

Aleš Bunta\*

## Misel večnega vračanja v Nietzschejevem zvezku M III.

### Začetki doktrine in sledi njenega molka

Pričujoča številka *Filozofskega vestnika* prinaša prevod dveh daljših odlomkov Nietzschejevih *Fragmentov iz zapuščine* iz obdobja pomlad–jesen 1881, znanih pod oznako zvezek M III 1.<sup>2</sup>

Razlog, da se to, v celoti gledano, nekaj več kot sto strani obsegajoče gradivo uvršča med najpomembnejše sklope Nietzschejevih neobjavljenih besedil, je zelo preprost: sredi zvezka M III 1. se iznenada, brez kakšnega posebnega indica, ki bi to napovedoval, dogodi izbruh Nietzschejevih prvih zapisov in tez o večnem vračanju enakega. Zvezek M III 1. torej ponuja nekaj, česar ne more ponuditi nobeno drugo Nietzschejevo besedilo: misel večnega vračanja enakega v kontekstu in kronologiji njenega dejanskega nastanka. Dejstvo, da ne gre za tekst, ki bi bil namenjen objavi, temveč je besedilo sestavljeno iz Nietzschejevih zapiskov, ki so brez naknadnih dodelav in premeščanj razvrščeni po kronološkem vrstnem redu, se v tem pogledu seveda izkazuje za dodano vrednost, saj nam tovrstno zaporedje omogoča slediti izvornemu toku Nietzschejevih misli.

Pomen teh prvih zapisov o misli večnega vračanja pa se še zdaleč ne izčrpa ob vprašanju njenih začetkov in izhodišč: brez posebnega tveganja namreč lahko rečemo tudi to, da so v zapisih, ki sledijo prvi omembi z začetka avgusta 1881, že vsebovani zasnutki tako rekoč vseh tistih Nietzschejevih glavnih poudarkov glede misli večnega vračanja, ki jih je mogoče obravnavati kot kolikor toliko enoznačno in koherentno filozofsko teorijo. Seveda v teh zapisih še ni razdelana

25

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta J6-9392 »Problem objektivnosti in fikcije v sodobni filozofiji« in programa P6-0014 »Pogoji in problemi sodobne filozofije«, ki ju financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, v G. Colli, M. Montinari (ur.), *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin – New York, Verlag de Gruyter, 1999, str. 494–504; 519–535 (KSA 9; 11[141] – 11[162]; 11[195] – 11[245]). Slovenski prevod Friedrich Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–24.

\* ZRC SAZU, Filozofski inštitut, Ljubljana

navezava na kasnejši pojem »volje do moči«, ni še eksplicitne umestitve misli večnega vračanja v razmerje do nihilizma – čeprav je tudi v teh dveh smereh že mogoče razbrati prve indice razvoja. Brez dvoma pa je v zapisih, nastalih avgusta 1881, prisotno nekaj drugega, kar bi nas pravzaprav moralo presenetiti: v zvezku M III 1. je namreč v formi treh izpeljav podan dokaj jasen in enoznačen odgovor na vprašanje, *kaj naj bi sploh bila misel večnega vračanja enakega*. Nič manj presenetljivo pa ni niti dejstvo, da se je, kot vse kaže, ta odgovor tudi obdržal vse do konca, pa čeprav je misel večnega vračanja vmes prešla skozi številne preobrate: v zadnjem razdelku kompilacije besedil *Volja do moči*, kjer so zbrani Nietzschejevi razmisleki o večnem vračanju iz poznega obdobja, namreč glavno os razprave predstavlja tako imenovana kozmološka izpeljava argumenta večnega vračanja iz leta 1888,<sup>3</sup> za katero lahko brez pomisleka rečemo, da je zgolj različica prvotnega argumenta, ki ga je Nietzsche razvil avgusta 1881.

Zakaj pravim, da bi nas to dvoje v resnici moralo presenetiti? – Jasno, namigujem na podatek, ki nam je vsem dobro znan, a si ga – zaradi nekega presežka vednosti, za katero ni bilo nujno zamišljeno, da bi jo imeli, in ki marsikaj razkrije, a tudi marsikaj zamegli – le stežka priključimo pred oči: govorim namreč o dejstvu, da v Nietzschejevih *objavljenih delih ne bomo našli ničesar podobnega*: nobenih izpeljav, nobenih argumentov ali pojasnil ciljev te doktrine. Kompilacija *Volja do moči*, ki jo nehote dojemamo kot eno od Nietzschejevih knjig, je na nek način poskrbela, da moramo vedno znova vložiti določen trud v to, da se spomnimo, kako zelo poredkoma, in na kako zelo nedostopen način, misel večnega vračanja nastopa v delih, ki jih je Nietzsche dejansko namenil objavi.<sup>4</sup> Več ali manj vse, kar je o misli večnega vračanja mogoče neposredno razbrati iz Nietzschejevih knjig, je, da je večno vračanje najgloblji nauk Nietzschejevega heroja Zaratuстре, ki pa še sam, kot se zdi, niti slučajno ne poseduje te misli: živi v strahu pred njo,<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1991, str. 576.

<sup>4</sup> Za eno najprodnornejših študij presenetljive redkosti Nietzschejevih neposrednih zapisov o misli večnega vračanja na ravni njegovih objavljenih del, glej: Bernard Pautrat, »Nietzsche Medused«, v L. A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, prev. P. Connor, Albany, State University of New York Press, 1990, str. 159–171.

<sup>5</sup> »»Ti veš Zaratustra, vendar ne govoriš«! [...] In jokal sem in trepetal kakor otrok in govoril: »o hotel sem že, ampak kako bi to mogel! Samo to mi odpusti! To presega moje moči!« Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999, str. 172.

ki se včasih sprevrže v evforijo,<sup>6</sup> in se ves čas bori sam s sabo v dilemi, ali se je z njo sploh pripravljen soočiti. Že prej, v *Veseli znanosti*, večno vračanje nastopi v obliki sicer čudovite uganke, ki jo Nietzsche poimenuje »Največja utež«,<sup>7</sup> ki pa pri bralcu, če ni o tem podučen vnaprej, le stežka vzbudi vtis, da je z njo že podano tisto, kar naj bi preraslo v temeljno doktrino Nietzschejeve filozofije. V *Tako je govoril Zaratustra* še izvemo, da je uganka večnega vračanja tudi past, s pomočjo katere Zaratustra zlomi »duha teže«,<sup>8</sup> in nasploh v tem delu že dobimo vtis, da gre za neko prelomno misel, ki pa nam je znova servirana izključno v obliki večpomenskih prisposodob in nerazrešenih ugank. Za tem o misli večnega vračanja – to nam še posebej rado pobegne izpred oči – zelo dolgo ni neposredno rečenega popolnoma nič: ne v *Onstran dobrega in zlega* ne v *H genealogiji morale* – dveh tako rekoč osrednjih Nietzschejevih delih – ni razprav o večnem vračanju enakega. Tu seveda ne govorimo o tem, da večno vračanje od trenutka, ko nastopi, prežema vse tisto, kar o njem molči; govorimo o neposrednih izjavah, navedbah, in teh ni. Molk traja vse do filozofske avtobiografije *Ecce homo*, kjer je Nietzsche pravzaprav *šele prvič neposredno izpostavil*, da je prav misel večnega vračanja enakega »temeljna zasnova«<sup>9</sup> in »temeljna misel«<sup>10</sup> njegovega *Zaratu- stre*, in temu dodal še nekaj, kar bi nas znova – zdaj še kvečjemu bolj kakor prej – moralo spraviti v osuplost: namreč da je misel večnega vračanja *še isti dan, ko se mu je porodila, načičkal na list papirja*.

Zdaj vam povem Zaratustrovo zgodbo. Temeljna zasnova dela, *misel večnega vračanja*, najvišji obrazec potrjevanja, ki ga je sploh mogoče doseči – sega v avgust leta 1881: načičkana je na list papirja s podpisom »Šest tisoč čevljev onkraj človeka in časa«. Tisti dan sem hodil po gozdovih ob Silvaplanskem jezeru: pri nekem mogočnem piramidasto nagrmdenem bloku nedaleč od Surleia sem se ustavil. Tedaj se mi je porodila ta misel.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> »Jaz, Zaratustra, zagovornik življenja, zagovornik trpljenja, zagovornik kroga – tebe kličem, svojo brezdanjo misel! Blagor meni! Prihajaš – slišim te!« *Ibid.*, str. 251.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 2005, str. 216.

<sup>8</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 183.

<sup>9</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, v Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989, str. 230.

<sup>10</sup> *Ibid.*, str. 231.

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 230.

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

Vse ostalo: večno vračanje kot ontološka teza, ki naj bi v povezavi s pojmom postajanje in volja do moči tvorila Nietzschejevo tezo o biti;<sup>12</sup> večno vračanje kot doktrina, ki moč nihilizma obrne proti njemu samemu in tako sproži prevrednotenje vseh dosedanjih vrednot;<sup>13</sup> eksplikacija misli večnega vračanja kot najvišje možne forme afirmacije življenja; ostali z večnim vračanjem povezani programi in načrti ter same izpeljave argumenta večnega vračanja – vse to, *skupaj s samim vedenjem*, da se je izza Zaratusrove globoke poezije *že od samega začetka* skrival še nek hladen kalkulus: presenetljivo jasen in enoznačen odgovor na Zaratusrove uganke –, je do nas prišlo iz Nietzschejevih spisov iz zapuščine, v največji meri seveda prek *Volje do moči*, ter Nietzschejevih privatnih pisem. Z drugimi besedami: Nietzschejev sodobnik, prvotni naslovnik njegove filozofije, o vsem tem ni mogel vedeti skoraj nič.

Seveda je Nietzsche hote ali nehote dosegel učinek, da je prav njegov skrivnostni molk ponesel vrednost delnic večnega vračanja v višave. Eden najbolj sofisticiranih čarov dela *Tako je govoril Zaratustra* je gotovo v tem, da nas pripoved ves čas zapeljuje z enigmo neke usodne misli, ki se vsakič znova izmuzne govorici in ki svoje odtise v besedilu večinoma pušča le v različnih odtenkih molka in stopnjevanjih napetosti tišine. O tem, kako zelo pomemben je zanj v tem obdobju postal *mol* kot izraz, govori že dejstvo, da je poleti 1882, v obdobju tik pred začetkom pisanja *Zaratusstre*, razmišljal o novem delu, ki bi nosilo naslov »*Molčeči govori. Knjiga sentenc*«. <sup>14</sup> V nekaterih svojih prejšnjih prispevkih sem si prizadeval pokazati, da tega diskurza »neubesedljive misli« nikakor ne gre preprosto enačiti z nekakšno mistiko neizrekljivih globin, temveč da ima motiv

<sup>12</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 348–349. Prim.: Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, prevedli S. Tomšič, A. Žerjav, M. Jenko, S. Koncut, Ljubljana, Založba ZRC, 2011, str. 43. Prim. tudi: Martin Heidegger, *Nietzsche, Volume III: Will to Power as knowledge; Volume IV: Nihilism*, prev. J. Stambaugh, D. F. Krell, F. Capuzzi, San Francisco, Harper & Row, 1991, str. 164–165.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 38–42.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Unpublished fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/1884)*, prev., P. S. Loeb in D. F. Tinsley, Stanford, Stanford University Press, 1995, str. 42.

neubesedljive misli presenetljivo trdno podlago v okviru Nietzschejeve epistemologije, še zlasti v kompleksnem razmerju postajanja in govornice.<sup>15</sup> V tem prispevku bom ta argument poskusil dograditi še z neke druge smeri. A vrnimo se k osrednjemu problemu, ki se je na nek način že izrisal.

Med tezami iz leta 1881 in knjigo *Tako je govoril Zaratustra*, ki te teze vzame za svojo zasnovo, a jih ne izreka, torej očitno poteka neka kompleksna povezava. Zdi se, da *molka* – dejstvo, da niso bile objavljene – omogoča *diskurz molka*, ki jih nadomesti v delu samem. Seveda tako podamo zgolj najabstraktnější opis te povezave, ki je, kot bomo videli, kljub vsemu bogata tudi na vsebinski ravni. Vendar pa je problem mogoče zastaviti tudi na konkretnější način:

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

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

Dejansko nam že hiter pregled zvezka razkrije več relevantnih opažanj. Prvo, kar lahko razberemo iz gostote Nietzschejevih prvih zapisov o večnem vračanju, je, da je Nietzsche načrt nekega dela, ki po več nakazanih specifikah že spominja na *Zaratustro* – čeprav ga je sprva želel nasloviti kar »Vračanje enakega« – začel razvijati, še preden je sploh podal izpeljavo argumenta večnega vračanja. Malenkost kasneje se v zvezku M III 1. pojavi tudi že prva omemba zgodovinskega Zaratustre: »Zaratustra, rojen ob jezeru Urmi, je v tridesetem letu zapustil svojo domovino, odšel v provinco Aria in v desetih letih svoje samote v pogorju spisal

<sup>15</sup> Prim. Aleš Bunta, »Nietzsche: misel z 'golobjimi nogami'«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 139–164. Prim. tudi: Aleš Bunta, »Govornica in izbrisani zakon večnega vračanja«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 39–44.

Zend-Avesta.«<sup>16</sup> Vse torej kaže na to, da zamisel dela *Tako je govoril Zaratustra* zares pripada samemu izhodišču misli večnega vračanja in da je z njim tako rekoč istoizvorna. To je vsekakor pomemben podatek, saj precej jasno kaže v smeri, da nekonvencionalen način, na katerega se je Nietzsche večnega vračanja kasneje lotil v tem delu, ni preprosto nekakšen rezervni načrt, ki bi se ga oprijel šele potem, ko mu je postalo jasno, da so izpeljave, ki naj bi dokazale večno vračanje enakega, zašle v slepo ulico.

Znameniti prvi zapis, na katerega se Nietzsche sklicuje v *Ecce homo* in ki ga je spektakularno podpisal z besedami »6000 čevljev nad morjem in mnogo višje nad vsemi človeškimi rečmi!«,<sup>17</sup> je tako v bistvu nekakšen program, zasnova knjižnega dela, ki se zaključi s pozivom: »*Poučujemo nauk* – to je najmočnejše sredstvo, da si ga sami utelesimo. Naš način blaženosti, kot učiteljev največjega nauka.«<sup>18</sup> Že v naslednjem zapisu pa je mogoče prebrati, kako si je Nietzsche predstavljal načrtovano knjigo:

V premislek: različna *vznesena stanja*, ki sem jih doživel, kot podlaga različnih *poglavij* in njihove vsebine – kot regulator izraza, izvajanja, patosa, ki vlada v vsakem od poglavij – s tem priti do ilustracije mojega ideala, tako rekoč s *seštevanjem*. In nato višje navzgor!<sup>19</sup>

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

<sup>16</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 14.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 7 (KSA 9; 11 [141]).

<sup>18</sup> *Ibid.* »Poučujemo nauk« se v nemščini glasi: »*Wir lehren die Lehre*« in ta odzven v nekakšnem praznjenju praznine, *izpraznitvi zavesti*, ki korelira temu, čemur Nietzsche pravi »utelesitev« nauka, je, kot bomo videli, še kako indikativen.

<sup>19</sup> *Ibid.*, str. 8.

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

Če vse to skupaj zastavimo še nekoliko drugače: »vznesena stanja«, »patos«, »najmogočnejša misel«, malenkost kasneje Nietzsche operira celo z besedo »razodetje« – pojmi, ki, priznajmo, vnašajo določeno nelagodje. Prva, ki jo je neprijetno presenetil in odbil ta ton, ki se je pri Nietzscheju pojavil skupaj z mislijo večnega vračanja, je bila Lou von Salomé, ki je v svoji knjigi zapisala, da je Nietzschejevo govorjenje o večnem vračanju včasih obdajal nekakšen »religiozni profetizem«. <sup>20</sup> In nedvomno je na tej ideji prenosa nekega uvida, ki odklanja svoj prevod v govorico vednosti in se raje poskuša širiti prek poustvaritve globine doživetja, ki ga je spremljalo, dejansko nekaj, kar daje Nietzschejevim razpravam o večnem vračanju pridih patetičnega in obskurnega, pred tem si ne bomo zatiskati oči. Je pa zato še toliko bolj pomembno, da v tem tipu diskurza razločno razberemo tisto, kar tvori njegovo racionalno jedro.

Eno od najbolj naivnih iluzij, značilnih za filozofe, po Nietzscheju predstavlja prepričanje v obstoj »čistega mišljenja«. Pojem »čiste misli« za sabo vedno potegne še dve drugi temeljni iluziji, na kateri je prišit: iluzijo subjekta mišljenja

<sup>20</sup> Navedeno po: Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, Continuum, 2005, str. 73.

s sedežem v zavesti in iluzijo svobodne volje mislečega<sup>21</sup> – idejo, da mislimo, kadar hočemo in kar hočemo.

»Duh«, *nekaj, kar misli*: mogoče celo »absolutni, čisti, zgolj duh« – ta pojem je izpeljana druga posledica napačnega samoopazovanja, ki verjame v »mišljenje«: tu je *najprej* imaginiran nek akt, ki se sploh ne pojavlja, »mišljenje«, in *drugič*, imaginiran je subjektni substrat, iz katerega izhaja vsak akt tega mišljenja in sicer nič drugega: se pravi *fingirana sta storitev in storilec*.<sup>22</sup>

Po Nietzscheju se mišljenje, nasprotno, sicer vedno godi v polju govornice, ki določa eno izmed njegovih neprehodnih meja,<sup>23</sup> vendar pa potek vseh misli in miselnih tokov iz ozadja sodoločajo nezavedni nagoni, instinkti, razpoloženja, prebava, položaj telesa, množica afektov, ki so vseprisotni, a se jih večinoma sploh ne zavedamo.<sup>24</sup> Tudi v samem razdelku, v katerem se nahaja obravnavani odlomek, lahko samo nekaj vrstic višje preberemo: »nagone *vzdrževati* kot temelj vsakega spoznanja, a vedeti, kje postanejo nasprotniki spoznanja«. <sup>25</sup> Nietzsche je torej imel to neposredno v mislih, ko je razvijal načrt prenosa ideala. Za Nietzscheja ima torej vsaka misel svojo *afektivno, nagonsko podstat*. Oziroma bolje, tisto, kar spontano dojemamo kot »misli«, so zanj samo površine teh globljih procesov, ki jih z gledišča zavesti v bistvu lahko opazujemo le od zunaj in z neko zapoznelostjo ter jim šele s te, (aktivnemu principu v) mišljenju zunanje pozicije, nadenemo fasado njihovih »logičnih« povezav, ki na njih lahko ustvarijo videz »čistosti«, čistega mišljenja, čistega duha.

Na ideji, da ima vsaka misel neko svojo afektivno podstat, ki uhaja zavesti, seveda ni ničesar iracionalnega ali obskurnega, prej nasprotno. Nedvomno pa se – in to je bistveno – s to koncepcijo, če smo glede nje dosledni, izrazito zaostri problem *prenosa misli*. Lahko bi rekli, da je za Nietzscheja prenos misli, ki se opira na golo prenašanje vednosti, v resnici lažen, polovičen prenos misli, ki

32

<sup>21</sup> »[M]isel pride, kadar se njej zdi, in ne, kadar »jaz« hočem. [...] Misli se: ampak da je ta »se« ravno tisti stari znameniti »jaz«, je, milo rečeno, samo podmena.« Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988, str. 24.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 278.

<sup>23</sup> *Ibid.*, str. 298.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 278.

<sup>25</sup> Nietzsche, »Fragments iz zapuščine«, str. 7–8 (KSA 9; 11 [141]).



na svoj novi naslov prispe *oropana tistega, kar znotraj nje dejansko misli*. Goli prenos vednosti je prenos misli brez njenega dejanskega »subjekta« – prenos, ki to misel zgolj preda restituciji vseh prej naštetih iluzij: subjekta mišljenja s sedežem v zavesti, svobodne volje mislečega in čiste misli – le da zdaj na ravni drugega individua.

Mislim, da se na ta način počasi odstre vsaj ena niansa razlogov Nietzschejevega nekonvencionalnega postopanja: resnični prenos misli narekuje *prenos obojega* – tako površin misli, vpetih v polje vednosti, kakor tudi nezavedne afektivne podstati, ki tvori resnični subjekt te misli. Toda v številnih primerih – verjetno celo v večini primerov – se ta dvojni prenos v bistvu odvije spontano že s samim prenosom vednosti: za značilen primer bi denimo lahko vzeli večino političnih misli, ki običajno pri prenosu na drugega člana neke politične skupine naletijo na afektivno podstat približno enake naravnosti; skratka, v drugem naletijo na podobnega subjekta, kot je bil tisti, ki jih je lansiral – in ga v toliko s svojim prihodom kvečjemu prebudijo ter se zlahka integrirajo v konfiguracijo novega okolja.

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

Osredotočimo se zdaj na same izpeljave argumenta večnega vračanja. Tudi te razkrijejo neko sled bodočega molka, ki beži v dveh različnih smereh.

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

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

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

Nietzschejeve izpeljave večnega vračanja enakega so sijajen, blesteč filozofski argument. Nietzsche sam je njihovo najvišjo vrednost videl v tem, da je skoznje neka *zakonitost, ki zaobjema Celoto, izpeljana iz samega kaosa* – zaradi česar se po njegovem mnenju argument večnega vračanja dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, ki na kaos zgolj poveznejo neko shemo, ki nam sicer omogoča boljše razumeti svet, a obenem iz samega *razumevanja sveta naredi eno od oblik utaje sveta* in njegove na kaosu in naključju temelječe narave. Nietzschejeva relativna skepsa do razumevanja kot takega – njegovo prepričanje, da razumevanje vedno lahko nastopi le za ceno delne potlačitve novosti, kaosa, nastajanja in naključja – je seveda še en pomemben člen te zgodbe. Razumevanje je za Nietzscheja nekakšna *regresija v času*: »‘razumeti’ pomeni samo naivno: moči izraziti nekaj novega v govorici nečesa starega, znanega«. <sup>26</sup>

34

A čeprav se po Nietzscheju argument večnega vračanja v tem oziru dviguje nad vsemi znanstvenimi teorijami, pa bi ga bilo, po drugi strani, povsem zgrešeno opisovati kot argument, ki bi ga Nietzsche dojemal kot »nadznanstven« – v resnici argumentu ni pripisoval nobenega privilegiranege, višjega, globljega, »ontološkega«, »transcendentalnega«, »spekulativno-dialektičnega« gledišča,

<sup>26</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 280.

ki razpre neko bistveno sfero, ki je ostali ne vidijo –, temveč je obe glavni predpostavki, iz katerih je izpeljan, postavil v sam *fizikalni* svet.

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

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

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

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

Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle. Svet sil ne utrpeva nikakršnega mirovanja: ker sicer bi bilo to doseženo in ura bivanja bi mirovala. Svet sil torej nikoli ne pride v ravnovesje, nikoli nima trenutka miru, njegova sila in njegovo gibanje sta enako velika ob vsakem času. Kakršno koli stanje ta svet pač *lahko* doseže, ga je moral enkrat že doseči, in ne enkrat, temveč nešteto krat. Tako ta trenutek: nekoč je že bil in bil je mnogokrat in prav tako se bo ponovil, vse sile natanko tako razporejene kot zdaj: in enako je s trenutkom, ki ga je porodil, in s tistim, ki bo otrok sedanjega. Človek! Tvoje celotno življenje se bo kot peščena ura vsakič znova obrnilo in se vsakič znova izteklo – vmes velika minuta časa, dokler se znova, v krogotoku sveta, ne zberejo vsi pogoji, iz katerih si nastal. In nato spet najdeš vsako bolečino in vsako naslodo in vsakega prijatelja in sovražnika in vsako upanje in vsako zmoto in vsako travno bilko in vsak pogled sonca, celotno zvezo vseh stvari. Ta obroč, v

katerem si zrnce, sije spet in spet. In v vsakem obroču človeškega bivanja nasploh je vedno ura, ko najprej v prvem, nato v mnogih, nato v vseh vznikne najsilovitejša misel, misel o večnem vračanju vseh reči – za človeštvo je to vsakokrat ura *poldneva*.<sup>27</sup>

Mera sile vsega je *določena*, nič »neskončnega«: varujmo se tovrstnih razuzdanosti pojma! Posledično je število položajev, sprememb, kombinacij in razvojev te sile sicer neznansko veliko in praktično »*neizmerno*«, a vsekakor tudi določeno in ne neskončno. Pač pa je čas, v katerem ta univerzum izvaja svojo silo, neskončen, tj. sila je večno enaka in večno delujoča: – do tega trenutka se je neka neskončnost že odvila, tj. vse možne razvojne poti so že *bile*. *Posledično* mora biti trenutni razvoj ponovitev, in enako ta, ki ga je porodil, in ta, ki je iz nje nastal in tako naprej in nazaj dalje! Vse je obstajalo nešteto krat, kolikor se celokupnost vseh sil vedno vrača. Ali je, *razen tega*, kdaj obstajalo kaj enakega, je povsem nedokazljivo. Zdi se, da celokupnost vse do najmanjšega na novo tvori *lastnosti*, tako da dve različni celokupnosti ne moreta imeti nič enakega. Je v eni celokupnosti mogoče imeti kaj enakega, npr. *dva lista*? Dvomim: to bi predpostavljalo, da sta imela absolutno isti nastanek, in odtod bi morali *privzeti*, da je *nazaj v vso večnost* obstajalo nekaj enakega, kljub vsem spremembam celokupnosti in stvaritvi novih lastnosti – nemogoča podmena!<sup>28</sup>

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

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

36

Točneje rečeno, *edino enako*, ki obstaja, je enako, ki nastopi takrat, ko se »peščena ura bivanja« obrne in se celota sveta po njuji naključja znova ujame v popolnoma identično sekvenco svoje ponovitve. Skratka, v skladu s teorijo večnega vračanja je edino enako, ki obstaja, *enako, ki nastopi s ponovitvijo celote vsega*. Še drugače: v skladu z drugo izpeljavo za vse reči velja, da nek minimum enakosti s samimi seboj – *bitnost*, ki je tok postajanja ne odplavi, temveč jo *vrača* rečem – prejmejo šele skozi ponovitev celote vsega, ki jih prišije na neskonč-

<sup>27</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 10 (KSA 9; 11[148]).

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 16–17 (KSA 9; 11[202]).

no število identičnih trenutkov razmeščenih po vsej večnosti. Šele na ta način, skratka, šele na podlagi dvojnosti teze druge izpeljave lahko rečemo, da večno vračanje ni le zakonitost, ki zadeva *celoto bivajočega*, temveč tudi teza o *bivajočem kot takem, ki ponovitev določa kot Bit*.

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

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

- 1) Če je čas *neskončen*
- 2) in če je celoto bivajočega, ki biva v času, mogoče opisati kot kvantitativno nespremenljivo, a notranje diferencirano, nestabilno, dinamično – v vsakem primeru pa *končno* – konstanto sil, ki nepretrgano vstopajo v nova in različna medsebojna razmerja,
- 3) to pomeni, da je Kozmos v seštevku sestavljen iz *neskončnega* časa, in sicer neznanskega, a kljub vsemu *končnega števila možnih kombinacij* vseh sil, v katere te sile v nekem *danem trenutku* lahko vstopijo. V drugi izpeljavi Nietzsche tak trenutek, ki v sebi zamejuje (in je določen z) neko možno kombinacijo konstante vseh sil, ki bivajo v času, imenuje »celokupnost« [Gesammtlage].
- 4) Ker je število možnih kombinacij *končno* in ker se svet nenehno *spreminja*, se mora v *neskončnem času* ena izmed *možnih kombinacij celote vseh sil ponoviti*. In še več: ker za vsak trenutek v času velja, da je pred njim že potekla neka neskončnost, se je tak trenutek, določen s specifično kombinacijo celote vseh sil, moral ponoviti že neštetokrat. In ker za vsak trenutek v času velja tudi to, da je pred njim še neka neskončnost, je nujno tudi, da se bo ta trenutek, določen s specifično kombinacijo vseh obstoječih sil, tudi v neskončni prihodnosti moral ponoviti še neštetokrat.
- 5) Ker se vsako posamezno »celokupnost« vseh sil lahko vsakič znova lahko izteče le v povsem identičen rezultat – v identično novo celokupnost, kakor v primeru vseh predhodnih in bodočih ponovitev –, to pomeni, da se *celota bivajočega* vrti v krogu, *se vrača*.

Celoten argument torej sloni na dveh predpostavkah – *neskončnosti časa* in tezi, da celoto bivajočega tvori *nestabilna konstanta sil* –, katerima je v resnici tre-

ba prišteti še tretjo predpostavko, ki je Nietzsche v M III sicer še ne navaja, a jo v kasnejših tekstih jasno izpostavi: *končnost*, vase-zaprto *vesolja*.<sup>29</sup> Da bi iz neskončnosti časa in končnega števila možnih kombinacij sil, ki v nekem trenutku lahko nastopijo, dejansko lahko izpeljali večno vračanje, je očitno treba predpostaviti tudi določeno končnost, zamejenost, gostoto prostora, v katerem sile delujejo. In seveda se z današnjega gledišča, oprtega na dognanja sodobne kozmologije, prav ta predpostavka, omejenost Kozmosa, zdi najbolj sporna. Trenutna dognanja fizike namreč kažejo v smeri, da se vesolje širi, in od tod izhaja tudi vizija absolutnega konca Univerzuma, ki naj bi se, zaradi širitve vesolja, odvil kot nekakšna postopna razpršitev materije po praznini.

Vendar pa ta dozdevna neusklajenost Nietzschejeve teze o zamejenosti vesolja s sodobno znanstveno ugotovitvijo, da se vesolje širi, še zdaleč ne zadošča za ovržbo oziroma dokaz napačnosti Nietzschejeve hipoteze. V tem kontekstu je nedvomno treba vsaj opozoriti – četudi to lahko storim zgolj z neke povsem laične perspektive –, da se je v sodobni matematični fiziki v obdobju zadnjih petnajstih let kot eden od možnih modelov vesolja uveljavila tako imenovana teorija »neskončnega cikličnega univerzuma«, katero denimo razvija in zagovarja nobelovec Roger Penrose in v skladu s katero, opisno rečeno, vesolje v trenutku svoje maksimalne ekstenzije znova skoči skupaj in sproži nov veliki pok.<sup>30</sup> Še zlasti pa je treba opozoriti na to ključno distinkcijo, da se Nietzschejeva spekulacija v celoti nanaša na neskončnost, iz katere je nenazadnje tudi izpeljana. Tudi fiziki pa priznavajo, da nobena obstoječa fizikalna teorija nima zanesljivega dometa nad neskončnostjo; ko gre za neskončnost, je tudi sama znanost na nek način prepuščena spekulaciji. Denimo, za »čas« pred velikim pokom z gledišča fizikalne znanosti ni mogoče podati nobenih trdnih ugotovitev: v času pred velikim pokom naj bi se vsi fizikalni procesi namreč odvijali pod tako zelo drugačnimi pogoji, kot so trenutni, da je, kot denimo trdi fizik Don Lincoln, z gotovostjo mogoče trditi samo to, da sta bili takrat »temperatura in energija obe tako visoki, da vsa znana fizika odpove«. <sup>31</sup>

38

<sup>29</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 577.

<sup>30</sup> Roger Penrose, »The Next Universe and Before the Big Bang«, The Institute of Art and Ideas, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY> (Zadnji dostop 1. december 2021).

<sup>31</sup> Don Lincoln, »What happened before the Big Bang?«, Fermilab, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4> (Zadnji dostop 1. december 2021).

Po drugi strani pa je s strogo filozofskega gledišča Nietzschejeva hipoteza konsistentno izpeljana iz neke druge, v tem primeru bi dejal močne Nietzschejeve epistemološke teze, ki, če nič drugega, postavi pod vprašaj tip konca vesolja, ki naj bi nastopil tako, da bi se materija razpršila, združila v procesu njegove neskončne širitve.

Takšna vizija konca namreč predpostavlja obstoj nečesa, v kar Nietzsche ni bil pripravljen verjeti – *obstoj praznine*.<sup>32</sup> Za Nietzscheja je atomistična predstava sveta, ki je v skladu s to predstavo sestavljen iz »atomov« in »praznine« – dojete kot pogoja njihovega gibanja –, zgolj in izključno zunanji odsev binarnega ustroja delovanja našega miselno-predstavnega aparata, ki je limitiran z mišljenjem v formi nasprotij: prav to, da obstoja praznine ni mogoče *ne* misliti (kot pogoja gibanja atomiziranih substanc), si je *ne* predstavljati (kot razloga, da se lahko nekam premaknem), po Nietzscheju daje slutiti, da praznina pripada redu *temeljnih iluzij* oziroma poenostavitev, ki jih je naš spoznavni aparat preprosto *primoran projicirati v svet*, da bi ga *mi* – s svojim ustrojem predstavljanja in razmišljanja, ki je prilagojen našemu preživetju – sploh lahko »razumeli«, se nekako znašli, orientirali v njem. Če pa praznine, kot je menil Nietzsche, dejansko *ni* – potem to na nek način že pomeni, da sama širitev vesolja še ni nujno v protislovju s hipotezo, da je prostor vesolja na nek način zaprt sam vase. Celó še več: če ni praznine, se širjenje univerzuma pravzaprav celo mora na nek način zavijati nazaj vase. Nietzsche je tako v enem od kasnejših prebliskov o večnem vračanju zapisal prav to, da ga posredno povzroča »oblika prostora«.<sup>33</sup>

Po svoje bi lahko celo dejali, da večji problem predstavlja tista predpostavka izpeljave večnega vračanja, ki se na prvi pogled zdi najtrdnjša: *neskončnost časa*. Realni obstoj časa za Nietzscheja ni vprašljiv: če ne bi bilo postajanja, spreminjanja, in skupaj z njima tudi ne časa, ki ta dva procesa beleži in spremlja, »sploh ne bi bilo danosti duha«, pravi Nietzsche. Z drugimi besedami: če bi čas stal, bi vse mirovalo tudi v naših glavah; postajanje in z njim čas sta torej *edino*, česar se dejansko lahko ovemo neposredno iz naše glave. Da gibanje »atomov« predpostavlja praznino, je zagotovo res lahko tudi napačna interpretacija, ki izvira iz omejenosti naših predstavnih zmožnosti; nasprotno pa je to – da je svet

<sup>32</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 577.

<sup>33</sup> *Ibid.*, str. 575.

v nekem procesu nastajanja, ki za seboj potegne tudi čas – neovrgljivo, saj bi v nasprotnem primeru »ura bivanja« morala mirovati tudi v našem duhu.

Toda ali za čas res lahko z enako neposredno gotovostjo trdimo tudi to, da je *neskončen*? Seveda nam je vsem znan naslednji paradoks: kaj je torej bilo v »času«, ko še ni bilo časa? Toda, ali ne bi moral Nietzsche tudi v tem primeru, enako kot v primeru praznine, uporabiti svoje metodično nezaupanje do vsega tistega, česar *nismo zmožni ne misliti*, in torej dopustiti možnost, da tudi časa samega v nekem trenutku še ni bilo – le da je to za nas nepredstavljivo? Nietzschejev glavni odgovor na to vprašanje je, da bi tak *nastanek iz nič* nujno zahteval vpeljavo Stvarnika – in sicer najmanj v tem smislu, da bi tak nastanek časa in sveta moral izhajati iz neke zakonitosti, ki je ni mogoče deducirati iz sil, ki pripadajo temu svetu, in bi zato terjal nekakšno intervencijo od Zunaj, predhodno Onostranstvo, čudež stvarjenja.<sup>34</sup> Poleg tega bi na ta način – skratka, če bi predpostavili »čas«, ko še ni bilo niti časa – znova v igro vpeljali absolutni nič, ki ga, kot smo že videli, Nietzsche v prvi vrsti razlaga kot zunanjo refleksijo binarnega ustroja našega miselnega aparata, spremljevalni pojem substancializma, in nasploh kot nekaj, kar v esencialnem smislu pripada človeškemu (s človeško končnostjo obremenjenemu) gledišču na svet, in ne svetu samemu. A v vsakem primeru se zdi, da se pri vprašanju neskončnosti časa ne da premakniti dlje od neke antinomije.

Nakazani problem z neskončnostjo časa pa se seveda prenese še na drugo osnovno izhodišče izpeljave – *nespremenljivo konstanto* vseh sil, ki delujejo v času. Videli smo namreč, da Nietzsche kvantitativno nespremenljivost celote vseh sil vsaj deloma izpelje prav iz neskončnosti časa: »Svet sil ne utrpeva nikakršnega pojemanja: kajti sicer bi vse v neskončnem času oslabele in propadle.« Če pa bi, nasprotno, predpostavljali, da kvantiteta seštevka sil v svetu narašča, pa bi to, po Nietzscheju, znova narekovalo vpeljavo *creatio ex nihilo* in s tem Boga.<sup>35</sup> Prav tako iz neskončnosti časa izpelje tudi nemožnost *konca sveta*, ki bi se, v skladu s teorijo večnega vračanja, lahko odvil le na način, da bi sile vstopile v nekakšno ravnotežje, s čimer bi odpadlo temeljno neravnovesje, ki svet potiska v nenehno spreminjanje. Nietzschejev argument je, da če bi takšno ravnovesje sploh bilo mogoče doseči, bi v *neskončnosti časa že moralo biti dose-*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, str. 574.



ženo. Skratka, neskončnost časa ni le splošni pogoj samega večnega vračanja, temveč predstavlja tudi delni predpogoj *kvantitativne konstante* vseh sil (ki bi, če bi usihale, v neskončnosti že morale usahnuti), kakor tudi razlog, da lahko zavrnamo smrtonosno nevarno možnost, da bi celota sil v nekem trenutku vstopila v ravnotežje in na ta način zaustavila krogotok.

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

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

Nobenega dvoma ni, da je s strogo filozofskega, ontološkega gledišča glavni nasprotnik teorije večnega vračanja substancializem. In to ne le v tistem pomenu, ki se zdi že skoraj samoumeven: jasno je, da se ideja substanc, ki same od sebe nespremenjene bivajo neodvisno od časa, izključuje z zamislijo večnega vračanja, ki narekuje, da se vse spreminja iz trenutka v trenutek. A to še ni dovolj. Denimo atomistični univerzum, ki ga Nietzsche prav tako uvršča med substancializme,<sup>36</sup> bi v primeru, če bi bili izpolnjeni ostali parametri – neskončnost časa, določna količina celote materije, vase-zaprta prostora –, načeloma še vedno lahko služil kot podlaga večnemu vračanju v osnovnem pomenu ciklične hipoteze; nikakor pa na ta način ni mogoče doseči univerzalnega ontološkega dometa doktrine: o biti samih atomov ne bi bilo na ta način izrečene-ga nič. Spor med večnim vračanjem in substancializmom je zato treba zajeti z ostrejšo, bolj tvegano formulo: *da bi Ponovitev bila Bit, nič ne sme biti »nekaj«*.

Problem – in to, kot bomo videli, odločilen problem – je v tem, da je bil Nietzsche prepričan, da je substancializem *nemogoče poraziti na ravni gole vednosti in abstraktnih resnic*. Substancializem v vseh njegovih oblikah – metafizični,

<sup>36</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 20.

psihološki in znanstveni – za Nietzscheja ni preprosto nek nazor ali abstraktna razlaga, ki bi jo bilo mogoče zavrniti kot napačno in opustiti; nasprotno, substancializem je za Nietzscheja tisto, kar imenuje »utelešena zмота« oziroma »živeča zмота«. Na ta način se torej že drugač srečamo s pojmom *Einverleibung*, le da tokrat v registru zmot.

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

»O utelesitvi izkustev.« Spoznanje = zмота, ki postane organska in organizira.<sup>37</sup>

Na najsplošnejši način bomo najprej dejali, da je »utelešena zмота« tisti tip zмотe, ki se je iz različnih razlogov – v prvi vrsti pa zato, ker je v njej izražena neka na izkustvu temelječa prilagoditev, ki je omogočila preživetje človeške vrste – tako zelo globoko ukoreninil v nas, da je to zмотo treba v povsem dobesednem smislu razumeti kot *del zgradbe našega telesa*, ki je sam »organski« in ki »organizira«. Skratka, ne le da je »utelešeni zмотi« treba priznati status nekakšnega dodatnega telesnega organa, ampak je v njej treba videti tudi samostojen dejavnik, ki si na različne načine postopoma prilagaja, preoblikuje in organizira tudi ostale dele našega telesa in na njih pušča nek svoj pečat.

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

42

<sup>37</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 14 (KSA 9; 11[197]).

Drugič, substancializem je tako nedvomno nek »nazor«, ki v sebi nosi, uteleša nekatere osnovne *pogoje ohranitve* tipa razvitih živalskih vrst, katerim pripada tudi človek. Denimo *psihološki substancializem* – vera v jaz, morda celo vera v to, da sem sploh »nekaj«; neka zavest o sebi – je nedvomno pogoj, brez katerega preživetje človeške vrste ne bi bilo mogoče. V tem drugem oziru, ki je bistven, torej lahko o substancializmu govorimo kot o preživetvenem instinktu, nagonu. In v tem oziru se substancializem neposredno ujema še z eno od Nietzschejevih definicij »utelešene zmote«: »Mnenja in zmote preobražajo človeka in mu dajejo gone – ali: *utelešene zmote*.«<sup>38</sup>

In tretjič: *vednost o neobstoju* temeljnih substanc – duše, bivajočih entitet, in po Nietzscheju seveda tudi atoma – je sama po sebi skoraj povsem sterilna v razmerju do neposrednih učinkov te organske in organizacijske funkcije substancializma. Če se še enkrat vrnemo k psihološkemu substancializmu: danes se še z veliko večjo znanstveno osnovanostjo kakor v Nietzschejevem času zavedamo, da večina karakteristik, ki jih spontano pripisujemo »jazu«, v resnici pripada »nezavednemu«. Kljub temu pa nas ta naša vednost o imaginarnih karakteristikah jaza na ravni našega eksistencialnega izkustva še ne izseli iz polja delovanja psihološkega substancializma. Sami sebe še vedno *neposredno doživljamo* kot nek *kontinuum zavesti, katerega podlago v osnovi tvori spomin* – zavest o nekem predhodnem trenutku zavesti, ki naj bi prav tako pripadal nekemu »meni«.«<sup>39</sup>

Substancializem je torej v nas vgrajen na tri načine: prek svoje praktične *nenadomestljivosti* na ravni razlage sveta, prek mikro-evolucijskega vpisa njegove *preživitveno-vitalistične funkcije v red nagonkega* ter prek svoje *imunosti na vednost o neobstoju substanc*. Zato torej lahko rečemo, da kljub temu, da ni nobenih substanc, substancializem kot tak pripada bistvu *ustroja* našega spoznavanja in mišljenja in se, kljub našemu zavedanju, da ni substanc, neizbrisno vpisuje v vsa naša »temeljna prepričanja«. In še več: »Tu je zapornica: naše mišljenje samo vključuje ono vero (s svojim ločevanjem substance, akcidence, storitev, storilca in tako naprej); opustiti jo bi se reklo ne več smeti misliti.«<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Ibid.*, str. 9 (KSA 9; 11[144]).

<sup>39</sup> Nietzsche, *Volja do moči*, str. 283.

<sup>40</sup> *Ibid.*

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

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

Če postopno formuliramo *nasprotja* vseh naših temeljnih mnenj, se približamo resnici. Sprva je to hladen, mrtev pojmovni svet; prepletemo ga z našimi drugimi zmotami in nagoni in ga tako del za delom povlečemo v življenje. *Le s prilagajanjem živim zmotam lahko sprva vedno mrtvo resnico priključimo v življenje.*<sup>41</sup>

\* \* \*

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

V tem času ideja vračanja v Nietzschejevi glavi še ni prerasla v prepričanje, temveč zgolj v nekakšen sum. Razglasiti jo je nameraval šele potem, ko bi jo znanstveno utemeljil. Na to temo sva si izmenjala serijo pisem in Nietzsche je konstantno izražal zmotno prepričanje, da je zanjo mogoče odkriti neizpodbitno podlago v fizikalnih eksperimentih. V tem času se je odločil, da bo deset let posvetil obsežnemu študiju naravoslovnih znanost na univerzi na Dunaju ali v Parizu. Potem, po desetih letih absolutne tišine, pa bi – v primeru, da bi se njegova ugibanja, tako kot se je bal, uresničila – znova stopil med ljudi kot učitelj doktrine večnega vračanja.<sup>42</sup>

Kakorkoli že obrnemo, ena od sledi molka se tako izteče v bližini tega nikoli uresničenega načrta predelave dokazov večnega vračanja, ki jo je Nietzsche na-

<sup>41</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 21 (KSA 9; 11 [229]).

<sup>42</sup> Navedeno po: Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 74.

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

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

Neposredno za drugo izpeljavo denimo lahko preberemo naslednje:

Četudi je krožna ponovitev le verjetnost ali možnost, nas lahko tudi *misel možnosti* pretrese in preoblikuje, ne le občutja ali določena pričakovanja! Kako je učinkovala *možnost* večnega pogubljenja!<sup>43</sup>

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

Ta *Zaratustra*, je samo prolog, predgovor, vestibula – moram se opogumljati, kajti zavračanje prihaja do mene z vseh strani: opogumljati se moram k temu, da *prenašam* to misel! Še vedno sem daleč od tega, da bi jo bil zmožen izreči in predstaviti. ČE JE RESNIČNA, ali rajši, če bi se VERJELO, DA JE RESNIČNA – potem bi se spremenile in vrnilo vse reči, in vse dosedanje vrednote bi bile razvrednotene.<sup>44</sup>

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

<sup>43</sup> Nietzsche, »Fragmenti iz zapuščine«, str. 17 (KSA 9; 11[203]).

<sup>44</sup> Navedeno po: Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, str. 76.

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

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

S tem se seveda odpira celo serija vprašanj, a z vidika naše študije, ki si je za enega od ciljev zadala iskanje izvorov kasnejšega molka tez iz leta 1881, je najprej treba izpostaviti naslednje: dojeta in predstavljena kot tisto, kar proizvede rez z vsemi aktualnimi parametri resničnosti, je misel večnega vračanja, povsem formalno gledano, pravzaprav *bližje statusu Resnice* kakor statusu nečesa potencialno resničnega. Če nič drugega, bi želel to opažanje takoj povezati še z nekim drugim opažanjem, ki se nanaša na *Tako je govoril Zaratustra*, delo, v katerem teze iz leta 1881 govorijo z nemo abecedo. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da Nietzsche v tem delu o misli večnega vračanja govori (in še večkrat molči, ter oboje skupaj) z vso tisto *spodobnostjo in zadržanostjo*, ki pritiče govorjenju o Resnici – še zlasti v pomenu, ki ga je sam Nietzsche tako pogosto izpostavljal: namreč, da je za samo Resnico *škodljivo*, če si lastimo pretenzijo, da jo lahko razkrijemo vso in v celoti.<sup>45</sup> A vrnimo se korak nazaj.

46

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

Pokaže namreč, da za Nietzscheja bistvo misli večnega vračanja morda sploh ni zajeto v tem, *kaj je z njo mišljeno*, temveč ga je prej treba iskati v *učinku preobrazbe*, ki jo misel povzroči na subjektu, ki jo dojame na ustrezen način. Oziroma

<sup>45</sup> Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega*, str. 7.

drugače: tudi to, kar je skoznjno mišljeno, njena vsebina, je v prvi vrsti prirejeno temu povratnemu sunku, katerega cilj je sam misleči, njegova preobrazba.

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

»A če je vse nujno, s čim v mojih dejanjih še lahko razpolagam?« Misel in vera sta utež, ki poleg vseh drugih bremen pritiska nate, in bolj kot ta. Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo. – Ko si utelesiš misel misli, te bo preobrazila. Vprašanje pri vsem, kar želiš početi: »si to želim početi neštetokrat?« je *največja* utež.<sup>46</sup>

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

Nietzsche, kot vidimo, odlomek odpre z enim od velikih filozofskih vprašanj, ki mu je prav on sam nedvomno vtisnil še neko dodatno tragično dimenzijo: kako lahko sploh razpolagam s svojimi dejanji, če so le-ta v resnici vedno rezultat vnaprejšnje determiniranosti? Seveda sem jaz ta, ki stori ta dejanja, a pri tem sem zgolj nekakšen prazen, zapoznel izvrševalec, ki vedno nastopi šele potem, ko je bilo vse že odločeno na ravneh, na katere, kot ujetnik zavesti, nimam neposrednega vpliva.<sup>47</sup> Še več: v povsem determiniranem univerzumu se neodvisno od tega, kam se postavimo, odločitev vedno pomakne nazaj, še globlje v preteklost. Zaratustra tako reče, da je človekova največja tragedija v tem, da je razko-

47

<sup>46</sup> Nietzsche, *Fragmenti iz zapuščine*, str. 8 (KSA 9; 11[143]).

<sup>47</sup> »**Za pomiritev skeptika.** – »Sploh ne vem, kaj naj počnem! Sploh ne vem, kaj naj bi počel!« – Imaš prav, vendar ne dvomi tega: *počet boš*, v vsakem trenutku! Človeštvo je vselej mešalo tvornik in trpnik, to je njegova večna slovnična napaka«. Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004, str. 96.

sano bitje<sup>48</sup>; in če sledimo Zaratustrovemu izvajanju, bi lahko šli celo še korak dlje in dejali, da je človek bitje, ki je razkosano in nato – še zlasti kar se tiče časovnih dimenzij človeške eksistence – zlepljeno nazaj na morbidno naroben način: zavest, ki bi morala stati na začetku, kjer padajo odločitve, vedno nastopi *šele na koncu, zapozneno*, kot reakcija na te odločitve; volja, ki bi vselej morala biti usmerjena naprej, nas gnati v prihodnost, caplja za časom, in *si posledično želi*, »da bi čas tekkel nazaj«,<sup>49</sup> *da bi ga lahko dohitela*.

Kako se torej iztrgati iz te ujetosti, ki ni le ujetost v verigo determiniranosti, ki nam odreka svobodno voljo, ampak tudi, in še zlasti, ujetost v neko mučno formo ponesrečeno sestavljenega bitja, ki bolj ko to bitje postaja sofisticirano in občutljivo, prerašča v maščevalni bes nad golo danostjo njegove eksistence? Jasno je, da se iz tega vozla ne moremo iztrgati neposredno – denimo tako, da napenjamo moč volje, ki je »tudi sama bolnik« in katere napenjanje se vedno konča z mlahavim učinkom. Kar lahko storimo, kar je v naši moči, pravi Nietzsche, je, da na nek način posežemo v polje tistih določil, ki določajo sama določila, ki nas determinirajo: »Praviš: prehrana, kraj, zrak, družba te spreminjajo in določajo? No, tvoja mnenja to počnejo še bolj, saj te določajo v to prehrano, kraj, zrak, družbo.« Z drugimi besedami, edina možna rešitev je v tem, da na nek način posežemo v to polje povezave med svetovoma prepričan in nagonskega, ki ga Nietzsche opisuje s konceptom »utelešene zmote« – zmote, ki je v nas vraščena tako globoko, da je postala nagonska in posledično deluje. Na ta način lahko, če nič drugega, sami sprožimo svojo preobrazbo. Toda kako je to mogoče izpeljati?

Na tem mestu mora intervenirati misel večnega vračanja. Univerzum večnega vračanja sam po sebi seveda predstavlja najradikalnejšo obliko determiniranosti, ki iz življenja, ki je ujeta v verigo ponavljanj, iztisne še zadnjo uteho, ki, po Nietzscheju, v naših očeh življenje sploh dela vredno živeti – in sicer vero, da vse skupaj nekam vodi; da se reči lahko spremenijo. Zato Nietzsche večno vračanje imenuje »največja utež«. Ob vsem patosu »afirmacije življenja«, ki se (bolj ali manj upravičeno) lepi na doktrino večnega vračanja, je le treba izpostaviti, da je njen primarni emblem smrt – vsaj smrt vsega tistega, kar je življenju do zdaj dajalo njegovo vrednost: smrt upanja na spremembe, smrt iskanja nekega cilja, smotra. A kljub temu, da je večno vračanje enakega univerzum, v katerem

48

<sup>48</sup> Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 182.

<sup>49</sup> *Ibid.*, str. 164.



determinizem doseže svojo najskrajnejšo možno formo, je v idealnem smislu to tudi univerzum, ki kljub vsemu omogoča, da *se naši tragično razkosani, pomešani in razmetani organi sestavijo v neko veliko skladnejšo celoto*. Še več: večno vračanje – če smo vanj pripravljeni *verjeti*, če smo ga pripravljeni *hoteti*, in če smo *pripravljeni sprejeti tudi obliko smrti*, ki jo prinaša seboj – nas odreši tistega »duha maščevanja«, za katerega Zaratustra pravi, da ga tvori »nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'«<sup>50</sup>: *če se vse vrača*, volja, kljub temu, da je determinirana, še vedno stoji *pred svojimi cilji*, zazrta v prihodnost; zavest, pa čeprav vedno nastopi šele na koncu, vseeno tvori *središče, ne le nas, temveč Vsega*.

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

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

- a) »Če formuliramo nasprotja vsem našim temeljnim prepričanjem, se približamo *resnici*.«
- b) Ta resnica je sama po sebi »hladen, mrtev pojmovni svet«. Delovati začne šele, če jo prilagodimo živim zmotam in jo prek njih vključimo v življenje.

<sup>50</sup> *Ibid.*

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

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

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

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

Kaj je pravzaprav tisto, zaradi česar nam je zamisel večnega vračanja v trenutku sumljiva? Sprašujem po tisti prvi, najbolj spontani odklonilni reakciji: je to res možnost, da bi se univerzum po naključju znova ujel v neko povsem identično razmerje sil, kakršno je nekoč že obstajalo? Vsaj sam svojo prvo hipno odklonilno reakcijo umeščam drugam – nekam višje v »nadstrukturo« te zamisli: kar mi je v hipu sumljivo, je ideja, da bi se skupaj s celoto vsega nenadoma, na tem istem mestu, *znova pojavil tudi jaz sam*. Težko si predstavljam, da bi kdo drug, ko si zadevo enkrat jasno predoči, v prvem hipu pomislil na kaj drugega: večno vračanje nam vzbuja sume, ker spominja na pradačni nauk o reinkarnaciji. Toda pozor! Ne le, da se razlog, da so ljudje pripravljene verjeti v reinkarnacijo (v smislu, da »nek najbolj notranji del mene, naj bo to »duša« ali »energija«, enostavno ne more biti uničen, in se po smrti telesa prenese v neko drugo formo življenja«) niti slučajno ne sklada z doktrino večnega vračanja, ki iz trenutka v trenutek zahteva *uničenje vsega enakega*; gre še za veliko več kakor to: v resnici se razlog, da so ljudje pripravljene verjeti v reinkarnacijo, *ujema* s spontano odklonilno reakcijo na idejo večnega vračanja – le da gre v drugem primeru za

to, da tega »neuničljivega jedra moje biti«, duše, *ki je prej ni bilo mogoče uničiti, zdaj ni mogoče rekonstruirati, poustvariti*, sestaviti na novo v povsem identični obliki. Kar v končni fazi pomeni isto.

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

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

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

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

kraljujejo »utelešene zmote«. Učinek te bombe, bo na površju skoraj neslišen. Potem bo, z zamikom, sledila preobrazba vseh parametrov resničnosti.

## Literatura

- Bunta, Aleš, »Nietzsche: misel z 'golobjimi nogami'«, *Problemi*, 56 (9-10/2018), str. 139–164.
- Bunta, Aleš, »Govorica in izbrisani zakon večnega vračanja«, *Problemi*, 57 (7-8/2019), str. 31–57.
- Deleuze, Gilles, *Razlika in ponavljanje*, prev. S. Tomšič, A. Žerjav, M. Jenko, S. Koncut, Ljubljana Založba ZRC, 2011.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche, Volume III: Will to Power as knowledge; Volume IV: Nihilism*, prev. J. Stambaugh, D. F. Krell, F. Capuzzi, San Francisco, Harper & Row, 1991.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche and the Vicious Circle*, prev. D. W. Smith, London, Continuum, 2005.
- Lincoln, Don, »What happened before the Big Bang?«, Fermilab, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=dr6nNvw55C4>
- Nietzsche, Friedrich, *Onstran dobrega in zlega*, v Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, v Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov, Primer Wagner, Ecce homo, Antikrist*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1989.
- Nietzsche, Friedrich, *Volja do moči*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1991.
- Friedrich Nietzsche, *Unpublished fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882 – Winter 1883/1884)*, prev. P. S. Loeb in D. F. Tinsley, Stanford, Stanford University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Tako je govoril Zarathustra*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, v G. Colli in M. Montinari (ur.) *Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin – New York, Verlag de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Jutranja zarja*, prev. A. Leskovec, Ljubljana, Slovenska matica, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Vesela znanost*, prev. J. Moder, Ljubljana, Slovenska matica, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, »Fragmenti iz zapuščine: pomlad – jesen 1881 [odlomki]«, prev. T. Troha, *Filozofski vestnik*, 43 (3/2021), str. 7–14.
- Penrose, Roger, »The Next Universe and Before the Big Bang«, The Institute of Art and Ideas, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=ftjwnjRoapY>
- Pautrat, Bernard, »Nietzsche Medused«, v L. A. Rickels (ur.), *Looking After Nietzsche*, prev. P. Connor, Albany, State University of New York Press, 1990, str. 159–171.