar lahko rečemo je, da je zgodba tega »izginotja« – ki je, vsaj po mojem, vse kaj drugega kakor izginotje – zelo zanimiva.

A spustimo razpravo na konkretnjša tla. Prvo iztočnico mojega argumenta predstavlja neka na prvi pogled izredno preprosta Nietzschejeva teza, ki pa vseeno predstavlja eno ključnih poant njegove kritike uma. Nanaša se na pojem *razumevanja*.

»Razumeti« pomeni samo naivno: moči izraziti kaj novega v govorici česa starega, znanega.<sup>162</sup>

Takoj lahko opazimo večplastnost te teze, ki razumevanje predstavi kot regresijo v času. Lahko bi dejali, da implicira neko klasično dialektično formo ter jo povezuje z minimalističnim izrazom enega najbolj temeljnih problemov teorij dogodka, vključno z Badioujevo.

Dialektična formula, če začnemo z njo, bi bila v naslednjem: razumevanje (kot »prevod novega v staro«) je *negacija bistva* svojega objekta (»novega«; tega, kar naj bi bilo razumljeno) in posledično tudi negacija samega sebe. Seveda se bomo ustavili pred »negacijo negacije« oziroma sintezo, saj je Nietzschejev namen ravno opozoriti na neko neodpravljivo protislovje razumevanja kot takega.

Razumevanje novega je brez dvoma mogoče samo na način, da novost, ki si jo prizadevamo razumeti, povežemo z nečim, kar že razumemo. Toda tudi če smo pri tem še tako pozorni na drugačnost tistega, kar novost prinaša – skratka, tudi če novost opisujemo prek določitve

<sup>162</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, 280. Prim. tudi: »Izvor našega pojma 'spoznanje'. – To razlago povzemam po ulici; nekoga iz ljudstva sem slišal reči 'spoznal me je' – pri tem sem se vprašal: Kaj pravzaprav ljudstvo misli s spoznanjem? Kaj hoče, če hoče spoznanje? Nič drugega kakor: nekaj tujega speljati na nekaj znanega. In mi filozofi – kaj mi s spoznanjem pravzaprav razumemo kaj več?« Nietzsche, *Vesela znanost*, 239.

njenih razlik v razmerju do že obstoječe vednosti –, je jasno, da novost na ta način (torej s postavljanjem v neko diferencialno sorazmerje z že znanim) obenem tudi že *prilagajamo* utrjenim shemam našega razumevanja. To pa pomeni, da z vsakim korakom našega razumevanja – tem bolje torej, ko neko novost razumemo – od nje tudi odškrtnemo prav košček tistega, kar hočemo spoznati, torej same novosti.

Ta paradoks razumevanja pride najbolj do izraza prav v primeru radikalnih prelomov, čistih diskontinuitet, novih začetkov, se pravi, *dogodkov*. Nietzsche v *H genealogiji morale* opisuje zgodovinske dogodke, ki so bili tako zelo kolosalni in ki so se odvijali tako zelo bliskovito, da se jih – četudi so nas kot vrsto skoraj v trenutku povsem preobrazili – začnemo zavedati in jih razumeti šele z velike časovne distance. Primer takšnega dogodka je denimo nastanek »slabe vesti« – tisti trenutek, ko je »človeška zver«, ki se je čez noč znašla ujeta v spone države, svoje agresivne nagone preusmerila nase –, ki ga je Nietzsche pospremil s komentarjem, da se je ta nastanek slabe vesti odvil »kot prelom, skok, prisila, kot neizogibna usoda, proti kateri ni bilo boja in še celo resentimenta ne«. <sup>163</sup> Eden naukov genealoške teorije dogodka – glede te seveda ni dvoma, da jo Nietzsche ima; cela genealogija je zgrajena iz dogodkov – je torej v tem, da bolj ko je nek dogodek usoden in kolosalen, večja ko bo njegova preobrazbena moč, *manj bo v resnici opazen v tisti situaciji, v kateri povzroča spremembo*. V nekaterih primerih, kakršen je denimo nastanek »človeškega spomina«, se prvi zametki pogojev razumevanja dogodka *sploh vzpostavijo šele z njim samim*, realno vzeto pa tak dogodek možnost svojega razumevanja izstrelji v tisočletja oddaljeno prihodnost.

Najbolj radikalne prelome in diskontinuitete lahko v trenutku njihovega nastopa, če sploh, opazimo le kot nekakšne nejasne *motnje v razumevanju*. Da bi jih odkrili, je torej dejansko treba zaplavati proti toku razumevanja, ki odplavlja novost, se na nek način upreti skušnjavi

---

<sup>163</sup> Nietzsche, *H genealogiji morale*, 272.

razlage in se, tako rekoč nemo, osredotočiti na tisto, kar se na nek način ne vklaplja v račun.

A oglejmo si še eno povezano Nietzschejevo tezo, ki se v ožjem smislu sicer nanaša na »pristno doživetje«:

Naša pristna doživetja kratko in malo niso klepetava. Ne morejo se sama sporočiti, tudi če bi se hotela. Se pravi, manjka jim beseda. Za kar imamo besede, to smo tudi že presegle. V vsakem govorjenju je kanec zaničevanja. Jezik je menda izumljen samo za povprečno, srednje, sporočljivo. Z jezikom se že govoreči *vulgarizira*.<sup>164</sup>

Čeprav na nek način sodita na različni področji, ni težko opaziti globoke povezanosti obeh pasaž. V zadnjem odlomku je glavni podarek postavljen na problem govornice, točneje rečeno, na problem *neskladja med splošnostjo govornice in singularnostjo* »pristnega doživetja«. Klossowski je pokazal, da ta problem – ki je Nietzscheja začel obremenjevati z vso silovitostjo, potem ko se mu je v spektakularnih okoliščinah »razodela« »misel večnega vračanja enakega« – predstavlja eno najintenzivnejših področij Nietzschejevega raziskovanja, ki na terenu govornice združuje problematike, kot so vrednotenje v pomenu razlikovanja med »visokimi« in nizkimi« duševnimi stanji oziroma, kot temu pravi Klossowski, »tonalitetami duše«, psihologijo, semantiko in epistemologijo.

Jeziki, ki so se razvili kot sredstva sporočanja in komunikacije in ki torej spontano sledijo idealu razumljivosti za vse, po Nietzscheju gravitirajo k splošnosti in »povprečju«. Zato se v primeru, da singularnost »pristnega doživetja« poskušamo artikulirati v običajni govornici, z govorjenjem kvečjemu vulgariziramo. Povezava s paradoksom razumevanja – »prevodom nečesa novega v govornico nečesa starega« – pa se razvidno pokaže v povedi »Za kar imamo besede, to smo že presegle«: običajna govornica teče gladko zgolj na terenu, kjer sta singularnost

<sup>164</sup> Nietzsche, *Somrak malikov*, 74–75.

doživetja in novost že resorbirani v utečen pomen; beseda nastopi na mestu, kjer »prevod v govorico nečesa starega« prekrije sled singularnosti ali novosti.

Nietzsche opisanega problema ne razrešuje dialektično: singularnosti in občosti ne poskuša privedi do točke, v kateri bi se zrcalila eno v drugem – v tem bi Nietzsche videl zgolj nek nezdrav kompromis na škodo »pristnega doživetja«. Njegova rešitev problema artikulacije singularnega, nasprotno, vso svojo stavo polaga na tisto univerzalno sredstvo, ki nam ga je kot protiutež svoji splošnosti priskrbel sama govorica – in sicer *imenovanje*.

Lahko bi dejali, da se Nietzsche – tako kot počnemo vsi, a z nekim dodatnim poudarkom – splošnosti govornice zoperstavi tako, da prehit (že znano) »besedo« in še nemi singularnosti podeli neko *lastno ime*, jo tako zaščiti pred erozijo v splošnosti govornice ter ji na ta način, če nič drugega, kupi čas. Ta »kupiti čas« je v primeru *singularnosti dogodkovnega tipa* vse prej kot nepomemben. Ker je, kot smo videli, ena od specifičnih možnih lastnosti dogodka, s katero moramo vedno računati, prav v tem, da dogodek *potencialno sam šele ustvari pogoje svojega razumevanja*, pomeni dogodku »kupiti čas« s pomočjo njegovega poimenovanja, ohraniti neko majhno možnost, *da ga dohitimo še v času njegovega delovanja*, skratka, pred njegovo dovršitvijo, ko se možnosti, da bi vanj posegli, sklenejo.

Nietzschejeva poimenovanja imajo običajno to lastnost, da so oboje hkrati: eksplozije pomena in obenem nekaj neprosojnega, od česar se odbije vsak pomen. Seveda je treba v tem videti neko splošno lastnost poimenovanja, ki pa jo Nietzschejevi primeri – kot so »Bog je mrtev«, »večno vračanje enakega«, »Dioniz proti Križanemu«, »sedma samota«, »asketski ideal«, »Zaratustra« in morda tudi »Nietzsche« – dvignejo na neko višjo potenco. Nietzsche s temi imenovanji ne le zaustavi erozijo singularnega, njeno odtekanje proti splošnemu govornice, ampak na nek

način tudi v svoj prid obrne vakuum razumevanja: njegova poimenovanja so magnet neštetihi interpretacij, ki – ravno toliko, kolikor se nujno zaustavijo ob tistem, česar na imenu ni mogoče zvesti na pomen – na nek način obkrožijo in označijo mesto singularnega.

Seveda pa učinek poimenovanja ni le v tem, da zaustavi erozijo singularnega; druga bistvena lastnost poimenovanja je v tem – kot je François Wahl sicer dejal v povezavi z Badioujevim konceptom poimenovanja –, da vsako poimenovanje vedno prinaša tudi neko tveganje, nekakšen »met kock«:<sup>165</sup> usoda tistega, kar smo poimenovali, postane nerazločljiva od učinkov podeljenega imena.

S tem smo se dokopali do štirih med seboj povezanih konceptov, na podlagi katerih lahko potegnemo prvih nekaj vzporednic z Badioujevo teorijo dogodka. Naštel jih bom v nekoliko spremenjenem vrstnem redu, ki bo olajšal primerjavo: (a) genealoško pravilo *minimalne opaznosti* dogodka v času njegovega trajanja; (b) *paradoks razumevanja*, ki narekuje, da je treba to minimalno opaznost novosti iztrgati nevarnosti resorpcije v že obstoječ pomen oziroma jo obvarovati pred njenim, kot je zapisal Nietzsche, »prezgodnjim razumevanjem«; (c) verjetnost, da so pogoji njegovega razumevanja *inherentni dogodku samemu*; (d) poučitev na *poimenovanju*, ki singularnost zaščiti pred erozijo v splošnosti jezika in tako »kupi čas« za inherentno vzpostavitev pogojev njenega razumevanja.

Za kompleks teh štirih konceptov, vzeti kot celota, bom uporabil – glede na širši kontekst Nietzschejeve filozofije morda presenetljiv izraz – *interpretativna askeza*. Vsi se namreč križajo v spoznanju, da v času trajanja dogodka njegova velika interpretacija ni zares mogoča. Prej nasprotno, iz teh štirih konceptov sledi, da velika interpretacija v pomenu »trušča velikih splošnih besed« – denimo vpitja o »svobodi«,

<sup>165</sup> François Wahl, »Odtegotanje«, v: Alain Badiou, *Pogoji*, prev. Samo Tomšič in Ana Žerjav (Ljubljana: ZRC, 2006), 15.

ki ga Zaratuštra očita pristašem »ognjenega psa« – lahko označuje kvečjemu nekakšno kontaminacijo dogodka, in sicer tako v spoznavnem kakor tudi v vrednostnem smislu.

Ko gre za primerjavo z Badioujem, je treba seveda najprej izhajati iz neke ireduktibilne razlike, ki je v tem, da Badiou vsa svoja izvajanja izpeljuje iz svoje *definicije dogodka*, ki ima ozadje in podlago v njegovi matematični ontologiji. Zaradi te divergentnosti izhodišč je vsaj prvi krog primerjav lahko le nekakšen opis zunanjih sorodnosti. Primerjava se nanaša izključno na tisto, čemur bi lahko dejali »operativni« del teorije dogodka, skratka, ne na njeno ontološko ozadje, pač pa na koncept, ki ga Badiou imenuje »intervencija«. Seveda se bomo tu morali odpovedati tudi sledenju Badioujevimi dolgim in zahtevnim izpeljavam prehodov med posameznimi koncepti.

Badioujeva definicija dogodka se glasi:

*Dogodek kraja X imenujem množstvo, ki je sestavljeno, po eni strani, iz elementov tega kraja, in po drugi strani, iz samega sebe.*<sup>166</sup>

Badioujev dogodek je torej sestavljen iz elementov, ki pripadajo kraju dogodka, poleg njih pa je v dogodek vključen še nek izmuzljiv presežek, ki ga ni mogoče šteti med elemente kraja dogodka, pač pa ga *tvori dogodek sam*, le da je tokrat vzet kot njegov lastni notranji element. Badiou to podvojitev dogodka med drugim pojasni s primerom francoske revolucije. Po eni strani je francoska revolucija seveda tisti veliki politični dogodek, ki je v sebi združeval vse tisto, kar se je znotraj njega odvijalo med letoma 1789 in 1794 – sklic stanovske skupščine, naskok na Bastiljo, geslo »svoboda, enakost, bratstvo«, jakobince, odstavitev kralja, giljotino, Robespiera, Marseljezo. Toda francoska revolucija ni zgolj ta najširši okvir zgodovinskih dogajanj, ki so se odvijala v tistem času, pač pa je obenem tudi *centralni tērmin nje same* – in sicer tisti, ki

<sup>166</sup> Badiou, *Being and Event*, 179.

ga za razliko od vseh ostalih ni mogoče jasno umestiti in glede katerega je znotraj same revolucije vladala nenehna negotovost.

Ko denimo Saint-Just leta 1794 oznani, da je »revolucija zamrznila«, nedvomno opisuje neskončna znamenja izčrpanosti in splošne zadržanosti, vendar jih dodaja *znaku-enege*, ki je Revolucija sama kot označevalec dogodka, ki, s tem da je opredeljiv (Revolucija je zamrznila), dokazuje, da je sam *termin* dogodka, ki je.<sup>167</sup>

Ta esencialna dvojnost dogodka, ki vključuje samega sebe kot svoj centralni termin, je ključ za razumevanje več glavnih konceptov, kakršen je »dvoje«, ki ga je z Nietzschejevo filozofijo povezala Alenka Zupančič; prav tako je od tod že opazen tudi konceptualni pomen »poimenovanja«.

Osnovna in temeljna konsekvence, ki jo Badiou potegne iz svoje definicije dogodka, pa je v tem, da je dogodek – ki v sebi, v obliki samega sebe, vključuje izmuzljiv presežek, ki ga ni mogoče šteti med »pozitivne« elemente kraja dogodka – lahko le neko »neodločljivo«, torej nekaj, glede česar se z *gledišča situacije, v kateri se odvija, ni mogoče odločiti, ali tej situaciji sploh pripada*.

Če obstaja dogodek, *potem je njegovo pripadanje situaciji tega kraja neodločljivo z gledišča same situacije*.<sup>168</sup>

In seveda na nek način tudi obratno: dogodek je znotraj same situacije, v kateri se odvija, sprva opazen zgolj in izključno kot tisto neodločljivo. Dogodek torej sprva uhaja vsaki identifikaciji razen te absolutno minimalne, ki je v tem, da ga ni mogoče vklopiti v tisto, kar Badiou imenuje »govorica situacije«. Torej le če znotraj situacije razberemo, da se znotraj nje odvija nekaj, kar se vanjo ne vklaplja – nekaj, kar moti naše razumevanje situacije –, lahko začnemo domnevati, da smo priča nastopu nekega dogodka.

<sup>167</sup> Badiou, 180.

<sup>168</sup> Badiou, 181.



Intervencija sestoji, kot se zdi, iz identifikacije, da je nastopilo nekaj neodločljivega, in iz odločanja o njegovi pripadnosti situaciji.<sup>169</sup>

Dogodek se v pravem pomenu razkrije šele *retroaktivno*, skozi sam svoj potek – točneje rečeno, prek »retroakcije neke intervencijske prakse«. Eden ključnih pojmov Badioujeve teorije dogodka je torej »intervencija«, ki jo najprej definira na povsem splošen način: »*Intervencija* imenujem katerikoli postopek, prek katerega je neko množstvo prepoznano kot dogodek«. <sup>170</sup>

Vendar pa intervencija razpade na dve proceduri: prva je v tem, da tistemu, kar znotraj situacije odkrijemo kot neodločljivo, *podelimo ime*; druga pa je v tem, da *razgrnemo posledice tega poimenovanja* za situacijo kraja dogodka.

Bistvo intervencije – znotraj polja, ki ga odpira interpretativna hipoteza, katere prezentirani objekt je kraj (mnoštvo na robu praznine) in ki zadeva »je« dogodka – tvorita imenovanje tega »je« in razvijanje posledic tega imenovanja v prostoru situacije, ki ji kraj pripada.<sup>171</sup>

Čeprav ta pot nedvomno pelje k realnemu dogodka, torej k tistemu, kar se je realno zgodilo neodvisno od intervencije, vseeno lahko opazimo, da se ves proces odvija na relaciji *poimenovanje – njegove posledice za kraj dogodka*; dogodek sam, skratka realno dogodka, se v celem procesu tako rekoč ne premakne z mesta »neodločljivega«. Še več, edini dogodek, na katerega se intervencijska praksa navezuje v *klasičnem pomenu interpretacije*, sploh ni aktualni dogodek, ki poteka, temveč nek *pretekli dogodek*, v razmerju do katerega se aktualni dogodek, v skladu z interpretativno hipotezo, *razkriva kot njegova bistvena ponovitev*. Prav opisani koncept »dogodkovne ponovitve« bo v nadaljevanju zelo pomemben – skoraj nemogoče se je izogniti vtisu, da je nietzschejevski od glave do peta, a v resnici prav na njem sloni tudi neko ključno razhajanje.

<sup>169</sup> Badiou, 202.

<sup>170</sup> Badiou, 202.

<sup>171</sup> Badiou, 203.

Problem, ki ga Badiou razrešuje s konceptom »dogodkovne ponovitve«, je namreč – čeravno tega v *Biti in dogodku* še ne omenja – zelo blizu problemu tiste smrtonosne zanke, ki se jo običajno obravnava kot jedro Badioujeve teze o Nietzscheju. Ta problem se glasi: kako prepričati, da intervencija, ki je glede na neodločljivost dogodka edini *vidni del* njegove prezentacije, na nek način same sebe ne zameša z realnim dogodka (ki jo v resnici seveda pogojuje).

Da bi se izognili temu nenavadnemu zrcaljenju dogodka in intervencije – dejstva in interpretacije –, *mora biti možnost intervencije pripisana posledicam nekega drugega dogodka*. Dogodkovna ponovitev je tisto, kar utemeljuje intervencijo.<sup>172</sup>

Od tod Badiou potegne še dve kritični posledici, ki zelo verjetno direktno (a po mojem neupravičeno) merita prav na Nietzscheja: prva je nasprotovanje figuri filozofskega *heroja dogodka*, drugo, ki je neposredno razvidna iz koncepta »dogodkovne ponovitve«, pa predstavlja kritika absolutnega novega začetka.

Strnimo ta prvi, zunanji krog primerjave. Čeprav je očitno, da Badioujevo teorijo preveva nek povsem drugačen duh, in čeravno je različnost obeh izhodišč več kot razvidna, pa je opazno tudi to, da osnovna konceptualna zgradba Badioujeve relacije dogodek – intervencija vsebuje prav vse tiste elemente, ki sem jih prej na podlagi obravnave Nietzscheja poimenoval *interpretativna askeza*: minimalna opaznost dogodka v času njegovega poteka (neodločljivo); njegova zaznavnost izključno v tistem, kar se ne vklaplja v »jezik situacije«; inherentnost pogojev spoznanja dogodka njegovemu poteku, ki jih razklepa šele (z dogodkom pogojena) intervencija; in redukcija interpretacije na poimenovanje, ki »kupi čas« za intervencijo. Omenili smo tudi že koncept »dogodkovne ponovitve«, ki je v osnovi nedvomno nietzschejevski. Vsemu naštetemu pa moramo dodati še tisto sorodnost, na katero smo opozorili že na samem

<sup>172</sup> Badiou, 209.

začetku – namreč inklinacijo k »aktivu« nanašanja na resnico, ki se pri Nietzscheju, čeravno je efektivno vseprisotna, najjasneje izraža v kritiki objektivnosti, pri Badiouju pa v tem, kar vsekakor lahko razberemo kot prednost intervencije pred interpretacijo.

Seveda pa vse te naštete sorodnosti same po sebi padejo v nič. Bistveno vprašanje je namreč: kje lahko pri Nietzscheju odkrijemo tisto, kar je za Badiouja v njegovi teoriji dogodka najbolj bistveno, in sicer vez med potekajočim dogodkom in resnico?

### Tiha senca smrti Boga

Da bi odgovorili na to vprašanje, se najprej osredotočimo na samo jedro Badioujeve teze o Nietzscheju, skratka, na sloviti »dogodek Nietzsche«. Poanta Badioujeve teze je zgoščeno podana v naslednjih dveh odlomkih:

Ker arhepolitika za pogoj nima dogodka, temveč ga nosi v sebi ali pretendira, da ga nosi v samem dejanju mišljenja, ne more razlikovati med njegovo dejanskostjo in njegovim naznanilom. Vsa Zaratustrova oseba imenuje ta krog in daje knjigi njen nenavaden ton neodločenosti glede tega, ali se Zaratustra giblje v figuri dejanskosti dejanja ali pa enostavno v figuri njegove prerokbe.<sup>173</sup>

Arhe-politični deklaraciji manjka njeno realno, saj je realno, realno, potrebno za deklaracijo, realno, potrebno za vsako deklaracijo, prav sam dogodek. In treba je reči, da bo moral Nietzsche narediti tako, da bo sam nastopil na točki tega realnega, ki manjka in ob katerem ni mogoče razločiti prezence od naznanila. In prav to bodo poimenovali njegova norost. Nietzschejeva norost je v tem, da bo za svet, v katerem deklarira v tišini in v katerem noben indic ne priča o prelomu na dvoje, za povrh pričel misliti, da ga je tudi sam ustvaril.<sup>174</sup>

<sup>173</sup> Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 111.

<sup>174</sup> Badiou, 111.

Badioujev argument lahko povzamemo v treh točkah.

1. Tudi samo jedro Badioujeve teze je izpeljano iz koncepta arhepolitike. Nietzschejeva arhepolitična antifilozofija poskuša intervenirati v polje političnega, vendar pa – ker njen cilj ni nek pozitiven politični program, temveč *zmaga nad* politiko in anulacija političnega dogodka – Nietzschejeva arhepolitika samo sebe že v izhodišču oropa tiste realne baze, ki bi ji ta poseg sploh omogočala: in to sta seveda prav politika in opora v realnem nekega političnega dogodka.
2. Ta manko »realnega« oziroma realnega političnega dogodka Nietzsche nadomesti z dogodkom, ki je inherenten njegovemu mišljenju. Videli smo, da je splošno ime tega dogodka »prevrednotenje vseh vrednot«, njegovo pravo ime pa je lahko le »Nietzsche«. Druga, bolj znana Badioujeva formulacija je, da Nietzsche kompenzira manko realnega dogodka, tako da sam stopi na mesto realnega in se napove kot dogodek, ki bo »zgodovino sveta prelomil na dvoje«.
3. Cena, ki jo je Nietzsche plačal za vztrajanje na tem dogodku brez realnega ozadja, ki naj bi, tako ali drugače, nastopil kot neposredna kontinuiteta njegovega mišljenja, pa je je v tem, da Nietzsche – kot dokazujejo njegovi zadnji zapisi – od nekega trenutka naprej ni več znal razlikovati med *napovedjo* tega dogodka in njegovo *realnostjo*.

To zadnje najverjetneje drži:

Vstopili smo v veliko politiko, celo v zelo veliko... Pripravljam dogodek, ki bo po vsej verjetnosti zgodovino razbil na dva kosa, tako da bo potreben nov koledar, v katerem bo leto 1888 leto I.<sup>175</sup>

Prav tako se zdi verjetno, da je Nietzsche samega sebe v nekem trenutku začel dojemati kot dogodek usodnih razsežnosti:

---

<sup>175</sup> Nietzsche, osnutek pisma Brandesu, december 1888. Navedeno po Badiou, »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«, 108.

Ni nemogoče, da sem prvi filozof naše dobe in celo morda še nekoliko več od tega, nekaj tako rekoč odločilnega in usodnega, nekaj, kar vstaja med dvema tisočletjema.<sup>176</sup>

Dejstvo je tudi, da opisana Badioujeva razlaga ponuja pojasnilo za eno bolj enigmatičnih potez Nietzschejeve filozofije, ki se morda najbolj jasno izraža v samem liku Zaratustre, glede katerega si dejansko, kot pravi Badiou, v celotnem poteku dela ne pridemo na jasno, ali je zgolj prerok nekega tektonskega preloma in »nadčloveka« ali pa iz njega že govori sam ta prelom in so Zaratustrove besede že besede prvega »nadčloveka«.

Vseeno pa tej Badioujevi razlagi nekaj manjka: namreč, manjka ji neko vsaj *minimalno pojasnilo* odsotnosti tistega dogodka, ki ga Nietzsche ne prestavlja v nejasno prihodnost, pač pa ga opisuje kot nekaj nedavnega, kar *nas šele začenja dosegati* – dogodka, ki ga je, če nič drugega, mogoče razumeti kot *realno* neke cele dobe: kot dvig morske čeri, ki je nepopravljivo ranila ves tisti smisel, ki ga je okoli sebe organiziralo krščanstvo – govorim seveda o dogodku, ki mu je Nietzsche podelil ime »Bog je mrtev«. Z drugimi besedami, vprašati se moramo, ali je Nietzschejeva filozofija res, kot trdi Badiou, brez podlage v realnem dogodka. In če je res tako, kakšen je torej status »smrti Boga«?

To minimalno pojasnilo, ki bi ga pričakovali od Badiouja, bi lahko vključevalo marsikaj: zlahka bi denimo razumeli, če bi Badiou »smrt Boga« odpravil na podoben način kot Lacan, ki je v tej Nietzschejevi frazi videl prej nek dramski vložek kakor resno filozofsko tezo, kajti po njegovem se je »smrt Boga« znotraj krščanstva vedno-že zgodila. Prav tako bi lahko razumeli tudi, če bi Badiou denimo izrazil stališče, da je poudarek, ki ga drugi filozofi postavljajo na »smrt Boga«, pretiran in da znotraj zgradbe Nietzschejeve »antifilozofije« ne zavzema tistega

<sup>176</sup> Nietzsche, pismo von Seydlitzu, februar 1888. Navedeno po Badiou, 109.

centralnega mesta, ki se mu ga pripisuje. V končni fazi bi lahko razumeli celo to, da Badiou temu dogodku pač preprosto ne bi namenil pozornosti.

Vendar pa Badiou ni veliko pisal in govoril le o Nietzscheju; precej – in to na odločilnih mestih – je pisal in govoril tudi o »smrti Boga«: pri tem pa mu je uspelo nekaj nenavadnega – in sicer to, da se *filozof in dogodek v njegovih besedilih tako rekoč sploh ne srečata*.

Badiou v besedilu »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje« kljub polemiki s Heideggerjem in Deleuzom, ki »smrti Boga« oba pripisujeta, bi dejal, skoraj-ontološki pomen, sploh ne omenja diktuma »Bog je mrtev«.

V besedilu, ki nosi naslov »Bog je mrtev« in s katerim odpre svojo *Kratko razpravo o prehodni ontologiji*, je referenca na Nietzscheja sicer očitna, vendar pa Badiou v tem spisu v glavnem podaja svojo lastno vizijo preloma, ki ga označuje ta znamenita fraza. Pri tem je vsekakor odločilno, da gre Badioujevo izvajanje v nasprotno smer od Lacanovega – skratka, »Bog je mrtev« po Badiouju nedvomno označuje mesto nekega realnega zloma religij.

Sam glede tega menim nasprotno. Formulo »Bog je mrtev« jemljem dobesedno. To se je že zgodilo, ali, kot pravi Rimbaud, je že mimo. Z Bogom je konec. In z religijo tudi. Kot je jasno dejal Jean-Luc Nancy, je v tem nekaj nepovratnega, zato je treba le ugotoviti, na kateri subjektivni mehanizem se navezuje dejstvo, da lahko ljudje tako zlahka verjamejo, da to ne drži in religija uspeva, ali da se celo, kot pravijo danes, vrača. Toda ne, nič se ne vrača in ni nam treba verjeti prikaznim. Umrlj se v osami in pozabi umika v svoj anonimni in brezkrajni grob.<sup>177</sup>

Toda ali to ne pomeni, da Badiou »smrti Boga« *potihoma prizna dogodkovno realnost* oziroma ji, morda naivno rečeno, pripisuje status

<sup>177</sup> Alain Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji*, prev. Samo Tomšič in Peter Klepec, v: Alain Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt metapolitike*, uredila Jelica Šumič- Riha (Ljubljana: Založba ZRC, 2010), 45.

*resnice*, pa čeprav je obenem jasno, da je ne okarakterizira kot dogodek-resnico svojega tipa – morda tudi zato, ker je »smrt Boga« nemogoče umestiti v kateregakoli od njegovih »generičnih procesov resnice«?

Tisto najbolj odločilno pa se odvije že prej: Badiou namreč v *Biti in dogodku* za formalni model svoje teorije dogodka, na podlagi katerega pojasni in konkretizira vse ključne koncepte te teorije, izbere prav »smrt Boga« – *vendar ne* Nietzschejeve verzije, po kateri »Bog tudi ostane mrtev«, temveč izvorno, krščansko Smrt božjega sina na križu.

Težko se uprem vtisu, da je v tem primeru izvirnik ponaredba, ponovitev pa mesto resnice.

Odpirajo se mi namreč tri vprašanja. Prvič, ali je krščanski dogodek »smrt Boga« res sploh ločljiv od Vstajenja božjega sina? Drugič, ali ni prav ta »smrt Boga« – ne glede na to, da jo Badiou opisuje kot »dogodkovno ponovitev« v razmerju do Adamovega greha, katerega nas odreši Kristus s svojo smrtjo – sinonim absolutno novega začetka, ki mu Badiou načeloma nasprotuje? In tretjič, zakaj za model dogodka-resnice izbrati model, ki je lahko le formalen – jasno je namreč, da se Badiou ograjuje od tega, da bi sprejel krščansko resnico –, če imamo hkrati na voljo tudi model nominalno istega dogodka, »smrti Boga«, čigar resnica nas je, če lahko tako rečem, vendarle oplazila?

Drugi, notranji krog primerjave – to bo nekoliko olajšalo dejstvo, da Badiou svoje glavne koncepte teorije dogodka, kot rečeno, razvrsti prav okoli forme modela »smrti Boga« – lahko začnemo le na en način, in sicer z znamenitim razglasom »Bog je mrtev«, ki ga je Nietzsche v Tretji knjigi *Vesele Znanosti* zaupal glasu neznanega blazneža.

**Norec.** – Kaj niste slišali o norcu, ki je sredi belega dopoldneva prižgal svetilko, stekel na trg in kar naprej kričal: »Iščem Boga! Iščem Boga!« – Ker je bilo tedaj tam ravno zbranih veliko takih, ki niso verovali v Boga, je to sprožilo med njimi glasen krohot. Se je izgubil? je vprašal nekdo. Je zataval kot kakšen otrok? je rekel nekdo drug. Ali pa se skriva? Nemara se boji

nas? Se je vkrcal na ladjo? Se je odselil? Tako so vpili drug čez drugega in se smejali med seboj. Norec pa se je pognal mednje in jih prebadal s pogledi. »Kam je izginil Bog?« je klical. Vam bom jaz povedal! *Umorili smo ga*, vi in jaz! Vsi mi smo njegovi morilci! Ampak kako smo to storili? Kako smo mogli izpiti morje? Kdo nam je dal gobo, da smo z njo zbrisali vse obzorje? Kaj smo naredili, da smo Zemljo odklenili od Sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? Stran od vseh sonc? Kaj ne strmoglavljamo kar naprej? In sicer vznak, v stran, naprej, na vse plati? Je sploh še kje zgoraj in spodaj? Kaj ne blodimo kakor skozi neskončni nič? Kaj ne sope v nas prazen prostor? Kaj se ni shladilo? Kaj se ne približuje kar naprej noč in še več noči? Kaj ne bi morali sredi dneva prižgati svetilke? Kaj še ne slišimo trušču grobarjev, ki pokopavajo Boga? Kaj še nič ne duhamo božanskega trohnenja? – Tudi bogovi trohnijo! Bog je mrtev! Bog ostane mrtev! In mi smo ga umorili! [...] Kaj ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Kaj se ne bi morali sami spremeniti v bogove, da bi ga bili vredni? Še nikoli ni bilo večjega dejanja – in naj bo rojen za nami ne vem kdo, bo zaradi tega dejanja postavljen v višjo zgodovino, kakor je bila vsa zgodovina doslej!« – Pri tem je norec umolknil in se spet ozrl po poslušalcih: tudi ti so molčali in ga začudeno gledali. Nazadnje je vrgel svetilko po tleh, da se je razletela na drobne koščke in ugasnila. »Prihajam prezgodaj,« je rekel potem, »ni še čas zame.« Ta neznanški dogodek se šele približuje in prihaja – ni še prišel ljudem do ušes. Blisk in grom potrebujeta čas, svetloba ozvezdij potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi potem ko so storjena, da bi jih zagledali in zaslišali. To dejanje jim je še zmeraj bolj odmaknjeno kakor najbolj oddaljena ozvezdja – *in vendar so ga storili sami!*<sup>178</sup>

Osredotočil se bom le na tiste vidike, ki so zanimivi za primerjavo z Badioujem in ki v tej relaciji omogočajo izgradnjo neke nasprotno hipoteze.

Prvo, kar lahko opazimo je, da »Bog je mrtev« nikakor ni dogodek, ki bi ga Nietzsche opisoval kot inherentnega svojemu mišljenju. Vse prej kot to: najosnovnejši karakteristiki tega razglasa sta, povsem nasprotno, *univerzalna participacija popolnoma vseh* pri »umoru Boga« in

<sup>178</sup> Nietzsche, *Vesela znanost*, 137–138 (prevod prilagojen).



*anonimnost samega razglasa*. Dejansko lahko opazimo, da se Nietzsche – v popolnem nasprotju z Badioujevim »dogodkom Nietzsche« – povsem evakuira iz centra tega dogodka, pri katerem nima nič večje vloge kot kdorkoli drug izmed »vseh nas«, ki smo, čeprav nas glas o njegovi smrti sploh še ni dosegel, umorili Boga.

Smrt Boga je torej neko dejanje, ki se je zgodilo neodvisno od Nietzschejevega mišljenja; dejansko bi prej lahko dejali, da Nietzsche dogodek »Bog je mrtev« oziroma realno tega dogodka odkrije v retroakciji tiste, badioujevsko rečeno, »intervencijske prakse«, ki jo pri Nietzscheju nedvomno predstavlja njegova kritika krščanske morale – in sicer, odkrije ga kot tisti *prelom znotraj krščanstva samega*, ki to kritiko v nekem epohalnem pomenu sploh šele omogoča. »Kraj dogodka« – če unovčimo žeton še enega od ključnih Badioujevih konceptov – je v primeru dogodka »Bog je mrtev« torej nedvomno krščanstvo; pravzaprav smo lahko še bolj natančni: uboj Boga se je nedvomno odvil s tisto obliko krščanstva, ki je po eni strani do skrajnosti priostrila *resnicoljubnost krščanske morale*, ki postopoma ni več zmogla prenašati naivnosti krščanske dogme, in ki je po drugi strani zahtevala oseben odnos do Boga, odnos brez duhovniških posrednikov, ne več simbolnega, pač pa kar se le da živega Boga, s katerim je posameznik v nenehnem dialogu – in ta struja krščanstva, ki je *Boga napravila dovolj živega, da je sploh lahko umrl*, je nedvomno protestantizem. Glede tega je namreč Nietzsche povsem jasen: Boga je umorila sama krščanska morala s svojo naraščajočo resnicoljubnostjo, in prav ta zlom dogme je omogočil naslednjo fazo tega dogodka, ko se ta morala *obrne še proti sami sebi* – ki ga načeloma prav v *tistem pogledu te morale, ki že vidi skozse*, zastopa Nietzschejeva intervencija.

S to poanto pa je delno povezan še eden od glavnih vidikov norčevega razglasa. Norec je svoje oznanilo, zaradi katerega je bil deležen velikega posmeha, razglasil pred zbrano množico, v kateri so prevladovali ateisti. Seveda je prav za ateiste »smrt Boga«, dogodek, ki je – vsaj dokler ga jemljemo povsem dobesedno, in seveda je na tem dogodku tudi nekaj

*usodno dobesednega* – nelogičen: kako bi nekdo, ki ga nikoli ni bilo, lahko umrl? Vendar pa Nietzschejeva poanta pri tem nikakor ne gre v smeri, da »smrt Boga« v pravem pomenu lahko doživi in dojame le tisti, ki – kakor nenazadnje tudi Nietzsche sam v svoji mladosti – verjame v Boga. Vse prej kot to: Nietzsche je v *Ecce homo* zelo jasno zapisal, da je bila njegova osebna drama z Bogom – to »gorjačarsko hipotezo« – praktično minimalna, in tudi biografije njegove mladosti kažejo na to, da je Nietzsche z Bogom, še zlasti glede na okoliščine njegovega odraščanja v pastorski družini in predviden duhovniški poklic, opravil zelo zgodaj, zelo racionalno in brez kakšne posebne osebne drame.

Neskladje med dogodkom »Bog je mrtev« in ateizmom je treba razložiti drugače, in to na več ravneh. To neskladje nedvomno jasno kaže na to, da je na dogodku »Bog je mrtev« nekaj, česar ni mogoče artikulirati v formi kakršnegakoli nazora (ali, rečeno z Badioujem, v »govorici situacije«) – tudi če gre za nazor, kakršen je ateizem, ki je na nek način posledica in nasledek same smrti Boga. Na nek način bi lahko dejali celo, da je tisto, kar je na dogodku neulovljivo, že prehitelo vsa možna nazorska gledišča in se v momentu razglasa prezentira *edino v formi Nietzschejeve intervencije* – v formi njegove kritike krščanske morale –, ki je že zdavnaj pustila za seboj samo cerkev in duhovnike in se zdaj osredotoča na tiste forme krščanske morale, ki so se še kako dobro ohranile in še pridobile na svoji moči tudi znotraj samega ateizma.

A kako torej pojasniti tisto najbolj znano in opevano lastnost blazneževega oznanila – njegovo opisovanje nesmiselne blodnje skozi nič – in razkroj vsakega smisla, ki naj bi nastopila kot posledica dogodka?

Razkroj smisla lahko nastopi iz dveh razlogov: bodisi kot posledica tega, da tistega, kar je nosilo ime Bog, ni več, se pravi, kot posledica *neke izgube*; bodisi nasprotno, nastopi lahko tudi kot posledica nastopa tistega, ob čemer vsak smisel vedno nekako izgubi tla pod nogami, in to je *neka nova resnica*.

Nobenega dvoma ni, da Nietzschejeva deklaracija »Bog je mrtev« vsebuje oba pomena, ki sta na nek način povezana. Vendar pa si tudi te »izgube« – tistega, kar s »smrtjo Boga« razpade – ne smemo predstavljati kot osebne drame oziroma kot žalostinke za umorjenim »Bogom«, ki je, kakorkoli že obrnemo, v Nietzschejevi filozofiji lahko le neko *ime nič*.

Prav v tem kontekstu namreč lahko spravimo v obtok še dve Badioujevi kategoriji: »imenovanje« in »dvoje«. Dejali smo, da je Badioujevo osnovno pravilo poimenovanja dogodka v tem, da mora biti to ime iztrgano praznini; videli smo tudi, da je dogodek neko »dvoje« – dogodek sam in isti dogodek kot centralni termin tega dogodka.

Tudi za Nietzschejevo »smrt Boga« je značilna neka specifična dvojnost. Dejal bi, da se odvija na dveh scenah – v nekakšni razpetosti med *imenom Bog* in *ničem*. »Smrt Boga« je nedvomno lahko le nekakšna *senca* v nič: Bog, tudi če je šlo za tistega živega, doživetega Boga, s katerim je posameznik v nenehnem dialogu, je lahko le nek *nič*. Največja mojstrovina vseh velikih religij je po Nietzscheju morda prav v tem, da nas – veliko prej, kakor da bi preganjale *horror vacui* – spravijo v nek intimen odnos z ničem in praznino. Nietzsche v tem oziru govori o tem, da svečeniki vedno »zdravijo z ničem«, tudi za »spokoj v Bogu« pravi, da je njegova prava realnost »spokoj v nič«. A kot je v svoji interpretaciji izvrstno pokazala Alenka Zupančič, je krščanstvo v tem pogledu intimne z ničem še korak pred ostalimi religijami: za razliko od budizma ali taoizma, pri katerih nas meditacija praznine reši pred svetom ter ta svet in njegova bremena spremeni v skoraj prosojno kopreno, se krščanstvo prej opira na nič kot *aktivni princip vsakega hotenja*. Da bi sploh zares hoteli *nekaj*, je obenem treba *hoteti tudi sam nič*, in prav temu niču kot »transcendentalnemu pogoju« hotenja je krščanstvo *nadelo ime Bog* in vse svoje hotenje usmerilo prav vanj. V tem pogledu je torej »smrt Boga« sprožila zlasti *nekakšno katastrofo v polju samega nič*. Oziroma natančneje: sam nič se seveda ni v ničemer spremenil, saj na njem ni ničesar, kar bi se lahko spremenilo; se pa je – ko se je nič, imenovan

Bog, sesul v nič; in ko se je razsul nadčutni svet, ki je bil zgrajen okoli njega – porušila tista platforma, ki je vzdrževala naše intimno razmerje z ničem kot *realnim* smisla religije.

V tem smislu lahko rečemo, da je »smrt Boga« nek realen prelom, ki pa je – kot nekaj, kar je kljub vsej svoji usodnosti za naša življenja, zgolj in izključno neka *senca v niču* – skoraj neviden, neopazen, *neslišen*.



## LITERATURA

- Badiou, Alain. »Zgodovino sveta prelomiti na dvoje«. Prevedel Peter Klepec. *Filozofski vestnik* 21, št. 3 (2000): 103–19.
- Badiou, Alain. *Being and Event*. Prevedel Oliver Feltham. New York: Continuum, 2005.
- Badiou, Alain. *Kratka razprava o prehodni ontologiji*. Prevedla Samo Tomšič in Peter Klepec. V: Alain Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji. Očrt metapolitike*, uredila Jelica Šumič-Riha, 39–190. Ljubljana: Založba ZRC, 2010.
- Badiou, Alain. *Dvajseto stoletje*. Prevedla Ana Žerjav. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2005.
- Badiou, Alain. *Pogoji*. Prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.
- Blue, Daniel. *The Making of Friedrich Nietzsche. The Quest for Identity, 1844–1869*. Cambridge in New York: Cambridge University Press, 2016.
- Bosteels, Bruno. »Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading«. V: *Nietzsche and Political Thought*, uredil Keith Ansell-Pearson, 219–39. London in New York: Bloomsbury, 2014.
- Bunta, Aleš. »Lyotard: filozofija in vprašanje legitimacije vednosti«. *Problemi* 47, št. 8 (2009): 113–47.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche in filozofija*. Prevedel Aljoša Kravanja. Ljubljana: Krtina, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Razlika in ponavljanje*. Prevedli Samo Tomšič, Ana Žerjav, Marko Jenko in Suzana Koncut. Ljubljana: Založba ZRC, 2011.
- Derrida, Jacques. *Ostroge. Nietzschejevi stili*. Prevedla Jana Pavlič. Koper: Hyperion, 2010.
- Gillespie, Michael Allen. *Nietzsche's Final Teaching*. Chicago in London: Chicago University Press, 2017.

- Heidegger, Martin. »Kdo je Nietzschejev Zaratustra?« Prevedla Andrina Tonklič-Komel. *Phainomena* 3, št. 7–8 (1994): 6–26.
- Heidegger, Martin. »Nietzschejeve besede 'Bog je mrtev'«. Prevedel Aleš Košar. *Phainomena* 9, št. 31–32 (2000): 143–87.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche, Volume III: Will to Power as knowledge; Volume IV: Nihilism*. Prevedli Joan Stambaugh, David F. Krell in Frank Capuzzi. San Francisco: Harper & Row, 1991.
- Klossowski, Pierre. *Nietzsche and the Vicious Circle*. Prevedel Daniel W. Smith. London: Continuum, 2005.
- Landa, Ishay. »True Requirements or the Requirements of Truth? The Nietzschean Communism of Alain Badiou«. *International Critical Thought* 3, št. 4 (2013): 424–43.
- Lincoln, Don. »What happened before the Big Bang?« Posnetek na YouTube, naložil *Fermilab*, 1. 4. 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4>.
- Liotard, Jean-François. *Postmoderno stanje*. Prevedla Simona Perpar Grilc. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Onstran dobrega in zlega*. Prevedel Janko Moder. V: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, 5–204. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *H genealogiji morale*. Prevedel Teo Bizjak. V: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, 205–345. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *Somrak malikov*. Prevedel Janko Moder. V: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, 5–106. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Prevedel Janko Moder. V: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, 153–286. Ljubljana: Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich. *Volja do moči*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.

- Nietzsche, Friedrich. *Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/84)*. Prevedla Paul S. Loeb in David F. Tinsley. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Unfashionable Observations*. Prevedel Richard T. Gray. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich. *Tako je govoril Zaratustra*. Prevedel Janko Moder, Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1880–1882. V: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, uredila Giorgio Colli inazzino Montinari. Berlin in New York: Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *Jutranja zarja*. Prevedel Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Vesela znanost*. Prevedel Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«. Prevedel Tadej Troha. *Filozofski vestnik* 43, št. 3 (2021): 7–24.
- Pautrat, Bernard. »Nietzsche Medused«. Prevedel Peter Connor. V: *Looking after Nietzsche*, uredil Lawrence A. Rickels, 159–75. Albany: State University of New York, 1989.
- Penrose, Roger. »The Next Universe and Before the Big Bang«. Posnetek na YouTube, naložil *The Institute of Art and Ideas*, 24. 7. 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY>.
- Troha, Tadej. »Inercija krize«. *Filozofski vestnik* 37, št. 3 (2016): 141–51.
- Urbančič, Ivan. »Nauk modernega Zarastustre«. V: Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, 395–453. Ljubljana: Slovenska matica, 1999.
- Wahl, François. »Odtegotanje«. V: Alain Badiou, *Pogoji*, prevedla Samo Tomšič in Ana Žerjav, 13–56. Ljubljana: Založba ZRC, 2006.
- Zupančič, Alenka. *Nietzsche: filozofija dvojega*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2001.
- Zupančič, Alenka. »Asketski ideal«. *Filozofski vestnik* 20, št. 1 (1999): 57–72.





**Aleš Bunta** je raziskovalec na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU. Je avtor knjig *Uničiti nič?* (2007), *Magnetizem neumnosti* (2010) in *A-cogito* (2016) ter številnih znanstvenih člankov s področij zgodovine filozofije, ontologije, epistemologije ter obravnave fenomenov neumnosti in perversije. V zadnjem obdobju se v svojih raziskavah osredotoča zlasti na Nietzschejevo filozofijo in njene odmeve.

Nietzscheja bi lahko poimenovali za avtoezoteričnega avtorja: razvija neko misel, ki je ne skriva le pred drugimi, ampak celo pred samim seboj, in to skrivanje pred sabo jemlje za pogoj njene dovršitve. »Poznam besedo in znamenje nadljudi: vendar je ne izrečem, skrivam jo pred seboj.«

Včasih pove, da s skrito mislijo okleva, ker je naravnana na nek točno določen zgodovinski trenutek, ko njena ubeseditiv edino lahko sproži ali doseže svoj namen. Če bi jo izdal le trenutek prehitro, bi z njeno prenačljeno ubeseditivjo spodkopaval ves njen nasluteni strateški potencial. In to, celo zelo verjetno, vključuje tudi njega samega: tudi sebi je ne sme izdati prezgodaj, vsaj ne v celoti. Poskrbeti mora, da se bo vse izteklo tako, da bo to misel domislil prav v izbranem trenutku. Vse do takrat mora v njegovi glavi potekati dvojno delo: misel mora razvijati, a hkrati poskrbeti, da se bo med njima ohranila zadostna distanca, da na njej še ne bo razbral njenih črk.

19 €

Prizma ISSN 2232-3015  
ISBN 978-961-05-0831-1



PHILOSOPHICA  
PRIZMA



Založba ZRC