

Dani Vatimo

VEČNO VRAĆANJE I ODLUKA

Zaratustra je prorok večnog vraćanja jednakog i ujedno onaj koji objavljuje natčoveka. Razumeti vezu između ova dva značenja Zaratuстре znači razumeti rešenje – u okviru gore definisanih granica – koje Niče predlaže za problem oslobođenja, te vezu tog rešenja sa idejom vodiljom maske. Rešiti problem oslobođenja znači u stvari, kako smo više puta rekli, početi misliti mogućnost ne više metafizičkog čoveka, genealoške misli slobodne od bolesti lanaca. To je problem koji Niče namerava da reši idejom večnog vraćanja jednakog.¹

Niče govori o svom „otkriću“ večnog vraćanja na jednoj stranici *Ecce homo*, gde tu ideju označava kao osnovnu koncepciju *Zaratuстре*. Prema ovom autobiografskom komentaru ideja mu je pala na um tokom jedne šetnje duž Silvaplanskog jezera u Gornjoj Engadini jednog avgustovskog dana 1881. (EH, „Tako je govorio Zaratustra“, 1) „6000 stopa s one strane čoveka i vremena“. Ono što ostavlja utisak u toj Ničeovoj tvrdnji je prividna slučajnost nastanka ideje večnog vraćanja, što bi trebalo tešnje povezati sa njegovim prethodnim delom. Niče, uostalom, ne insistira posebno na slučajnosti otkrića. Njemu je u krajnjem slučaju važno da istakne da ta ideja predstavlja odlučujući preokret u razvoju njegovog dela. U meri u kojoj je povezana sa rešenjem problema bolesti od lanaca ta ideja nam se čini istovremeno „slučajna“ i organski vezana sa ishodima prethodnog Ničeovog umovanja. Slučajna, budući da kao „razrešujuća“ ideja problema ne više metafizičkog čoveka i ona sama već spada u oblast alegorije i proroštva, te sa onim što joj prethodi ne može više stajati u odnosu dijalektičke deduktivnosti. Ali sa alegorijom ona deli i dvosmislenost tog ne-odnosa; sa određene tačke gledišta, odnosno zbog jednog od svojih značenja koje nije presudno ali bez kojeg to presudno značenje ne bi postojalo, ta ideja je i logičan razvoj do tad dostignutih rezultata Ničeovog istra-

¹ Ideju večnog vraćanja kao središnju od klasičnih Ničeovih tumača istakao je Karl Levit, *Nietzsches Philosophie*, cit. Ipak za Levita ovo Ničeovo učenje se zaključuje sa jednim *impasse*, koji ne može a da ne ugrozi svaki pokušaj da se rekonstruiše grčka koncepcija vremena i bitka na vrhuncu moderne. Kod Levita, dakle, večno vraćanje označava samo prehrišćansku „metafiziku“ koju Niče suprotstavlja, bez nade u uspeh, modernom istoricističkom duhu inauguranom sa hrišćanstvom. I kod Hajdegera (*Nietzsche*, cit.) večno vraćanje ima središnju poziciju, budući da čini jedno od pet glavnih „naslova“ koja rezimiraju Ničeovu misao. Za razliku od Levita tu večno vraćanje nije metafizička teza (opis bitka) koja se suprotstavlja drugim tezama, već događaj unutar povesti bitka u modernoj epohi koju karakteriše trijumf subjektivizma i voluntarizma. U tom okviru, koji predstavlja već važan korak ka saznanju večnog vraćanja kao stanja koje se treba uspostaviti, učenje ostaje naime još uvek okarakterisano u čisto „negativnom“ smislu, kao izraz konačnog gubitka *Bodena*-a do kojeg vodi svođenje svakog bića na *Grund* (videti iznad, fusnota 13 prvo poglavlje drugog odeljka).

živanja. Ovaj dvostruki karakter objašnjava i zašto se Niče – nezavisno od beležaka za *Volju za moć*, koje nikad nisu dobile definitivni oblik, i pre svega često bile bremenite zabludama samonerazumevanja – ne bavi time da pronade bilo kakav „dokaz“ tog učenja koje ostaje, sa jedne strane, čista i prosta reformulacija zaključaka prethodnih dela i demaskirajućeg puta, a sa druge, objava apsolutno „proročke“ i alegorijske vrste, u smislu koji smo naznačili. Ovaj njegov drugi aspekt stoji takođe u osnovi neiscrpnosti koju izgleda da ta ideja ima u Ničeovom delu, i zbog čega ona nikada nije potpuno eksplicitno formulisana, što izaziva neprestane reinterpretacije koje neretko skreću sa puta, pa se prvenstveno i nedvosmisleno predstavljaju kao predlog eksperimenta koji čovečanstvo treba da obavi nad samim sobom, a čiji će se pravi smisao rasvetliti samo onda kad se iskuša. U svojoj najsoptvenijoj suštini ideja večnog vraćanja transcendiru svaku formulaciju ne zbog nekakve njene metafizičke dubine, već samo zbog tog teorijsko-praktičkog karaktera. Niče će često reći da je večno vraćanje veliki novi selektivni princip čovečanstva, koji razlikuje više od nižeg čovečanstva na osnovu sposobnosti koje će ljudi imati da ga „podnesu“ (WzM 1058).

To treba shvatiti u smislu da se sam teorijski sadržaj ideje ne može shvatiti izuzev pod uslovom da se obavi preobražaj čoveka i sveta u kojem se on nalazi: svet i čovek tu više nisu puki predmet opisa nego preobražaja. To je teorijsko-praktički karakter koji *Zaratustru* čini proročkim delom.

Jasni nagoveštaj spone koja povezuje Zaratustru sa putanjom demaskiranja metafizike proističe sa jedne stranice *Sumraka idola*, gde se formulom „*incipit Zaratustra*“ zaključuje opis nihilističkog razvoja zapadne civilizacije, to jest onoga što smo nazvali proces samoponištenja metafizike koji Niče ovde ističe u njegovom aspektu opšteg svođenja stvarnosti na bajku.² Zaratustra se tako pojavljuje kao odredišna tačka u procesu oslobođenja simboličkog koje vodi do rođenja slobodnog duha i genealoške misli. Sa druge strane – kako objašnjavaju i dva zaključna aforizma četvrte knjige *Vesele nauke*, u kojoj se po prvi put objavljuje ideja večnog vraćanja da bi se odmah potom govorilo o Zaratustri – i tu su Zaratustra i večno vraćanje povezani, u naslovu drugog aforizma (FW 342) „*Incipit tragoedia*“, sa onim što je u delima iz tog perioda, a pre svega u *Veseloj nauci*, sama formula oslobođenja simboličkog, a to je upravo obnavljanje tragičkog

2 Upor. GD „Kako je „pravi svet“ najzad postao bajka ...“, koje je prema planu iz proleća 1888. trebalo da bude prvo poglavlje *Volje za moć* (upor. VI, 3, str. 494, beleška 39): „1. Pravi svet dostižan za mudraca, pobožnog, punog vrlina – on živi u njemu, *on je taj svet*. (Najstariji oblik ideje, relativno mudar, jednostavan, ubedljiv. Parafrazu teze: „Ja, Platon, *jesam istina*,“) 2. Pravi svet, nedostižan za sada, ali obećan mudracu, pobožnom, punom vrlina („za grešnika koji se kaje“). (Napredak ideje: ona postaje finija, zamršenija, nedokučivija – *ona postaje žena*, postaje hrišćanska ...) 3. Pravi svet, nedostižan, nedokaziv, koji se ne može obećati, ali već kao zamisliv, uteha, dužnost, imperativ. (Staro sunce u suštini, ali koje sija kroz maglu i skepsu; ideja postala uzvišena, bleđa, severna, kenigsberška.) 4. Pravi svet – nedostižan? U svakom slučaju, nedostignut. A kao nedostignut i *nepoznat*. Prema tome, ni utešan, ni spasonosan, ni obavezujući: na šta nas može obavezati nešto nepoznato? ... (Sumorno jutro. Prvi zev uma. Kukurikanje pozitivizma) 5. „Pravi svet – ideja koja ničemu više ne koristi, koja čak više i ne obavezuje – ideja koja je postala nekorisna, suvišna, prema tome, opovrgnuta ideja: Likvidirajmo je! (Svetao dan; doručak, vraćanje *bon sens*-a i vedrine; Platon crven od stida; paklena graja slobodnih duhova). 6. Ukinuli smo pravi svet: koji je svet preostao? Pravidan možda? ... Ali, ne! *Zajedno sa pravim svetom ukinuli smo i prividan!* (Podne: trenutak najkraće senke; kraj najduže zablude; kulminaciona tačka čovečanstva; INCIPIIT ZARATHUSTRA)

duha koji će i u *Volji za moć* ostati istaknuta osobina dioniskog.³ Tragički je slobodni duh kao slobodna afirmacija poetičkog nagona; tragički je Zaratustra kao trijumf afirmativnog nagona (EH, „Tako je govorio Zaratustra, 1)

S one strane ovih tekstualnih veza nove tematike večnog vraćanja i tematike oslobođenja simboličkog koje konstituiše nit vodilju Ničeovog demaskiranja metafizike, veza te nove ideje – koja posle 1881. bukvalno gospodari Ničeovom mišlju i delom – sa rezultatima prethodnih dela može da se shvati putem drugog pojma, pojma *nihilizma*, koji je i sam nov poput večnog vraćanja i kojem Niče dodeljuje veliku važnost u planovima i skicama koje je pripremao za *Volju za moć*. Da bi sredili ove beleške prvi izdavači su izabrali plan po kojem je, kao i u mnogim drugim, nihilizmu dodeljena cela prva knjiga dela; u toj knjizi sakupljene su Ničeove beleške vezane za taj pojam. Ako je i nihilizam poput večnog vraćanja nov pojam, u Ničeovim zrelim spekulacijama se on otvorenije povezuje sa tematikom prethodnih dela, pa nam zbog veza koje inače ima sa idejom večnog vraćanja pojam nihilizma može pomoći u razumevanju povezanosti ove ideje sa tim delima. Već u pasusu iz *Sumraka idola* koji smo citirali, i koji pomalo sažima rezultate i smisao puta Ničeovog demaskiranja metafizike, čini se jasnim da u tom procesu postoji nihilistička srž, odnosno progresivna negacija svih vrednosti, značenja i kriterija, „stvarnosti“ na kojima se temeljila tradicionalna metafizika i moral. Takav ishod nije samo rezultat Ničeove spekulativne putanje, već i rezultat povesnog procesa koji obuhvata celu zapadnu civilizaciju. Nihilizam nije ideja, niti čvrsta struktura stvarnosti – mada je, paradoksalno, njen nedostatak strukture – koju misao u određenom momentu otkriva i čini je predmetom filozofskog dokazivanja. Nihilizam je događaj kojem pripada i samo teorijsko demaskiranje koje Niče obavlja. Ono je poput ‘smrti Boga’, koja se upravo zbog svog karaktera događaja razlikuje od svakog teorijskog zauzimanja ateističke pozicije. Kako će se videti, večno vraćanje deli sa nihilizmom i smrću Boga tu radikalnu osobinu događajnosti, pa se sa tim u krajnoj analizi mora dovesti u vezu i svojevrsna alegoričnost i proroštvo koje ga odlikuje, kao i samog *Zaratustru*. To je uostalom krajnji razlog koji je još u srednjevekovnoj hermeneutici držao i opravdavao – pored neizrecive transcendencije Boga – alegorijsko-anagogičku suštinu Pisma: ono je proročanstvo koje ne govori misteriozno o metafizičkim strukturama stvarnog, već objavljuje delom dogođene *događaje* i delom one koji tek trebaju doći, događaje koji su između sebe suštinski povezani do tačke gde se jedni legitimno mogu uzeti kao znaci (tajne) drugih. Sve to, mada ipak sekularizovano, može se iščitati i u alegoričnosti *Zaratustre*, pa i nije u sukobu sa povesno-društvenim razlozima te alegoričnosti naznačene na prethodnim stranicama. Kako ovde tako i tamo, u osnovi alegorije stoji pripadnost proroka povesti koja je u pokretu, dramatično otvorena, koja isključuje svaku mogućnost pojmovno-metafizičkog opisa, te dopušta da se izrekne

3 Videti na primer FW 153 gde smrti Boga odgovara potvrda stvaralačke slobode čoveka pesnika (čak je sama ta smrt već proizvod samog pesnika). Ta sloboda izgleda da se može praktikovati ili u smeru tragedije ili u smeru komedije. Ali suštinsko je da se uvek radi o „pozorištu“, to jest o maski i oslobođenom simbolu. Ekvivalencija tragičkog sa dioniskom slobodom, a ne sa pesimističkim stavom ili rezignacijom, jasna je na primer iz WzM 1029: „Ja sam izložio saznanje tako strašnim stvarima da tu nije moguće nikakvo ‘epikurejsko zadovoljstvo’. Jedino je *dionisko uživanje* dovoljno za to: *ja sam prvi otkrio tragiku*.“

samo u neprestano reinterpetativnim oblicima, i čija je neprestana reinterpetacija takođe uvek praktički izbor koji modifikuje svet i život onoga koji taj izbor obavlja.

Zbog tog svog karaktera događaja nihilizam ima ambivalentnu prirodu (WzM 22; upor. i WzM 13, gde je označen kao „prelazno stanje“): on može biti ili znak narasle snage duha ili opadanje takve snage, to jest, aktivni ili pasivni nihilizam. Aktivni nihilizam, u jednoj drugoj belešci, kao da se definiše na osnovu snage „da možemo priznati *nužnost* laži“ (WzM 15), dok je pasivni nihilizam čista i prosta konstatacija činjenice da „najviše vrednosti gube svoju vrednost“ (WzM 2), konstatacija koja izaziva „potpunu neodržljivost života“ (WzM 3). Opis procesa posredstvom kojeg se dospelo do stanja radikalnog nihilizma suštinski ponavlja, u prvoj knjizi *Volje za moć*, putanje demaskiranja i samoponištenja metafizike koje smo već sledili u delima pre *Zaratusstre*. Jedini novi element koji se ovde pojavljuje jeste vreme, a to je veza od koje smo pošli, između ideje nihilizma i ideje večnog vraćanja jednakog. Uostalom videćemo da upravo ta ideja radikalno preobražava zaključke do kojih je Niče stigao u prethodnima delima, konačno precizirajući konkretnije oslobođenje simboličkog koje je u tim delima ostalo na problematičkom nivou. Nihilizam se povezuje sa idejom večnog vraćanja pre svega u njegovom pasivnom i negativnom aspektu: već zaključni aforizam prvog dela *Ljudskog suviše ljudskog* pitao se kako je bilo još moguće postojati sa svešću o nužnosti i opštosti privida (MA 34); opštost privida označava takođe da su svi ciljevi koje mi postavljamo i posredstvom kojih dajemo smisao postajanju sa svoje strane prividi potpuno unutrašnji postajanju i nesposobni da mu daju smisao u svojstvu ciljeva i svrha. Nihilizam, kao misao „trajanja bez cilja i smjera“, u kojem „smo obmanuti i u isto vreme nemamo snage da ne budemo obmanuti“, jeste misao koja najviše paralizuje. „Mislimo ovu misao u njenoj najstrašnijoj formi: život onakav kakav je, bez smera i cilja, ali da se neizbežno vraća, bez kraja ni u čemu: *večito vraćanje*. To je najekstremniji oblik nihilizma: večito (besmisleno) ništa“ (WzM 55)

Na taj način, ideja večnog vraćanja ulazi u otvorenu vezu sa tokom demaskiranja metafizike; jednako kao i nihilizam ona se otkriva kao sama suština tog procesa. Međutim, kako se uvek kod Ničea događa sa svakom radikalizacijom (a da to ne podrazumeva dijalektičku strukturu, ukoliko je tačno sve ono što smo do sad mislili), posredstvom dostignuća ove krajnje tačke nihilizma pronalazi se takođe i način za prelaz ka jednom drugačijem stanju. Taj način je ideja večnog vraćanja koja kao i nihilizam ima i „aktivni“ smisao, što i treba otkriti u svoj njegovoj oslobodilačkoj snazi. Aktivni smisao je taj koji čini jezgro ideje, njenu novinu u odnosu na do sad dostignute rezultate, i koji takođe utemeljuje, iz razloga koji su prikazani, alegoričnost i proroštvo *Zaratusstre*.

Dvosmislenost ideje večnog vraćanja i problematičnosti prelaza sa jednog na drugo njegovo značenje izraženo je u jednom od osnovnih poglavlja *Zaratusstre*, koje se kao malo koje drugo može s pravom uzeti – barem je to ono što ćemo učiniti – za nit vodilju u otkrivanju značaja dela. Radi se o poglavlju pod naslovom „Vizija i zagonetka“, koje stoji skoro na početku trećeg dela, i u odnosu na koje sve ono što prethodi, a i što sledi u svim ostalim delovima, može da se uzme kao priprema i komentar:⁴

4 Z III, „Vizija i zagonetka“; citiramo ga celog zato što je nužno imati ga pred sobom. *Prim. Prev. Italijanski prevod koji koristi Đ. Vatimo je iz Koli-Montinari izdanja, dok je ovde korišćen srpski prevod Branimira Živojinovića na nekim mestima korigovan i prilagođen.*

„1. Čim se među mornarima razglasilo da je Zaratustra na brodu – jer zajedno s njim beše se ukrao jedan čovek sa blaženih ostrva – to podstače veliku radoznalost i očekivanje. Ali Zaratustra je puna dva dana ćutao i bio hladan i gluv od tuge, te nije odgovarao ni na poglede ni na pitanja. Ali drugog dana uveče ponovo otvori uši, iako je još ćutao: jer mnogo čega neobičnog i opasnog imalo je da se čuje na ovom brodu, koji je dolazio izdaleka i smerao još daleko. Zaratustra je ipak bio prijatelj svih onih koji idu na daleke puteve i ne vole da žive bez opasnosti. I gle! Na kraju mu se pri slušanju odreši sopstveni jezik i led na njegovom srcu puče: – I on tad poče ovako da govori:

Vama, smelim tragačima i pokušaćima, i svima što se ikada pomoću lukavih jedara navezoše na stravična mora, – vama, koji se opijate zagonetkama, koji se veselite sumraku, vama čiju dušu mame svirale ka svakom varljivom grotlu: – jer ne želite da se krećete pomoću niti koju kukavički opipavate; a onde gde možete *odgonetati* mrzite da *zaključujete* – samo vama ću ispričati zagonetku koju sam *video* – viziju najvećeg usamljenika. Turoban sam nedavno išao kroz suton boje leša – turoban i tvrd, stisnutih usana. Beše mi zašlo ne samo jedno sunce. Jedna staza koja se prkosno penjala kroz kamenu plazinu, pakosna, usamljena staza, kojoj se nisu više obraćali ni korov ni žbunje: planinska jedna staza škripala je pod prkosom mojih stopa. Nemo koračajući preko podrugljivog zveckanja belutaka, razmrvljujući kamen koji ga je terao da se kliza: tako se moje stopalo silom kretalo naviše. Naviše: – uprkos duhu koji ga je vukao naniže, ka ponoru, uprkos duhu teže, mome đavolu i zakletom neprijatelju. Naviše: – iako je sedeo na meni, upola čovečuljak, upola krtica: bogaljast; obogaljujući; ukapavajući olovo u moje uho, misli poput olovnih kapljica u moj mozak. „Oh, Zaratustra“, šaputao je podrugljivo slog po slog, „ti kamenu mudrosti! Ti si se bacio u visinu, ali svaki u vis bačen kamen mora – pasti! O Zaratustra, ti kamenu mudrosti, ti kamenu iz pračke, ti razorioče zvezda! Sebe samog si bacio tako visoko – ali svaki u vis bačeni kamen mora – pasti! Osuđen na sama sebe i na sopstveno kamenovanje: Oh, Zaratustra, daleko si kamen bacio – ali na *tebe* će natrag pasti!“ Na to čovečuljak začuta; i to potraja dugo. Ali njegovo ćutanje me je tištalo; a ovako udvoje čovek je zaista usamljeniji nego kad je sam! Penjao sam se, penjao, sanjao sam, razmišljao sam – ali sve me je tištalo. Bio sam kao bolesnik koga zamara njegova opaka muka i koga, pošto je zaspao, budi još gori san. – Ali ima nečeg u meni što ja zovem hrabrošču: to je dosad uvek ubijalo mrzovolju u meni. Ta mi je hrabrost najzad naložila da zastanem i kažem: „Čovečuljku! Ti! Ili ja!“ – Hrabrost je naime najbolji ubica – hrabrost koja *napada*: jer u svakom napadu trešte trube i bubnjevi. A čovek je najhrabrija životinja: time je prevazišao svaku životinju. Trubama i bubnjevima savladao je i svaki bol; a ljudski bol je najdublji bol. Hrabrost ubija i nesvesticu pred ponorima: a gde čovek nije pred ponorom? Zar i samo gledanje nije – gledanje ponora? Hrabrost je najbolji ubica: hrabrost ubija i sažaljenje. A sažaljenje je najdublji ponor: koliko duboko čovek zagleda u život, toliko duboko zagleda i u patnju. Ali hrabrost je najbolji ubica, hrabrost koja napada: ona ubija čak i smrt, jer kaže: Zar je *to* bio život? Pa dobro! Daj ga još jednom! „A u takvoj izreci ima mnogo trubljenja i bubnjanja. Ko ima uši, neka čuje.

2. „Stoj čovečuljku!“, rekoh, „Ja! Ili ti ! Ali ja sam jači od nas dvojice: – ti ne poznaješ moju bezdanu misao! *Nju* – ti ne bi mogao podneti! „– Tada se desilo nešto što me je olakšalo: čovečuljak, radoznalac jedan, skoči mi dole sa ramena! I čučno je na kamen ispred mene. A baš smo bili zastali pred jednom kapijom. „Pogledaj ovu kapiju! Čovečuljku!“, nastavih da govorim: „Ima ona dva lica. Dve se staze ovde sastaju: njih još niko nije prešao do kraja. Ova duga ulica što vodi natrag: ona traje celu večnost. A ona duga ulica što vodi napred – to je druga večnost. Te staze protivreče jedna drugoj, prosto se udaraju glavama: – a ovde, kod ove kapije, sastaju se. Ime kapije stoji gore napisano: Trenutak. Ali kad bi neko pošao dalje jednom od njih – i sve dalje i dalje: veruješ li, patuljče, da bi te staze večno protivrečile jedna drugoj?“ – „Sve što je pravo, laže“ promrmljao je prezrivo čovečuljak.“ Svaka je istina kriva, a sâmo vreme je krug.“ „O, duše teže!“ rekoh razgnevljeno, „ne izvlači se tako olako! Ili ću te ostaviti da čučiš tu gde čučiš, ćopavko – a ja sam te uzneo! Pogledaj, nastavih, ovaj trenutak! Od ove kapije koja se zove trenutak vodi duga večna ulica *unazad*: iza nas leži cela večnost. Zar svaka stvar koja *može* da se kreće nije već jednom morala proći ovom ulicom? Zar se nije sve što *može* da se dogodi moralo jednom već dogoditi, učiniti, proći? I ako je sve već postojalo: šta misliš ti, čovečuljku, o ovom trenutku? Zar nije i ova kapija morala već – jednom postojati? I zar nisu sve stvari tako čvrsto vezane u čvor, da ovaj trenutak povlači za sobom i *sve* stvari što će doći? – *Dakle* – čak i sebe sama. Jer, sve ono što *može* da se kreće: to će i ovom dugom ulicom *napred* – *morati* jednom da se kreće! – I onaj spori pauk što mili pod mesečinom, i sama ta mesečina, i ja i ti pod kapijom, zajedno šapućući, šapućući o večnim stvarima, – zar nismo svi mi već jednom morali postojati? – i zar se ne moramo vratiti i kretati se onom drugom ulicom, izvan, ispred nas, onom drugom stravičnom ulicom – zar se ne moramo večno vraćati? – „Tako sam govorio, i sve tiše: jer sam se plašio sopstvenih misli i primisli. A onda, iznenada, čuo sam kako neki pas u blizini *zavija*. Da li sam ikada čuo nekog psa da tako zavija? Misao mi otrča natrag. Jeste! Kad sam bio dete, u ranom detinjstvu – tada sam čuo jednog psa da ovako zavija. A i video sam ga, nakostrešenog, uzdignute glave, sveg uzdrhtalog, u najtišoj ponoći, kad čak i psi veruju u aveti: – tako da se sažalih. Baš je pun mesec, mrtvački ćutljiv, prelazio preko kuće, upravo se tad zaustavio, zažaren kolut, na ravnome krovu, kao na tuđoj imovini: – To je prestravilo bilo psa: jer psi veruju u lopove i u aveti. I kad sam sad opet začuo takvo zavijanje, sažalih se ponovo. Kud se sad dede čovečuljak? I kapija? I pauk? I sve ono šaputanje? Da li sam ja sve to sanjao? Jesam li se probudio? Stajao sam najednom među divljim hridima, sam, pustošan, pod najpustošnijom mesečinom. *Ali tu je ležao neki čovek!* I tu! Tu je skakao pas, nakostrešen, cvileći – sad me je video kako dolazim – i opet počeo da zavija, i tada *zakuka*: – da li sam ikad čuo nekog psa da tako kuka za pomoć? I doista, nikada nisam video nešto slično ovome što sam video sad. Video sam jednog mladog pastira kako se previja, davi, trza, izobličena lica, a iz usta mu visi crna teška zmija. Da li sam na kom licu ikada video toliko gađenja i blede strave? Mora da je spavao? Tad mu se zmija zavukla u ždrelo, i tu je čvrsto zagrizla. Moja šaka je snažno trzala i trzala zmiju: – uzalud! Nije mogla istrgnuti zmiju iz ždrelo. Tada nešto povika iz mene: „Zagrizi, zagrizi! Odgrizi joj glavu!“ – tako je nešto povikalo iz mene, moje groženje, moja mržnja, moje gađenje, moje sažaljenje,

sve što je u meni bilo dobro i loše povikalo je iz mene jednim istim krikom. Vi odvažni oko mene! Vi tragači, pokušaći, i svi koji ste se pomoću lukavih jedara navezli na neispitana mora! Vi ljubitelji zagonetaka! Ta odgonetnite mi zagonetku koju sam onda gledao, protumačite mi viziju najvećeg usamljenika! Jer to beše vizija i predviđanje: – *šta je to* što videh tada po sličnosti? I *ko* je taj koji još jednom mora doći? *Ko* je pastir u čije se ždrelo zmija onako zavukla? *Ko* je taj čovek kome će se sve najteže i najcrnje tako zavući u ždrelo? – A pastir je zagrizao, onako kako mu je moj krik posavetovao; i dobro je zagrizao! Daleko od sebe ispljunuo je zmijinu glavu: – i skočio na noge – Ne više pastir, ne više čovek, – preobražen, ozaren sa svih strana, i *smejao se!* Nikada se dotad na zemlji nijedan čovek nije smejao tako kao što se *on* smejao! Oh, braćo moja, čuo sam smeh koji ne beše smeh čoveka – i sada me mori žeđ, čežnja koja se nikad neće utoliti. Mori me čežnja za tim smehom: o kako još podnosim da živim! I kako bih podneo da sad umirem! -

Tako je govorio Zaratustra.“

Složenost narativne strukture (Zaratustra prepričava viziju koja se razvija kada pose u nekoj vrsti sna on stigne do mesta gde leži pastir sa zmijom, da bi u tom snu imao konačnu viziju pastira koji grize zmiju) pripada onoj opreznosti koju je Niče na stranici *Putnika i njegove senke* označavao kao nužnu, utoliko pre što se ovde nalazimo pred središnjom mišlju celog dela. Ipak bez zadržavanja na toj složenosti moramo da pokušamo da pročitamo smisao ove zagonetne vizije zbog problema koji nas zanima, a to je problem dvosmislenosti ideje večnog vraćanja – dvosmislenosti koja se, kako ćemo videti, završava u raslojavanju ne na dva, već na tri nivoa značenja sadržanih jedni u drugima.

Ovde se pre svega radi o objašnjenju odnosa prve Zaratustrine vizije (vizija koja ga smešta pred kapijom pod kojom se sastaju dve staze) i drugog momenta (pojava pastira koji grize zmijsku glavu). Ovaj odnos ne objašnjava se drugačije nego kao karakteristična *teorijsko-praktička dvosmislenost* ideje večnog vraćanja. Prva vizija je još uvek jedna metafizičko-esencijalna vizija, teorijski momenat te ideje, koja je doduše upotpunjena u sebi, ali svoj smisao stiče samo posredstvom praktičke odluke koju zahteva. Ne može se drugačije objasniti odnos ta dva momenta zato što drugi momenat ne dodaje ništa (kao predikat egzistencije poznatim Kantovim talirima) pojmu ocrtanom u prvom momentu. Sav sadržaj tog pojma, ipak, ostao bi na jednom čisto hipotetičkom nivou kada drugog momenta ne bi bilo.

Ako tako stoje stvari, moći će se tvrditi i da se drugi momenat vizije ne dodaje prvom kao neka naredna faza, već se on na neki način dotiče „istine“ celog prvog momenta. Ujed pastira, ako i nije jednostavno element kojeg u opisu vizije treba dodati drugima, ne upućuje ni na ovaj niti na neki drugi posebni element prve vizije, već ima posla sa njim u celosti.

E sad, šta Zaratustra vidi u svojoj prvobitnoj viziji? Kapiju pod kojom se sastaju dve staze koje „još niko nije prešao do kraja“: to su dve dimenzije vremena, prošlost i budućnost, obe produžene u večnost spajaju se pod kapijom trenutka. Zaratustra čovečuljku koji ga prati postavlja pitanje: da li se dve staze suprotstavljaju večno ili se pak

ne okončavaju kako bi se zatvorile u prsten? Odgovor čovečuljka je da staze sigurno oblikuju prsten, budući da „sve što je pravo laže, svaka istina je kriva, a samo vreme je krug“. Sa tim odgovorom čovečuljka, koji Zaratustra nalazi nezadovoljavajućim zato što se „izvlači olako“, zatvara se prva faza vizije i takođe prvo tumačenje: tumačenje čovečuljka, „duha teže“, ipak čini stvar suviše lakim, u generalnoj tvrdnji da je sve kružnost, kružnost koja je, ne slučajno, uzeta eksplicitno da demaskira laž svih pravih stvari, to jest svih onih koji imaju jedan smer i takođe jedan smisao, u različitim značenjima tog termina. Duh teže i suviše lagano rešenje susreću se u čisto konceptualnom i još metafizičkom karakteru tumačenja: ovde duh teže čovečuljka jeste učeni duh koji upravo sa svojim zahtevom za naučnom generalizacijom pitanja i tvrdnji na kraju gubi iz vida autentičnu važnost koja se, kako ćemo videti, otkriva kao *praktička* važnost.

Druga faza se otvara sa Zaratustrinom kontrainterpretacijom koja ne obrće sasvim tumačenje čovečuljka, već ga pokazuje u njegovoj parcijalnosti. Novost ove kontrainterpretacije sastoji se u tome da, dok je čovečuljak zadovoljan jednom uopštenom propovedi vere u kružnost i besmislenost svega, Zaratustra ide još dublje i dotiče odlučujući argument, barem na teorijskom nivou, za prelaz sa negativnog na pozitivni nihilizam. Ne samo da je sve ono što postaje barem jednom već moralo proći stazom prošlosti, budući da ona traje čitavu večnost i zbog toga je morala upoznati ostvarenje svih mogućnosti, nego i sama kapija, koja predstavlja sadašnji momenat, morala je već biti. I ako su staze prošlosti i budućnosti zaista krive, zar sadašnji momenat ne povlači za sobom dolazak *svih* stvari? *Dakle* – i samog sebe? Prošlost i budućnost se spajaju u krugu, čija se krajnja vrtoglavost sastoji u tome što je i trenutak, koji bi mogao izgledati kao privilegovani momenat takve kružnosti, radikalno uključen u nju: on je već večno bio i u tom svom ‘već bio’ povlači za sobom sve stvari koje će doći, zajedno sa sopstvenim „budućim“ dolaskom.

Na ovoj tački vizije i tumačenja još uvek smo delom u perspektivi čovečuljka, a delom van nje. Ova faza se može uporediti, u jednoj skoro savršenoj podudarnosti, sa stanjem slobodnog duha u *Ljudskom*, *suviše ljudskom* i *Veseloj nauci*, koje je već prekoračilo čisto negativnu viziju nužnosti zablude – ovde, besmislenosti postajanja – ali se održava u stanju koje jedva da se može definisati; to je sloboda simboličkog još uvek shvaćena kao izuzetno stanje. Slobodni duh je video ne samo nužnost zablude, već i nužnost te spoznaje zablude i njenu neizbežnu pogrešivost (podsetiti se FW 54), i to ga je stavilo u mogućnost da se bez muke izdigne nad metafizičkim zbivanjem, ipak samo na trenutke, i uvek jednom nogom, ili čak svakodnevnicom njegovog postojanja, stojeći u samoj zabludi. Razlika od prve negacije, one koja spoznaje besmislenost i pogrešivost svega, stoji samo u činjenici da je ova druga negacija radikalnija, i to je već mogućnost da se ona preobrazi u afirmaciju. U stvari, pomislimo li na spokoj slobodnog duha, glumca itd., ona već sadrži brojne afirmativne osobine, ali još nije oslobođena od toga što je rođena kao negacija; još uvek podrazumeva bolest od lanaca.

Na celo ovo još dvosmisleno stanje ukazuje na stranici *Zaratustre* upitni karakter čitave druge faze prvobitne vizije, one koju smo nazvali kontrainterpretacija koju Zaratustra suprotstavlja pojednostavljivanju čovečuljka. Kako smo rekli, ovo drugo tumačenje već na teorijskom nivou sadrži sve elemente koji su nužni za potpuno i pozitivno

određenje učenja o večnom vraćanju. A to je: samo sa tačke gledišta subjekta koji se kao „sadašnji“ oseća spoljašnjim gledaoцем zbivanja besmislenog postajanja i nužnog privida, takvo zbivanje se opet može pojaviti kao beznadežna predstava. Izrečeno rečima *Volje za moć*: „Filozofski nihilist je ubeđen da je sve što se zbiva besmisleno i uzaludno; a ne bi trebalo da postoji besmisleno i uzaludno biće. Ali otkuda potiče ovo ‘ne bi trebalo’?“ (WzM 36)

Traganje za smislom koje je vekovima bilo protivotrov nihilizma i očajanja, sada postaje načelo jednog potpuno negativnog stava prema postojanju, zato što ga i dalje odmerava po ugledu na onu potrebu za vrednostima „spoljašnjim“ postajanju koje je metafizika zamišljala. Budući da ovih spoljašnjih vrednosti više nema – pokazale su se neodrživim, čak su se samoukinule (istinoljubivost) – stižemo do očajanja. Ali: ko stiže do očajanja? Postaviti ovo pitanje znači shvatiti zašto novi element sadržan u Zaratu-strinom kontratumaćenju predstavlja odlučujući korak u izlasku iz očajanja i negativnog nihilizma. Da ništa ne treba da bude lišeno smisla – vrednosni kanon filozofa koji na taj način optužuje to besmisleno postajanje kao isto tako negativno i očajavajuće – baš je ono što misli još uvek metafizički filozof, navikao da kategoriju smisla upotrebi kao transcendentnu stabilnost koja vodi i upravlja postajanjem. Tom svetu smisla kao transcendirajućem pripada postajanje, i na istaknutom mestu, subjekat. Videli smo da je Ničeova kritika metafizike suštinski usmerena na dva ključna pojma, supstanciju i slobodu, koji su korelativni i koji se svode na pojmove subjekta i objekta. Posebno zbog te radikalizacije kritike ljudske slobode – započete u *Zaratuistri* na temelju ideje večnog vraćanja – Niče će u *Volji za moć* radije govoriti o subjektu i svesti; upoznata i do kraja shvaćena ideja večnog vraćanja ne tiče se u stvari samo negiranja slobode kao aspekta platonsko-hrišćanskog morala koji ovekovečuje nesigurnost i nasilje, već uvida u to da sfera subjektivnosti uopšte, koja kulminira i manifestuje se u takozvanom slobodnom činu, mada poseduje celu mnoštvenost drugih aspekata (saves, emocije), nije izvorna, te je ona sama naime uhvaćena u vrtlog privida i besmislenosti postajanja.

Sa iznošenjem na videlo činjenice da i trenutak, to jest ono sadašnje koje je pojedinačno u odnosu spram večnosti prošlosti i budućnosti, nije nikad novo, te je totalno uključeno u kružnost, dostignut je nivo mogućeg prelaska sa negativnog na pozitivni nihilizam, sa večnog vraćanja kao paralizirajuće misli na večno vraćanje kao oslobode-nje simboličkog. Subjekat koji je svestan da je i sam uvršten u vrtlog privida je glumac, najkonstantnija figura među onima pomoću kojih Niče definiše, u delima pre *Zaratu-stre*, čoveka slobodnog duha, nosioca genealoške misli.

Međutim problem koji barem po našem mišljenju pokreće *Zaratustru* je problem prekoračenja faze slobodnog duha i njegovih estetičkih ograničenja. Ka ovome je upravljn drugi, ili sad već treći (prva vizija podeljena na dva momenta) momenat Zaratu-strine vizije. I dok tako na upitan način formuliše svoju hipotezu o tome da je i sadašnji trenutak potpuno stopljen u kružnosti večnog postajanja, pas sa svojim zavijanjima vodi Zaratustru do *drugog mesta*, gde se on odjednom našao a da tamo nije ni otišao; i posle sledeće vizije u viziji, koja ga podseća na drugu scenu noćnih zavijanja iz doba njegovog detinjstva, on ima utisak da je promenio nivo stvarnosti, pošto se pita da li se probudio ili sanja. Ova drugačija stvarnost se naime suprotstavlja kao druga

onoj prvoj viziji. Razlika između ovog drugog momenta i prvog – i to je ono na šta aludira naslov poglavlja – istaknuta je u činjenici da nova vizija nije protumačena i objašnjena. Zbog svoje pozicije ona se čak predstavlja definitivno kao pravo rešenje interpretativnih problema prve vizije; ali dosledno temeljitoj alegoričnosti celog dela ona sa svoje strane i nema objašnjenje. Ona je data čitaocu kao dodatni osnov nivoa prve vizije, pa se i zaključuje sa nizom pitanja koja usmeravaju ka njenom smislu, mada ne na jednoznačan način. A to znači, ponavljamo, pružiti alegorični ključ za tumačenje prvog dela vizije. Ključ je alegoričan ne zato što dozvoljava da se zagonetka alegorije reši, već zato što je on teorijsko-praktički, dvosmislen, „gotički“, događajan, odnosno alegorijski u smislu koji smo naznačili kao osnovni za alegoričnost celog *Zaratuстре*.

Poenta je sledeća: prekoračenje stanja slobodnog duha ostaje teorijski nerazrešiv problem. Prelaz ka *drugom mestu* označava upravo ovo: to da mesto ipak ima posla ne sa teorijom, već sa praksom, ono je što druga Zaratustrina vizija, iako opskurna, označava sa dovoljnom sigurnošću. Mesto gde zavijanja psa premeštaju Zaratustru je usamljeni, opustošeni krajolik, pokriven divljim hridima: ovi elementi čini se da ukazuju da smo sa nivoa prve vizije koja, ako važi uspostavljena paralela, mora da bude nivo glumca-slobodnog duha, spokojnog i nasmejanog, prešli na mesto krajnjeg spokoja. Na ovom mestu Zaratustra vidi mladog pastira kako se previja po zemlji, gotovo udavljen velikom crnom zmijom koja mu se koprca u ustima. Uzalud Zaratustra pokušava da istrgne zmiju napolje. Potom više pastiru da joj odgrize glavu. I tek nakon što se to desilo pastir je slobodan, ustaje preobražen i preoblikovan (ozaren kao Isus na Tavoru) i smeje se sa smehom koje čovečanstvo nikad pre nije videlo.

Središnji element ovog drugog dela vizije sigurno je pojam odluke. Ugriz pastira je odluka koju on donosi nagovoren od strane Zaratuстре, i koja ga oslobađa od velike opasnosti u kojoj se nalazio. U čemu je bila ova opasnost, šta predstavlja zmija koja preti da će ga udaviti? Ako moramo moći uspostaviti vezu sa prvim delom vizije, zmija (i sama jedna kružna figura) je samo učenje o večnom vraćanju tako kako je formulisano u viziji i u oba tumačenja, jedno čovečuljka i drugo Zaratustrino. Dok je tumačenje čovečuljka bilo već na neki način pobijeno i upotpunjeno Zaratustrinim protivtumačenjem, ovo poslednje je formulisano na hipotetički i upitan način, i čini se da na njegovo pitanje odgovara scena sa pastirom i zmijom.

U prvom smislu, odgovor koji Zaratustra dobija od pastira može se shvatiti kao puko i prosto pobijanje tvrdnje prema kojoj je i trenutak već večno bio. Kada bi ova teza bila istinita ugriz pastira ne bi ništa rešio, a njegova odluka ne bi bila prava odluka. Sama činjenica da on odstranjuje glavu zmiji-kругu-večnosti trebala bi da ukaže na ovo značenje radikalne primedbe na Zaratustrinu hipotezu, neka vrsta ustajanja na noge i započinjanja hoda nasuprot Zenonu koji teorijski dokazuje nestvarnost kretanja. Ovde, naime, moramo imati u vidu pre svega to da daljnji razvoj Ničeovog dela nije protumačio i elaborirao scenu pastira u tom smislu. Posebno u svetlu cele jedne serije nagoveštaja koji nam dolaze iz *Volje za moć*, ali i već iz prve objave ideje vraćanja u *Veseloj nauci*, misao večnog vraćanja je selektivna ne zato što se čovek pokazuje višim suprotstavljajući mu se, već zato što se pokazuje sposobnim da ga podnese. Odgriz zmijine glave mora se stoga protumačiti u smislu koji se ne suprotstavlja tim izričitim

razvojjima Ničeovog dela, razvojjima u kojima se, pored svega, ideja večnog vraćanja često nalazi označena kao nešto „odvratno“ i paralizirajuće. Shvatićemo, prema tome, ujed pastira kao čin sa kojim on preuzima i prihvata učenje o večnom vraćanju, nakon čega postaje slobodan kako nikad pre nije bio, uči da se smeje na novi način, pronalazeći ponovo osobine slobodnog duha iz prethodnih dela.⁵

Prvi i polemički smisao grizjenja zmiije, ipak, ne može biti ignorisan i mora se uskladiti sa ovim drugim koji pak aludira na prihvatanje učenja o vraćanju. Kako se može izvesti ovo usklađivanje dva smisla? Pre svega, neophodno je održati i prvi smisao, onaj koji zahteva stvarnost odluke, kako se ne bi posve ispraznila novost koju predstavlja vizija pastira s obzirom na teorijsku objavu kružnosti koju imamo u prvom delu vizije i u sa njom vezanom tumačenju. Osim toga, zašto bi Zaratustrino tumačenje bilo formulisano na upitan način, ako scena sa pastirom ne bi bila određena da izvede novi element? Da li taj novi element u stvari može biti samo iznošenje na videlo odbojnog karaktera ideje vraćanja i nužnosti napora za njenim prihvatanjem?

Pričati o „prihvatanju“ ideje večnog vraćanja, osim toga, nema smisla, prvenstveno sa gledišta generalne Ničeove polemike sa metafizikom. Večno vraćanje nije esencijalna struktura stvarnosti gde bi se radilo o manje više spinozističkoj spoznaji i prihvatanju. U situaciji te vrste reprodukovao bi se odnos između objektivnog poretka stvarnosti i posmatrajućeg subjekta, što je nemoguće da se usaglasi sa celinom Ničeovog učenja, te posebno sa negacijom samog pojma svesti i subjekta (kao suprotstavljenih objektivnom postojanju) koja je sadržana u ovom poglavlju, u Zaratustrinom protivtumačenju koje na videlo iznosi ukorenjivanje trenutka u kružnosti postojanja.

Smisao scene sa pastirom mora, dakle, biti drugačiji od pukog i jednostavnog prihvatanja večnog vraćanja. Njen smisao ima veze sa karakterom odluke koju ona iznosi na videlo. Ta odluka, posle onoga što je Zaratustra rekao o uključenju samog trenutka u krug, stoji u paradoksalnoj situaciji. Nije istina da pastir jednostavno odlučuje da prihvati večno vraćanje; odgriznuvši zmijsku glavu on odlučuje da uspostavi i utemelji samo večno vraćanje. Da večno vraćanje može biti predmet uspostavljanja od strane čovečje odluke stvar je koju Niče tvrdi sasvim eksplicitno u jednoj belešci iz doba *Zaratustre* (Mu XIV, 132):

„Besmrtn je trenutak u kojem sam *proizveo* (kurziv Đ.Vatimo) večno vraćanje. Zbog tog trenutka podnosim ponavljanje.“

Ovaj odlomak u svojoj nabijenosti sadrži odlučujuće naznake za čitanje scene sa pastirom.⁶ Bilo bi banalno tumačiti ga samo u vezi sa intelektualnim nastajanjem ideje

5 Da grizjenje zmiije znači „prihvatanje“ večnog vraćanja teza je na primer K.Levita, *Nietzsches Philosophie*, cit. str. 74 i dalje. Naša analiza, pre svega zbog identifikacije simbola, i te kako ima u vidu tu Levitovu analizu koja je izuzetno detaljna i precizna, čak iako su ishodi radikalno drugačiji, pre svega zbog onoga što se tiče teorijsko-praktičkog značaja večnog vraćanja.

6 Ovom odlomku mogu se približiti mnogi drugi, tj. svi oni odlomci koji ukazuju da večno vraćanje, paradoksalno, ima početak u odluci koja ga zasniva. Videti na primer, Mu XI, 185: „Od momenta u kojem ova misao postoji, menja se svaka boja, i biva jedna druga *istorija*“; (Z III, „Ozdravljenik“): „Ja spadam u uzroke

večnog vraćanja kod Ničea. I u svakom slučaju tako ne bi objasnili aluziju na ponavljanje koje valja podneti. Produktivnije je pak da se vide ujedinjena dva elementa koja karakterišu odluku pastira u Zaratustrinoj viziji. U njoj postoji uspostavljaajući i utemeljujući element, te element prihvatanja. Uspostavljaajući element je to da večno vraćanje mora biti proizvedeno, htено (ne prihvaćено, već odlučено, izabrano kao jedna mogućnost). To je u skladu sa karakterom događaja kojeg ono ima kao zajedničko sa smrću Boga i sa nihilizmom. Uostalom, prva formulacija učenja o vraćanju koju Niče daje u četvrtoj knjizi *Vesele nauke* ukazuje na izričit način na smisao tog uspostavljanja večnog vraćanja u ljudskoj odluci.⁷ Ovdе imamo nešto mnogo više od odlomka na kojeg se oslanjamo da bi smo dokazali važnost odluke u „uspostavljanju“ večnog vraćanja. Odlomak *Vesele nauke*, što će se uskoro videti, ima vodeću vrednost za razjašnjenje samog učenja večnog vraćanja u svojoj celini. Takva vodeća vrednost sastoji se u obraćanju pažnje na to što ovo učenje, još jedanput, nije nikakva metafizička struktura sveta koju valja teorijski spoznati, već novi način bitka čoveka i celine sveta čije je konstituisanje u pitanju. Koji je zapravo problem koji postavlja pasus iz *Vesele nauke*? To nije problem – kako se često želelo videti – shvatanja večnog vraćanja kao jednog mogućeg moralnog kriterijuma kantovskog tipa, jedna vrsta nove formulacije kategoričkog imperativa. Zaključak aforizma je uostalom u ovom momentu vrlo jasan: ne radi se o delanju na takav način da se hoće večno ponavljanje nekog dela (kao što je kantovski moralni čovek delovao na takav način da je hteo da maksima njegovog delovanja može postati princip opšteg zakonodavstva). Niče postavlja problem na drukčiji način: „Koliko bi trebao da voliš samog sebe i život, da više ne bi *želeo* (Ničevov kurziv,

večnog vraćanja“; (Mu XIV, 178): „Determinizam, ja sâm sam sudbina, i iz večnosti uslovljavam postojanje“. – Naravno, ako se istakne da ono što nastaje jeste „prihvatanje“ večnog vraćanja od strane čoveka, pa mu se prema tome pripisuje osobina jedne metafizičke strukture, paradoksalnost učenja onda izgleda ublažena, ali ne posve uklonjena, pošto ostaje teško da se misli kako se u nužnom krugu bitka može ubaciti čak i sama novost otkrića tog kruga od strane čoveka. To je u krajnjem koren bezizlazja kojim Levit vidi posvećen Ničevov pokušaj restauracije ontologije grčkog tipa, danas na koncu moderne, to jest, na temelju povesti hrišćanske „subjektivnosti“. Hajdegerovo rešenje je i ovdе najsuptilnije i ujedno najverodostojnije: večno vraćanje nije struktura bitka već samo nedostatak *Boden-a*, u osnovi ontološki, koji se otkriva kao način postojanja totaliteta bića u dobu svodenja svega na subjektivnost: upor. *Nietzsche*, cit. tom II, str. 259-60. Krajnji subjektivizam i kružnost (bestemeljnost) svega se ne suprotstavljaju, čak su za Hajdegera dva lica iste pojave. Kod Levita večno vraćanje stoji kao nagoveštaj prehršćanske ontologije koju je za modernog čoveka već sad nemoguće obnoviti. Kod Hajdegera ono nema nijedno od pozitivnih osobina koje mu Niče pripisuje, samo je opšti gut-bitak temelja i smisla tehničko-metafizičkog sveta. U oba slučaja, simptomatična za tumačenja koje je učenje dobilo, ono nije primljeno u smislu i sa vrednošću koju mu Niče eksplicitno namerava pripisati.

7 FW 341: „*Najveća težina*.- Kako ti je kada se jednog dana ili noći demon došunja u tvoju najusamljeniju usamljenost i kaže ti: «Ovakav život kakvim sada živiš i kakvim si živio, moraćeš da živiš još jednom i još bezbroj puta; i u tome neće biti ničег novog, nego će ti se morati vratiti svaka bol i svako uživanje i svaka misao i uzdah i sve neizrecivo malo i veliko u tvom životu, i sve istim redom i posledicom — a isto tako ovaj pauk i ova mesečina među drvećem, a isto tako ovaj trenutak i ja sam. Večni peščani sat postojanja ponovo će se okretati — a i ti sa njim, zrnce prašine od prašine!» Da li se nećeš baciti na noge i škrutati zubima i proklinjati demona, koji je tako govorio? Ili da li si jednom doživeo silan trenutak, kada bi mu mogao odgovoriti: Ti si bog i nikad nisam čuo nešto božanskije? Kad te obuzme ta misao, ona će te, kakav si, preobraziti i možda smrviti; pitanje za sve i svakog: «Hoćeš li to jednom ili bezbroj puta?» kao najveća težina ležaćе na tvom delanju! Ili koliko bi trebao da voliš samog sebe i život, da više ne bi *želeo* ništa drugo do ovo krajnje večno potvrđivanje, to zapečaćenje?»

mogao bi imati upravo jednu antikantovsku ulogu) ništa drugo do ovo krajnje večno potvrđivanje, to zapečaćenje?“ (odnosno večno ponavljanje trenutka i izbora trenutka). Samo ako je trenutak koji čovek živi neizmeran, to jest u sebi obuhvata sve svoje značenje, bez ikakve transcendentne reference, samo pod tim uslovom se može uvek iznova hteti. Ljubav prema životu o kojem govori zaključak je isto to: čovek koji može hteti večno vraćanje je srećan čovek, onaj kojem život daje „neizmerne“ trenutke u rečenom smislu, kao puna podudarnost postojanja i značenja. Uspostaviti večno vraćanje znači, prema tome, i to je veza tog učenja sa idejom natčoveka, proizvesti čovečanstvo sposobno da želi ponavljanje, sposobno da vreme više ne doživljava na tegoban način, kao napor ka uvek onostranom ispunjenju.

Samo u tom smislu, ill uglavnom u tom smislu, večno vraćanje je negacija vremena. Vrlo često se insistiralo na značaju anti-istoricističke polemike u ideji večnog vraćanja, ostajući suštinski na tragu Levita koji je problem oslobođenja potpuno izbegao. Videćemo uskoro da se povezanost večnog vraćanja sa problemom oslobođenja, odnosno natčoveka, slobodnog od bolesti lanaca, razume samo ako se ne zadržimo suviše bukvalno na problemu temporalnosti. Videti suštinu pitanja u negaciji temporalnosti može da odvede do stavljanja u odnos večnog vraćanja sa učenjima o vremenu koje Niče namerava odbaciti, te će se onda insistirati, na primer, na tome da vreme protiv kojeg se on bori je vreme kao čista kvantitativna činjenica kantovske kritike, čineći od Ničea branitelja kvalitativnog vremena koje je u njegovoj ispunjenosti određeno doživljenim sadržajima; ili će se večno vraćanje suprotstaviti istoricizmu, shvatajući ga kao učenje koje zasniva razne dimenzije vremena u odluci, i podvlačeći jednu moguću (ali neodrživu) „kjerkegorovsku“ interpretaciju Zaratustrine vizije (u trenutku su ukorenjeni prošlost i budućnost, konstituisani odlukom); ili još, u vezi sa ovom drugom tezom pokazaće se, opet na liniji kjerkegorovskog čitanja, da odluka zasniva vreme u meri u kojoj stoji u odnosu sa onostranošću vremena, sa večnošću.⁸

U želji da se večno vraćanje u stvari suoči sa suprotnim učenjima o vremenu, bilo bi korisnije uputiti na stranicu iz *Filozofije u tragičkom razdoblju Grka* (PTZ 5) gde se govoreći o Heraklitu i Šopenhauerovom učenju o vremenu, koje Ničeu izgleda blisko Heraklitovom učenju, suština vremena prema tim učenjima označava kao konstituisana od strane onog što bismo mogli nazvati ekstatičko-funkcionalni karakter svakog trenutka: Šopenhauer, sledeći Heraklita,

„o vremenu opet tvrdi, da u njemu svaki trenutak jeste samo ukoliko je zatro ono što mu prethodi, svojeg oca, da bi sam ubrzo ponovo bio zatrt ... ali da kao i vreme, tako i prostor, a sa tim i sve što u njemu i u vremenu ima samo relativno postojanje, biva samo kroz i s obzirom na nešto drugo, njemu istovrsno, tj. za nešto što postoji još jedanput na isti način.“

8 Ove probleme sam detaljnije analizirao u prvom poglavlju mojih *Hipoteza o Ničeu*, cit., na koje upućujem. Međutim, i tamo izloženo tumačenje (u jednom tekstu iz 1962.) snažno odiše ovim postavkama koje mi se sada čine parcijalnim i ne više održivim.

U tom učenju, koje u dobu *Filozofije u tragičkom razdoblju* Niče još jasno ne vidi kao antagonističko sopstvenoj dioniskoj perspektivi, ali koje, kao i celo Šopenhauerovo učenje, doživljava bliskim (delo je iz 1873.) verovatno da je definisano ono „vreme“ protiv kojeg se formuliše učenje o večnom vraćanju. To vreme nema toliko taj nedostatak da je linearno, kvantitativno, mehanicističko-determinističko (svi elementi koji se ističu kada se Niče uglavnom čita u anti-istoricističkoj funkciji). Ono što ga konstituiše jeste njegova ekstatičko-funkcionalna suština, kako nam izgleda da je možemo nazvati: svaki trenutak je samo u funkciji onih koji mu prethode i slede, a to znači da on u sebi nema vlastito značenje, da ne predstavlja onu podudarnosti suštine i postojanja što je uslov da bi se moglo uvek iznova hteti. Trenutak se u krajnjem ne ponavlja jer on to ne zaslužuje, jer je konstitutivno „nesušinski“, lišen suštine. Međutim, odgovor koji Niče daje na ovu metafizičku doktrinu vremena jeste objava večnog vraćanja u *Veseloj nauci*. Večno vraćanje trenutka iziskuje da čovek uđe u jedan drukčiji odnos sa vremenom, da zaista može doživljavati trenutke sposobne da se uvek iznova učine željenim. To ne podrazumeva samo jednu promenu stava, već radikalnu promenu uslova postojanja. Ko je čovek za koga vreme neće više biti borba trenutaka koji se savlađuju postepeno se uništavajući u edipovskoj povesti u kojoj se sin potvrđuje samo ubijajući oca, nego će ono biti mirno prisustvo značenja totalno poistovećeno sa činjeničnim? Čini se tako da je osim vrednosti praktičkog apela (ne u moralističkom kantovskom smislu) ideja večnog vraćanja povezana sa odbijanjem platonsko-hrišćanske transcendencije što je jedan od fundamentalnih aspekata kraja metafizike (što se vidi iz sheme koju daje *Sumrak idola*, na već citiranoj stranici o tome „kako je pravi svet postao bajka“). Večno vraćanje nije toliko negacija vremena, koliko negacija transcendencije⁹. Vreme koje je ovde negirano jeste vreme kao ekstatička težnja ka drugome, proces ka cilju koji budući (nikad) ne dostignut omogućuje da vreme postoji u njegovim raznim artikulacijama.¹⁰ Anticipirajući, a još neznajući to, tvrdnju koja će posle biti izvedena u *Zaratuistri* i *Volji za moć*, Niče u spisu o filozofiji u tragičkom vremenu pokazuje takođe da je tako pojmljeno vreme obrazovano na fundamentalnom sukobu koji, barem sve do danas, struktuirao povest čoveka, edipovski konflikt između sina i oca. Ako želimo da zamislimo koji će to čovek biti sposoban da želi večno ponavljanje sadašnjeg trenutka kao jedinstva bitka i značenja, odnosno uklanjanje svake transcendencije, moraćemo imati u vidu ovaj model i sugestiju koju nam pruža spis iz 1873. u pogledu njegove povezanosti sa ekstatičko-funkcionalnom strukturom vremena.

Ako je, kako se čini iz svega ovoga, legitimno misliti da večno vraćanje može da se uspostavi u odluci, a ne da se samo prihvati i spozna kao metafizička struktura stvarnog, odnos između scene pastira i ostatka Zaratuistrine vizije trebao bi već sada da bude jasniji. Sa jedne strane, budući da sopstvenim činom uspostavlja večno vraćanje, pastir

9 U tom se smislu mora shvatiti sinteza platonizma i mehanicizma koja se prema WzM 1061 ostvaruje u večnom vraćanju.

10 U tom svetlu pojavljuje se krajnje metafizičkim (u ničeanskom, ali i u hajdegerovskom smislu) koje se, i to je važno, mora posledično na to i svesti) Hajdegerovo učenje o epohalnosti bitka (upor. fusnota 13 poglavlje I, odeljak drugi), i u krajnjoj analizi takođe učenje o vremenskim ekstazama u *Bitku i vremenu* koje mu stoji u osnovi.

obavlja jedno *svođenje* svega *na* odluku; odnosno zahteva bazičnu važnost trenutka u konstituciji onog kruga prošlosti i budućnosti koji je večno vraćanje. Budući da pak zbiljski uspostavlja večno vraćanje ne samo u obliku protumačenom od čovečuljka, već u onom definitivnom Zaratustrinom tumačenju, u kojem naime trenutak uvlači i samog sebe u to cirkularno postajanje, pastir, upravo svojom odlukom, izvršava jedno *svođenje* odluke koja se, u novoj, tako omogućenoj perspektivi, prepoznaje kao već večno željena, večno dogođena i odlučena. Ova dvostrukost *svođenja na* odluku i *svođenja odluke* vraća nas još jednom na opšti smisao *Zarastustre* i učenja o vraćanju, kao napora da se prekorači estetička i izuzetna faza slobodnog duha, te da se proizvede čovek koji nije više bolestan od bolesti lanaca. Ovde se možemo pomoći kjerkegorovskom paralelom, ali ne da bi razjasnili, već da bi eventualno ukazali na tenziju i sličnu poteškoću. Prelaz sa estetskog na etički stadijum života, i na izvestan način prelaz sa etike na religiju, kod Kjerkegora se zbiva u skoku; posebno izbor koji čovek obavlja prelazeći na etički stadijum nije nikad izbor između estetskog i etičkog života, pošto u meri u kojoj je izbor on je *već* ceo na etičkom nivou. Analogna situacija se događa u slučaju odluke koja temelji večno vraćanje; ona zasniva svet u kojem odluka kao takva gubi smisao. To je poslednji čin metafizičkog i prvi čin novog čoveka. Kao u slučaju Kjerkegora, ne odlučuje se o nečemu, već o sebi, o samom subjektu koji odlučuje; i to je ono što odluci dodeljuje jedinstven karakter

Kakva god da je teškoća da se sve to do kraja promisli, barem je jasno da se u „Viziji i zagonetki“ pitanje večnog vraćanja postavlja u praktičkim terminima izgradnje „srećnog“ čoveka koji doživljavajući postojanje kao jedinstvo bitka i značenja zaista ga može i hteti kao večno vraćajuće. To naravno podrazumeva, ali tek sekundarno, negaciju vremena filozofije i tradicionalnog metafizičkog duha, shvaćeno pak kao ekstatičko-funkcionalno vreme, čija je osnovna struktura oblikovana na sukobu. Preobražaj pojma vremena koji dovodi do večnog vraćanja, prema tome, uslovljen je prvenstveno preobražajem „subjekta“ koji stoji u vremenu, čoveka koji treba da postane sposoban da živi jedinstvo bitka i značenja. *Svođenje odluke* koje jednom uspostavljeno večno vraćanje uključuje i u izvesnom smislu poništava, u vraćajućem krugu svih stvari upravo označava da je – na nivou večnog vraćanja, a i da bi se taj nivo postigao – potrebna radikalna obnova subjekta koja se prvenstveno predstavlja kao njegovo pravo i istinsko poništenje i rastvaranje.

Privredio i preveo sa italijanskog: Saša Hrnjez

Objavljeno u: Đani Vatimo, *Subjekat i maska – Niče i problem oslobođenja*,
Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2011.

