

Igor Krtolica*

Od dolga k delu: elementi za pristop h konceptu nadčloveka

Preden se prvič loči od svojih spremljevalcev, jih Zaratustra uči o nadčloveku. S poglavjem »O darujoči čednosti« se zaključi prvi del dela *Tako je govoril Zaratustra*.¹ Ne bralcev ne komentatorjev Nietzscheja ne bo presenetilo, če rečem, da je koncept nadčloveka težko dojeti. V zvezi s tem je Peter Pütz zapisal: »naravo in vsebino te svobode ter načine, kako jo doseči, lahko izrazimo le na negativen način, v razliki od oblik pomanjkljivega življenja in zunanjih določil«. Takoj za tem pa je dodal: »Kljub temu se zdi, da vrtinec negacij kroži okoli trdne točke – perečega poziva k ustvarjanju, ki ni nikoli postavljeno pod vprašaj.«² Zdaj nam je lažje razumeti težavnost dojetja koncepta nadčloveka. Nadčlovek je ustvarjalec, a nemogoče ga je definirati *a priori*. Predvsem pa ustvarjanje nujno predpostavlja produkcijo novosti. Najtežji problem, s katerim nas sooča ta ideja je, da produkcije novosti ne moremo omejiti na *obnovitev* nečesa, kar je bilo dano, četudi v drugačni obliki, saj nujno predpostavlja produkcijo *presežka* glede na to, kar je (ali glede na nič). Na to namigujejo metafore daru in ljubezni, na katere vedno znova naletimo v zahodni misli: prekipevajoč izvir ali vrelec, preobilje in darežljivost, presežek ali prebitek. Ves ta metaforični aparat najdemo tudi pri Nietzscheju, v največji meri prav v *Zaratustri*. Toda kako lahko posameznik dá več, kot ima, proizvede novo – ustvarja? Sprašujemo se torej: *pod katerimi pogoji je mogoče ustvarjanje in pod katerimi pogoji je hkrati mogoče misliti nadčloveka?* Iskanje odgovora lajšata dva leitmotiva v Nietzschejevem delu: na eni strani motiv sile in energije, na drugi pa motiv dolga in daru. Motiva pa se srečata na ravni problema kulture.

25

¹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1999, str. 86–90.

² Peter Pütz, »Introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra*«, v: Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome II, Robert Laffont, Pariz, 1993, str. 281.

* Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, Srbija in ENS, Lyon, Francija

Morala ali disciplina sile

Podoba vrelca, v katerem prekipevajo sile, ali nebrzdanega užitka brez ovir se je dolgo držala nietzschejanskega nadčloveka. Leta 1897, dobro desetletje po izidu *Tako je govoril Zarathustra*, Leo Berg pripomni: »Nakopljemo si dolgove, zapeljujemo dekleta in se opijanamo – vse to Zarastri na čast.«³ S tem spregledamo funkcijo discipline v formaciji nadčloveka. Nietzsche ni nadčloveka nikoli razumel kot upornika proti samodisciplini, prej nasprotno. Od *Rojstva tragedije* naprej Nietzsche prisega na bistveno komplementarnost dionizičnega in apoliničnega pri umetniku: »Pri tem sme o temelju vsega bivanja, o dionizičnem podzemlju sveta, priti človeškim individuom v zavest natanko samo toliko, kolikor more premagati apolinična moč poveličanja, tako da sta umetnostna nagona prisiljena svoje moči razvijati v strogem medsebojnem sorazmerju, po zakonu večne pravičnosti.«⁴ Kasneje, v zadnjih *Času neprimernih premišljevanjih*, Nietzsche v prvi plan na sledi grške *paideia* postavi problem vzgoje,⁵ nasploh pa je njegovo drugo obdobje tisto, v katerem v ospredje stopi neizbežna nujnost discipline sile – v *Človeško, prečloveško* in nato v *Jutranji zarji*. To disciplino Nietzsche imenuje »morala« ali »nравnost nravi«.⁶ Nрав je zoperstavljena neposredni sprožitvi sile. Tu najdeno prvo značilnost njenega bistva: radikalna odklonitev prepuščanju [*laisser-aller*], dresiranje gonov, obvladanje sile – torej celovita vzgoja telesa in duha. Ker se moramo zoperstaviti naravni nagnjenosti k neposredni reakciji, je prva stopnja dresure človeka naučiti ga ubogati, ga podrediti navadam in zakonom. Smoter nравnosti nravi je proizvesti človeka, ki ga je mogoče nadzorovati, ki je predvidljiv in ubogljiv, podrejen pravilom krdela (družine, plemena, skupnosti, Cerkev, države). Gre za delo »mogočnega načela, s

³ Leo Berg, *Le surhomme dans la littérature moderne*, citirano po Peter Pütz, »Introduction à *Ainsi parlait Zarathoustra*«, str. 269.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, prev. Janko Moder, Karantanija, Ljubljana 1995, str. 138.

⁵ V *Ecce homo* Nietzsche o zadnjih dveh *Času neprimernih premišljevanjih*, »Schopenhauer vzgojitelj« in »Wagner v Bayreuth«, pravi: »Pravzaprav pa sem se hotel v teh spisih ukvarjati s povsem drugimi stvarmi, ne s psihologijo; – s problemom vzgoje brez primere, z novim pojmovanjem *samovzgoje*, *samoobrambe* do ostrine; pot k veličini in k svetovno-zgodovinskim nalogam je zahtevala svoj prvi izraz.« (Friedrich Nietzsche, »*Ecce homo*«, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 215.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Jutranja zarja*, prev. Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 16, 23.

katerim se začne civilizacija, da je namreč kakršna koli nprav boljša od nobene«.7 »Bistveno in neprecenljivo na vsaki morali je, da je dolgotrajno nasilje[.]«8 Kljub temu pa to ni cilj ali naloga kulture. Kot pravi Nietzsche v drugi razpravi v *H genealogiji morale*, je njen cilj formacija suverenega in svobodnega, avtonomnega in nadmoralnega človeka – nadčloveka. Z ozirom na to nalogo je delo nravnosti nravi le sredstvo, negativni pogoj ali »pogoj in priprava«.9 To je druga bistvena značilnosti morale: ugasne, ko doseže svoj cilj – nadčloveka.

Tu se kažeta neki paradoks in neka dvoumnost. Paradoks zato, ker je prisila sredstvo osvoboditve, sredstvo, ki naj bi izginilo, ko proizvede svoj končni proizvod. Zlahka uvidimo, zakaj ta paradoks vendarle ni protislovje. Z vidika kulture namreč ni več protislovja med prisilo in svobodo, kakor tudi pri umetniku ni protislovja med delom in ustvarjanjem. V obeh primerih je eno sredstvo drugega. Če umetnik ne dela, če si prizanesse s potrpežljivim zbiranjem snovi in sile, kako bo le mogel ustvariti delo, sprostiti velike količine sile v zelenem trenutku in v pravo smer? Umetnikova ustvarjalna mrzlica predpostavlja delovno potrpežljivost obrtnika.

Čudno stvarno stanje je pa, da se je vse, kar je bilo na zemlji svobodnega, finega, drznega, plesnega in mojstrsko zanesljivega, naj bo že v samem mišljenju ali v vladanju ali v govorjenju ali prepričevanju, tako v umetnostih kakor v nravnosti razvilo šele zaradi »tiranije takihle samovoljnih zakonov«; in z vso resnobo, verjetnost ni majhna, da je ravno to »narava« in »naravno« – in *ne tisti laisser aller!* Vsak umetnik ve, kako daleč od občutka dopuščanja je njegovo »najnaravnejše« stanje, svobodno urejanje, postavljanje, razpolaganje, oblikovanje v trenutkih »navdiha« – in kako strogo in tenko je ravno tam poslušen tisočerim zakonom [zaradi njihove] trdote in določnosti[.]10

27

Ta paradoks, po katerem je potrpežljiva akumulacija sile sredstvo eksplozivnosti ustvarjalnega genija, pa je povezan z določeno dvoumnostjo. V prvi vrsti gre za to, da dresura, ki se je poslužuje kultura, neizbežno omogoči veliko vrenje vitalnih sil. Kot pogoj naraščanja sil nravnost nravi posameznika podvrže arbitrarni

⁷ *Ibid.*, str. 23.

⁸ Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, v: Friedrich Nietzsche, *Onstran dobrega in zlega; H genealogiji morale*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 88.

⁹ Friedrich Nietzsche, »H Genealogiji morale«, str. 245.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 88–89.

neumnosti zakona in navade, s katerimi zatira, slabi in duši aktivne sile človeka. Nietzsche si ne dela utvar glede velike žrtve, ki jo plača človek za uresničitev te naloge: »priznajmo, da je moralo biti pri tem zatrite, zadušene in uničene ravno tako nenadomestljivo veliko moči in duha.«¹¹ Kljub temu, da je dvoumnost morale nujna, pa s kulturo ni povezana analitično, temveč le sintetično. Zato pa je neločljiva od druge, še hujše dvoumnosti – v vsakem trenutku je namreč možno, da se sredstvo preobrazi v cilj, da se hlapčevska ubogljivost zakonu spremeni v resnični namen nravnosti nravi, vse do točke, ko postane brezpogojni moralni imperativ. Temu Nietzsche pravi dekadenca oziroma izroditev kulture, trenutek, v katerem se zakonodajalec čuti svobodnega prav v svoji podložnosti – trenutek, ko Grčija postane Nemčija.¹² Kultura, ki stremi k zmagoslavju aktivnih sil, prične služiti reaktivnim silam: »Nenavadna omejenost, neodločnost, počasnost, pogosto vzvratnost in vrtenje človeškega razvoja sloni na tem, da je čredni nagon poslušnosti najboljše podedovan in gre na račun umetnosti ukazovanja.«¹³ Očitno je, da je druga dvoumnost vir prve: kolikor se namreč kultura v prizadevanjih, da bi proizvedla nadčloveka, ne more izogniti zatiranju aktivnih sil velikega števila ljudi, tolikšno je tveganje, da bo čredni nagon poslušnosti v škodo končnega cilja zavladal nad disciplino.

V delu *Nietzsche in filozofija* je Gilles Deleuze analiziral različne stopnje tega obrata, ki povzroči izroditev kulture in omogoči zmagoslavje reaktivnih sil (resentiment, slaba vest in asketski ideal). Deleuze poudari, da je bil Nietzsche prvi, ki je problem kulture analiziral skoz prizmo dolga oziroma kredita. Do odkritja, da prvobitne oblike družbene vezi ne temeljijo na menjavi, ampak na odnosu med upnikom in dolžnikom, je še pred Maussovim *Esejem o daru* prišel Nietzsche v drugi razpravi *H genealogiji morale*.¹⁴ Poleg tega Deleuze pokaže, da Nietzsche kulturo predstavi s treh zornih kotov: predzgodovinskega, zgodovinskega

¹¹ *Ibid.*, str. 89.

¹² Kant v Nietzschejevih očeh uteleša nemško dekadenco, ki pomeša zakonodajo in ubogljivost. Kljub temu pa je Kant spoznal negativno funkcijo discipline (*Zucht*), predpogoj kulture oziroma omike (*Bildung*). V *Premislekih o vzgoji* je zapisal: »otroke v šolo ne pošiljamo zato, da bi se tam kaj naučili, ampak da bi se navadili na mirno sedenje in pozornosti do tistega, kar jim je ukazano, tako da svojih zamisli ne bi več neposredno udejanjali«. (Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, Pariz 2004.)

¹³ Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 98.

¹⁴ Cf. Gilles Deleuze in Félix Guattari, *L'anti-Œdipe*, Minuit, Pariz, 1972, III, 2 & 5; cf. tudi Gilles Deleuze, *Kritika in klinika*, prev. Suzana Koncut, Študentska založba, Ljubljana 2010, str. 183–184.

in pozgodovinskega. 1) S predzgodovinskega vidika kultura označuje generično delovanje človeka, ki ga oskrbi s spominom. Omogoči mu navade, ga podredi zakonom, ga naredi za odgovornega – usposobi ga torej za delovanje njegovih reaktivnih sil. V ta namen kultura kot mnemotehnično sredstvo in kot ekvivalent oziroma menjalno sredstvo uporabi bolečino: prelomljena obljuba = kazen; povzročena škoda = prestana bolečina. Takšen je izvor uvedbe družbene vezi kot razmerja upnika in dolžnika. 2) Z vidika pozgodovine kultura izgine v svojem proizvodu. Kot smo videli, je kultura le sredstvo cilja, ki jo presega, saj proizvod generične aktivnosti ni odgovoren in moralen, temveč avtonomen in nadmoralen človek, pri katerem so aktivne vse reaktivne sile. Nadčlovek je ezoterično poimenovanje proizvoda kulture, končni cilj človeške dejavnosti. 3) Toda prehod od predzgodovine k pozgodovini, od dejavnosti k proizvodu ni neposreden. Vmes se vrine zgodovina, ki se izenači z izroditvijo kulture in zmagoslavjem reaktivnih sil. Z zgodovinskega vidika se kultura ne kaže več kot skladna s svojim smotrom, ampak kot skladna s svojo dejanskostjo, z obratom, ki generično aktivnost človeka odvrne od njenega cilja. Ta obrat opisuje *H genealogiji morale*. Kot pravi Deleuze: »Ko je generična aktivnost v zgodovini, postane neločljiva od gibanja, ki denaturira njo in njen proizvod. Še več, zgodovina je ta denaturacija sama, staplja se z 'degeneracijo kulture'«. ¹⁵

Zgodovinski vidik bomo postavili na stran in se vprašali, čemu ustreza ustvarjalna dejavnost nadčloveka v kontekstu logike dolga, z vidika moralne ekonomije sil. Trditev, da je nadčlovek ustvarjalec, ne zadostuje – ugotoviti moramo, kaj to pomeni v kontekstu takšne ekonomske logike.

Splošna ekonomija ali problem energije

Glede na to, da lahko kulturo izenačimo z disciplino sile, se moramo vrniti k sami sili – k dolgu kot razmerju sil. Dolg je ekonomski problem, toda ekonomijo lahko razumemo na več načinov. Navedimo tri pomene. V ožjem smislu je ekonomija *finančni in monetarni* problem, pri katerem gre za menjavo denarja ali monetarnih sredstev. To je običajni – utilitaristični in buržoazni – pomen ekonomije. V širšem smislu pa je ekonomija *moralni in simbolni* problem, kolikor govorimo o sistemu daru in povratnega daru. Takšen je moralni odnos med upnikom in dolžnikom, dolg do drugega ali do družbenega telesa, ki je bolj kot

¹⁵ Gilles Deleuze, *Nietzsche in filozofija*, prev. Aljoša Kravanja, Krtina, Ljubljana 2011, str. 174.

od narave dolga odvisen od z njim povezane moralne sile, ki dolžnika postavi v odnos dolžnosti (odgovornost-dolg). Toda ta drugi pomen predpostavlja še splošnejšo razsežnost: *fizikalno-kozmičen in gonsko-energetski problem*. Vsakršen realni odnos namreč sredi narave v zadnji instanci vzpostavi menjavo in pretvorbo energije. To je najbolj univerzalen pomen ekonomije, po katerem se vsako telo, ki prejme in obnovi določeno količino energije, vede kot energetski vozec sredi univerzalnega metabolizma.

Ni naključje, da je po elaboraciji fizikalnega pojma energije sredi 19. stoletja denar postal njen ekvivalent. Pojem energije je način kvantifikacije interakcij med kvalitativno različnimi pojavi ali tokovi, kar pomeni, da *energija prevzame vlogo splošnega ekvivalenta v ekonomiji fizikalnih sistemov*.¹⁶ V splošni ekonomiji sta finančni in moralni dolg le posebna primera te temeljne energetike. V dobi razvoja termodinamike Honoré de Balzac iz odnosa sonca do zemlje naredi paradigmo ekonomije dolga. Sonce je za zemljino površje osnovni vir energije, vir toplote in svetlobe, izvir življenja: »Ali v Evropi obstaja ena sama država, ki nima dolgov? Le kdo ne umre nezmožen poplačati dolg do svojega očeta? Dolguje mu življenje in ne more mu ga vrniti. Zemlja se nenehno zadolžuje pri soncu. Življenje, gospa, je neprestano posojilo!« Stoletje kasneje k splošni ekonomiji iste vrste prispeva Georges Bataille s kritiko buržoaznega utilitarizma, ki sta ga navdihnili Nietzsche in Mauss: »Vir in bistvo našega bogastva najdemo v sijanju sonca, ki razdaja energijo (bogastvo), ne da bi zahtevalo kaj v zameno. Sonce daje, ne da bi jemalo. Ljudje so to občutili že dolgo preden je astrofizika izmerila nenehno razsipnost. Videli so, kako je od sonca dozorelo žito, njegov sijaj pa so povezali z gesto dajanja brez jemanja.«¹⁷

30

Prvi dve načeli termodinamike sta dobro znani. Prvo govori o ohranitvi energije (*Erhaltung der Energie*) zahvaljujoč ekvivalenci toplote in dela (delo lahko v celoti pretvorimo v toploto), drugo pa o tendenci upadanja energije (naraščanje entropije) zaradi nemožnosti celostne pretvorbe določene količine toplote v

¹⁶ Cf. novejšo delo Ilya Prigogine in Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Pariz 1986, str. 173: »Pri pojavih, ki jih preučujemo v laboratorijih, pravimo, da se 'nekaj' kvantitativno ohranja in kvalitativno spreminja obliko. Da bi definirali razmerja med kvalitativnimi oblikami, je Joule določil splošni ekvivalent fizikalno-kemičnih transformacij, s katerim je mogoče meriti količino, ki se ohranja in v kateri bodo kasneje prepoznali 'energijo'.«

¹⁷ Honoré de Balzac, *Le faiseur* [1853], I, 6; G. Bataille, *La part maudite*, Minuit, Pariz, 1967, str. 66.

delo (izguba, ki določa storilnost toplotnega stroja). Znano je, da se je termodinamika sredi 19. stoletja razvijala v dve smeri hkrati. Na eni strani je angleška šola novo mehaniko dojemala glede na njeno tehnično aplikacijo v povečanju storilnosti toplotnih strojev (Joule, Thomson, Rankine), na drugi pa jo je nemška šola povezovala s problemom človeške in živalske toplote, katere fiziološko vlogo je želela pojasniti (Mayer, Helmholtz).¹⁸ Znano je tudi, da je Nietzsche, ki ga je naravoslovje zanimalo, spoznal nemško šolo v delih Juliusa Roberta Mayerja.¹⁹ Kot so pokazali nekateri komentatorji, je bilo to poznavanje vse prej kot površinsko. Morda ga lahko umestimo v širši kontekst nekakšnega biologizma pri Nietzscheju, a pod pogojem, da ga razumemo v povezavi z živim telesom kot modelom umljivosti razmerja sil in s tem kot prizmo, ki nam omogoča dojeti gonsko-energetsko splošno ekonomijo.²⁰

Nietzschejevo zanimanje za Mayerjeva dela sega v leto 1881, v katerem lahko zasledimo odločilni trenutek v razvoju Nietzschejeve misli, saj se mu je ravno takrat razkrila ideja o večnem vračanju. Kot pravi Curt Paul Janz:

Največjega pomena je bilo za Nietzscheja branje *Toplotne mehanike* (Mechanik der Wärme) Juliusa Roberta Mayerja, knjige, nad katero se je navduševal Köselitz in ki jo je dobesedno vsilil svojemu učitelju. Dal mu jo je na novo zvezati in mu jo poslal 8. aprila v Genovo. Verjetno je šlo za drugo izdajo dela, ki je prvič izšlo leta 1867. Zdravnik Julius Robert Mayer se je rodil leta 1814 v Heilbronnu in umrl leta 1878 v istem kraju. Je eden najvidnejših predstavnikov materialističnega gibanja sredi 19. stoletja. S postavitvijo načela ohranitve snovi – približno istočasno kot fizik Helmholtz, čeprav neodvisno od njega – pridemo tudi do načela ohranitve energije. Če drži, da je »sila spremenljiva le po kvaliteti, kvantitativno pa je neuničljiva; če tudi toplota ni nič druga kot vrsta gibanja, ali, drugače rečeno, če se toplota in gibanje preobrazata drug v drugega, potem je mogoče formulirati tudi numerični zakon o konstantnih razmerjih med gibanjem in toploto; to konstantno vrednost imenujemo mehanični ekvivalent toplote«. Zdi se, da se Nietzsche

¹⁸ Cf. Yehuda Elkana, »The conservation of energy: a case of simultaneous discovery?«, *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, Pariz, 23 (90–91/1970), navedeno po: Dominique Lecourt (ur.), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, PUF, Pariz 2006, str. 405.

¹⁹ V zvezi z Nietzschejevim odnosom do naravoslovnih znanosti cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, Pariz, 1998, str. 113–116.

²⁰ V zvezi z vlogo biologije pri Nietzscheju, cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance* in Bernard Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Pariz 2001.

ni nemudoma poglobil v študij Mayerjevega dela, saj ga je v pismu Köselitzu komentiral šele 20. marca naslednje leto in to ne brez pomenljivih zadržkov. [...] V vsakem primeru odkritje Mayerjevega dela v naslednjih mesecih odločilno presmeri Nietzschejev študij v primerjavi s preteklim letom: razprave o morali se umaknejo besedilom mehanično-materialistične filozofije, za katera lahko rečemo, da so vsaj močno vplivale na nenadno razkritje »večnega vračanja enakega« naslednjega avgusta.²¹

Pri Mayerju Nietzscheja zanima predvsem vprašanje porabe sile ali sproščanja energije (*Auslösung*), čemur Mayer posveti študijo »Über Auslösung«, vključeno v knjigo *Mechanik der Wärme*.²² V pismu Heinrichu Köselitzu 16. aprila 1881 Nietzsche v pripisu zapiše: »poglavje 'O sproščanju' je zame bistven in najuporabnejši del knjige«. ²³ Kaj torej najdemo v tem spisu? Mayer pokaže, da moramo vse manifestacije gibanja, od anorganskih snovi prek organskih pojavov do psiholoških procesov, razumeti v odnosu do procesa osvoboditve, ki ga ne moremo obravnavati strogo matematično na način števnih enot. Müller-Lauter tako zapiše, da lahko Nietzschejevo rabo konceptov osvoboditve in eksplozije sil od leta 1881 na zadovoljiv način razumemo šele v luči Mayerjevega teksta.²⁴ Pri Nietzscheju res najdemo razlikovanje bistvenega pomena med dvema vrstama vzrokov. Oba vzroka skupaj oblikujeta zadostni in določujoči razlog nekega dejanja: na eni strani velika količina sile, uskladiščene v telesu, na drugi pa majhna količina sile, ki je zmožna prvo osvoboditi v določenem trenutku in ji dati določeno smer. Sod smodnika in iskra, razstrelivo in vžigalica.

²¹ Curt Paul Janz, *Nietzsche II*, Gallimard, Pariz 1985, str. 356–357. – O povezavi med termodinamiko in večnim vračanjem cf. opombo Jeana Beaufreta v: *Nietzsche*, Gilles Deleuze (ur.), Minuit, Pariz 1967, str. 96.

²² Znano je, da sta se v 19. stoletju, ko je potekala dolgotrajna razprava o imenovanju kvantitete, ki se ohranja v fizikalnih procesih, pojavljala dva pojma, sila (*Kraft*) in energija (*Energie*), ki sta količini različnih dimenzij in nimata enakih značilnosti (kakor dolžina, površina in prostornina). Kot večina njegovih sodobnikov, Nietzsche ni razlikoval med obema pojmomoma ter je uporabljal zdaj enega, zdaj drugega. Zato ju tudi mi uporabljamo kot sinonima.

²³ Friedrich Nietzsche, *Lettres choisies*, Gallimard, Pariz 2008, str. 192. V pismu z dne 20. marca 1882, naslovljenem na Köselitzu, Nietzsche Mayerja ne kritizira v zvezi z vprašanjem sprostitve, ampak mu očita, da še vedno veruje v materijo. (Cf. *ibisti*, str. 204–205.)

²⁴ Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la volonté de puissance*, str. 142–143. – V zvezi s to tematiko in glede branja Mayerja cf. Sarah Kofman, *Explosion*, prvi in drugi del, Galilée, Pariz, 1992 in 1993.

To se mi zdi kot eden mojih najbistvenejših korakov in napredkov; naučil sem se vzrok delovanja ločevati od vzroka takega in takega delovanja, delovanja v tej smeri, k temu cilju. Prva vrsta vzrokov je količina nakopičene moči, ki čaka, da bo kako in za kaj uporabljena; druga vrsta je pa v primerjavi s to močjo povsem nepomembna, večidel drobno naključje, spričo katerega se tista količina tako ali drugače »sprosti«: vžigalica proti sodu smodnika. Med taka drobna naključja in vžigalice štejem vse tako imenovane »smotre«, ravno tako še bolj tako imenovane »življenske poklice«: relativno so poljubni, naključni, skoraj nepomembni glede na neznansko količino sile, ki teži po tem, da bi bila, kakor rečeno, kako uporabljena.²⁵

V skladu z načeli splošne ekonomije moramo vsako delovanje razumeti kot nenadno sprostitev potrpežljivo akumulirane sile v določeno smer. Dejavnost genija, filozofa ali umetnika moramo tako misliti kot akumulacijo in sprostitev energije. Filozof je »strahoten eksploziv, pred katerim je vse v nevarnosti«. ²⁶ O samem sebi Nietzsche pravi: »Nisem človek, sem dinamit.«²⁷ V vsaki eksploziji moramo skrbno razlikovati med eksplozivno snovjo in sprožilnim elementom, zbrano silo in tistim, kar jo bo osvobodilo. V *Somraku malikov* je v zvezi z genijem poudarjeno:

Veliki možje so kakor veliki časi eksplozivi, v katerih je nakopičena neznanska moč; njihova predpostavka je zmeraj, zgodovinsko in fiziološko, da se dolgo v njih nabira, kopiči, hrani in spravlja – da dolgo ni eksplozije. Ko pa postane napetost v gmoti prevelika, zadostuje že najbolj naključni dražljajček in prikljče na dan »genija«, »dejanje«, veliko usodo. [...] Veliki ljudje so nujni, čas, v katerem se pojavijo, je naključen.[.] Genij – v delu, v dejanju – je nujno zapravljivec: da se raz-

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 251–252. – O vplivu Mayerjevega dela na Nietzscheja na splošno in posebej glede geneze razlikovanja med ohranitveno kavzalnostjo (*Erhaltungskausalität*) in sprostitveno kavzalnostjo (*Auslösungskausalität*) cf. Günter Abel, *Nietzsche: Die dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Walter de Gruyter, Berlin in New York 1984, str. 43–49. – Znano je tudi, kako pomembna je metafora soda smodnika in iskre, povezana z razlikovanjem med dvema tipoma kavzalnosti, za Bergsonovo filozofijo, katerega zanimanje za energetiko in biologijo ga postavlja ob bok Nietzscheju. Cf. npr. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, Paris 2007, str. 116–117 (v tem odlomku opažamo, da tudi Bergson omenja sonce kot najpomembnejši vir energije, uporabne na površju zemlje).

²⁶ Friedrich Nietzsche, »Ecce homo«, str. 216.

²⁷ *Ibid.*, str. 259.

daja, je njegova veličina ... Instinkt samoohranitve je izključen; premočni pritisk bruhajočih moči mu prepoveduje vsako tako varstvo kot previdnost. [...] Izliva se, prekipeva, se porablja, si ne prizanaša – s fatalnostjo, usodno, neprostovoljno, kakor reka neprostovoljno udari čez bregove.²⁸

V tem smislu se lahko vprašamo, kakšna vrsta sprostitve (*Auslösung*) energije ustreza ustvarjalnosti genija oziroma delovanju nadčloveka in v kakšnem smislu ta sprostitvev implicira neke vrste izhod iz upniško-dolžniških odnosov, to se pravi iz ekonomsko moralnega okvira.

A da bi odgovorili na to vprašanje, moramo najprej razširiti splošno ekonomijo. Razlika med dvema tipoma vzrokov je namreč z vidika splošne ekonomije nepomembna, če opustimo temeljno načelo njunega razlikovanja. To ni načelo ohranitve energije v različnih ciklih njene akumulacije in sprostitve niti tendenca k ravnotežju sil in indiferenciaciji. Nasprotno, gre za globljo tendenco intenzifikacije moči, želje po vladanju. Takšna je vsaj vodilna ideja v fragmentih, zapisanih pomladi leta 1888 in posvečenih kritiki koncepta vzroka, ki izhaja iz mehanike (katere del je termodinamika), in razgrnitvi koncepta volje do moči. Ta ideja je temeljno načelo splošne ekonomije: svet volje do moči oživlja tendenca naraščanja moči. Toda ta tendenca, ki jo opažamo na ravni živih bitij, pridobi sredstva za svojo realizacijo šele takrat, ko se s pomočjo izmenjav med posameznikom in okoljem konstituira presežek sil. Kadar živo bitje počne še kaj drugega poleg ohranjanja življenja in umiranja, kadar verjame in se reproducira, gre skozenj tendenca, ki presega golo ohranitev sebstva in meri na povečanje. (Od leta 1881 naprej je ta ideja jedro Nietzschejeve kritike, ki jo po krivici naslovi na Spinozo. Očita mu, da je pomešal prizadevanje vsakega posameznika (*conatus*) s prizadevanjem za samoohranitev, dejansko pa je samoohranitev le sredstvo cilja, ki jo presega – povečanja moči.) Če ta tendenca, ki jo lahko opazujemo na ravni živih bitij, usmerja splošno ekonomijo sil in velja univerzalno, potem sledi, da je volja do moči transcendentalno načelo, ki pod empiričnimi pojavi ohranitve in ravnotežja sil ohranja ne le nemožnost ohranitve neke količine in ravnotežja, ampak celo teži k povečanja intenzivnosti. »Volja do akumulacije sil, značilna

34

²⁸ Friedrich Nietzsche, »Somrak malikov«, v: Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov; Primer Wagner; Ecce homo; Antikrist*, str. 90–91. – V zvezi z razmerjem med nujnostjo razbremenitve vzdraženosti na splošno in kontingentnostjo singularnega načina sprostitve lahko primerjamo Nietzschejev tekst, ki je nastal pred njegovim branjem Mayerja: Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, prev. Alfred Leskovec, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 110.

za fenomen življenja, prehranjevanja, razmnoževanja, dednega prenosa, družbe, države, nravi, avtoritete – mar ne bi morali priznati, da ta volja deluje tudi v kemiji in kozmičnem redu? Ne gre le vztrajnost energije, ampak za maksimalno ekonomijo potrošnje, v kateri je 'hoteti-postati-močnejši', ki izhaja iz vsakega centra sil, edina realnost – ne samoohranitev, ampak prilastitev, hoteti-postati-gospodar, hoteti-postati-več, hoteti-postati-močnejši.«²⁹ Drugače rečeno, enostavna reprodukcija moči je le sredstvo njene razširjene reprodukcije.

Ugovarjali bi lahko, da na anorganski ravni ne najdemo ničesar, kar bi ustrezalo takšni tendenci, kar bi pomenilo, da ostaja le Nietzschejeva hipoteza o svetu. Dejansko pa bi morali reči, da zaradi organov, dovzetnih za akumulacijo in sproščanje energije ta tendenca ni neobstoječa, ampak inhibirana, ne odsotna, pač pa virtualna. Bistveno pa je, da ob inhibiciji te tendence (v anorganskem svetu) opazamo, da gre vsaka sila tako daleč, kot je le mogoče; da pa je po tem, ko je osvobojena (v organskem svetu, nato pa v svetu kulture), sila dojemljiva za ločitev od tega, kar zmore, za obrat stran od svojega cilja, kar pomeni, da dekadenca ni nič drugega kot podreditev aktivnih sil reaktivnim, podreditev volje po vladanju imperativu samoohranitve, vse dokler reaktivne sile ne dosežejo zgodovinskega zmagoslavja (udejanjeni nihilizem). Zato se, paradoksalno, temeljna tendenca, ki oživlja svet, manifestira šele takrat, ko se sprevrže. Nihilizem tako postane *ratio cognoscendi* volje do moči, ki je na sebi *ratio essendi* sveta. Tu nalletimo na največji problem kulture pri Nietzscheju: kako preseči nihilizem, torej osvoboditi in realizirati tendenco intenzifikacije volje do moči? Ta naloga sovpade s formacijo ustvarjalnega in nadmoralnega posameznika, ki vzame nase instinkt vladanja – nadčloveka. Na ravni nadčloveka se razločita dva pogleda na svet: na eni strani empirični, moralni ali mehanični vidik, ki pripada simbolni ekonomiji, po kateri se celotna količina energije ohranja in teži k ravnotežju, ter za katero je ubogljiv posameznik končni cilj, na drugi pa transcendentalni, nadmoralni ali intenzivni vidik, ki ustreza splošni ekonomiji, po kateri vsote moči ni mogoče reducirati na matematično mero, ampak teži k lastni intenzifikaciji, in za katero nadčlovek ostaja objekt kulture.

²⁹ Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, XIV*, Gallimard, Pariz 1977, 14 [81]. Cf. *ibisti*, 14 [82]: »nič se noče zgolj ohraniti, vse hoče rasti in kopičiti. Življenje [...] teži k maksimalnemu občutku moči: po svojem bistvu je napor v smeri povečanja moči; ta volja ostaja najbolj temeljni in najintimnejši element: mehanika je le semiotika posledic.«

Nadčlovek ali problem dela

Posvetimo se torej vprašanju, ki smo ga začasno postavili na stran. Kakšno vrsto sprostitve sile implicirajo dela genija? Kakšen je na primer značaj sprostitve, ki ga implicira pisanje filozofske knjige? Jasno je, da to ne more biti iste vrste sprostitve energije, kot jo najdemo pri živalih. Glede na to, da Nietzsche samega sebe opiše kot dinamit, gre za več kot za izjemno osvoboditev energije. Toda kaj je ta več? Gotovo drži, da moramo vprašanje postaviti v kontekstu sprostitvene operacije, v skladu z načeli splošne ekonomije. Z ekonomskega gledišča lahko delo razumemo kot izgubo (ostanek, odpadek ali izloček) ali pa kot presežek (oploditev, razmnoževanje ali rojstvo) – oba vidika si ne nasprotujeta.³⁰ Pisavo kot rezultat preobilja sile, ki teži k izrazu, kot čezmerno akumulacijo moči, ki oblastno zahteva svojo osvoboditev, Nietzsche zdaj razume kot način, kako se »otres[ti] svojih misli«,³¹ zdaj kot ekvivalent »stvaritve in ploditve«. ³² Še zmeraj pa na podlagi osvoboditve preobilja sil ne moremo razločiti med biološko ali podmoralno in noetično ali nadmoralno sprostitvijo. Te razlike ne moremo opaziti na ravni izraznega vzroka (preobilje ali presežek), ampak le na ravni njegovega produkta (izguba ali rojstvo), torej na ravni dela.

Da bi lahko utemeljili takšno razliko, moramo silo, ki je bila izpuščena v svet in materializirana v delu, razumeti kot operacijo pretvorbe, ki je po Nietzscheju cilj kulture. Vzgoja duha zahteva troje – naučiti se *gledati*, »privaditi oko miru, potrpežljivosti [...], ne takoj reagirati na dražljaj«, saj vsa »neduhovnost, vsa navadnost sloni na tem, da se ne moreš upreti dražljaju – da *moraš* reagirati, da slediš vsakemu impulzu«; učiti se *misлити*, organizirati in pretvoriti videno, preobraziti gonski element v jezik, pretvoriti afekt v idejo, medtem ko nezmožnost mišljenja ostaja prikovana na perceptivno-afektivno raven; naučiti se *govoriti in pisati*, to se pravi izraziti to mišljenje, izumiti plesno lahkotnost sloga, ki prejemnika afektira do te mere, da ga prisili k mišljenju.³³ Pretvarjamo se, da so reči jasne in razločne, dejansko pa je Nietzsche v tem odlomku iz *Somraka malikov* skrivnosten glede tega, kaj pravzaprav pomeni pisati. Skrbi ga, da Nemci tega ne bodo razumeli, saj je slog prav tisto, kar jim manjka. Druga besedila nam

36

³⁰ Cf. Camille Dumoulié, *Nietzsche et Artaud: Pour une éthique de la cruauté*, PUF, Pariz 1991, str. 209–225.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, str. 107.

³² Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, IX*, Gallimard, Pariz 1997, FP 7 [107].

³³ Friedrich Nietzsche, »Somrak malikov«, str. 55–6.

razkrivajo njegovo pojmovanje uspelega izražanja oziroma mojstrovine. *Uspešno delo, naj bo umetniško ali filozofsko, opredeljuje določena krožna dinamika, v kateri novo izkustvo, izraženo v delu, porodi novo vrsto izkustva, obenem mišljeno in doživeto*: filozofsko delo vsebuje misel »tiste vrste, ki proizvaja misli«;³⁴ ali: »učinek umetniških del je vzbujanje stanja, v katerem ustvarjamo umetniška dela – pijanost«.³⁵ Seveda pa niso vsa dela uspešna. V *Ecce homo* Nietzsche za nazaj priznava, da je bilo delo *Rojstvo tragedije* stilistični polom v primerjavi z uspelim delom *Tako je govoril Zaratustra*. Takšna sodba je mogoča zato, ker genialnosti dela ne opredeljuje osvoboditev neznanske količine akumuliranih sil, ampak tudi in predvsem zmožnost pri bralcu povzročiti izkustvo, ki v njem vzbudi ustvarjalno stanje. Morda pa obstaja še drugi, globlji razlog, zakaj Nietzsche v zvezi z aktom pisanja ostaja skrivnosten. Zdi se namreč, da je učinek sloga na mišljenje in mišljenja na videnje alkimistična operacija. Alkimija je ezoterična umetnost pretvorb in preobrazb, skrivna pot Velikega Dela – način predelave malovredne v plemenito snov. Znano je, da termodinamika ni brez zveze z alkimijo, iz katere se je razvila kemija, znanost ognja (*ignis mutat res*). Kot pravi René Alleau, je beseda alkimija sprva verjetno označevala »skupek ezoteričnih in iniciacijskih znanj«, povezanih z »misterijem sonca, virom svetlobe, toplote in življenja.«³⁶ Termodinamika tako kot alkimija razlikuje med malovrednim in plemenitim. *Malovredna* je degradirana energija, ki je ni več mogoče pretvoriti v gibanje in je posledično več ne moremo izkoriščati (kvantiteta toplote, ki je ne moremo pretvoriti v delo, s katerim bi lahko poganjali stroj). *Plemenita* pa je organizirana energija, ki jo lahko transformiramo ali pa je zmožna povzročiti transformacije v drugih sistemih (za potencialno energijo je tako značilna temeljna nesimetrija). Če predpostavimo, da je slog z ekonomskega vidika izraz *energije, ki transformira sistem in ki jo je mogoče izkoriščati* (saj ustvarjalec proizvede druge ustvarjalce), ali ni bistvo sloga potemtakem enako skrivni alkimistični ali dionizični operaciji, ki določeno kvantiteto akumulirane

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, str. 534.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes, XIV*, FP 14 [47]. Glej tudi, *Œuvres philosophiques complètes, V*, Gallimard, Pariz, 1982, FP 11 [165]. – V zvezi s problemom pisave v filozofiji cf. Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche*, Flammarion, Pariz 2008, str. 421–445, posebej str. 437: »Pri Nietzschejevi analizi dionizične transmisije je ključen njen učinek naležljivosti. Kakor se v dionizičnem stanju delirij prenaša po skupini, tako se tudi dejavnost mišljenja na bralca prenaša z avtentično pisavo. Pisava torej posreduje ustvarjalna stanja, ki spodbujajo vzdrževanje dejavnosti mišljenja. [...] Ustvarjalna stanja v prvi vrsti opredeljuje splošni način afektiranosti.«

³⁶ René Alleau, *Alchimie*, Allia, Pariz, 2008, str. 19.

energije sprosti oziroma reafirmira na plemenit način – obnovljiva energija? In če predpostavimo, da je delo produkt slogovne operacije in s tem telo ali sistem, katerega neznanske količine energije se ponavljajo s transformacijami v telesih, skozi katera teče, ali ni potemtakem telo enako izoblikovanju telesa, katerega energija je neizčrpna, večno vračanje volje do moči ali sonce, pripeljano na zemljo? Je novo prav ta presežek, ki postane avtonomen in neizčrpen?

Eden glavnih Zaratustrovih naukov je, da je naloga kulture oziroma vzgoje izoblikovanje nadčloveka, da je nadčlovek predvsem ustvarjalec in da ustvarjalca naredi prav njegova zmožnost izoblikovati nove ustvarjalce. Na podlagi tega lahko razumemo tudi, zakaj se nadčlovek osvobodi morale in z njo upniško-dolžniškega odnosa. Kako razložiti dejstvo, da ustvarjalec [*créateur*] ni tudi upnik [*créancier*], da sprostitev energije sile, ki je na delu v umetniškem ustvarjanju, ni dar, ki obvezuje tistega, ki mu je bil podarjen? Da je vprašanje zelo tehtno, kaže tudi to, da Zaratustra, kot smo videli, nenehno poudarja, da je dejavnost nadčloveka razdajanje. Nadčloveka definirajo darežljivost, razsipnost, preobilje in dar. Ali si lahko zamislimo dar, ki ne obvezuje? Kako naj si predstavljamo dar, ki svojih naslovnikov ne vklene v moralno razmerje zadolženosti? Namen npravnosti nravi, generične dejavnosti dresure je predvsem narediti človeka ubogljivega, ga podvreči običajem in zakonom, kakršnikoli že so, in s tem proizvesti čredno družbeno žival (pleme, skupnost, družba, Cerkev, država). Povsem nasprotno pa je pri Zaratustri, ki skupaj z dajanjem razkrije tudi edini ustrezn način sprejetja daru: postati ustvarjalec. »Slabo plačujemo učitelju, če zmeraj ostanemo samo učenci.«³⁷ Zaratustra si namreč ne želi tropa učencev, temveč skupnost ustvarjalcev. Dar nadčloveka ne zadolžuje, ampak spodbuja, izzove. Popolni bralec je »rojen pustolovec«.³⁸ Naslovnik dela torej ni znal prejeti daru, ki mu je bil namenjen, če ostane zgolj ubogljivi učenec. Na pristen način ga sprejme šele takrat, ko tudi sam postane ustvarjalec in ustvari nekaj povsem drugačnega od tega, kar mu je bilo prineseno. »Zdaj vam velevam, da mene izgubite in najdete sebe; in šele, ko me boste vsi zatajili, se bom vrnil k vam.«³⁹

38

Z druge strani pa se postavlja vprašanje, kako to, da ustvarjalec ni več *dolžnik* do družbe, ki je dresirala sile, ki zdaj omogočajo njegovo ustvarjanje. Ali ni več po-

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 90.

³⁸ Friedrich Nietzsche, »Ecce homo«, str. 200.

³⁹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, str. 90.

stavljen v okvir nranvnosti nravi? Nedvornno drži, da je vse sile, ki so ga naredile zmožnega ustvarjati, prejel od družbenega telesa, ki ga je izobrazilo in zdresiralo. Nietzsche se zaveda svojega dolga do njegovih učiteljev, tako discipline, ki mu jo je vcepil Pforta, kot tudi vpliva Schopenhauerja in Wagnerja.⁴⁰ Nietzsche ostaja dolžnik le v meri, v kateri ni postal celosten ustvarjalec, kolikor ni preobrnil vseh vrednot. V vsem ostalem pa narava njegovih stvaritev ni primerljiva s silami, ki jih je podedoval; zgodila se je preobrazba, po kateri proizvod nastopi proti produkcijskim sredstvom, po kateri se ustvarjalni posameznik osvobodi družbe, ki ga je vzgojila, in po kateri je nadčlovek iznašel nov seznam vrednot.⁴¹ Od te točke naprej je vsa dejavnost nranvnosti nravi le še negativni pogoj njegovega ustvarjanja, »predhoden in pripravljalni pogoj«. Prevrednotenje je prelomilo odnos: Nietzsche proti Pforti, Nietzsche proti Schopenhauerju, Nietzsche proti Wagnerju. Nadčlovek več ne sledi običajem, ne uboga zakonov in se ne podreja vrednotam, ampak izumlja nove možnosti življenja, postavlja nove vrednote. Nadčlovek je avtonomen in suveren posameznik, lahko miseln in neodgovoren, ki se mu ni treba zagovarjati pred nikomer.

Prevedel Rok Benčin

⁴⁰ O disciplini pri Pforti kot učni dobi ubogljivosti in ukazovanja cf. Dorian Astor, *Nietzsche*, Gallimard, Pariz 2011, str. 24–32. Glede šole nasploh glej Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes XIV*, 14 [161], str. 126–127. – V zvezi s Schopenhauerjem in Wagnerjem, cf. tretja in četrta *Času neprimerna preišljevanja*, »Schopenhauer vzgojitelj« in »Richard Wagner v Bayreuthu«.

⁴¹ Cf. Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, str. 104–6, 175–178.