
DANKO GRLIĆ

NIETZSCHE U EVROPSKOJ KULTURI

UZ NOVO IZDANJE »VOLJE ZA MOĆI«
NA NAŠEM JEZIKU

Uz drugo objavljivanje Nietzscheove ostavštine iz osamdesetih godina koje uskoro izdaje preduzeće »Prosveta« (prvi prijevod dra Dušana Stanojevića izašao je u Beogradu 1937. godine) i koje je rađeno na osnovu novijeg Schlechtinog izdanja (Karl Hanser, Verlag, München, 1956) potrebno je prije svega reći da se ono tekstualno vrlo malo razlikuje od ranije poznate »Volje za moći« koju je priredila za štampu Nietzscheova sestra. Raspored djela je posvema drugačiji, ali sam uspoređivanjem Schlechtinog i ranijih izdanja utvrdio da je Schlechta kao problematične ispustio paragrafe 149, 448, 451, 714, 902 i 1021. Dakle od 1067 paragrafa Schlechta smatra da samo 6 nisu autentični Nietzscheov tekst.¹⁾ Osim dva posljednja paragrafa u kojima se insistira na naglašavanju razlika između stada i pastira i na borbi protiv instinkta stada — i koji su vjerojatno tendenciozno dodani — svi ostali dubiozni paragrafi uopće nisu značajni za Nietzscheov filozofski koncept.

Upravo zbog toga što, dakle, nije potrebno bitno mijenjati raniji pogled na Nietzschea s obzirom na novo Schlechtino izdanje — čini se da je postalo neophodno postaviti pitanje: čemu danas i ovdje uopće Nietzsche? Da li njegove toliko ekstremne, nesistematski napabirčene misli obavezuju na bilo kakvo razmišljanje, da li njegove apokaliptičke riječi, sav njegov patos i proročki entuzijazam nose neku živu poruku nama suvremenicima novog svijeta? Kakav još smisao može naći marksist u jednom filozofemu koji je u najmanju ruku mimoilazio upravo one snage koje su osmišljavale istinski historijski sadržaj epohe a u Nietzscheovo vrijeme već dobrano prodrmale Evropom, iznijevši na pozornicu novog nosioca svjetskopovijesnog procesa: proletarijat?

¹⁾ O Schlechtinom izdanju i njegovoj knjizi »Der Fall Nietzsche« videti u mom pogovoru djelu »Tako je govorio Zaratustra«, II izdanje, Zagreb 1967, str. 347—354.

Kako da se uopće bavimo jednom tipično aristokratskom pojavom koja je taj proletarijat čak i nazivala »stadom«? Kakav moral da naučimo od tog utvrđenog imoraliste? Staviše, neki su ga smatrali, i smatraju ga danas, »pretečom fašizma«. Od kakvog, napokon, i na idejno-filozofskom planu može biti značenja, utjecaj čovjeka koji je tako bezuzoran, jednokratn, koji se po njegovom vlastitom mišljenju uopće ne može slijediti (»Ne slijedi mene nego sebe«) koji je potpuno izvan evropskog misaonog kontinuiteta, a nije ni na »stručnom« planu izgradio i domislio nijednu takozvanu filozofsku disciplinu. Uostalom, mnogi su evropski autoriteti utvrdili da je Nietzsche bio potpuno neodgovaran u svojim patološkim izlivima, čitava života teški bolesnik što svršava u ludilu, manijak koji je svojedobno kao prolazna moda samo fascinirao svojom bujnom rječitošću nedoučenu mladež. Zašto da podemo njegovim stazama kad i sam svoje sljedbenike naziva »majmunima«? Nietzsche tako nije vrijedan ni historijsko kronološkog istraživanja, jer kakvu bismo uopće kvalifikaciju mogli dati filozofu koji sam nije ništa doprinjeo usponu filozofske i društvene misli?

Takvih retoričkih pitanja i tvrdnji o »slučaju Nietzsche« siti smo se načitali u bezbroj knjiga, brošura i historija filozofije, pisanih od najkonzervativnijih kršćana, zatim kateder-filozofa, polunacističkih ili nacističkih interpreata, do marksologa pa i »marksista«. Mislim, međutim, da je danas već pomalo jalov i besmislen posao pokušati svo to brdo predrasuda i kvaziradikalnih demaskiranja Nietzschea uopće negirati. Jer nasuprot toj »mračnoj« strani Nietzscheova djela mogla bi se vrlo lako pokazati ona daleko svijetlija i značajnija »druga strana« medalje, ali bi se i tada ostalo u kontraverzama koje mnogo ne govore, u načinu mišljenja koje se kreće u pseudodilemama i koje samo traži pozitivne ili negativne predznake, koje stalno želi ocjenjivati mišljenje a da zapravo samo mišljenje ostavlja po strani. Možda je bolje nasuprot svim tim tezama i negaciji svih tih negacija, pokušati sasvim ukratko ukazati tek na neke elemente onog značenja koje Nietzsche ima ne samo za historiju filozofije nego i za nas same, uspoređujući njegovo mišljenje s nekim temeljnim suvremenim filozofskim orijentacijama. Nakon toga eksplicitrat ćemo tri temeljne teme čitavog Nietzscheovog opusa (Smrt boga, volja za moći i vječno vraćanje istog) kako bismo pozitivno ukazali na domet, na bitnu veličinu a samim tim implicitite i na granice čitave Nietzscheove filozofske zamisli.

1

Mislim da se može bez pretjerivanja reći da je Nietzsche jedan od tri velika mislioca, koji dođuše spadaju u devetnaesto stoljeće, ali koji su

tek u dvadesetom postali u punom smislu riječi suvremeni, pod čijim moćnim djelovanjem stoji velik dio žive filozofije danas, koji još uvijek, premda nisu u potpunosti priznati i u svojoj izvornosti prisvojeni, no bez kojih ne možemo razumjeti bit mišljenja i govorenja našeg vremena. Ta su tri mislioca: Kierkegaard, Marx i Nietzsche.

Ta trojica, koja se nisu ni poznavala, čiji se »učenici« čak dijametralno razilaze, ne pripadaju više tradicionalnoj filozofiji, ne spadaju čak ni u kontinuitet humanističke misli, premda je svaki od njih, dakako na svoj način, pun upravo onog najvećeg u humanističkoj tradiciji. Kad bismo ipak pokušali ući u ono što u najširem smislu može sačinjavati zajedničku polaznu tačku tih mislilaca, tada bismo morali utvrditi da su sva trojica imala određenu viziju vremena, onog vremena što im je — bez obzira na sve divergencije — otvorilo mogućnost uvida u ono postojeće koje gotovo nitko u njihovom vremenu nije zapazio. Šta im je omogućilo taj jasan pogled u ono što jest? Upravo to što su svojeg vlastitog trenutka bili svjesni iz horizonta koji je transcendirao taj trenutak, što su misaono predskazivali i iskazivali ono što će doći i jer su klicu tog dolazećeg vidjeli već u sadašnjosti. Oni su mogli tako stvaralački, tako smiono i radikalno jasno shvatiti zbilju, oni su mogli biti »s onu stranu« svega što u toj zbilji nije do puka slučajnost i akcidens, upravo zato jer su kao zbilju vidjeli ono što je vremenski tek kasnije postala realna duhovna i historijska zbilja. Za njih pravi realitet nije nikad bilo ono što jest već ono što još nije. Samim tim mogli su više vidjeti od onih koji su ostali u mediju sadašnjosti, pozitivno utvrđenog, postojećeg.

Upravo to im je omogućilo samooslobađanje od svega što smo navikli, što važi kao sveto, dobro i istinito, upravo to im je omogućilo novo krčenje putova, prevrednovanje sviju vrijednosti, nemir u odnosu na ono što nastaje, prodornost misli, strast u buđenju drugih iz sna. Ta trojica su, kako tačno tvrdi Jaspers u svojoj studiji o značenju Nietzscheove filozofije²⁾ »bacili svoje svjetlo i svoju sjenu koja raste na naše vrijeme«. Sigurno je da se filozofija ne može studirati ni kod jednog od ove trojice, da su na primjer Platon, Aristotel, Kant i Hegel oni mislioci koje ne može mimoći nijedno htijenje što se želi sistematski upoznati s bitnim tokovima i vrhuncima ljudske misli. Ni Nietzsche ni Kierkegaard, pa čak ni Marx ne sadrže vjerojatno te vrhunske kvalitete čistih filozofa. Ali bilo koji suvremeni studij filozofije ostao bi bez snage, bez moći uvjerenja, ostao bi bez one proživljene lične borbenosti, životnosti, onog zanosnog vječnog ne-

²⁾ — Karl Jaspers »Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, 1950.

mira što zrači, ukratko: ostao bi bez intimno ljudskog smisla kad ne bi bilo Kierkegarda, Marxa i Nietzschea.

Kad govorimo o ova tri filozofa koji svoju istinsku filozofičnost i suvremenost upravo dokazuju tim što nisu samo filozofi, onda treba reći da su baš ova trojica izvršila utjecaj koji je često i dijametralno suprotan njihovim izvornim težnjama i postali putokaz za one kojima su ponajmanje bile namijenjene njihove profetske riječi. Liberalna teologija često je s dogmatskih crkvenih pozicija napadana upravo Kierkegardovim oružjem, crkva koju je tako strastveno odbacivao pretvorila je njegove životne sumnje i njegov bunt u pokornost u vjerničke hipostaze, a francuski egzistencijalizam kao moda razbarušenih »slobodoumnih« mladića i površnih kavanjskih pseudofilozofa i bel esprit uzela je kao svoga preteču i svoga učitelja upravo Kierkegarda, čovjeka koji je za čitavog svog kratkog i mučnog postojanja intenzivno kao malo tko, doslovno od rana jutro do kasno u noć, živio svoju filozofiju razapet do dna svoga bića istinskim egzistencijalnim problemima. Nietzsche — čovjeka koji je beskrajno mrzio pretile malograđane što će postati »netko i nešto« po tome što će stupiti u organizaciju u kojoj će naći sebi slične — uzeli su kao idejnog vođu upravo ti pobješnjeli SS-malograđani, a njegovo radikalno anti-kršćanstvo i ateizam pokušali su čak i neki ozbiljniji mislioci (na primjer Gabriel Marcel zatim Karl Jaspers: »Nietzsche und das Christentum«, 1938; pa Bernhard Welte »Nietzsches Atheismus und das Christentum, 1959 i dr.) tumačiti kao izvorno kršćanski i religiozni poriv (»Nietzscheova borba protiv kršćanstva izrasta iz njegova vlastita kršćanskog osjećanja«, K. Jaspers). Pa i najekstremniji, histerični nacionalisti mogli su kao svoju zastavu uzeti filozofa koji je rekao: »Dajte mi malo čista zraka! Ovo apsurdno stanje Evrope ne smije dulje trajati! Postoji li bilo kakva misao iza ovog tupoglavog nacionalizma? Kakvu vrijednost danas može imati podržavanje ovakvog grubog samopouzdanja kada sve ukazuje na veće i općije interese. I to u trenutku kada duhovna zavisnost i izlaženje iz nacionalnih granica bivaju očigledni i kad smisao i stvarna vrijednost današnje kulture leže u uzajamnom pre-tapanju i oplodivanju« (»Volja za moći«). Tupoglavi nacionalsocijalisti uzimaju tako kao »svog« filozofa upravo onog koji ih je profetski nazvao tupoglavcima. A šta da kažemo o Marxu — najotvorenijem misliocu Evrope, najoštrijem dijalektičkom kritičaru u povijesti ljudske misli koga su upravo njegovi »najvjerniji« učenici, oni koji stalno citiraju njegovo ime, zatvorili u crte i tačke »dijamata« i otupili sve njegove beskompromisno kritičke misli u stupidne apologetske sisteme, te su svojim plitkim popularizacijama tako tragično kompromitirali ime svoga »učitelja«?

Ali već za svoga života Marx je tvrdio da nije marksist, Nietzsche i Kierkegaard nisu se osjećali ni kao uzori ni kao učitelji i dobrovoljno su se odricali svoga utjecaja. Oni nisu reprezentanti, stupovi jedne izgrađene filozofije ili čak ideologije, oni tek pažljivo ispituju, stavljaju u sumnju sakrosantnost postojećih istina, oni su kao osobe »iznimke«, dobrovoljni emigranti, ljudi bez poziva i građanske egzistencije, a kao krčitelji novog oni su tek početak a ne put i tako kao jednokratni i bezuzorni, kao oni koji se po njihovom vlastitom mišljenju ne mogu i ne smiju oponašati, postaju najdjelotvornije i najutjecajnije duhovne orijentacije suvremene povijesti.

2

Prva velika tema Nietzscheove filozofije je smrt boga. Martin Buber je jednom ustvrdio da je ta Nietzscheova teza zaključna riječ metafizike i označio ju je kao krajnju situaciju stoljeća (»Endsituation des Zeitalters«) u kojoj se kriza suvremenosti oglašuje u svojoj posljednjoj oštrini. (M. Buber: Gottesfinsternis, Zürich, 1957)

Šta zapravo govori Nietzscheov zaključak: bog je mrtav? U toj svojoj odlučnoj i toliko komentiranoj riječi Nietzsche ne tvrdi da nema boga, on čak ne kaže: ja ne vjerujem u boga, on se ne ograničava ni na psihološko utvrđivanje bezvjerstva koje je već u njegovo vrijeme u znatnom porastu, niti pokušava dokazati nepostojanost božjeg bića iz mehaničko-prirodnih, materijalističkih pozicija. On naprosto kaže: Bog je danas mrtav i ta je tvrdnja naizgled samo opazaj suvremene duhovne situacije vremena.

Nietzsche, međutim, ne ostaje pri utvrđivanju tog fakta, već pita: zašto je umro bog? Uzrok smrti boga mogao bi se naći čak i u samoj povijesti kršćanstva, jer je kršćanstvo upropastilo sve istine u kojima je prije njegove pojave živio čovjek a prije svega tragičnu istinu predsokratske Grčke. Kršćanstvo je namjesto tog punog ekstatičnog života, života u kome su i mnogi bogovi bili, poput ljudi, smrtni, stavilo same fikcije: apstraktnog boga, moralni red svijeta, besmrtnost, grijeh, milost, iskupljenje. Stoga je za Nietzschea kršćanstvo »forma raspada starog svijeta« a ujedno i »najfatalnija laž« koja »najviše zavodi« pa zato mrzi kršćanstvo »smrtnom mržnjom« a kršćane bi »strpao u ludnice«. Postoji, po Nietzscheu, u kršćanstvu čak i čitava škola koja propisuje sredstva za što uspješnije zaludivanje i zavođenje do vjere. Treba principijelno prezreti sfere odakle bi mogao doći otpor: filozofiju i mudrost uopće (blaženi siromašni duhom), treba odbaciti nepovjerenje, opreznost, ne može se stalno kritizirati, ipak u nešto treba i vjerovati, prihvatiti kao sigurno i sveto. Kršćan-

stvo spekulira i s resentimanom, a povijest kršćanstva na zemlji je »jedan od najstrašnijih dijelova povijesti«. Tako gotovo ništa kršćansko ne ostaje pošteđeno Nietzscheove kritike.

Ali ova strastvena negacija kršćanstva koja bi možda još i sama mogla — kako god se to činilo paradoksalnim — proizlaziti iz kršćanskog poriva za čistim kršćanstvom, za istinitošću nepatvorenog kršćanstva, protiv kršćanske degeneracije jer u Nietzschea jedino sam Isus zapravo nije predmet kritike — nije prava filozofska dimenzija Nietzscheove riječi o smrti boga. Sve prividno radikalne riječi o zavodničkom, prijavom, lažnom kršćanstvu, ne dolaze još uopće do onog horizonta iz kojeg Nietzscheova riječ postaje zbiljski radikalnom.

Smrt kršćanskog boga tema je, među ostalim Nietzscheovim djelima, i čitavog prvog dijela Zaratuстре. Tu je ta smrt zapravo prikazana kao dokinuće onog boga koji je bog evropske metafizike i koji je u krajnjoj liniji platonskog porijekla. Jer Zaratustra ne tvrdi smrt politeističkog boga (iz vremena kad su i bogovi imali sve ljudske slabosti) već vječnog boga koji se uopće može zamisliti kao puna negacija same vremenitosti vremena. Smrt boga je deziluzioniranje te iluzije o onostranom, o nadsvijetu platonske metafizike, o tezi da postoji biće izvan vremena. Ali smrt boga je ujedno završetak povijesne zbilje u kojoj je pravi svijet postao bajka i u kojem je čovjek bio otuđen u onom nečovječnom i natčovječnom. Jedno kratko poglavlje iz svog djela »Sumrak idola« zato je i Nietzsche naslovio: »Kako je pravi svijet postao bajka — povijest jedne zablude«. »Bajku« sad treba ponovno svesti na njen pravi izvor: realnu ljudsku zbilju. Nietzsche kao i Feuerbach i Marx polaze od toga da je ono božansko samo antropološki realitet. Smrcu boga demaskira se ono idealno, visoko, čisto moralno, nadljudsko kao »ljudsko i suviše ljudsko«. Stoga smrt boga nije za Nietzschea čin divljeg, nespontanog buntovništva, već konzekvencija ljudskog samootuđenja u kršćanstvu, metafizici i moralu, akt samospoznaje.

Poglavlje prvog dijela Zaratuстре pod naslovom »O onima koji vjeruju u zagrobni život« Nietzsche počinje riječima: »Nekoć je Zaratustra bacao svoje krivo vjerovanje s onu stranu čovjeka...« Ovo »nekoć« ne odnosi se zapravo na mudraca Zaratustru već na Nietzschea samog, na prvu fazu njegova filozofiranja koja je prisutna i u »Rođenju tragedije« i u »Filozofiji u tragičnom razdoblju Grčke«, pa čak u izvjesnom smislu i u »Nesuvremenim razmatranjima«. To je takozvana artistska metafizika (»Artiste Metaphysik«) kako je sam kasnije nazvao to razdoblje svoje filozofije. »Tada mu se činilo da je svijet patničko i izmučeno djelo božje«. Tada mu se, naime, činilo da je Dionis taj bog. U tom je smislu poglavlje »O onima koji vjeruju u

zagrobni život« zapravo samokritika Nietzscheovih ranijih nazora. Smrću boga ta kritika dobija na svojoj završnoj oštini. Time se tek pokazuje nepotrebnost svih iluzija i tek kad se bog spozna kao fatamorgana bit će omogućen put u novo osvješćenje čovjeka, tek tada se može potražiti njegov zbiljski smisao. Uvid u samootuđenje, smrt boga, negacija onog onostranog što bi htjelo biti iznad čovjeka, rođenje je natčovjeka.

Smrt boga definitivno negira i kršćansko učenje o zagrobnom životu. Napokon i istina onog zagrobnog je čovjek, bolesni, slabi, umorni čovjek, ali čovjek koji još ipak nije do konca uništen jer još radije hoće ništa nego da ništa neće. On radije slijedi iluziju o zagrobnom životu nego da prizna svoju ispraznost, svoje potpuno ne-htijenje. Tako bolestan duh nalazi zadovoljstvo u otuđenom htijenju. Kršćanstvo se obraća umornim dušama — ali i oni najjači imaju svoje umorne trenutke. Kršćanstvo stoga želi slomiti i jake, obeshrabriti njihovu hrabrost, iskoristiti njihove loše časove, njihove slabosti, pa ih zakuplja onda kad odbace svoju snagu, svoju volju za moći i kad se obrate duhu po sebi, kad rezigniraju nad zbiljskim i kad odlete u oblast čiste, inteligibilne, transcendentne, apstraktno-sterilne duhovnosti. Kršćanstvo nastupa tada kad smo do grla zatrovani u zbilji i stoga počinjemo vjerovati samo nadosjetilnim transmudanim istinama.

Ali prava istina čovjeka nije, kao što misli kršćanstvo, duh već tijelo. To, međutim, svejedno u Nietzschea nije biologizam. Tijelo nije mišljeno kao fiziološki organizam, već je ono kao protuprincip lažno duhovnom, inteligibilnom, kršćanskom, simptom i simbol osjetilno-misaonog ponašanja čovjeka, njegova autentična ljudska, »tjelesna« zbilja. Duh je nasuprot tome samo oružje i igračka takvog tijela. Duh je parcijalitet a tijelo totalitet ljudskog opstanka. Stoga tijelo Nietzsche identificira s dubljom zbiljom čovjeka s njegovom pravom osobnošću, vlastitošću, ono je neotuđen i istinski način ljudske egzistencije. »Postoji li opasnija zabluda od previjanja tijela? Kao da se time ne osuđuje čitava duhovnost na bolesno stanje, na magle, idealizma« (»Volja za moći«). U tijelu je Nietzsche spoznao slijepi nepoznati um koji je mudriji od našeg uma. To je i paskalovska »logique du coeur« koja je iznad pukog racionaliteta.

Ali zašto je bog umro? Ima li njegova smrt utjecaja na prevrednovanje sviju vrijednosti ljudskog života? Kako da čovjek podnese odgovornost te smrti, kako da je izdrži?

Bog je umro i time je prije svega stavljena u pitanje čitava dosadašnja struktura vremena. Svjetska povijest nije više govor božanstva već je postavljena na sebe samu. Čovjek se kreće dalje u vremenu bez boga, bez vrhunarnog logosa, bez transcendencije. Time se ponovno

javlja šansa za čovjeka koji je kao nosilac tuđe volje, božanstva, promašio. Povijest, upravljana božjom voljom i njegovim namjesnicima, nakon dvije tisuće godina dospjela je do svoje najniže tačke i stoga je postao nužan tako radikalni obrat. Ali time je stavljena u pitanje kršćanska misao o jednkrotnosti ljudskog zbivanja koja ima svoja ključna rješenja u nekoliko temeljnih etapa povijesti: stvaranje svijeta, istočni grijeh, pojava božjeg sina, konac svijeta, posljednji sud. Iz te kršćanske misli proizlazi svekolika filozofija povijesti evropske metafizike (uključujući i Hegela). Tek tezom o vječnom vraćanju istog — o kojoj će biti riječ kasnije — Nietzsche pokušava razbiti tu teleološku bit evropskog shvaćanja povijesti kao stalnog i neponovljivog napredovanja prema posljednjim ciljevima. Ali smrt boga pretpostavka je za takvo shvaćanje vremena. Stoga smrt boga ima svoje krajnje razriješnje u tezi o vječnom vraćanju, temeljnoj misli cjelokupne Nietzscheove filozofije.

Ali kako izdržati smrt boga? Bog je umro da bi mogao živjeti čovjek. No nije svatko u stanju podnijeti na sebi breme te smrti. Čovjek koji nema snage da poniznost pretvori u moć vladanja ne može prihvatiti smrt boga. Ponizujući čovjeka religija mu je stoljećima ucjepljivala misao o njegovoj nemoći, o daru koji prima s nebesa i tako zatirala u njemu prave ljudske vladalačke snage. »Religija je ponizila pojam čovjek na krajnji zaključak da je sve dobro, veliko i istinito natčovječansko i da se daruje samo kao milost božja«. (»Volja za moći«). Nietzsche zapravo i postavlja dilemu: ili će vladati bog ili čovjek. Jer bog je umro da bi čovjek mogao *vladati*. »Vladati — kaže Nietzsche — a ne više biti sluga nekog boga«. Vladavinu čovjeka omogućuje pak samo visok stupanj volje za moći. Volja za moći, druga velika tema Nietzscheove filozofije neposredna je i prva konzekvenција smrti boga jer bog i ne bi mogao umrijeti da ga na to nije prisilila volja za moći čovjeka. Zaratustra, u ovom slučaju Nietzsche sam, izrazio je to pregnantno u tezi kojom zapravo kazuje kako jaki čovjek koji posjeduje volju za moći zamjenjuje umrlog boga: »Ali da vam posve otvorim svoje srce prijatelji: *kad bi postojali bogovi, kako bih mogao podnijeti da ne budem bog! Dakle, bogovi ne postoje*«. Bogovi sada više ne postoje i kršćanski je bog umro, nastupa era čovjeka: zbiljska, realna, tjelesna, životna volja za moći trijumfira nad umrlom, beživotnom transcendencijom.

3

Druga od tri velike Nietzscheove teme, možda najzanimljivija ali i najviše zloupotrebjavana tema je volja za moći. Prisutna u čitavom nizu ranih djela a onda prije svega u filozofovoj

ostavštini koja u samom naslovu ima tu temu — volja za moći eksplicitni je sadržaj i drugog dijela Zaratuстре. Volja za moći je princip koji se tražio u prvom dijelu te knjige koji je već naznačen u slici o lavu u poglavlju o »tri preobrazbe«. O smrti boga, temeljnoj preokupaciji prvog dijela, treba da sazna svatko, a ta je spoznaja već i doprla do svih osim do osamljenog starca u šumi kome se Zaratustra čudi i gotovo kao da ne može vjerovati da ništa ne zna o tome da je bog mrtav.« »Zar je to uopće moguće! U svojoj šumi stari svetac nije još ništa čuo o tome da je bog mrtav!« Nasuprot tome volja za moći ostaje određena za relativno mali krug ljudi, za one iz kojih treba da proizađe natčovjek, za jake, za one koji mogu podnijeti to učenje. Prema tom učenju ne može se, naime, ostati samo učenik. I dok je smrt boga, to jest borba protiv transcendencije, protiv onog što bi thjelo biti iznad čovjeka, svojstvena svima, jer smo u njoj svi jednaki — volja za moći je biblija stvaralačkog čovjeka pa prema tome i tema samo za njega određena. Volja za moći ispoljava se u beskompromisnom krčenju novog puta, u nasilju stvaraoča kao izuzetnog pojedinca jer upravo svi »stvaraoci su nemilosrdni«. Pa i autobiografsko Nietzscheovo pitanje iz »Ecce homo« da li on još živi i da li možda »predrasuda da živim« ima smisla samo onda ako se ovo »živim«, ako se život uopće shvati kao volja za moći. Jer i smrt čovjeka treba da nastupi u vrijeme kad on više ne može biti stvaralac, kad mu je preostalo samo toliko volje za moći da još može htjeti svoju vlastitu smrt. »Samo gdje postoji život postoji i volja ali ne volja za životom već, tako te učim — volja za moći! Onaj tko živi vrednuje mnogo šta više od samog života; pa ipak iz vrednovanja samog govori volja za moći!« (Tako je govorio Zaratustra). Tako život i smrt, priroda, spoznaja, društvena uređenja, idejni nazori, položaj čovjeka i smisao njegova postojanja, vrednovanje, odnosi spolova, filozofija sa svim svojim disciplinama, naučna pregnuća, umjetnost, socijalne pobune itd., itd. za Nietzschea — kako se to najjasnije vidi iz njegove ostavštine — nisu drugo do prikrivenije ili otvorenije manifestacije volje za moći.

Zaratustra je također strastveni zagovornik učenja da je svekoliko biće samo volja za moći. U poglavlju tog djela pod naslovom »o Tarantulama« Nietzsche pokušava upravo u ime višeg principa volje za moći negirati propovjednike jednakosti, filozofe prirodnog prava, Rousseauove učenike. Međutim, Nietzsche ne napada te učitelje sociološkim kategorijama već, u stvari, psihološkim. Iz propovjednika jednakosti više za jednakošću »tiransko ludilo nemoći, vaša potajna požuda za tiranijom prerusila se tako u kreposne riječi.« Ali, »ljudi nisu jednaki« prije svega zbog različite snage volje za moći koja u njima djeluje. Volja za moći princip je vladanja i potči-

njavanja, ona je poput heraklitovskog rata »kao oca sviju stvari« što je jedne iznio kao bogove a druge kao ljude, jedne je učinio robovima druge slobodnima«. Zapravo je već i Aristotel inaugurirao tu misao svojom tvrdnjom, često krivo tumačenom, da se čovjek rađa kao rob ili slobodan čovjek. Aristotel, naime, nije smatrao da je čovjek predodređen po porijeklu, imetku ili tome slično za roba ili slobodnog čovjeka, već to da je čovjek svoje ropstvo zapravo zaslužio ako nema moći, ako nema unutarne snage (jer mu uvijek kao čovjeku ostaje kao krajnja mogućnost samoubojstvo) da izbori svoju slobodu.

Drugi dio Zaratustre kao i velik dio ostalih Nietzscheovih djela, pa i njegova ostavština, ne govore samo o volji za moći, već i njenim granicama. Noć je simbolika ženskog životnog osnova iz kojeg sve proizlazi i u koji se sve vraća. To žensko (das Weibliche) na neki je način također granica volje za moći, ali drugačije nego jednakost, jer se i sama jednakost još može svesti na volju za moći, a ono žensko ne. Stoga i poglavlje »O starim i mladim ženicama« iz prvog dijela nije samo manje ili više duhovita ili čak uvredljiva šala u odnosu na žene, već je tu ono ženstveno zapravo predstavljeno kao kosmički princip, kao univerzalna moć, kao zagonetka i žena je, kao »najopasnija igračka«, kao ona koja više ljubi no što je ljubljena, suprotstavljena muškom principu volje za moći. (»Ideš li ženama? Ne zaboravi bič!«) Žena kao protuprincip volje za moći, kao ona koja je »odmor ratniku« odnosi se spram muškarca kao priroda spram neusiljene slobode.

Ali kako se uopće u cjelini može spoznati volja za moći? Nietzsche u stvari pretpostavlja bitno jedinstvo onog koji spoznaje i spoznatog. Ja i predmeta, subjekta i supstancije. Jer i Ja i stvari, subjekti i objekti, djelo i djelatelj zapravo su samo fikcije volje za moći. »Parmenid je rekao — kaže Nietzsche u »Volji za moći« — ,O onome što ne postoji ne može se misliti' — mi se nalazimo na suprotnoj krajnosti i kažemo: ,ono što se može misliti mora svakako biti fikcija'. Tako je svaka spoznaja fenomena zasnovana na fikciji jer je već pri samom početku spoznavanja prisutna volja za moći. Pojmiti po Nietzscheu možemo samo onaj svijet koji smo sami stvorili. Pa i sama logika, a ne samo spoznajna teorija predstavlja pokušaj »s naše strane da shvatimo stvarni svijet prema jednoj shemi bića koju smo mi sastavili ili tačnije to je naš pokušaj da ga omogućimo za formuliranje i proračun«. (»Volja za moći«) Stoga i logiku i spoznavanje treba samo promatrati kao djelovanje volje za moći. Ali volja za spoznavanjem ostaje u Nietzschea ograničena, kao i sama volja za moći, na istinu bića a ne bitka. Kritizirajući kantovsku tezu o opstojnosti stvari po sebi Nietzsche ipak upotrebljava kantovsku logiku protiv samog Kanta kako bi dokazao fenomenalnost ili čak fiktivnu vrijed-

nost naše spoznaje. »Od sviju bajki najveća je bajka o spoznaji. Ljudi žele da znaju sastav stvari po sebi, ali gle: stvari po sebi ne postoje. Čak ako i pretpostavimo da postoji nešto ‚po sebi‘, nešto apsolutno ono se baš zbog toga ne bi moglo spoznati. Nešto apsolutno ne može se spoznati, inače ne bi bilo apsolutno!« (»Volja za moći«). Volja za moći, međutim, nije stavljena u horizont volje za istinom, već je volja za istinom shvaćena kao jedan slučaj volje za moći. Jer nije čitava volja volja za istinom. Tako volja za moći uopće nije predmet spoznaje već je obratno i sama spoznaja predmet volje za moći. Stoga je u krajnjoj liniji i promašena namjera pokušati spoznati volju za moći, jer na određenom stupnju volje za moći tek spoznajemo. Za Nietzschea su uopće sve namjere, svi smjerovi, svi ciljevi, svaki smisao samo načini izražavanja i metamorfoze jedne volje inherentne svemu zbivanju — volje za moći! »Imati namjere, ciljeve, smjerove, *htijenje* uopće — isto je što i htjeti biti jači, htjeti rasti — i thjeti uz to i sredstva za to.« (»Volja za moći«).

Volju za moći Nietzsche zove i opasnošću koja nikad ne dovodi do smirenja. Ali volja za moći je opasnost prije svega za to jer i sama vodi statičkoj slici svijeta, biću, i tako se skriva kao negativitet svim kretanjima bitka samog. Ne samo kao antropološka već i kosmološka prazbilja, kojoj je čovjek samo ključni fenomen, volja za moći pa i na njoj zasnovana spoznaja ostaje ipak uvijek na horizontu bića. Ali kako prodrijeti u sam bitak bića, tj. kako zapravo odrediti prave granice volje za moći i onog što je uopće kao volju omogućuje?

Kad je Nietzscheova sestra sastavljala bratovu ostavštinu, čini se da nije sasvim slučajno u završne akorde knjige stavila volju za moći — to je trebalo poslužiti — kasnije doduše sasvim plitko i vulgarizirano interpretirano — određenim ideološkim pa i političkim ciljevima. I doista, i sam Nietzscheov tekst — osobito taj kraj — površnog čitaoca upućuje na to da je upravo volja za moći najviša i najsveobuhvatnija Nietzscheova kategorija, vrhunac cjelokupne njegove filozofije. Nije li, naime, upravo Nietzsche rekao da je ona »rješenje svih zagonetki? Ona je »svjetlo za vas koji ste najskriveniji i najjači, najneustrašiviji, najtamniji. *Ovaj svijet je volja za moći — i ništa drugo! I vi sami ste volja za moći — i ništa drugo!*«

Pa ipak, ako ne dozvolimo da nas fasciniraju pojedine bučne filozofove izjave, ako želimo ući u biti njegova učenja o volji za moći, vidjet ćemo koje joj on neprekoračive granice podjeljuje i tako je, zapravo, ipak ne proglašuje temeljnim principom svoje filozofije, već je degradira na nešto što je izvedeno iz bitnijeg, primarnijeg, fundamentalnijeg, iz bića samog bitka. U svojoj najčišćoj formi, naime, volja za moći — kao što smo i rekli — pojavljuje se u borbi za

život i smrt. Ali upravo ta borba javlja se u vremenu, dakle u onoj dimenziji ljudskog opstanka što je ujedno i bitna granica same volje za moći. Jer nikakva, ne znam kako jaka volja za moći ne može vratiti prošlost. Volja za moći može, naime, samo onda htjeti ako ide zajedno s vremenom, ako napreduje od prošlog k budućem. Volja za moći (a ovo »za moći« nije neki dodatak, atribut uz pojam volje, već je objašnjenije biti same volje) uopće je u volji za stalnim napredovanjem, stalnim nezadovoljstvom koje traži i želi kretanje i tek kao takva ostaje veliki podstrek životu. Pa i sam uzrok zadovoljstva nije u nekom zadovoljenju volje (kao što bi to na primjer htio Schopenhauer) već upravo obratno: uzrok je zadovoljstva u tome što volja hoće naprijed, njeno zadovoljstvo je u nezadovoljstvu, u tome što u otporu jača i što tako neprestano, usprkos svemu, teče u vremenu spram neotkrivenog budućeg. Volja za moći dakle može stvarati i razarati samo ako djeluje u prolazanju vremena, ako hoće naprijed, pa se ropstvo volje za moći i sastoji u nepromjenljivosti prošlog. Patuljak u Zaratustri kaže: »...svaki bačeni kamen mora — pasti!« To znači da se svako napinjanje i prenapinjanje volje za moći, njeno suviše visoko uzdizanje, mora i iscrpiti u toku vremena. Vrijeme je moć u kojem se iscrpljuju svi kvanti moći. I nema vremena koje bi se moglo postaviti izvan tog toka vremena. Stoga ono što je bilo učiniti onim što nije bilo ne može nikakva moć, pa ni svemoć. Ludošću (ciljajući vjerojatno na Schopenhauerovu filozofiju) zove Nietzsche onu volju koja hoće negirati vrijeme kao prošlost. Ali ovo »htjeti natrag« (das Zurückwollen) nije tek htijenje u nekom drugom pravcu, već htijenje za obratom cjeline vremenske strukture, da, naime, htijenje prošlosti postane identično s htijenjem budućnosti, kao i obratno, da postane zapravo isto ono prošlo sadašnje i buduće, da postane nebitnim, štaviše ništetnim šta se javlja prije a šta poslije. Ali kako je to uopće moguće postići? Samo tako, misli Nietzsche, ako kosmosom vlada vječno vraćanje istog.

4

Prošlost, budućnost i sadašnjost postaju stalno »sada« samo putem vječnog vraćanja istog, što je treća velika tema Nietzscheove filozofije. Ovu stalnost »sada« metafizička evropska tradicija naziva vječnošću. I Nietzsche misli zapravo o tri faze vremena iz vječnosti kao stalnog »sada« pa se i ljubav spram vječnosti uvijek iznova, kao refren, javlja pri koncu treće knjige Zaratustre: »Jer tebe ljubim vječnosti«. Ali ova vječnost, ovo stalno Sada nije zasnovano na nepomičnosti, na ostajanju u istom, na mirovanju, već na vječnom vraćanju istog. Stoga tema vječnog vraćanja ne

otkriva samo pravu dimenziju misli o smrti boga, već i one o volji za moći.

Vječnim vraćanjem istog, vječnim kruženjem, vrijeme se sabire u jednoj tački, vrijeme samo postaje bez-vremenito. Volja za moći mora sad samo tu bez-vremenitost, tu vječnost izdržati, štaviše ljubiti takvu besciljnu vječnost.³⁾

Još je Platon (Teetet, 189 C; Sofist 263 E) smatrao da je razgovor duše same sa sobom bit mišljenja. U trećem dijelu Zaratustre u poglavlju »O velikoj čežnji«, poglavlju u kojem čitavo Nietzscheovo najznačajnije djelo dolazi do svog vrhunca, razgovara Zaratustra sa svojom dušom: »O dušo moja, nema više nigdje duše koja bi više ljubila i koja bi bila šira i sveobuhvatnija! Gdje se više nego u tebi zblížila budućnost i prošlost?«

Ne ulazeći sada i ovdje⁴⁾ u smisao Nietzscheove filozofije umjetnosti koja je usko povezana s tom temom, željeli bismo ustvrditi da je problematika vječnog vraćanja, dakle onog što je »zblížilo budućnost i prošlost« locirana kod Nietzschea u najširoj i najsveobuhvatnijoj duši što se uopće može zamisliti. Bit svoga mišljenja o bitku, onog mišljenja koje najviše ljubi i najpotpunije osjeća vlastitu ljubav, Nietzsche je nerazdvojno povezao uz kategoriju vječnog vraćanja istog. Zaratustra je učenjem o vječnom vraćanju sam sebi, svojoj duši »dao sve« i ono »svoje posljednje«.

U »Veselim znanostima« prvi put je izrečena misao o vječnom vraćanju. Najpregnantnije, međutim, ta teza dolazi do izražaja u njegovoj ostavštini (»Volja za moći«) i u drugom dijelu Zaratustre.

U »Volji za moći« Nietzsche daje skicu svoga učenja o vječnom vraćanju istog, skicu nedovršenu, koja nikad nije sistematski realizirana. Ta skica glasi:

³⁾ — Shvaćanje da se tri dimenzije vremena mogu sabrati u jednoj tački iznio je već i Hegel. On je to učinio dakako iz sasvim drugih premisa pa je i došao do nekih drugih zaključaka nego Nietzsche. Ali bitna ideja o vremenu kao sabirnom mjestu budućnosti, prošlosti i sadašnjosti doista je već njegova. Jer vrijeme koje on ima u vidu, ljudsko je ili historijsko vrijeme: to je vrijeme svjesnog djelovanja što ostvaruje u sadašnjosti projekt za budućnost a on je učinjen iz spoznaje prošlosti. Alexandar Kojève u svojim komentarima Hegela ilustrira takvo poimanje vremena slavnom anegdotom o Rubikonu. Šta se pri tome zbiva u sadašnjosti? Neki čovjek noću šeće obalom jedne male rijeke. Nešto, dakle, krajnje banalno. Kad bi i Cezar šetao zbog besanice ne bi se zbiljo još ništa historijsko. Ali šetač misli na osvajanje Rima, on ima projekt u budućnost. Pa i to još nije dovoljno. Ako bi neki mladić sanjao o osvajanju Rima, ako bi to bio neki megaloman, prelaz Rubikona još uvijek ne bi bio historijski događaj. Cezar, međutim, ima mogućnost da ostvari svoje planove jer mu ovu mogućnost osigurava njegova prošlost, sva njegova ranija djela i borbe. Prošlost pretvara tako san o budućnosti u zbilju. Prema tome historijski trenutak postoji samo ondje gdje se sadašnjost organizira prema budućnosti pod uvjetom da je budućnost posredovana prošiošću.

⁴⁾ — Vidi moj pogovor knjiži »Tako je govorio Zaratustra« str. 340—342, Mladost, Zagreb, 1967.

»Vječno vraćanje. Jedno proroštvo.

1. Izlaganje učenja i njegovih teoretskih osnova i zaključaka.
 2. Dokaz učenja.
 3. Vjerojatne posljedice od toga što će se u to učenje povjerovati (ono dovodi sve do preloma).
 - a) sredstva da se ono podnese,
 - b) sredstva da se ono odstrani.
 4. Njegovo mjesto u historiji, kao središte.
Vrijeme najveće opasnosti.
- Osnivanje jedne oligarhije *iznad* naroda i njihovih interesa: odgajanje za svečovječansku politiku.

Pandan jezuitizmu.«

Izlaganje učenja nalazimo najplauzibilnije iskazano u Zaratustri. Premda je tamo predočeno u metaforičkim slikama, pjesničkim, pa često taj jezik umjetnika treba prevesti u bitnu misaonu dimenziju filozofa. Ali čini se da nije slučajno što je upravo umjetnička riječ upotrebljena da bi se izložila misao o vječnom vraćanju, misao koja toliko afirmira baš umjetnički stvaralački princip vječne igre. *Dokazi* pak učenja su djelomično eksplicirani u volji za moći, ali se iz njihovog karaktera, pa i neuvjerljivosti vidi — o čemu će biti riječi kasnije — da se učenje o vječnom vraćanju uopće ne može i ne treba dokazivati. Kad je međutim riječ o *posljedicama* toga učenja onda valja reći da uz sredstva da se ono podnese, da se ono izdrži, spada prije svega prevrednovanje sviju vrijednosti. Da bismo, naime, podnijeli misao o vječnom vraćanju, tako rezonira Nietzsche u »Volji za moći«, potrebno je da se oslobodimo svekolikog dosadašnjeg morala (stoga je ono *pandan jezuitizmu*), potrebno je da ne uživamo u sigurnosti već u nesigurnosti, da nam volja za moći bude jača od fatalizma u koji bismo mogli upasti baš zbog vječnog vraćanja. Čovjekova samosvijest o snazi koju posjeduje prihvaća vječno vraćanje ne samo zato što je »nemoguće tome umaći«, već i zato što je samo to vraćanje princip odabiranja u službi snage, kriterij na osnovu kojeg slabiji otpadaju i nestaju, a jaki postaju još jači. U kosmosu, čiji je centar čovjek, vrši se vječno vraćanje. Stoga kosmos, a ne narod, postaje domovina čovjeka, Upravo zato Nietzsche i kaže biti »*iznad naroda* i njihovih interesa.«

Učenje o vječnom vraćanju usko je, međutim, povezano i s Nietzscheovim mišljenjem o duhu osvete. Šta je, naime, bit osvete? Osveta je ne samo mržnja na ono što se zbilo, već ona fiksira određenu prošlost kao bit i smisao sadašnjosti. U osveti je dakle sadržana koncepcija vremena koja želi iz neponovljive prošlosti izvući pouku (da se prošlost više nikad ne povрати) u sadašnjosti, odrediti sadašnjost kao momenat obrata,

ali obrata koji je potpuno određen iz horizonta onog »bilo je«. Osveta je kazna za prošlo u sadašnjemu. Ali ona ne računa s budućnošću, osveta ostaje na »sada« i »ovdje«, kao na rehabilitaciji promašene prošlosti.

Upravo zato u liku Zaratustre Nietzsche izriče svoju osudu osvete. Ako se uopće misli spasiti zemlja, ako zemlja treba da ima budućnosti, ako želimo izaći iz evropskog nihilizma, onda mora ponajprije nestati duh osvete. Stoga je za Zaratustru izbavljenje od osvete »most k najvišoj nadi«. Ali tek tada, kad se bitak bića predstavlja ljudima kao vječno vraćanje istog može čovjek preći preko mosta i izbaviti se od duha osvete, tek tada može biti doista onaj koji prelazi, najviša nada, sol zemlje, natčovjek. Nietzscheov Zaratustra želi cjelokupno dosadašnje umovanje i djelovanje u duhu osvete pretvoriti u potvrđivanje vječnog vraćanja, u, dakle, izricanje »da« takvom poimanju vremena unutar koje osveta kao kazna postaje besmislena, unutar kojeg nema nepovratne prošlosti, a prošlost, sadašnjost i budućnost postaju jedno.

Vječno vraćanje istog ostaje ipak za Zaratustru zagonetka (ein Rätsel). Ono se po Zaratustri ne može empirijski ni dokazati ni oboriti. Činjenica da je to u takozvanoj »Volji za moći« Nietzsche ipak djelomično pokušao učiniti (tezom da je suma elemenata konačna, pa se stoga uvijek iznova u određenom momentu vremena moraju javljati elementi koji su se već jednom javili; ili: »Zakon o održanju energije nameće vječno vraćanje«) ne znači da bi se u prvi čas moglo pomisliti kako je Nietzscheova misao u takozvanoj »Volji za moći« dublja, argumentiranija, razrađenija, znanstveno više verificirana od one u Zaratustri. »Zagonetka« u Zaratustri nije naprosto neki mistički element, nešto što još nije objašnjeno ali što bi trebalo racionalno objasniti, pokazati njeno »zašto«, »kako«, »zbog čega«. Zagonetka je samo u tome, a to doista nije više moguće pitati s Nietzscheove pozicije, kako to da ono što jest-jest. Egzistencijalnu strukturu svega opstojećeg pokazati kao vječno vraćanje istog najviši je, ali zapravo neobjašnjivi zadatak mišljenja. Tako sve što jest egzistira, to je imanentni logos cjelokupnog bitka. To je prelomno pitanje evropske metafizike do koje je na posvema drugi način došao i Schelling.⁵⁾ Ali i za Schellinga zbiljska egzistencija ostaje neobjašnjiva, ostaje »zagonetka«. Možemo objasniti i bit pojava, shvatiti njihovo nastajanje i nestajanje, uzroke i posljedice, pitati se i odgovarati kako, u ime čega, zašto su nastale, istraživati način njihove egzistencije, ali najteže i, samim tim, najjednostavnije pitanje kako to da uopće nešto jest — ostaje zapravo bez odgovora. Jer ni iz kakva mišljenja, ni iz kakva uma ne može se izvesti činjenica da nešto jest,

⁵⁾ Uostalom, već je i Parmenid vremenitost smatrao zagonetkom.

tj. zbiljski opstanak. Um i njegove istine mogu shvatiti bit, esencijalni pojam neke stvari, pojave, zakonitosti, ali ne i njihovo »jest«, ne njihovu realnu egzistenciju. To je ono područje koje E. Bloch smatra »tamnim osnovom« tj. da nešto u početku jest, da prije svega nešto uopće egzistira. Upravo ta ontička opstojnost, taj tu-bitak, u krajnjoj liniji neobjašnjiv u svojoj egzistenciji, za Nietzschea je vječno vraćanje istog. Zato to vraćanje ostaje zagonetka.

Jer, »svijet postoji, on nije ništa što postaje ništa što prolazi. Ili bolje: on postaje, on prolazi ali nije nikada počeo postojati i nikada nije prestao prolaziti.« (»Volja za moći«). Ono što postoji kao gola, nepobitna, nesumnjiva egzistencija, ono što ujedno postoji kao kvintesencija svega postojećeg, ono što doista jest, samo je vječno vraćanje istog.

Samim tim i samo tako može se, po mišljenju Nietzschea, srušiti i predodžba teleološko-kršćanske koncepcije svijeta. Nema krajnjeg cilja kome težimo, nema boga kome ćemo sve žrtvovati, vječno vraćanje istog cilj pretvara u sredstvo i sredstvo u cilj. Apstraktni cilj po sebi nedopustiva je i nedokaziva pretpostavka. Jer, »kad bi svijet imao cilj on bi bio dostignut. Kad bi za svijet postojalo neko nepredviđeno krajnje stanje, ono bi se isto tako dostiglo« (»Volja za moći«). Stoga je i »sredina svuda«, jer nema ni početka ni svršetka, pa je i sama historija krug. Namjesto metafizike i religije stavljeno je po vlastitim Nietzscheovim riječima učenje o vječnom vraćanju istog, koje služi »kao čekić u ruci najmoćnijeg čovjeka«. Volja za moći može se tek tako ispoljiti u svom pravom, najmoćnijem obliku, jer samo najjači čovjek, a ne slabići koji se boje vječnog vraćanja u stanju je izdržati to učenje, štaviše, ono postaje njegovo pravo oružje, njegov čekić, kojim se može tek istinski i filozofirati.

Značenje i vrijednost Nietzscheove misli (on je zove i »misao misli«, »der Gedanke der Gedanken«) o vječnom vraćanju ne može — i utoliko mislim da Heidegger ima pravo — ništa umanjiti tvrdnja da je ta misao prastara. Sam Nietzsche (»Ecce homo«) o tome piše: »Učenje vječnog vraćanja, to jest o bezuvjetnom i beskonačnom ponavljanju kružnog toka svijeta stvari — ovo Zaratustrino učenje moglo bi se već naučiti od Heraklita. U najmanju ruku mogu mu se naći tragovi u Stoi koja je gotovo sve načelne predodžbe baštinila od Heraklita«. Ali šta bi nam o vrijednosti jedne misli uopće govorilo to da je nešto iskazano »već« u Heraklita ili »već« u Aristotela. Njena je vrijednost prije svega u konzekventnosti kojom je ona domišljena iz čitavog sistema ničeanskog filozofiranja.

Smrt boga — dokinuće teleološkog, transcendentnog cilja cjelokupnog kretanja u vremenu — i volja za moći, kao imperativni zahtjev da se dokine nepromjenljivost i samim tim i nepovrati-

vost prošlog, dobijaju svoje opravdanje u učenju o vječnom vraćanju istog. Obaranje eshatološko-kršćanskog poimanja vremena i smisao vladavine jakog čovjeka koji snagom volje za moći preuzima zatim odgovornost na sebe, može se do konca domisliti samo tada ako se može izdržati, usprkos prividnoj strahoti, besperspektivnosti i nesvrhovitosti takva nazora, kao egzistencijalna i najviša misao, koja je nošena samom strukturom bitka, vječno vraćanje istog. Prividno samo aforistička, nesistematska, pa čak i nekonzekventna Nietzscheova misao pokazuje se tek tako unutarne koherentnom i domišljenom. Usprkos, dakle, tome što je Nietzsche često za života govorio potpuno različito o istim stvarima (često čak i ne napominjući da je korigirao svoje mišljenje), usprkos svim imanentnim protivurječnostima njegove filozofije, pa i činjenice da u Nietzschea nema nikad mirnoće istine, prepunostanjanja dostignutom cilju, te nam se njegova misao čini kao neprekidan tok u kojem nikada nije izgovorena posljednja riječ — vječno vraćanje istog kulminacija je čitave Nietzscheove filozofske zgrade što »logično« proizlazi — kao što smo pokušali pokazati — iz ostala dva temeljna motiva njegova mišljenja: smrti boga i volje za moći. Ali ne treba previdjeti da se upravo u toj misli nalaze i bitne granice čitavog Nietzscheovog filozofiranja. Nesumnjivo je da se njena plodonosna i stvaralačka primjena očituje prije svega u Nietzscheovoj misli o umjetnosti, ali za čitav sistem, za filozofiju u cjelini, teza o vječnom vraćanju ipak predstavlja završetak koji, u krajnjoj liniji, obezvjeđuje i mnoge ranije Nietzscheove lucidne refleksije, stavljajući ih u jedan sistem bez realne ljudske perspektive, jer se tako čovjekova zadnja misija svodi na afirmaciju i izdržavanje one strukture svijeta koju je Nietzsche sebi predstavio kao samu ontičku bit cjelokupne zbilje. Jer, po Nietzscheu je i »sva vječnost opravdana u jednom jedinom trenutku našeg potvrđivanja, našeg kazivanja Da.« Tako čovjek i sebe i svoj svijet potvrđuje zapravo u stalnoj stagnaciji svega postojećeg, u afirmaciji besmislene vrtnje u krugu. Rušeći stare predodžbe o vremenu (što mu je bilo potrebno da bi ukorijenio svoje »prevrednovanje svijeta vrijednosti«, da bi opravdao razbijanje svih »starih ploča«) Nietzsche je sam izgradio filozofiju koja mu je zabrtvila pogled u otvorenost prave historijske dimenzije vremena. Vječno vraćanje istog nošeno idejom slamanja svih transcendentnih vrijednosti, kršćanskog boga, kao i preziranja slabića, što ne žele breme historije preuzeti na sebe, postaje i samo shema što kao »krug krugova« i »prsten bez cilja« onemogućuje jednom od najsmionijih mislilaca devetnaestog stoljeća istinski smionu plovidbu u novo. Kao da je ljudska i misaona rezignacija, koja je nastupila pred samo ludilo, našla svoj izraz u vječnom ponavljanju, kao da mu se to na povratku iz bezus-

pješnog pohoda protiv svega što je ustaljeno i učmalo, učinilo kao jedini realni filozofski izlaz iz zbilje i filozofije koja se doista besmisleno i beznadno ponavljala u beskraj. Razbojstvo koje je počinio nad svim tradicionalnim shvaćanjima a koje je htio do konca misaono opravdati (a donekle i smiriti svoje nemire) u novoj koncepciji vremena, samo je — paradoksalno — uništilo upravo ono što je najvrednije i najizvornije u čitavom Nietzscheovom opusu: svježinu otvorenosti spram historijski nevidenom i nepoznatom. Tako se pred umornim misliocem zatvorila mogućnost da u revolucionarnom krčenju putova misaono kreira novi svijet.

