

„Pjesma onoga koji ljubi“ Uz pojam života u Zaratustri

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **S onu stranu metafizike? Friedrich Nietzsche: Tako je govorio Zaratustra, 2019, 197 - 263**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:432631>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

„Pjesma onoga koji ljubi“

Uz pojam života u *Tako je govorio Zaratustra*

(*Das Tanzlied // Von der grossen Sehnsucht // Das andere Tanzlied*)

Petar Šegedin

(Institut za filozofiju u Zagrebu)

Istina je: mi ljubimo život, ne zato jer smo naviknuti na život, nego zato jer smo naviknuti na to da ljubimo.¹

Onomu tko se zbližio s Nietzscheovim nastojanjem da se svojoj stvari približi pojmovnim mišljenjem – koje za njega, kako jednom kaže, predstavlja „svečanost“ i „opoj“² –, sistematsko mjesto pojma života u njegovu filozofiranju pokazat će se tako reći samo od sebe. Jer uoči li se da u vidu života Nietzsche misli „ono biti“³ kao „biti produševljen“, „htjeti, djelovati“, „bivati“⁴, pri čemu bivanje određuje kao rast u kojemu rađanje i smrt padaju u ono nerazdruživo sebezvladavanja,⁵ lako će se to „skidanje kože“⁶ prepoznati u osnovi teze o životu kao volji za moć,⁷ odnosno o volji za moć kao „najunutrašnjijoj biti bitka“⁸.

Pa ipak, susret s Nietzscheovim središnjim djelom, knjigom *Tako je govorio Zaratustra*, pokazat će koliko ta točna sistematska odredba zaostaje za svojim punim smislom. Teško je

¹ Friedrich Nietzsche, *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i nikoga (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen)* I, O čitanju i pisanju, u: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Berlin 1999 (= KSA), Bd. 4 (= Za), 49. Prijevod navoda iz *Zaratuстре* P. Š. uz konzultaciju hrvatskih prijevoda koje su sačinili Danko Grlić (Friedrich Nietzsche: *Tako je govorio Zaratustra. Knjiga za svakoga i ni za koga*, preveo Danko Grlić, Zagreb 1983) i Mario Kopic (Friedrich Nietzsche: *Tako govoraše Zaratustra. Knjiga za sve i nikoga*, preveo Mario Kopic, Dubrovnik 2018).

² Friedrich Nietzsche, *Ostavština (Nachgelassene Fragmente)*, KSA 7-13 [= N]; prijevod P. Š. uz – u slučajevima kad je riječ o istom zapisu – konzultaciju hrvatskoga prijevoda Nietzscheovih zapisa sabranih u redakтури pod naslovom *Volja za moć [Volja za moć]*, preveo Ante Stamać, Zagreb 1988) 1885, 34 [130], KSA 11, 463.

³ N 1885-1887, 2 [172], KSA 12, 153. Usp.: N 1888, 14 [82], KSA 13, 262.

⁴ N 1885-1886, 9 [63], KSA 12, 369.

⁵ Usp.: Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost (Die fröhliche Wissenschaft)*, KSA 3, 343-651 [= FW]; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *Radosna znanost*, preveo Davor Ljubimir, Zagreb 2003) I, 24, KSA 3, 400; N 1885-1886, 2 [157], KSA 12, 142.

⁶ N 1880, 6 [154], KSA 9, 236. Usp.: N 1881, 15 [44], KSA 9, 649.

⁷ Usp.: Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti (Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)*, KSA 5, 9-243 [= JGB]; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *S onu stranu dobra i zla. Predigra filozofiji budućnosti*, prevela Dubravka Kozina, redakтура prijevoda i pogovor Damir Barbarić, Zagreb 2002), *Prvi glavni dio: o predrasudama filozofa* 13, KSA 5, 27.

⁸ N 1888, 14 [80], KSA 13, 260. Za korak u tom smjeru: Petar Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, Zagreb 2007.

naime ne vidjeti da dotično djelo u cjelini izvire iz iskustva života kao volje za moć, lapidarno sabranoga u Zaratustrinu govoru *O sebe-prevladavanju*: „Samo tamo gdje je život, tu je također i volja: ali ne volja za životom, nego – tako te to učim – volja za moć!“ (Za I, *O sebe-prevladavanju*, 149; usp.: isto, 130, 148). No još je teže oteti se dojmu da se to, unatoč najavi u *Svitanju*, po prvi put upravo u ovom djelu tako masivno uobličeno iskustvo u njemu iskazuje na način za koji ostali Nietzscheovi spisi i bilješke uglavnom ostaju uskraćeni, a koji tezu o životu kao volji za moć otvara u njezinu dubinskom, formalnom određenju izmičućem elementu.⁹

Navlastitosti dotičnog iskustva, koja rezultira i upadljivom „zasebnošću“ *Zaratustre* – „knjige za svakoga i nikoga“ – u obzoru ne samo Nietzscheovih drugih djela,¹⁰ nego filozofijskog spisateljstva u cjelini, pa i literature kao takve, bio je svjestan i Nietzsche, koji se u filozofijskoj autobiografiji *Ecce homo* nije krzmao „distanču“ i „azurnu osamljenost, u kojoj ovo djelo živi“ pripisati neusporedivu „preobilju snage“, tj. „pojmu ‚dionizijski‘“ koji je tu „najviši čin“.¹¹ A nešto prije u *Predgovoru* istog spisa odredit će *Zaratustru* kao „najveći dar“ čovječanstvu, kao „najvišu“ i „najdublju“ knjigu, te zahtijevati da se „ispravno čuje“ njezin „halkionski Ton“.¹² Zadatak je ovoga rada koliko je moguće iznijeti na vidjelo dioniski i halkionski karakter knjige *Tako je govorio Zaratustra*, odnosno njime nasljedovano iskustvo života kao volje za moć.

S obzirom na to da taj svoj karakter Nietzscheov *Zaratustra* nema po tome što život istražuje kao predmet, nego tako da je njegovo neposredno iskustvo, štoviše njegov „najviši čin“, slobodno je to iskustvo početno sagledati iz cjelovite optike djela samog.¹³ U tom smislu je za primijetiti

⁹ Usp.: Friedrich Nietzsche, *Svitanje. Misli o moralnim predrasudama* (*Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, KSA 3, 9-331 [= M]; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *Svitanje. Misli o moralnim predrasudama*, preveo Davor Ljubimir, Zagreb 2005) IV, 262, KSA 3, 209. Da je u *Zaratustri* Nietzsche „prvi put javno formulirao“ problematiku volje za moć naglašava Fleischer (usp.: Margot Fleischer, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen: eine Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Darmstadt 1993, 54, 60). Tako i Werner Stegmeier, „Anti-Lehren. Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“, u: Volker Gerhardt (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 191-224, ovdje: 202.

¹⁰ Usp.: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Kako se postaje što se jest* (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, KSA 6, 255-374 [= EH]; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola. Ecce homo. Dionizovi ditirambi*, preveo Davor Ljubimir, Zagreb 2004), *Predgovor* 4, KSA 6, 259.

¹¹ Usp.: EH, *Tako je govorio Zaratustra* 6, KSA 6, 343.

¹² EH, *Predgovor* 4, KSA 6, 259. Uz jedinstveni smisao dionizijskog i halkionskog, koji se ogleda u lakom (plesnom) uzdignuću opstanka u mirnu potpunost i utihu svih protivnosti u kruženju volje za moć, usp.: Annemarie Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches Also sprach Zarathustra von 1883*, Basel 2010, 13-16.

¹³ Usp. Nietzscheove opise vlastita raspoloženja u vrijeme nastanka *Zaratustre* – raspoloženja ponesenosti tragičkim, „*da-kazujućim pathosom par excellence*“ (EH, *Tako je govorio Zaratustra* 1, KSA 6, 336), nekog potpunog, inspirativnog „biti-izvan-sebe“ gdje se „[s]ve zbiva u najvećem stupnju neslobodno, ali kao u olujnom prodoru

kako već fabularna ravan očituje ekspanzivno-kontraktivno „pulsiranje“ u vidu opetovana Zaratustrina napuštanja vlastite osame i sustegnuća u nju. Nakon prvog napuštanja zavičaja, odlaska u planinu i desetogodišnje samoće tijekom koje „se promijenilo njegovo srce“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 1, 11), Zaratustra silazi ljudima obznanjujući smrt Boga i podučavajući o nadčovjeku kao smislu Zemlje. Povukavši se zatim ponovno u osamu svoje planinske spilje nakon nekog vremena trgne ga saznanje da je njegov nauk pogrešno primljen – on vidi svoju iskrivljenu sliku u ogledalu – te opet silazi ljudima kako bi vratio izgubljene prijatelje, sad se međutim, narastao i potpuniji u mudrosti – „vidioc i pjevač“ (*Za II, Dijete s ogledalom*, 106) –, obraćajući samo izabranom krugu učenika, moreplovcima i životu. U III. knjizi, sazrijevajući za učitelja vječnog vraćanja, po treći put je osamljen u spilji sa svojim životinjama koje mu se jedine obraćaju, a on sam se došaptava sa životom i utjelovljuje svoju „najdublju misao“, da bi se u IV. knjizi, koja započinje Zaratustrinim žrtvenim slavljem vlastita obilja, čekanjem znaka za silazak i nadom se da bi ljudi mogli gore k njemu, iz vlastite samoće obraćao posve začudnim pojedincima i „višim ljudima“.¹⁴

Knjiga dakle ocrta spiralno uzlaženje, gdje Zaratustra, opetovano se predavajući drugom i vraćajući se k sebi, tj. silazeći dolje i uspinjući se gore, u trajnoj preinaci raste k vlastitoj potpunosti, u koju naposljetku dopijeva kao učitelj vječnog vraćanja jednakog. Okret o kojemu je riječ stoga nije, da se posegne za jednim Platonovim izrazom, „preokretanje crijepa“¹⁵, no jednako mu tako ne odgovara ni apstraktna cirkularnost onoga jednakog, gdje je svaka točka ujedno početak i kraj jednog te istog. Ovdje se kruži tako da se da se sve obogaćenije rađa i zadobiva iz propalosti u ono drugo i niže. To sugerira i riječ starca kojega Zaratustra susreće pri prvom silasku ljudima, a koji ga, sjetivši ga se gdje je svoj „pepeo“ nosio gore u planinu, začuđeno pita zar će sada – poput Feniksa uzletjevši iz vlastite ništine – nositi svoju „vatru“ dolje u doline (usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 1, 12). Dotična kružna putanja ima naposljetku

osjećaja slobode, bezuvjetnosti, moći, božanstvenosti...“ (isto, 339) i plesno-lake osnaženosti oduhovljena tijela (usp.: isto, 341).

¹⁴ Uz konstelaciju Zaratustrinih silazaka i uzlazaka usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 1, 11; *Za I, O darežljivoj kreposti* 3, 101-102; *Za II, Najtiši čas*, 187; *Za III, O otpadnicima* 2, 230; *Za IV, Medna žrtva*, 297. Usp. također: Beatrix Himmelmann, „Zarathustras Weg“ (u: Gerhardt [Hrsg.], *Also sprach Zarathustra*, 17-45); Pieper, „Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch“, 31 i d.; Laurence Lampert, *Nietzsche's teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*, New Haven and London 1941, 14.

¹⁵ Platon, *Politeia*, 521c5-8, *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, I–V, Oxford 1900-1907, Tomus IV.

mjerodavnu sliku u „kretanju“ Sunca, koje uvijek iznova zalazi u dubinu noći te propavši „iza mora“ izlazi i uspinje se k vlastitoj visini (usp.: isto, 11).

Stoji li dakle da bi djelo *Tako je govorio Zaratustra* imalo očitovati život u dionisko-halkionskom elementu volje za moć, taj element početno se ogleda u kružnosti rasta kao samokretanja, gdje ono koje raste gubeći se propada i umire, kako bi se korjenito začelo i vraćajući se k sebi primilo u vlastitom višem. Pritom je za čitavu knjigu određujuće da to u sebi kružeće kretanje dostiže do svog vrhunca na način da tako reći izlazi na vidjelo samom sebi Zaratustrinim izricanjem njegove najdublje misli i njegovom preobrazbom u njezina podučavatelja i navjestitelja. Halkionsko-dioniski karakter sebe-iskustva života kao volje za moć izvire tako iz živo utjelovljene misli vječnoga vraćanja jednakog, „misli Zaratustre“¹⁶, koja – kao „najviša formula potvrđivanja koja se uopće može dosegnuti“, zacrtana još predposljednjim aforizmom *Radosne znanosti* – jest „*temeljna koncepcija djela*“¹⁷. Stoga jednako kao što knjiga fabularno eksplicira dionisko jedinstvo života i smrti, tako je Zaratustra njegov zbiljski i živi lik – on je taj koji opetovano silazi i propada da bi uspinjući se i rađajući potpuno sazrio prisvajanjem misli vječnog vraćanja i „*sam bio* vječno da svim stvarima“¹⁸. S druge strane, samo u njemu, i to izreknućem te misli, život biva primjereno sebi, kao najviše potvrđivanje vlastitog elementa – kao „*veliko zdravlje*“¹⁹.

Prema tome, hoće li se učiniti korak k iskustvu života koje donosi Nietzscheov *Zaratustra*, nužno je uočiti i koliko je moguće proslijediti ključne odrednice Zaratustrina rasta k vlastitoj dovršenosti. Jedno od toga što s obzirom na kružnost propadanja i rađanja pritom prvo upada u oči je to da je smisao zalaženja, silaženja i propadanja u tome da ono što je dospjelo do svojega preobilja i pune zrelosti sebe požrtvovno razdaje drugom, a kako bi se, postavši drugo i u njemu se izgubivši, rodilo u još većoj punini: „Ti velika zvijezdo!“ – kako glase prve Zaratustrine riječi – „Što bi bila tvoja sreća kad ne bi imala one kojima sjaš!“ (Isto, 11.) Pa tako i Zaratustra, poput

¹⁶ EH, *Tako je govorio Zaratustra* 4, KSA 6, 341.

¹⁷ EH, *Tako je govorio Zaratustra* 1, KSA 6, 335. Usp.: isto, 336. FW V, 382.

¹⁸ EH, *Tako je govorio Zaratustra* 6, KSA 6, 345.

¹⁹ EH, *Tako je govorio Zaratustra* 2, KSA 6, 337, 338 (usp.: FW V, 382). Tako i Pieper, za koju Zaratustra ne samo podučava, nego utjelovljuje halkionski tip (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 24): „Sam život je to koje tjera dalje preko onoga dosegnutog i Zaratustra stoji u službi života, čijim oruđem sebe razumije.“ (Isto, 68; uz lik Zaratustre usp.: isto, 8-9, 20.). Donekle slično Fleischer, za koju „vanjska“ (učitelj vječnog vraćanja) i „unutrašnja“ (zbivanje vječnog vraćanja) Zaratustrina biografija pripadaju zajedno (usp.: Fleischer, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen*, 70 i d.).

pehara koji se „hoće prelijevati“ (isto, 12) i nalik Suncu, „prebogatoj zvijezdi“ koja noću donosi svjetlo podzemlju u koje zapada (usp.: isto, 11), mora „propasti“ (isto, 12), tj. „zaći dolje u dubinu“, u ono ljudsko, te potpuno mu predajući svoje obilje njime postati i posve se izgubiti-isprazniti u njemu: „Gle! Ovaj pehar hoće ponovno postati prazan, i Zaratustra hoće ponovno postati čovjek.“ (Isto.)²⁰

Kružnom kretanju rasta tako pripada pomirenje onoga proturječnog, gdje je gubljenje sebe, daleko od toga da bi bilo znak slabosti, potvrda, doduše tragička, obilja i snage. Ta stopljenost uzleta i pada, kontrakcije i ekspanzije, rađanja i propadanja, dopijeva do riječi u čestim Nietzscheovim varijacijama na temu vodoskoka, bunara, zdenca ili vrutka, gdje se hoće naglasiti snaga kojom „špricajući vodoskok“ izbacuje uvis ono što pada u njega i time ukazati na to da je uzlet uvis stvar sazrijevanja onoga skrivenog u tami dubine.²¹ Kao „preobilje snage“, ni knjiga *Tako je govorio Zaratustra* utoliko neće biti drugo do „neiscrpivi bunar, u koji se nijedno vjetro ne spušta, a da ne izađe gore puno zlata i dobra.“²²

S obzirom na tu neraskidivost propadanja i snaženja u kružnosti rasta života pokazuje se nadalje da ona kao da je s jedne strane zadana nekom izvanjskom nužnošću, slijedom koje Zaratustra „mora sići u dubinu“ i „mora [...] propasti“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 1, 11-12*), dok je ujedno taj silazak stvar upravo njegova obilja i snage, stoga i samo njegove želje i volje: sam Zaratustra „želi“ darivati i „hoće“ ponovno postati čovjek (usp.: isto). Ta snaga života, kojoj pripada to da se kao neka viša, Zaratustru nadmašujuća nužnost potvrđuje snagom njegove volje, pri čemu se, obratno, ta volja otkriva u svom nadindividualnom karakteru, jest ljubav: „Ljubim ljude.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 2, 13*), kaže Zaratustra starcu, razočaranu ljudima i začuđenu nad tim da im Zaratustra silazi.

Iskustvo života kao rasta nalazi dakle život u ljubavnom razdavanju i prelijevanju obilja kao liku voljnoga djelovanja. Volju pritom određuje dvoje. Davanje sebe u prvom redu je „bez zavisti“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 1, 12*), što u smislu grč. α[φ]ονο~ hoće reći da nije izazvano

²⁰ Uz Zaratustrinu poredbu sa Suncem usp.: Irene Treccani, „Ein Buch, mit dem man nicht anfangen kann. Zarathustras Vorrede 1 bis 5“, u: Murat Ates (Hrsg.), *Nietzsches Zarathustra Auslegen. Thesen, Positionen und Entfaltungen zu „Also sprach Zarathustra“ von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Marburg 2014, 15-28, ovdje: 23 i d. Uz „propadanje“ kao povratak tijelu i zemlji u „oporbi spram tradicije uspona k višim, nezemaljskim, netjelesnim“ stvarima usp.: Lampert, *Nietzsche's teaching*, 14 i d.

²¹ Usp.: *Za I, O sajamskim muhama*, 66; *Za II, Noćna pjesma*, 136; *Za II, O neokaljanjoj spoznaji*, 159.

²² EH, *Predgovor 4*, KSA 6 259.

ničim izvanjskim, nego je svrhe i uzroka lišeno, nikakvom nuždom i potrebom sapeto, u svojem preobilju samodostatno izviranje sebe iz sama sebe, kojim se ono pojedinačno, ne mareći za sebe, gotovo posve desupstancijalizira u vlastitu pružanju: „Ljubim onoga čija se duša rastrošno rasipa, koji ne želi zahvalu i ne uzvraća: jer on uvijek daruje i ne želi sebe očuvati.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 4, 17.*)²³ Slobodno kako od unutrašnje tako i od izvanjske koristi, ljubavno pružanje sebe – time pak voljno djelovanje kao takvo – Nietzsche s obzirom na njegovu bezuvjetnost i iskrenost precizira kao darivanje: „Donosim ljudima dar.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 2, 13*), neuspješno pojašnjava Zaratustra starcu svoj odlučni silazak ljudima, kojima „želi darivati i dijeliti, sve dok mudri među ljudima ponovno ne nađu radost u svojoj ludosti, a siromašni u svojem bogatstvu.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor 1, 11.*) To ničim skrivljeno i utoliko nevino pretjecanje preko sebe, kao stvar onoga najobilnijeg i stoga, s obzirom na život kao rast snage, najvrjednijeg, svoju primjerenu sliku ima u vidu zlata: „Ta kažite mi: kako je zlato dospjelo do najviše vrijednosti? Tako da je rijetko i beskorisno i blistajuće i nježno u sjaju; ono uvijek daruje sebe.“ (*Za I, O darujućoj vrlini, 97.*)

S druge strane, u radikalnoj neuvjetovanosti desupstancijalizirajućeg sebe-darivanja volje krije se i osnova njezine fluidne supstancijalnosti. Jer, lišeno ičega čime bi bilo izvanjski potaknuto ili privučeno, voljno djelovanje je posve zatvoreno u sebe – ono je pružanje sebe koje se nikada i ne dotiče toga u što se pruža i spram kojega ostaje u nepremostivoj distanci. Činidba, da se tako kaže, nije slobodna dispozicija činitelja, nego njegova jedina zbilja, gdje se on potvrđuje kao živi identitet samo tako da se započinje u djelovanju. Kako stoji u *Noćnoj pjesmi*, „najsamotnijoj pjesmi [...] koja je ikada spjevana“²⁴: „Ali ja živim u mojem vlastitu svjetlu, u sebe natrag upijam plamove, koji iz mene izbijaju. [...] O samotnosti svih darivatelja! O šutljivosti svih koji svijetle!“ (*Za II, Noćna pjesma, 136-137.*)

Ove dvije implikacije iskustva života kao rasta snage u ljubavnom darivanju rasvjetljavaju ontološku dimenziju tog iskustva. Jer za Nietzschea je tu na djelu iskustvo bivstvovanja, onoga biti.²⁵ To iskustvo ne da se svesti na spoznaju i deskriptivno definiranje bivstvovanja u vidu bića,

²³ Uz grč. ἀφ᾽ ἑαυτοῦ usp.: S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb 1991 (1910), 142; H. G. Liddel and R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 (1845), 289.

²⁴ EH, *Tako je govorio Zaratustra 4*, KSA 6, 341.

²⁵ Usp. primjerice zapis iz vremena nakon *Zaratustre*: „Ono ‚biti‘ – mi o tome nemamo nikakvu drugu predstavu nego ‚živjeti‘. – Kako dakle može nešto mrtvo ‚biti‘?“ (N 1885-1887, 2 [172], KSA 12, 153.) U sličnom će smislu

nego se u sebe-iskustvu djelatne volje ono „ima“ i „zadobiva“ kao darivajuće obilje ljubavi koje pretječe preko sebe. „Razumije se“ dakle na tragu ontologizirana Aristotelova pojma prakse kao postajanje u to što se jest, kao razdavanje koje se „savija unatrag“ u samooblikujuće sabiranje: mora se, kako glase poznate riječi, „još imati u sebi kaos, da bi se moglo roditi plešuću zvijezdu.“ (Za I, *Zaratustrin predgovor* 5, 19.) To premašujuće započinjanje sebe – „žed kruga [...] da sama sebe ponovno dosegne“ (Za I, *O kreposnima*, 121) – ono je središnje u pojmu najviše, darujuće vrline: „Samo kao odslik najviše vrline dospijelo je zlato do najviše vrijednosti. Jednako zlatu blista pogled onomu koji daruje. Sjaj zlata zaključuje mir između mjeseca i sunca. Rijetka je najviša vrlina i beskorisna, ona jest tako da blista i nježnog je sjaja: darujuća vrlina je najviša vrlina.“ (Za I, *O darujućoj vrlini*, 97.)

Pojmom (darujuće) vrline Nietzsche se tako vraća na homersku izvrštinu (ajrethv) kao, ne moralistički obojenu osobinu, nego etičkih i metafizičkih konotacija lišenu ontološku kategoriju koja bivstvovanje postavlja kao živo utjelovljeno bivanje bitne ili „najviše“ mogućnosti.²⁶ U osnovi je tog razumijevanja samo-određenje bivstvovanja na ravni volje, a to znači, prvo, na ravni kontinuuma moći – ne kao uskraćene nezbiljske mogućnosti, nego kao zbiljskoga izvršenja u djelovanju – i, drugo, na ravni autonomije voljnog djelovanja, što znači u vidu bezuvjetnog i slobodnog započinjanja, „samobitka“ gdje se samom sebi jest i „sudac i osvetnik svojega zakona“ (Za I, *O putu stvaratelja*, 81).²⁷ „Darujuća vrlina“ tako nije manifestacija imanentnog ili transcendentnog identiteta, nego „tip“ (tuvpo~) zbivanja – „biljeg“, „udar“, „pathos“ ili „provala“ voljnog djelovanja, autonomni „vrutak“ koji se „hrani“ iz čistoće sebe-započinjanja i održava kao samostojno polje vlastita nadiranja: „Brate moj, ako imaš vrlinu, i ako je to tvoja vrlina, tad je nemaš ni s kim zajedno. [...] Gle, kako svaka od tvojih vrlina žudi za onim najvišim: hoće tvoj cijeli duh, da bude *njezinim* glasnikom, hoće svu tvoju snagu u srdžbi, mržnji i ljubavi.“ (Za I, *O*

Nietzsche na drugom mjestu govori o životu „kao nama najpoznatijem obliku bitka“ (N 1888, 14 [82]; KSA 13, 262). Uz sklop bivanja, rasta života i djelovanja-gibanja usp.: Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 31 i d.

²⁶ Uz podrijetlo klasičnog grčkog razumijevanja vrline u svijetu homerske aristokracije Jaeger kaže: „Zacijelo leži u arete [...] moment društvenog priznanja, tad ona prelazi u značenje ‚poštovanost‘, ‚ugled‘. No to je sekundarno i slijedi iz snažnog socijalnog karaktera sveg vrednovanja čovjeka u staro doba. Posve izvorno riječ je morala predstavljati objektivno vrednosno određenje svojega nositelja. Ona označava njemu svojstvenu snagu, koja čini njegovu potpunost.“ (Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York 1989 [1973], 27, bilj. 3).

²⁷ Usp.: „Da ti zapovijedaš sebi samome, to znači ‚sloboda volje““ (N 1885-1886, 1 [44], KSA 12, 20.)

radostima i strastima, 42-43.)²⁸ „Darujuća vrlina“ izražava dakle radikalno upojedinjenje života kao autonomne svojine. Ograničena jedino sobom, „svaka stvar“ je „svoje vlastito nebo, [...] svoj okrugli krov, svoje azurno zvono i vječna sigurnost“ (*Za III, Pred sunčev izlazak*, 209). Kako pokazuje govor *O tri preobrazbe*, „dijete“ je ime za tu čistu autonomiju volje u slobodnom sebe-započinjanju: „Nevinost je dijete i zaborav, novo započinjanje, igra, kotač koji se vrti iz sebe, prvo kretanje, sveto da-kazivanje.“ (*Za I, O tri preobrazbe*, 31.)²⁹

Neće se pogriješiti ustvrdi li se da je jedva naslutljiva dubina poteškoće koju sa sobom nosi nastojanje da se sabere i primjereno iskaže iskustvo života kao fluidnog lebdenja u čistoći nevinog otpočinjanja. Jer čini se da je riječ o nečemu posve himeričkom, tako reći nebeskom, koje je povrh tvornošću zbilje i borbom za očuvanje otežala opstanka i čijoj bi lakoći čak i pojmovno-jezično uobličavanje bilo protivno falsificirajuće opterećenje (usp.: *Za I, O radostima i strastima*, 42). No, upuštanju u to iskustvo ne može se izbjeći, ukoliko je knjiga *Tako je govorio Zaratustra*, kako upućuju i česte Nietzscheove varijacije na temu smijeha, lakoće, leta ili plesa, njegovo nasljeđujuće svjedočanstvo, gdje se sva bića potvrđuju u „nebu“ radosti i „vedrine“ i gdje se „tip“ Zarasture – lakonogog plesača (usp.: *Za I, Zarasturin predgovor 2*, 12; *Za II, O tarantulama*, 131; *Za III, Druga pjesma za ples 1*, 282) – ne može uzeti drukčije do kao živo utjelovljenje lakoće života.³⁰

U iskustvu života u vidu kružnosti rasta, a ovoga u vidu ljubavnog voljnog djelovanja, odlučujuće je da lakoća slobodnog započinjanja nije unutrašnja ili onostrana narav zbilje. Sve je ovdje na tomu da se ono živo bez ostatka prepozna kao poprište nevina pružanja volje, u kojemu je pomirena i ukinuta podjela na unutrašnje i vanjsko, ovostrano i onostrano. Toj „zemaljskoj vrlini“ (*Za I, O radostima i strastima*, 42) usmjereni su Zarasturini pozivi na „vjernost“ zemlji i tijelu te na odbacivanje protuživotne nade u ono nadzemaljsko (usp.: *Za I, Zarasturin predgovor 3*, 15; *Za I, O otragsvjetovnjacima*, 35-38) u ime „velikog uma tijela“ (*Za I, O prezirateljima tijela*, 39-41), kao i izlaganje triju preobrazbi duha, gdje se opisuje put duha – poput „velikog uma“ očito lišena svake transcendencije – na kojem on, oslobađajući se tereta moralnih

²⁸ U prilog ovom razumijevanju „tipa“ Zarasture govore i Nietzscheove riječi kojima opisuje kako mu je zime 1882/1883. za svakodnevnih šetnji brdovitim krajolikom „dražesno tihog rapalskog zaljeva“ – „malog zaboravljenog svijeta sreće“ –, „nadošao čitav prvi Zaratustra, prije svega sam Zaratustra, kao tip, točnije *spopao me...*“ (EH, *Tako je govorio Zaratustra 1*, KSA 6, 336-337.)

²⁹ Uz pojam vrline kao „jedinstveni samoodnos“ usp.: Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 163 i d. Uz s tim povezano „autonomno sebestavljanje onoga ja kao čin izviranja iz sebe“ usp.: isto, 289 i d.

³⁰ Usp.: EH, *Tako je govorio Zaratustra 6*, KSA 6, 343-345.

vrijednosti kojima je bio podložan (deva) za snagu da se autonomno postavlja u htijenju (lav), sama sebe izboruje u svojem slobodnom počelu (dijete). (Usp.: *Za I, O tri preobrazbe*, 29-31.)

Navlastito pak i dalekosežno tjelesnu „zemaljskost“ volje posvjedočuje govor *O velikim događajima*, gdje se pokazuje da „koži“ Zemlje, tj. bujnu i zvučnu rasponu tobože velikog i važnog – „vulkanskog“ – zbivanja postojećeg, ponajprije onoga institucionaliziranog u formu crkve i države, ostaje skriveno to da je ono tek površinski blatnjavi pepeo larme – „lajanje“ –, koji „zamagljuje“ neopazivo pulsirajuće pružanje u središtu: „*srce Zemlje je od zlata*“ (*Za II, O velikim događajima*, 170). Riječ je o svojevrsnom krivotvorenju životodajnog darivanja u svoju suprotnost – „lažljivu riku“, „bolest“, „prljavštinu“ i „smrt“ –, pri čemu ljubavno darivanje života ne biva dokinuto, nego trajno sustegnuto u nečujnost vlastita nadiranja.

Dalekosežnost Zaratustrina govora *O velikim događajima* ogleda se u tomu da naznačuje poteškoću koja pripada postavljanju života kao autonomije voljnoga djelovanja. Jer unatoč tomu što sebe-izvršenje moći ukida razdvoj unutrašnjeg i vanjskog, zemaljskog i nadzemaljskog, središtenje života u zemlju ipak pogađa jedan rascjep. On proizlazi iz falsificirajućeg preinačenja, zatamljavanja i obesnaženja volje koja se ne uspijeva trajnije održati u svojoj autonomiji. Riječ je o nekoj vrsti konstitutivne nemoći moći za samu sebe, nemoći da se trajno održi proturječje darivanja i uskrate, propadanja i zadobivanja u ljubavnom pružanju volje. Radi se o proturječju u naravi života, tom da je život u samom sebi određen svojom suprotnošću, smrću.

Kako bi se učinio korak k tom posve začudnom iskustvu života, nužno ga je pokušati odrediti s obzirom na proturječni sklop snaženja i propadanja u ljubavnom darivanju života. Sagleda li se taj sklop zajedno s Nietzscheom u „tipu“ Zaratustre, pokazuje se sljedeće. U prvom redu, Zaratustrino preobilje moći potvrđuje se na način da se u nesebičnu davanju posve gubi propadajući u krajnjem umnogostručenju: ono „treba ruke koje se pružaju“ (*Za I, Zaratustrin predgovor*, 1, 11), što znači da mu je to koje mu se pruža nužno, kako bi se, predavajući mu se, potvrđivalo kao živa moć. To žrtvujuće pružanje nije pritom ovladavalačko ujednačavanje drugog, nego njegovo oslobađanje za svoju zasebnost i drugost: „To – jest *moj* put, – gdje je onaj vaš?“ tako sam odgovarao onima koji su me pitali ‚za put‘. *Jednoga određenoga* puta naime – njega nema!“ (*Za III, O duhu težine* 2, 245). Zaratustrin nauk nije dogma koja se poslušno prihvaća, nego – slobodno je reći s Platonovim *Fedrom* – „rasijavanje“, koje se ogleda u tomu da se ono koje prima Zaratustrinu riječ otpušta za svoju distinktnu bezuvjetnost i postaje to što jest.

Moć ljubavnog darivanja je u stidljivom i tihom sustegnuću, požrtvovnom uzmaku od sebe, kojim se dopušta drugo kojemu se sebe darovalo.³¹

Taj karakter Zaratustrina poučavanja nije međutim nikakva očevidna danost, nego i sam, kao iz kakva vrela, izlazi Zaratustri na vidjelo iz njegove dubine, kao „neka nova istina“ koja mu se rasvjetljava tako reći neovisno o njemu: trgnuvši se iz dugog sna i skočivši poput moreplovca koji najednom ugleda kopno, Zaratustra se zagleda duboko u sebe i uvidi da treba „žive suputnike, koji ga slijede zato jer hoće slijediti sami sebe“, a „ne mrtve suputnike i leševe“, koji, poput mrtva tijela poginula plesača na žici, ne hodaju sami, nego ih on sam nosi sa sobom (*Za I, Zaratustrin predgovor* 9, 25). Zaratustra nije „pastir“ i „pas“ čuvar uniformiranu „stadu“ poslušnih sljedbenika i vjernika, „narodu“, već dolazi kako bi mnoge „odmamio“ od stada učinivši ih zasebnima i svojima (usp.: isto, 25-26).

Ima li se sad na umu da je Zaratustrin lik „tip“ provale moći, za zaključiti je da ova spoznaja nije njegova osobna stvar, nego čin moći kojim ona izlazi na vidjelo samoj sebi, pri čemu joj se pokazuje da njezinoj slobodnoj autonomiji pripada to da preinačujući se tako reći od sebe „odskake“ kao drugo započinjanje i pružanje. Moć, drugim riječima, potvrđuje svoj autonomni identitet žrtvovanjem u samostojnost razlike. Voljno djelovanje je *actio in distans*, odakle je čitavo bivstvovanje – život u smislu kontinuuma moći – određeno nepremostivom diskontinuiranošću, „*pathosom distance*“³². U *Noćnoj pjesmi*, koja za temu ima ostajanje u sebi onoga koji daruje iz ljubavi, između ostalog stoji: „Oni uzimaju od mene: ali dodirujem li se ja još njihove duše? Ponor je između davanja i uzimanja; a najmanji ponor je najposlije za premostiti. [...] Povlačeći ruku, kad se ruka već pruža ususret; oklijevajući poput vodopada, koji oklijeva još u sunovraćanju: – tako gladujem za pakošću.“ (*Za II, Noćna pjesma*, 137.) Prema tomu, bivanju moći u sebeizvršenju pripada pomnogostručujuće širenje jaza davanja i primanja kao razlike njihova jedinstva. Jer izvršavajući se moć se pomnogostručuje kao slobodno započinjanje, dakle opet kao neko pomnogostručujuće pretjecanje sebe u ono primajuće drugo. „Loše se uzvraća učitelju ako se uvijek ostaje samo učenik.“, kaže Zaratustra učenicima pred

³¹ Čini se da je malo gdje Platonovo utemeljenje besmrtnosti duše, počela života, u predavanju i klijanju erosom nošena i „rasijavana“ dijalektičkog govora iz *Fedra* nasljedovano tako vjerno kao u ljubavnom razdavanju Zaratustrine mudrosti, koja se predaje u ono drugo i na njemu propada na taj način da mu dopušta biti „po sebi“ (usp.: Platon, *Phaidr.* 276e5-277a4, *Platonis opera*, Tomus II.)

³² JGB, *Deveti glavni dio: što je otmjeno?* 257, KSA 205.

povlačenje u osamu i nastavlja pitanjem koje poziva na uzimanje udjela u učiteljskom pružanju: „I zašto ne biste htjeli čerupati moj vijenac?“ (Za I, *O darežljivoj kreposti* 3, 101.)³³

Otuda je važno sljedeće. S obzirom na to da je moć sklop samokretanja koji je određen time da ono istovjetno biva kao razlika, razlika se mora i uvažiti, i to u dvostrukom smislu. S jedne strane riječ je o pomnogostručanju kojim se moć izvršava preinačujući se kao novo autonomno sebeizvršenje. Ta tendencija k univerzalizaciji razlike središnja je misao Zaratustrina govora *O ratu i ratničkom narodu*, gdje Zaratustra u liku ratnika zahtijeva razlikovanje spram svojega, tj. zasebnosti vlastite naravi odgovarajućeg i tu narav u agonalnom odnosu potvrđujućeg neprijatelja, pri čemu naglašava napor hrabrog i poslušnog izdržavanja – nikako dakle uništavanje – neprijateljske razlike, tj. rata, kao nužnoga tla slobodne zasebnosti: „Kažem vam: dobar rat je to što posvećuje svaku stvar. [...] Morate biti ponosni na vašeg neprijatelja: tad su uspjesi vašeg neprijatelja također vaši uspjesi.“ (Za I, *O ratu i ratničkom narodu*, 59.) Bezuvjetna singularnost autonomije moći biva dakle samo kao fluidni dinamički sklop, svojevrsno sjecište, djelovanja i trpnje, utoliko kao kolikoća moći u kojoj je pomireno ono unutrašnje i vanjsko.³⁴

To da je sadržaj slobodnog čina njegovo širenje u formi razlike, znači međutim i to da razlike ima samo u jedinstvenu horizontu autonomna izvršenja moći. Pomnogostručujuće predavanje moći tako ne implicira rasap u beskonačno, nego ima jedineći karakter – mnoštvo samostojnog drugog ona dopušta tako da ga objedinjuje u autonomni horizont svojega započinjanja i predavanja. No, propadajući u drugo i postajući njime, autonomiju počela moć zapravo ima samo kao jednokratni i prošli, uvijek već izvršeni slobodni začetak. Utjelovljujući se iz dubine svagda drugog pojedinačnog, moć se u svojem darivanju susteže i propada pa je njezino bivanje neprekidno zadobivanje i prisvajanje sebe, koje počiva na tomu da moć to u sebi prošlo –

³³ Usp.: Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 88 i d.

³⁴ Ovaj uvid sabire ono središnje Nietzscheovih opsežnih promišljanja kontinuuma moći u vidu diskontinuiranosti u „dinamičke kvante“, što se ovdje ne može dalje slijediti (usp. primjerice: Friedrich Nietzsche, *Uz genealogiju morala* [*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, KSA 5, 245-412 [= GM]; hrvatski prijevod: *Uz genealogiju morala*, s njemačkog preveo Mario Kopic, redaktura prijevoda i pogovor Damir Barbarić, *Prva rasprava: 'dobro' i 'zlo', 'dobro' i 'loše'* 13.) O tome više: Damir Barbarić, „Das Spiegel-Bild des Auges“, u: Damir Barbarić, *Im Angesicht des Unendlichen. Zur Metaphysikkritik Nietzsches*, Würzburg 2011, 111-127; Damir Barbarić, „Komplexe des Geschehens“, u: Barbarić, *Im Angesicht des Unendlichen*, 129-152; Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche. Interpretationen I*, Berlin-New York 1999; Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 59 i d. Uz politički aspekt koji pripada agonalnosti dinamičkih kvanta usp.: Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin-New York 1999; Petar Šegedin, „Politika i ljubav: Uz pojam moći u filozofiranju Friedricha Nietzschea“, u: *Godišnjak za filozofiju: Filozofija politike: Naslijede i perpektive*, L. Boršić, T. Jolić, P. Šegedin (ur.), Zagreb 2016, 147-170.

„progutano“ i „potonulo“ – autonomno vrelo uzdiže „uvis“ i čini zbiljski svojim. Otuda se može reći da moć svoju nemoć ne može ukinuti. Svoju prijetvornu potonulost ona može samo prevladavati, bivajući tako da se u svakom trenutku traži i osnažuje novim pomlađujućim nabačajem, izvršavajući se tako reći „odozgo“: „Ne tek unaprijed, nego uvis trebaš sebe zasađivati!“ (*Za I, O djetetu i braku*, 90.) Tu produktivnu sebeuskratu moći u svojem čistom počelu posvjedočuje i Zaratustra, koji se bacivši u ljude sjeme svojega nauka „uskraćuje“ ljudima i povlači „gore“ u osamu svoje spilje: „To je naime najteže, iz ljubavi zatvoriti otvorenu ruku i kao darivatelj očuvati stid.“ (*Za II, Dijete s ogledalom*, 105.)³⁵

Na tragu rečenog precizira se proturječje propadanja i snaženja koje određuje ljubavno darivanje moći: autonomiji sebe-započinjanja moći pripada to da se moć utjelovljuje kao diskontinuirana cjelina, priskrbajući si time oslonac i izvorište vlastita premašenja, jačanja i rasta. Diskontinuiranost je stoga potvrda autonomnog počela kao onog zajedničkog, koje otpuštajući ono različito za njega samog i gubeći se u njemu njime ujedno upravlja u svojstvu jedinećega cilja kojemu ono zajednički teži. Dotični karakter ljubavnog darivanja moći očituje se, između ostalog, u vidu prijateljstva. Prijateljstvo naime nije tamo gdje jedno ovladava drugim, ono nije ni tamo gdje jedno treba drugo kako bi bilo, a niti tamo gdje jedno isključuje drugo u krajnjoj protivnosti. Nema ga međutim niti među onim što je najbliže, koje u potpunoj ogoljenosti prelazi jedno u drugo i poistovjećujući se gotovo do nerazlikovanja gubi svaku čvrstoću vlastitosti. Prijateljstvo je zajedništvo koje se potvrđuje u otpuštenosti onoga koje je njime povezano za sebe sama, kako bi razvijanjem razlike i distance – prikrivanjem, „odgonetavanjem“, previđanjem i „prešućivanjem“ – prijatelji imali jedan u drugomu „svojega najboljeg neprijatelja“ (*Za I, O prijatelju*, 71) i u agonalnom nadmašivanju gradili uvis, budući jedan drugomu „strelica i čežnja za nadčovjekom.“ (Isto, 72.)³⁶ Na sličnom tragu su i

³⁵ Usp. dijelom već citirane riječi koje Zaratustra upućuje učenicima pred drugo povlačenje u osamu planinske spilje: „Čovjek spoznaje mora moći ne samo ljubiti svoje neprijatelje, nego i mrziti svoje prijatelje. | Loše se uzvraća učitelju ako se uvijek ostaje samo učenik. I zašto ne biste htjeli čerupati moj vijenac? | Poštujete me; ali što ako se jednog dana sruši vaše poštovanje? Čuvajte se da vas ne umlati kakav kip! | Kažete da vjerujete u Zaratustru? No što je stalo do Zarustre! Moji ste vjernici; ali što je stalo do svih vjernika! | Vi još niste tražili sebe: tad ste pronašli mene. Tako čine svi vjernici; stoga i jest tako malo stalo do sveg vjerovanja. | Sad vas pozivam da mene izgubite i pronađete sebe; i tek kad me se svi odreknete hoću vam se vratiti. | Uistinu, drugim ću očima, braćo moja, tada tražiti moje izgubljene; drugom ljubavlju tada ću vas ljubiti. | I jednom mi još trebate postati prijatelji i djeca jedne nade; tad ću biti kod vas po treći put, kako bih s vama slavio veliko podne.“ (*Za I, O darežljivoj kreposti* 3, 101.)

³⁶ Usp.: „Postoji doduše tu i tamo na zemlji neka vrsta produžetka ljubavi, pri kojemu je [...] pohlepna čežnja dvaju osoba jedne za drugom uzmaknula pred novom žudnjom i pohlepom, pred *zajedničkom* uzvišenijom žeđi za idealom što stoji iznad njih: ali tko poznaje ovu ljubav? Tko ju je doživio? Njezino pravo ime je *prijateljstvo*.“ (FW I, 14;

Nietzscheove varijacije na temu braka, pojmljenog u govoru *O djetetu i braku* kao udvajanje i svezivanje različitog u rađanju onoga višeg, tj. djeteta: „Brak: tako nazivam volju dvojega da stvore jedno, koje je više od onih koji su ga stvorili. Uzajamnim strahopoštovanjem zovem brak, strahopoštovanjem onih koji hoće tom voljom.“ (Za I, *O djetetu i braku*, 90.)

Ipak, pravi „zemaljski“ oblik moći je tijelo, tako da bivanje moći treba uzeti kao utjelovljenje: samo potpuno i zdravo tijelo govori čestito, naime „govori o smislu zemlje“ (Za I, *O otragsvjetovnjacima*, 38). Važnost koju Nietzsche kroz čitavo svoje filozofiranje pripisuje tijelu i spoznavanju „na niti vodilji tijela“³⁷ je neosporna, što se ovdje potvrđuje pod vidom iskrenosti ili čestitosti (*Redlichkeit*) tijela. Smisao čestitosti ili iskrenosti, „najmlađe od vrlina“ (isto, 37), koja i inače čini jednu od okosnica Nietzscheova filozofiranja, daleko je od uže shvaćenog morala. Kao vrlina „slobodnog duha“³⁸ čestitost je slobodno bivstvovanje na način „radosne znanosti“ ili, kako stoji u *Zaratuštri*, „radosne mudrosti“ (Za II, *Grobna pjesma*, 143) i „neokaljane spoznaje“ (Za II, *O neokaljanoj spoznaji*, 156-159), a to znači na način znanja i spoznaje koji onomu što se spoznaje u najvećoj mjeri dopuštaju pokazati se i bivati iz zasebnosti vlastite vrijednosti. U tom smislu je u čestitosti na djelu „odčovječenje“, tj. sustegnuće sužujuće i prijetvorne spoznajne perspektive zacrtane logički određenom metafizikom – tzv. „sjenama Boga“ – u ime antropocentričkim „ulaganjem“ nepatvorenog bivanja.³⁹

KSA 3, 387); „Prijatelj kao najbolji preziratelj i neprijatelj [...] Prijatelj kao demon i anđeo. Oni imaju jedan za drugoga lokot za lanac. U njihovoj blizini lanac slabi. Oni se uzajamno *uzdižu*. I poput nekog ja od dvojega približavaju se nadčovjeku i kliču zbog posjeda prijatelja, jer on im daje drugo krilo, bez kojega jedno nema koristi.“ (N 1882-1883, 4 [211], KSA 10, 170-171. Usp. također: Za I, *O ljubavi prema bližnjemu*, 77-79; Za II, *O milosrdnima*, 113-116.)

³⁷ Usp.: „*Na niti vodilji tijela*. – | Uz pretpostavku da je ‚*duša*‘ bila privlačnom i zagonetnom mišlju od koje su se filozofi s pravom rastali tek uz otpor – možda je to što odsad uče uzimati u zamjenu još privlačnije, još zagonetnije. Ljudsko tijelo, na kojemu opet oživljuje i otjelovljuje se sva najdalja i najbliža prošlost svekolikog organskog bivanja, kroz koje se, nad koje se sve dalje i više čini da teče silna nečujna rijeka: to tijelo začudnija je misao no stara ‚*duša*‘.“ (N 1885, 36 [35], KSA 11, 565. Usp.: N 1885, 40 [15]; N 1885-1886, 2 [68].) Uz Nietzscheova razmatranja na „niti vodilji tijela“ usp.: Cathrin Nielsen, „Tendenz auf mehr Leben – Zukünftigkeit bei Nietzsche“, u: Dennis Peterzelka, Julia Pfefferkorn, Niklas Corall (Hrsg.), *Nietzsche, der Nihilismus und die Zukünftigen*, Tübingen 2014, 94-113; Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 81-111.

³⁸ JGB 227, KSA 5, 162-163.

³⁹ Uz „odčovječenje“ usp.: „Moj zadatak: odčovječenje prirode i onda oprirodnjavanje čovjeka, nakon što je izborio čisti pojam ‚*priroda*‘.“ (N 1881, 11 [211], KSA 9, 525.) Uz „sjene Boga“ usp.: FW III, 108, 109; V 344; N 1885-1886, 1[29]. Ispitivanje granica odčovječenja trajni je izazov Nietzscheova filozofiranja, koji kulminira određenjem jezika kao „zastupnika“ metafizičke zablude bitka te uvidom u privid subjekta djelovanja kao „temeljnu pretpostavku“ te zablude: „Ustvari, ništa dosad nije imalo naivniju snagu uvjeravanja od zablude o bitku, onako kako su je, na primjer, formulirali Eleačani: njoj ide u prilog svaka riječ, svaka rečenica koju izgovaramo! – Pa još i protivnici Eleačana podlegoše zavodnju njihovoj pojma bitka: uz ostale Demokrit, kad je iznašao svoj *atom*... ‚Um‘ u jeziku: o kakva stara prijetvorna ženska osoba! Bojim se da se nećemo riješiti boga jer još vjerujemo u gramatiku...“ (Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola ili Kako se filozofira čekićem* [*Götzen Dämmerung oder Wie man*

Drugim riječima, čestitost je zbiljski i živi vid vrline – „darujuće vrline“ – kao ontološke kategorije pod kojom se hoće nevinost autonomije moći i koju Nietzsche u *Zaratuštri*, kao i drugdje, vezuje uz tijelo. To međutim ne znači da se misao i riječ imaju zanemariti, nego se radi o tome da se živa tjelesnost postavlja kao horizont i sadržaj sveg bivanja moći, gdje spoznavanje i govor pripadaju još i u onom vidu u kojemu se pokazuje da je logičko-metafizičko supstancijaliziranje i formaliziranje u spoznavajućem mišljenju i imenujućem govoru to što život nasuprot njegovoj „jednodimenzionalnoj“ nepatvorenosti falsificirajući udvaja u ovostrano i onostrano, izvanjsko i unutrašnje, svjetsko i nadsvjetsko, fenomenalno i noumenalno. Ta neprekoračivost žive tjelesnosti jasno izlazi na vidjelo u kontekstu Zaratuštrina govora o otragsvjetovnjaštvu, gdje se pokazuje da je okret k nadzemaljskim „utvarama“ i „zabludama“ još uvijek, pa ako i protiv sebe upravljeno zbivanje tijela. U tom udvajanju progovara naime „patnja“, „muka“, „poniženje“, „umor“ i „nemoć“ tijela, koje u „očajničkoj zdvojnosti“⁴⁰ nad sobom i zemljom hoće „kroz svoje zadnje zidove“ – „gore preko k ‚onom svijetu““ (*Za I, O otragsvjetovnjacima*, 36). Prijetvorna je dakle, ali čak i tako tijelo-potvrđujuća narav tog očajavajućeg govora – Zaratuštra ga određuje kao trbuhozborstvo kojim „trbuh bitka govori sebi“ –, jer to za što se iz nemoći umišljalo da je istinski govor same unutrašnjosti, „trbuha“, bitka, pokazuje se prividnim i umjetnim, naime odzvanjanjem ispražnjene šupljine „bolesna“ i „odumirućeg“ tijela u sebi samoj (isto).

Prema tome, pojam tijela u *Zaratuštri* zahtijeva da se ono uzme ontologijski, a to znači kao bivajući rast moći koji čini život kao takav i u cjelini. Otuda se pod tijelom ne misli nepokretna i stoga mrtva izručenost anorganske materije, koja u ovom strogom smislu zapravo i nije.⁴¹ U tijelu Nietzsche hoće ono biti kao živjeti, hoće zbivanje organskog kao bivanje moći u utjelovljenju.⁴²

mit dem Hammer philosophirt, KSA 6, 55-161 [= GD]; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *Sumrak idola. Ecce homo. Dionizovi ditirambi*, preveo Davor Ljubimir, Zagreb 2004], „Um“ u *filozofiji* 5; KSA 6, 78.)

⁴⁰ U hrv. „očajanje“ (njem. *verzweifeln*) ovdje valja „čuti“ udvajanje u smislu krajnjeg rezignirajućeg dvojenja i zdvojnosti (njem. *zweifeln*).

⁴¹ Usp.: „Ono ‚biti‘ – mi o tome nemamo nikakvu drugu predstavu nego ‚živjeti‘. – Kako dakle može nešto mrtvo ‚biti‘?“ (N 1885-1887, 2 [172], KSA 12, 153.)

⁴² Termin „utjelovljenje“ (grč. *savrkwsi~*, lat. *incarnatio*, njem. *Einverleibung*, *Verleiblichung*) oblikuje se u okviru kršćanske teologije u 2. st., da bi mu konačno značenje bilo definirano na Nicejskom koncilu (325. g.) u smislu potpunog postanja čovjekom preegzistentnog Sina Božjeg. Utoliko što implicira susret, ali i trajni razdvoj Boga i čovjeka, vječnog i konačnog, duha/duše i tijela, taj teologijski smisao ne može se pripisati uporabi tog termina u Nietzschea. „Utjelovljenje“ kod njega ne pretpostavlja „nadtjelesno“ duhovno biće koje zadobiva svoju organsku formu, nego se tim terminom hoće tijelo kao upravo jedino, uvjetno rečeno apsolutno, zbivanje. Samo pod vidom tog filozofijskog karaktera tjelesnosti i utjelovljenja ispravno se razumije Nietzscheovo veličanje fiziologije koje se proteže kroz cjelinu njegovih promišljanja, a ne samo kroz tzv. pozitivističku ili prirodoznanstvenu fazu. (usp.: N

Taj dinamički karakter tijela ogleda se ponajprije u tomu da jedinstvo koje mu pripada – tijelo je svagda neko tijelo – jest cjelina djelovanja koja se sama sobom oblikuje i održava u svojoj funkcionalnoj potpunosti.⁴³ Jedinstvo tijela nije ono atomarne jednote, nego – rečeno u krajnjem pojednostavljenju Nietzscheovih opsežnih promišljanja u ovom kontekstu –, fluidno jedinstvo zapovjednim izvršenjem moći instrumentalizirana i time temporalno i prostorno relativno stabilno organizirana mnoštva funkcija. Zbivanje koje je na djelu u utjelovljenju je dakle autonomno sebe-prisvajanje moći na način zapovjedno-oblikujućega privlačenja mnoštva k hijerarhijski organiziranom jedinstvu. Time se utjelovljenje potvrđuje kao zbiljski vid ljubavno izlijevanje moći, za koje se ustvrdilo da nije beskonačno rasipanje, nego pomnogostručenje koje je ujedno samostojno pružanje organiziranog mnoštva kao dinamičkog polja autonomije moći.⁴⁴

No, ima li se tijelo uzeti kao bivanje koje svoju puninu ima u izlijevajućem premašivanju sebe, mora se ono uzeti kao organska cjelina, dakle takva koja je više od mehaničkog agregata svojih funkcionalnih momenata. Kako dakle pobliže odrediti to „više“, „veće“ i „iznad“ tijela, koje mu je konstitutivno kao sredstvu ili organu (prema grč. o[rganon, oruđe, sprava za što) autonomije moći? Time da čistu autonomnost počela moć izvršenjem utjelovljuje u samoorganizaciji tijela i zapravo gubi, život tijela određen je produktivnom potonulošću i bilošću te autonomije u njemu. Otuda ono može zadržati jedinstvo samoorganizacije samo tako da ga, kako je rečeno, potvrđuje i snaži novim začinjanjem i sebeodređenjem. To opetovano samookušavanje moći u čistoći vlastite autonomije, svojevrсна njezina igra nabacivanja sa

1888-1889, 25 [1]), kao što pod tim vidom i Nietzscheov tzv. „biologizam“ gubi svaki reduktivni karakter (usp.: Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bde. I–II., 6., erg. Auflage, Stuttgart 1998. (1961), ovdje: Bd. I, 465-474).

⁴³ Tako će na jednom mjestu Nietzsche odrediti organizam kao „zbiljski urođeno utjelovljeno djelatno jedinstvo svih funkcija.“ (N 1881, 11 [316], KSA 9, 563.)

⁴⁴ Usp. nakoliko zapisa ostavštine iz vremena nakon *Zarasture*, koji dobro naznačuju relativnu cjelovitost hijerarhijske organizacije tijela: „1. organske funkcije prevedene natrag u temeljnu volju, volju za moć, – i iz nje odcijepljene. | [...] | 3. volja za moć specijalizirajući se kao volja za hranjenjem, za vlasništvom, za *oruđima*, za služnicima – | pokoravanje i vladanje: tijelo. | – Jača volja dirigira slabijoj. Uopće nema druge kauzalnosti osim one od volje k volji.“ (N 1885, 35 [15], KSA 11, 513-514); „Ishodište u *tijelu* i psihologiji: zašto? – Dobivamo pravu predodžbu o vrsti jedinstva našeg subjekta, naime kao o regentima na vrhu zajednice, ne kao o ‚dušama‘ ili ‚životnim snagama‘, isto tako o ovisnosti tih regenata o onima kojima se vlada i o uvjetima poretka po rangu i podjele rada što omogućuje istodobno i pojedince i cjelinu. Baš kao što neprestance nastaju i umiru živa jedinstva i kao što subjektu ne pripada ‚vječnost‘; upravo da se borba izrazi također u slušanju i zapovijedanju a životu pripadne protočno određivanje granica moći.“ (N 1885, 40 [21], KSA 11, 638-639); „Aristokracija u tijelu, većina vladajućih (borba tkivā) Ropstvo i podjela rada: viši tip moguć samo *potiskivanjem* nižega na neku funkciju“ (N 1885-1886, 2 [76], KSA 12, 96); „Svako je jedinstvo jedinstvo *samo* kao *organizacija* i *uzajamna igra*: ne drugačije no što je jedinstvo kakva ljudska zajednica: dakle *suprotnost* atomističkoj *anarhiji*; time *vladalačka tvorevina*, koja *znači* jedno, ali jedno *nije*.“ (N 1885-1886 2 [87], KSA 12, 104.)

samom sobom, jest rast tijela – sebezpotvrđivanje samoorganizacije u vlastitu premašivanju. Ono „više“ tijelu dakle pripada kao organu sebezizvršenja moći pretjecanjem vlastite punine.

Kako bi se to pojmlilo jasnije, opravdano je uputiti na to da Nietzsche ovdje oživljuje predorfičko homersko iskustvo živoga tijela kao neraskidivoga sklopa tvarne tjelesnosti i samokretanja u počelu života (duša). Taj sklop nije sveza nekog komplementarnog dvojeg koje bi se dalo razlikovati i kao povezano. Razlika duše i tijela u Homera se pokazuje tek u času smrti i nakon njega, dok je živo tijelo djelatno jedinstvo – bez razlike unutrašnjeg i vanjskog –, poput kakve dinamičke točke položeno u obuhvatniji tijek zbivanja.⁴⁵ Ostavljajući po strani detaljnija razmatranja na tom tragu, ovdje je važno da postavljajući tijelo za samokretanje života kao autonomne moći Nietzsche pripisuje tijelu neko konstitutivno „više“ u onom smislu u kojemu mu je prije ono dolazilo izvanjski, po oživljenosti dušom. U prilog tomu govori određenje tijela kao „velikog uma“, a onda i „sebstva“, u Zaratustrinu govoru *O prezirateljima tijela* – „budno“ i „znalačko“ određenje koje prevladava djetinje razumijevanje jastva kao sveze tijela i duše: „Tijelo sam i duša – tako govori dijete. A zašto se ne bi trebalo govoriti poput djece? | Ali onaj koji je probuđen i koji zna kaže: tijelo sam posve i do kraja, i ništa osim toga; a duša je samo riječ za nešto na tijelu. | Tijelo je veliki um, mnoštvo s jednim smislom, rat i mir, stado i pastir.“ (*Za I, O prezirateljima tijela*, 39.)⁴⁶

Ima li se na umu ono što se reklo o autonomnu izvršenju zapovjedne moći samoorganiziranjem mnoštva funkcija u jedinstvo tijela, zacijelo ne predstavlja veću poteškoću pod tim vidom rastumačiti oblikujuće-organizirajuće utiskivanje smisla nediferenciranom mnoštvu, funkcionalnu prisvojenost neprijateljskih razlika u potpunost hijerarhijske organizacije i (o)čuvanje organiziranog mnoštva ulaganjem jedineće zapovijedi. Za naglasiti je međutim i

⁴⁵ Usp.: „Homerov jezik ne posjeduje riječ za dušu živog čovjeka, a konzekventno onda ni riječ za njegovo tijelo. Riječ *yuchv* (*psyche*) rabi se samo za dušu umrloga, a riječ *sw'ma*, koja u grčkom nakon Homera označava ‚tijelo‘, u Homera znači ‚leš‘. Ne u životu, već tek u smrti (i nesvijesti) raspadao se homerski čovjek na tijelo i dušu. [...] On se nije osjećao kao rascijepljeno dvojestvo, nego kao jedinstveno sebstvo. I budući se tako osjećao, jedinstveno sebstvo je i bio.“ (Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1993 [1962].) Usp. i: „Cijeli čovjek svugdje je jednako živ; ona aktivnost koju mi nazivamo duševnom može se pripisati svakom njegovu članku. [...] Svaki pojedini organ homerskoga čovjeka može razviti svoju vlastitu energiju, ali svaki ujedno reprezentira čitavu osobu.“ (Isto, 85.) „Tako biva čovjek identičan sa svojim činom i može se potpuno i dostatno pojmiti iz svojega čina; on nema nikakve skrivene dubine.“ (Isto, 88.). Usp.: Petar Šegedin, „Na Homerovu tragu“, u: Franci Zore i Jan Ciglencečki (ur.), *Začetki grškega mišljenja*, Ljubljana 2017, 27-62.

⁴⁶ Usp.: „Sagledano u cjelini, upravo je neraskinuto i neraskidivo jedinstvo onoga tjelesno-duševnog, ono živo, to što se početno postavlja kao područje estetskih stanja: živa *narav* čovjeka. [...] Tjelesnost (*Leibzustand*) životinje ili čak čovjeka nešto je bitno drugačije od načina ‚tvarnog tijela‘ (*Körper*), npr. kamena. Svako tijelo (*Leib*) također je i tvarno tijelo, ali nije svako tvarno tijelo ‚tijelo‘.“ (Heidegger, *Nietzsche I*, 95-96.)

pažljivije razmotriti moment koji „veliki um“ i „sebstvo“ očituje pod jednim vidom. Riječ je o tomu da je narav obojega djelovanje, čijem izvršenju pripadaju sve tri kardinalne funkcije – osjetilnost, spoznavanje („mali um“) i vrednovanje (preziranje i štovanje) – kojima se (ljudsko) tijelo određuje kao individualno jastvo. Otuda je i samo „ja“ čin „velikog uma“ – on „ne kaže ja, ali čini ja“ –, uma dakle koji osjećanje, spoznavanje i vrednovanje, kao i sam individuum, upravo čini, tj. stvara, i to tako da ih rabi kao „malo oruđe i igračku“ vlastita izvršenja (usp.: isto). U odnosu veličine i malenosti tu tako nije riječ o razlici između izvršitelja i njegova oruđa, koji se izvanjski povezuju u svrhu činjenja nečega trećeg. Malenost malenoga je u njegovoj medijalnosti, snagom koje se izvršava umsko djelovanje koje jest tijelo. Riječ je dakle o jednom zbivanju, koje se, hegelovski rečeno, posreduje sa samim sobom. Stoga se vladalaštvo koje pripada sebstvu potvrđuje ovladanošću onim „ja“ – sebstvo „gospodari i također je gospodar onoga ja“ (isto, 40) –, ali ne u smislu njegove potčinjenosti sebstvu kao objektivno nadređenoj instanci, nego tom da je ono „ja“ baš kao kreatura neposredna forma vladanja samog: „Oruđa i igračke jesu osjet i duh: iza njih još leži sebstvo. Sebstvo traži također očima osjeta, ono sluša također ušima duha.“ (Isto, 39.)

Ovaj specifični zapovjedni stvoreno-stvaralački karakter sebstva može se sagledati polazeći od Zaratustrine upute na „taštinu“ osjeta i duha, koja se ogleda u tomu da oni „žele [...] nagovoriti“ na to da su „kraj svih stvari“ (isto). Drugim riječima, osjet i duh nastupaju, prvo, kao da je sve što jest, i pojedinačno i kao cjelina, dovršeno, te, drugo, kao da su oni jedini načini na koje stvari posve i bez ostatka objektivno imamo na taj bitni dovršeni način kako one tobože uistinu i jesu. Osjet i duh međutim ne tek da nisu istinski vid apsolutne cjeline bića, nego upućuju na to da takve cjeline zapravo i nema. Svojom djelatnošću oni su neposredno uronjeni u ono beskonačno: „Što osjeća osjet, što spoznaje duh, to nikada u sebi nema svoj kraj.“ (Isto.)

Ono beskonačno trajan je izazov Nietzscheova filozofiranja, kojemu on odgovara iskušavajući ga kao „tijek bivanja“ (*Za II, O sebe-prevladavanju*, 146), „ocean bivanja“⁴⁷, „vječni tijek“⁴⁸ ili „[o]no *bezuovjetno različito* u napredujućoj mijeni“⁴⁹, što mjerodavan izraz nalazi u lapidarnoj konstataciji iz spisa *Radosna znanost* da „uistinu (ili: u istini, P. Š.) pred nama stoji

⁴⁷ M 314, KSA 3, 227.

⁴⁸ N 1880, 4 [35], KSA 9, 108.

⁴⁹ N 1881, 11 [268], KSA 9, 543.

kontinuum⁵⁰. Ovdje se s obzirom na to čini važnim da ukoliko su osjet i duh okrenuti onom beskonačnom, a „sujetno“ nastupaju kao da je sve – jer oni tako svjedoče – ograničeno, to znači da se, premda uronjeni u njega, oni tog beskonačnog i ne dodiruju, nego ostaju „zarobljeni“ u prividu ukonačenja i stalnosti koji, za zaključiti je, stvaraju sami. Stoga baš to kontinuumu vječnog tijeka se opiruće, od njega tako reći odskakujuće, dovođenje u čvrstu granicu lika – svojevrsno zgušnjavajuće, otežavajuće i ujednačujuće fantastičko „spjevavanje“ forme –⁵¹ valja prepoznati kao stvaralačko-gospodareću moć sebstva, koja osjećajuće-spoznavajuće-vrednujuće jedinstvo onog „ja“ stvara sebi, tj. tako da je posredstvom njega sama na djelu: „Stvaralačko sebstvo stvorilo je sebi štovanje i preziranje, sebi je stvorilo nasladu i bol. Stvaralačko tijelo stvorilo je sebi duh kao ruku svoje volje.“ (Isto, 40.)

Dotično promišljanje nalazi potvrdu i razjašnjenje na tragu Nietzscheova, također i u *Zaratuštri* ponovljena zahtjeva da se „osjetila misle do kraja“ (*Za II, Na sretnim otocima*, 110), zahtjeva koji filozofiranje „na niti vodilji tijela“ vodi k jednom od odlučujućih momenata, ako ne i samom središnjem uvidu. U osjetilima Nietzsche nalazi „čednu nevinost“ – „Savjetujem vam nevinost osjetila.“ (*Za I, O djevičanstvu*, 67) – koja, jednako kao ni iskrenost, nije mišljena uže moralistički. U čednosti se zapravo ogleda kvalitativna strana iskrenosti tijela: riječ je o neprijetvornosti osjetila, koja se čak i pri krajnjoj uzdržanosti neprikriveno očituju kao „zavidna“ (usp.: isto), tj. kao prisvajajuće posezanje i pružanje za drugim. To prisvajajuće pružanje Nietzsche će u zapisu pod naslovom *Aesthetica*, koji datira nekoliko godina nakon *Zaratuštre*, odrediti kao „širenje“ i „ulaganje“ koje bujanjem iz sebe sve obogaćenije zadobiva svoju potpunost: „Potpunost: to je izvanredno širenje osjećaja [...] moći, bogatstvo, nužno kipljenje preko svih rubova...“⁵² Estetičnost moći pripada dakle *aisthetičnosti* života i u toj jedinstvenoj „optici“ života i umjetnosti Nietzscheova nastojanja oko „artističke metafizike“ i „fiziologije estetike“ imaju svoj oslonac.⁵³

⁵⁰ FW III, 112, KSA 3, 473.

⁵¹ „Spjevavanje“ (njem. *dichten, ausdichten, Dichtung*) je termin koji Nietzsche često rabi za stvaralački čin, a koji dolazi od „dicht-machen“, *učiniti gustim, čvrstim, teškim*: „Da naše predstave djeluju kao oslobađajući podražaji, dolazi odatle, što mi mnoge predstave predstavljamo i osjećamo uvijek kao ono *jednako*, dakle na sirovu sjećanju, koje *gleda* jednako (čini nalikujućim), i fantaziji, koja iz ljenosti *spjevava* [kao] **jednako** [ono], što je istinski različito.“ (N 1881, 11 [138], KSA 9, 493. Usp.: isto, [333].)

⁵² N 1887, 9 [102], KSA 12, 393-394.

⁵³ Uz poznata mjesta iz *Proslava Richardu Wagneru (Die Geburt der Tragödie, Vorwort an Richard Wagner, KSA 1, 23-24)* i *Pokušaja samokritike*, predgovora napisana za novo izdanje *Rođenja tragedije* u Sils-Marii kolovoza 1886. (*Die Geburt der Tragödie, Versuch einer Selbstkritik, KSA 1, 11-22*) te uz niz zapisa na temu umjetnosti iz proljeća 1888. g. (N 1888, 14 [21] i passim) i bilješku u kojoj oni dostižu svojevrsni vrhunac (N 1888, 17 [3]) usp.

No, nije riječ o redukciji stvaralačko-gospodarećeg zbivanja sebstva na osjetilnost, ukoliko ni intelekt, još manje vrjednosno procjenjivanje, ne izmiču svojoj asimilirajućoj i spjevavajućoj naravi. Prisvajajuće ulaganje sebe Nietzsche zapravo uzima kao interpretativno procjenjivanje koji sve osjetilne, duhovne i moralizirajuće djelatnosti čovjeka očituje kao jedinstveno zbivanje utjelovljenja moći – kao tijelo u smislu totaliteta stvaralačke volje, a čovjeka kao stvaratelja i „procjenjitelja“ (*Za I, O tisuću i jednom cilju*, 75.) Stoga je po tom vrednujuće-interpretativnom karakteru volja kao takva „nešto stvaralačko“ (*Za II, O izbavljenju*, 181), kako stoji u govoru *O izbavljenju*.⁵⁴ Osjetila pritom, misle li se do kraja, posve elementarno pokazuju da je to stvaralaštvo „*morati*-preinačiti u ono dovršeno i potpuno“⁵⁵, ali, kako svjedoči prethodni aforizam iz spisa *Sumrak idola*, aforizam pod naslovom *Uz psihologiju umjetnika*, samo utoliko što je izljevajuće ulaganje praćeno povratnim osjećajem užitka u prirastu moći, tj. opojenošću (*Rausch*): „Da bi bilo umjetnosti, da bi bilo ikakvog estetičkog sačinjanja i promatranja, za to je nezaobilazan jedan fiziološki preduvjet: *opojenost* [...]“, i to stoga jer je „ono bitno u opojenosti osjećaj porasta snage i ispunjenosti.“⁵⁶ Opojenost u sebe-užitku omoćenja, koju moć iskušava posredstvom osjećajuće-spoznavajuće-vrednujućeg tijela, prva je dakle, i to fantastičko-stvaralačka, zasada jedinstva i cijelosti, prvo zadržavanje i relativno stabiliziranje u beskonačnom tijeku, ali ne kao mirujuća točka, nego kao perspektivistička otvorenost premašivanja i rasta.⁵⁷

ovdje dva zapisa iz razoblja nedugo nakon *Zaratuстре*: „U glavnoj stvari umjetnicima dajem više prava no svim filozofima dosad: oni nisu izgubili veliki trag po kojemu hoda život, voljeli su stvari ovoga svijeta, – voljeli su svoja osjetila. [...]“ (N 1885, 37 [12], KSA 11, 587.) „Umjetnina, gdje se pojavljuje *bez* umjetnika, npr. kao tijelo, kao organizacija (pruski časnički zbor, isusovački red). U koliko je umjetnik samo neki predstupanj. | Što znači ‚subjekt‘ –? | Svijet kao umjetnina što rađa sama sebe --“ (N 1885-1886, 2 [114] KSA 12, 118-119. Usp.: N 1882-1883, 4 [225]; 1884, 25 [374, 379].) *Za* „fiziologiju estetike“ usp.: Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner* (KSA 6, 413-445 [= NW]); GM, *Treća rasprava: što znače asketski ideali?* 8.

⁵⁴ Usp.: „Sve organsko, koje ‚procjenjuje vrijednosti‘, postupa *kao umjetnik*: ono iz pojedinačnih poticaja podražaja stvara neko cijelo, ono ostavlja po strani mnogo pojedinačnog i stvara *simplificatio*, ono ujednačuje i potvrđuje svoju tvorbu kao *jestvujuću*. *Ono logičko je sam poriv koji čini da se svijet zbiva logički, primjereno našem suđenju*. Ono stvaralačko – 1) prisvajajuće 2) izabiruće 3) preinačujući element – 4) samoregulirajući element – 5) isključujuće.“ (N 1884, 25 [333], KSA 11, 97.) Uz interpretativno-vrednujući karakter volje usp.: „Ne smije se pitati: ‚pa *tko* interpretira?‘, nego samo interpretiranje, kao oblik volje za moć, posjeduje opstanak (ali ne poput kakva ‚bitka‘, nego poput *procesa, postajanja*) kao kakav afekt.“ (N 1885-1886, 2 [151], KSA 12, 140.)

⁵⁵ Usp.: „U tom stanju čovjek obogaćuje sve iz svog vlastitog obilja: ono što vidi, ono što hoće vidi nabujalim, nabijenim, jakim, prepunim snage. U tom stanju čovjek preinačuje stvari sve dok one ne počnu zrcaliti njegovu moć – sve dok ne budu refleksi njegova savršenstva. To *morati*-preinačiti u ono savršeno jest – umjetnost. Čak i sve ono što on nije, podaruje mu, usprkos tomu, zadovoljstvo samim sobom; u umjetnosti čovjek uživa u sebi samomu kao u savršenstvu.“ (GD, *Izviđanja jednog nesuvremenog* 9, KSA 6, 116-117.)

⁵⁶ GD, *Izviđanja jednog nesuvremenog* 8, KSA 6, 116.

⁵⁷ Za Gerhardta je tako „izvan sumnje da se tijelo misli po analogiji *umjetnika*. Ono se sagledava kao *stvaralački temelj*, iz kojega izvire sva energija početka, sva plastična snaga oblikovanja i naposljetku i sva prijemčivost za nasladu i bol. Ono je *kreativna instanca kao takva*, iz koje izvire sve što uopće može imati smisao i značenje.“

Uvid u stvaralački karakter moći daje oslonac razumijevanju stvaralačko-zapovjedne naravi sebstva. Pokazuje se – i to u kontrastu nemoći –, da je autonomni rast moći zbivanje sebstva tijela koje osjećajući se i uživajući u svojoj djelatnosti stvara iznad sebe: „Čak i u vašoj ludosti i preziru, vi prezirate tijela, vi služite vašem sebstvu. Kažem vam: samo vaše sebstvo hoće umrijeti i odvraća se od života. | Ono više ne uzmaže ono što najradije hoće: – stvarati preko i iznad sebe. To ono hoće najradije, to je sav njegov unutrašnji žar.“ (Za I, *O prezirateljima tijela*, 40.)

Smisao sebstva u *Zaratuštri* tako je dakle određen time da se bivanje autonomne volje u njemu očituje kao stvaralaštvo. Sam termin – sebstvo, samost ili vlastitost (*das Selbst*) – neuklonjivo upućuje na prisvojenost sebe, dakle na povratnu zakrivljenost poteza na sebe, snagom koje se taj potez relativno cjelovito drži kao vlastita svojina.⁵⁸ Sebstvu utoliko pripada relativna ustaljenost životnoga držanja u smislu lat. *habitus* i grč. ε{xi~, što uostalom sugerira i izraz „veliki um“, razumije li ga se – u razlici spram spoznajno-proračunavajućeg karaktera „maloga uma“ – iz praktičko-estetičko-egzistencijalnog smisla grč., navlastito hom. nou~ („um“), dakle kao smislenu udomaćenost života u određenom nahođenju – nazoru, mišljenju –, kojim se sve životne snage – razumijevanje, opažanje, osjećanje, spoznavanje, srčanost itd. – organiziraju u živo jedinstvo čovjekova svijeta.⁵⁹ No, kao što u Homera nou~ ne samo da nije jedan i jedinstven, nego, uz to što se razlikuje kako od čovjeka do čovjeka tako i od naroda do naroda, čak i ne pripada samo čovjeku, već jednako tako Kiklopima i bogu, upućujući time na

(Volker Gerhardt, „Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede“, u: Gerhardt (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 123-163, ovdje: 152.) Za vezu osjećaja moći, stvaralaštva, osjetilnosti i spjevavanja usp. između ostalog: N 1880 4 [174] i d.; N 1881, 10 [D79, F93, F100]; N 1881 11 [156]; N 1883 7 [134]; N 1884, 25 [333]; N 1885, 34 [247]; N 1888, 14 [14-26, 46, 47]; N 1888, 14 [117]. Za „opojenost kao estetičko stanje“ i njegovo određenje iz „samoosjećanja kao načina kako mi jesmo kao tijelo“ usp.: Heidegger, 1998, Bd. I, 91 i d. Za čitav kontekst usp.: Barbarić, „Das Spiegel-Bild des Auges“.

⁵⁸ „Svinutost“ i „zakrivljenost“ volje Nietzsche naglašava i u *Zaratuštri*: „Da moram biti borba i bivanje i svrha i proturječne svrhe: tko odgoneta moju volju, odgoneta zaista i kojim *zakrivljenim* stazama ona mora hodati!“ (Za II, *O sebe-prevladavanju*, 148.) Usp.: „Bez odnosa na sebe ne može zapravo biti govora ni o „tijelu“ ni o „ja“. Kad god imaju dospjeti do jezičnoga izraza, samoorganizacija tijela i samorefleksija onoga ja čine misaonu figuru *samoreferencije* nezaobilaznom.“ (Gerhardt, „Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes“, 125.)

⁵⁹ Tako i Gerhardt: „Upravo se karakteristično držanje jednog čovjeka, njegov *habitus*, može, štoviše, mora vidjeti kao nešto što on ima ‚na tijelu‘.“ (Gerhardt, „Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes“, 143.) Široki praktičko-etičko-spoznajni smisao nou~-a kao cjelovita načina onoga biti-čovjek upečatljivo se (u pogledu pojedinca) pokazuje u *Odiseji*, kada Kirka Odisejeve prijatelje pretvara u svinje, ali im ostavi ljudski novo~ (*Od.* 10.240), te (u pogledu zajednice) u klasičnom 3. stihu prvoga pjevanja, gdje se za Odiseja kaže da je vidio mnogo ljudskih gradova i spoznao mnogi način na koji ljudi žive (novon e{gnw), pri čemu zacijelo nije slučajnost da Nietzsche u jednom Zaratuštrinu govoru gotovo od riječi do riječi dvaput parafrazira taj stih – „Mnoge je zemlje vidio Zarathustra i mnoge narode [...]“ (Za I, *O tisuću i jednom cilju*, 74, 76) – ukazujući na stvaralačku ljubav kao najveću moć na Zemlji. Uz epistemologijski, estetički i praktičko-etički smisao grč. nou~ usp.: Šegedin, „Na Homerovu tragu“.

univerzalnu snagu života da se uobičaji i ustalili kao horizont jednog svijeta, tako je i sebstvo tijela relativno potpuna veličina autonomna gibanja-djelovanja, koja pojedinačnu supstancijalnost ukida stvarajući je kao vlastiti organ: „Ah, moji prijatelji! Da mi vaše sebstvo bude u djelovanju, kao što je majka u djetetu: to neka mi bude vaša riječ za vrlinu!“ (*Za II, O kreposnima*, 123). Ta relativnost jedinstva i cjelovitosti korijeni se u tomu da je stvaralaštvo autonomne moći i samo autonomno, tj. samostvaralaštvo. Ono stvoreno naime stvaranju ne pripada kao zgotovljeni rezultat, nego kao njegova implicitna forma.

Hoće li se dakle povratni potez moći na sebe, koji čini sebstvo, odrediti kao estetički čin, stvaralaštvo moći nužno je pojmiti kao samostvaralaštvo. Uporište za to pruža naznačena, kako će je Nietzsche jednom nazvati, „stara sraslost“ opojenosti i osjetilnosti.⁶⁰ Kako je rečeno, osjetilnost je vid pružanja moći koji posve elementarno pokazuje da moć, izvršavajući se, osjeća sebe i opojena tim sebe-užitkom otima se neumitnosti neprekidnog tijeka na taj način da samu sebe fantastički „idealizira“⁶¹ kao neko relativno potpuno, stabilno i trajno bivstvjuće tijelo. Organsko tijelo utoliko je vid u kojemu se moć prisvaja kao kvantum izvršenja – ono je implicitni organ djelovanja – i u tom smislu se pokazalo da moć osjetilnost, duh i vrednovanje stvara sama sebi, naime kao forme u kojima ona osjeća i ima sebe kao neko „ja“, ali zapravo ne drukčije do kao provoditelja vlastite djelatnosti koja je u tim formama na djelu. Autonomno samostvaralaštvo moći koje sebstvo tijela određuje kao zbivanje čija je organska cjelovitost u tomu da je uvijek više od sebe sama, ogleda se dakle u tomu da se moć izvršava oblikujući se kao vlastiti organ i time po cijenu desupstancijaliziranosti i prividnosti tog organa kao lika daljnjeg činjenja i izvršavanja.⁶²

Kako bi se sad ovo razmatranje tijela učinilo produktivnim pri nastojanju oko iskustva života kao ljubavnog darivanja volje za moć i proturječja koje mu pripada, korisno je naglasiti četiri njegove središnje implikacije – relacionalnost, dubinu, lakoću i okušavanje. Prvenstveno se dakle pokazuje da se autonomija izvršenja moći razjašnjava u sebstvu tijela kao samostvaralačka

⁶⁰ N 1887, 9 [6]; KSA 342.

⁶¹ GD, *Izvidanja jednog nesuvremenog* 9, KSA 6, 116.

⁶² Relativnost kvantuma moći u *Zaratuistri* dopijeva do riječi u razlikovanju „misli“, „čina“ i „slike čina“ u Zaratustrinu govoru *O blijedom zločincu* (*Za I, O blijedom zločincu*, 45-47.) Uz primat činjenja usp.: „Ali supstrata [...] nema. Nema nikakva ‚bitka‘ iza činjenja, djelovanja, bivanja. ‚Činitelj‘ je činjenju samo dodatno primišljen – činjenje je sve.“ (GM, *Prva rasprava* 13, KSA 5, 279.) Usp.: „Kao stvarajuće, sebstvo je uvijek ujedno stvoreno i ono koje je za stvoriti. Stoga stvaranje nije zgotavljanje, nego stalno pre- i bolje oblikovanje nečega što je već tu, no tako kako jest ne zadovoljava zahtjeve ideala.“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 302.)

relacija moći na samu sebe. U tom smislu sebstvu pripada raspon sebe-utemeljenja ili -organiziranja moći koja postaje samom sobom. Taj raspon se u *Zaratuštri* izražava razlikom nižeg i višeg u sebezavladavanju. Nije pritom riječ o razlikovanju naporednih momenata, nego o distanciranju i diferenciranju kao jedinstvenu zbivanju kojim moć sebi daje oslonac i sredstvo autonomnog započinjanja snagom vlastite instrumentalizacije.

Izvorište tog diferenciranja je u samostvaralačkoj relaciji moći na sebe, tj. u činjenici da izvršenju moći neuklonjivo – jer ga prati estetičko stanje opojenosti – pripada idealizirajuće sebeoblikovanje u vlastitu organu, što je svojevrsni otežavajući pad i propadanje čistog započinjanja u svoju bivajuću zbilju. Taj pad nije međutim moći ništa tuđe, ukoliko autonomno voljno djelovanje nije ni moguće drukčije nego kao zbiljsko sebeizvršenje, tj. kao moć – i utoliko kao volja za moć –, pri čemu se dakle baš po tom samostvaralačkom karakteru volja za moć očituje kao ono organsko živo, a sam život u svojoj punoj iskrenosti – tj. ne kao „sredstvo za nešto“ – kao „izraz formi rasta moći“⁶³. No, postavi li se da se moć izvršava tako da se estetički instrumentalizira – „otežava“, „spušta“ i „propada“ – u ono živo kao svoj „poslušni“ organ, nužno je da to „niže“ ujedno bude lik stvaralačkog izvršenja zapovjedne moći: „Gdje sam našao živuće, tu sam našao volju za moć; i još u volji sluge našao sam volju da se bude gospodar.“ (*Za II, O sebe-prevladavanju*, 147-148.)

Kako se dakle pokazuje, začudno proturječe rasta i propadanja, uzlaska i silaska, sustezanja i pružanja, koje volju za moć određuje kao ljubavno darivanje sebe, počiva na tomu da je autonomno izvršenje zapovjedne moći stvar njezine stvoreno-stvaralačke „uvijek-već-propalosti“ u živo tijelo. Tijelom otežalo i u njemu potonulo autonomno započinjanje volje za moć ne oslobađa se niotkud izvana – odozgo i s onu stranu tijela –, nego snagom tijela kao organa omoćenja u zapovijednom sebeodređenju. I upravo ta sabranost čitave relacije sebeizvršenja u živo tijelo kao formu rasta u propadanju – svojevrsnu uvijek već zbiljskom postalu mogućnost zbiljskog postajanja – određuje sebstvo kao autonomnu organsku cjelinu samostvaralaštva moći snagom vlastite instrumentalizacije. Ono je samokretanje jedinstva rasta i propadanja, zapovijedanja i slušanja u vlastitoj diferenciji: „moćni nalogodavac, nepoznati mudri kazivatelj puta“ (*Za I, O prezirateljima tijela*, 40), koji, tako se može odgovoriti na Zaratuštrino pitanje iz

⁶³ N 1887 9 [13], KSA 12, 345.

govora *O sebe-prevladavanju*, „nagovara ono živo da bude poslušno i da zapovijeda i da se zapovijedajući još trsi u poslušnosti [...]“ (*Za II, O sebe-prevladavanju*, 147).

To u sebi zakrivljeno dinamičko „jedno“ sebstva ono je na što život, odgovarajući Zaratuistri na upravo spomenuto pitanje, ukazuje kao na svoju „jednu tajnu“ i dodaje: „Radije još propadam, negoli bih se odrekao toga jednog; i uistinu, gdje ima propasti i otpadanja lišća, gle, tu se život žrtvuje – radi moći!“ (Isto, 148.) U tom distanciranju i diferenciranju moći koja postaje samom sobom krije se druga implikacija razmatranja „na niti vodilji tijela“. Time da je sebstvo tijela element sebe-prevladavanja, može se njegov rast odrediti kao „imanentno transcendiranje“⁶⁴, u kojemu tijelo ekstatički zahvaćajući preko sebe nikada ne izlazi izvan sebe. Drugim riječima, ukoliko je subordiniranje živoga tijela kao organa zapovjedne moći njegovo superordiniranje samome sebi u sebeodređenju, rast tijela mora se uzeti kao pružanje u smislu produbljenja. Rastući, život ne ostavlja sebe kao neko poništeno „iza“ i „ispod“, nego sama sebe nosi kao cjelinu koja prevladavanjem sebi daje raspon i dubinu, tako reći prostornost: bivajući, kako stoji u *Svitanju*, život „vuče za sobom svu svoju bilost“⁶⁵. Kako plastično sugeriraju poredbe s bunarom i vodoskokom, a što svoj klasični primjer nalazi u „stablu na brijegu“, za koje se kaže da „[š]to više hoće gore u visinu i svjetlo, to njegovo korijenje snažnije teži zemlji, u tamu, dubinu, – u zlo[...]“ (*Za I, O stablu na brijegu*, 51), prevladavanje sebe u onom „više“ određeno je otežavajućim prisvajanjem dubine. Ono manje i niže, govori život Zaratuistri u tom smislu, predaje se onom većem i višem kako bi raslo i snažilo se u raščlanjujućem produbljenju do „onoga najmanjeg“, imajući u njemu „nasladu i moć“ (*Za II, O sebe-prevladavanju*, 148.)⁶⁶

⁶⁴ Usp.: Fleischer, *Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen*, 71; Annemarie Pieper, „Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises“ (u: Gerhardt [Hrsg.], *Also sprach Zarathustra*, 93-121), 98.

⁶⁵ M I, 49, KSA 3, 54.

⁶⁶ Dotični, za razumijevanje Nietzscheova *Zaratuistre* bez sumnje dalekosežni uvid ova razmatranja zahvaljuju izlaganju Ozrena Žuneca (usp. rad ... u ovom zborniku). Na sličnom tragu i povezujući sa Zaratuistrinim stilom Pieper: „Nietzsche hoće dimenziji visine ponovno vratiti njezinu dimenziju dubine, a kako bi se uzdiglo blago dubine ne dostaje apstraktni pojmovni govor, koji uspijeva shvatiti uvijek samo ono opće, no ne ono posebno, pojedinačno. Zaratuistra stoga govori u slikama i poredbama, služi se jezikom ditiramba, himničko-ekstatičkim jezikom Dioniza, kad govori sa samim sobom.“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 27; usp. i njezinu analizu dvoznačnosti prefiksa „über“ u *Zaratuistri*: Pieper, „Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises“, 94 i d.) Svezu visine i dubine Pieper promišlja u kontekstu svoje središnje teze o „polarnim“ ili „dijalektičkim“ protivnostima (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 26, 100), koje u trenutku „podneva“ tvore kružno „jedinstvo u kojemu ne iščezavaju, nego ostaju očuvane.“ (Isto, 95; usp.: isto, 194.) Unatoč neospornoj instruktivnosti uvida, pogotovo s obzirom na širinu primjene njezine teze, upitnim ipak ostaju sami pojmovi „halkionske sredine“ kao „najvišeg kretanja i aktivnosti“ (isto, 27) te cirkularnosti kao „uzajamne uvjetovanosti“ (isto, 26), a osobito njihove sveze, što poglavito izlazi na vidjelo pri, također dvojbeno, izjednačavanju onog višeg s duhom, a onog nižeg s tijelom i materijom (usp.: isto, 219 i passim.)

Rast moći očituje se dakle u sebstvu tijela kao zbivanje koje se u autonomnom estetičkom jedinstvu kontinuirano drži tako da se diskontinuiranim započinjanjem sebe kao novog i drugog prisvaja kao sve dublji, širi i mnogostrukiji raspon vlastita okušavanja. No, očitujući autonomno izvršenje stvaralačke moći u pomnogostručujućem produbljenju samoorganizacije, sebstvo tijela otkriva rast moći kao sebe-prevladavanje koje je ujedno i sebe-očuvanje i oslobađanje od sebe. Jer bivanje koje pripada stvaralačkom rastu počiva na tomu da se moć zapravo obogaćuje svojom odživljenošću, i to snagom njezina potvrđujućeg prevladavanja u okušavanju mogućnosti koja još nije: „Ja sam od danas i od prije“, kaže Zaratustra zagledavši se duboko u sebe, „ali u meni je nešto, koje je od sutra i prekositra i jednom.“ (*Za II, O pjesnicima*, 165.) Sabirući se u ekstatičkom trenutku u jedinstvo autonomna početka, ono prošlo se zapravo „rješava“ svoje prošlosti, ali na taj način da je produbljuje, naime tako da se prisvajanjem tog trenutka, tj. njegovim prolaženjem, kao prošlo ojačava i tako reći pomlađuje dajući si novu prošlost: ono buduće „opravdava se“ samo kao „razrješenje“ prošlog na okušavalačkom prolaženju, „propadanju“, sadašnjeg (usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 4, 18).⁶⁷

Time se pokazuje, i to je treće što valja naglasiti, da je u sebstvu tijela na djelu vrijeme, ali ne kao njegova izvanjska forma, nego kao autonomno zbivanje sebstva samog, tj. kao, na tragu grč. αἰών, vijek – dovršenost u vlastitu postajanju.⁶⁸ Tako i „odveć brzo“ umrli „božanski trenutci“ – „pogledi života“, „pojave i lica“ – Zaratustrine mladosti ne leže u njemu kao u, da se još jednom uzme jedna Platonova riječ, „drvenom konju“,⁶⁹ nego „ga još imaju“ te se unatoč distanci – „nevjeri“ – Zaratustra i njegovi odbjegli trenutci prošlosti neraskidivo drže jedno uz drugo: „vi niste pobjegli od mene, niti sam ja pobjegao od vas: nevini smo jedno drugom u našoj nevjeri.“ (*Za II, Grobna pjesma*, 113-114). Sebstvo je dakle „svoje vrijeme“, u kojemu se bezuvjetno sebezapočinjanje, utjelovljujući se u dinamičku stajnost samoorganizacije, autonomno drži kao ono koje prolazi i koje je prošlo u sama sebe. To zbivanje sebstva svako živo biće određuje kao

⁶⁷ Kako sugerira jedan zapis iz 1881. godine, u tomu da život raste iz svoje bilosti moguće je prepoznati tlo misli vječnog vraćanja: „Cijeli naš svijet je *pepeo* nebrojenih *živućih* bića: pa ako živuće i jest još tako malo u usporedbi s cjelinom, to je *sve* već jednom bilo pretvoreno u život, i tako to ide dalje. Pretpostavimo li vječno trajanje, posljedično vječnu izmjenu tvari –“ (N 1881 11 [84], KSA 9, 473.)

⁶⁸ „Vijek“ nije historijski odsječak koji je moguće matematički odmjeriti i prikazati na zamišljenom, u beskonačno protegnutom vremenskom pravcu. „Vijek“ je autonomna potpunost živog bića u koju ono dopijeva i uvijek je već dospjelo sa svakim trenutkom svojega života – „svrha“ (to; [...] tevlō), kako kaže Aristotel, „koja obuhvaća vrijeme svakog pojedinog živog, izvan kojega po naravi nije ništa, zove se vijek svakog pojedinog.“ (Aristotel, *De caelo* 279a23-25, *Aristotelis opera, De anima libri III*, recognovit Guilelmus Biehl, Leipzig 1884.) U Homera će stoga vijek biti blizak duši kao, kako je rečeno, živom dinamičkom jedinstvu bića (usp.: *Il.* 5.685, 16.453, 19.27 i dr.)

⁶⁹ Platon, *Theait.* 184d2, *Platonis opera*, Tomus I.

autonomnu cjelinu prolaženja: ono je kvantum moći koja se u svojoj autonomnoj zasebnosti drži tako da snagom ekstatičke zapovijedi ono buduće prisvaja i zadržava kao prošlo, i to sve dotle dok se dotična zapovijed uspijeva utjelovljivati i pružati u svakom pojedinom momentu organizacije u koju umnogostručujući se prolazi.

S obzirom na snagu moći da se drži na okupu kao tako reći od svega otpušteni, autonomno vremenujući sklop živog bića zasad se može primijetiti kako ona otkriva život u njegovoj, kako je Nietzsche bez krzmanja označava, božanskoj lakoći – kao obuzetost i ponesenost bogom (e[n]qousiasmov~, e[n]qeo~), koja upečatljivo dospijeva do riječi u plesu, letu i smijehu koji rese Zaratustru: „Vjerovao bih samo u boga koji bi se razumio u ples. [...] Ne usmrćuje se gnjevom nego smijehom. Ustaj, usmrtimo duha težine! [...] Sad sam lagan, sad letim, sad vidim mene ispod sebe, sad pleše jedan bog kroz mene.“ (*Za I, O čitanju i pisanju*, 49-50.) Lakoća dakle, kako je i rečeno, pripada neusiljenosti i nevinosti sebezapočinjanja volje i utoliko njezinu slobodnu (samo)stvaralaštvu: „Htijenje oslobađa: to je istinski nauk o volji i slobodi – tako vas uči Zaratustra.“ (Isto, 111.)⁷⁰

Bitna implikacija usredištenja lakoće života u njegovu organsku otežanost ogleda se u tomu da božansku lakoću slobodnog i nevinog stvaralaštva – „dijete“⁷¹ – ne odlikuje negiranje, nego upravo izdržavajuće održavanje iskonskog proturječja uzleta i propadanja, rasta i odumiranja, muke i olakšanja, budućeg i prošlog koje pripada životu: „Stvarati – to je veliko razrješenje od patnje, i bivanje-lakim života. Ali da bi bilo stvaratelja, za to je nužna patnja i mnogo preobrazbe. | Štoviše, mnogo gorka umiranja mora biti u vašem životu, vi stvaratelji! Stoga budite zagovornici i opravdatelji sve prolaznosti.“ (*Za II, Na blaženom otočju*, 110-111.) Tako zapravo jedva da uopće i ima teže stvari od božanske – za Nietzschea bitno: dionizijske – lakoće, ukoliko ona implicira neko krajnje opušteno, gotovo nehajno preboljevanje odumrlosti kroz muku rađanja: „Da bi sam stvaratelj bio dijete koje se novo rađa, mora on također htjeti biti roditelja i bol roditelje.“ (Isto, 111.) Ono božansko lako i slobodno života – Dioniz – je „bog koji

⁷⁰ Usp. zapis iz vremena nastanka Zaratuстре: „Poriv za stvaranjem, za svrhom, za budućnošću, za višim – to je sloboda u svem htijenju. Samo u stvaranju ima slobode.“ (N 1883, 12 [19], KSA 10, 403.)

⁷¹ Uz već navedeno mjesto iz govora *O tri preobrazbe* usp.: „Fenomen ‚umjetnik‘ još je najlakše *proziran*: – iz njega gledati na *temeljne instinkte moći*, naravi itd.! religije i morala! | ‚igra‘, ono nekorisno – kao ideal onoga koji je kreće snagom, kao ‚djetinja‘. ‚Djetinjost‘ Boga, *paīs paizōn*“ (N 1885-1886, 2 [130], KSA 12, 129).

*biva*⁷²: samo sobom pokretano i u tom se samokretanju održavajuće jedinstvo razlike stvaranja i razaranja, rasta i propadanja, života i smrti.⁷³

Za primjereno razumijevanje djela *Tako je govorio Zaratustra* i dionisko-halkionskog iskustva života kao volje za moć koje je u njemu na djelu, sve je sada na uvidu u to da Zaratustra, „kroz kojega pleše bog“, predstavlja živo utjelovljenje ove dioniske lakoće života. Domašaj tog utjelovljenja može se naznačiti ima li se u vidu da samokretanju života pripada razrješavanje postojane okoštalošći i otežanosti postojećeg kroz njegovo krajnje napinjanje, sabiranje i naposljetku produbljujuće svladavanje u novom sebeodređenju. Preciznije, na djelu je oslobađanje volje za moć od same sebe, tj. od vlastita estetizirajuće-otežavajućeg učinka, u ime halkionske visine i lakoće čistog estetiziranja samog. Što to znači i kako je tako nešto moguće, stvar je završnih promišljanja. U svakom slučaju, i taj vid živog bit će estetički čin samopojenosti moći, utoliko čin ljubavi, koja, kako Nietzsche zapisuje 1888., daje „najzačudniji dokaz dokle ide transfiguracijska snaga opojenosti“⁷⁴.

Kako bi se učinio korak k toj navlastitosti Zaratustrina života, nužno je, i to je četvrto, pobliže odrediti sam autonomni zapovjedni nabačaj kojim se život prevladava. Dosad se pokazalo da se odlučujuća estetička uloga opojenosti korijeni u vezanosti (samo)stvaralačkog karaktera opojenosti uz ekstatični karakter rasta kao sebi-zapovijedanja. Umjetnost, zapisat će Nietzsche još krajem šezdesetih godina, „zahtijeva neko ‚biti-izvan-sebe‘, neku *ekstasis*“⁷⁵. Početkom ovih

⁷² N 1882, 1 [42], KSA 10, 20.

⁷³ Usp.: „Ples je [...] nešto vrlo teško, ali to što ples čini plesom upravo je to da on dopušta zaboraviti težinu, privlačnu snagu Zemlje. Tko se razumije u plesanje prevladao je protivnost između gore i dolje. On se drži u lebdećoj sredini između stajne fiksiranosti u tlu i ptičjeg leta. Ali ta lakoća i neotežanost onoga koji pleše postignuće je velikog napinjanja snage i ovladanosti tijelom.“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 38) Na drugom mjestu Pieper će ustvrditi da je „cilj“ Zaratustrina upućivanja na ples „spособnost da se ono tjelesno-materijalno bez tuđe pomoći posredstvom duha učini lakim i premetne u ono lebdeće stanje koje po sebi stoji za temeljnu ljudsku djelatnost egzistencije: život kao svjesno proživljavanje protivnosti, koje mu valja uzajamno povezivati u konstelacijama koje uvijek iznova treba nabacivati.“ (Isto, 192.) Uz lakoću plesa, navlastito s obzirom na implicirani pojam onoga dioniskog, usp. radove Renate Reschke „Die andere Perspektive. Ein Gott, der zu tanzen verstünde. Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im *Zarathustra*“, (u: Gerhardt [Hrsg.], *Also sprach Zarathustra*, 257-284) i „Zarathustra und die alte Männer oder Dionysos trifft den Papst. Tanz als Kritik des Christentums und der Moderne“ (u: Peter Villwock [Hrsg.], *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Basel 2001, 158-188). Njezinu osnovnu tezu dobro sabiru sljedeće riječi: „Neiskaziva bol otima se u ples i u njemu prima svoj estetski lik. Ne slučajno prorokuje prorok Zaratustra da će morati plesati kako ne bi propao [...], da mora plesati kako bi osjećao život. Ono živo protiv duha težine i stvari; to je velika Zaratustrina vizija, i Nietzsche je s jasnom konzekvencom vezuje za svoj teorem volje za moć i svoju Dioniz-filozofiju tijela. Obojemu na taj način pripisuje pripadajuću estetsku dimenziju.“ (Reschke, „Die andere Perspektive“, 279.)

⁷⁴ N 1888, 14 [120], KSA 13, 299 (usp.: isto, 17 [5]).

⁷⁵ N 1869-1870, 2 [25], KSA 7, 54-55.

razmatranja ta ekstaza prepoznala se kao darivanje obilja koje „ne želi sebe očuvati.“ Sada se to desupstancijaliziranje pojmi pod vidom sebstva tijela kao forme rasta u propadanju, na način dakle kontinuiranog oslobađanja bivajućeg od vlastite uspostavljenosti i bitka u stvaralačkom sebi-zapovijedanju „odozgo“. I makar je to razrješavanje takve, naime (samo)stvaralačke, naravi da je svagda i potvrđujuće estetiziranje smirenog horizonta, za Nietzschea se ono ključno stvaralačko-zapovjedne ekstaze otkriva u radikalnosti požrtvovnog iskoračenja i predavanja, kojim se sve, sebe prvenstveno, u potpunosti napušta, izlaže i stavlja na kocku: kao što se manje predaje većem, tako se, objašnjava život sebe kao sebe-prevladavanje, „predaje i ono najveće te stavlja za volju moći – život na kocku. | To je predavanje onoga najvećeg, da je odvaženje i pogibelj i kockanje oko smrti.“ (*Za II, O sebe-prevladavanju*, 148.) I zapravo se težina zapovijedanja, stoji nešto prije u istom govoru, ne ogleda u tomu da zapovjednik nosi teret svih poslušnika, nego u tomu da se u svakom zapovijedanju očituje „neki pokušaj i odvaženje“: „uvijek kada zapovijeda odvaguje ono živuće samo sebe na tomu.“ (Isto, 147.)⁷⁶

Iskustvo života kao korjenita sebeokušavanja ukazuje dakle na to da volja za moć nije poriv za opstankom i samoodržanjem: „[o]no što nije, to ne može htjeti; ono pak što jest u opstanku, kako bi ono još moglo htjeti k opstanku! | Samo tamo gdje je život, tu je također i volja: ali ne volja za životom, nego – tako te to učim – volja za moć!“ (Isto, 149.) Ono živo nije živo kao posljedica i rezultat svojega htijenja – zato jer hoće živjeti i održati se –, nego zato jer, posve neovisno o tomu što to donosi, hoće ispoljiti snagu, jer kao htijenje zapravo i nije drugo do bezuvjetni odskok snage. Otuda je za zaključiti da se moć osjeća i estetizira kao kvantum ispoljene snage samo utoliko što je u tom osjećaju na djelu i iskustvo smrti kao mogućnosti da se nije. Čini se, štoviše, da moć uopće i zadobiva sebe samo kao snagu istrajavanja u iskustvu potpune lišenosti – sažezlosti u „vlastitu plamenu“ – svakog oslonca, bilo u sebi bilo u čemu drugom, i pripadne neizvjesnosti da će se sebe ikada više zadobiti iz „pepela“ (usp.: *Za I, O putu stvaratelja*, 82.) U tom dvostrukom smislu ogleda se dakle ne tek proizvoljna nego upravo konstitutivna određenost onoga bezuvjetnog neposrednošću smrti: autonomne volje ima samo kao „hrabrog“ (usp.: *Za III, O licu i zagonetki* 1, 198-199) nabacivanja i propadanja u ništa, iz

⁷⁶ Usp ovdje Heideggerov uvid: „Uspinjanje ne znači da se ‚objektivno‘ uspostavlja neko više, neki prirast snage, nego uspinjanje valja razumjeti u smislu ugođenosti: biti pojmljen u uspinjanju – i samim uspinjanjem nošen. Jednako tako osjećaj punine ne znači uvećavajuće gomilanje unutrašnjih događaja, nego prije svega bivanje ugođenim, koje se može odrediti u tom smislu da mu ništa nije tuđe i previše, koje je svemu otvoreno i spremno sa svime započeti: najveća izvanrednost i najviše odvaženje tijesno jedno uz drugo.“ (Heidegger, *Nietzsche* I, 101.)

kojega joj to „da jest“ dolazi isprava kao neko tako reći ljuljajuće se, otprilično i slučajno, koje može i ne biti.⁷⁷

Prema tome, krajnje neizvjesni iskorak u ništavnost i smrt, koji, usput rečeno, pojam nade u *Zaratuštri* osvjetljava jedva odmjerljivim svjetlom, ono je izvorišno samozakonodavstva volje za moć i utoliko ga na tragu uvida u vrijeme kao autonomno zbivanje živog valja prepoznati u svakom trenutku bivanja moći. Kako pokazuje Zaratuštrin govor *O putu stvaratelja*, koji stoji u neposrednoj unutrašnjoj vezi s govorom *O stablu na brijegu* te s poglavljem *Lutalica*, bitno određenje tog autonomnog iskoraka je krajnja osamljenost, koja proizlazi iz toga da njime ono živo u razračunavajućem opiranju sebi sebe posve napušta, kako bi u vlastitoj ništavnosti, tako reći *ex nihilo*, iznova postalo samim sobom: „[...] najgori neprijatelj kojeg možeš sresti uvijek ćeš biti ti sam sebi; ti sam vrebáš na sebe u spiljama i šumama. | Samotniče, ti ideš putem k samom sebi! A tvoj put mimoilazi tebe sama i tvojih sedam vragova! [...] Samotniče, ideš putem stvaratelja: hoćeš sebi stvoriti boga iz svojih sedam vragova!“ (Isto.)

S obzirom na to samotno „uspinjanje k sebi“ (*Za III, Lutalica, 194*) može se ustvrditi da je samookušavalački iskorak iskorak u onaj nepremostivi rascjep između pružanja i primanja i ustvari je njegova potvrda, ali ta potvrda ujedno je i njegovo poništenje, ukoliko se rascjep pounutruje u autonomno vremenjenje sebstva. Ostajanje živog u sebi tu naime izvire iz toga da se ono izmiče iz sebe i, ostavljajući se kao prošlo, poput strelice se „odapinje“ u vlastito buduće „još ne“, kako bi se u toj posvemašnjoj bestemeljnosti tako reći nanovo „začelo“ i „rodilo“ u sadašnjosti kao viši povezujući prijelaz, kao svoje „dijete“. Otuda se međutim nameće pitanje kako uopće ima nečega takvog kao vremenjenja i rasta živoga „iz vlastita pepela“, ako ono niti u jednom trenutku ne može prijeći u svoj drugi trenutak, nego u svakom pada natrag u sebe istoga.

⁷⁷ Nielsen u ovom kontekstu ustvrđuje da se „život ovdje ne odnosi na svoju zatvorenost, nego zahvaća preko svoje organske artikuliranosti u svoje bezgranično, čisto moći-biti.“ (Nielsen, „Tendenz auf mehr Leben“, 103.) U skladu sa starim, prvenstveno grčkim, filozofijskim nasljeđem Nietzsche dakle uviđa da život nije vođen interesom gologa očuvanja i osiguranja opstanka te vrlo rano zaključuje da on ustvari uopće znači samo jedno: „biti u pogibelji“ (Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* 3, KSA 1, 360), odakle kasnije poziva da se „živi pogibeljnije“ (usp.: FW IV, 283; N 1880, 2 [20], 3 [112]) valja uzeti kao poticaje da se bude primjereno naravi života. Taj „eksperimentalni“ život, koji se potvrđuje tako da se okušavalački začinje iz i u otvorenosti vlastitog budućeg, središnje je određenje „slobodnog duha“ u Nietzscheovu filozofiranju (usp.: Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I, Vorrede* 4, KSA 1, 18; M V, 575) Usp.: Bärbel Frischmann, „Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest“ (u: Peterzelka, Pfefferkorn, Corall [Hrsg.], *Nietzsche, der Nihilismus und die Zukünftigen*, 74-93), 78.

Ostavimo ovo pitanje zasad otvorenim. Razmatranje sebstva u svakom slučaju potvrđuje da se bacanje u ništa u njemu ne gubi, nego rezultira individuiraanjem živog u autonomnu sebezapočinjanju. To individuiraanje valja, kako je rečeno, pojmiti na način instrumentalne relacije sebstva, što znači kao estetičko utjelovljenje zapovjedne autonomije pomnogostručujućim organiziraanjem koliko-toliko cjelovitog, stabilnog i trajnog interpretativnog horizonta opojenosti. Prije nego pojedinačno biće, sebstvo je dakle ono zajedničko jednog svijeta, koji se utjelovljuje kao implikacija svakog pojedinog organskog izvršenja moći koje taj svijet čini dajući mu raščlanjenu dubinu i prostornost prošlog bitka, sve do „onoga najmanjeg“. Kako dakle svjedoči organska dijalektika momenta i cjeline, uslijed svoje propalosti autonomna volja se bezuvjetno započinje samo iz dubine potonulosti: „Iz onoga najdublje mora ono najviše doći k svojoj visini.“ (*Za III, Lutalica*, 195.)

Okušavalačka ekstaza sama je srž volje, koje dakle ima jedino u diskontinuiranom započinjanju sebe, svojevrsnom bljeskovitom „uskrsavanju“ iz odumrlosti i bilosti, tj. iz bitka, i još bržem sunovraćanju u nju: „*beskonačno mali trenutak* je viša realnost i istina, bljesak-slika iz vječnog tijeka.“⁷⁸ I taj dioniski život volje, neka jedva pojmljiva, migoljeća hipovitost između bitka i ničega koja povezuje oboje, jest život sam – „zavodljivo bljeskovito zlaćenje na truhu zmije vita“⁷⁹. Čudeći se i pitajući u *Grobnoj pjesmi* kako je njegova „duša ponovno ustajala iz tih

⁷⁸ N 1881, 11 [156], KSA 9, 502.

⁷⁹ N 1887, 9 [26], KSA 12, 348. Upečatljivu uputu na smijer u kojem bi se imao misliti trenutak donose prve rečenice Nietzscheova ranog i nikada objavljenog, ali ono središnje njegova filozofiranja dalekosežno naznačujućeg spisa *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*: „U nekom zabitnom kutku svemira, treperavo razlivena u bezbrojne sunčeve sustave, bilo je jednom zvijezde na kojemu lukave životinje iznađoše spoznavanje. To je bila najobjesnija i najlažljivija minuta ‚povijesti svijeta‘; ali ipak tek minuta. Nakon nekoliko udisaja prirode skameni se zvijezde i lukave životinje moradoše umrijeti. | Tako bi mogao netko izmisliti bajku, pa ipak ne bi dovoljno ilustrirao kako kukavno, kako sjeni nalik i prolazno, kako se bez svrhe i samovoljno unutar prirode ističe ljudski intelekt.“ (Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, 873-890 [= WL], ovdje: 875; hrvatski prijevod: Friedrich Nietzsche, *O istini i laži u izvanmoralnom smislu*, preveo i priredio Damir Barbarić, Zagreb, 1999.) Na istom je tragu i aforizam 314 *Iz društva mislioca* u spisu *Svitanje*. Ti primjeri pokazuju da se „trenutak“ ne može uzeti isključivo kao beskonačno mali odsječak vremena, budući da je „trenutak“ sebezapočinjanje kojim vremena uopće tek i ima, naima kao autonomna samokretanja sebstva. Trenutnost „trenutka“ odmjerava se samo u vidu vremenski neodređene, nehistorijske, „točke“ diskontinuiranosti „vječnoga tijeka“ i stoga prije nego temporalni ima biološko-estetički karakter otvorenog „horizonta“ „*plastične snage*“, koji je „svakom živom biću“ nužan kako bi moglo „bivati zdravo, snažno i plodno“, kako ovu konstelaciju dobro razvija Nietzscheovo drugo *nesuvremeno razmatranje* (Friedrich Nietzsche, *Unzetgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, 243-334 [= UB II, HL], ovdje 251; hrvatski prijevod: *O koristi i šteti historije za život*, preveo Damir Barbarić, Zagreb 2004). Tu nalazimo i opis stvaralačke opojenosti posve „nehistorijskog“ „trenutka“: „Zamislimo muškarca kojeg naokolo baca i navlači žestoka strast, za ženom ili nekom velikom misli. Kako li mu se mijenja njegov svijet! Gledajući unatrag osjeća se slijepim, slušajući ono što dopire sa strane ono tuđe opaža kao prigušeni, beznačajni šum. No ono što uopće opaža, to još nikad nije tako opažao, tako osjetilno blisko, obojeno, prožeto tonom, osvjetljeno, kao da zahvaća svim osjetilima ujedno. Sve

grobova“ (*Za II, Grobna pjesma*, 144) prevladana života, Zaratustra tako nalazi „svoju volju“ kao „ono neranjivo, nesahranjivo [...] okove-razbijajuće“, koje „šutljivo“ i „nepromjenjivo“ živi „jednako sebi“ probijajući se „kroz sve grobove“ (isto, 145). Samo u slobodi čistog započinjanja „još uvijek živi ono nerazriješeno“ Zaratustrine mladosti (usp.: isto), naime kao neka u njemu, tj. u njegovim „udovima“ (isto, 144), duboko potonula – „neizrečena“ (isto) – mogućnost, koja se novim stvaralaštvom oslobađa od svojega prošlog bitka i tako živi kao kontinuirano „jedno“. Ključno je pritom da to „strpljivo“ i „šutljivo koračanje“ (isto, 145) volje nije negiranje i uklanjanje smrti, nego, štoviše, neposredno okušavalačko otvaranje njoj, svojevrсно insistiranje u ništa. Moć ne stvara u grčevitoj prepasti pred prazninom potpuna gubitka sebe i neizvjesnošću ponovna rađanja, nego je stvaralaštvo čin užitka i obilja koji pripada lakoći držanja u *horror vacui*.

Vratimo li se sad na dionisko-halkionsko iskustvo života kao volje za moć, valja ustvrditi da je riječ o krajnjem dubinskom iskustvu života u njegovoj lakoj – halkionskoj – uzdignutosti nad sama sebe, naime nad golo organsko održanje i preživljavanje u kojemu ima uporište i snagom kojega raste. Ono najteže – neraskidivo proturječje života i smrti, stvaranja i razaranja, prošlog i budućeg – tu se iskušava u svojoj više nego ljudskoj, božanski opuštenoj dioniskoj zaigranosti, što znači u onomu iz čega se dotično proturječje izvorno drži – okušavalačkom nabačaju i sebe-žrtvujućem predavanju u ništa. Za vidjeti je dakle kako se to iskustvo života utjelovljuje u liku Zaratustre.

Već s prvim stranicama knjige Zaratustra se pokazuje kao učitelj koji zna za „smrt Boga“ i naučava o nadčovjeku. To dvoje dakle zajedno pripada obilju kojim se Zaratustra ispunio za desetogodišnje osame i koje on hoće „darivati i dijeliti“ ljudima. Dotična sraslost poduke o nadčovjeku i „smrti Boga“ pokazuje se u sljedećem. U govoru o nadčovjeku, koji okupljenima na trgu drži odmah po silasku s planine u grad, Zaratustra poziva ljude da u „satu velikog prezrenja“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 3, 15) do gađenja dovedu osjećaj sreće, um, tj. znanje, i vrlinu, tj. procjenu dobra i zla, te pravednost i sućut (usp.: isto). Zaratustra time zapravo poziva na

ocjene vrijednosti promijenjene su i lišene vrijednosti. Tako mnogo toga više ne može cijeniti, jer to jedva još može i osjećati. Pita se, je li tako dugo bio ludom tuđih riječi, tuđih mnijenja. Čudi se tomu da mu se pamćenje neumorno vrti u krugu, a ipak je suviše slabo i umorno da bi učinilo ma i jedan skok van tog kruga. To je najnepravednije stanje na svijetu, usko, nezahvalno spram prošlog, slijepo spram opasnosti, gluho spram opomena, mali živi vrtlog u mrtvome moru noći i zaborava. A ipak je to stanje nehistorijsko, skroz naskroz protuhistorijsko rodno krilo ne samo nepravednog, nego, štoviše, svakog pravog čina.“ (UB II, HL 1, KSA 1, 253-254.)

preziruće odbacivanje onoga čime se tisućljećima oblikovao klasični vid potpune određenosti – „dostatnosti“ (isto, 16) – čovjeka, u kojoj je on bio sretno udomaćen: na odbacivanje njegove racionalne i moralne ustrojenosti kao bića zajednice.

Taj poziv na odbacivanje uobičajenog ljudskog držanja povezan je s pozivom na „vjernost zemlji“ a nevjernost onima – „prezirateljima tijela“, „trovačima“, „odumirućima“, „otrovanima“ – koji govore „o nadzemaljskim nadama“ (isto, 15). Kako dakle „obznanjuje tijelo“, klasični vid čovjeka izraz je prijezira duše spram tijela, koji posvjedočuje dušu kao vid umora: i sreća i um i vrlina jesu „oskudica i prljavština i neka bijedna lagoda“, kao što je i sama duša „mršava, ružna i izgladnjela“ (usp.: isto). Na tragu dosad rečenoga za ustvrditi je kako se radi o nemoći stvaranja, koja se lijepi uz estetičko-etičke obmane dovršenosti, određenosti i stalnosti koje produciraju osjetila, razum i vrjednosne procjene dobra i zla te im, preslaba providjeti ih u njihovoj fantastičkoj ispjevanosti, pripisuje ne samo bićevnost i bitak, nego i etički obvezujuću supstancijalnost. Taj „postojani“ interpretativni horizont čovjeka ima svoju vrhovnu uporišnu točku u postavci vječnog i savršenog božanskog bića kao čovjeku onostrane, do kraja vrjednosno izmoralizirane logičko-metafizičke implikacije njega samog: „Ah, toliko je mnogo stvari između neba i zemlje, o kojima su samo pjesnici nešto snivali. | A posebice *iznad* neba: jer svi su bogovi pjesnička poredba, pjesničko lukavstvo!“ (Za II, *O pjesnicima*, 164.)

Pozivom na preziranje sreće, uma i vrjednosnih procjena Zaratustra dakle ne poziva na njihovo potpuno odbacivanje, budući da bi volju za moć time lišio jednoga vida njezine (samo)stvaralačke autonomije. On poziva na prevladavanje i odbacivanje očajničkog, falsificirajućeg i po zdravi stvaralački život kobnog petrificiranja njihovih produkata u kršćanskom antropo-onto-teološkom horizontu života, kao, kako svjedoči objavljena smrt onoga najvišeg, odumrlu i prošlu horizontu, čiji je životodajni impuls izgubio snagu autonomne oblikotvornosti, primjerice u institucijama crkve i države (usp.: Za II, *O velikim događajima*, 167-171), te se u prepasti pred propašću grčevito drži beživotnih, asketskih, načina opstanka.⁸⁰

⁸⁰ Uz „preziratelje tijela“ Pieper tako ustvrđuje: „Oni ne navješćuju nadčovjeka, već utvare, mrtve beskrvne izrode duha koji je zatrovan, koji je, štoviše, zatrovao sama sebe, jer se je iščupao iz Zemlje u kojoj je ukorijenjen i koja se nekoć svježim sokovima skrabila za njega te je sad prisiljen sačiniti za sebe neki smisao. Taj smisao više nije živo, dinamičko zbivanje, nego tek stagnirajuća, statična tvorba iz koje je iščezao sav život. Tu više nema nikakve volje, nikakve moći, nikakva razvoja uvis; samo čista nemoć i smrt.“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 57.)

Dotični poziv čini srž Zaratustrina nauka i u metodskom i u sadržajnom smislu. Sadržajno, „nauk“ je ljubavno darivanje u tipu Zaratustre do svojega obilja dospjele elementarne moći života da se autonomno i slobodno započinje iz vlastite odživjele ništavnosti i time u toj ništavnosti prevladava. Metodički, naučavanje je diskontinuirano „djelovanje na daljinu“, gdje se moć predavanjem susteže i gubi, pa se i Zaratustra bacivši svoje sjeme naposljetku povlači natrag u spilju, ostavljajući za sobom „veliku čežnju“ (*Za III, O starim i novim pločama* 28, 268) i „nadu“ (*Za I, O darujućoj vrlini* 3, 102) da će poziv na više-nego-ljudski čin pregorijevanja ispražnjele forme čovjeka i novo zadobivanje sebe u ljudima zaživjeti kao njihova volja: „*Mrtvi su svi bogovi: sad hoćemo da živi nadčovjek.*“ – to nek jednom na veliko podne bude naša posljednja volja! –“ (Isto.)⁸¹

Smisao Zaratustrina nauka pritom se početno očituje iz činjenice da je on starom svecu-osamljeniku u planini posve začudan i zapravo nepojmljiv, naime s obzirom na to da uopće silazi k ljudima iz ljubavi da im nešto daruje. Odumrlost i slabost kršćanskog čovjeka tako se očituju u nemoći za ljubav. Za razliku od svečeva rezignirajućeg okreta od čovjeka kao „odveć nepotpune stvari“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 2, 13) k onostranom savršenstvu, kod Zaratustre je na djelu ustrajno i opetovano, čak i onda kad oni iskrive njegov nauk (usp.: *Za II, Dijete s ogledalom*, 105 i d.), upuštanje u ljude, što ukazuje na to da njegova ljubav nije ona reaktivnoga osamljeničkog hvaljenja vječne savršenosti boga pjesmom, plesom i plačem (usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 2, 13): „Ponovno smijem dolje k svojim prijateljima i također k svojim neprijateljima! Zaratustra smije ponovno govoriti i darivati i ljubljenima činiti ono najljubljenije!“ (isto, 106.) Ljubav je bezuvjetni izljev iz samotnosti, tj. nesputana ikakvim uz ono vanjsko vezanim očekivanjem čije bi je se neispunjenje ticalo, kao što joj je, neobvezanoj prividom nepokretnog i vječnog duhovnog savršenstva, mjesto samo u krhkosti onoga prolaznog, mnogostrukog i nepotpunog zemaljskog i tjelesnog. Zaratustrina „bujica ljubavi“ je strmoglavljujuće darivanje u „ono besputno“ (*Za II, Dijete s ogledalom*, 106), čak „zastrašujuće“ – u „smrskanost“ i „rasutost“ čovjeka na zemlji kao „na bojnopolju i klaonici“, gdje se, „prije“ kao i „sad“, nalazi samo „otcijepano iverje, udove i jezovite slučajeve – ali ne ljude!“ (*Za II, O izbavljenju*, 178-179.)⁸²

⁸¹ Tako i Pieper: „Uvid da čovjek mora sebe prevladati kako bi se razvio u više mora se pretvoriti u čin volje na taj način, da čovjek potvrđuje sama sebe kao htijućeg i iz snage tog sebezpotvrđivanja proizvodi ono nad-ljudsko.“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 56.)

⁸² Uz razliku Zaratustre i starca-osamljenika usp.: Lampert, *Nietzsche's teaching*, 16-17; Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 41 i d.,

Upravo to ljubavno upuštanje u ono jednokratno i nepotpuno zemaljsko, kako bi se u njemu pobudilo živo stvaralačko htijenje, na djelu je u nenametljivu Zaratustrinu pozivu da čovjek odbaci svoju lažnu dovršenost – kako onu genuino kršćansku, tako i njezinu krajnju nihilističku konzekvencu u liku „posljednjeg čovjeka“ –⁸³ te se otvori za svoju bitnu mogućnost, za ono uistinu „veliko“ na sebi (*Za I, Zaratustrin predgovor* 4, 16), koje je u tomu da on, ne tek kao biološki ili civilizacijski stupanj, nego kao takav, nije dovršen: „što može biti ljubljeno na čovjeku, to je da je on *prijelaz* i *propast*“ (isto, 16-17). To određenje čovjeka u vidu potencijalom rasta ispunjene nedovršenosti u osnovi je njegove poredbe s „konopcem“ koji je iznad bezdana razapet između životinje i nadčovjeka (usp.: isto, 16). S obzirom na to za naglasiti je sljedeće.

Time da ga određuje kao „prijelaz“, „konopac“ ili „most“, a ne „svrhu“ (isto, 16-17), Zaratustra određuje čovjeka kao organski utjelovljeni vid sebeizvršenja stvaralačke volje za moć. On je autonomni horizont fantastičke samo-opojenosti moći i utoliko njegova zgotovljenost nije više od propulzivne organiziranosti (samo)stvaralačke moći u fluidni sklop osjetila, razuma i vrednovanja. Čovjek je zapravo i konopac i plesanje na njemu, i put i putovanje, i prijelaz i prelaženje, i stvoreno i stvaranje. Njegova živost je u tomu da je on zbiljska mogućnost zbilje. A njegova pozvanost na to da se prevlada i „propadne“ u nadčovjeku pozvanost je na slobodno i autonomno izbavljenje te žive zbilje, koja je pod utegom dugotrajne fantazme definiranosti potonula do neznano skrivene nezbiljske potencijalnosti – nadčovjek je „bljesak iz tamnoga oblaka čovjek“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 7, 23).

Prema tome, unatoč tomu što slika čovjeka kao konopca između životinje i nadčovjeka naoko sugerira drukčije, to da čovjek postavlja sebi cilj u nadčovjeku ne znači da on u njemu, kao u novom otragsvjetovnjačkom savršenstvu, postavlja svoju svrhu s onu stranu sebe. A jednako tako, unatoč zavodljivoj sugestiji evolutivnog napredovanja od crva preko majmuna i čovjeka do nadčovjeka (usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 3, 14), nije riječ ni o tomu da se iz „vjernosti zemlji“ nadčovjek postavlja na mjesto metafizičkog boga kao nova biološka vrsta živućeg. Naukom o nadčovjeku Zaratustra podučava ljude „smislu njihova bitka“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 7, 23), što znači, čita li se objektni genitiv, da u ekstatičkom stvaralačkom okušavanju

⁸³ Lampert opravdano uviđa da je „problem“ s kojim se suočava Zaratustra u tomu da „ljudima daje dar, za koji samo on zna da im je potreban; stoga on mora u njima stvoriti potrebu za njegovim darom lišavajući ih njihove trenutne zadovoljštine; on mora stvoriti osjećaj siromaštva upravo tamo gdje se mislilo da je bogatstvo.“ (Lampert, *Nietzsche's teaching*, 23; uz problematiku posljednjeg čovjeka usp. i d.)

upravo čovjek dospijeva do svojega smisla, naime do sebi kao volji za moć primjerena bivstvovanja, odnosno, čita li se subjektivni genitiv, da samo u korjenitom okušavanju ima ljudski opstanak „osjet“ kojim se osjeća i jest zbiljski i živ. Daleko od toga da bi se u nadčovjeku čovjek mogao „preskočiti“, kako to misli „komedijaš“ (usp.: *Za III, O starim i novim pločama* 4, 249), nadčovjek je samopotvrda baš njegove voljne naravi, kao bića dakle koje istinski bivstvuje tako da se stavlja na kocku – da se u posvemašnjoj otvorenosti onomu što još nije premašuje i, tako reći budućnosno okušavalački začinje iz dubine svojih stvaralačkih mogućnosti: „[...] tko je otkrio zemlju ‚čovjek‘, otkrio je također i zemlju ‚čovjekova budućnost‘. Sad mi trebate biti pomorci, valjani, strpljivi!“ (*Za III, O starim i novim pločama* 28, 267.)⁸⁴

U govoru *O sajamskim muhama* Zaratustra pritom jasno ističe da okušavanje i stvaralaštvo na koje je čovjek pozvan nije ono „tržničke“ užurbanosti, svojstveno protagonistima tobože velikih i važnih zbivanja, a zapravo, kako pokazuje i govor *O velikim događajima*, predimenzionirane političke, poslovne, religijske i ine svakodnevnice. Te, lišene svoje „samotnosti“, Zaratustra prepoznaje kao „bučne“ i poput sajamskih muha neprestano i besciljno „navaljujuće“ „izvođače i glumce velikih stvari“, „svečane lakrdijaše“ koje narod uvažava kao „velike“ i „slavne“ „gospodare časa“, a zapravo ih, „malašne laskavce“ i „cvileže“ „sićušna opstanka“, „čas pritišće i goni“, nemoćne za „svoje vrijeme“ i ropski ovisne o mijeni onoga što je izvan njih (usp.: *Za I, O sajamskim muhama*, 65-68). Što Zaratustra hoće, posve je s onu stranu neumornih djelatnikā tzv. javne scene: „S onu stranu sajma i slave zbiva se sve veliko: s onu stranu sajma i slave oduvijek su živjeli pronalazači novih vrijednosti.“ (Isto, 66.) Rast živoga je tiho i nezamjetljivo zbivanje, i novi je korak života, kojim bi se ono ljudsko dubinski začelo i utjelovilo kao iz temelja drugi vrjednosni horizont, stvar strpljivog, polaganog i jedva znanog stvaralačkog djelovanja, čija se oblikotvorna snaga daje uočiti i prepoznati možda tek dugo

⁸⁴ Kako nedvosmisleno svjedoči jedan Nietzscheov zapis iz vremena nastanka *Zaratuстре*, „nadčovjek“ je stvaralačko djelovanje kao bit čovjeka: „*Naša* je bit to da stvorimo više biće nego što smo mi. *Stvarati iznad sebe samih!* To je poriv rađanja, to je poriv čina i djela. – Kao što svako htijenje pretpostavlja neku svrhu, *tako čovjek pretpostavlja jedno biće* koje <nije> tu, ali daje svrhu njegova postojanja. To je sloboda sve volje. U *svrsi* leži ljubav, štovanje, potpuno gledanje, čežnja.“ (N 1882-1883, 5 [1] 203, KSA 10, 209.) Usp. u tom smislu: „Čovjek se ne može preskočiti, nadčovjek je moguć samo iz ljudstva.“ (Frischmann, „Auf dem Baume Zukunft bauen wir unser Nest“, 90.) Za, također neevolutivno pojmljena nadčovjeka kao „najvišu aktivnost, nikakvo jestvujuće stanje“ usp.: Pieper, „Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises“, 110 i passim; Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 56 i d., 87 i d. Za solidan pregled standardnih razumijevanja „nadčovjeka“ usp.: Bernd Magnus, „A Bridge too far. Ascetism and Eternal Recurrence“, u: Gerhardt (Hrsg.), *Also sprach Zarathustra*, 285-321, ovdje 304 i d.

nakon što je uopće i započelo: „Polagano je doživljavanje svim dubokim zdencima: dugo moraju oni čekati dok ne doznaju *što* je palo u njihovu dubinu.“ (Isto.)

Stvaralačko začinjanje na koje je čovjek pozvan u nadčovjeku pripada krajnje osamljenu, iz buke svijeta izmaknutu tražećem lutanju tamnom i bezglasnom dubinom skrivenih mogućnosti čovjeka. Ta izmaknutost iz uobičajenih putanja onoga ljudskog svjedoči o tomu da taj čin premašuje uži antropologijski okvir, ali ne tek zato jer čovjek premašuje sebe. Riječ je o omoćenju kojim se, kako slijedi iz organske relacionalnosti autonomnoga sebstva, život u cjelini osjeća, određuje i postavlja kao nova autonomna potpunost: nadčovjek nije samo smisao čovjekova bitka, nego je kao takav i „smisao Zemlje“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 3, 15). Drugim riječima, prevladavanjem čovjeka u rizičnom i neizvjesnom okušavanju novih mogućnosti sama Zemlja, tj. život kao takav i u cjelini, izbavlja se kao sloboda nevinog započinjanja i stvaranja volje za moć. Zemlja se ponovno zadobiva iz svojega zlatnoga „srca“ – kao bezuvjetno ljubavno razdavanje i stidljivo sustežuće pružanje „darujuće vrline“: „vratite“, poziva netom prije povlačenja u osamu Zaratustra svoje učenike, „poput mene, odbjegli vrlinu natrag zemlji – da, natrag tijelu i životu: da podari zemlji njezin smisao, ljudski smisao!“ (*Za I, O darujućoj kreposti* 2, 100.) Samo u čovjeku koji se snagom dubinskoga htijenja okušava i zasađuje kao novi i drukčiji način života ima Zemlja stvaralački „osjet“ vlastite snage, čijim se opojem sav život, tj. sve stvari, određuju novo i drukčije: „Vaš duh i vaša vrlina neka služe smislu zemlje, braćo moja: i neka vrijednost svih stvari bude od vas nanovo postavljena! Radi toga trebate biti borci! Radi toga trebate biti stvaratelji!“ (Isto.)

Nadljudsko odmjeravanje čovjeka tako zapravo nije tek njegova stvar, ono je kockanje sa svime: „Ljubim onoga, čija je duša prepuna, tako da on zaboravlja sama sebe, i sve su stvari u njemu: tako bivaju sve stvari njegovom propašću.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 4, 18.) Drevna Aristotelova riječ po kojoj je „duša čovječja nekako sva bića“⁸⁵ ovdje tako nalazi svoj izraz u „tipu“ Zaratustre, čijim naukom provaljuje, potvrđuje se i osnažuje sama sila života, i to tako da se njegovom djelatnošću ne tek on sam, pa čak niti ona, naime ljudska, stvaralačka moć osjetila, intelekta i vrijednosnih procjena koja je u njemu zapovjedna, nego upravo svako pojedino biće dopušta iz vlastite bezuvjetnosti i nevinosti – kao „kršteno na vreli vječnosti, s onu stranu dobra i

⁸⁵ Aristotel, *De anima*, 431b21, *Aristotelis opera, De anima libri III*.

zla“, kao ono nad kojim „stoji nebo slučaj, nebo nevinost, nebo otprilichnost, nebo obilje.“ (*Za III, Pred sunčev izlazak*, 209.)

To apsolutne pretenzije lišeno, neusiljeno ljubavno izlivanje i sebe-rasijavajuće *djelovanje na daljinu* Zaratustra određuje kao blagoslov i blagoslivljanje: „Postao sam onaj koji blagoslivlja i onaj koji kazuje-da: za to sam se dugo hrvao i bijah hrvač, kako bih jednom dobio slobodne ruke za blagoslivljanje. A ovo je moj blagoslov: nad svakom stvari poput njezina vlastita neba, poput njezina okrugla krova, stoje njezino azurno zvono i vječna sigurnost: i blagoslovljen je onaj, tko tako blagoslivlja.“ (Isto.) A još na samom početku, obraćajući se Suncu i poredeći se s njim kao pehar koji se hoće prelijevati, Zaratustra kaže: „Blagoslovi pehar koji hoće pretjecati, da zlatna voda iz njega teče i svuda donosi odsjaj tvojega milja.“ (*Za I, Zaratustrin predgovor* 1, 12.)

U blagoslivljanju je dakle na djelu (samo)stvaralačko pružanje volje za moć, čijem autonomnom izvršenju pripada estetiziranje instrumentalnih formi njezina sebe-započinjanja. Činjenica da se Zaratustrin blagoslov odnosi na „sva bića“ govori pritom u prilog tomu da on nije tek jedan instrumentalni „tip“ volje za moć među mnogima. To je „tip“ u kojemu nesagledljiva mnogostrukost formi rasta i stvaralaštva moći provaljuje kao totalitet: Zaratustra je taj „koji stvara cilj čovjeka i Zemlji daje njezin smisao i njezinu budućnost: tek taj *stvara* to, *da* nešto jest dobro i zlo.“ (*Za III, O starim i novim pločama* 2, 247.) Totalitet provale volje za moć u Zaratustri ogleda se dakle u tomu da ona daje smisao sama sebi, i to iz onoga budućeg, što znači da je tu na djelu okušavanje kojim ono samo – dakle okušavanje kao čisti moment autonomnog sebezapočinjanja – okušava i barem po intenciji živo zadobiva samo sebe. „Tip“ Zaratustre je, drugim riječima, živo „mjesto“ krajnje neizvjesne bačenosti života k svojoj posve novoj mogućnosti, naime toj da se osjeti, osnaži i ima kao ne ovo ili ono okušavalačko iskustvo smrti, nego kao iskustvo smrti kao takvo. Njegova dubina, u kojoj mu sve ljudsko ostaje prevladano u ogromnoj daljini ispod njega, svoju navlastitu autonomnu snagu zato osjeća i iz onoga odumrlog izbavljuje još kolebljivo, lavirajući u izručenosti bezdanu ništavila: „Vidioc, onaj koji hoće, stvaralac, sama budućnost i most k budućem – ah, još i bogalj na tom mostu: sve je to Zaratustra.“ (*Za II, O izbavljenju*, 179.)

Sljedeći koraci posvećeni su nastojanju da se u tješnjem osloncu na tekst približi dotično „mjesto“ Zaratustre.

Kako najavljuje njezino prvo poglavlje pod naslovom *Dijete s ogledalom*, druga knjiga *Zaratustre* ima za temu Zaratustrin drugi silazak među ljude. Taj silazak potaknut je saznanjem da je njegov „*nauk u opasnosti*“ (Za II, *Dijete s ogledalom*, 105) i vođen je htijenjem novoga ljubavnog darivanja, kojim će „samotnjačko, samodostatno jezero“, napunjeno tijekom osame, „konačno naći put k moru.“ (Isto, 106.) Niz govora koji slijedi znakovito prekidaju tri pjesme – *Noćna pjesma*, *Pjesma za ples* i *Grobna pjesma* –, u kojima obraćanje pratiteljima i učenicima ustupa mjesto Zaratustrinu okretu u sebe i svoju dušu – „špricajući bunar“ (Za II, *Noćna pjesma*, 136). Nastavno na to knjiga, počevši od kraja govora *O velikim događajima* i zaključno s poglavljem *Najtiši čas*, završava sve izravnijim pozivima Zaratustri – prvo krikom utvare (Za II, *O velikim događajima*, 171), a zatim tumačenjem sna od strane jednog učenika – da se očituje kao izbavitelj prevladanog i u stare „mrtvačke sanduke“ sahranjenog života: „Sad će iz kovčegā uvijek izvirati dječji smijeh; sad će snažan vjetar uvijek pobjedonosno dolaziti svakoj smrtnoj umornosti: ti si nam sam njegov jamac i pretkazivač!“ (Za II, *Pretkazivač*, 175.)

U cjelini gledano, knjiga je dakle progresivno očitovanje „sraslosti“ Zaratustre i njegova nauka, ukoliko novo, brigom za njegovu ispravnost vođeno poučavanje pada u jedno i isto sa Zaratustrinim sazrijevanjem za „zagovaratelja života“ (isto.) Ta sraslost prvi put dolazi do riječi u Zaratustrinu razgovoru sa životom u *Pjesmi za ples*, gdje upada u oči da je razgovor oduzet svojoj uobičajenoj ulozi formaliziranoga sredstva priopćavanja i komunikacije. Razgovor je ovdje pjesma na koju se pleše. Kako to razumjeti?

Pjesmu za ples Zaratustra pjeva mladim djevojkama na koje je naišao gdje plešu na tihoj livadi kad je jedne večeri sa svojim učenicima hodao šumom tražeći „zdenac“ (Za II, *Pjesma za ples*, 139). Vidjevši ga i preplašivši se, one prestanu s plesom, na koji ih on, nakon što ih je umirio, ponovno potakne i započne pjesmu koja je razgovor sa životom. Za čitav kontekst odlučujuće je da Zaratustra umiruje djevojke govoreći da on sam jest „noć i šuma mračnih stabala“, ali takva u kojoj je „onomu koji se ne boji tame“ moguće „pod čempresima“ naći „ružama obrasle obronke“ (isto). Time je čitavo zbivanje pounutreno u Zaratustru, koji luta vlastitom tamom tražeći u sebi izvorište obilja.

Dotično pounutrenje u određenoj se mjeri oslanja na prethodnu pjesmu, *Noćnu pjesmu*, koja neprekoračivoj osamljenosti onoga koji darivajući se „živi u svom vlastitom svjetlu“ (Za II, *Noćna pjesma*, 136) suprotstavlja samo svjetlo, tj. darivanje: „Oh, to je neprijateljstvo svjetla

prema svjetlećem: nemilosrdno luta ono [tj. svjetlo, P. Š.] svojim stazama.“ (Isto, 137.) Riječ je o spomenutom „rascjepu između davanja i uzimanja“ (isto), u kojem se ono darovano otima darivatelju i živi vlastiti život. Taj vlastiti život svjetla jest pak u osvjetljavanju „onih tamnih i noćnih“, koji primajući svjetlo „čine svoju toplinu od onoga koji svijetli“ (isto, 137-138). Neprekoračiva samoća obilja koje se daruje tako je zapravo „siromaštvo“, budući da primanje dara, koje darivatelja opravdava i potvrđuje, ne pripada njemu, nego onomu čega se on i ne dotiče, ostajući tako posve s onu stranu, u tami i tišini, darivatelja: „To je moje siromaštvo, da moja ruka nikada ne odmara od darivanja; to je moja zavist, da vidim oči koje iščekuju i osvjetljene oči žudnje.“ (Isto, 136.)⁸⁶

U ovom pojednostavljenom ocrtu *Noćne pjesme* moguće je prepoznati uputu na autonomni impuls sebe-započinjanja volje, koji biva tako da je uvijek već prošao i da prolazi u organskom rastu živog, gdje, tako reći otet samom sebi, propadajući otpušta životodajnu djelotvornost. No, Zaratustrino lutanje noćnom šumom nije traženje odmetnutih, pravo ili krivo primljenih i utjelovljenih oblika vlastita nauka. Zaratustra traži „izvor“, što znači da noć valja shvatiti u razlici spram dana i – u kontekstu *Noćne pjesme* tamnoga – opstanka koji njime izlazi na svjetlo u svojem šarolikom i glasnom bogatstvu. Drugim riječima, Zaratustrino lutanje tamom oprisućuje tragajuće tumaranje dubinom utonulih mogućnosti čovjeka i pripadno izdržavanje bačenosti u bezdani jaz između darivanja i primanja. A budući da je on sam ta tama rascjepa, to je Zaratustra sam vid neizvjesnog istrajavanja u lebdećem „između“, gdje se darivanje otpustilo od darivatelja, ali se još nije uhvatilo svojega autonomnog začetka. Riječ je o izmaknutosti iz svega, prožetoj zastrašujućom tišinom i užasavajućom, panično-iščekujućom osamljenošću i daljinom koja pripada započinjanju iz ničega.⁸⁷

Tom dakle noćnom šumom bezdana, nerijetko oprisućivanoj i u slici mora, koja ujedno i zastrašuje i privlači, gdje je sve prisutno tako da je zlokobno uskraćeno, ali također i obavijeno nemirom iščekivanja i trudnoće, jer se jedino otuda i može nešto dogoditi, nešto bljesnuti, lunja Zaratustra i nailazi na mlade djevojke koje plešu. Ta rasplesana vreckava mladost bljesak je dakle

⁸⁶ Dotični usud darivatelja Nietzsche je izrazio i u pjesmi *O siromaštvu najbogatijeg*, iz koje se ovdje mogu izdvojiti sljedeći stihovi: „[...] Nitko ti više ne zahvaljuje. | Ti međutim zahvaljuješ svakom, | tko uzima od tebe: | po tomu te poznajem, | ti prebogati, | ti najsiromašniji od svih bogataša! [...]“ (NW, *Von der Armuth des Reichsten*, KSA 6, 441-445, ovdje: 444).

⁸⁷ Uz dotičnu atmosferu usp.: MA I, 628; M 423; FW 124, 278. Uz to usp.: Vivetta Vivarelli, „‘Meeresstille‘ und ‚röchelnde Todesstille‘ in Zarathustras metaphorischer Landschaft“, u: Villwock [Hrsg.], *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 76-90.

života koji se započinje. Bljesak sebe-započinjanja pokazuje se pritom prvenstveno kao lagan – Zaratustra naziva djevojke „lakima“ (*Za II, Pjesma za ples*, 139) – i dotična lakoća noseći je motiv čitave pjesme, koju Zaratustra određuje kao „pjesmu plesa i poruge duhu težine, mojem najvišem najmoćnijem vragu, za kojega kažu da je ‚vladar svijeta‘.“ (Isto, 140.) U lakoći djevojačkog plesa tako se očituje lakoća nepomućenog odolijevanja autonomne volje mijeni života i smrti u organskom utjelovljenju, u koje je ona uvijek već prošla, ali unatoč toj uvijek-već-propalosti ostaje netaknuta estetičkom otežanošću postojećeg i njegovom neiskorjenjivom težnjom da se pred neumitnošću prolaženja zatvori u sebe te sačuva i zadrži u nekoj određenosti.

Pjesma za ples potvrđuje dakle tezu po kojoj se život u svojem čistom autonomnom začinjanju opire tzv. zakonu održanja: tomu da je Zaratustra ljudima divlji i tuđ uzrok leži u tomu da se oni „prvo i prije svega žele sačuvati.“ (*Za II, Pjesma za ples*, 140.) Ljubavno sebe-darivanje moći, tome nasuprot, ne želi sebe očuvati u strahu pred propašću: ono nadmašuje očajničku slijepljenost uz opstanak time da do kraja prosljeđuje njegovu prolaznost – da je voljno ostavljanje-sebe-za-sobom, kako bi se sebe zadobilo u iskustvu tame gubitka i smrti. U tom smislu je međutim to okušavalačko sebe-začinjanje određeno nemirom neizvjesnosti i proturječja, kolebljivom ambivalencijom dubine i visine, sigurnosti očuvanja i rizika izloženosti, što će navesti Zaratustru da u govoru *O ljudskoj pameti* govori o dvije volje: „To, to je *moj* pad i moja opasnost, da moj pogled srće u visinu, a da bi mi se ruka htjela držati i oslanjati – na dubinu. Uz čovjeka je čvrsto stegnuta moja volja, lancima se vezujem za čovjeka jer me nešto tjera uvis nadčovjeku: jer tamo hoće moja druga volja.“ (*Za II, O ljudskoj pameti*, 183.)

No, *Pjesma za ples* ne naglašava problematičnost, nego lakoću kojom život, otvarajući se neumitnosti nestanka i uzimajući ga na sebe, sebe snaži, osjeća i u sebi uživa te na taj način netaknuto odolijeva tom nestanku. Nije teško u lakoći djevojačkog plesa zajedno s probuđenim malim bogom Kupidom – koji pobuđuje i raznosi smijeh čak još i u ljutnji i plaču (usp.: *Za II, Pjesma za ples*, 139) – prepoznati prštavu radost, ljubavno milje i opajajuću nasladu ničim opterećena začetka vremenovanja: „Naslada: za slobodna srca nevina i slobodna, zemaljski vrt sreće svakoj budućnosti, zahvalno prelijevanje u sadašnjost.“ (*Za III, O tri zla 2*, 237.) U čemu se dakle ogleda lakoća ljubavne naslade kojom se život izbavlja iz straha za opstanak i premošćuje vječnu odijeljenost pružanja i primanja, dana i noći, rađanja i umiranja?

Početo se lakoća prepoznaje u uzdignutosti plesa nad otežanost običnog hoda, čemu odgovara lakoća kojom se pjesma uzdiže nad logičku formaliziranost i petrificiranost jezika. No, jednako kao što u sebstvu tijela slobodno začinjanje nije odvojeno od otežanosti utjelovljenja, nego je sebstvo dinamička relacija lakoće u otežanosti, tako ni ples nije odvojen od hoda niti pjesma od govora. U poglavlju *Ozdravljenik*, gdje se Zaratuštra sprema izgovoriti svoju najdublju misao, on se pita „nisu li riječi i tonovi duge i prividni mostovi između onoga vječno-odijeljenog?“ te odgovara: „Dražesna je ludorija govor: tako čovjek pleše preko svih stvari.“ (*Za III, Ozdravljenik 2, 272.*) Već samom svojom zvučnošću govor je „privid“ koji „najljepše laže između onoga najsličnijega“ (*Za III, Ozdravljenik 2, 272*). To znači, imenujući i govoreći govor ujednačuje – zgušnjava – bliske i stoga slične momente neprekidnog tijeka u neko estetizirano „jednako“, „zaboravljajući“ (isto) razliku kojom su oni čak i „najmanjim jazom“ (isto) vječno razdvojeni, kako onu pripadnu mijeni momenata neke stvari, koju ukida u imenu, tako i onu između govornika i onoga imenovanog, koje imenovanjem prisvaja kao vlastito: „Za mene – kako bi moglo biti neko izvan-mene? Nema nikakva izvan! Ali to zaboravljamo kod svih tonova; kako je dražesno to da zaboravljamo!“ (Isto.)

Otuda je slobodno ustvrditi da se u pjesmi otkriva pjesnička narav govora kao takvog, naime kao stvaralačkog opoja kojim se moć, ukidajući svaki razdvoj, ljubavno pruža, spjevavava, estetizira, u prividu stalnosti i bitka – „Kako je dražesno sve govorenje i sva laž tonova. Tonovima pleše naša ljubav po šarenim dugama[...]“ (isto) – otimajući time život ništavilu smrti. Govor je „zvonko zvučeca igra“, „hrabro posezanje“, a „hrabrost je najbolji ubojica“ (*Za III, O licu i zagonetki, 199*), naime ubojica same smrti. Ima li se dakle u vidu taj plesno-pjesnički karakter govora kao stvaralačke volje za moć, zacijelo ne čudi da je u *Zaratuštri*, kao u malo kojem djelu nakon Platonovih dijaloga, stavljen tako odlučujući naglasak na njega. Ne samo Zaratuštra i njegovi učenici, odnosno ljudi, nego upravo sve tu govori i razgovara – Sunce, jutro, Mjesec, ponoć, podne, tišina, samoća, noć, večer, zora, dan, život, zbilja života, duša... Svugdje je tu razgovor na djelu kao prividni stapajući dodir onoga što je jedno izvan drugoga, *djelovanje na daljinu* gdje se razlika potvrđuje opojnom sraslošću u onom zajedničkom.

Time dakle da je razgovor koji Zaratuštra vodi sa životom pjesma na koju pleše razigrana ženska mladost zajedno s Kupidom, hoće se reći da je taj razgovor-pjesma neposredno ljubavno sebe-darivanje života koji iskričavo izvire i prevladava duh težine. Taj razgovor-pjesma

započinje Zaratustrinim pogledom u „oko života“, u kojemu mu se život učini nečim „nedokučivim“ (*Za II, Plesna pjesma*, 140). No tim pogledom koji sugerira razliku Zaratustre i života Zaratustra zapravo „tone“ (isto) u to nedokučivo koje ga prisvaja, pri čemu se njihova razlika ukida. Pa ipak, život „zlatnom udicom“ izvlači Zaratustru iz te indiferentne utonulosti, podrugljivo ismijavajući svoju okvalificiranost u vidu nedokučivosti (usp.: isto).

Početak razgovora Zaratustre i života otkriva njihov odnos kao jedinstvo u razlici. Promatrajući život u njegovu pružanju, u „oku“, Zaratustri se živost života čini nedokučivom, budući da je ne može zahvatiti u njezinu temelju: „Tako govore sve ribe“, rugajući mu se kaže život, „što one ne dokuče, nedokučivo je.“ (Isto.) Drugim riječima, Zaratustrina utonulost u ono nedokučivo nalik je lebdenju riba u svojem nosećem elementu, koji im se upravo po toj „nosivoj“ neposrednosti uskraćuje kao ono što im je drugo. Otuda je nedokučivost kvalifikacija koja upućuje na zatvorenost Zaratustre u sebe kao „muškarca“ i na pripadnu nereflektiranost razlike između njega i života – „u svemu žene“ (isto) – koji je u njemu neznano živ. Ta refleksija stvar je samoga života, koji Zaratustru izvlači iz njegove utonulosti u ono muževno-ljudsko i otkriva mu se kao ono ženski „promjenjivo“ i „divlje“, koje se ne da prisvojiti i odrediti u muškoj uskosti očišta – život nije vrjednosno određen („krepstan“), ne pripadaju mu „dubina“, „vjernost“, „vječnost“, „tajnovitost“ (isto).

Okret koji je na djelu u izvlačenju Zaratustre pokazuje se dakle, prvo, kao Zaratustrin izlazak iz uskoće onog ljudskog, ovdje pojmljene u vidu muške zatvorenosti u sebe, čija se apsolutna neprekoračivost, paradoksalno, ogleda u prividu razlike između Zaratustre i života-žene kao „predmeta“ spoznaje, i, drugo, kao očitovanje njihove istinske razlike, koja je međutim uvijek već ukinuta i prisvojena neprekidnim preinačivanjem i razlikovanjem života. Jer baš to da život izvlači Zaratustru iz njegove indiferentne zatvorenosti, govori da je sam taj uzlazak prijetvorni okret života – žena –, i to takav kojim on u Zaratustri sebi izlazi na vidjelo kao neprestano preinačivanje i razlikovanje. Upravo se u tom smislu u onom Zaratustrinom trgnuću iz sna, kad mu postaje jasno da je njegovo poučavanje živo sebe-rasijavanje života (usp.: *Za I, Zaratustrin predgovor* 9, 25-26), prepoznalo Zaratustru kao provalu moći u kojoj se ona sebi očituje kao prijetvorno „odskakanje“ u uvijek drugom sebe-započinjanju. Taj moment susretajućeg dodira Zaratustre i života, u kojem Zaratustra „ponovno tone“ u njegovu žensku nedokučivost (*Za II, Plesna pjesma*, 141), ali sad tako da je u tom svom zasebnom momentu život izašao iz svoje

uskoće te se u sebi dokućio i sebi otvorio kao bezdan mijene i razlike, dobiva svoj zasebni život u liku mudrosti (*Weisheit*).

Zaratustra i život tako su mudročću povezani u sklop različitog trojega. Mudrost je ono više u što Zaratustra uzlazi i u čemu se okušava ostavivši za sobom ograničenost ljudskog očišta i ta se njihova razlika pokazuje iz divljeg i gnjevnog predbacivanja Zaratustri da „hvali“ život samo zato jer on sam „hoće“, „žudi“ i „ljubi“ (isto, 140), a ne vidi, tako bi se moglo dalje razviti, da su htijenje, žudnja i ljubav oblici pružanja života, u kojima se on utjelovljujući prima i zahvaljuje samom sebi. Ujedno je mudrost zaseban čin života – ona je stvar „udičarenja“ kojim gleda otvoreno oko života –, čija se imanentna drugost ogleda u „sličnosti“, kojom „divlja“, „gnjevna“, „lijepa“, „promjenjiva“, „prkosna“, „pakosna“, „lažljiva“, „zavodljiva“ mudrost čak toliko „podsjeća“ na život, da i on sam, kad mu Zaratustra govori o mudrosti, pomisli da mu govori o njemu (usp.: isto, 140-141).

Prema tome, s obzirom na to da u mudrosti Zaratustra prevladava sebe i u tom prevladavanju se dodiruje života, pri čemu se njihova razlika i preskače i zadržava u onom zajedničkom – naime preskače se tako da se sebi očituje i da kao to znanje sebe jest zbiljski živa – opravdano je zaključiti kako iskričavi bljesak sebe-započinjanja života koji utjelovljuju rasplesane djevojke s početka *Pjesme za ples* jest bljesak mudrosti, u kojoj dakle život nalazi opojnu nasladu okušavanja u nadljudskom i otima se otežavajućem strahu za opstanak. Vrlinu mudrosti utoliko valja uzeti kao puni praktičko-estetičko-egzistencijalni vid „velikog uma“, u kojem sebstvo tijela dospijeva do krajnje iskrenosti i čestitosti autonomna sebe-darivanja.

Kao čisti plesno-laki element autonomne sebe-započetosti volje za moć, „pjesma onoga koji ljubi“ (*Za II, Noćna pjesma*, 136, 137), mudrost je višeslojni, kako glasi naslov Zaratustrina razgovora sa svojom samoćom, „povratak u zavičaj“. S jedne strane, riječ je o Zaratustrinoj vrlini, onom njegovom „najsamotnijem“, u kojemu on jest „pri sebi“ (*Za III, Povratak u zavičaj*, 231) nevino rastući i darivajući se iz vlastitog obilja ljubavi. Ujedno je to ljubavno sebe-darivanje određeno prevladanošću klasičnog seberazumijevanja čovjeka kao racionalno određena i vrjednosno ustaljena bića, koje ostaje „ispod“ i „iza“ (isto, 232-233), dospijevajući k sebi iz

onoga samookušavalačkog višeg.⁸⁸ Naposljetku, Zaratustrina najsvojstvenija udomaćenost u mudrosti nadčovjeka kao zavičaju čovjeka ujedno je i ono „mjesto“ gdje sve živo dopijeva do riječi i jest pri sebi, doma: „Ali ovdje si“, govori samoća Zaratustri, „pri sebi u zavičaju i domu; ovdje možeš sve izgovoriti i istresti sve razloge; ništa se ovdje ne stidi skrivenih, potajnih čuvstava. Sve stvari ovdje dolaze umiljavajući se tvojemu govoru i laskajući ti: jer one hoće jahati na tvojim leđima. Na svakoj poredbi ovdje jašeš k svakoj istini. Uspravno i ispravno ti smiješ ovdje govoriti svim stvarima: i doista, njihovim ušima zvuči kao pohvala kad netko sa svim stvarima – govori ispravno.“ (Isto, 231-232.) Ovdje mi, odgovara između ostalog Zaratustra, „izviru riječi i kovčezi riječi sveg bitka: sav bitak ovdje hoće postati riječ, sve bivanje ovdje hoće od mene učiti govoriti.“ (Isto, 232.)

Dotični navodi pokazuju da iskustvo mudrosti kao opojne plesne pjesme i ljubavne radosti počiva na novom i drugačijem postavljanju govora i znanja. Govor se posve oslobađa u svojem pjesmovno-lakom karakteru „zvonko zvučeće igre“, čemu odgovara to da znanje i spoznaja, prozrevši se i do kraja prosljedivši kao pjesničko estetiziranje – koje se, umorno od sama sebe, okreće protiv sebe (usp.: *Za II, O pjesnicima*, 166) –, sebe i sve drugo oslobađaju od apsolutne, „siromašnim“ i „bolesnim samohlepljem“ (*Za I, O darujućoj kreposti* 1, 98) vođene pretenzije intelekta k jedinstvu i vječnosti (usp.: *Za III, Pred sunčev izlazak*, 209) i dopuštaju u „slobodi i nebeskoj vedrini“ (isto) nevina sebe-začinjanja: „I u spoznavanju osjećam samo nasladu koju moja volja ima u začinjanju/rađanju i bivanju; i ako je nevinost u mojoj spoznaji, to se događa zato jer jer je u njoj volja za začinjanjem/rađanjem.“ (*Za II, Na blaženom otočju*, 111.)

Navlastita lakoća sebe-začinjanja koja se hoće u mudrosti leži dakle u tomu da se u njoj upravo znanje utjelovljuje kao živa (samo)stvaralačka moć života. Prozirući se u svom pjesničkom karakteru, znanje sebe prihvaća u formi intelekta „kao sredstvo za održanje individuuma, [koje] svoje glavne sile razvija u pretvaranju[...]”⁸⁹ i tom produbljujućom instrumentalizacijom sebe prevladava u onom više-nego-ljudskom, dopijevajući pritom do

⁸⁸ Vrlini mudrosti pripada to da sebe-prevladavanje onoga ljudskog s obzirom na po intenciji nepromjenjivu i apsolutnu jednodimenzionalnost svoje racionalne i moralne metafizičke određenosti nije zadaća čovječanstva, nego čin sebe-prevladavanja Zaratustre kao pojedinca. Razlog za to da je glavni lik Nietzscheova djela perzijski prorok Zartustra, leži u „strahovitoj jedincatosti [tog] Perzijanca u povijesti“, toj naime da je „prvi u borbi dobra i zla vidio pravi pogonski kotač stvari, – prijevod morala u ono metafizičko, kao snagu, uzrok, svrhu po sebi, jest *njegovo* djelo. [...] Zaratustra je stvorio tu najkobniju zabludu, moral: stoga mora on posljedično biti također i prvi, koji je *spoznaje*.“ (EH, *Zašto sam ja sudbina* 2; KSA 6, 367.) Usp.: Lampert, *Nietzsche's teaching*, 2 i d.

⁸⁹ WL, 1, KSA 1, 876.

najvišeg mogućeg sebe-prevladavanja – Zaratustrina halkionskog „vrhunca“, koji je i „krajnji“ uopće, gdje on i sebe i ono što je daleko iznad njega, „svoje zvijezde“, ostavlja „ispod“ sebe, htijući „osmotriti svih stvari temelj i pozadinu temelja“ (*Za III, Lutalica*, 194).⁹⁰ To najviše moguće sebe-prevladavanje je dakle krajnje sebe-sustegnuće onoga ljudskog u darivanju koje se otpustilo od darivatelja, tj. od Zarature i čovjeka uopće, i živi vlastiti život kao da-kazivanje i zahvaljivanje svim stvarima. Kao i sam život, spoznajno znanje u navlastitoj vrsti „sebične krađe“ sva bića iskušavalački, „zlatnom udicom“ mudrosti (*Za II, Pjesma za ples*, 140), izvlači iz mraka indiferencije i krađe za njih same, nenametljivo im, u krajnjoj decentriranosti i desupstancijaliziranosti, dopuštajući pokazati se i biti u vlastitoj vrijednosti i svojstvenosti: „Vi silite sve stvari k sebi i u sebe“, govori Zaratura učenicima govoreći o darujućoj vrlini, „kako bi iz vašeg vrutka potekle natrag kao darovi vaše ljubavi. | Uistinu, pljačkašem svih vrijednosti mora postati takva darujuća ljubav; ali zdravim i svetim nazivam to samohleplje.“ (*Za I, O darujućoj kreposti* 1, 98.) „Ljubav prema mnogima put je prema spoznaji [...]“⁹¹, zapisat će Nietzsche 1882. ciljajući time na ono što će nazvati „radosnom znanošću“, odnosno, kao u *Zaraturstri*, „radosnom mudrošću“ (*Za II, Grobna pjesma*, 143) ili „neokaljanom spoznajom“: „I ja to zovem *neokaljanom* spoznajom sviju stvari, da ništa ne želim od stvari: osim da pred njima smijem ležati kao ogledalo sa stotinu očiju.“ (*Za II, O neokaljanom spoznaji*, 157.)⁹²

⁹⁰ Ono halkionsko, učestalije prisutno u kasnijim Nietzscheovim spisima, vezano je dakle uz jedva prisposobivu daljinu i visinu sebe-prevladanosti života u Zaraturstri: „Ovdje je u čovjek prevladan u svakom trenutku, pojam nadčovjek bijaše tu najviša realnost, – sve ono što se dosad na čovjeku nazivalo velikim leži u beskonačnoj daljini pod njim. Ono halkionsko, lake noge, sveprisutnost opakosti i obijesne osiljenosti i sve što je inače tipično za tip Zarature nikada nije ni sanjano kao bitno za veličinu. Upravo u toj obuhvatnosti prostora, u toj pristupačnosti k suprotstavljenom osjeća Zaratura sebe kao *najvišu vrstu sveg bića* [...]“ (EH, Tako je govorio Zaratura6; KSA 6, 344.) U osloncu na ovo mjesto iz spisa *Ecce homo* Vivarelli kaže da je termin halkionski „smišljen u svjesnoj opreci spram Wagnera i svakog romantičarsko-dekadentnog ukusa u umjetnosti. Tom riječju, naime, u antici su se opisivali zimski dani morske utihe, za kojih su morske ptice vodomari (alkuvone~) svijali svoja gnijezda. Glavni elementi metafore su dakle hladnoća, vedrina i mir tišine.“ (Vivetta Vivarelli, „‘Meeresstille’ und ‚röchelnde Todesstille’ in Zarathustras metaphorischer Landschaft“, 81-82.) U prilog ovome govore i Nietzscheove riječi: „što *nama halkionjanima* nedostaje u Wagnera – la gaya scienza; lake noge; šala, vatra, dražest; velika logika; ples zvijezda; obijesna duhovnost; strahovito svjetlo juga; *glatko* more – potpunost...“ (Friedrich Nietzsche, *Slučaj Wagner [Der Fall Wagner]*; KSA 6, 9-53], 37.) Slično i Pieper, za koju je ono halkionsko „drugo ime za ono dionisko“ (Pieper, „*Ein Seil geknüpft zwischen Thier und Übermensch*“, 15).

⁹¹ N 1882, 3 [1] 214, KSA 10, 78.

⁹² Usp.: „*Uzdisaj onog koji spoznaje*. – „Ah lakomosti moja! U ovoj duši ne prebiva nikakva nesebičnost – radije neko sopstvo koje za svim žudi, koje želi gledati očima brojnih individua kao da su *njegove* i zahvaćati rukama kao da su *njegove*; sopstvo koje vraća natrag još i čitavu prošlost, koje ne želi izgubiti ništa od onoga što bi mu uopće moglo pripasti! Ah, ti plamenovi moje lakomosti! Ah, kad bih mogao biti iznova rođen u stotinu bića!“ – Tko iz iskustva ne poznaje ovaj uzdah, taj ne poznaje ni strast onoga koji spoznaje.“ (FW 249; KSA 3, 515. Usp.: FW 242; N 1881, 11 [65].) Ova Nietzscheova promišljanja posebno upečatljivo dolaze do riječi u jednom zapisu iz vremena nastanka *Zarature*: „Biti *pravedan* spram svega, biti iznad sklonosti i odbojnosti da se sebe uvrsti u red stvari, biti *iznad sebe*, nadilaženje i odvažnost ne samo spram onoga neprijateljskog za sebe, bolnog, [nego] i s obzirom na zlo u

Pri određenju mudrosti kao specifično Zaratustrinog, nad-ljudskog, a naposljetku i najvišeg mogućeg ljubavnog sebe-darivanja volje za moć ne smije se međutim zaboraviti da je riječ o omoćenju koje svoj opojni samo-užitak ima u korjenitu okušavanju i iskustvu smrti. S obzirom na ocrtni karakter mudrosti korjenitost tog iskustva ogledat će se u tomu da životodajno iskustvo smrti nastupa kao znanje o sebi. Da je dakle mudrost živo utjelovljena naslada u krajnjem sebe-prevladavanju života, proizlazi iz toga da moć svoju snagu istrajavanja u iskustvu smrti osjeća i ima u znanju. To radosno znanje, kako je za ustvrditi na tragu rečenog, ono je koje dotično iskustvo izvlači iz dubine i dopušta mu da dođe do iskrene riječi o sebi, da se izgovori i tako zbiljski začne u svojoj bezuvjetnoj nevinosti i lakoći.

Promisli li se pažljivije, izvlačenje onoga krajnjeg i najdubljeg koje određuje Zaratustrinu mudrost pokazat će se kao potez bačenosti koja premošćuje jaz između Zaratustre kao učitelja-darivatelja nauka o nadčovjeku i primanja krajnje konzekvence tog nauka u Zaratustri kao osvještenu „navjestitelju“ svoje najdublje misli (*Za III, Onaj koji ozdravljuje 2, 277*). Posve se darovavši i otpustivši od sebe svojim poučavanjem, zaratustra mora sama sebe nanovo začeti i roditi iz vlastite propalosti i bačenosti u ništa. Ta bačenost je stoga pravo Zaratustrino „mjesto“, od svojega izvora otpušteno a još ne primljeno lebdeće darivanje kao čisto okušavanje ničega. Dotično lebdeće i neizvjesno „između“ naznačeno je ponajprije time da se Zaratustra nalazi posve s onu stranu, u tami i tišini, vlastita darivanja te zapravo ne zna „tko [on] jest i tko mora postati“ (*Za III, Onaj koji ozdravljuje 2, 275*) kao učitelj nadčovjeka. Uz njemu nerazumljiv krik utvare da je „krajnje vrijeme“, vijest o tome da je on „zagovornik života“ (*Za II, Pretkazivač, 175*) zaposijeda ga posve tiho, pretkazujući mu se „duboko usnulu“ (isto, 173), „kao iz neke velike daljine“ (isto) i „tuđine“ (isto, 175), dakle kao ono koje mu je posve izvanjsko i koje mu mora objasniti jedan od učenika.

No, na temelju tog tumačenja Zaratustra „poima“ (isto), ali zapravo još ne prima – tj. ne dovodi do riječi – ono svoje najvlastitije. U stanju krajnjeg sustajanja, kolebljivosti, gađenja i užasnutosti – „iščeznuta tla“ pod nogama (*Za III, Najtiši čas, 187*) – on se bori s tim da izgovori to što je pojmio i što zna. Isprva Zaratustra to čak odlučno odbija – „Da, ja to znam, ali neću to

stvarima, čestitost, čak kao protivnik idealizma i poniznosti, štoviše strast, čak i glede čestitosti same; *mišljenje puno ljubavi* spram svega i svakoga i dobra volja da se otkrije njegova *vrijednost*, njegovo opravdanje, njegova nužnost. *Odreći se djelovanja* (kvijetizam) zbog nemoći da se kaže ‚to treba biti drukčije‘ – počivati u bogu, tako reći u bogu koji biva.“ (N 1882, 1 [42], KSA 10, 20.)

reći!“ (isto, 188) –, da bi, nakon što ga „sve“ počne „u znakovima pozivati“ na to da „je vrijeme“ i „napokon“ se njegov „bezdan pokrene“, a njegova ga misao „ugriže“, Zaratustra ipak, svjestan manjka „lavlje“ snage da je „pozove gore“ (*Za III, O blaženstvu protiv volje*, 205), ostao istrajavati u neizvjesnu iščekivanju „posljednje borbe“: „U međuvremenu još lutam neizvjesnim morima; slučaj mi laska, taj slatkorječivi; osmatram naprijed i natrag –, još ne vidim kraj.“ (Isto, 206.) Izdržavajući u toj lišenosti svakog oslonca „podmuklu ljepotu“, „neizvjesnost“ i „nepovjerenje“ (isto), „jednog jutra, nedugo nakon [trećeg] povratka u spilju“ (*Za III, Onaj koji ozdravljuje 1*, 270) Zaratustra napokon pozove svoju najdublju misao: „Ja, Zaratustra, zagovornik života, zagovornik patnje, zagovornik kruga – zovem tebe, moju najdublju misao! | Zdravo mi budi! Ti dolaziš – čujem te! Moj bezdan govori, moju zadnju dubinu izvrnuo sam na svjetlo!“ (Isto, 271.)

No, čak ni tad ne uspijeva Zaratuistri misao vječnog vraćanja dovesti do lakoće riječi, već to čine njegove životinje, koje zapravo jedine, Zaratustra sam nigdje, formuliraju njezin klasičan izraz: „gle, ti si učitelj vječnog vraćanja –, to je sad tvoja sudbina!“ (*Za III, Onaj koji ozdravljuje 2*, 275.)⁹³ Razlog Zaratustrina sustajanja leži prvotno u „gađenju“ od kojega se on, izvukavši misao iz vlastite dubine, „sruši jednak mrtvacu i dugo ostane poput mrtvaca“ (Isto, 271.) Nakon sedam dana proboravljenih u tom stanju, u kojem su ga njegovale životinje, u razgovoru s njima on otkriva da je gadljiva „prezasićenost“ i „čovjekom“ i „svokolikim opstankom“, koja ga je bacila u mrtvilo, bila potaknuta spoznajom da se unatoč utjelovljenju onoga nadljudskog, odnosno baš zbog toga, vječno vraća ono najmanje i najprezirnije, „mali“ prevladani čovjek koji „sve čini malenim“ (usp.: isto, 274-275). Životinje međutim odlučno prekidaju takav tugaljivi govor i ukazuju na to da njegova misao oslobađa i čini život lakim te da joj je jedino primjereno pjevanje: „Ne govori dalje, ti ozdravljeniče! [...] već izlazi van, gdje svijet na tebe čeka poput kakva vrta. | Izađi van ružama i pčelama i jatima golubova! Osobito pak pticama-pjevicama: da od njih naučiš pjevanje!“ (Isto, 275.)

U trenutnom kontekstu čini se važnim da, pozivajući ga na pjevanje, životinje pozivaju Zaratustru na „utjehu“ i „ozdravljenje“ koje je i sam „iznašao“ za sedmodnevna mrtvila (usp.: isto). U tome se možda može naslutiti da pjesma nije tek utjeha u spoznatoj neumitnosti vječnog

⁹³ Radeći na trećoj knjizi Zaratuстре Nietzsche zapisuje: „NB. *Misao sama u trećem dijelu ne biva izgovorena*: samo pripremljena. | Prvo: *kritika svega što se prije podučavalo*.“ (N 1883, 16 [63], KSA 10, 520.)

vraćanja čovjeka u svoj njegovoj niskosti i slabosti. Pjesma ozdravljuje i izbavljuje Zaratustru u dubokoj odumrlosti. Ona je lakoća kojom život „neranjeno“ izdržava svoju konstitutivnu otežanost prolaženjem i smrću. A to što Zaratustra prima sa svojom najdubljom misli i što tu misao čini „najtežom“⁹⁴, upravo je činjenica da on mora umrijeti. Izgovarajući misao vječnog vraćanja jednakog on je čini lakom i živom, ali se time dovršava kao njezin bljeskoviti sebe-začetak – „kao prvi“ koji „mora [...] podučavati tu misao“ (isto). Ta sraslost ispunjenja i okončanja u jednokratnoj autonomiji životodajnog začetka jest to što Zaratustra jest i što se, kao njegova sudbina, vječno ponavlja: „Ponovno dolazim [...] | – da bih ponovno govorio riječ o velikom podnevu zemlje i čovjeka, da bih ponovno čovjeku navješćivao nadčovjeka. | Izgovorio sam moju riječ, slamam se na mojoj riječi: tako to hoće moja vječna kob –, kao navjestitelj propadam! | Sad je došao čas, da onaj koji propada sama sebe blagoslovi. Dakle – *skončava* Zaratustrino propadanje. – –“ (Isto, 276-277.)

Misao vječnog vraćanja jednakog ne može biti izričitom temom ovoga rada. Neodrediva, „bezdana“, daljina u koju se uskraćuje smisao njezine jednostavne, gotovo banalne, formulacije u tekstu je dodatno naglašena time da gotovo sve značenje misli iskazuju Zaratustrine životinje, a ne on kao njezin navjestitelj i poučavatelj. Neosporno je međutim da čin njezina zaživljavanja u Zaratustri ima ekstremni tragički karakter.

Smisao misli vječnog vraćanja jednakog prvenstveno se ogleda u tomu da ona oslobađa volju od „zarobljenosti“ (*Za II, O izbavljenju*, 179, 180) u sebi samoj, naime od njezine „nemoći“ s obzirom na ono prošlo: „Unatrag volja ne može htjeti; da ona ne može slomiti vrijeme i žudnju vremena, – to je najsamotnija ojađenost volje.“ (Isto, 180.) Ta volji neosvojiva „žudnja vremena“ neraskidiva je međutim od volje same, koja u čistoći autonomnog sebe-započinjanja „jest“ samo tako da je uvijek već bljeskovito prošla i da prolazi u onom živom kao odumirućem. Osloboditi sebe od vlastite nemoći, a time i život sam od prolaženja u smrt, može stoga volja samo tako da to prolaženje učini svojim, tj. da sebe hoće kao ono odumrlo i prošlo. Ona stoga mora moći, tj. htjeti, prvo, spoznati prošlost kao ono svoje – „tako sam ja to htjela“ (isto, 181) –, i drugo, dopustiti tom svojem da zaživi u ponovnom sebe-započinjanju – „Ali tako ja to hoću! Tako ću to ja htjeti!“ (Isto.)

⁹⁴ N 1884, 26 [284], KSA 11, 225.

Upravo to je, kako se čini, na djelu u Zaratustrinu primanju najdublje misli: puštanje svemu prošlom da bude tako da se „u velikom kao i u najmanjem“ (*Za III, Onaj koji ozdravljuje 2, 276*) vječno iznova začinje, živi i prolazi. U odlučnom času – „podnevu“ – htijenja vječnog vraćanja život se naime započinje kao autonomna cjelina sebstva koja nije u vremenu nego je svoj vijek – „velika godina bivanja“ (isto) –, čijem utjelovljenju pripada to da se instrumentalno pruža u svakom svom organskom momentu – svakom živom biću, kao i svakom trenutku –, dakle tako da se uvijek iznova oslobađa i potvrđuje kao njegovo vlastito vrijeme. Zaratustrino primanje najdublje misli valja, drugim riječima, uzeti kao jednokratni bljesak sebe-započinjanja moći, čijim se prolaženjem i smrću, tj. propadanjem i sebe-razdavanjem u organskom utjelovljenju, sav smrtni život od te smrtnosti zauvijek oslobađa u nevinoj i slobodnoj bezuvjetnosti diskontinuiranog započinjanja.

Kako se dakle pretpostavilo, oslobađanje moći od vlastite nemoći za sebe samu kao za čistu stvaralačku moć, tj. izbavljenje života od mučne prolaznosti za svoje ničim opterećeno rađalaštvo i stvaralaštvo, nije u uklanjanju smrti, već u njezinu prihvaćanju i potvrđivanju kao životodajnog momenta. To oživljavanje mrtvog moguće je samo tako da se neumitna uvijek-već-propalost-i-umrlost uistinu hoće i u snazi tog htijenja osjeća i ima kao najveći užitak, užitak koji, kako proizlazi iz njegove naravi da se spjevava u ono isto i jednako, neće nikakvu prolaznost, nikakvo rađanje, nikakvu budućnost, nego hoće samo samoga sebe: „Užitak neće nasljeđe, neće djecu, – užitak hoće sama sebe, hoće vječnost, hoće ponovni dolazak, hoće vječnu sebi-jednakost svega.“ (*Za IV, Pjesma noćnog lutalice 9, 402.*) Oslobađanje živog od patnje smrti moguće je, kratko rečeno, samo tako da smrt sama postane životodajnim iskustvom i opajajućom nasladom u autonomiji krajnje pojedinačne, Zaratustrine, voljne odluke. Stoga je njegova mudrost, trenutak najvišeg nad-ljudskog ljubavnog darivanja i da-kazivanja svim stvarima, određena time da on sebe mora posve ostaviti iza i ispod sebe i to svoje umiranje htjeti i osjećati kao najveću životodajnu nasladu, radosno pršteće obilje stvaralačke moći, kao ljubavnu pjesmu: „Pjevaj i prelijevaj se, o Zaratustra, govore mu njegove životinje, vidaj novim pjesmama svoju dušu: da bi nosio svoju veliku sudbu, koja još nije bila sudbom nijednoga čovjeka!“ (Isto, 275.)⁹⁵

⁹⁵ Tragički moment *Zaratustre* leži naravno dijelom u tomu da je smrt metafizičko-moralističke postavke kršćanskog Boga krajnja konzekvenca beskompromisne istinoljubivosti samog onto-teološkog mišljenja, koje tu postavku i postavlja (više o tome: Šegedin, *Volja za moć i problem istine*, 9 i d.; usp. i: Jozef Simon, „Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*“, u: Gerhardt [Hrsg.], *Also sprach Zarathustra*, 225-256, ovdje: 253). U *Zaratustri* će se ta konzekvenca prepoznati kao „osveta na svjedoku“, čin krajnje ružnoće „najružnijeg čovjeka“, koji, nemoćan za sebe kao

To jedva naslutljivo i još teže izdrživo tragičko proturječeje radosnog, opajajućom nasladom i sladostrašćem kipećeg, ujedno krajnjom melankolijom, tugom i sjetom prožetoga prihvaćanja smrti dospijeva do riječi u Zaratustrinu razgovoru sa svojom dušom u poglavlju *O velikoj čežnji*. U kontekstu promišljanja poduzetih u ovom radu slobodno je ustvrditi da je taj razgovor zbiljsko očitovanje (samo)stvaralačkog relacionaliziranja i organskog instrumentaliziranja sebstva tijela, koje je Zaratustrinim stvaralačkim okušavanjem i prevladavanjem dospjelo do takve dubine i širine da je naposljetku svojom autonomijom utjelovilo život kao takav i u cjelini, i to tako da ga je dopustilo u svojoj iskrenoj i lakoj, svake metafizičko-vrjednosne sputanosti lišenoj nevinosti. „Zadavivši samu davež grijeha“ Zaratustra je svoju dušu posve ogolio „pred Sunčevim očima“, osnažio ju je naime kao autonomnu „slobodu“ stvaranja i vrednovanja, kao stvaralačku silu samog vremena i prostora, sebstvo koje se razlilo na sve: „O dušo moja, naučio sam te govoriti ‚danas‘ kao da govoriš ‚jednom‘ i ‚nekad‘, naučio sam te da plešeš kolo iznad svakog ‚ovdje‘, i ‚tu‘, i ‚tamo‘. [...] | O dušo moja, vratio sam ti slobodu nad stvorenim i nestvorenim: i tko poznaje, kao što ga ti poznaješ, sladostrašće onoga budućeg? [...] | O dušo moja, naučio sam te tako nagovarati, da i same razloge privoljavaš k sebi: poput sunca, koje još i more privoljava k svojoj visini. | O dušo moja, oduzeo sam ti svako poslušničko savijanje koljena i zazivanje Gospoda: dao sam ti samoj ime ‚okret nužde‘ i ‚sudbina‘. | O dušo moja, dao sam ti nova imena i šarene igračke, nazvao sam te ‚sudbina‘ i ‚opseg opsega‘ i ‚pupčana vrpca vremena‘ i ‚azurno zvono‘.“ (*Za III, O velikoj čežnji, 278-279.*)

stvaralačku moć, ubija samo svjedočanstvo te moći (usp.: *Za IV, Najružniji čovjek, 327-332*): „Bog koji je sve vidio, također i čovjeka: taj bog mora umrijeti! Čovjek ne *podnosi* da takav svjedok živi.“ (Isto, 331.) No, ne može se previdjeti da djelo svoj vrhunac nema u tezi o „smrti Boga“, koju Zaratustra već na početku, u susretu sa starcem u planini, određuje kao neospornu činjenicu koja se već dogodila i čudi se da stari svetac za to ne zna (usp.: Lampert, *Nietzsche's teaching*, 17). Ono navlastito tragičko u *Zaratustri* u sabranosti je kozmičkog zbivanja volje za moć u više-nego-ljudski element pojedinačne Zaratustrine egzistencije. Riječ je, kako govori predposljednji aforizam *Radosne znanosti*, o izazovu jednog novog „čudnovatog, iskušavalačkog, opasnostima ispunjena [...] ideala duha“ koji se „iz preobilne punine i moćnosti igra sa svime što se dosad nazivalo svetim, dobrim, nedodirljivim, božanskim“, ideala „nekog ljudsko-nadljudskog dobrog osjećanja i dobrohotnosti“, kojim bi se ujedno „možda“ uspostavila „velika ozbiljnost, po prvi put se postavili pravi upitnici, preokrenula se sudbina duše, kazaljka se pomaknula, *započela* tragedija...“ (FW V, 382, KSA 3, 637. Usp. i posljednji aforizam četvrte knjige pod naslovom *Incipit tragoedia*, koji gotovo od riječi do riječi odgovara prvom odjeljku *Zaratustrina Predgovora* u *Tako je govorio Zaratustra* [FW IV, 342] te poglavito EH, *Tako je govorio Zaratustra* 6.) U ovom kontekstu Vivarelli instruktivno upućuje na to da je Nietzsche „prije svega u Hölderlinovim metaforama jeseni spoznao povratak grčkoga osjećaja života i u njegovoj potvrdi života kroz smrt onaj dionizijski element koji je ključ njegova osjećaja onoga tragičkog. [...] U Hölderlinovim dioniskim slikama Nietzsche uočava osjećaj potpunosti koji mora prethoditi dobrovoljnom činu žrtvovanja sebe za vlastiti ideal: posuda se mora razbiti u trenutku najviše punine, sunce zači u trenutku njegova najvišeg sjajanja, Empedoklo se baciti u vulkan u zenitu svojih životnih snaga i zrelosti.“ (Vivetta Vivarelli, „Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern“, u: Gerhardt [Hrsg.], *Also sprach Zarathustra*, 323-350, ovdje: 345. Usp. također: Treccani, „Ein Buch, mit dem man nicht anfangen kann“, 23 i d)

Neumornim stvaralaštvom Zartustrine volje njegova duša dospjela je tako do „mudrosti“ koja, kao nenadmašivi horizont „ljubavnog“ „obuhvaćanja“ i „obuhvatljivosti“, obuhvaća čitavo „zemaljsko carstvo“: „Gdje bi budućnost i ono prošlo bili više zajedno nego kod tebe?“ (Isto, 279.) To najveće moguće obilje sebstva, kako upućuje upravo citirani navod, moment je utjelovljenosti misli vječnog vraćanja, u kojem su se Zaratustra i njegova duša, organ i sebstvo, posve preklopili, tako da ostaje lebdjeti u zraku tko kome „treba zahvaliti“ (isto) na toj stopljenosti. No, potpuna oslobođenost života u svom najvišem, halkionskom, elementu, gdje on, samo-otet svakoj težini, mirno lebdi nad samim sobom, ujedno je moment krajnje tragičke posvećenosti Dionizom. To ambivalentno jedinstvo očituje se u tomu da preobilje „nabreklih vimena“ i „zbijenih zlatnih grozdova“ (isto) zrači tugom i sjetom dovršenosti: „I uistinu, o dušo moja! Tko bi mogao vidjeti tvoj osmijeh, a da se ne rastopi od suza? Sami anđeli tope se u suzama od prekomjerna dobra tvojega smijeha.“ (Isto, 279-280.) Mirna i glatka zaokruženost i dovršenost „pre-obilja“ i „pre-punosti“ Zartustrine duše odbljeskuje okončanošću, kao obilje čija je punina najsjajnija u tome da može i ne biti i u čijem se prelijevanju ganutljivo zrcali čežnja k smrti: „O dušo moja, razumijem tvoj sjetni smijeh: samo tvoje prebogatstvo pruža sad čeznutljive ruke!“ (Isto, 279.)

Krajnja ljubavna otpuštenost tog tragičkog naviranja preobilja „k beraču i njegovu nožu“ (isto, 280) u halkionsku lakoću lebdenja očituje se naposljetku u pozivu kojim Zaratustra, nemajući joj više što dati, poziva svoju dušu da pjeva, sve „dok nad mirnim čeznutljivim morem ne zalebdi čun, zlačano čudo, oko čijeg zlata skakuću sve dobre i lože začudne stvari“ (isto). „Gospodar“ tog „dragovoljnog čuna“ je smrt, „berač, koji čeka s dijamantnim vinogradarskim nožem“ (isto). „O dušo moja,“ završava tad Zaratustra razgovor s dušom, „sad sam ti sve dao, dao sam ti i svoje posljednje; i uz tebe su se moje ruke ispraznile; – *da sam te zvao da pjevaš*, eto, to je bilo moje posljednje. Da sam te zvao da pjevaš, kaži sad, reci: *tko* od nas sad treba – zahvaljivati? Ali još bolje: pjevaj mi pjevaj, o dušo moja! I pusti da ja zahvaljujem! –“ (Isto, 280-281.)

Pjesma-razgovor u kojoj tragičko iskustvo smrti zadobiva svoju suverenu lakoću je *Druga pjesma za ples*, koja slijedi za poglavljem *O velikoj čežnji*. Nedokučivu prijetvornost života Zaratustra tu prepoznaje i prihvaća u „noćnom-oku“ života kao zlatno ljeskanje života u smrti i smrti u životu, pri čemu mu „stane srce od te sladostrasti“ (*Za III, Druga pjesma za ples* 1, 282):

„zlatni čun vidio sam gdje svjetluca na noćnim vodama, čun-ljuljačku što tone i pije i ponovno maše!“ (Isto.) Žensko ustezanje svakoj stalnosti forme pritom ne izostaje, već čak dospijeva do dojmljive deskriptivne punine.⁹⁶ No, ta mijena ovdje više nije tek prepoznata u svojoj nedokučivosti, nego je prihvaćena kao ljepota koja najprivlačnije prosjajuje onda kad bježi i uskraćuje se, koja je najživlja i najrasplesanija u himeričkom okretu u nestajanje i smrt: „K mojoj nozi, pomamljenoj za plesom, bacila si pogled, nasmijan upitan blistav pogled-ljuljačku. [...] | Skočih k tebi: ti si tad pobjegla natrag pred mojim skokom; i zapaluca k meni jezik tvoje kose što leti i bježi! Odskočih od tebe i tvojih zmija; tu si već stala, upola okreta, s okom punim žudnje.“ (Za II, *Druga pjesma za ples* 1, 282.)

Prijetvornost života ovdje dakle više nije tek spoznata nedokučivost u koju Zaratustra pada, nego ona koju on, pavši u nju, kroti „bičem“, tj. koju osiljeno i gotovo osvetnički dovodi u red: „Ti vještice, ako sam dosad ja tebi pjevao, sad *ti* meni trebaš – vikati! | Po taktu mog biča trebaš mi plesati i vikati!“ (Isto, 284.) Utjelovljujući misao vječnog vraćanja Zaratustra naime ne tek da je „progutan“ u „lanac uzroka“ i ne tek da i „sam pripada uzrocima vječnog ponovnog vraćanja“ (Za III, *Onaj koji ozdravljuje* 2, 276), nego je on izvorišni voljni čin kojim život u cjelini sebi daje smisao, otpuštajući se iz kaosa apsolutnog tijeka u stabilni red vječnog vraćanja.

S druge strane, život odgovara umirujuće i dobrohotno, čak ponešto plaho, podsjećajući Zaratustru na to da je uglavnom dobar, ako ne i predobar prema njemu i da stoga moraju biti dobri jedno prema drugomu. U pjesmi su srasli, uzdignuti u zajedničkoj lakoći – „S onu stranu dobra i zla našosmo mi naš otok i našu zelenu livadu – sami nas dvoje.“ (Za II, *Druga pjesma za ples* 2, 284) – i ta ih sraslost u autonomnoj zaživljenosti vječnog vraćanja u Zaratustrinoj mudrosti vječno obvezuje na uzajamnu dobrohotnost. No, u tom svojem zajedničkom oni se ujedno susreću tako da se u odskoku udaljavaju jedno od drugoga. Čak tri puta život „zamišljeno“ i „potiho“ izražava bojaznu slutnju da će ga Zaratustra napustiti. Poput kakva Olimpljanjina „ljubomorana“ na Zaratustrinu mudrost (isto), kojom on obijesno nadilazeći svoju ljudsku mjeru utjelovljuje njegov vlastiti smisao, i krajnje začuđen kad mu ga tihim šapatom Zaratustra daruje – „Ti *znaš* to, o Zaratustro? To ne zna nitko.“ (isto, 285) – radosnu puninu tog

⁹⁶ Život, stoji tu, „upaljuje hladnoćom“, „zavodi mržnjom“, „vezuje bijegom“, „ruganjem dira u srce“, on je „skakačica koja odskakuje pred „lovcem“, „velika vezivačica“, „obavijačica“, „zavodnica“, „tražiteljica“, „uzor neobuzdanosti“, „nevina“, „nestrpljiva“, „vjetrogonjasta“, „djetinjasta“, „grešnica“, „nezahvalnica“, „bjegunka koja lovi zamkama“, napokon „obijesna“, „hitra“, „gipka“, „zmija“ i „vještica“ (Za II, *Druga pjesma za ples* 1, 283-284).

svog najmoćnijeg autonomnog trenutka, „tipa“ Zaratustre, život iskušava ipak pod melankoličnim vidom njegove otpuštenosti u smrt.

Najdublja misao je šapnuta – pruženo na dar svakomu i nikomu, darovanje otpušteno od darivatelja čezne za rukama smrtnikā koje se pružaju. Nešto od toga što im nosi daju naslutiti sljedeće riječi: „Prvo pitanje nipošto nije, jesmo li zadovoljni sobom, nego jesmo li uopće ičim zadovoljni. Kažemo li ,da‘ jednom jedinom trenutku, time ,da‘ nismo rekli tek samima sebi nego i svekolikom opstanku. Jer ništa ne stoji za sebe, ni u nama samima ni u stvarima: a ako je naša duša poput strune zatitrala i zazvučala od sreće samo jedan jedini put, potrebne su bile sve vječnosti da uvjetuju to jedno zbivanje – i u tom je jedincatom trenutku našeg kazivanja ,da‘ bila odobrena, iskupljena, opravdana i potvrđena sva vječnost.“⁹⁷

⁹⁷ N 1886-1887, 7 [38], KSA 12, 307-308.