

# NIETZSCHEOV RELIGIOZNI ŽIVOT KAO TJELOVANJE BESKONAČNOSTI

Boško PEŠIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Osijeku  
e-mail: bpesic.hr@gmail.com

## ABSTRACT

Nietzscheov stav da se može pisati samo o onome s čime se uspjelo izaći na kraj ovdje bi se tematski mogao pokazati višestruko dvojbena. Budući da bi kod pravovjernih Nietzscheovih interpreata već sam naslov mogao značiti jedino krivotvorinu, pri pravovaljanom pristupu ovakvo naslovljenoj temi potrebno je ispostaviti mogući podnaslov: što bi uopće imao značiti religiozni život bez religije? Doista, sadrži li naslov ovog izlaganja išta više od neuspjele provokacije?! Je li premalo reći da religiozni život o kojemu se ovdje radi, razumljen, dakle, u ključu Nietzscheove filozofije, nema gotovo ništa sa životom religioznosti?! Taj »najjeftiniji i najnedužniji način života« Nietzsche prikazuje kao tjelovanje velikog uma u sveprožimajućoj opijenosti. Njegov jezik postaje ples sa stvarima, dok se mudrost u takvom jezičnom plesu pokazuje kao pripadanje onom beskonačnom. Ovo razmatranje pokušat će u odmjeraivanju s današnjicom rasvijetliti takav jedan misaoni krajolik.

**Ključne riječi:** Nietzsche, život, duh, tijelo, vedrina, beskonačnost

## NIETZSCHE'S RELIGIOUS LIFE AS BODYING FORTH OF THE INFINITE

Nietzsche's stance that it is to be written only of that which has been successfully handled may prove thematically ambiguous in a number of ways. Given that relevant interpreters of Nietzsche may consider this title as nothing but a forgery, a genuine approach to the thematic development of such a title has to establish a possible subtitle: what could religious life without religion even mean? Indeed, does this title contain anything but an unsuccessful provocation?! Is it too little to say that religious life as discussed here, understood through the key of Nietzsche's philosophy, has nothing to do with the life of religiosity?! Nietzsche presents this "cheapest and most innocent mode of life" as bodying forth of the great mind in the pervasive intoxication. His language becomes a dance with things, while wisdom in

such a dance appears as belonging to that which is infinite. This examination will, in comparison with the contemporary, attempt to shed light on such a thought landscape.

**Key words:** Nietzsche, life, spirit, body, cheerfulness, infinite

## Uvodne opaske

U onome što ovakav jedan naslov isporučuje stavlja se na veliku kušnju propitivanje toga što bi u osnovnim crtama odgovaralo životu mišljenja iz najdubljeg egzistencijalnog iskustva. Ako to takozvano nereligijski religiozno iskustvo<sup>1</sup> može upućivati na »najjeftiniji i najnedužniji način života«, na život onoga čovjeka koji potrebuje *zapuštene i omalovažene stvari*, koji se kao takav *s lakoćom raduje životu* i pritom *ne strahuje pred njim*; kojemu u *njegovoj usamljenosti nadomjestak živog društva predstavljaju oni najbolji što su ikada živjeli*, – iskustvo takvog mišljenja barem bi donekle interpretativno opravdalo ovaj tematski izazov. Ovako shvaćen religiozni život istodobno je i obuzetost mišljenjem i mišljenje koje obuzima. Pod tim uvjetima moglo bi se nepreuzetno zaključiti da se u takvoj obuzetosti mišljenja odigrava Nietzscheova filozofija *in statu nascendi*. To što nagovještava svojevrsna filozofska pjesan slobodnih duhova u onome što, dakle, tematski slijedi ne iskazuje veću namjeru od uvodeće skicirajućeg prikaza, nastojeći tek iz vida ne izgubiti cjelinu onoga čemu stremi Nietzscheova filozofska riječ.

---

1 Nietzscheov odnos prema religiji i religijskim sadržajima već je naširoko prokušan te prepoznat i o njemu se u pravilu i danas raspravlja srazmjerno više negoli o nekim drugim njegovim filozofskim stavovima. Budući da ovo razmatranje taj odnos stavlja tek na svoje tematske rubove, ovdje je utoliko potrebno naznačiti da koliko god religiju s pravom promatrali kao prijelomno svjedočanstvo o čovjeku, Nietzsche ga u osnovi prikazuje kao jedno ograničeno vrijeme u kojemu nastaju i kojemu pripadaju čovjekova jednako takva ograničena obličja. Štoviše, to vrijeme za njega predstavlja doba objavljivanja upadljivih istina koje su čovjeka trebale dovesti do samog srca svijeta. Nietzsche će religiji kao načinu uspostave i provedbe vrhovnih vrijednosti suprotstaviti svoju sasvim osobitu »religioznu vjeroispovijest« filozofski sazdanu kao *vječno vraćanje jednakog (ewige Wiederkunft des Gleichen)* kojom će ne samo doći do praga »religije najslobodnijih, najvrednijih i najuzvišenijih duša«, nego i širom otvoriti vrata vraćanju čovjekovoj izvornoj religioznoj potrebi. Ovakvo ispovijedanje vjere ne znači, dakle, prihvaćanje nekog objavljenog nauka – ono je za Nietzschea uvijek iznova pitanje *samoadržanja u onom istinitom*. Religiozni život utoliko se ovdje razumije kao unutarnje srodstvo snage duha i domišljatosti koja se svakom posjedovanju istine na pravi način opire jedino neproračunatom vedrinom.

Početna točka takvog razmatranja nalazi se u stavu da svijet u pravilu ostaje neprekoračiva cjelina svega što se u njemu smjestilo. Pitanje o kojemu se pritom radi tiče se odnosa boga i čovjeka u sasvim osobitom smislu – naime, postoji li njihovo zajedništvo već u svijetu ili to zajedništvo čovjek tek treba biti zaslužno. U toj ravni iščitava se, dakako, sveprisutni metafizički problem transcendencije čije pojmovno kretanje ima svoju filozofski zasebnu genealogiju. Njen temelj nalazi se u činjenici da snovi Platonu nisu bili tek putokaz prema svijetu ideja, nego ono što će nadahnuti prevladavajuće takozvano apolonijsko oblikovanje čitave filozofije. To apolonijsko s vremenom je u filozofiji, kako bi se dalo iščitati iz izvještaja njene priznate (pri)povijesti, s nepodnošljivom lakoćom postalo apologijsko. Nietzsche, pak, sa suprotstavljene filozofske strane, tvrdi da se do sada najvrjedniji besmisao života upravo doticao mogućnosti dobrog sna – nad kojim pravilno bdijenje u sebi krije zametak svake poželjne uspavanosti. Drugim riječima, u potrazi za višim svrhama više je nego uputno bilo za volju duha ostaviti tijelo oslabljeno, a moć njegova djelovanja pasivizirati kao ono drugotno. Navodno je pritom dovoljno tek osloniti se na ispomoć koju pružaju stare kreposti, začudo one »koje uspravljaju poput maka«.<sup>2</sup>

## I.

Izokretanjem nadosjetilnog u svoju neistinu i u korist svega ovosvjetovnog, kako Heidegger primjećuje, Nietzscheova filozofska misao lišit će metafiziku njene temeljne mogućnosti i to, po svojoj prilici, kao posljednji izdanak takve metafizike.<sup>3</sup> Takvo što zasigurno će ostati zabilježeno najmanje kao epohalni povijesno-filozofski događaj ravan trijumfalnom ispunjenju metafizike kod Hegela. Naime, iskušenje da se istina bitka sagleda izvan svojih metafizičkih okvira budućim filozofskim naporima neće pritom ostati samo gotovo nesavladiv misaoni izazov, nego će, jednako tako, otkriti trag koji upućuje na bit nihilizma kao možda još jedini ozbiljni smjerokaz k izoštrenju onoga što je u ništavnosti preostalo od čovjekovog smisla. U međuvremenu je ta čuvena spužva kojom je prebrisan čitav jedan obzor kao motiv

2 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4. Also sprach Zarathustra I-IV*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980., str. 34. (Dalje: KSA 4)

3 Usp. o tome, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege*, Frankfurt am Main 1977., str. 209. (Dalje: GA 5).

poslužila tek za nemušto razračunavanje suprotstavljenih svjetonazora pritisnutih nevoljom nerazumijevanja onog nadolazećeg.

Moć prisile kao ishod razračuna proizlazi upravo iz takvog jednog preostatka negdašnje sveprožimajuće relacije osjetilnog i nadosjetilnog svijeta. Njena narav najviše se iskazuje u potrebi upravljanja kulturom i to kroz latentno prizivanje magijskog, pri čemu se svaki kulturni fetiš pojavljuje tek kao hibrid takve magije. Problem nesagledivih posljedica u uskoj vezi je s time da se poredak svijeta još uvijek na takav način može daleko slikovitije uprizoriti kao naličje sudbine, a u osnovi se radi tek o međusobnom podupiranju preživjelih elemenata mitologije i kozmologije. Načelo o kojemu ovisi to podupiranje logički je korelat identitetskoj zadanosti. Kriza navedene relacije utoliko će se uvijek pojaviti kada izostane jamstvo kakve-takve smislenosti. U takvoj jednoj relaciji dobrobit mišljenja iskazat će se isključivo snagom njegove preobrazbe, ovjekovječene prevladavanjem onoga što nam se podmetnulo pod vlastitu bit. U spremnosti da se kroz pustinju prijeđe taj lavovski put od deve do djeteta, veliki um kao vrhunaravni događaj vlastitosti u svekolikom zbivanju djelatni je pandan egzistencijalnom postajanju. Odgovor na problem duše, onako kako ga daje Nietzsche, bilo bi svojevrsno *tjeloumlje*, misaono bivanje samog tijela i kao takvo predstavlja srž vlastitosti u smislu mogućnosti ostajanja samim sobom. Duh bi pritom simbolički označavao samo ono naporno prelaženje preko pukotine u kojoj je sazdan sav onostrani privid i ta simbolika sadržana je u Zaratustrinim riječima da je »najteže prijeći preko najmanje pukotine«. <sup>4</sup>

Genealogija patnje, ono što je kod Nietzschea potrebno sagledavati uvijek u povezanosti s genealogijom onostranog, pokazuje da sam život daje isuviše razloga da se čitav svijet razumije kao patničko i izmučeno tijelo. Sva iskustva strahotnog daju dvosmislen povod za to. Kada zlotvor putem onog strahotnog hoće odvratiti pogled sa sebe, tada stvara novu izvansvjetovnu iluziju, jer njegovoj volji poteškoću na koncu ne predstavlja ni vlastiti gubitak budući da se u opojnoj radosti navješćaja dokidanja patnje obećava samilost. Usuprotnemilosrdnosti stvaralaštva, reći će Nietzsche, »koliko je samo patnje prouzročila samilost«. <sup>5</sup> Pritom je osebujno to da se samilost

---

4 KSA 4, str. 272.

5 Isto, str. 115-116.

simbolično pojavljuje kao Zaratustrin posljednji preostali grijeh. Nadvladavanje sebe kao patnika pokazat će se kao uvjet uzmicanja pred takvim utvarama onostranosti. Koliko god se izgledi za to činili slabašni, za Nietzschea je samo ovim putem moguć povratak izvornoj religioznosti, onaj bez svećenstva i vlasti slučaja, otimajući ju tako svim tim »neuspjelim, lukavo-osvetoljubivim kleveticima svijeta i osramotiteljima ljudi«.⁶ Svi zagrobni svjetovi ostaju tada skriveni odraz one imaginarne pravednosti koja se nalazi u srcu takve patnje. Patnja nije samo podnošenje duševno-tjelesne muke, nije tek bolno trpljenje – za Nietzschea je ona, prije svega, nemoć u odricanju od svih svojih mogućnosti za volju vjerovanja u takve utvare. Nietzsche to zove *neukim umorom* (*unwissende Müdigkeit*), čija neukost nije ništa drugo nego očaj tijela, tijelo koje nad sobom ustrajno očajava.

Upravo stoga što jedino vječno u svijetu jest njegova nesavršenost, njegova navika se mogla pronalaziti u patnji i poniženju. Beznađe koje izaziva tijelo, samo postojanje tijela predstavljano je kao ponor svijeta. Kada se uzme u obzir iskustvo ljudske povijesti, ima i previše povoda za razumno njegovanje dubokog prijezira spram svijeta, zemlje, tijela – preporuka poniznosti dolaska do onoga što jedini preostaje: tražiti, težiti, utjecati se Onom Svijetu (*jene Welt*), nadsvjetskom, s onu stranu samog čovjeka. Ta preporuka nije ono najčudnije u potrazi i nalaženju dokaza za postojanje bitka. Svemu tome, kaže Nietzsche, treba puninom svoje snage suprotstaviti onaj »najbolji bitak«, ono Ja koje govori o svom tijelu i koje hoće svoje tijelo. Ono se nepokolebljivo opire onima koji božansko stavljaju pod svoje jer i njihova propovijed o zagrobnom i iscjeljujućem ne znači ništa drugo nego tek unosan ulog u tijelo, ali svoje vlastito boležljivo tijelo, – štoviše, takvo tijelo će čak označiti kao *stvar po sebi*.⁷ Suprotno tome, htjeti pak sebe kao svoje zdravo tijelo, predstavlja smisao svega zemaljskog. Što se Ja sebi više pojavljuje, ono više poštuje svoje tijelo, taj zemaljski smisao. Njegovo izbjavljenje od transcendentnog put je izlaska na vidjelo tog smisla. Nema ništa neobičnog što tijelo hoće više od bijede kojoj je izloženo, ali njegova utjeha nije u bijegu od bijede napuštanjem tijela. Cilj je stvoriti

6 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 331. (Dalje: KSA 6)

7 KSA 4, str. 38.

jedno više tijelo (*höhere Leib*).<sup>8</sup> Treba se naviknuti na njegov glas. Glas poštenja utoliko je glas njegovog zdravlja. Za Nietzschea, jedino s njime i iz njega slijedi prevrednovanje.

## II.

Tijelo je, reći će Nietzsche, jedan *veliki um* (*große Vernunft*). Njemu su podređeni svi oni mali umovi što se sjedinjeno nadimlju kao teološko-metafizički duh. Veliki um, obrnuto od toga, nalazi se u temelju svakoga Ja – kao »mnoštvo s jednim smislom«, ono, naime, »ne izgovara Ja, ono ga stvara«, jer nema vlastitosti bez tijela. Sve poimanje uvjetovano je tim tjelesnim vlasništvom. Tijelo ne samo što objedinjuje (*inkorporira*) svu metafizički ispostavljenu osjetilnost i duhovnost – postavljajući ih posve zaslužno kao stvar – ono ih u konačnici dokida, dokidajući njihovu potrebu da sebe prikazuju kao ono krajnje, kao granicu. Veleumnost tijela, napokon, otkriva nametnuti nerazmjer između duše i tijela kao veliki i predugo vladajući privid. Njihov povratak u objedinjenu vlastitost nameće se kao pretpostavka svakog seberazumijevanja. Kada se ono i dogodi, seberazumijevanje je prvenstveno učinak tijela. Veliki um, dakle, jest ono što sudjeluje u vlastitom zbivanju kao samopostajanje. Duša bi, u tom smislu, predstavljala srž vlastitosti u smislu ostajanja samim sobom. S druge strane, duh svoju zbiljnost u cijelosti duguje volji koja se tu pojavljuje kao pranačelo njihove objedinjenosti.

Sva Heideggerova interpretacija Nietzschea ide za tim da ovo načelo volje metafizički prikaže u jedinstvenosti δύναμις, ἐνέργεια i ἐντελέχεια, a koje Aristotel u IX. knjizi Metafizike ustoličuje kao najviša određenja bitka.<sup>10</sup> Karakteristično je da takva sveprožimajuća volja ne ostaje kod sebe, nego traži uvijek nešto više, i to izvan sebe. U takvom svom htijenju ona dovodi do jedinstvenog osjećaja zadovoljstva, osjećati se snažnijim jest sama ta radost i njen smisao. Volja se na taj način razumije kao aktivno htijenje sebe koje znači dohvaćanje sebe u svojoj biti. To je umjetnost koja će u eseju *Nietzsche kontra Wagner* biti estetski opisana kao primijenjena fiziologija. Što bi to moglo značiti? Ako

---

8 Isto, str. 37.

9 Isto, str. 39.

10 Usp. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 6.1. Nietzsche*, Frankfurt am Main 1996., str. 61.

fiziologiju odredimo kao znanost o aktivnostima u organizmu, što će reći istraživanje tjelesnih stanja, procesa i njihovih uzroka, umjetnost se u tom smislu kao predmet fiziologije naročito odnosi na jedan specifičan fiziološki preduvjet: *stanje opijenosti*. Opijenost (*Rausch*) je, dakle, osnovno estetsko stanje, pri čemu je nedvojbeno to da se radi o onoj dionizijskoj opijenosti o kojoj će Nietzsche s tolikim ushitom progovarati u *Rođenju tragedije*.

U *Sumraku idola* Nietzsche, pak, piše da se bit opijenosti nalazi u osjećaju punoće, upravo u osjećaju uvećanja snage.<sup>11</sup> Dakle, riječ je o jednom sasvim osobitom osjećaju koji Nietzsche terminološki smješta s onu stranu bilo kojeg unutarnjeg psihološkog podražaja. Osjećaj se u toj specifičnosti pojavljuje kao način na koji se mi nalazimo kod sebe kao bića i kod drugih stvari kao bića. I to kako se mi nalazimo kod sebe odgovara shvaćanju tijela kao velikog uma. Nalaziti sebe kao tijelo osobita je vrsta vlasništva neusporediva s bilo kojim posjedovanjem – radi se o tome da mi u postajanju vlastitim u bitnom jesmo tjelesni. Osjećaj je sukus takvog bivajućeg tjelesnog vlasništva. U osnovi je riječ o našem raspoloženju, ali to raspoloženje isto tako nije nikakav tzv. unutrašnji osjećaj: ono je upravo temeljni modus kakvi smo mi takoreći izvan nas. Nije nepoznato da prirodoslovna znanost govori o tijelu kao pukom fizičkom tijelu i upravo tim putem izvan domašaja ostaje ono bitno naše tjelesnosti, a to je naše vanjsko tjelovanje (*Leiben*). U tjelovanju su sabrani svi načini na koji možemo nekome djelovati kao tako i tako raspoloženi te, u konačnici, kako se u nečijem videokrugu nalazimo kao vidljivo raspoloživi.

Povećanje snage i osjećaj punoće kao tjelovanje velikog uma u sveprožimajućoj opijenosti za Nietzschea su tako istinski pokazatelji života – nema, naime, života bez povećanja života, a sam rast života moguć je opijenošću. Takvo tijelo, tjelujući život je »rat i mir, stado i pastir« i kada ono progovora, ono u pravilu nalaže, a to što tijelo nalaže ujedno je ono što afirmira. Nietzsche se pita, zašto ne polaziti stoga od onoga što nam je blizinom najpoznatije, a to je upravo naše tijelo. Svaka oduhovljenost sada se može promatrati zapravo kao izvjesnost tijela, pojava živog u tijelu i pojava tjelesnosti života.

---

11 KSA 6, str. 116.

Gledanje i slušanje koji se kao razabiranje uvezuju u svaku misaonost ovisni su o očima i ušima kao zamjedbeno najosjetljivijim tjelesnim organima. Tijelo bi utoliko moglo biti shvaćeno kao svojevrsna misaona organizacija.<sup>12</sup> Polazeći od toga, ne bi bilo zgrega naučiti oslušivati ono što tijelo objavljuje. Naime, *glasonošu groma* može čuti samo onaj koji može slušati očima. Potrebno je, dakle, napokon iskusiti slušanje očima. Ono što bi se pritom moglo čuti jest ono najprezrivije – posljednji čovjek. On je taj »krik u nevolji« koji prazninom odjekuje po ispijanju otrova. Smisao otrova je oduvijek takav da ono tjelesno bez ostatka odumre. Nadčovjek nije ništa drugo do odgovor na sav taj nevoljni krik, krik »najružnijeg« čovjeka, čovjeka koji je ubojica Boga, ubojica svih »viših« ljudi, koji jedinu ljudskost pokazuje u preziranju sama sebe, dok »posljednji čovjek«, koji više ne bude mogao ni prezirati, ne bude i sam do kraja prezren.<sup>13</sup> Prezren u svoj njegovoj veličini i bijedi postojanja, u njegovoj istinskoj prirodi.

To da mi istinski jesmo tjelesna bića najmanje je, dakle, pitanje naše tjelesne mase. Receptivnost našeg tjelesnog stanja nije samo pitanje našeg senzibiliteta nego upućuje na ono kamo naš život smjera i mi tek s tim itinerarom zadobivamo moć možebitnog znalačkog postupanja. Tjelujući život pokreće nas i tjera mimo svakog neposrednog uvida u poredak svijeta, njegova zakonitost otkriva se na kaotičnim rubovima njegova zdanja. Tijelo se utoliko ispostavlja kao bogatstvo postajanja i mogućnosti kretanja. Za Nietzschea to ne znači ništa drugo nego da se čovjek kao živo biće može cjelovito sagledati prvenstveno iz perspektive tijela. Tijelo je tako nit vodilja svake interpretacije svijeta. Ono je shvaćeno, jednako tako, daleko od pukog zauzimanja prostora – kao mjesto izvora i nastanka egzistencije; u svojoj prostornosti ono je puno više otvorenost prostora, takvog prostora koji nije ni ispražnjiv ni popunjiv. Kožom kao *locusom* tijela odiše takav prostorni događaj egzistencije. Mišljenje tijela u tom slučaju ne ostaje tek na pukoj njegovoj mislivosti, ono ide dalje, sve do uvida koliko se ponavljajućeg apsurdna dogodilo s razdvajanjem misaonog i tjelesnog, dodirljivosti i uzajamnosti njihove raspadljivosti, u tom se dodiru rasvjetljuju nova

---

12 Usp. više o tome, Volker Gerhardt, »Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede«, u: Volker Gerhardt (ur.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2012., str. 96 i d.

13 Usp. Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988., str. 328.



granica i prostornost egzistencije a za što buduće promišljanje u takvoj jednoj epohalnoj preobrazbi tek valja temeljito pripremiti. Stoga, prva pretpostavka mišljenja tijela mora biti ta da tijelo misli, odnosno da po svom nahodaenju nagoni na mišljenje. Vlastitost tijela jest misaono stvaralaštvo, a tijelo time svojevrsni umjetnik života.

Karakteristično je da preziratelji tijela upravo zbog svega toga zahtijevaju propast vlastitosti, njeno prevladavanje za volju imaginarne veličine onoga *transcendere*, što je izvan i preko nje. Razlog zapravo i nije toliko zagonetan – naime, budući da se vlastitost (tijelo) zapravo nikada ne može prekoračiti, čemu odgovara i Nietzscheova maksima »nije moguće više stvarati iznad i preko sebe«, utoliko se iziskuje moralna dosljednost u ništenju sebe. Onome tko to uviđa ne preostaje ništa drugo nego prozreti i prezreti takve preziratelje koji se najdalje nalaze od mostova koji dovode do nadčovjeka. Ostalima preostaje samo dočekati takvu laž na kojoj će se njeni donositelji kao majstori magije slomiti. Problem bi mogao biti u tome što u svakom razaranju ostajemo vezani za razoreno – stoga, prezirati treba iz ljubavi. Zbog toga će i Nietzscheov Zaratustra u ljubavi dočekati »velike preziratelje« i to upravo glasom koji prevrednuje.

### III.

U poglavlju »O pjesnicima« druge knjige *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche će zapisati: »Otkada bolje poznajem tijelo, duh je za mene samo još unekoliko duh; a sve to 'vječno' – i to je samo jedna usporedba.«<sup>14</sup> Na tom tragu, sve ono što se nastojalo shvatiti supstancijalno, danas kao oblik apsoluta sebe može pronaći jedino prema povijesno zadanom smislu. Takav prikaz povijesnih alegorija događa se uvijek pri raspadu pojmovnih značenja sa svim svojim otporom prema onom što se smisleno nameće kao najrazumnije. Naime, moć opsjene obično se sastoji u tome da nam kompliciran kauzalitet pokazuje kao jednostavan. Upravo zbog toga nije loše čuvati se svega na što padne njena tamna sjena. Svjetlost tami može pravovaljano odgovoriti jedino upornim ostajanjem u vedrini svih onih mogućnosti trčanja uigranim nogama. Večer će tada, kaže Nietzscheov Zaratustra, poslužiti za plesanje. Naime, produžena ruka stvaralačkog tijela, duh, pojavljuje se kao volja koja pleše i koja tijelo čini samouvjerenim baš poput samozadovoljnog

---

14 KSA 4, str. 165.

plesača. Samozadovoljstvo je jedina krepost koje tijelo priželjkuje, dok pjesma koja prati takav ples uvijek iznova će služiti rujanju težini duha i to činjenicom da se on zapravo nimalo ne uspijeva mjeriti najtežim riječima.

U najtežoj misli duh težine Nietzsche prikazuje poput patuljka kojega Zaratustra nosi na svojim leđima i koji svojim iščeznućem uzrokovanim upravo u srazu s najtežom misli biva prevladan. I kao što je lažna svaka »istina« u kojoj nema barem malo smijeha, jednako tako je izgubljen svaki dan u kojem se barem nakratko nije plesalo.<sup>15</sup> Mudrost u plesu, naime, sebe pokazuje kao pripadanje onom beskonačnom. Večer koja traži ples postavlja životu pitanja »Zašto? Za koga? Pomoću čega? Kamo? Gdje? Kako? Nije li ludost još živjeti?«. Ples se tada pojavljuje kao jedini lijek protiv duhovnog i tjelesnog skapavanja. Takav ples je pak ples sa zbiljom života, u kojoj Kupidon ili grčki Eros, ili hindski Kama, sasvim svejedno, predstavljaju jedan takav uzor neobuzdanosti i to svim mudrovanjima usprkos. Preko njih bog koji pleše u Zaratustrinom tijelu može se puno određenije približiti kao već opisani doživljaj lakoće i snage. Sjena kroz njega postupno nestaje i u tom nestajanju dolazi napokon na svoje postajući »slobodni duh«. Samo na taj način može se razumjeti ono »Postani to što jesi!«, s kojim nas stari Zaratustra, svetac spoznaje, više opominje nego što bodri. Ostaje nam ravnati se prema njegovom uzornom načelu koje glasi: »ja sam onaj koji mora biti« (»ich bin, der ich sein muss«).<sup>16</sup> Da bi se takvim bilo, mora se s posvećenom umješnosti predati iščekivanju misli protiv koje se ne može. Samu posvećenost izuzetu od svake obredne pobožnosti treba shvatiti kao obuzetost upravo onim s čime mišljenje nije moglo izaći na kraj – beskonačnošću. Što takva misao o beskonačnosti bude više nadirala to će se onima koji je ne razumiju činiti tek kao »izrugivanje strašnim dosjetkama«. Ona nije niti može biti obvezujuća nekim objektivno zadanim značenjem – a kada i dospije u riječ, njena snaga će se pronaći u raskrivanju takve biti našeg bivanja u vremenu koja će nas dovesti s onu stranu sve dosadašnje dotrajale predočivosti. Zbiljsko se u tome otkriva samo beskonačnom bivanjem kojemu smo uporno pripisivali nadljudski značaj dajući sebi kakav-takav smisao između prolaznosti dva ključna trenutka: rođenja i smrti.

---

15 KSA 4, str. 165.

16 Isto, str. 310.

Takva samoobmana instinkta, kaže Nietzsche, događa se najprije putem jezika, jer uobičajena sklonost k supstantiviranju riječi uvjerava nas da i samim tim zbiljskim možemo ovladati i kao spoznajno svladanim upravljati. Iluzija slobodne volje pospješuje taj privid izoliranja tijekom kretanja pretvarajući njegove iluzorne elemente uzroka i učinka u logički propisane forme mišljenja. O toj zabludi Nietzsche jasno kaže:

»Uzrok i učinak: takva dvojnost vjerojatno nikad nije postojala, – pred nama uistinu stoji kontinuum od kojega izoliramo nekoliko dijelova; baš kao što kretanje opažamo samo kao izolirane točke, koje zapravo ne vidimo, već o njima zaključujemo. Iznenadnost kojom se ističu mnogi učinci zavaraju nas; ali to je iznenadnost samo za nas. Beskrajno je mnoštvo događaja u ovom trenutku iznenadnosti koji nam izmiče. Onaj intelekt koji bi uzrok i posljedicu vidio kao kontinuitet, a ne na naš način kao proizvoljno susljedovanje i razdvajanje, koji bi vidio tijek zbivanja, – odbacio bi koncept uzroka i učinka i poricao bi svaku uvjetovanost.«<sup>17</sup>

Nasuprotnoj strani ne stojimo, pak, tek pred bezdanom sumnjičavosti – ono što nam predstoji dotiče se takvog povijesnog kretanja koje ima usud u onome što već označeno kao »pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti«. Imati želju za životnom borbom, odnosno biti sposoban za život, predstavlja afirmaciju tog pokušaja približavanja beskonačnom, onkraj svakog prijetećeg besmisla. Naime, to što se vječno vraća i u vječnom jedino prebiva jest sam život, »budućnost obećana i posvećena u prošlosti; to trijumfalno Da životu usprkos smrti i promjeni.«<sup>18</sup> U toj kozmičkoj sili možda kao najveća besmislica stoji naš umišljaj o nekad, odnekud i od nekoga pokrenutoj i u samoj sebi smisleno napredujućoj silini koja se tek našom pojmovnošću daje umiriti, predmetno umrtviti. Ako bi usuprot tome i postojao neki dublji smisao, onda to mora biti onaj koji »nužno iz temelja preobražava i nas same i cjelinu svijeta i života«.<sup>19</sup> Na takav smisao nemilosrdno i bolno nas podsjeća već stara heraklitovska misao da samo mijena stalna jest. Pitanje vječne istine

17 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 3. Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 473.

18 KSA 6, str. 159.

19 Usp. Damir Barbarić, *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao*, Matica hrvatska, Zagreb 2014., str. 29.

utoliko je pitanje onih takozvanih malih, običnih trenutaka, jer ono istinito najmanje se odnosi na apstrakciju iz koje umsko crpi svu svoju magičnost. Filozofski osmišljena egzistencijalnost u tome prebiva kao stalna individualna promjena u svojoj nezastupljivoj novosti. Ukoliko bi pritom ipak potpala pod vlast moraliziranja, prije ili kasnije završila bi u licemjerju i to bi za Nietzschea bez sumnje jednako tako bio i signum filozofskog podbačaja. Temeljni ničeanizam kaže da se istina ne može preživjeti, za to služi laž u gorem slučaju, umjetnost u boljem. Bez takvog »načela« i samoj filozofiji preostaje tek ponavljanje nekolicine navika koje su njeno lice odavno pretvorilo u ostarjelo, doduše s profinjanim crtama, ali posvemašnje išarano hukom vremena.

#### IV.

Sada se postavlja pitanje, s kojim pravom se gnušajući odričemo samosvojnosti?! U sebeispovijedi naslovljenoj *Ecce homo* Nietzsche je pokazao da cinizam ne samo da može imati pokretačku snagu nego da omogućuje, sve u svemu, najpošteniji pristup sebi. Biti samosvjestan može se biti, dakle, jedino putem vlastitog kritičkog stvaralaštva. Naša egzistencijalna idiosinkrazija u uskom je i nadasve problematičnom odnosu s ovim samostvaralaštvom. U poglavlju »Zašto sam sudbina« Nietzsche će naposljetku o tome uvjerenom zapisati:

»Moral odsebljavanja je moral propadanja par excellence, činjenica "Ja propadam" prevedena je u imperativ: "Svi *trebate* propasti" – i *ne samo* u imperativ! ... Taj jedini moral, moral odsebljavanja koji je do sada bio podučavan odaje volju za svršetkom, *poriče* život u najdubljim temeljima. – Pritom je otvorenom ostala mogućnost da se nije izopáčilo čovječanstvo, nego samo ona parazitska, *svećenička* vrsta ljudi koja je lagala s moralom ne bi li utvrdila njegove vrijednosti, – i koja je u kršćanskom moralu pretpostavila svoje sredstvo moći ... A u stvari, ovo je *moj* uvid: učitelji, vođe čovječanstva, teolozi, svi oni zajedno, također su bili *décadents*: *otuda* prevrednovanje svih vrijednosti u onome neprijateljskom života, *otuda* moral ... *Definicija morala*: moral – idiosinkrazija *décadents*, sa zadnjom namjerom da se sveti životu – i to s uspjehom.«<sup>20</sup>

---

20 KSA 6, str. 372-373.

Idiosinkrazija je u filozofiji ostavila svoj pečat u onome što udovoljava objedinjenoj predodžbi uma, vrlina i sreće, čime je bio utrput svakoj budućoj soteriologiji. Taj slučaj u njenoj povijesti, prema Nietzscheu, ostat će zasebno zabilježen kao »Sokratov demon«, a ljudsko, odviše ljudsko, kao mjera čovjekove duhovnosti u takvom okružju s vremenom će biti svrstano u poredak koji će izroditi maštovite tehnike njegove kontrole. Ali u toj maštovitosti nema zapravo ništa obećavajućeg, ona je izravan put u potonuće s utegom moralne obezumljenosti. Nietzsche stoga preporuča razotkrivanje prave prirode metafizičke subjektivnosti koja predstavlja filozofski uspostavljenu metonimiju za skup naših poriva i nagona. S tom prirodom, ruku pod ruku ide ta naša nevjerojatna potreba da sve što nam se pojavi kao slika automatski pretvaramo u pojam. Sve je to posljedica, kaže Nietzsche, izopačenog sokratizma, te slavne atenske filozofije koja je ono umjetničko, tragičko, samim time i ono u Grka herojsko svela na puki intelektulizam, teorijsko zrenje do sazrijevanja pojma. No i stvar s optimizmom artikuliranim u okruženju takve filozofije ne stoji ponajbolje.

U četvrtom odlomku navedenog poglavlja »Zašto sam ja sudbina« Nietzsche će za svoga Zaratustru reći da je on prvi koji je shvatio da je optimizam jednako dekadentan kao i pesimizam, a po svojoj prilici čak i štetniji. U tome se nalazi skrivena uputa kako pristupiti istini. Za Nietzschea ona ionako ima malo toga s postajanjem i bivanjem svjesnim – ona je za njega zapravo nedovršivo kretanje, djelatno činjenje sebe istinitim. Time je isturen i taj nasušni poetički moment života. Filozofsko pitanje istine kao njeno temeljno pitanje ovdje se nalazi u jednom, takoreći, procjepu. Ono nas, s jedne strane, dovodi do mjesta s kojega pred nas iskače mogućnost odluke, odluke za koju »istinu« se opredijeliti. S druge, pak, strane, shvaćajući kako je u odnosu spram prošlog potrebno imati suvišak sućuti, to kakav ćemo život proživjeti na koncu u mnogome ovisi o tome hoćemo li sebe nalaziti u posjedu ili u predjelu svezremene istine.

Sva obilježja čovjeka koja u idealitetu određuju njegovu humanost izostajanjem takve odluke postat će irelevantna. U tom pustošenju izgledna je jedino »pustinja koja se širi« i koja naviješta jedino doba opasnosti. Svaki revni resantiman kao oslabljena volja proizaći će iz takve buke sadašnjosti. Budući da se vrijednosti pojavljuju kao uvjeti volje za moć, one koja se nalazi u korijenu svih tehnologija vlasti, otpor koji se uspostavlja prema njima sada prerasta u odgovor na ugrozu

vlastita opstanka, što je razumljivo pogotovo kada se ima u vidu da nijedno ranije razdoblje svijeta očito nije dostiglo stupanj opakosti poput ovoga u kojemu mi živimo. No resantiman danas sa sobom, na sreću, više ne nosi negdašnji reformski potencijal ponovne uspostave vrijednosti, ne njedri varljiva prava ropske većine da zadovolji svoju pravdu.<sup>21</sup> U sadašnjoj epohi snaga njegove osvetoljubive želje čak više ne ide ni za tim »da bol ublaži strašću«, niti smjera nekoj odmazdi zbog upornog zazivanja metafizičke krivnje, – ona, stvaralački rastvorena, danas ima priliku biti nadvladana oslobođenim oblikom da sada potisnute volje za samoovladavanjem do vlastite prevladanosti. U svakoj opasnosti, rekao bi Nietzsche, raste i ono spasonosno.

Spasonosno se, napokon, očituje kao povratak izgubljenoj vedrini. U 343. aforizmu na početku pete knjige *Radosne znanosti*, koju je Nietzsche naslovio »Mi neustrašivi«, ilustrativno se opisuje taj »najveći novi događaj«, događaj objave vijesti o božjoj smrti s kojim se horizont opet čini potpuno razvedren izazivajući našu smionost isplivljavanja u varljivu sigurnost ponovno otvorene morske pučine. Iskustvo, pak, smionog penjanja »na najviši i najopasniji vrh sadašnjih misli«<sup>22</sup> sada ima priliku biti nadomješteno otvorenom plovidbom koja vodi do samog horizonta u koji su negdašnji slobodni duhovi s tih opasnih uzvisina bili zagledani i na kojemu naglo postaje bjelodano sve ono što se iz dobrih razloga predugo držalo u skrovitosti. U takvom smislu shvaćena objava smrti boga ne znači ništa drugo do posvemašnju iscrpljenost metafizičkog koncepta onostranog svijeta koji je konačno ostao bez svoje djelotvorne snage i u njemu se više ne može naći ničega životnog.<sup>23</sup> Stoga ostaje protukretanje životnom vedrinom. Na nju je Nietzsche svestrano podsjećao razrađujući svoju poetiku dionizijskog. Volja za moć kao postajanje, težnja za promjenom, pa i za samorazaranjem kroz ono prevladano, sve će to biti vjerni pokazatelji tog dionizijskog kao istinskog očitovanja onog u nama božanskog. O tome Nietzsche kaže:

»[...] sve što postaje i raste, sve što jamči budućnost, uvjetuje bol ... Da bi postojala vječna radost stvaranja, da bi volja za životom samu

---

21 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980., str. 270-271.

22 KSA 3, str. 352.

23 Usp., GA 5, str. 217.

sebe vječno potvrđivala, moraju također postojati vječne “porođajne muke”... Sve to znači riječ Dioniz: ja ne poznajem nijednu višu simboliku od ove grčke simbolike, simbolike Dioniza. U njoj se religiozno osjeća najdublji instinkt života, i to budućnošću života, vječnošću života, – sam put k životu, začecje kao sveti put ...«. <sup>24</sup>

Vedra samoživost kao ideal osnaživanja i samopotvrđivanja života već ovdje ulazi u red velikog stila. <sup>25</sup> Ona je »izraz uspjelosti svih glavnih instinkata. [...] Izraz same “volje za moć”«. <sup>26</sup> Takva vedrina znači raspoloženu mirnoću zagledanu u lice nasmiljene sudbine na kojem se snažnom brazdom nalazi ožiljak neumoljive istina uprizorene rasplesanom slobodom djetinje iskrenosti. Herojski služeći jedino svojoj vlastitoj stvari vedri duh stoji tako na tragičnom pragu svijeta koji ne nudi nikakvo izbavljenje, uživajući tek u vedrini života, usprkos tom beznađu, nadmoćan njenim klevetnicima, tim besprizornim ljudima »koje je život duboko ranio« kojima je u oskudici samilosti i ganuća minulih ljeta preostalo jedino prebrojavanje vlastitih križeva. Njihova ljubav prema zamrznutim jezerima i rijekama zapravo olakšava zamisao da se može zamrznuti tijekom vremena. I ovo nevrjeme današnjeg doba nije ništa drugo nego odsuće pravog vremena. Njegovo pravo pitanje glasi kamo dalje s tim nihilizmom, budući da se nihilizam već naveliko etablirao kao izazov stvaralačkog u onom postojećem. To se nimalo ne odnosi, kao što je Schopenhauer mislio, na pesimizam; on se, upozorava Nietzsche, doduše u povijesti pojavljuje, ali tek kao navještaj nihilizma. Vrhunac i potpuni nihilizam predstavlja nadvladavanje uspona nihilizma i to tako da nihilizam postane normalno stanje. Budući da su vrijednosti ono što, doduše kroz sugeriranje, uvijek ide s čovjekom, obezvredjenje vrijednosti znači ponajprije gubitak važenja vrijednosti za čovjeka. Bit vrijednosti pokazuje da se u njenom središtu uvijek nalazi neki nazor. Samim time, vrijednost po sebi ne znači ništa. Nihilizam je utoliko prvi znak da su

24 KSA 6, str. 159-160.

25 I pitanje stila ovdje treba razumjeti u strogom smislu Nietzscheova značenja: »Poboljšati stil znači poboljšati misli i ništa drugo« (usp. aforizam 131. u *Ljudsko, odviše ljudsko*, sv. II). Stil, dakle, nije nešto naknadno pridodano, nego se nalazi »u svakoj misli, njenoj težini i smislenosti, i to kao istinska pretpostavka same koncepcije i kao najbolji kriterij njezine istinitosti.« Usp. Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1988., str. 75.

26 Usp. Friedrich Nietzsche, *Volja za moć & Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006., str. 173.

od postojećeg svijeta kao već obrano oronulog ostale samo ruševine. Čak i to što nema odgovora također je odgovor, možda najznačajniji.

### Namjesto zaključka

Čini se da nam je, Nietzscheovim riječima, u filozofiji kao potrazi za odgovarajućom slikom svijeta duši uvijek bilo nekako najslobodnije, budući da se u njoj »najmoćniji nagon čuti slobodnim za svoju djelatnost«. <sup>27</sup> No njena potraga za smislom izgleda nije ništa drugo nego ponavljanje jednakoga u vječnom vraćanju. Ta izokrenuta filozofija, *zakonodavstvo veličine*, nalazi svoju priliku u svim onim osobnostima filozofiranja koja su oduvijek na tragu toga što u današnjim školskim filozofskim krugovima ne igra nikakvu ulogu – naime, na tragu ponovnog učenja mišljenju. Radi se o tome da slika filozofa u potpunosti ne nestane. Ali kakva slika, kakva filozofija?

Kada je na svom najvišem zadatku takva filozofija uvezuje sva ona vremenu nepripadna i vremenu neprimjerena razmatranja. Jedino s njima svoje značenje dobiva istinsko življenje života s filozofijom, živo tijelo filozofije. Nije li upravo takva filozofija poput lelujavog plesa na žici kada iz opasnosti čini svoj poziv?! Ona svoj misaoni ples sasvim pouzdano zna držati podalje i od pastirstva i od grobarstva. Naime, s misli da mrtvo uvijek treba skloniti od vukova u šupljinu debla, cilj je zapravo pronaći žive suputnike, one koji znaju pomiriti Zaratustrin orlovski ponos koji se izdiže ponad bezdana i zmijsko lukavstvo koje čvrsto ostaje sljubljeno sa zemljom. Njihovo izmirenje raskriva jednu sasvim osobitu životnu snagu.

Možda bi se, kako je to Habermas već jednom učinio, Nietzschea moglo optužiti za neku vrst remitologizacije, ali zašto to ne bismo puno jednostavnije, čak naizgled i uspjelije, oslovili Nietzscheovom intimnom filozofskom ispovijedi?! Zacijelo bi to bio najmanje štetan učinak našega (ne)razumijevanja. Ono što u toj dvojbenosti ipak mora ostati otvoreno, s obzirom na vrijeme u kojemu je postalo upitno živimo li uopće prije smrti, tiče se takve odvažnosti strpljivog zapodijevanja razgovora s tim najskrivenijim (od svih skrivenih) Nietzscheom, a da opet od te odvažnosti ne preostane tek oholost i lažljivost tumačenja poput one minute »svjetske povijesti« u kojoj su se dovrtljive životinje u zabačenom svemirskom kutku nekako dovinule spoznavanju.

---

<sup>27</sup> Isto, str. 207.



### Literatura:

Barbarić, Damir, *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao*, Matica hrvatska, Zagreb 2014.

Grlić, Danko, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1988.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege*, Frankfurt am Main 1977.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 6.1. Nietzsche*, Frankfurt am Main 1996.

Löwith, Karl, *Od Hegela do Nietzschea*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4. Also sprach Zarathustra I-IV*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 3. Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Volja za moć & Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006.

Volker (ur.), Gerhardt (ur.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2012.