PROBLEMI

53

PAVLE ZIDAR: O MARIJA, MATI MOJA (617)

JERNEJ REPOVŠ: PESMI (650)

VLADIMIR JERMAN: ZLATA RIBICA III (653)

ALLAN HAYMAN: JOHN UPDIKE, prevedel M. Jurak (656)

IVO URBANČIČ: RADIKALIZACIJA IN KONEC EVROPSKE MORALE (668)

ALAIN ROBBE-GRILLET: NARAVA, HUMANIZEM, TRAGEDIJA, prevedel M. R. (689)

LASZEK KOLAKOWSKI: RESNICA IN RESNICOLJUBNOST KOT KULTURNI VREDNOTI, prevedel Franc Jerman (703)

FRANCE KLOPČIČ: OB PETDESETLETNICI DVEH DEKLARACIJ ZA ZEDINJENJE SLOVENCEV, HRVATOV IN SRBOV (718)

KARL MARX: OBROBNE PRIPOMBE K ADOLPHA WAGNERJA »UČBENIKU POLITIČNE EKONOMIJE«, prevedel P. S. (730)

IVAN SEDEJ: DAFNE IN DEMONI (746)

ZAGREBŠKI KIPAR ŠIME VULAS RAZSTAVLJA V LJUBLJANSKI MALI GALERIJI (748)

LEPOTA IN PARADOKS (750)

LIKOVNA PRILOGA:

FRANCE MIHELIČ: PARKE II., 1967 (acryl)

DAFNE IN KURENT I., 1967 (lesorez)

KURENT, 1967 (acryl)

DAFNE IN URE, 1967 (lesorez)

MAJ 1967

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

PROBLEMI

revija za kulturo in družbena vprašanja, maj 1967
leto V., št. 53

Ureja uredniški odbor: Božidar Debenjak, Janez Dokler, Niko Grafenauer, Tine Hribar (odgovorni urednik), Savin Jogan, Vladimir Kavčič (glavni urednik), Marko Kerševan, Vlado Kralj, Milan Pintar, Rudi Rizman, Mitja Rotovnik, Ivan Urbančič, Franci Zagoričnik

Lektor: Janez Gradišnik

Uredništvo: Ljubljana, Beethovnova 2. Telefon: 20-487. Nenaročenih rokopisov ne vračamo. Naročila pošiljajte na CK ZMS, Ljubljana, Dalmatinova 4, telefon: 310-033, tekoči račun: 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 24 N dinarjev. Za študente in dijake 18 N dinarjev. Cena posameznega izvoda 2,50 N din

Izdajata CK ZMS in UO ZSJ v Ljubljani. Tisk Učne delavnice ZUSGP

Radikalizacija in konec evropske morale

(Nadaljevanje in konec)

Ivo Urbančič

Tudi pri Nietzscheju je človek v središču bivanja. S tem Nietzsche sledi prevratu metafizike po Heglu, ki smo ga doslej spoznali iz razlike Heglove in Marxove misli. »Pot« tega prevrata pa se je neprekoračljivo dopolnila šele z Nietzschejem, zakaj v njegovi misli se je resnica bivajočega v celoti nekako sklenila v sklenjen krog s svojimi začetki v antični Grčiji. S Heglom kot mislecem *absolutne subjektivitete duha* metafizika še ni izrabila svojih zadnjih možnosti: prevrata same sebe prek *subjektivitete kot spleta potrebe-proizvodnje* pri Marxu do *brezpogojne subjektivitete volje do moči* pri Nietzscheju.

Temu koncu, v katerem se končuje tudi »praktična« filozofija (etika, morala), se bomo skušali sedaj približati. Pri tem bomo zasledovali samo glavno Nietzschejevo misel in jo skušali premisliti iz njenega temelja.

Nietzsche razume sebe kot misleca sredi evropskega dogajanja prevrednotenja vseh vrednot, hoče biti mislec tega prevrednotenja. Vrednote se stopnjujejo od relativnih vrednot vsakdanje koristnosti prek kulturnih, moralnih, estetskih, religioznih, znanstvenih, duhovnih in podobnih vrednot do najvišjih in absolutnih, ki veljajo za svete in nedotakljive. Le-te dajejo šele vrednost vsemu, kar je, so pogoj urejenosti sveta in zgodovine. Tako je npr. tudi logika, ki omogoča urejeno in pravilno mišljenje, ki velja za merilo resničnosti spoznanj — vrednota. Tudi temeljne kategorije, ki nam omogočajo mišljenje, npr. bivajoče, subjekt, predikat, substanca, kvantiteta, kvaliteta itd., skratka vse to, kar o bivajočem že vnaprej vemo in ga v tem lahko šele raziskujemo v njegovi konkretni empirični določenosti — so vrednote, ker so pogoji za možnost vse naše znanosti in tehnike, kar so spet neke vrednote. Toda vse te vrednote dobivajo svoj smisel šele iz najvišjih, brezpogojnih vrednot, ki utemeljujejo sleherno moralo kot neko socialno vrednoto. Izvedenost vseh moralnih vrednot iz najvišje brezpogojne vrednote je šele utemeljen moralni sistem vrednot. Najvišja vrednota je v tradicionalni filozofiji vedno veljala za absolutno in večno, zunajčasno. Bila je podlaga vsemu časnemu in pogoj njegove urejenosti in smisla, cilj vse dejavnosti in vsega dogajanja.

Najvišja vrednost npr. Kantove praktične filozofije je *absolutno dobra volja* kot umna volja, ki daje sama sebi *zakon*. Kot taka je »najvišje dobro in *pogoj* vsemu drugemu«*; pogoj naših moralnih dejanj, tj. pogoj *urejenosti sveta*. Ta najvišja vrednota *postulira* hkrati nesmrtnost duše, večno bitje (boga), inteligibilni svet smotrnosti, v katerem je človek smoter po sebi itd.**

V prejšnji metafiziki in teologiji je bog kot umni in večni pravzrok ali prvi vzrok ustvarjalec sveta in s tem *pogoj urejenosti* sveta, njegov transcendentni cilj, smisel vsega posameznega in celote. Bog velja v novejšem času za nedotakljivo in sveto vrednoto, ker vse delovanje in dogajanje osmišlja.

Pri Marxu je taka vrednota *človek*, vendar v svojem *zgodovinskem* rodovnem samoporajanju, ki je dialektični proces njegove rasti in pelje prek alienacije k uveljavitvi svobodnega človeka kot *subjekta vsega*. Ta logos — dialektika — zgodovine kot človeške totalitete, ki obsega vse, kar je, in ima v sami sebi določeno *smer* svoje poti, je tu *pogoj zakonitosti* in *reda* celotne zgodovine in iz nje ima tudi posameznik in vsako njegovo dejanje določen smisel.

Najvišje vrednote so tedaj vedno tiste, ki dajejo svetu kot celoti, človeški zgodovini kot celoti in s tem delovanju vsakega posameznika *kakršen koli* cilj in s tem smisel. Ni treba, da bi bil ta cilj vsega dogajanja ravno bog, raj na zemlji, odrešitev človeštva v človeka-boga, popolna družbena harmonija ali človek kot subjekt. Lahko je vse dogajanje usmerjeno tudi v popolno *zničenje*, zakaj tudi takó je v vsem dogajanju še neka *smer* gibanja in neki cilj dogajanja. Tak cilj je npr. budistična *nirvana* kot odrešujoča ustavitev večno vrtečega se kolesa vedno mučnega bivanja. K temu cilju gre tudi samonegacija volje do življenja — metafizično mišljene kot bistvo bivajočega v celoti — pri Schopenhauerju.

Sleherno etiko, ki naj velja za filozofsko, tj. tako, ki izhaja iz razumevanja bistva bivajočega v celoti, gledamo danes kot sistem vrednot, urejen glede na neko najvišjo absolutno vrednoto. Iz takega sistema vrednot pa je seveda mogoče izpeljati sistem moralnih norm in pravil ravnanja, odnosov itd. Šele s tem je vsakokratni zgodovinski »sistem« moralne *presoje* (praktična filozofija) vsega človeškega dejanja in nehanja popoln in še sam neka »vrednota«.

V tem pomenu sta za Nietzscheja v Evropi dve glavni morali. To sta religiozna krščanska morala in filozofska sokratska morala, ki hočeta veljati za brezpogojno občečloveški. Prva ima sama zase svojo osnovo v *bogu*, druga v *občečloveškem umu*. Oboje je enotno v tem, da je nekaj neporušnega trajnega, obstojnega v vsem minljivem in s tem pravzaprav oporna točka (Arhimedova točka) in temelj vsega spreminjanja in potekanja, torej tisto absolutno v relativnem, brezpogojno v pogojenem itd.

---

* Glej: Kant, začetek prvega poglavja »Osnove metafizike nravnosti«; hrvaški prevod I. Kant, Dvije rasprave, str. 155, 158; Matica hrv. 1953.

** Glej: Kant, »Kritika praktičnega uma«, druga knjiga, drugo poglavje, IV. V. VI.

Vse to je pravzaprav oris pomena, ki ga nosi ime *vrednota, ideal, morala.* Ko bomo v nadaljevanju uporabljali ta imena, moramo videti pri tem ves ta pomen.

Za prevrednotenje *teh* najvišjih in s tem vseh vrednot gre torej Nietzscheju. Da pa bi bilo to prevrednotenje mogoče, oziroma da bi sploh bilo mogoče postaviti táko zahtevo, *se morajo* najvišje vrednote najprej razvrednotiti. Rekli smo »*se morajo*« in to je treba sedaj razumeti dobesedno, zakaj absolutnih vrednot najbrž ne bi mogel razvrednotiti kak »moralno pokvarjen pisun«. Razvrednotenje vrednot se godi kot novejša evropska zgodovina. In samó, ker je Nietzsche sam postavljen v to dogajanje in sam v sebi in v svetu doživlja vrednote kot razvrednotene, jih more kot *táke* šele pokazati. Zato moramo še skrbneje in do dna premisliti Nietzschejevo misel, posebno še zato, ker smo sami še vedno v tem dogajanju.

Dogajanje *razvrednotenja* najvišjih vrednot imenuje Nietzsche *nihilizem.* Nihilizem je zanj najprej skrajna *posledica* najvišjih vrednot in *skrajna radikalizacija* vrednot samih. Nihilizem je neogiben, »ker imajo naše najvišje vrednote same v njem svojo zadnjo posledico; ker je nihilizem do konca premišljena logika naših velikih vrednot in idealov«.* Nietzsche razume sebe kot nihilista. Nihilist je tu človek, ki nosi ta konec najvišjih vrednot, tj. evropski človek. Če pa so dosedanje najvišje vrednote in ideali v svoji skrajni posledici *nihilizem* in gre Nietzscheju predvsem za *prevrednotenje* dosedanjih najvišjih vrednot, je Nietzsche obenem tak nihilist, ki mu gre za *premaganje tega* nihilizma. To je sam o sebi jasno povedal že v predgovoru k »Volji do moči«: »... prvi popolni nihilist Evrope, ki pa je nihilizem sam že v sebi preživel do konca, ki ga ima za sabo, pod sabo, zunaj sebe. Zakaj ne razumimo nápak pomena naslova, s katerim se hoče imenovati ta evangelij prihodnosti. *Volja do moči.* Poskus prevrednotenja vseh vrednot' — s to formulo se izraža *nasprotno gibanje,* ki bo v kateri koli prihodnosti odpravilo ta popolni nihilizem; ...**

Ali je nihilizem v *tem* Nietzschejevem pomenu zares dojet v svojem popolnem bistvu in ali je z Nietzschejevim premaganjem *takó* pojmljenega nihilizma zares premagan vsak nihilizem, bomo videli kasneje. Poglejmo najprej pomen tega nihilizma kot zadnje posledice najvišjih vrednot in idealov.

Kako je mogoče, da so prav najvišje vrednote v svoji skrajni posledici nihilizem? Kaj je tedaj ta nihilizem? Nietsche odgovarja nedvoumno: »*da se razvrednotijo najvišje vrednote.* Manjka cilj. Manjka odgovor na ‚čemu'?«*** Absolutne vrednote pa se razvrednotijo s smrtjo boga. Nietzsche pravi »Bog je mrtev«, z njim pa umre tudi vse onstranstvo, inteligibilni svet, svetovni um, vse trdno, trajno, neporušno. Temelj odpade in vse ostane brez temelja. Katera luč nam omogoča videti smrt boga zaradi česa bog in z njim um pravzaprav umre, bomo skušali pokazati kasneje. Kar še ostane po smrti boga, tj. potem, ko se izkaže, da je bog

* Nietzsche: W., Predgovor 4.
** Nietzsche: W., Predgovor 3, 4.
*** Nietzsche: W. I., aforizem št. 2.

le človeška projekcija in da je absolutni um samó sredstvo, samo računarski instrument v človekovih rokah, je samó še tostransko, *minljivo*, časno zemeljsko žvljenje. Nekaj podobnega smo videli že pri Marxu: če se človek izkaže kot subjekt in samoustvarjalec, ki ustvarja samega sebe s svojo generično proizvodnjo, če se s tem in v tem tudi narava izkaže za samobitno, potem je bog le »predikat«, človekova projekcija v nebo; um postane sedaj nekaj, kar prav tako šele nastaja v človeškem proizvodnem procesu kot človekov predikat in ne more biti temelj.

Gre za to, da bi danes vendarle doumeli in predvsem prenesli zares VSO mnogodimenzionalnost Nietzschejeve besede *»Bog je mrtev«*, da bi takó brez zbeganosti pogledali v ta prepad brezna, nad katerim smo, ne glede na to, ali ga hočemo videti ali ne. S tem bi morda šele zmogli iskati možnost bivanja nad breznom, namesto da se brezmiselno razglašamo za ateiste ali se trdovratno oklepamo vere v svojo vero v boga; da prisegamo na humanizem in verujemo v vero v človeka, se oklepamo vere v umno urejeni red sveta ali pa kratko malo polbudni tavamo v nedoločnih in brezosebnih mnenjih dneva ter smo nerazpoloženi za vsako misel, ki nam grozi s prebuditvijo.

S smrtjo boga in uma torej odpade temelj vsega našega vrednotenja, ki postane s tem breztemeljno — to je skrajna posledica najvišjih vrednot. S tem pa postane tisto, kar ostane, golo tostransko, minljivo telesno življenje in zemeljsko bivanje *neznosno*. Razočaranje je grozljivo. Urejeni svet razpade, Spinozov »deus sive natura« postane »caos sive natura«; bivanje, svet, narava, družba itd., vse to postane ničevo, brez smisla, »ne splače se več«, nič ni res, »vse je dovoljeno«, nič ni trdnega in svetega, vse je minljivo in izginja v nespremenljivem minevanju brez smisla, brez prenehanja, brez opore. Tudi občedružbene vrednote in norme kot pogoji obstanka in razvoja družbe so brez smisla in ne morejo več dati smisla celoti, ker je v nenehnem potekanju nepovrnljivega minevanja vsega brez izjeme prav tako neogiben konec vsega sedanjega človeštva. Posebno moreče in ogrožajoče je pri tem prepričanje, da je potekanje tega preminevanja, da je časno trajanje tega kaosa brez smisla, da je nesmiselno padanje vsega oblikovanega v nič preminulega *absolutno brez izida*, da z vsem tem nikoli ne pride ne končna odrešitev, ne končno zničenje vsega. Misel tega nesmisla je takšna, da lahko vzame pogum najpogumnejšemu. Tudi znanost nas ne more rešiti te grozljive nadloge, saj je le sredstvo za človekove smotre in kot vse človekovo dejanje in nehanje ima smisel ali nima smisla šele iz najvišjih vrednot. In navsezadnje maščevalni posmeh vsem močnim, pogumnim in ustvarjajočim, izvirajoč iz vpogleda v vse to, češ: kaj pa je vse to, kar ustvarjate, kar imate in zmorete — nič; minili boste, prešla bodo vaša dela, prešel bo spomin na vas, prešel v nevrnljivi »bilo je«, ki bo nazadnje še sam prešel v nični nič. Posmeh, ki ga nosi ta »vse mine«, je poln maščevalnosti nemoči nasproti ustvarjalni moči. Pa tudi močne, polne in ustvarjalne ljudi hromi ta »vse je zastonj«, »vse mine«, vse je brez smisla v tem kaosu, ki se mu pravi svet. Ali ne sika iz tega *»vse mine«* maščevalnost vsega neuspelega in ponesrečenega (tj. večine današnjih ljudi) nasproti posrečenemu, uspešnemu in močnemu;

ali ni prav ta »vse mine« nemoč sama? »Spominjaj se, človek: prah si in v prah se povrneš« — ta mrtvaški zvon minevanja in nemoči nam zveni nenehno na uho in se nam posmehuje.

Ta razkroj je po Nietzscheju *»nihilistična* konsekvenca (vera v brezvrednost) kot posledica moralnega vrednotenja: — egoistično nam je *priskutno* (tudi po vpogledu v nemožnost neegoističnega); tisto nujno [brezpogojno] nam je *priskutno* (celo še po vpogledu v nemožnost kakega liberum arbitrium in kake ‚inteligibilne svobode'). Vidimo, da sfere, v katero smo polagali svoje vrednote, ne dosegamo — s tem pa ona druga sfera, v kateri živimo, *še nikakor ni* pridobila vrednosti: nasprotno, utrujeni smo, ker smo zgubili glavno spodbudo. ‚Zastonj doslej'«.* »*Vera v kategorije uma* je vzrok nihilizma, — vrednost sveta smo merili ob kategorijah, ki se nanašajo na neki docela fingiran svet.«** *Toda*: »Ta nihilizem je patološko *vmesno stanje* (— patološka je neznanska posplošitev, sklepanje, da ni prav nobenega smisla —).***

To je torej *pesimistični nihilizem* kot skrajna posledica najvišjih vrednot samih. Patološka vmesna stopnja je ta pesimistični nihilizem zato, ker z razvrednotenjem absolutnih vrednot kot umnih in višjih zemeljsko življenje sámo v vsej svoji polnosti *še* nima vrednosti, ker nam je po Nietzschejevi besedi *egoističnost tega življenja* »še priskutna«.

Vse to pa je šele samó ena posledica razvrednotenja najvišjih vrednot. Po smrti boga in uma, ko je odpadel brezpogojni temelj vrednot in morale, je misel neogibno postavljena pred vprašanje pomena in izvira teh najvišjih vrednot; pred vprašanje, zakaj je zemeljski, telesni, čutni človek postavljal ta absolute. Sedaj se v hipu izkaže, da vse te velike vrednote in ideali niso nič drugega kot *samó še pogoji obstanka določene vrste ljudi, projekcije koristnosti.*

Ne glede na skoraj nepremostljivo razliko med Marxom in Nietzschejem sta si vendar edina v tem, da vrednote ideale, morale, religije, filozofije itd. razlagata tako, da jih izvajata iz določenega pojmovanja minljivega zemeljskega življenja. Omenili smo že, da se je ta prevrat zgodil po Heglu in dopolnil po Nietzscheju. Ko pa spoznamo tostransko, zemeljsko, tj. *družbeno* ali *življenjsko* razlago vseh vrednot za *načelno* pravilno in edino mogočo — in ni razloga, da *načelo* te razlage ne bi bilo pravilno, če onstranstva (transcendence) ni več — se nam vse resnice, vse kategorije, vsa merila resnice, vse vrednote, vsa spoznanja sploh kažejo le še kot koristni *perspektivični pogledi* na bivajoče, ki so za določeno vrsto ljudi in za določen čas resnični ker je ta »resničnost« pogoj njihovega *takega* obstanka.****

---

* Nietzsche: W. I., aforiz. 8.

** Nietzsche: W. I., aforiz. 12 B.

*** Nietzsche: W. I., aforiz. 13; glej tudi W. III., af. 599.

**** Nietzsche: Končni rezultat: vse vrednote, s katerimi smo doslej skušali dati svetu vrednost in ga nazadnje prav s tem razvrednotili, ko so se izkazale za neprimerne — vse te vrednote so, psihološko gledano, rezultati določenih perspektiv koristnosti za ohranitev in stopnjevanje človeških oblik gospodovanja [Herschafts-Gebilde]: in samo nápak projecirani v bistvo stvari. W. I, af. 12 B; glej tudi af. 15.

Iz tega bi sledilo, da si človek s postavljanjem najvišjih vrednot in resnic sam sebi daje najvišjo mogočo vrednost, cilj in smisel, da z njimi potrjuje svoje življenje. Potrebno je torej pregledati morale, religije, filozofije in vrednote s tega stališča. To je Nietzsche storil z zagonom in resnicoljubno predirnostjo, ki skoraj nima para v zgodovini človeštva. Njegove spise polnijo udarne in uničujoče analize vseh evropskih vrednot.

Skozi vse te analize pa se kot rdeča nit vleče spoznanje, da vse vrednote, morale in religije, predvsem pa *njihova utemeljitev*, ne potrjujejo dejanskega človekovega telesnega življenja, njegovega minljivega in edino resničnega zemeljskega bivanja, temveč ga *zanikajo*. To razvija Nietzsche v dveh dopolnjujočih se pomenih: najprej so vse vrednote, religije in morale že po svojem najbolj skritem bistvu zanikujoče, nihilistične do resničnega zemeljskega življenja; potem pa so hkrati v njih izražene zahteve življenja določene vrste ljudi. Ta *notranji in prikriti nihilizem* vrednot idealov in morale je za Nietzscheja nekaj docela različnega od prej opisanega *pesimističnega nihilizma*, ki nastopa kot skrajna *posledica* vrednot samih — njihovega razvrednotenja in *konca*, ki pride zaradi vpogleda v njihovo *breztemeljnost*.

Oglejmo si pomen morale kot pogoja življenja določene vrste ljudi. »Resnica« teh moral se sedaj kaže Nietzscheju samo kot »vsota pogojev za ohranitev neke napol ali docela ponesrečene vrste človeka«. Imenuje jo *suženjska morala* in njen zemeljski (nji sami skriti) okvir vidi po eni strani v *resentimentu*, tj. zagrenjenosti, prikriti in potlačeni jezi in maščevalnosti nemoči zoper moč, po drugi strani pa v želji nemoči, da bi v združenosti pod »absolutnimi« in »občečloveškimi idejami« vendarle nekako premagala moč — torej želja nemoči po moči. Neka analogija z Marxom je mogoča tudi tu. Marx je vse sodobne morale in vrednotne sisteme pokazal kot *ideologijo* kapitalskega, tj. alieniranega človeka, ki ne bo veljala in ne more veljati za človeka kot svobodnega in zavestnega samoustvarjalca. V tej ideologiji torej za Marxa ne more biti nobene brezpogojnosti ali absolutne resničnosti, in *samo* v tem *načelu* razlage se ujema z Nietzschejem. Moralni zakoni so za Marxa le po svoje izražena nacionalna politična ekonomija, kot smo videli podrobneje v III. in IV. pogl. tega spisa.

Če je našel Nietzsche tak družbeni oziroma življenjski izvir in vsebino morale, pa to zanj še ne pomeni, da je samo zaradi tega že nihilistična, ali da je s tem že ovržena. »Kdor je uvidel okoliščine, v katerih je moralna presoja nastala, se s tem še ni dotaknil njene vrednosti,« pravi Nietzsche.

Morala je potemtakem po Nietzscheju potrebna nemočnim, morala je izraz njihove nemoči. Za Nietzscheja je močno tisto, kar je naravno, zemeljsko, telesno, tostransko življenje v vsej njegovi vsebini; močno je, kar sprejema to življenje in ga v vsem potrjuje. Ker pa temeljijo vse evropske vrednote, morale, religije, filozofije, metafizike itd. na nečem nadzemeljskem, intiligibilnem, duhovnem, idealnem in zato »višjem« in »vrednejšem,« je v njih skrito zanikanje tostranskega minljivega življenja: so v tem pomenu že po svojem temelju in v srčiki *nihilistične*. Namesto da bi torej vrednote in ideje izhajale iz življenja in ga potrjevale in pospe-

ševale v njegovi zemeljski telesnosti, ga dušijo v imenu nekih transcendentnih fikcij. V religiji, morali, filozofiji in metafiziki je po Nietzscheju sovraštvo do naravnega življenja, do telesnosti in potrebnosti človeka. Nasproti minljivi neposredno čutni naravi je postavljeno nekaj brezpogojnega in višjega in le-to je *resnično* samo po sebi, *dobro* samo po sebi, *lepo* samo po sebi in se prav s tem maščuje življenju in njegovi radoživi čutnosti takó, da jo kaže kot nevredno te »veličine«. Vse absolutno in brezpogojno, vse obče ima samó zaničljiv pogled za vedno individualno edino dejansko zemeljsko naravo in življenje. »Zakaj pred moralo (posenbo krščansko, tj. brezpogojno moralo) *mora* imeti življenje trajno in neogibno neprav, ker je življenje nekaj esencialno nemoralnega«, pravi Nietzsche: Nemoralno pa je življenje samó, če ga gledamo iz dozdevnih absolutnih vrednot, tj. morale.

Ogljemo si to na nekaj zgledih. Življenje je po Nietzscheju vedno egoistično, vsako bitje je egoistično, vse živo hoče živeti. Dejavno je tako, da potrjuje *svoje* življenje. To velja tudi za človeka. Samožrtvovanje je samo skrajna meja samopotrjevanja. Krščanska morala pa zahteva od človeka *samoodpoved* tem naravnim (»čutnim«, »telesnim«) zahtevam v imenu višjega, duhovnega božjega. Kantova umna morala zahteva od njega podrejanje sebičnega (animalnega) hotenja občemu umnemu, inteligibilnemu zakonu; torej spet *samoodpoved* v imenu inteligibilnega carstva smotrov. Schopenhauerjeva morala zahteva *samoodpoved* v imenu sočutja do drugega. Schopenchauer je speljal odpoved do zadnje konsekvence — zanikanja volje do življenja in v nji življenja sploh, zakaj že sama volja do življenja (svojega življenja) je sebičnost. Zanikanje vsakega egoizma pa je zanikanje življenja. Socialno utemeljene morale sicer dopuščajo samouveljavljanje, vendar v omejenem obsegu. Stopnja sebičnosti, ki gre čez določeno mero, je prepovedana, torej spet samoodpoved v imenu skupnosti. V vsaki morali *ima in mora* imeti obče prednost pred individualnim, v imenu namišljenega »resničnega« sveta mora zanikati obstoječi svet.* Zato mora nenehno omejevati vse individualno in edino realno. V vsaki samoodpovedi pa je vsebovano *zanikanje* kakega nagona, potrebe, izraza življenja kot potrditve volje do življenja — torej *nihilizem*.

To je omenjena druga stran radikalizacije morale same. Šele s tem, da se pokaže njen notranji in prikriti nihilizem, se po Nietzscheju vsaka morala in vrednota docela razvrednoti; najbolj razločno pa se to pokaže, ko se utemeljitev vsake morale — praktična filozofija — razkrije kot nekaj načelno nihilističnega do edino realnega telesnega zemeljskega življenja. Kritika vsake moralnosti je zato po Nietzscheju visoka stopnja moralnosti — samouničenje morale. Z radikalizacijo morale pride torej pri Nietzscheju na dan njen skriti koren — notranji nihilizem — in s tem se tudi konča.

Iz vseh teh Nietzschejevih analiz torej sledi, da si človek s *postavitvijo dosedanjih najvišjih vrednot ni dal sam sebi najvišje vrednosti, temveč ravno zaničuje svoje življenje*. Samo v imenu tega življenja zavrača Nietzsche vso moralo in vrednote in postavlja *zahtevo* za *prevrednotenje* vred-

* Glej: Nietzsche, W. III, af. 585 A.

not. Kot *načelo* tega prevrednotenja postavlja Nietzsche *življenje* v njegovi telesnosti in zemeljskosti. Razvitje te *zahteve* mu pomeni premaganje obeh vrst nihilizma, ki smo ga opisali doslej.

Da bi razumeli *načelo* tega prevrednotenja vrednot in s tem premaganje nihilizma, moramo pogledati, kaj misli Nietzsche z *življenjem*.

Življenje je za Nietzscheja ime za vse, kar je. Označitev vsega, kar je, za življenje, je pravzaprav eden zadnjih odgovorov na temeljno evropsko metafizično vprašanje, *kaj je* bivajoče kot tako in v celoti. Notranji ustroj življenja je za Nietzscheja življenjska volja. *Volja do življenja* kot »*stvar po sebi*« *vsega pojavnega* v celoti je temeljna Schopenhauerjeva metafizična misel, njegov odgovor na vprašanje, kaj je bivajoče. Volja do življenja se uteleša v različnih stopnjah, od najnižje anorganske snovi prek rastlin in živali do človeka kot najvišje oblike utelešene volje do življenja. Stopnjevanje oblik volje do življenja je prišlo v človeku do neprekoračljivega vrhunca, ker se je tu volja do življenja, ki se v vseh nižjih oblikah topo in nezavedno potrjuje, zavedla same sebe in s tem sprevrgla v zanikanje same sebe; spoznala se je kot egoizem, ki muči in požira samega sebe. *Egoizem*, uveljavljanje *sebe* na račun uničevanja drugega, nenehna težnja po *svoji* ekspanziji na račun drugih — to je spoznal Schopenhauer kot temeljni ustroj in slepi gon volje do življenja. Stopnjevanje oblik utelešenja volje do življenja ima zato svoj smisel v tem, da bi slepa volja prišla v človeku do spoznanja same sebe kot samomučilke, da bi se s tem samospoznanjem *sprevrnila v zanikanje same sebe* in se s tem odrešila iz življenja kot trpinčenja in požiranja same sebe.

Odrešitev v samozanikanju je zadnji cilj in smisel stopnjevanja oblik do človeka. Če ne bi volja v človeku zanikala sama sebe, bi bila obsojena na nikoli umirjeno in nesmiselno mučenje in požiranje same sebe, nenehno obnavljanje in *uničevanje* oblik absolutno brez cilja in smisla. *To pa je samozavedni volji neznosno.* Brezciljno in nenehno samomučenje volje do življenja po Schopenhauerju ni nič drugega kot nenehno obnavljajoče se *preminevanje* vsakega vzgiba, vsakega pojava volje, vsake njene tvorbe brez razlike od zadnjega peščenega zrnca do kozmičnih meglenic, od najmanjše bilke do najmogočnejših dreves, od najmanjšega mikroba do najčudovitejših in najmočnejših živali, od zadnjega divjaka do genija, od berača do kralja, od črede do modernih držav, od neznatnih otroških iger do najveličastnejših dejanj, od navadnega pretepa do velikih vojn. Toda to *minevanje* je vedno mučno *uničevanje*: rastline razkrajajo anorganske snovi, živali žro rastline in se žro med seboj, človek uporablja in ubija vse dosegljivo kot svoje sredstvo, in ljudje se uničujejo med seboj. Ker je vse le ena in ista utelešena volja, žre in muči v vsem sama sebe. *Vpogled* v to brezciljno in slepo divjanje volje do življenja, do katerega se je povzpela volja v človeku, je postala zato njen *kvietiv*. Poslednji cilj mu je zničenje volje, popolna odsotnost sleherne želje, poželenja, samoobrambe, strasti itd. — kvietistični ni désirer ni refuser, popolna odsotnost slehernega egoizma — torej življenja. To zanikanje zato ni samomor, temveč dušenje in premaganje bistva življenja v sebi. V službi tega samozanikanja volje do življenja so po Schopenhauerju predvsem umetnost, filozofija, morala,

religija, puščavništvo, mučeništvo, svetništvo itd. Z zanikanjem svoje volje do življenja pa človek *odrešuje vse*, zakaj v njem ni utelešen le »del« volje, temveč vsa in nedeljiva, v njem so zbrane vse nižje oblike volje. Tako je človek nosilec sveta in subjekt, ker je njegova *subjektiviteta* kot volja do življenja nedeljivi in celotni temelj vsega bivajočega, pred-očnega. Schopenhauer je tako kot vsi novoveški misleci *mislec subjektivitete kot temelja bivajočega v celoti.*

Volja je po Schopenhauerju absolutno svobodna, da se potrjuje kot volja do življenja ali pa zanika voljo do življenja. Z vpogledom v brezciljno divjanje volje do življenja se absolutno svobodno spremeni v *samozavedno voljo zanikanja volje do življenja, v volji nasprotno voljo.* S tem si sama daje poslednji vse obvladujoči véliki cilj in smisel — samoizničenje kot odrešitev. To je zato po Schopenhauerju *edini* mogoči cilj in izhod iz sicer nenehno obnavljajočega se nesmiselnega trpljenja; izhod in smisel, ki si ga daje volja sama.

To absolutnost svobode volje, da zanikuje ali potrjuje sámo sebe, lahko najdemo že pri Heglu.* Absolutni *duh* kot samozavedna volja znanja in ljubezni spozna in hoče v vsem sam sebe. To *hotenje* (ljubezen) je pri Heglu absolutna svoboda *samopotrjevanja.* »Nagnjena« je v to samopotrjevanje, ker je bog, sebe misleči in večno prozorni um, duh, ideja; v nji in po nji ima vse — čeprav sámo zaradi svoje neprimernosti ideji obsojeno na propad — svoj smisel. Hegel misli absolutnega duha kot svet, ki je s tem »najboljši vseh mogočih svetov«.

Kar pa pri Schopenhauerju »nagne« voljo v samozavedno samozanikanje *volje do življenja*, v volji nasprotno voljo, kar je njen najhujši in edini kvietiv, je pravzaprav *nesmiselnost* nenehnega *minevanja* — časnost — vsega oblikovanega v »bilo je«, v nič. Da bi se ga volja znebila, si dá smisel in cilj z absolutnim zničenjem v samozanikanju, saj s tem ima vse dogajanje vendar še neko smer in smisel.

Ta Schopenhauerjev pesimistični sklep temelji po Nietzscheju na Schopenhauerjevem moralizmu, na zgolj moralni nesprejemljivosti egoizma kot temeljnega ustroja življenja, tj. bivajočega v celoti. Morala je pri Schopenhauerju utemeljena na sočutju, ki sloni po svoje na absolutni *enotnosti in istosti* bistva vseh bitij. Sočutje kot neposredni (ne racionalni) vpogled v notranje bistvo (tj. voljo) slehernega bitja dojema in sprejema tujo bolečino, ki jo prizadeva življenjski egoizem kot uničevanje drugega, za svojo bolečino. S tem pa postaja egoizem nemogoč — in seveda življenje tudi. Tako je prišel po Nietzscheju na dan implicitni nihilizem slehernе morale, religije in tudi sleherne prejšnje filozofije. Ta oris jedra Schopenhauerjeve metafizike nam omogoča razumeti Nietzschejevo pojmovanje življenja. Tudi zanj je življenje volja do življenja z vsem opisanim slepim divjanjem in samotrpinčenjem. Tudi zanj je temeljni ustroj volje do življenja egoizem. Toda samo v moralni interpretaciji pomeni egoizem zlo. *Ker pa je utemeljitev morale padla, je enako neutemeljeno imenovati*

* Hegel: Absolutna svoboda ideje pa je, (. . .) da se v svoji absolutni resnici sama odloči svobodno spustiti iz sebe moment svoje posebnosti ali prve določitve in drugobiti, [tj.] neposredno idejo kot svoj odsev, kot naravo. Enc. § 244.

bistvo življenja egoizem. To pa temeljito spreminja na videz neznatno razliko med Schopenhauerjem in Nietzschejem. Po smrti boga pade sleherni absolut in vsaka »stvar po sebi«. Zato volja za Nietzscheja ni več absolutna »stvar po sebi«, stoječa nekje *za* pojavom, temveč je vsa v svojem »pojavu«, ki zato ni več pojav v Schopenhauerjevem pomenu. Volja je bistvo vsega bivajočega, ne pa stvar po sebi.*

Volja je za Nietscheja samó *volja do moči*; ustvarjanje, ki vsebuje tudi rušenje in ubijanje, nenehno preraščanje dosežene stopnje moči, ki se nikoli ne zadovolji z doseženim. Volja ni nič drugega kot moč in moč ni nič drugega kot volja po več moči. Nietzschejev odgovor na vprašanje, kaj je bivajoče v celoti, je: *volja do moči.* »Samo, kjer je življenje, je tudi volja: toda ne volja do življenja, temveč — tako te učim — volja do moči.«** Voljo do moči je postavil Nietzsche za *princip* prevrednotenje vrednot.

Z golim preimenovanjem volje do življenja v voljo do moči pa Nietzsche še ne bi mogel trditi, da je premagal Schopenhauerjev pesimizem, pesimistični nihilizem in imanentni nihilizem vseh moral, vrednot in idealov. Volja do življenja kot zgolj volja do moči v Schopenhauerjevi misli namreč še ničesar bistveno ne spremeni, predvsem ne odstrani njegovih pesimističnih sklepov. To »preimenovanje« mora zato imeti globljo osnovo.***

Ta kratki in preveč historični oris metafizike volje nam pušča — kakor vsak zgolj historični pogled na misel kakega bistvenega misleca iz evropske zgodovine — sum, da je to le samovoljna razlaga narave, človeka in sveta, docela neutemeljeno hipostaziranje volje v temelj vsega bivajočega v celoti. Podoben sum se nam je zbudil že pri obravnavanju Heglove temeljne misli samorazvoja absolutnega duha. Tam smo poskusili pokazati *zgodovinsko* negibnost Heglove misli. Pred podobnim sumom smo se morali zavarovati, ko smo obravnavali Marxovo temeljno misel bistva kot spleta potrebe in proizvodnje. Iz analize potrebe se je pokazalo, da je struktura potrebe in njenega predmeta kot vnanjosti nje same *volja kot appetitus.* In ker se nam je vse, kar je, pokazalo le v tem odnosu, smo *morali* bistvo bivajočega misliti kot voljo, appetitus. To opozorilo naj zadošča — *seveda samo kot analogon* — tudi za primer, ki ga obravnavamo. Zgolj historičnemu prijemu in zdravemu vsakdanjemu razumu, ki tudi filozofom ni nikoli manjkal, je vse to seveda neogibno španska vas, čudne zgodbe. Toda tako je pač v filozofiji že od Talesa naprej.**** Bistveno zgo-

---

* Glej: Nietzsche, W. III, af. 692.

** Nietzsche: Zaratustra, II, »O samopremagovanju«, str. 168. Glej tudi W. III, af. 689, 693.

*** Nietzsche: »Volja« — tako se imenuje osvoboditelj, ki prinaša veselje: to sem vas torej učil, prijatelji moji. Toda sedaj se naučite še tole zraven: Volja sama je še jetnica. Zaratustra II, »O odrešitvi«, str. 206.

**** Spomnimo se zgodbe o Talesu, ki jo pripoveduje Platon, da je namreč Tales nekoč preučeval zvezde in, gledajoč v nebo, padel v vodnjak, da se mu je smejala traška dekla. Platon pa pravi v svojem »Parmenidu« (135 D) tole: »Napni svoje sile in se, dokler si še mlad, bolj uri v tisti sposobnosti, ki jo imajo za nekoristno in ki jo navadni ljudje imenujejo blebetanje, — zakaj če tega ne boš delal, se ti bo izmaknila resnica.«

dovinskemu pogledu se — historično zdravorazumski logiki samovoljni in nezdružljivi, tj. docela različni — odgovori na vprašanje po bistvu bivajočega kažejo kot eno samo neogibno in mnogodimenzionalno *odgovarjanje* iz *istega* in njegovih neenakosti.

Oglejmo si sedaj *ključno točko zadnjega prevrata in s tem konca dvainpoltisočletne evropske metafizike* in z njo vred vsake morale kot praktične filozofije.

Pri Schopenhauerju je bivajoče glede na esse existentiae vedno posebna *končna* pojavna oblika volje; iz svoje absolutne *zunaj-časnosti* (večnosti), zunaj prostorskosti in sploh zunaj vsake kategorialnosti *stopa* volja v čas in prostor; ko vstopi v čas in prostor, se utelesi. Vsaka *utelešena* oblika volje absolutno brez izjeme je *časna* in zato *začasna*, obsojena na propad in zničenje. Poslednja in odločilna določenost bivajočega (ki je za Schopenhauerja pojav volje), je njegova *časnost*, tj. *neogibna minljivost*.

Razumevanje strukture časa je pri tem docela *tradicionalno* in izvedeno iz dojetja bivajočega. Čas ima svoj »*bilo je*« ali preteklost, svoj »*je*« ali sedanjost in svoj »bo« ali prihodnost. Kar »je bilo«, tega »sedaj« ni več, ker je nevrnljivo minilo; kar »bo«, tega »sedaj« še ni, ker je prihodnje. Samo to »*sedaj-je*« kot ozka meja med »bo« in »bilo je«, ki jo danes merimo z milimikro-enotami sekunde in takó vnašamo v svoje račune, ima tu *pomen biti bivajočega*; ta pomen izraža tudi beseda pričujočnost, lahko bi rekli tudi »*sedanjevanje*«. »Sedaj« je namreč trenutek, ki mine in že je tu drug »sedaj« itd. brez konca. Bit kot pričujočnost ali »sedanjevanje« bivajočega pomeni torej zaporedje nenehnega teka sedajev. *Bit sama je pojmljena iz te strukture časa*. Tej časovni strukturi je podvrženo vsako bivajoče brez razlike. »Sedanjevanje« oziroma pričujočnost ostaja tedaj vezana samó na *trenutek* kot docela *nedostojno* in *brezrazsežno* mejo med »prej« in »potem«. Neobstojnost te brezrazsežne meje je *tek*.

Taka struktura časa je veljavna brez podrobnejšega premisleka v vsej evropski metafiziki od Parmenida in Heraklita do Nietzscheja in velja še danes. *Odločilno je povezana z vsem metafizičnim pojmovanjem biti*.

Omenjali smo že večkrat, da bit v vsej metafiziki preide v neko najbolj bivajoče, bivajoče, ki postane temelj vsega bivajočega in utemeljuje tedaj bit samo. To bivajoče smo imenovali *bivajočost* in njena odlika je bila *zunaj-časnost, večnost, absolutnost*, ki bi jo iz opisane strukture lahko imenovali »*stoječi sedaj*«, ki vsebuje vse prihodnje in preteklo. Ta pomen ima v srednjeveškem mišljenju beseda *omnipraesentia* — vsepričujočnost. Pomen te vsepričujočnosti (*najvišjega bivajočega*, ki utemeljuje bit vsega, kar sploh je) je očitno samó *modus* prej orisane strukture časa kot teka sedajev.

Omenili pa smo, da je prišel po Heglu v pomenu biti *obrat*. V čem je sedaj ta *obrat*, ki je potegnil za sabo *prevrat* cele metafizične zgradbe? *Prevrat* te zgradbe vsebuje Nietzschejeva beseda »Bog je mrtev«, kar obenem pomeni smrt svetovnega uma. To se kaže že pri Marxu. Da pa je bog in um mrtev, je mogoče zagledati samó v *radikalni zaostritvi opisanega pojmovanja časa*, če je bit sama zasnovana na tej strukturi časa. Če ima namreč *samó* oni »*sedaj-je*« kot neobstojna meja med »prej« in »potem« pomen »biti« in *ta* ne pomeni drugega kot *tek*, tedaj bit preide in

izgine v *postajanje = minevanje* (Werden). Če *absolutno vse teče* in je tudi čas sam brez-miselno razumljen kot nekaj tekočega (kakor da bi bil čas sam kaj v času potekajočega), *potem ta skrajna zaostritev in radikalizacija opisanega pomena časa ne dopušča nobene transcendence več.* Vsa metafizična bistva, bog, um itd. so kot transcendence obsojeni na smrt. Pomen tega pa je daljnosežen in obsega vse. Nietzsche je premislil ta dogodek do kraja.

Če absolutno vse teče, potem — strogo vzeto — ne moremo več govoriti o *biti* bivajočega, temveč o *teku* bivajočega.* To nas neogibno pelje do tega, da tudi o *bivajočem* ne moremo več govoriti, ker bivajoče pomeni samó to, kar je v biti. Ker pa je le-ta samó *tek*, ni mogoče o ničemer več brez laži (tj. *neskladnosti* v pomenu tradicionalne definicije resnice) izreči, da *je*, ker ga s tem *ustavljamo v teku.* Sleherna izjava o bivajočem je zato že *principialno* neresnična, ker je resnica (adaequatio) o bivajočem brez podlage, če ni bivajočega, temveč samo tekoče. Zato tudi ni mogoče govoriti o resničnem spoznanju česar koli: »*Spoznanje* in *postajanje (Werden)* se izključujeta.« »Navsezadnje: če je Vse (Alles) postajanje, *tedaj je spoznanje mogoče samó na temelju vere v bit.*** Zato pravi Nietzsche: »Resnica je vrsta zmote, brez katere določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti. Navsezadnje odloča vrednost za *življenje.*«*** Če ni bivajočega, tudi ni *stvari* kot subjekta izjave, kot nosilca predikacije; tudi *subjekta*, ki bi si postavljal nasproti *objekt*, ni več. Zakoni narave ali zgodovine izgubijo sij resničnosti. Skratka, celotni dvainpoltisočletni metafizični kategorialni aparat kot razkritost apriornih struktur bivajočega v celoti, skupaj z logiko in dialektiko (vse vrednote), se razleti v tistem hipu, ko ni več mogoče izreči *bivajočega*, ko bit preide in izgine v *postajanje.* S tem se razkroji element evropskega mišljenja. To bi lahko imenovali »razkroj uma«.

Če upoštevamo vse to in tisto, kar vse to pomeni za človekovo ravnanje, potem je obrat v pomenu biti in z njim smrt boga in uma in s tem prevrat vse metafizike zares *najstrašnejši dogodek* v zgodovini Evrope, spričo katerega so svetovne vojne samo ospredje.

Vse vrednote in resnice in spoznanja postanejo sedaj perspektivični pogledi na »bivajoče«, neogibno zmote, nekaj *kar je oprto samó na hotenje*: resnica je »imeti-za-res«, »verjeti-da-je-res«, »hoteti-za-res«, odloča vrednost za življenje, tj. voljo. In ker je po Nietzscheju volja vedno le volja do moči, velja ta odslej za edini *princip* vsega vrednotenja in resničnosti. *Vredno in resnično je, kar veča moč, nevredno je, kar jo duši.* Imeti nekaj za res pomeni: imeti to za bivajoče; imeti nekaj za vredno pomeni: imeti to za trajno in nespremenljivo. To pa pomeni: *sam ustvariti sebi resnico bivajoče, bit, vrednoto* itd., ker se v tem uveljavlja in uteleša *človekova volja* kot *volja do moči.* »Postajanju *vtisniti* naravo biti — to je *najvišja volja do moči.*«**** »Vtisniti naravo biti« pomeni tu »*postaviti bit*«

---

* Glej k temu Nietzschejeve misli o fenomenalnosti vsega: W. III, af. 474, 475, 476, 477, 478, 479, 486, 487, 488.

** Nietzsche: W. III, af. 517 in 518.

*** Nietzsche: W. III, af. 493.

**** Nietzsche: W. III, af. 617.

glede na voljo do moči in iz volje do moči. »Bit«, »bivajoče«, »resnica«, »subjekt«, »objekt« itd. so tedaj *perspektivični pogledi* volje do moči. Taka *generalna perspektiva* je tedaj tudi določena razkritost »bivajočega« v celoti, tj. metafizika kot odgovor na vprašanje, *kaj je bivajoče*. Vsako »bivajoče« *je* tedaj *samó* in edino v taki perspektivi, tj. bistveno *postavljeno*, in njegova »bit« je ta postavljenost, ki temelji na volji do moči. Ker zajema taka perspektiva »bivajoče« v celoti, ni zunaj nje ničesar več. Te *perspektive* kot generalne razlage (tj. postavitve) »bivajočega« v celoti dela tedaj *človek kot volja do moči*; zato je človek tudi pri Nietzscheju kreator in središče »bivajočega« v celoti in temelj njegove »biti« kot postavljenosti. Obenem se kot volja do moči kreira tudi sam sebe kot »subjekt«, tj. samopostavljajočo se osnovo vsega. Ta subjekt je prav tako postavljenost — nekaj, kar sodi k sleherni perspektivi kot njeno izhodišče, tj. volja do moči. Kot tak postavljalec »biti«, »bivajočega«, »resnice«, »subjekta« itd. je *človek* po »bistvu« (kot volja do moči) *»mera vseh reči — bivajočih, da so, in nebivajočih, da niso«*. Ta *Protagorov* stavek na ekstremen način *odzvanja* (ni pa isto) v Nietzschejevi misli, da pomeni *vtisniti* postajanju naravo biti — najvišjo voljo do moči, zakaj tu se zares šele sama potrdi v vsem, kar je. To pa je pravzaprav nenehno samoustvarjanje, rast in sreča rasti. S tem pa seveda pade obči um kot brezpogojnost in obča resničnost tistega, kar »imamo-za-res«. To pa pomeni, da je mogočih več »resnic« in torej tudi več »poti«, o čemer danes često slišimo in kar je mogoče samo v horizontu ki ga je odprl prevrat metafizike. Temeljne in vladajoče premise današnjega *mišljenja* in *ravnanja* se gibljejo še vedno samó v tej ravnini.

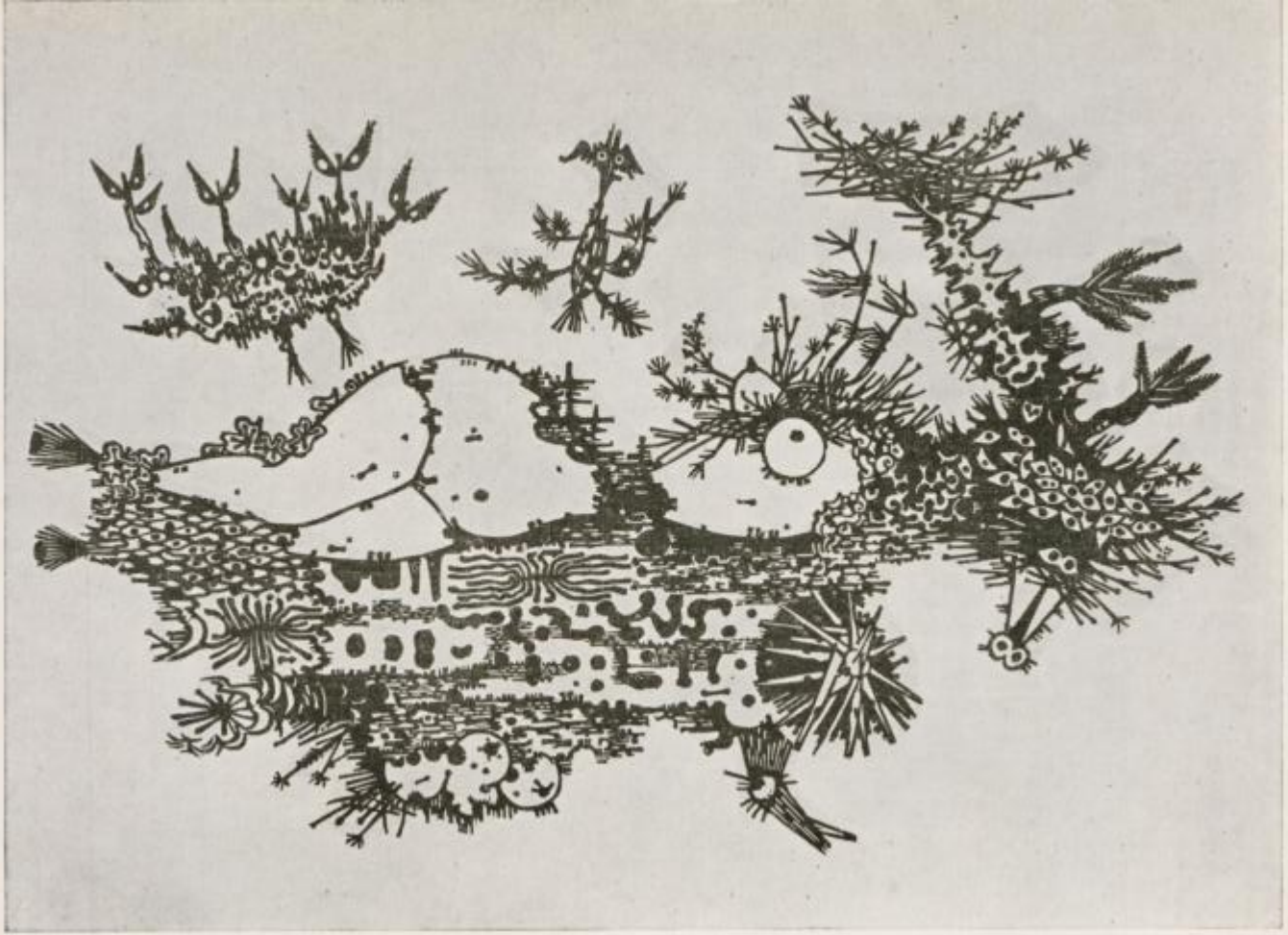
Da pa bi razumeli, kako *je* ta volja do moči, moramo pogledati kako se znebi *minevanja* kot svojega kvietiva, po katerem se sprevrača v sebi nasprotno voljo — voljo do zničenja.

Če je vse podvrženo zakonu časa in njegovemu minevanju, če mora vse oblikovano neogibno in brez smisla preiti v nični nič, potem smo videli, da izgubi smisel tudi *postajanje* in *bivanje*. Schopenhauer je iz tega naredil pesimistično nihilističen sklep: volja se reši nesmiselnega nenehnega trpinčenja same sebe s tem, da v svoji najvišji upodobitvi — človeku — sama sebe zanika ter si tako dá poslednji cilj in smisel.

Da bi torej premagal pesimistični nihilizem in notranji nihilizem vsake morale, je Nietzsche postavljen pred težko nalogo: premagati čas in njegovo minevanje v »bilo je«, v nič. Misel, ki zmore premagati prepad tega »bilo je«, ne da bi skušala spet oživiti boga in s tem karkoli, kar je umrlo skupaj z njim, imenuje Nietzsche zato upravičeno svojo *»najtežjo misel«*.

O tem govori Nietzschejev Zaratustra najprej v prispodobi, ki nosi naslov »Pogrebna pesem«. Še določneje govori Zaratustra o tem v prispodobi z naslovom *»O odrešitvi«*. Tu pravi: »Ta Sedaj in Nekoč na zemlji — oh! prijatelji — to je tisto moje najneznosnejše; in ne znal bi živeti, ko ne bi bil še videc tega, kar mora priti.« (...) »Hotenje (Wollen) osvobaja: toda kako se imenuje tisto, kar osvoboditelja samega uklepa v verige? ‚Bilo je': tako se imenuje najsamotnejša bridkost volje in njeno







FRANCE MIHELIČ:

Parke II., 1967 (acryl)
Dafne in Kurent I., 1967 (lesorez)
Kurent, 1967 (acryl)
Dafne in ure, 1967 (lesorez)



škripanje z zobmi.« (...) »Da čas ne teče nazaj, to je njena razkačenost; ‚to, kar je bilo' — tako se imenuje kamen, ki ga ne more valiti«. (...) »Torej je postala volja — osvoboditeljica — mučilka: in na vsem, kar more trpeti, se je maščevala za to, ker ne more nazaj.

To, dà, samó to je *maščevanje*: volji nasprotna volja proti času in njegovemu ‚bilo je'. »(...)« *Duh maščevanja*: prijatelji moji, to je bil doslej najboljši človekov premislek; in kjer je bilo trpljenje, tu naj bi bila vedno kazen.

‚Kazen' namreč, tako se imenuje maščevanje sámo: (...)

In sedaj se je valil oblak na oblak čez duhá: dokler ni pričela blaznost pridigati: ‚Vse mine, zato je Vse vredno, da premine.'

»‚In to je pravičnost sama, ta zakon časa, da mora žreti svoje otroke': tako je pridigala blaznost.« (...)

»‚Ali more biti odrešitev, če je pravica večna? Ah, nepremakljiv je kamen ‚bilo je': večne morajo biti tudi kazni!' tako je pridigala blaznost.« (...)

»‚Samó, če bi se volja navsezadnje sama odrešila in bi hotenje postalo ne-hotenje': toda, bratje; vi poznate te marnje blaznosti!«*

Sedaj lahko razumemo te Nietzschejeve besede. Če je ves človek volja do življenja (pri Nietzscheju volja do moči) in se le-ta v njem obrne v zanikanje, tedaj je ta *zanikujoča volja* volji nasprotna. Maščuje se ji že zato, ker je, ker se uteleša. Če namreč absolutno vse oblikovano in utelešeno nevrnljivo in brez smisla mine v tisti »bilo je«, potem je tudi vsako postajanje in vsako bivanje, vsak »bo« in »je« enako brez smisla in naj bi navsezadnje ne bilo ne prihajajočega ne bivajočega. Vse, kar prihaja v bivanje in biva, je torej tej zanikujoči nasprotni volji greh, bivanje sámo ji postane krivda, zato se mu maščuje, in to maščevanje zaradi bivanja ji je pravična kazen za krivdo. Šele v tem je po Nietzscheju pravo samomučenje volje, ne pa postajanje, ki je vedno tudi podiranje in uničevanje, zakaj postajanje z uničevanjem vred je dvojna slast volje do moči.

Volji nasprotujoča volja je naprej obrnjena proti minevanju, proti onemu »bilo je«, torej proti minulemu. Ker pa tega ne more spremeniti, ker je to »kamen, *ki ga ne more valiti*«, se spremeni v maščevalko nad vsem, kar je. Volji nasprotna volja je zato *nemoč*. Ta *nemoč* se po Nietzscheju razkriva kot skrito jedro, kot srčika krščanske ali religiozne morale in sokratske umne morale (tj. pravzaprav vse evropske morale), ki sta po svoji utemeljitvi pravzaprav proti *moči* (močnih) združena *nemoč* (nemočnih).

Če je bil »duh maščevanja« najboljši človekov premislek, pomeni *najboljši* premislek šele *premislek celote*. Misel celote bivajočega je dosedanja evropska metafizična misel. Metafizika, kakor jo pojmuje Nietzsche — kot idealizem tj. postavljanje transcendentnih bistev in večnih bitnosti *nad* svet, naravo in zemeljsko življenje kot njegov večni temelj — je torej duh maščevanja, nosilka nihilizma. »Celotni *idealizem* dosedanjega

* Nietzsche: Zaratustra, II. del, »O odrešitvi«, str. 205—208.

človeštva se namerava sprevreči v *nihilizem*, — v vero v absolutno *brezvrednost*, tj. brezmiselnost.«* To Nietzscheju pomeni, da prihaja na dan njegovo doslej skrito jedro, da se sam *radikalizira*. Za ta idealizem in njegove transcendentne bitnosti je konkretna realiteta zemeljskega življenja in njegovega neogibnega »egoizma« samó *napaka*, ki bi jo bilo treba odpraviti.

Ta idealizem, posebno pa njegovo skrajno, tj. radikalizirano obliko, imenuje Nietzsche v »Zaratustri« »duh teže, ki vleče navzdol, v prepad«, »hromeči in hromi pritlikavec in krt.«** Gre mu za to da bi premagal, da bi »odgriznil glavo tej težki in črni kači, ki se je zagrizla človeku v grlo«, *»da bi bil človek odrešen duhá maščevanja.«**** Vse to pomeni premagati čas in njegovo *minevanje v »bilo je«*.

Odrešitev pa ni nič drugega kot: »Preminule odrešiti in vsak ‚bilo je' preustvariti v ‚tako sem hotel!'«*****

Kaj se skriva v tem, *»takó sem hotel«, kdaj tako hočem* in *kdo sem tedaj*? Reči k *vsakemu* trenutku »tako hočem«, potrditi sleherni *»sedaj«* skupaj z njegovim »bilo je«, pomeni biti v slehernem trenutku *moč* in *slast večanja moči*, ki nenehno hoče sama sebe in samó sebe. »Lust will aller Dinge Ewigkeit, *will tiefe, tiefe Ewigkeit!*« Slast hoče večnost *vseh* reči, *hoče globoko, globoko večnost!*«****** Beseda *»Lust«* je zelo težko prevedljiva v vsej svoji mnogopomenskosti. Pomeni zadovoljstvo in hotenje po še več zadovoljstva, užitek in željo po še večjem užitku, naslado in še več naslade, poželenje in še novo poželenje, pohotnost in še novo pohotnost. Pomeni pravzaprav spolnitev zahteve oziroma *poželenja* po nečem in obenem *naslado* ob tej spolnitvi, ki pelje takoj k nadaljnji zahtevi in poželenju itd. Temu se še najbolj bliža beseda *slast*, če jo mislimo kot »imeti slast po čem, slast do česa« in obenem kot »naslado v uživanju ali používanju tega«; slast je torej *naslada in poželenje* obenem: poželenje, ki se spolni in potrdi v nasladi; naslada, ki se spolni kot novo poželenje itd. brez kraja. Docela bi zgrešili pomen slasti in poželenja, če bi ju mislili v običajnem znanstvenem psihološkem pomenu. Ne smemo pozabiti, da Nietzsche sploh ni govoril kot znanstvenik psiholog, temveč je vse, kar je povedal, posebno pa temeljne misli — povedal kot filozof, kot *mislec bistva*. Nietzsche je kot mislec skrajnega prevrata evropske metafizike prav zato še vedno metafizični mislec, le da pri tem razumemo *metafiziko* v širšem in globljem pomenu kot Nietsche. Če pa Nietzschejevo misel *slasti* razumemo v njenem *bistvenem*, tj. metafizičnem pomenu, potem to nikakor ni zgolj doživljanje kakega individua, temveč *je obris temeljne strukture zadnje in še sedaj vladajoče subjektivitete subjekta. To je sama v sebi krožeča brezpogojna subjektiviteta subjekta kot volja do moči (obenem bistvo človeka), ki je vse, kar je.*

---

* Nietzsche: W. III, af. 617.

** Nietzsch: Also sprach Z. III, O prikazni in uganki, str. 230—231; O duhu teže, str. 282—283—284.

*** Nietzsche: Also s. Z., III, O prikazni in uganki, str. 228—234; O tarantelah, str. 144.

**** Nietzsche: Also s. Z., III, O odrešitvi, str. 206.

***** Nietzsche: Also s. Z., IV, Pijana pesem, str. 470.

S tem je šele postavljen večni krog, ki ga Nietzsche imenuje *večno vračanje enakega*, in šele s tem je volja zares kot *volja do moči* — to je Nietzschejeva »najtežja misel«. To pa ne pomeni težavna ali težko dostopna misel; njena teža je hotenje bolečine, skupaj s slastjo, hotenje majhnega in nevrednega skupaj z velikim, zakaj slast sama hoče tudi bol. »Ali ste kdaj rekli Dà kaki slasti? O, prijatelji moji, tedaj tedaj ste rekli Dà tudi vsaki *bóli*. Vse reči so namreč sklenjene, sprepletene, zaljubljene, — ste hoteli kakšen-Krat dvakrat [Wolltet ihr jemals Ein Mal zweimal], ste rekli kdaj ‚ugajaš mi, sreča! hip! trenutek!' tedaj ste hoteli vse nazaj!« (. . .) »— *kaj* hoče slast! bolj žejna je, prisrčnejša, bolj lačna, strašnejša, bolj prikrita kot vsaka bolečina, *sebe* hoče, *vase* grize, volja kroga kroži v nji.« (. . .) »— tako bogata je slast, da jo žeja bolečine, peklà, sovraštva, sramote, pohabe, *sveta*, — zakaj ta svet, o, saj ga poznate!«* Večno kroženje brezpogojne subjektivitete v sami sebi je *krog večnega vračanja* volje do moči. *Večno vračanje enakega je način, kako volja kot moč je.* Ta njen način imenuje Nietzsche tudi *dionizično samoustvarjanje*. ». . . ta moj *dionizični* svet večnega samoustvarjanja, večnega samorazdiranja, ta skrivnostni svet dvojnih slasti, ta moj ‚onstran dobrega in zlega', brez cilja, če ni v sreči kroga cilj, brez volje, če nima krog sam zase dobre volje, — hočete *ime* za ta svet? — (. . .) *Ta svet je volja do moči — in nič poleg tega!* In tudi vi sami ste volja do moči — in nič poleg tega!«**

Nenehno potekanje in *gibanje* vsega je nenehno postajanje in razpadanje, ki se večno enako spet vrača. To je najprej popoln izgin »biti« v *tek* postajanja, vendar obenem v večnem vračanju enakega ekstremno bližanje *večnosti* »biti«. »*Povzetek*: postajanju *vtisniti* naravo biti — to je *najvišja volja do moči*. (. . .) Da se *vse zopet vrača*, je najekstremnejše *približanje sveta postajanja svetu biti: vrhunec premišljevanja*.«***

Tako sta sedaj v večnem krožnem teku volje do moči neločljivo in neprekoračljivo združena *Heraklitov* rek o »*teku vseh reči*« in *Parmenidov* rek: »*je namreč bit*«. V tem pa, da volja do moči vtisne postajanju naravo biti (da si sama ustvarja resnico, bit, bivajoče itd.) odzvanja v vrhuncu Nietzschejeve misli po svoje ekstremno in neločljivo od prejšnjega tudi *Protagorov* rek: »*človek je mera vseh reči*«. S tem pa se je evropska metafizika nekako sklenila s svojimi začetki.

Šele sedaj, z utemeljitvijo volje do moči v večnem vračanju nje same, je čas in njegovo minevanje v »bilo je« in s tem ves notranji in vsak nihilizem morale, religije, filozofije, metafizike, vrednot idealov, itd. *premagan*; nihilizem seveda, kakor ga razume Nietzsche. Šele s tem je volja osvobojena svojih verig, se sprosti sebi nasprotne volje. Kdor živi ves čas takó, da v slehernem trenutku obvladuje svoji volji nasprotno voljo (razkol s samim seboj — če se to sliši bolj domače) in tako sleherni trenutek znova potrjuje svojo moč — je *nadčlovek*, Übermensch. Malo je danes besed, ki bi bile tako zlorabljene, opljuvane in obenem do kraja *nerazumljene*, kot je ta Nietzschejeva beseda in zaradi nje seveda tudi njen avtor.

* Nietzsche: Also s. Z., IV, Pijana pesem, 10—11, str. 469—470.
** Nietzsche: W. IV, af. 1067.
*** Nietzsche: W. III, af. 617.

Z nadčlovekom si najčešče nekako nedoločno predstavljajo kakega zloglasnega diktatorja ali množičnega morilca — Hitlerja, Stalina, Eichmana in podobne. Previdnejši si pri tem imenu mislijo sploh vse »velike« figure dneva, ki vstajajo v ospredju zgodovinskega dogajanja in delajo nekaj časa velik hrup, nato pa spet neopazno izginejo. Toda vsi ti so od prav razumljenega nadčloveka navadno bolj daleč kot »navadni« zemljani. Dosedanji človek kot jetnik svojih transcendentnih fikcij in uklenjen v razkol s samim seboj, obvladan od svoji volji nasprotne volje — nihilistični človek — je za Nietzscheja *»poslednji človek«, der letzte Mensch*. Nadčlovek zato ni golo kvantitativno stopnjevanje tega »poslednjega človeka« — prej bi bile to omenjene »velike« figure dneva, ki so pravzaprav služabniki tega poslednjega človeka. Nadčlovek je zato tisti, ki gre *čez* poslednjega človeka, ker se od njega loči po bistvu. Nadčlovek tudi ni odrešenik prihodnjega človeštva in tudi ne odrešeno prihodnje človeštvo kot kak raj na zemlji. Še manj pomeni nauk o nadčloveku pridiganje kake pravice močnejšega, to je Nietzsche jasno povedal.* Taki in podobni prilastki so samo kvantitativno stopnjevanje iz utesnjenosti poslednjega človeka.

Živeti trenutek — ta je edina realiteta, ko je vse samo še postajanje — takó, da bi ga hotel še neštetokrat preživeti, pomeni nenehno zadoščati *slasti*, izhajajoči iz rastoče moči: hoteti upirajočo se oviro, obvladati jo, premagati njen upor, prisvojiti si obvladano in tako povečati moč, nato obvladati naslednjo oviro itd. itd. — nenehna slast moči rastoče v slehernem trenutku, — v tem je večni krog. »Volja po Več je v bistvu slasti: da moč raste, da pride v zavest razlika.«**

Če pa je slast obris temeljne strukture še vedno vladajoče subjektivitete subjekta — ali nas vse to nekako čudno ne spominja na nekaj, kar vsak dan srečujemo v našem »tehničnem svetu«? Smrt — zgolj začasno prenehanje — je docela brez pomena za to v sebi krožečo subjektiviteto volje do moči: »Smrt preoblikovati v pomoček zmage in triumfa.«*** V postajanju in razdiranju kot večnem vračanju enake volje do moči ni nobenega napredka.

Na podoben krog smo naleteli, ko smo obravnavali splet potrebe in proizvodnje pri Marxu. »Prva« zadovoljena potreba poraja takoj novo — večjo — potrebo, ki se s proizvodnjo zadovoljuje. To omogoča rast bistva človeka (človekove subjektivitete) — po Marxu razvoj proizvajalnih sil. Po-treba je appetitus, volja, poželenje po nekem vnanjem predmetu, ki je vnanjost poželenja samega. »Večni krog« je tedaj pri Marxu v sebi krožeči proces potrebe-proizvodnje: *proizvodnja* sebe kot opredmetenje poželenja, kar je obenem zadovoljitev potrebe za proizvajanje kot samopotrjevanje, *zadovoljitev* poželenja s proizvedenim (slast) ter s tem večanje — rast poželenja — to je krog nenehnega preseganja dosežene stopnje moči, to je v sebi krožeča subjektiviteta pri Marxu.

---

* Nietzsche: Zapiski za razlago glavnega dela Also s. Z., af. 34: »Sploh ne gre za kako pravico močnejšega, temveč so si močnejši in šibkejši vsi enaki v tem: širijo svojo moč, do kamor morejo.«

** Nietzsche: W. III, af. 695.

*** Nietzsche: Zapiski za razlago glavnega dela Also s. Z., af. 58—2, str. 492.

S tem, da smo nekajkrat primerjali nekaj Nietzschejevih in Marxovih misli, še *nikakor nimamo namena kar enačiti ta dva zelo različna misleca.* Skušali smo le opozoriti na tisto obema skupno zgodovinsko dimenzijo, ki jo označuje prevrat metafizike po Heglu in v kateri se oba gibljeta. Iz te dimenzije pa njune temeljne misli najbrž niso le prazno analogne. V jedru pa ločuje Marxa od Nietzscheja to, da je moral Marx na osnovi logosa — *dialektike* — zgodovine kot rasti človekovega *rodovnega* bistva (potrebe-proizvodnje) neogibno izvesti zahtevo brezkompromisne kritike vsega obstoječega, ki pa se sama v sebi — kakor smo videli — sprevrača v potrjevanje obstoječega. Nietzscheju je taka zahteva nemogoča, ker z radikalnim obratom v pomenu biti pade vsaka dialektika kot zakon in smisel zgodovinske totalitete. To se tedaj ni zgodilo zaradi njegove samovolje ali kakega »meščanskega«, »neproletarskega stališča«. Poleg tega pa pomeni za Nietzscheja negirati eno samo reč, hoteti, da bi je ne bilo, to pa v povezanosti vsega pomeni negirati svet.

Torej šele v *subjektiviteti slasti* (potrebi, poželenju), ki hoče večnost, temelji misel večnega vračanja enakega. Vsi drugi dozdevno znanstveni »dokazi«, ki jih ni malo, temeljijo že na tem kroženju subjektivitete v sami sebi in jih je iz »narave« mogoče izvajati le, ker je »narava« sama utemeljena na subjektiviteti. Taki »dokazi« so npr.: »Stavek o ohranitvi energije zahteva *večno vračanje.*«* Misel je pri tem ta: če je kvantum energije (in mase) v določenem zelo velikem prostoru *nespremenljv,* potem se v neskončnem trajanju vse kombinacije te energije in mase zvrstijo in tudi neštetokrat enake ponovijo. Podobno govori tudi F. Engels o »*večnem kroženju materije*« v svoji »Dialektiki prirode«.** Ker je Engels dojel to misel »vnanje«, ni mogel prodreti do vseh njenih konsekvenc, zato je ostala na površini. Tudi nekatere današnje kozmološke teorije, ki merijo na kozmos v trajnem ravnovesju, vsebujejo misel večnega vračanja, zakaj trajno ravnovesje ne dopušča kakega začetnega *bodi.* Vsem tem »vnanjim« teorijam skrita osnova je razumevanje časa kot teka sedajev, ki smo ga skušali opisati.

Ostane nam še premislek, kako je z nihilizmom pri Nietzscheju. Doslej smo orisali dve med seboj povezani obliki nihilizma. *Najprej pesimistični nihilizem* kot posledico *razvrednotenja* (smrt boga), ki prinaša s seboj ogrožajoče razočaranje, puščavo nesmisla. Druga je tista vrsta nihilizma, ki ga vsebujejo ideali in vrednote same — njihov *notranji nihilizem.* Kaže ga radikalizacija idealov in vrednot, predvsem pa njihova *transcendentna,* nadčutna, obča, nadzemeljska »višja« utemeljitev, zaradi katere je seveda čutno, posamezno, zemeljsko »nižje« in »manjvredno«, *napaka,* nekaj, *česar naj bi ne bilo.* V tem je zanikanje, notranji nihilizem vrednot.

Videli smo, da hoče Nietzsche premagati obe vrsti nihilizma s *prevrednotenjem vrednot,* ki tedaj pomeni *potrditev* tostranskega, čutnega, zemeljskega in *zanikanje* nadčutnega, transcendentnega. V vse konse-

* Nietzsche: W. IV, af. 1063; glej tudi af. 1066.

** Glej :F. Engels, Dialektika prirode, CZ 1953, str. 42 in 215. (Oba odlomka glej v Problemi št. 49: T. Hribar: »Marxov in Nietzschejev človek prihodnosti, str. 86.)

kvence speljano *zanikanje* vsega transcendentnega, kar je obenem *potrditev* zemeljskega in čutnega, pa imenuje Nietzsche *ekstremni nihilizem*: »Najbolj ekstremna oblika nihilizma bi bil vpogled: da je vsaka vera, vsak imeti-za-res (Für-wahr-halte)« nujno napačna: ker *resničnega* sveta sploh ni. (...) Nihilizem kot *zanikanje* resničnega sveta, biti, bi lahko bil *božanski način mišljenja*.«* Besedo »resnični svet« rabi Nietzsche tu v pomenu »umni, inteligibilni, transcendentni svet«.

Pomen Nietzschejevega ekstremnega nihilizma je, kot smo videli: *bit* izgine v postajanje, v nenehni *tek* sedajev; zato, če je vse tekoče, tudi izrekanje o *bivajočem načelno* ni resnično; nobene resnice »po sebi« ni, resnica je le »imeti-za-res« in ta ima osnovo v volji do moči.

Ta ekstremni nihilizem se kot zanikanje nečesa lažnega in potrditev zemeljskega življenja (= volje do moči) torej po bistvu ločuje od obeh prej omenjenih nihilizmov, je pravzaprav obema totalno nasprotje, njun totalni obrat; *ne smemo ga potemtakem zamenjavati z njima*.

Toda da bi bilo to nasprotje, morata obe strani imeti nekaj skupnega — to je *zanikanje* nečesa, ki je sicer zanikanje različnega, vendar še vedno neko zanikanje.

Sedaj je očitno, da mora biti vsako zanikanje — posebno pa tako, ki se nanaša na bivajoče v celoti, kakor v metafiziki — v neposrednem odnosu z ničem oziroma z bitjo bivajočega. Tu pa se kaže nekaj nenavadnega in čudnega: čeprav je temu nihilizmu njegov *nihil* (nič) na videz najbolj jasen in samoumeven napis na zastavi, pa vendarle znotraj brezpogojne subjektivitete subjekta kot večnega vračanja volje do moči nikjer »ni prostora za Nič«, »ni Niča«, prav tako, kakor tudi »ni biti«; ni *smrti*, kakor se tudi ne more poroditi kaj novega — »ni *rojstva*«. »Nič« je lahko le nekaj, kar pred-stavi in postavi volja do moči, in še to samo kot gola *negacija* bivajočega v celoti; »bit« je lahko le nekaj, kar pred-stavi in postavi volja do moči in še to le kot gola *potrditev* bivajočega, *»Bit« in »nič« torej tu nista drugo kot postava volje do moči*, nekaj, kar utemeljuje subjektiviteta subjekta. Oboje je torej le rezultat akcije volje do moči: kot »vtiskovanje postajanju pečata biti« kot totalna perspektiva, kot vrednota.

Prav ta ne-mišljena samoumevnost je zadnja meja Nietzschejeve metafizike in, če je njegova metafizika le *prevrat* celotne evropske metafizike od Platona naprej, tudi zadnja meja metafizike sploh. Za Hegla je »bit« najvišja in zato najbolj prazna abstrakcija. Kot taka je lahko začetek. Abstrakcija je seveda rezultat abstrahiranja. Toda nedvomno je, da je mogoče karkoli abstrahirati (in sploh počenjati) le tako, da že prej *smo*, da smo *v biti*, da bivamo. Očitno je torej, da do biti ne pridemo šele z abstrakcijo, temveč narobe: abstrakcija sáma je mogoča šele, če smo že v biti. S tem pa se zamaje celotna Heglova metafizična zgradba. Pa tudi pri Nietzscheju: mar ni *postajanje* nekaj, *kar je*, nekaj kar ni nični nič, temveč spada v bit. Postajanje je torej vedno že neki *način biti*, katerega pomen pa tematično nikoli ni bil razvit. Tudi *postajanje* je mogoče namreč dojeti le tako, da sami v njem postajamo, da *smo* v njem — torej na

* Nietzsche: W. I, af. 15.

osnovi *biti*. Da bi človek sploh karkoli počel, mora bivati, z bivanjem pa je neločljivo povezana smrt kot uničenje bivanja. Človek ni torej le v »odnosu« do biti, prav toliko je tudi do niča. In če je bil pomen »biti« v vsej evropski metafiziki orientiran ob opisani strukturi časa, se iz vsega tega poraja vprašanje *izvira* in pomena te časovne strukture.

Čeprav je tedaj videti, kakor da so v metafiziki bit, nič, bivajoče, resnica najbolj samoumevne reči, in čeprav sama zbuja vtis, kakor da o tem sploh ni mogoče postaviti *še* kakega smiselnega vprašanja, pa premislek kaže največjo vprašljivost prav teh metafizičnih samoumevnosti. Spričo njihove nenavadne pomembnosti za vsako mišljenje in ravnanje (torej tudi »prakso«, tj. »moralo«), spričo njihove temeljnosti, ki se nam je le deloma pokazala iz celotne pričujoče študije, in spričo ugotovitve, da metafizika — tudi Nietzschejeva — po načinu svojega vpraševanja ne more doseči teh temeljnih vprašanj in da jih tudi noče več doseči, je Heidegger — morda upravičeno — imenoval *bistvo metafizike nihilizem*. »Izvirneje in bistveneje mišljen in dojet, bi bil nihilizem tedaj tista zgodovina metafizike, ki priganja k nekemu metafizičnemu stališču, s katerega ne le da Niča v njegovem bistvu ne *more* več razumeti, temveč ga *noče* več dojeti. Nihilizem bi tedaj pomenil: bistveno ne-misliti na bistvo Niča.«* Toda: »Čista bit in čisti nič je torej isto.«**

Tega nihilizma, tj. metafizike, pa Nietzsche ni premagal, temveč ga je dovršil in dokončal. Ta konec še vedno traja.

SKLEP

Študija se začenja s paradoksno tezo »morala je nemorala«, ki mora zbuditi odpor in sum, da gre za propagiranje nekakšnega totalnega moralnega relativizma in »nihilizma«. Eksplikacija vsebine ontične dimenzije te teze je pokazala, da tak sum pravzaprav lahko prihaja le iz vsakokratnih danih temeljnih zgodovinskih družbenih situacij, ki imajo svoje korenine v alienaciji v Marxovem pomenu, alienacija pa svojo ontološko dimenzijo v določeni subjektiviteti subjekta. Če je teza »morala je nemorala« dejansko relativiranje vseh današnjih alienacijskih moral in vrednot, potem je *vprašanje*, ali je taka teza že kar nasploh »relativistična«. Primeri moral, ki smo jih obravnavali, nedvomno kažejo, da gre za alienacijske morale in vrednote, predvsem pa za njihove utemeljitve.

Zdi se, da je nezdružljivo govoriti o koncu evropske morale, ki da se je dogodil že po Heglu, obenem pa orisati temeljni princip današnje socialistične morale. Toda *konec* evropske morale po Heglu ne pomeni, da evropska ljudstva sedaj žive v popolnem kaosu, da nimajo prav nobenih okvirov ravnanja in odločanja. Hegel je npr. razvil tezo, da je z absolutnim duhom konec umetnosti, in vendar tega ni mislil tako, da od tistega trenutka naprej ne bo nobenega umetnika in umetniškega dela več v Evropi. To razliko, če ni dovolj očitna iz drugega dela študije, lahko le

* M. Heidegger: Nietzsche II, 5. pogl. str. 54.
** G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, 1. pogl., c.

v grobem nakažemo z opozorilom, da konec evropske morale pomeni samo to, da se morala oziroma praktična filozofija kot smiselna *utemeljitev* presoje vsega ravnanja in delovanja ljudi lahko samo še *ponavlja*, ko so enkrat izčrpane njene metafizične (religiozne ali umne) možnosti utemeljevanja; ponavlja v nekem dolgočasnem ponavljanju, ki spominja na *slabo* in vse bolj poplitveno vračanje enakega. Tu se — na metafizičnih izhodiščih — ne more *dogoditi* nič novega več in vsi obrazi tega ponavljanja postajajo vse bolj neznosno enaki. Treba je pogledati, kje je v evropskem mišljenju po Kantu nastala kaka *posebna praktična filozofija* ali *etika*, ki bi se sploh po svoji zgodovinski dimenzionalnosti lahko primerjala s Kantovo etiko. Poleg tega pa tudi ni mogoče mimo tistega, kar se je v evropski misli *dopolnilo* po Kantu. *Navsezadnje tu sploh ne gre za kritiko.*

V drugem delu študije smo to poskusili pokazati s kolikor mogoče zgoščenim opisom zgodovinske »poti« radikalizacije evropske »praktične« misli na njenih vrhuncih. Če je bil prvi del študije opis *ontičnih* vsebin nekaterih moral, je drugi del poskus *ontološke utemeljitve* prvega dela, prvi del pa pri tem obenem olajšuje razumevanje abstraktnih misli v drugem delu. Le-ta je bil zasnovan tako, da bi se pokazale predvsem do kraja izčrpane možnosti *praktične filozofije* oziroma *etike* na tradicionalnih osnovah, kar po Heglu v Evropi neogibno vključuje tudi nemožnost oziroma brezzgodovinskost (»brezčasnost«) vsega filozofskega mišljenja na tradicionalnih osnovah.

Študija je poskusila to zadnjo osnovo vsega evropskega metafizičnega mišljenja in postavljanja vprašanj od Platona naprej pokazati v *pojmovanju časa*, eksplicirati fundamentalni pomen pojmovanja časa za *sleherno* filozofsko misel. Če je vsej dvainpoltisočletni zgodovini evropske metafizike *skupno enotno* pojmovanje časa in ob njem zasnovanih pomenov biti in s tem vse logično-kategorialne strukture evropske *racionalnosti* in njenega konca (»razkroj uma«), potem se mišljenju iz tega *konca* neogibno postavlja vprašanje časa kot temeljno vprašanje. Če smemo upati na novi začetek, potem ta po našem mnenju ne bo mogel temeljiti na stari strukturi časa in tudi ne bo mogel mimo vprašanja časa in časovnosti.

Če se torej odpravljamo iskat človekov *ethos* — prebivališče, dom — da bi nam v njem in iz njega vzklil morda kdaj kak *nomos* (zakon; to, kar je dodeljeno, dosojeno), potem ga vsaj ne hodimo več iskat tja, kjer ga ni mogoče najti — v metafiziko. Prav tako nedvomno pa je, da metafizike pri tem ne moremo preskočiti, je prelisičiti ali se izmuzniti mimo nje. Metafizika spada v bistvo človeka in treba jo je *preboleti*. V tem je morda smisel današnjega miselnega iskanja.

Če pa se nam danes to že postavlja kot naloga, če se že zavedamo načelne nezadostnosti tradicionalnih izhodišč in temeljnih vprašanj, potem se za nas že postavlja vprašanje: kje zgodovinsko sami stojimo, da to že lahko vidimo. Če bi namreč bili do kraja zaprti v horizontu metafizike, najbrž še slutili ne bi drugačnega horizonta — začetka. Nikjer pod soncem ni poroka, da bomo kdaj prišli v izvirni človekov *ethos*, in morda sploh ne bomo prišli. Toda dvom vprašanja ne prežene.