

Жељко Симић\*

Прегледни чланак

UDK 821.112.2-96: 14 НИЧЕ Ф.

DOI 10.7251/POL1305197S

## ОДЈЕЦИ НИЧЕОВОГ ЗАРАТУСТРЕ У ЕПОХИ ПОСТМОДЕРНИТЕТА

### Echoes of Nietzsche's Zarathustra in the Era of postmodernity

**Abstract:** *In this paper, the author thoroughly discussed the gnoseological radiation of Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra, placing this famous book in the context of epochal and revolutionary topics of this philosopher, from the will for power, overman, through death of God, antipodal tension between the Apollonian and the Dionysian principle of the being, to eternal recurrence of the same. Criticising those anthropological and epistemological interpretations which trivialise the semantic dimension of this jagged and unapproachable work of Nietzsche, the author of the text submits those arguments which illuminate a quite distinctive hermeneutical approach to the nihilistic philosophy of this great German thinker, while at the same time pointing out his "singing and thinking" for sophisticated understanding of contemporary postmodern situation. Within the globally dominant ideologies, ending with the liberal-democratic and neoliberal, an ontological decision on cultural and personal choice of the masking existence strategy to escape from finitude is founded. Nietzsche's anticipation, according to the author's explanation, reached up to the present moment in which, thanks to the technological, media and information evolution, the autonomous capacity of products originally intended for the total dismissal of the authentic ontological ambience remains such that it becomes active in terms of surveillance of human users. Postmodern reality – observed from the point of view of Nietzsche's insight from the book Thus Spoke Zarathustra – has turned into administrative instance, so far as man has become totally dependent on its maintenance, since he reached the point of leaving himself alone.*

**Key words:** *Nietzsche, Zarathustra, death of God, Dionysus, temporality, overman, will for power, eternal recurrence of the same, Dostoyevsky, Christ, nihilism*

**Абстракт:** *У овом раду аутор свестрано разматра гносеолошко зрачење Ничеовог списа Тако је говорио Заратустра, стављајући ту гласовиту књигу у контекст епохалних, превратничких тема овог филозофа, од воље за*

---

\* Аутор је редовни професор на катедри за друштвено-хуманистичке науке Факултета МСМ Универзитета ПА у Новом Саду.

моћ, натчовека, преко смрти Бога, антиподне напетости између аполонског и дионизијског бивствујућег принципа, све до вечитог враћања истог. Критикујући оне антрополошко-епистемолошке интерпретације које банализују значењску димензију овог разуђеног и неприступачног Ничеовог дела, аутор текста подастире оне аргументе којима се осветљава сасвим особен херменеутички приступ нихилистичкој филозофији овог великог немачког мислиоца, и указује на значај његовог „певања и мишљења” за истанчаније разумевање савремене постмодернистичке ситуације. Унутар глобално доминантних идеологија, закључно са либерално-демократском и неолибералном, наводи се онтолошка одлука о културалном и персоналном избору маскирајуће бивствене стратегије бекства од коначности. Ничеова антиципација је, према ауторској експланацији, досегла до самог актуелног тренутка у којем је, захваљујући технолошкој, превасходно медијској и информативној еволуцији, аутономни капацитет производа првобитно намењених тоталном смењивању аутентичног онтолошког амбијента, остао такав да сâм постаје надзорно активан према људским корисницима. Постмодерни реалитет се – посматран из перспективе Ничеових увида из књиге *Тако је говорио Заратустра* – изметнуо у управну инстанцу, утолико што човек већ постаје потпуно завистан од његовог одржавања, што је дошао до тачке напуштања себе самог.

**Кључне речи:** Ниче, *Заратустра*, смрт Бога, Дионис, временитост, натчовек, воља за моћ, вечно враћање истог, Достојевски, Христос, нихилизам

### Увод о нама обојенима, са педесет мрља на лицу и по удовима

Својеврсна трилогија која је претходила монументалној синтези *Тако је говорио Заратустра*, критички је до крајњих граница развила сугестију алтернативне протогносеолошке платформе у односу на безусловну рационалистичку доминацију у свим сегментима сазнајног процеса.

Наглашавамо ову чињеницу пуне исцрпљености критичких и конструктивних могућности, јер се складно развијање Ничеове интуиције надаље могло и морало окренути другом проблемском крилу, најављеном већ у раном спису *О користи и штети историје за живот*. Реч је о фалсификовању веродостојног статуса темпоралитета, као оној синергичној, логички толерисаној „супра-рационалној“, димензији која упија све рациоцентриране сазнајне чинове, и узвраћа им подршком псеудодоживљајне верификације.

Ипак, начин којим је у „трилогији“ (*Људско, сувише људско, Освиг и Весела наука*) успешно изведен непроцењив напор вербализованог подривања теоријског мишљења и логичког дискурзивитета, није више нити могао, а ни морао ни смео, бити ма како измењен. Стилистички и композиционо, мозаичко излагање је одговарало микрооткроењима слободно лутајућег духа, отргнутог од спутавања семантиком саобразном прописаним искуственим обрасцима и

идеологизованим „истинама“. Такви брзи и продорни убоји у срж процеса догматских интерпретација, са циљем новоустановљења иницијативног живљења — у Ничеовој употреби су већ постигли ранг методолошког инструмента којим је могло бити пласирано оно далеко важније: нови онтолошки тон, „расположење“ науке „весело“ евокационог сагледавања корена ништавила у свакој просторно-временској честици трајања.

Ипак, уколико су, закључно са *Веселом науком*, интензитет и дикција тона заправо апсолвирани и псеудонаучном разложношћу оваплоћавали конструкцију позиције оног надмоћног, али незнано-откуда обраћања из необјављеног списка *О истини и лажи у ванморалном смислу* — морали су претрпети извесну промену у прилагођавању новом проблему. Јер, задржавајући све што је постигнуто исијавањем новог онтолошког расположења из минуциозних *аналитичких* удубљивања у културне, социјалне и бивствене феномене, сада је требало постићи исти ефекат, али саображавајући вербализацију нечем не само апстрактном — као што је време — него, још важније, нечем *интимно ураслом* (чак до нивоа селективног, или чак априорно цензурисаног, значењског перципирања) у идентитетску припадност матрици епохе и цивилизације. Или, речено поређењем: као што је, на пример, немогуће западном човеку усвојити метафизички значењски конотат источњачке мандале — због чега је Јунг прибегавао полухипнотичкој анализи аналогне симболичке сфере сна — тако је и немогуће тек на нивоу когнитивног саопштења и логичког доказивања пренети фундаментално различито *искуство временитости*.

Тако је биланс Ничеовог подухвата после *Веселе науке* утврдио два аспекта. С једне стране, „субверзивном“ анализом културалних појава реализовано је ефикасно — што, уједно, значи и зрело-дискурсно формирано — буђење новог онтолошког расположења. Са друге стране, утемељен је захтев за подизањем таквог дискурса до *равноправног* легитимитета (и вишег дигнитета) „надисторијског“ становишта. И ето, управо из укрштања ова два аспекта настао је, тврдимо, синопсис „филозофске поеме“ *Тако је говорио Заратустра*.

Овај кратки увод, међутим, не изводимо како бисмо опонирали интерпретацији која стоји иза, на пример, већ општеприхваћене сугестије да *Заратустра* тенденциозно опонаша библијски тон. Чинимо то стога што у нашој тези о беспрекорном континуитету развијања Ничеове суштински непроменљиве интуиције, формални аспект заправо значи реализацију садржинског фокуса.<sup>1</sup> Као такав, начин стилистичко-композиционог иступања сам по себи представља већ велики део реализације изоштравања датог аспекта интуиције. Јер, овде образлажемо тезу по којој су Ничеова обраћања за нас својеврсни демонстративи: он је у њима принуђен да, *практично*, не тек дочара, него дословно *уприличи* дејство модерног иницијативног пресецања у зону могућне комуницираности персонализованог ништавила.

<sup>1</sup> Наравно, овим у потпуности потврђујемо идеје изложене у Деридином есеју посвећеном значењу стила код Ничеа. Види есеј — Jacques Derrida, „The Question of Style“, у зборнику: David B. Allison, *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Dell, New York, 1977.

Тврдимо, дакле, да је „надисторијска“ временитост људског постојања носећа платформа — у правом смислу речи — Заратустриних поука. (Баш онако као што су фасцинантни, тада још незнано-откуда извођени продори из списа *О истини и лажима*, трајно успоставили своје залеђе у оном што смо назвали трилогијом инаугурације „веселе“ науке). Због тога бисмо се могли сложити да се овом тезом, наравно са допуњујућом резервом, донекле придружимо мишљењу оних који су у стриктном постулату о „вечном враћању истога“ видели вероватно најбитнију Ничеову идеју. Ипак, за нас она то може бити искључиво у експанаторној засићености (као чвор сусрета многих линија тумачења посебних антрополошких аспеката), а нипошто не у хијерархијском значењу — тако као да би сви конкретни закључци, интерпретативни кључеви и појмови, извирали и зависили од ње. Јер, јасно је да Ничеову филозофију не карактерише никаква субординација важности идеја, него процес постепеног, све конкретнијег артикулисања јединствене интуиције о процесу свеобухватне онтолошке детериорације — све до данашње готово кардиналне мутације — веродостојне људскости.

*Тако је говорио Заратустра*, дакле, представља оквир најзрелијег, већ по самом ужем тематском задатку, Ничеовог формулисања интуиције, стога што настоји да изазовом радикалне алтернативе доведе до видљивости удаљени историјски исход интуитивног сагледавања мутираног човека.

Па управо због такве концепције *дуелног* постулирања персонализоване алтернативе историјском киборг-појединцу (који је тада, у време писања *Заратустре*, још увек био фантастично далек) — подсетимо се у пар реченица наше дијагнозе те завршне фазе западне цивилизације, коју смо на другим местима назвали пост-постмодерном.

Реч је о заклапању доктринарног, преференцијалног и бихејвиоралног обруча потпуне објективације савременог појединца, опкољеног осамостаљеним системом којег опслужују програмски-атракционо прехрањиване социјалне улоге. Човек је сапет унутар вештачко-интелигентног амбијента медијатизованих технолошких производа, током историје усавршаваних из човековог неповратног одустајања од признања (и његове разраде) ништавила као пресудног доживљајног чиниоца персоналитета. Ниче је из синхроних индиција наслутио супстанцијални извод таквог аутонихилизујућег епилога, а извајаност лика Заратустре — почев од изабраног стила, то јест проповедно самоуверене примене претходно установљеног новог онтолошког расположења, па до шокантне садржине реских пророштава — замишљена је као директан одговор на откривене *носеће линије* такве хумане деменције.

Ничеу је, по свему судећи, бар већ од првих написаних радова било јасно да сржна матица међу тим линијама — таква да се у њу безбедно таложе сви девијациони захвати којима, опет, она обезбеђује чврст искуствени ослонац — припада историјском времену.

Ниче је већ у спису *о користи и штети историје за живот* био на прагу чврсте формулације о истоветности између структуре историјски прожете свести и консеквентног антииницијатичког прибегавања изумима и идеолошким опсенама који све дубље заглибљују психу у пасивно гомилано *ништа*. До времена писања *Заратустре*, пак, након ингениозно изведеног задатка уприличења новог онтолошког тона (и то усред рационалистичко-просветитељске еуфорије), надисторијског „расположења“ и науке „веселе“ аналитике сврдлања појава до дна њиховог растварања у питању о начину суочавања или илузионистичког бекства од мистерије коначности — у Ничеу је интуиција, без сумње, горела крајњом разговетношћу. Било му је потпуно јасно да се и пуно упризорење терминалног исхода вредносне ниҳилизације, и поступност прикривене деструктивне еволуције, заправо реализују *ансорбујући састојке из једног заједничког формалог фиксатива свих заблуда, у виду другачијег, корумпираног времена*. Из његових сопствених истраживања упадљиво је происходило да се чак и раван сазнајне узурпације рациоцентрираним отуђивањем и научним априорним препарирањем предмета истраживања, за просечно конзумирање мора разложити до нечег опасније неприметног: до преводног нивоа употребе временитости.

Најзад, завршавајући ово прибирање елемената који су складно довели до нужне појаве баш таквог дела какво је *Заратустра*, доспели смо до кључне непознанице: како, према којој екстракцији принципа космичке нужности, постаје могућно (и неминовно) да се иницијатички неинтегрисано ништавило, као какав бесконачни *депо* иза линије човекове кратковекости и коначности, попут одмазде напослетку наметне за тоталну екстерну *депонију* ништавила хуманитета, као не само амбијент постојања, него и као системски регулаторни субјект? Дакле, неразлучиви сплет композиционих и садржајних састојака дела *Тако је говорио Заратустра*, био је замишљен управо тако да се из њега морао *доживети* одговор на ово питање.

Да је у *Заратустри* кључним постао тај проблем мета-функционализоване подвргнутости темпоралитета на ниво огромног полигона за исход кључног, дистинктивно-хуманог задатка разрешења односа са коначношћу/ништавилом — сведочи и смештеност, наизглед залуталог, фрагмента о указању лика Заратустре који се, као ниоткуда, појављује у *Веселој науци*. Догодило се то управо као непосредно продужење славног афоризма „Највећа тежина“, посвећеног првом помињању идеје о прозретој енигми: како долази до конкретизације космичког плана нужности на раван временитости? Наравно, реч је о идеји о вечном враћању истог.<sup>2</sup> Уводећи управо после те објаве изнебуха минијатурну

<sup>2</sup> „Како ти је када се једног дана или ноћи демон дошуња у твоју најусамљенију усамљеност и каже ти: ‘Овакав живот каквим сада живиш и каквим си живео, мораћеш да живиш још једном и још безброј пута; и у томе неће бити ничег новог, него ће ти се морати вратити свака бол и свако уживање и свака мисао и уздах и све неизрециво мало и велико у твом животу, и све истим редом и последицом’ ... Када те обузме та мисао, она ће те, какав си, преобразити и можда смрвити; питање код свега и сваког: ‘Хоћеш ли то једном или безброј пута?’ као највећа тежина лежаће на

повест о Заратустри који се обавезује да ће се са висоравни мудрости спустити к људима и донети им светлост — Ниче недвосмислено одређује у чему ће се састојати та светлост предана чекајућим „рукама што се шире“: то је сазнање о вечном враћању истог као непроменљивој потки за ткање искусивог темпоралитета.

Уколико се овако прегледно сагледају постављена очекивања, одмах постаје јасна смишљеност прелаза у химнични, проповедни тон и својеврсну „пикареско-филозофску“ структуру изношења ставова.

Најпре, треба препознати да *Тако је говорио Заратустра* подразумева претходну апсолвираност „веселе науке“ (и то је вероватно примарни разлог првотног потпуног одсуства рецепције у тадашњој читалачкој публици) у разградњи мњења која, згуснуто наројена, чине свакодневну културу. Проблеми који су третирани у *Заратустри* често се не разликују од оних у трилогији која заснива доживљај стварности „слободних духова“, али патос њихове поетско-дикционе експресије, као и беспоговорна аподиктичност дефинитивних закључака, хотимично дочаравају перспективу коментарисања *одоцго*, из сфере већ-постигнутости стабилних увида, која себи може да допусти илустративно поигравање сликама и метафорама.

Наравно, укупност такве усмено-поемске интонације требало би да, у Ничеовој крајње промишљеној употреби форме као демонстративне конструкције, *већ реализује* надисторијско становиште. Јер, подсетимо, такво становиште не постоји као корпус ставова, него као дистинктивни квалитет психичког стања, карактеристичан за „слободни дух“. Утолико је, без сумње, лик Заратустре, с једне стране, синтеза есенцијалитета свих оних полемичких актуелности којима је Ниче опсежно установљавао новоиницијатички фронт почевши од *Људског, одвише људског*, али је, са друге стране, ништа мање и уздигнутост тих конкретизација на једну перенијалну позорницу. На њој оне, као какви иницијатички пропламсаји, добијају своју смисаону гратификацију — поновно отварање идентификационог дијалога са персонализованим ништавиллом коначности.

Верујемо да је сада могуће сагледати да форма *Заратустре* представља најстроже контролисан прозодијски и семантички *перформанс*. Непрекидним понављањем модела Заратустриног проницљиво корективног обраћања поводом најразноврснијих ситуација и запажања, постиже се утисак својеврног *ритмичког скандирања*, свакако карактеристичног за древна пред-иницијацијска егзалтирања — али овде, уместо, да тако кажемо, „парасимпатичких“, изведена као интелектуално-поетска инсистирања. Уз то, подсећамо на оно што смо у претходним редовима разматрали а у вези са перманентном Ничеовом потребом да створи адекватан инсценијски аналогон древној драмској мистерији.

---

твом делању! Или како би могао себи и свом животу постати добар, да ништа више не тражиш, него после тог вечног потврђивања и запечаћивања?“ [Фридрих Ниче, *Весела наука*, нав. издање, стр. 235-236.]



Наиме, након извесног времена, читање о покретима Заратустриних мисли, имагинације и сусретања, напослетку успоставља одређено очекивање као успешно реализован топос: премда уопште не на објашњив начин (тачније, мистеријским *одушевљавањем*), читалац несумњиво улази у основни ритам новог осећања које резултира готовошћу на независност и нестандартизованост погледа на свет.

У ствари, реч је о згуснутом увођењу у оно исто онтолошко расположење које нам је познато из претходне трилогије, али којем персонализованост у формату митско-историјске фигуре, оживљене експресивном виртуозношћу, сада даје пресудну *утискујућу* снагу. „Весела“ наука тако доспева до свог извора: лишена потребе за мимикријским доказивањем у средини привикнутој на рационално мишљење, она се сада супстанцијално потврђује као оно што Заратустра изговара. Усвајајући релевантност Заратустриних исказа и судова, читалац бива прожет суштински *финалистичким* покрићем „веселе“ науке: оптиком оностраности, црпљењем из иницијатички оживљеног меритума бесконачности, која се логицистичкој филтрацији једино показује као ништавило.

Инсистирали смо досад на формалној окосници *Заратустре* како бисмо даље пратили тезу о крајње осмишљеном развијању Ничеове основне интуиције. Наиме, да би успешно увео доказивање о корупцији доживљаја временитости, Ниче је био потпуно свестан да у *Заратустри* мора *истовремено* тематски синтетизовати све оно у шта је, трагајући за ефикасном иницијатичком реституцијом, еволуирала његова дотадашња критика рациоцентричке теорије сазнања и научне праксе. Отуда *Тако је говорио Заратустра*, у свом најдубљем формалном коду, заправо енантидромно одражава непрестану условљеност корупције темпоралитета сазнајном праксеологијом: јасни проблемски наслови одељака су мозаички поман избор за суверену демонстрацију „веселонаучног“ елаборације — којој се *одмах* (баш као у индоктринисаној свакодневици) присаједињује друго, недостајуће крило критике/превазилажења антииницијатичке (нихилизујуће) културе Запада: а то је, већ знамо, успешно екстрахована, до границе самосталне факторске уочљивости, димензија темпоралне асимилације.

Дакле, интонативност и дикција Заратустриних обраћања представљају танано-инкантационо, протетичко уношење у слух читаоца надисторијског доживљаја времена кроз поре елаборације свакодневних упоришта реалитета. Уосталом, на једном програмски разоткривајућем месту налазимо готово дословну — наравно, у поетској овојници — потврду ове наше комплексне тврдње. Погледајмо цели тај навод налик програмском заглављу, и потом ћемо га кратко коментарисати:

„Предалеко сам одлетео унапред у будућност, страв ме спопаде.

Кад сам погледао око себе, имао сам шта видети: време ми беше једини савременик.

Тад полетех уназад, кући — све брже и брже: тако стигох к вама, ви данашњи људи, и стигох у земљу образовања.

Први пут понесох око за вас, и живу жељу: заиста вам кажем, дошао сам са чежњом у срцу.

Али та се зби? Ма како да ме беше страх — морао сам се смејати! Никад још моје око не виде тако нешто шарено и замазано!

Смејао сам се једнако, мада су ми и ноге клецале и срце дрхтало: ‘та ово је овде завичај свију лонаца боја!’ — рекох.

Обојени, са педесет мрља на лицу и по удовима, седели сте преда мном, на моје дивно чудо, ви садашњи људи!

А око вас педесет огледала, да ласкају вашем шаренилу, и да га умного-струче!

Одиста, нисте могли наћи боље маске, ви садашњи људи, од свог рођенога лика! Ко би вас — познао!

Исписани знацима прошлости, и преко тих знакова премазани још новим знацима: на тај сте се начин добро скрили од свих тумача и испитивача!<sup>3</sup>

Вероватно и није потребно посебно истицати потпуну подударност ових редова са нашим тезама. „Предалеки лет у будућност“ је поетска формулација пресудне ослоњености на интуитивни иступ засићен темпоралном зависношћу (то јест, није реч о надрационалном сагледавању скривених *синхроних* проблемских релација, него о садржајима сасвим сливеним са осама њиховог временског развијања). Од почетка тврдећи да Ничеови ставови тек апостериорно кореспондирају са њему савременим (па чак и блиско потоњим) становиштима, без сумње лако разумљиво можемо исто саопштити и Заратустриним речима: „време му беше једини савезник“. Па премда таква формулација сада изгледа схватљива, увек је потребно подсетити се њеног кључног *стратешког* значења: са проблемским решењима традиционалне филозофије Запада којима се супротставља, Ниче не полемише *примарно* анализирајући генезу њиховог формирања (јер би тада и његово закључивање *примарно* било индуктивистичко), него истичући њихов пројекциони одраз у будућим расплетима — дакле, може се рећи, темпорално-дедуктивно.

Уосталом, Ниче је у горњем фрагменту недвосмислено потврдио овакву процедуру: из увек превасходног третирања најдаљих проспективних изгледа тада савремених тема (штавише, може се тачније рећи: из *пребивања* у њиховој будућој метаморфичној актуелизацији), његове артикулације се реализују „летећи уназад“, ка тадашњици сагледаној искључиво као прелазни период у току глобалног процеса ниҳилизације. Оно што је пресудно за идеолошку организацију тог прелазног периода, Ниче, преко Заратустриних речи, такође аподиктично и готово опсесивно прецизно прозива. Погледајмо.

<sup>3</sup> Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Графос, Београд, 1982, стр. 122-123.



## Заратустра међу маскама земље образовања

Ничеу савремени друштвени поредак и обрасци представљају утемељивање „земље образовања“ као круцијалног дистинктивног обележја. Наравно, овде је реч о кулминацији институционализованог утврђивања свих сазнајних избора чије је правце развоја Ниче пратио почев од пост-сократовског античког преврата. Утолико је поменута синоптичка шифра — „земља образовања“ — иронична рекапитулација свега анализираног закључно са *Веселом науком*. Па будући да је Заратустрина фигура персонификовани извод једине узорне алтернативе фигури-моделу којег је фаворизовала гносеолошка странпутица — то се сада, у *Тако је говорио Заратустра*, комплетан „веселонаучни“ субверзивни напад усредсређује на антрополошка својства, на профил *моделованог појединца*.

А овај је, пак, пуки отисак стандарда дијаметрално супротног Заратустри као слободном духу, неухватљивом обавезивањима и тумачењима материјализацијама времена, преведеним у продукције образаца илузионог бекства од коначности.

Утолико је опис таквог људског стандарда поново, у лапидарној форми, врхунски прецизан: реч је о људима претвореним у сподобе тиме што су „нашарани“ и „замазани“ синтетичким бојама опсењивања и лажи, али и — за консолидацију још и важније — окружени огледалима саобразног квалитета. Јер, та су огледала намењена да *ласкају таквом изобличујућем шаренилу*, односно да га умногостручавају, творећи тотално фалсификујући културни амбијент.

И наравно, Ниче ни овде не може оћутати ношеност трагичким увидом своје интуиције; не може ускратити траг непрестаног подсећања на референтно упориште због којег је постало нужно читаво то уприличење силаска из надисторијске перспективе: због кобног еволуционог избора удаљавања од хумане суштине, због постепене деменције људскости, због ерозије вредности пропорционалне нагомилавању боја „згушњаваним у знаке преко знакова“.

Људи систематски обрађени индивидуационом процедуром „земље образовања“ свеобухватно су — мотивационо, вољно и праксеолошки — премрежани зависношћу од прошлости. Ово је, наравно, суштинска порука већ и раног списка *О користи и штети историје за живот*, с тим што, сасвим законмерно, Ниче и овде уводи један дистинктивни појам до којег се може доћи искључиво поредбено: посматрајући „земљу образовања“ из живљења утемељеног у надисторијском онтолошком расположењу. Наиме, житељи „земље образовања“ су, заправо, *маске*.

Али — приметимо овај суптилни обрт! — те маске нису окренуте споља, дакле не полазе од заштите унутарње веродостојности и интегритета, не супротстављају се погледима амбијенталног, оскрнављујућег банализовања и

сврставајућег типског сравњивања, него управо обрнуто — ове су маске окренуте на унутра, спречавајући пробијање импулса из сопствене суштине, блокирајући ма које корективно поручивање сопственог оригиналног порекла!

Другим речима, такве маске и не егзистирају као избор у односу на ма какав кореспондентни генини садржај (знајући да га заменски представљају), него су у целости конструисане мимо властитог онтолошког супстрата. Па ипак, оне, и не знајући то, фигуришу *наспрот* њему, и тиме га, само на други начин, одлучно уважавају и сугеришу.

У овој симболички експланативној минијатури, у ствари, видимо изванредан сажетак позиције ударног дејства ниҳилизма, којег на овом месту лако можемо у образложењу протегнути до данашњице.

За разлику од симболике аутентичног античког посвећења, у којој сваки појединац, идентификован са ликовима трагичке позорнице, носи пуку психолошку маску преко лика Диониса и његове судбине као фундаменталне бивствене парадигме, западни човек *сам по себи јесте маска*. Маска, наравно, нема *своју* позадину. Западни човек више нема сопствену бивствену парадигму, напосто зато што је укинуо слојевитост егзистенције уклонивши се њеној основи: а то је чињеница растварања у оном истом одакле извире његов нагонски код.

Бежећи од дионизијског суочавања и регенеративног обухватања ништавила умећем екстатичног жртвовања Ега и његовог фикционо-инструментализованог темпоралитета, западни човек се — према Ничеовом, заиста генијалном открићу — искључиво посвећује производњи самообмана, односно супститутивних процедура превазилажења коначности. Тиме, наравно, од сопственог активитета прави непрестано дорађиван маскирни заслон који треба да прикрије основно бекство и неминовно следствени онтолошко-идентитетски фалсификат. Комплетан корпус историјских идеологија смењује се као прогресија све протежније-ексцитаторних маскирања. Свима им је заједничка постојана претензија да њима буду неутралисани (односно протетички маскирани), и последњи трагови оног што се више не третира као саговорник пред- и иза-смртне вечности, него као бесмислено недостојно *ништа* које треба идеолошки превазићи.

Ипак, све до довршетка фазе доминантне продукције детерминативних идеолошких „нарација“ — у које данас већ слободно можемо укључити и дифузни постмодерни идеологемат инфинитезималног мрвљења вредности у „разликама“ — још увек се могло мислити о барем очувању фалсификујуће иницијативности. То, другим речима, значи да је унутар глобално-зрачећих идеологија, закључно са либерално-демократском и постмодернистичком, још увек, иако све неактивније, постојала одлука о културалном и персоналном избору маскирајуће бивствене стратегије бекства од коначности. Запањујућа Ничеова антиципација је, међутим, по свему судећи досегла до самог актуелног тренутка, у којем је, захваљујући технолошкој (а превасходно медијској и ин-

форматичкој) еволуцији, аутономни капацитет производâ иницијално намењених тоталном смењивању аутентичног онтолошког амбијента, постао такав, да сам постаје надзорно активан према људским корисницима. Задржавајући и даље карактер супститутивне маске, чији је онтолошки коефицијент искључиво разрада ништавила, модерни техно-реалитет је сам постао управном инстанцом, утолико што човек већ постаје потпуно зависан од његовог одржавања.

Ето то је врхунац, или довршетак, покрета нихилизације човека гносеолошким бекством од ништавила: живљење као маска иза које чак више не почива пуки заборав или потиснутост импулса ка интегришућем сусрету са коначношћу, него тајанствени погон осамостаљеног технолошког система. Човек је иритирана маска која служи одржавању привида животности позадинској експанзији нихилистичког система који се у односу на еволуцију виталитета показује као затрпавајући отпад. У нашим смо радовима, поновимо, овакво стање потанко анализирали као епохалну промену, назвавши је *пост-постмодернизмом*.<sup>4</sup>

Нипошто не треба помислити да је наше тумачење ипак слободна екстраполација, само зато што Ничеова предикција није могла визуелизовати данашњу кибернетску или компјутеризовану стварност. Формула коју је Ниче открио не тиче се конкретне материјализације, него најдубље оријентишућих онтолошких опредељивања из којих се генеришу сви правци улагања и уоквирују сва постигнућа когнитивних способности.

Штавише, Ниче је оставио сасвим довољно културолошки оперативних кључева разраде ове формуле — од којих је свакако, поред указивања на научну фортификацију опсенарском логицистичком интерпретацијом истине, најважније демаскирање институционализоване религије и кривотворење тако дубоког порива какво је вера.

Поводом значењске димензије тврдње о смрти Бога, баш на овом месту истичемо да се са Ничеа засвагда мора скинути потпуно непримерена оцена о некаквом атеистичком револуционару. У односу на *Веселу науку*, следеће Ничеово дело поново доноси истоветно указивање на најтешњу корелацију (или, пре, подударане) између, с једне стране, догађаја ишчезнућа Бога као димензије ка којој биће отвара иницијатички став, и, са друге стране, статуса људске веродостојности. Битна разлика садржана је у самом лику Заратустре као носиоцу коректива, као пуној реализацији хуманог бића на основама нове вере, што више не треба бркати са именованем објекта веровања: вера је аутентично, живо, плодотворно испољавање интегративистичког импулса чији је прихватни мост (објект веровања) ка ништавилу коначности такав, да може

<sup>4</sup> Веома је занимљиво питање колика је Ничеова хотимична употреба алегоријских маски — превасходно териоморфног типа — заправо иронично контрапунктирање маскираним лицима деградираних егзистенције. У сваком случају, можемо упутити на темељно испитивање ове употребе у есеју — W. D. Williams „Nietzsche’s Masks“, у: Malcolm Pasley, ed., *Nietzsche: Imagery and Thought*, University of California Press, Berkeley, 1978.

реанимирати заборављену психичку инстанцу (или средиште) кадро да препозна сопствени регенеративни потенцијал. То је инстанца-средиште које, преко живе партиципативности иницијативним дијалогом са сопственим ништавилом, већ учествује у властитом будућем, изасмртном метаморфичком пролазу.

Сасвим је очигледно да овакво пресезање оперише с нечим што бисмо могли назвати „онтолошким јединицама трајности“: дионизијска регенеративност, обезбеђена општењем са ништавилом и уношењем у доживљајно сазнање узорка његовог састава, не може се битно односити на проток времена, јер се тиче миграције стања. Видећемо убрзо да *Заратустра* уводи пресудно ново својство квалитета темпоралитета, чиме Ниче успева да заокружи учење, показујући како је могло доћи до *неприметног* дисконтинуитета.

Наиме, стари Бог, односно — у функционалном одразу — стари јемац персонализованог ништавила, који је окупљао импулсе интегративистичке инстанце, смењен је тако што је пресечено доживљавање онтолошке примерености, и на њеном месту образована узбудљива маска илузионог *освајања* новог, историјског времена.<sup>5</sup> Појединац се окреће од погледа у ништавило, и заогрће доживљај постојања историзмом којег може мерити, вајати, процењивати, у којем се може прослављати и у потомству памтити, у њега се утискивати. Ипак, све то, у супстанцијалном смислу, искључиво је испредање бекства од примарног задатка — а бекство значи производњу заменских љуштура којима је задатка симулација тобоже укроћеног ништавила, преведеног у историјско време. Отуда су све оне, заједно са историјом коју творе, заправо, по Ничеу, ништавно и нихилизујуће опсењивање. Погледајмо сада како се у доказној рекапитулацији овог што смо управо изнели, дискретно помаља кључ темпоралитета:

„Јер ви кажете: ‘Ми смо стварни од главе до пете, и не знамо ни за веру ни за сујеверје’: тако се испрсуете — ах, а и немате прсију!

Како бисте и могли имати вере, ви шарени, и замазани! — кад сте само слика свега оног што се некад веровало!

Ви сами живи сте доказ против вере, и разбијачи сваке мисли. Ја вас зовем *неверодостојнима*, ви представници стварности!

У вашим духовима жаморе сва времена једно мимо другог: али још и снови, и жамор свију времена, стварнији су него ваша јава!

Неплодни сте ви, зато немате вере. Јер, ко је морао да ствара тај је одувек имао својих живих снова, и звезданих знамења — и тај је веровао да има вере!

<sup>5</sup> Вероватно је немогуће наћи прецизније саобразну и упечатљивију уметничку елаборацију оваквог уласка у историјско време од завршног тома *Златног руна* Борислава Пекића. Иако, наиме, умногоме пародијски интонирана, седма књига прати античког рационалисту Ноемиса у његовим иронизованим сударима са митском хиперболичном перцепцијом и мишљу једног Јасона, Орфеја или Херакла — све док не наступи тренутак проласка кроз отвор између два концепта времена, и иронију замени стравом губитка чедне веродостојности природног реалитета.

*Ви сте притворене капије иза којих вребају гробари.* И ево шта је ваша стварност: *‘Све је заслужило да пропадне.’*<sup>6</sup>

Ниче је, дакле, изричит у одбрани достојанства и значајности оног што дефинише као веру. Овде јасно видимо да је за њега само (таква) вера суштинска, супротно оријентишућа противтежа најдубљој фалсификујућој деградацији.

Врхунски циљ неверодостојности састоји се у обликовању појединца „земље образовања“ и њиме конструисане стварности. При том овде добијамо фактички таксативан попис чворних мутационих својстава: реч је о „неплодности“ (Ниче, наравно, мисли на инерцију доживљајног пасивитета и опонашања прошлих модела), „одсуству живих снова“, ускраћености управљајућих „звезданих знамења“ која остварују комуникацију с универзалним планом. Врхунска поента у потпуности потврђује нашу анализу: описани човек у својој мутацији напослетку бива вођен финалистичким стазисом над којим постепено губи субјекталне ингеренције, па и основно разабрање и макар минималну упућеност. Устврђујући да су људи којима се обраћа налик на притворене капије (значи, објекти) иза којих вребају гробари (значи, ванљудски субјекти) — Ниче антиципира оно што смо образлагали као пост-постмодернитет, којем би, као заједнички именитељ креиране стварности у односу на хуману иницијативност (па вероватно и опстанак), заиста могла да послужи формулација: све је заслужило да пропадне.

Ипак, од свих ових потврда досадашњих разматрања важнија је у наведеном одломку дискретна сугестија која се, као повезујућа нит свих Заратустриних обраћања, постепено намеће са демаркационом силином: то је усисавање свих проблемских жаришта у питање *манипулације временитошћу*.

Људи „земље образовања“ целом су линијом праксеолошког испољавања *временито* детерминисани — пуки су одраз категоријално некадашње (гачније, надисторијске) вере, *слика* остварена пројигирањем из историјског пројектора. Они су саздани из комбинаторике историјских датости, то јест уоквирени из сировог „жамора“ многих ускладиштених временских одломака који творе историју, одржавану непрестаном, сулудо опсесивном интерпретацијом њених тобожњих значења.

Укратко, баш као у овом репрезентативном одломку, Ниче читавим током *Заратустре* инсистира на наизглед веома поједностављујућој, или чак неочекивано наивно редуccionистичкој идеји о сводивости свих разноврсних модалитета пласирања неверодостојности на заједнички супстрат — начина употребе времена. Наравно, овакав утисак је само површан.

Јер, такво помно билансно сабирање, унутар заједничког именитеља, разноврсних манифестних последица гносеолошког застрањивања, заправо је врхунац контролисане артикулације свих аспеката Ничеове основне интуи-

<sup>6</sup> Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 124.

ције и плана одупирања наслућеној детериорацији хуманитета. У *Заратустри* Ниче, наиме, саздава пуну *филозофско-драмску екстериоризацију* сопственог ванисторијског положаја, која, нужно, укључује:

1) *кулисе* материјалног света, израженог кроз репрезентацију његових конструктивних „вредности“ — моралитета, идеологије, научног сазнања итд. (реч је о схеми проблемских ситуација на које Заратустра наилази или их про-воцира),

2) такав херојски алтер-его Ничеа који је, по свим позитивним порукама, инкарнација Диониса у модернитету,<sup>7</sup> те тако својом личношћу новог човека обезбеђује противтежу човечанству распршеном у безличним операцијама, у књизи поређаним у низ мисаоних „перипетија“ које хероја тестирају и у њему провоцирају разрешење; и најзад

3) псеудодрамску климу, ону неизрециву атмосферу која набујава након дизања завесе са сваке трагичке представе, а која потиче из извесног *контекстуалног заједништва узајамног препознавања* и признавања за савезнике или противнике, свих лица учествујућих у драми. До заплета, сукоба, пораза и над-владавања не би ни могло доћи када актери не би делили претензије на исти стандард гратификације, те када не би, упркос дијаметрално супротстављеним акцијама, препознавали у другом противника, као неког ко полаже право на истоветно перципирану вредност. Дакле, наша је теза да *употреба временитости* код Ничеа управо представља пандан тој *пресудној* заједничкој атмосфери (клими), која се у античком драмском обрасцу подразумева, и коју сваким гестом и изјавом имплицитно афирмишу актери.

Закључимо:

Проблем *успостављеног фона* подразумевањем *темпоралитета* јесте, према томе, истовремено везиво и својеврсна неприметна, обужмљујућа и одржавајућа клима у којој се растварају сви истурени ставови „земље образовања“ којима се супротставља Заратустра.

Мајсторски од фрагмента до фрагмента изводећи као-успутно рефери-сање на тај круцијални, премда позадински аспект, Ниче из сваког закључка извлачи дубоко уткане основне нити и од њих саставља утисак пресудне хомогене силе. Тиме, напослетку, припрема највишу могућну упадљивост фона на којем такође најснажније може одјекнути његова превратничка порука.

<sup>7</sup> Фигура Заратустре је свакако само параван за самог Ничеа. Али, већ и чињеница да је одмах након писања *Заратустре*, или још вероватније и упоредо, приступио уобличавању стихова који ће бити обједињени у збирку *Дионисови дитирамби* (1884-1887), недвосмислено говори о пролomu оног што је било потискивано током претходног периода. Штавише, *Дионисови дитирамби* и по Ничеовим речима представљају допунски коментар, показујући стварни сугерисани оквир Заратустриних обраћања. Наравно, ова чињеница издвајања Дионисовог гласа из контекста најважнијег Ничеовог дела, само доказује жељу за непрестаним оријентирним фиксирањем иницијатичке референце.



Напросто, када би кључна позиција нихилистичке употребе темпоралитета остала скривена, тада ни темељни реститутивни услов и ослонац, у виду идеје о вечном враћању истог, не би могао бити доживљен у мери достојној његовог коренитог значаја. Читав композициони план *Заратустре*, отуда, представља врхунски брижљиво изоловање, чишћење од примеса споредних проблема, свих главних категоријалних чинилаца који опредељују већ готово „генотипску“ темпоралну стратегију појединца западне цивилизације. Њој се супротстављају аналогни чиниоци другачијег квалитета, чије ће уобличавање, у епохалном драмском попришту *Заратустре*, омогућити достојно прихватање новог темпоралног „генотипа“ — наравно, супрарационалног и алогичког — на којем те нове (односно осавременењене обновљене) хумане црте у потпуности почивају.

Погледајмо сада како изведеност овог плана, циљаног на заиста тотално превредновање, изгледа у контексту наших налаза.

### Превратничка структура конзумирања временитости

Шта је од свега нужније да би превредновање било реализовано? Наравно, човек који ће га изнети, али свакако не онакав какав је третиран до краја *Веселе науке*, него другачије конфигурисаних и развијених психичких моћи. Каквих? Па таквих да новим склопом могу констатовати значење поремећаја насталог „смрћу Бога“ и одступити од условљености историјским темпоралитетом. Управо превасходним инисистирањем на осветљавању носиоца таквог унутарњег психофизичког предела, сасвим се предвидиво отвара *Тако је говорио Заратустра*.

Увод у први део књиге својеврсна је пропедутика за концепцију натчовека, којег наши налази контекстуализују — а што, заправо, Ниче потврђује — сасвим изван ма каквих митских својстава и митско-искуствених димензија, искључиво и строго у функцији задовољења критеријума које за себе захтева ултимативни доживљај извесности вечног враћања истог, као нове темпоралне супстанце. И — ништа више!

Јер, растављен на реална својства на која указују метафорика, симболика и алегорика Заратустриног стила, лик натчовека се, чак крајње доследно логично, указује пре свега као слободно лишаван излишних особина чију је наметљиво изразиту присутност и вредност захтевала власт историјског процењивања времена.

Већ прве Заратустрине речи су, у том смислу, програмске: „Хтео бих да поклањам и удељујем, све док мудри међу људима не нађу насладе опет једном у својој лудости, а сиромашни опет једном у своме богатству.“<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 11.

Наравно, ово је парафраза јеванђелских исказа „... мудрост ваша — безумље у очима Господа“ и „блажени нишчи духом, јер је њихово царство небеско“ — са једном битном разликом. Наиме, истицање „налажења насладе“, уз несумњиво учешће *чулне* опсервације, подразумева свесну перцепцију *тренутне* гратификације, такве која се, управо због тренутности, може заснивати искључиво на психофизичкој уверености, *односно природној опсервацији* (а не религиозној интерпретацији која, као у јеванђељу, мора да сузбија контекстуално одупирање).

Управо то је велика Заратустрина новост: промена — да кажемо модерном терминологијом — одређене парадигме целовитог перципирања реалитета, доводи до тога да логички опозити: мудрост—безумље и сиромаштво—богатство, буду поништени у својим подразумеваним *значајним* разликама. Напротив, еталони вредновања губе значај у тој *новој парадигми*, те се опозити празне од тежине старог значења и постају флуидно измењиве ознаке неодређених референци.

Другим речима, у новој парадигми постају реални, чулно проверљиви спојеви „безумља мудрих“ и „мудрости безумља“, такође и „сиромаштва богатих“ и „богатство сиротих“.

На овом другом примеру лакше је довести до прелиминарног увида о каквој је парадигми реч: она обезбеђује контекст у којем нешто такво као материјално богатство престаје да оправдано буде предмет смислене жеље — а исто се односи и на стереотипизирану мудрост као складиштење знања. Такав исход, с друге стране, намах уравнотежава дигнитет оних који поседом материјалног богатства и идеологизованог знања нису ни били оптерећени — у њима се нова парадигма лакше и брже реализује, претварајући их, услед тога, у априори „богатије“ и „мудрије“.

Дакле, већ на почетку *Заратустре* долази до успостављања пуне зависности новог човека од опредељења које захтева измењена парадигма. Реч је о два симултана, преплетена, па ипак и одвојена процеса: о

- 1) начину основног позиционирања идентитета у
- 2) другачије перципираној стварности.

Ово наглашавамо, још једном инсистирајући на чињеници да „натчовек“ нипошто није фантазија састављена од преувеличаних или бунтовно-провокативно преокренутих познатих својстава — него доследно унутарње повезана карактерологија, која извире из строго промишљене нове идентитетске основе. А њу Ниче, пре свега, најодлучније одређује изван Ега и статично окупљајућег средишта самосвести.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> У погледу тумачења концепта натчовека, с великим уважавањем можемо упутити на веома истанчану студију која се фокусира управо на проблеме третиране у овом одеку нашег рада: Joan Stambaugh, *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1972. С друге стране, класични Карусов рад, који се одвише темељи на елементима биографско-психоаналитичког порекла, не можемо третирати као релевантан у погледу овде излаганих идеја,

Јер, „натчовека“ одликује фундаментална *реформулисаност уоквирујућег осећања самоактуализације*. Њиме се дефинише домен потврђујућих искустава, те га, према горњој подели, третирамо као (1) оквир основног позиционирања идентита.

Јасно, то уоквирујуће осећање око себе шири нова парадигма, и оно је такво да се више не односи на постигнуће освајања поседа, утицаја на окружење, па чак ни сабирања сазнања оперативно исходећих у јачини дејства на наспрамни свет објеката — дакле, не односи се ни на шта што би остајало у зависном положају од спољњег меритума. Уместо тога, у новој парадигми, „натчовек“ *налази идентитет у доживљају интегративне капацитивности*. Он себе препознаје у стању афирмисања *покретљивости свега дистинктивно личног* дуж оса које се изједначују са непрестаним регенеративним покретом природе. (Доживљај тако схваћене експанзије, као динамизма којим се хвата резонанца покрета природе, такође представља, као што ћемо видети доцније, и *стварни* садржај Ничеовог схватања моћи.) Ниче то прелиминарно формулише овако:

„Што је велико на човеку, то је да је он мост а не мета: што се може волети на човеку, то је да је он *и прелазак и пролазак*. Ја волим оне, који не умеју да живе друкчије него пролазећи, јер су то они који прелазе.“<sup>10</sup>

Да би такво доживљајно гравитирање било оствариво, сасвим је очигледна (2) неопходност адекватне, саобразне, априорне селекције перципираних датости.

Практично, то значи нужност већ и прекогнитивног (то јест, непроцесуираног у секундарној, рационалној обради) издвајања елемената утиска који ће бити организовани у доживљајни оквир. И ова је операција дефинисана и надзирана измењеном парадигмом, и због своје круцијалне важности за уобличавање ногог човека („натчовека“), поново потврђује да се његово психичко устројство, сасвим изван произвољно апотеотичких додатака, у Ничеовом делу стриктно везује за један нови детерминативни образац.

Ми, наравно, не кријемо да ће се показати како је реч о *парадигми измењене употребе темпоралитета* и његове првостепене функције образовања изгледа онтолошког упоришта (просто речено, доживљаја *како се и зашто* постоји). Такође ћемо, преко изгледа сабраних састојака преко којих се таква парадигма реализује и испољава, доцније лако утврдити њене конституишуће одлике. Оно што, међутим, овде пратимо, јесте указивање да цели план *Заратустре*, превасходно, брижљиво припрема објаву превратничке структуре конзумирања временитости. То је, како доказујемо овом студијом, друго крило (поред гносеолошког преврата) реститутивног супротстављања аналогном дејству антииницијатичког отклона у нихилистичку авантуру западног човека.

---

али га свакако вреди консултовати као парадигматичан пример другачијег становиштва: Paul Carus, *Nietzsche and Other Exponents of Individualism*, Haskell House Publishers, New York, 1972. (репринт издање).

<sup>10</sup> Фридрих Ниче, Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 16.

Засад смо, дакле, утврдили да је *вредносна хијерархија* човека кадрог да заустави погубни развитак „земље образовања“ — изникла из такве парадигме, на којој почива идентитет прожет динамизмом стапања са регенеративним обрасцем природног витализма. Будући у свом доказивању супротстављен доживљају заустављености и статичности, *такав идентитет више ни најмање не полаже на афирмативне категорије са предзнаком акумулације, располагања, па и ширења заставног избора* дејством силе на не мање покретљиви објектални свет. (Сетимо се овде Батајевог залагања за искуствено упражњавање креативног трошења/пражњења снаге личности „стављене на коцку“, на супрот моделовању доминацијом поседовања, чувања и функционализованог одржавања статуса!)

Али, како стоји с пореклом и последицама другог кључног Заратустриног објављења — које пророк такође наслеђује из блиц-напомена унутар *Веселе науке* — оног о „смрти Бога“? Да ли наизглед јасни романтичарски призив те изјаве можемо сматрати стилистичким интензивирањем, екстатичним одавањем једног ипак радикално субјективистичког (или, чак, мономанијакалног), па макар и генијално надахнутог монолога?<sup>11</sup>

Нипошто. Већ смо раније нагостили, а овде поново показали у претходном цитату који отворено уважава приоритет вере, да је Ниче (и његов алтер-его Заратустра) у *потпуности прожет верујућим импулсом* — али да оно што он себи представља као Бога, нема готово ничег заједничког (а критичког, наравно, неизмерно много) у односу на платонистичко-идеалистичку и теоцентрично-религиозну представу врховног бића.<sup>12</sup>

Врховно биће је за Ничеа одувек, у функционалном смислу, значило искључиво понуду (из „оностраних“ дубина бића природе) *артикулисања форме и начина посвећења делу разрешења енигме коначности*. Сада знамо да је реч о развијању таквог партиципативног средишта у човеку — бар привремено управног, али непрестано формативног — које уравнотежава самосвесну отуђеност активним емпатијским проницањем у мистерију регенеративног кода природе.

Модалитет персонализованог божанства је, по Ничеу, почео нестајати оног тренутка када је започето постепено укидање комплекса иницијатичке драматизације, који је организовао живот античког човека и који се продужио и до „последњег хришћанина“ Исуса Христа. (Треба приметити да је вера у ре-

<sup>11</sup> Овако би, на пример, могла изгледати рекапитулација става изнесеног у студији Maximilian Mugge, *Friedrich Nietzsche*, Kennikat Press, Port Washington, 1970.

<sup>12</sup> О Ничеовој религиозној концепцији тешко да, у западној литератури, може бити упутнијег консултовања од Јасперсових, макар у закључцима и донекле једностраних запажања. Капитална је студија Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, University of Arizona Press, Tucson, 1965. Изврсну компаративну анализу представља и минуциозно разматрање у: Richard Lowell Howey, *Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1973.

генеративно надвладавање коначности супериорно уткана у концепт хришћанског искупљења и васкрсења.)<sup>13</sup> Смрт таквог божанства, заправо, означава смрт мобилизујућег активног превазилажења искључивог субјективитета *уз помоћ трансцендирајуће представе*. При том је сасвим јасно да таква представа, у свом веродостојном облику, бива „емитована“ из средишта које се оглашава преко иницијатичких стања.

Али, да бисмо сасвим схватили Ничеов однос према догађају „смрти“ таквог Бога, као несумњиво страховитом онтолошком потресу, неопходно је одмах укључити све оно што смо досад разматрали.

Наиме, смрт Бога није била „природна“, није била еволутивно нужна, а с обзиром да је представљала „убиство“, *истовремено је и увела некакву супститутивну позицију* која је требало да амортизује ефекат таквог насилног прекида. Ми сада знамо да је, на масивном антрополошком плану, овде реч о антииницијатичком усредсређивању на искључиви меритум рационалитета, на сократовско инсистирање на неограниченој сазнајној продорности логичког расуђивања. Али, на плану супституисања основног састојка вере, та рационалност амортизација убиства божанства, у ствари је значила *корупцију и злоупотребу аутентичног смисла и садржаја трансцендирајуће представе*. Просто речено, некадашња мобилизујућа и организујућа представа иницијатичко-регенеративног Бога (Диониса, Христа), након преврата је „накалемљена“ на разум, одакле је послужила за генерисање *лажних, идеологизованих трансцендирајућих понуда* (идеолошких фикс-идеја)! Ниче је уочио управо ову фалсификујућу замену као суштину доминације рационалног ума.

Бар двомиленијумски успех ове замене, уз очигледну обезбеђеност таквог перспективног прихватања које се оглушује и о непобитне доказе деградације личности, Ничеовој проницљивости су били довољно јасни показатељи за два темељна, па чак, такорећи и „здраворазумска“, критичка запажања.

– прво, да је немогућ повратак на првобитну стратегију иницијатичког мобилисања стања веровања. (Разлог је, наравно, тај што је сама психичка структура човека Запада неповратно изобличена конфигурисањем према тоталној доминацији рационалитета и предубоким потискивањем „интегративног“ средишта.) И

– друго, суптилније скривено, да је за успех такве суштински *имитативне* (дакле, ипак недовољне по побуђујућем потенцијалу) манипулације трансцендирајућим импулсом људског бића, неопходно било (и остало) неопходно обезбеђивање неког прикривеног „савезничког“ чиниоца. Јер, ма каква да је она, у *рационално конструисаној представи нису генеративно покренути они аспекти бића који носе капацитет регистровања или општења унутар интегративног природног поља*. Нешто је, дакле, потребно да компензује одсуство

<sup>13</sup> Ова чињеница је, уосталом, била и главно везиво енормног афинитета и утицаја којег је Ничеово дело имало посебно у руској религиозној мисли.

активације тих пресудних подржавајућих психичких чинилаца, како би ипак крхким рационалним представама — крхким у односу на веродостојне „нагонске“ потребе бића свесног коначности — обезбедило барем одсуство побуне таквих потреба, те интензитетом доживљаја преузело њихову заокупљеност.

Свакако сада није тешко погодити да је управо у широком — по афицираним аспектима бића — преврату у опажању, доживљавању и *употреби темпоралитета*, Ниче уочио ту одлучујућу, сублиминално прикривену подршку.

Тако се и у овом следећем кораку дефинисања новог човека — последицама „смрти Бога“ — открива пресудно позадинско дејство темпоралне парадигме.

Али, при свему томе, кохерентност стратегије доказивања обавезивала је Ничеа да, у свом противставу, до нове парадигме стигне правилним, постепеним демаскирањем најпре оперативно приметнијих својстава антииницијатичког захвата — у чему га овде пратимо. Према томе, да би доспео до тог прикривеног кључа, Ниче је, сходно *Заратустрином* плану детекције фалсификаторних чворова путем креирања фигуре алтернативног човека, најпре морао да покаже, и довољно снажно алтернативно ослови, *ближе-појавне механизме изабране мутационе странпутице* у свакодневљу.

### **Натчовек, повратник земљи мало виши од себе самог**

Искључиво у том контексту треба разумети аподиктичку, офанзивну одлучност у најзначајнијем праксеолошком Заратустрином захтеву: оном што формулише као „повратак земљи“. Реч је о усредсређењу на избор *оријентисућег идентификационог поља* у којем нови човек мора искључиво тражити онтолошке афирмативе — дијаметрално се по том пољу разликујући од припадника „земље образовања“. Дакле, једини начин обустављања злоупотребе трансцендирајућег импулса његовим везивањем за рационално-идеолошке представе, садржан је у *одбијању свих трансценденционих формула*. При том је овде, једва дигресивно, и најбоље место да се дефинитивно демистификује значење толико злоупотребљеног префикса „над“ у концепту „натчовека“.

Пре свега, непрестано се треба подсећати да су Ничеове сугестије *негативно индуковане*, одупирањем владајућим концептима, као и да је његова офанзивност другостепена, то јест *одбрамбена*. Он *није суштински против трансценденције*, али схвата да је њено пласирање неповратно узурпирано рационалним идеализацијама. Укратко, њена је древна форма заборављена и до подударана већ поистовећена са рациоцентричким конструктима. Искључиво због тога се Ниче радикалним резом окреће против целокупне спекулативне метафизике као его-солипсистичког манипулативног фантазма, бирајући „земалско“, „природно“, „виталистичко“, као оријентисуће идентификационо



поље насупрот ма којим априорним идејним обавезивањима егзистенције.<sup>14</sup>

То значи да само с таквим предзнањем на уму треба читати редове који инсистирају на верности земаљском, нагонски-животном — редове који опозивају и исмевају све натприродно као шарлатанске идеограме. Надасве, треба препознати да је присутност истог коренитог разликовања то што усмерава Ничеов напад на било какве метафизичке псеудосуштине које разум пројектује изнад себе (истовремено их, наравно, контролишући својим интелепратацијама и рецензијама) као тобожње судбоносне регулативе.

Овакво пажљиво дистингвирајуће сагледавање, најзад, омогућава да се увиди, а затим и сасвим прихвати, чињеница да у заговарању свог виталистичког обрта Ниче, са друге стране, заправо рехабилитује изворни интегрални трансцендентализам потпуне античке „метаноје“! Реч је, наме, о својеврсном „сагоревању“ его-мапираних психофизичке овојнице, све док се у доживљају не укаже такво људско биће, које представља чворну синтезу природних процеса. „Човјек је нешто што треба да буде превладано... Сва су бића досад створила нешто изнад себе: а желите ли ви бити осека ове велике плиме, и радије се вратити животињи него превладати човјека?... Натчовјек је смисао земље. Ваша воља каже: натчовјек нека буде смисао земље!“<sup>15</sup>

И ето, у том модерно-реститутивном покрету античког самопревазилажења, наводи се једино покриће за надилазећи префикс натчовека. Због фалсификујућих наплавина историјских злоупотреба децидирано треба подвући: Ничеов натчовек се нити одређује према „нижем“ човеку, нити га одлучујуће квалификује релациона супериорност и поседовање некаквих фиксираних супермоћи. Он је, напосто, *човек нове парадигме*, такав да рехабилитује изворни еволутивни процес којег је, по Ничеу, изопачио тип људи „земље образовања“.

Штавише, изјашњавањем за вредност бивственог „прелажења“, као највиши могући ранг саобразности са креативним преображењима која воде природне процесе, Ниче у средиште филозофије поставља управо обичног човека — тражећи од њега само непрестану, ултимативно опредељујућу одговорност према оном *што може да постане*, ослобађајући га од ма којих поредбено-компетитивних квалификатива. Према томе, натчовек је потенцијал који почива у сваком човеку као срж егзистенцијалне упитаности над коначношћу и активно жудеће усмерености ка њеном превазилажењу, али, истовремено, и као јемство да та упитаност неће бити олакшана одрицањем од ње, то јест онтолошким сваљивањем на ниво *симболички* подобан анималној бесловесности.

<sup>14</sup> Видећемо доцније да је Хајдегер своје толико критиковано сврставање Ничеа у метафизичаре, заснивао напосто на другачијем конотирању појма метафизичког — у ствари, сасвим блиско нашој горњој тврди да Ниче није суштински против трансценденционог процеса, уколико би се овај задржао на, овде разматраној, првобитној доживљајној димензији унутар иницијатичког оквира.

<sup>15</sup> У овом смо цитату посегнули за другим преводом, будући да у досад цитираном стоји запањујућа грешка: глагол *савладати* уместо *превладати* којим се одређује однос према заблуделом човеку. [Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Младост, Загреб, 1976, стр. 9-10.]

„Човек је конопац, разапет између животиње и натчовека — конопац изнад амбиса.“<sup>16</sup>

Овде треба уочити Ничеов апсолутни онтологизам који му допушта да у критици, под заједничким именитељем, састави наизглед (по рационалној навици) неспојиве категорије: псеудоанималност и високу рациоцентрирану идеализацију. Ово, међутим, постаје легитимно услед измештања евалуативног филогенетског критеријума са континуума поседовања рационалне оперативности, на ранг еволутивне веродостојности — што је онтолошки меритум у најчистијем облику.<sup>17</sup> А у том критеријуму, амбис не припада биолошким животињама, него отпаднишву од веродостојности за које су, наравно, једино способни људи. Човеково одрицање и преиначавање у њега заложеног квалитета бића, показује се као почетак растакања у обезвређености. „Земља сазнања“ и њен деградирани житељ, којег у другом афоризму Ниче назива „последњим човеком“, представљају за Ничеа живи распис тог аутодеструктивног сценарија.

Динамизам и активизам самопревазилажења (то јест, остваривања себе као *прелаза* према потпуном, „натчовечном“ стапању са стваралачком силом природе) представља дубоки идентитетски погон; овај, пак, природно проводи разликовање *не* — људи међусобно, према арбитрарно-пожељним поседима или својствима, него сваког појединца према рангу сопствене реализованости таквог виталистичког транспоновања. Наравно, будући да тај ранг постаје манифестан по интензивности и квалитету доживљаја, то се он на фону природне борбе оцртава као неравноправност достигнућа транспонујуће компетентности.

Ниче овде, можда више него на било ком другом месту, демонстрира очигледност ослањања на далековидост своје интуиције (уосталом, и изричито је реч о „последњем“ човеку!), стога што као индукујући опозит (унутар „земље сазнања“) овој потентности не третира њему (Ничеу) савремени сталешки систем, него оно ка чему су тек припремно тежила тадашња социјална превирања: пасивизацији, нивелацији и, напослетку, срањивању импулса самопревазилажења у групно дефинисаним жељама. „Сваки хоће исто, сви су једнаки: ко друкчије мисли, иде својевољно у лудницу.“<sup>18</sup>

Тешко је не осетити nelaгoду пред овим продорним прорицањем које, неумољиво, као да рије управо по нашој садашњици — насељеној хомогенизујућим глобализмом, што значи: најстроже кодираним профилима палете дозвољеног „разликовања“, унутар суштинске истоветности. Наравно, Ниче-

<sup>16</sup> Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, Графос, Београд, 1982, стр. 16.

<sup>17</sup> Колико је Ничеов утицај био плодан, можемо сагледати и у суштинској инспирацији коју је овај концепт удахнуо Бергсоновом постулирању (у *Стваралачкој еволуцији*) антидарвинистичког грандиозног призора филогенезе као вишесмерног пробијања силе животног испољавања (*elan vital*) у фактички равноправно заокружене форме живота (од биљака до човека) које не допуштају међусобно поређење.

<sup>18</sup> Овај и следећи наводи до следећег издвојеног реферисања: *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 18-19.

ово образложење није, верујемо, никада било тако пуноважно: из просечног савременог човека Запада не само да одсуствује могућност релативизације искључиве мериторности Его-фокуса, него је у њему перцепција природности — укључујући свест о коначности — у потпуности смењена безбројним одразима технолошки филтрираних сензација.

### **Натчовек опет, живот као филозофија насупрот филозофији смрти**

Резимираћемо унатраг досадашње кораке разматрања заиста беспрекорно изведеног плана *Заратустре*.

Концепт натчовека можемо сматрати персонификованом инвокационом силом (па чак, слободно можемо рећи, афицирајућим архетипском матрицом) која Ничеу служи за поновно покретање и изнедровање својеврсног хуманог „тургора“ — потиска хуманог виталитета — из церебралне љуштуре рациоцентрираног човека, еволуираног све до данашње, умногоне амбалажне, технолошки адиктивне индивидуе.

Концепт натчовека је, тако, налик узорној, тродимензионалној менталној слици, похрањеној као финалистичко-регенеративна инкарнација унутар сваког људског бића. Она синтетизује у себи доживљајне еталоне, искуствене преводе и реакције садржане у Ничеовој новој филозофији живота, *ван које се не може посматрати*. Будући, међутим, да је таква фигура натчовека *еволутивно одређена као алармирајућа мобилизација* унутар противприродног тока детериорације којим се креће човек Запада, то се фигура Ничеовог натчовека још мање сме посматрати независно од њеног, у *целости* корективно-полемичког устројства у односу на текућу онтолошку и психичку анатомију појединца нихилистичког Запада. Укратко, стигли смо до увида:

натчовек није ништа друго до јукстапозиционо ословљујућа провокација упоришних, иначе брижљиво прикривених, тачака онтолошке и психичке заблуделости модерног појединца.

Али, идући даље унатраг, видели смо да та нова филозофија живота, коју синтетизује фигура натчовека, не дели оно суштинско што традиција подразумева под „филозофијом“: она не само да није дискурзивна и логицистичка, него се дистинктивно супротставља маркацији искустава са становишта јачања Его-компетенција, састављаних у статичну сазнајну и идентитетску матрицу.

„Филозофија живота“, баш као и натчовек који је репрезентује, такође је јукстапозиционо дефинисана, као превазилажење егоцентрираног концепта идентитета и његовог оперативног стожера у виду искључивости рационалног меритума. Па премда критика рационалитета, па чак и ослонац супротстављања на природно-нагонску основу, нису ни у Ничеово доба били одвише оригинални — епохална новина садржана је у указивању на *илузионистички карактер репрезентације* коју спроводи Его отклоњен од свог емпатијско-интегративистичког порекла.

То, пак, не значи ништа мање него да је комплетно логичко расуђивање, односно дискурзивност као методологија утврђивања „истине“, једна грандиозна представа која треба да смени и надокнади страховити онтолошки губитак односа са природношћу — оглашавану управо кроз непрестано фокусирано искуство коначности. „Смрт Бога“ за Ничеа је, тачније, *убиство*, па чак, сасвим прецизно, непрестано *убијање* тајанствене синаптичке повезаности пролазног људског бића са *сопственим* „тоталним“ доживљајем интегративног јединства, у којем привилегија преображене, не-егоцентричне свести служи „само“ као накнадна евокативна консолидација примарног утиска. Убијање таквог Бога-сусрета човека са сопственим одразом кроз коначност/ништавило у искуство регенеративног јединства, изводи се корпусом фундаменталних операција чију дијагностику и терапију, заправо, износи највећи део *Заратустре*. Овај закључак можемо срочити у виду једног, чини нам се, до сада никада формулисаног обрта:

Синтагма „филозофија живота“ коју разрађује Ниче, у ствари уопште не носи у себи нагласак на „филозофији“ — то јест као да је „живот“ нешто што се значењем подразумева, а да је ближе одређивање потребно ономе што је узето за предмет многозначности филозофирања. Управо је супротно тачно: значење Ничеове идеје са „филозофијом живота“ јесте да је она супротност онога што он препознаје као „филозофију смрти“, распрострању дуж историјског тока западне мисли!

Па пре него што пођемо даље, овај рекапитулативни блиц-осврт на пређене кораке зауставићемо на Ничеовом трезвеном увиду да је „убијање Бога“ — кога анатомски образлаже у хиперболама — могло постати могућно, и тако упорно бити извођено, све док није постало новом деградираним природом, само захваљујући неком снажном фалсификаторно-компензаторном захвату. Ми, пак, већ знамо да је реч о *нихилистичкој корупцији историјског темпоралитета* — али Ниче је у *Тако је говорио Заратустра* предузео кулминациони подухват како би такав увид изложио као поступно зревање, преко Заратустриних расчаравања конкретних, готово свакодневних заблуда.

При том је наравно, крајњи циљ ове својеврсне онтолошке терапеутике, као што смо доказивали, прикривено био јасан већ из најава остављених у претходним Ничеовим делима: учинити да се на фону тако постепено-конкретно разоткривене темељне злоупотребе (или, практично, разрађене псеудо-онтолошке операције „убијања Бога“), јасније, у контрасту, изложи *темељна идеја* могућне реституције. Јер, насупрот смртоносној *обмани нихилистичког историзма као темпоралитета аутодеструкције*, идеја о вечном враћању истог, чији садржај реализује човек детерминисан посвећеношћу „прелажењу“ ка стадијуму натчковека, показаће се као срж новопронађеног „Бога“.

Утврдивши све претходно речено, можемо се усудити да формулишемо основно значење садржаја *Заратустре*. То је постепено, веома пажљиво вођено, индуктивно стизање до пуноће такве акумулације увида у конкретно

деструирајућа цивилизацијска мњења и операције, које ће у збирном ефекту довести на праг разумевања преокретне дубине другачијег апсорбовања *временитости*.

Или, најкраће могућно: проблем свих проблема *Заратустре* јесте енигма персонализованог времена, и начин којим се оно узајамно профилише/конзумира с пребивалиштем у личности појединца.

Ниче је у уводном делу изложио основне оријентишуће проблемске линије — глобалну позиционираност *вредносног система* у односу на стандард уважавања онтолошке солидарности са природом („мудрост лудих“), затим проблем *идентитетског поља* и начина његовог активирања („Ја волим оног, чија је душа дубока у прегоревању, и који је у стању да пропадне и услед малог доживљаја“)<sup>19</sup>, те одустајање од рационалних представа за рачун посвећивања доживљајном асимиловању оних процеса који одржавају регенеративну равнотежу земље („Хулити на земљу, то је сад најстрашније — више ценити утробу оног што се не даје погледати него смисао земљин!“).<sup>20</sup>

Даљи ток *Заратустре* заправо строго прати план аналитичког попуњавања међуповезујућим спонама које, облажући мрежом конкретних избора ове покосне осе, заокружују изглед дехуманизујуће „земље образовања“, и постепено припремају довољно критички дозрелу спремност за исправан пријем новог, корективног, „вјерују“.

Пророк, тако, пролази кроз узастопне епизоде које увек у себи носе нескривени климакс напетости и пуцања значења неког од стереотизираних интерпретативних захвата који — било као навика, опредељујуће очекивање и рационално подразумевана каузална сукцесија — носе у себи жижу стабилизовања оног што смо ми одредили као антииницијатичко живљење. Оно што унапред треба приметити, јесте дискретна веза која ће већину тих пикарских догодовштина наводити на постепено разједање дотле неприкосновеног поимања временитости.

У таквом плану, сам довршетак уводног дела обележава алегорија о погибији играча на конопцу који се, на радост гомиле, саплетен од стране лакрдијаша, разбија о земљу. Ове околности врхунске напуштености и понижености, потенцирање крајње беспомоћности изазване бруталношћу и потпуном неосетљивошћу ближњих, екстремни су услови безутешног суочавања са пристизаном смрћу. Заратустра размењује последње речи с умирућим акробатом (јасна је асоцијација на стрпоштавање са нестабилног ужета рационалности), и први пут експлицитно уводи коментар на темпоралну димензију људског постојања.

Нема такве загробности која је продужетак рационалне представе — умирује Заратустра самртника — „нити има ђавола нити пакла.“ За човека

<sup>19</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 17.

<sup>20</sup> Исто, стр. 14.

нема разлога за страх од смрти — него, искључиво, од недостојног живота. Такав став одмах потврђује коментар покојника:

„Ако истину збориш, онда не губим ништа ако изгубим живот. Ја нисам много више *него зверка коју су научили да игра, батинама и пуштајући је да гладује.*“<sup>21</sup>

Порука је недвосмислена, и заиста сваком речју потврђује нашу досадашњу анализу. На том примеру можемо накратко, сада већ довољно и набрајањем, показати крајње брижљиву компонованост *Заратустре*.

Јер, премда обрађена са заводљивом дикцијом патоса, и та, као и свака друга епизода у овој изванредно полисемичној књизи је строго у служби учвршћивања снажне присутности мотива потребних за констелацију пријема круцијалне поруке:

1) Истицање мотива страха од смрти на самом почетку Заратустриног уласка у псеудореалитет земље „последњих људи“, представља фактичко уоквиравање оног што смо утврдили као главну, *онтолошку рану* нанету изласком из пресократовског реалитета. Неминовно нанесена антиинцијатичким отклоном, она суштински значи пресецање нагонског комуникативног канала који понире испод перцепције и домета логичких сазнања о коначности.

2) Мотив утешујућег отклањања представа ђавола или пакла (самртник очекује да ће га после смрти ђаво одвући у пакао), као наивног артикулисања којим је покушано амортизовање страха од смрти, макар бекством у сазнајно предвиђање — свакако је директан напад на репрезентационе пројекције којима прибегава рационалитет у немоћи да другачије прикрије сопствену некомпетентност у суочавању са онтолошким захтевом.

3) Јер, разлог страха — сугерише Заратустра — уопште не треба тражити у фантазматски обрађеним исходима вештачки подељене судбине душе и тела. (При чему је подела изведена како би се рационалитет могао имплицитно наметнути као зајемчена форма њихове интегрисаности.) Страх је последица егзистенцијалног бекства од ризика суочења са ништавилком.

4) Наиме, искључиво због чињенице да је умирући акробата „од опасности начинио себи позив“, Заратустра га, експлицитно, ипак издваја као савезника у реститутивном послању. Плешући на конопцу као по најтањој граници према коначности, преузимајући ризик пада, покојник се увршћује у ову велику програмску бајку о обнови човештва, тим пре што без двоумљења увиђа

5) да је цели његов минули живот био „играње на туђу музику“, то јест на оријентисање према оном што је ту игру одржавало: страх од различитости и одмазде, страх од немаштине и недостојности.

Можемо, дакле, лако закључити како у овој минијатури Ниче, суверено и екстатично усредсређено владајући зрелошћу својих главних тема, успева да истовремено рекапитулира и најави. Свако потоње Заратустрино обраћање

<sup>21</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 21.



представљаће месечарски сигурно напредовање по затегнутом ужету опасности од неразумевања његових радикалних порука. Сигурност, међутим, потиче управо од онога што је уводног акробату суновратило: то је држање у фокусу интегративне идеје која наводи кораке према космичком плану, ослобађајући Заратустру како страхова, тако и рационалистичког двоумљења.

Овде такође треба препознати да је слика ходања по ужету изабрана и као помоћ главној поруци раскидања са коначношћу и колабирајућом временитости: сам покрет ходања савршеном равнотежом над понором, позадинском драматизацијом наглашава захтев такве усредсређености која искључује регистравање каузалистичког протока времена. Понор — који је, наравно, слика „оностраности“ — у таквом је покрету/живљењу непрестано присутан и пуном посвећеношћу уважаван, али уз захтев, управо од њега потицан и омогућен, истовременог одсуства реметилачке перцептивне свести о њему, захваљујући чему се успоставља додир са „месечарским“ ослонцем новог корачања/кретања.

И заиста, два следећа сегмента *Заратустре* управо се односе на даље алегоријско утанчавање ових закључака.

### **Тело је један велики ум, јединство у множини, рат и мир, стадо и пастир**

Прво је инсистирање на необичном повратку стању невиности, заборавања свих покрета „играња на туђу музику“, ма колико они били чак и бунтовни или пркосећи: у оба случаја је кретање контаминирано и условљено зависношћу од оног чему се одупире. О томе говори казивање о три стадијума сазревања. Избор наизглед необичних, или бизарних, фигура камиле у пустињи (фаза искуства усамљености услед преврата у доживљају стварности), и лава (јасног симбола непомирљиве борбе за ново достојанство), постаје јасан када сазнамо да су обе ове териоморфне појаве заправо преузете из древног дионизијског мистерија, укључујући и последњи стадијум детета — где су представљале самог Диониса!<sup>22</sup> Та веза, наравно, није пресудна, будући да је за Ничеа искључиво важно да сугестивно представи припремне захтеве укључене у процес нове иницијације. Пут преображавања од прихватања самоће у пустињи (с оне стране ингеренција рационалитета), која се испрва чини без оријентира али управо зато омогућава изолационо развијање новог устројства, па преко лава, позваног да се бори против грабљивих „хијена“ илузионистичких конструкција, у завршној етапи мора се преобразити искључиво у моћ вођења „нове игре“. Ову, пак, карактерише јувенална ослобођеност од окова темпоралитета и посредујућих моделаторних захтева културе. При том је са-

<sup>22</sup> За изванредно подробну анализу порекла и значења ритуалних представа у античком погледу на свет и трагичкој транспозицији, види у: Jan Pieter Guerin, *The Tragic paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, A. M. Hakker, Amsterdam, 1968.

свим јасно и да симболика детета сугерише и узлазну потенцију целокупног биолошког склопа, који, заправо, својом динамиком пресудно детерминише и психолошке изборе.<sup>23</sup>

Јер, да би се ова игра детињски занесено-усредсређене раздраганости могла водити чак и на врхунцу онтогенетског развића, потребно је у потпуности вратити конструктивну моћ телесности у вољним улагањима. Овде је потребно указати да, премда са становишта савремене оптерећености телесном компетитивношћу панегирици природности изгледају прилично застарели, Ниче под категоријом тела, каткад сасвим недвосмислено, сугерише и нешто далеко више: потребу за новим бивственим усредиштењем, кадрим да води егзистенцију по претпоставкама интегративности. Погледајмо: „Тело је један велики ум, јединство у множини, рат и мир, стадо и пастир. Па и тај твој мали разум, брате, који ти називаш ‘духом’, није друго до оруђе твога тела, мало оруђе и играчка твога великог ума... *За твојим мислима и осећањима, брате мој, стоји силан господар, незнан мудрац — тај се зове Суштина.* У твојем телу станује он, твоје је тело он... Твоја се Суштина смеје твојој Ја и његовим охолним скоковима. ‘Шта су ми ти скокови и летови мисли?’ каже она себи. ‘Заобилазни пут к истом циљу. Ја сам та која води на узици Ја и која га надахњујем појмовима.’”<sup>24</sup>

Тешко да може бити изравније и јасније поруке о не само примату „другог“ средишта, него и о изворној, подређено-функционалној деривираниости разума. У таквој, наиме, разум уопште и не поседује власност сагледавања уравнотежујућих вредности и императива, нужних за реализују позвања и смисла човековог складног смештања у ткање универзума.

Не треба се, међутим, преварити и оценити да је овде реч о варијанти натуралистичког или романтичарског антирационализма: истичући супрарационалну, али и персонално зрачећу Суштину (са великим почетним словом), која управно комуницира са остатком хијерархије интринсичних способности, Ниче, као што смо најавили, смишљено и постепено уводи ново рецепијентно стање психофизичке и психосоматске позорности.<sup>25</sup> Оно је, пре свега, такво да поседује капацитет компатибилног пријема елемената (знаковâ, доживљајâ, појавâ) указивања позадинског, прекогнитивног и синтетичко-перцептивног

<sup>23</sup> Изврстан пресек употребе териоморфних симбола и метафора код Ничеа представља есеј Т. Ј. Reed, „Nietzsche’s Animals: Idea, Image and Influence“, у зборнику: Malcolm Pasley, ed., *Nietzsche: Imagery and Thought*, University of California Press, Berkeley, 1978. Јасно, како указује и сам наслов, у истом се зборнику налазе сабрани једнако вредни осврти на све аспекте употребе Ничеових визуелизација и постојаних слика у синергији са идејним корпусом.

<sup>24</sup> *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 37-38. Наш курзив.

<sup>25</sup> Утицај Ничеовог схватања телесности је огroman, и веома подробно испитан у литератури — можда чак прихваћен као ни једна друга Ничеова идеја. Смештање у контекст модерне мисли изврсно је изведено у есеју Алана Вајса — Allen S. Weise, „The Body Dionysian: Nietzsche, Freud, Merleau-Ponty“, у зборнику: David Goichea, ed., *The Great Year of Zarathustra (1881-1981)*, University Press of America, Lanham, MD, 1983.

плана људске „судбине“, који у себи обухвата перципиране коначности као какве карице смисаоне уланчаности свих појава. Значај овакве, убедљиво представљене сугестије, већ је и сам по себи немерљив. Наиме, тек на фону отклона од оваквог става могућно је сагледати колико је погубно тотална, и стога странпутична, *редукционистичка протежност* компензаторних рационалних пројекција.

Оно што је, ипак, по нама још важније у оваквом току Заратустриних излагања, јесте да оно што смо назвали новим рецепијентним стањем, будући прехрањивано сигналима Суштине, *са овом дели конститутивну супстанцу* — а то је, онда, нешто дијаметрално супротно од конститутивне супстанце рационалистичког реалитета, то јест каузалне, историјске временитости.

Друга епизода која развија крајње шифриране састојке параболе о паду акробате — проповед о „добром сну“ — преузима горе размотрену, изузетно значајну, али секундарну (или посредну) алузију на контекст због којег Заратустра уважава живљење акробате као потврду својих програмских начела. Реч је о величању измењеног стања не — свести, него *свесности*. Овде је то истицање особеног сна као доживљаја пуне интегративне отворености — то је сан који се остварује искључиво по учинку дневне будности изузете од „убијања живота“ испразном временитошћу: „Десет истина треба да нађеш на дан; иначе ћеш тражити истину још и ноћу, јер је твоја душа остала гладна.“<sup>26</sup> Код акробате је, подсетимо, било речи о вођењу егзистенције у стању „месечарске“ усредсређености, у којој се, под луком ризика схваћеног као посвећеност ирационалном вођењу, укида меритум расудне процене *захваљујући такође измењеном стању свесности*. сагледаном кроз визуру изузимања од свакодневне лежерности несагледавања понора ништавила. Дакле, у оба случаја Ниче дискретно потенцира *оквир измештања изван редовног тока времена* као предуслован за спремност веродостојног искуства живота.

Након што препознамо стратегију којом Ниче пласира идеје у *Заратустри* — постепеним, заиста налик цветном, развијањем првотних збијених језгровних поставки — лако је пратити њихово веома логично низање испод заводљивих меандара поетских излива. (Видели смо да је то, заправо, доследна примена поступка који је карактеристичан за цели Ничеов опус.) Оно што је у некој ранијој епизоди дато као оквирна назнака, у следећој се шири и разрађује, сасвим као да долази до постојаног тематског уситњавања при којем се, међутим, указује повезаност све већег броја конкретних поткрепљујућих примера у заједничкој асертивној намери.

Тако, оно што у наставку *Заратустре* можемо пратити, јесте даље проблемско дељење и попуњавање оквирне поруке о нужности одрицања рационалних представа које, надасве се обилато користећи морализујућом протетиком, паралишу природна испољавања бића „Суштине“ и, под заштитним видом религиозних и етичких конструкција, успостављају себе за лажни мери-

<sup>26</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 32.

тум. Наравно, облици у којима се спецификује овакав маневар су неизбројни, будући да се он потврђује до нивоа свакодневне праксе — чему моралистичка корозија и дугује свој успех.

Ничеова/Заратустрина интервенција је, такође доследно, увек модулација и конкретна примена оквирног става о отклону од диктатуре пројекција ума, суштински устукнулог од суочавања са коначношћу и компензаторно заузетог продукцијом идеалистичких супститута. Будући да се ово пројектовање изводи за рачун тобоже сублимирајућег превазилажења телесне трошности, најефикасније средство против овакве тенденције управо је потенцирање дигнитета оних сила које се искључиво у телу и находе — као несумњиво деобене са свеколиким устројством природе.

Дакле, све Заратустрине даље проповеди пажљиво су израбране као непосредно конфронтирајуће захватима у којима се таквом „језику“ тела претпостављају логицистички „идиоми“ ума. При том, јасно, овде раскошну еволуцију доживљавају тезе из раних списа. Све у свему, вероватно се оправдано може извести мотивско груписање на својеврсно тројство које чине:

- 1) деструирање моралистичких шаблона,
- 2) величање „мудрости“ телесног еманциповања,
- 3) оправдавање (или давање покрића) поступака који, излазећи мреже интерпретативних матрица рационално препарираног друштва, призивају радикализацију неприхватања моралистичких препорука, будући да оне саме инаугуришу најтежи преступ — против веродостојне природе људскости.

Овде нам није нужно подробно илустровати предложено груписање. Током *Заратустре* нижу се проповеди чији већ и називи разговетно дозвољавају сврставање: „О загробњацима“, „О презиратељима тела“, „О добрим и лошим страстима“, „О проповедницима смрти“ итд. Један нови елемент ипак треба издвојити из свих ових епизода, есенцијалан за контекст нашег сугерисања чврстог Ничеовог плана под којим, утврдимо још једном, сматрамо ре-иницијатичку детекцију упоришта цивилизацијског успеха рационалистичког пројекта, којег сада већ слободно (после беседе о „Суштини“) можемо назвати деонтологијом човека.

### **Уникатност искуственог тренутка као заустављени онтолошки снимак свеопштег бића**

Мислимо, наиме, на постепено акумулирање потврда вредности доживљаја уникатности *искуственог тренутка као таквог*, ауре његове узвишености коју дугује самој чињеници да се уопште *јесте* на начин свести испуњене извесношћу суделовања у целовитости бивства. Јер, све оно што овим епизодама пророк Заратустра одбацује (након типичног ничеанског психолошког вивисецирања познатог из *Људског, сувише људског и Веселе науке*), заправо

рачуна на некакву реперкутивну одложеност, на накнадно евалутативно дејство из поља стандарда уобличеног било у прошлости (традицији) или у контролно-химеричној будућности (рационализованој загорбности). Људски поступци у оквиру културе Запада, по Ничеовој критици, више уопште не познају категорију тренутка, односно, да тако кажемо, зауставну вертикалу која у том једном магновењу на величанствено недокучив начин повезује све што јесте. Тај прожимајући искуствени увид у мистерију таквог тренутког све-јесте — за Ничеа је сама дистинктивна људска одлика, а његово непрестано реализовање смисао људског битисања.

И обрнуто: све оно што интензивним одвраћањем — било којом софистицираном нарацијом, односно псеудоауторитативном забраном или обећањем — онеспособљава човека за искуство таквог тренутка, представља не само заблуђивање, него директан, најтежи злочин. И као таквом, свакој се сличној дистрактивно-хипнотизујућој нарацији мора супротставити жестином и радикалношћу достојном дубине наспрамног злочина.

Искључиво у том контексту пропорционалног одговора, дакле, треба читати проповеди „О слободној смрти“ (са очигледном реминисценцијом на античко схватање битности а не трајности живота: „Умри у добар час, томе учи Заратустра“)<sup>27</sup>, или „О рату и ратницима“ („А ја вам кажем: добар рат чини благословеном сваку ствар“),<sup>28</sup> или, пак, најжешћи могући напад на стабилизујућу институцију *модерне* државе изнесен у казивању „О новом лажном божанству“.<sup>29</sup> Због честе интерпретативне неправде, мора се напоменути да је, без сумње, велика погрешка допустити да провокативна интонација засенчи стварну мету ових и сличних излагања. Извргавајући руглу стереотипе омиљеном техником њиховог превртања наглавце, и доказивања ултимативне вредности управо онога чијем индигнираном одбацивању ти стереотипи дугују сопствено постојање — Ниче никада пресудно не полемисхе с тим непосредним артикулацијама, него с оним позадинским деструктивитетом који њима управља као својим фронталним манифестације. А тај је позадински демијург, рекли смо у

<sup>27</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 64.

<sup>28</sup> Исто, стр. 50.

<sup>29</sup> Ипак, такође је погрешно представљање Ничеа као противника било каквог облика државног устројства — што немало говори о његовом ипак брижљиво структурираном и реалистичном залагању. Он свом жестином, наине, пориче управо тиранију представног облика власти, изопаченост либерално-демократског покрета који за превасходни циљ има пацификовање и каналисање индивидуационог импулса у службу рационалних тривијалности. Напросто, држава је организација „излишних људи“, колективитета који се даје надзирати крупним идеолошким потезима и заданим престижностима. Па ипак, не само Ничеово дубоко уважавање идеала Спарте у раним списима, него и јасна вотирања за креативни тип човека заједнице који не пристаје да буде „мушица у чаршији (или на базару)“ — несумњиво говори да је и њему стало до силе мноштва, али само утолико што би оно могло разликовати и удахнути одјек епохалном разлици између „ствараоца“ од „глумца“ или „комедијанта“. (Индикативно је да ће се овој друштвено-васпитној потреби и теми Ниче, очигледно понукан снажном потребом, вратити у *Случају Вагнера*.

овој фази постепеног откривања, насиље над уникатношћу тренутка као заустављеним онтолошким снимком свеопштег бића.

Доказом таквог смисла нижућих проповеди, лоцираном на нама једино важној траси сагледавања нове иницијатичке платформе као бране нихилистичким исходима, најзгуснутијим се примером може сматрати епизода „О бледом злочинцу“. Осим што, узгред, показује занимљиву конгенијалну подударност са темом Достојевскијевог *Злочина и казне*<sup>30</sup> — али са дијаметрално супротним евалуативним закључцима — Ниче овде изразитије него на другим местима открива везу свог закључивања с древним античким етосом и иницијатичким дискурсом, афирмативно демонстрирајући на једном захвалном примеру све оно што смо досад екстраховали као главне оријентире.

Тема је *par excellence* батајевска — дубље разумевање не за конкретан злочин, него за табуизирану категорију злочинства, односно оног што се позитивно у њој може находити — прећи црту, одупрети се гушећем моралистичком стереотипу, ризиковати изопштење, и таквим начином искусити излазак из круга привида амортизоване коначности. Али за разлику од закључка Достојевског који, као што је познато, напослетку разрешење налази у најдубљој потврди хришћанске етике — водећи фабулу и унутарње сазревање јунака до катарзичног покајања и самоосуђивања — Ниче изричито одбацује управо такву оријентацију на познање греха као катарзичног кључа. Заиста, скандалозна смелост и изванредна продорност у односу на злоупотребу овог појма у самозваном институционализовању класе извршилаца „правде“, налази се у овом Ничеовом исказу: „Кржави судија каже: ‘Зашто је убијао овај злочинац? Та хтео је да отима.’ Али ја вам велим: душа његова искала је крви, а не пљачке: он је жеднео за срећом ножа.“<sup>31</sup>

Другим речима, Ниче овде као да полази од тачке на којој се Достојевски зауставља (велики романисијер свакако то чини хотимично, не желећи ни најмање да деперсонализује питање одговорности): Ниче неумољиво инсистира на питању грешности самог *оваквог* затеченог друштва, односно на свеопштој онтолошкој изопачености која својом легализованом репресивношћу (од разоткривања чијих је механизма Фуко — још један безусловни Ничеов дужник — надасве саздао своје утицајно дело) проводица непредвидљиве облике побуне, па и злочин.

Као сасвим антиципирајући славну Брехтову примедбу — „Шта је пљачка банке, према њеном оснивању?“ — Ниче пре свега жели да покаже да се граница насиља нипошто не може априорно идеолошки повлачити присвајањем интерпретативног капацитета процењивања грешности, а затим, још дубље, да се, супротно скривеној осовини плана рационално-нихилистичке еволу-

<sup>30</sup> При чему не може бити говора ни о каквом утицају: према подацима, Ничеов први сусрет са стваралаштвом Достојевског — па и тада са његовим раним делима — датира из 1887. године.

<sup>31</sup> *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 42.



ције човештва, ултимативно мора обновити категорија онтолошког, а не само друштвеног или против-кодексног греха.

Наравно, ни Достојевскијево становиште није лишено онтолошких аспирација, али је, у складу са дубоком хришћанском склоношћу, онтологија код њега разложена у хуману етику. Ниче, пак, онтолошко средиште најодлучније дислоцира изван рационално образложивог поимања човека — јер не верује ни једној јединој префигурацији примене рационалитета, па ни религиозној — и смешта је динамички у *само индивидуационо кретање*: према недостижном, али формативном врхунцу људских потенцијала, у којем она прераста у зрачење интегративно-емпатијске Суштине.

Ту уједно и најразговорније искрсава спона са древним античким схватањем. Уколико, наиме, пажљивије разложимо на мотивационе, идентитетске и вредносне састојке становишта ова два велика мислиоца, схватићемо да Ниче, сасвим доследно, настоји да у радикалном облику, саобразном ургентности ерозије веродостојности, реституише античко схватање *срамоте*, насупрот умногоне манипулативно-багателизованој религиозној категорији *кривице*.

Одмах треба признати да ово запажање умногоне дугујемо налазима данас већ класичне Додсове студије *Грци и ирационално*.<sup>32</sup> Показујући, наиме, на опозитно-исходећим примерима античког хероизма (нпр. Ахила и Ајанта) заједничку ултимативну вредност дистинктивне одличности (*арете*) која за гравитациони меритум признаје искључиво стање вечне славе (*клеос*), Додс сугерише да целокупност тадашње античке културе уопште не признаје дејство интернализоване савести као конститутивни елемент у механизму самосвести, а који би чинове непрестано-контролно премрежавао постојаном блискошћу кривице.

Уместо тога, антички човек доживљава идентитетску евалуацију искључиво у контексту егзистенцијалне агоналне позорнице као огледала „олимпске“ непролазности, трпећи срамоту пред публиком персонификованих вечних одраза части или одликујућег достојанства. (Тако Ајант, без обзира на потпуно одсуство личне кривице — што његово лудило нама уистину чини тешко разумљивим — већ и саму *изложеност* неправичном ускраћивању награде коју је заслужио, препознаје као срамоту: он на свако понижење мора одговорити, јер се искључиво начин његовог будног препознавања неправде, и уобличавање у потоњу реакцију, рачунају за отиснуће на небу непролазних узорности.) Оно, пак, што, према следу наше анализе, Ничеа ове превасходно привлачи у форми одговора на осрамоћеност *versus* кривици, поново јесте најдубља разлика у елаборацији темпоралитета: не само што кривица подразумева процес каузалног кајања или испаштања, него она тај временски процес испуњава рационалистичким процесуирањем. Срамота је *стање*, а кривица *ток* неизмерно озрачен рационалистичким преиспитивањима и стога наметањем рационалне мериторности.

<sup>32</sup> Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Princeton, 2004. (друго издање). Види превасходно друго поглавље, „From shame-culture to guilt-culture“, стр. 28-62.

Наравно, и овде се, испод изгледа обраћања изабраним узорима, заправо крије антиципативно баратање симптомима интуитивно сагледане далекосежне тенденције: Ничеа искључиво занима супротстављање припреманом нихилистичком исходу, а не академско фаворизовање једне од форми критичке аутоперцепције. Ниче нема ништа против *покрића* којег би кривица требало да артикулише — а то покриће је, наравно, својеврсни аутокорективни стандард, који непрестано зауздава испољавање фрустративних провала — али веома добро увиђа да цели, суштински веома сложени, мотивационо-осећајно-понашајни комплекс који се манифестује као кривица, бива сведен на ненадмашан полигон рационалних интервенција.

Већ смо довољно образлагали Ничеов непрестани демистификујући третман таквих интервенција, али проповед „О бледоме злочинцу“ показује и све јасније истицање фаворизације тренутка (насупротив каузалистичке упрегнутости времена) као форме уцелињу-јућег доживљаја. Главна реченица ове проповеди заправо је: „То му је био *најузвишенији час* — што је сам себи судио: не дајте да се узвишени сроза опет у своју нискост!“<sup>33</sup>

Одавде је потпуно јасно да се *бивствени тренутак* третира као вертикална оса успона из дистракторних околности ка онтолошкој веродостојности: без обзира какав повод у себи носи, свака ситуација јесте пре свега тест препознавања такве, у њој запретене, осе ка онтологистичкој перцепцији времена. Јер, премда се и у овом фрагменту казивање на површини бави релативизовањем корумпиране моралистичке ингерентности („Али је било других времена и другог Добра и Зла. Некада је зла била сумња, и зло воља за самоодржањем.“) за рачун поносне онтолошке одговорности искључиво неспутавању виталитета — треба препознати да се и овде пресудни чинилац находи у скривеном опредељењу за изабрани начин разрешења дијаде време–коначност.

Сада већ располажемо са довољно образложених примера који потврђују оно што сугеришемо као Ничеову суштинску, беспрекорно развијану намеру унутар свог најзначајнијег дела. Можемо још указати како се из овог угла, на пример, чак и у таквом месту из првог дела књиге, које се сматра једним од најомиљенијих за доказивање Ничеове фундаменталне склоности за сецирање тренутних социјално-психолошких комплекса, аргументација такође показује утемељеном на наглашавању процене квалитета и ефективитета употребе времена:

„Погледајте само те излишнике! Увек су болесни, бљују своју жуч, и *то зову новинама*. Гутају један другог а нису у стању да се сваре.“<sup>34</sup>

Снажно везујући „излишност“ за симболичко значење једнодневних вести чији се супстанцијални садржај своди на својеврсну екскрементацију баналности, Ниче и овде сугерише резултантност форме темпоралитета. Штавише, метафоричко значење „бљевања жучи“ несумњиво се односи на извесну

<sup>33</sup> Тако је говорио *Заратустра*, нав. издање, стр. 41. Наш курзив.

<sup>34</sup> Исто, стр. 53.

темељну, непрерађену фрустрацију, за коју уопште не постоји другачији артикулациони облик, и у којој ми сада лако можемо препознати неуспех у креативном суочавању са коначношћу.

Ниче, тако, још једном сугерише да је ритмика „журналистичког“ живљења, са њеном глорификацијом једнодневних раздраживања и примитивних утаживања мржње, зависти и дегенерисаног конзумирања агоналног порива (наслађивање увеличавањима туђих животних удеса), заправо нихилистички, аутодеструктивни супститут саздавања привида бесконачности. Сакупљање и конвулзивно објављивање дневних новина се никада не прекида, без обзира што нараштаји пролазе кроз њих. Новине представљају узорно обавезујућу структуру односа према временитости — карикатурално социјално пародирање бесмртности.

Најзад, сабравши све сугестије, можемо изнети један став који се, према нашим налазима, очигледно показује као дистинктивно обавезујући плод овог рада.

### **Воља за моћи као учење о преоријентацији темпоралитета**

Наиме, тек када смо у дословно свим досад размотреним епизодама првог дела *Тако је говорио Заратустра* учили заједничку, иако нипошто не увек истакнуту, тензиону условљеност употребом временитости, можемо устврдити да се и славни Ничеов концепт „воље за моћи“ (власти), по нама, заправо разлаже у учење о преоријентацији темпорали-тета! Другим речима, сматрамо да нема оправдања да се воља за моћи третира као екстерни аутономан чинилац у Ничеовој антропологији, будући да се, у овде сугерисаној генези Ничеових излагања, она мора сматрати само за једну од доживљајних префигурација — иако најупадљивију у експонирању — на индивидуационо-иницијатичком путу другачијег доживљаја времена.

Ову тврдњу одмах поткрепљујемо Ничеовим сугестијама из вероватно најзначајније епизоде првог, такорећи пропедеутичког дела *Заратустре*, у којој се први пут, у јасној формулацији, и помиње воља за моћи као кључни формативни принцип — додуше, у конституисању профилисаних заједница и народа.

Реч је о епизоди „О хиљаду и једној мети“, у којој Ниче образлаже механизам стварања вредности као темељно егзистенцијално-опстајуће антрополошко својство — дакле, важније од свесности или логичко-меморијске употребљивости разума:

„Вредности је унео у ствари тек човек, *да би се одржао* — он је тек створио смисао ствари, човечји смисао! Стога се назвао ‘човек’, што значи: онај који одређује.“<sup>35</sup>

<sup>35</sup> *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 62. Наш курзив.

Сама по себи, ова идеја о вредновању свакако није оригинална, али је таквом чини обрт којег Ниче изводи повезујући је са претходећом нагонском усмереношћу, и чак, штавише, сводећи је на значење својеврсне пуке функционалне овојнице ултимативном нагонском процесу! (Вредновање је такорећи изнуђено нужношћу одржања.)

Вредности, дакле, уопште *нису примарне*, у значењу задавања оријентишућих путања селективног опажања, тумачења и категорисања појава, и следственог дејства — па, сходно томе, нису ни аутономне. Оно што „осмишљавајуће“ вредности чине, није ништа друго до артикулација једног — назваћемо га тако са много разлога — *соматопсихичког* нагонског порива који у Ничеовој концепцији непрестано, по свему судећи без било какве секундарне когнитивне обраде, бива неизбежно превођен у доминантну (иако неспецифичну) психичку силу. Та сила је, наравно, воља за моћи, па се тако испоставља да је псеудоеклезистичко величање вредности донекле фингирано, будући да, заправо, има за циљ искључиво обезбеђивање највишег могућног дигнитета битнијој сили, а не самом чину вредносне кодификације. (Јер, уколико се покаже да различита вредновања имају исту сврху, тада је та реализована сврха њихов ефицијентни садржавалац).

Да с оваквим сагледавањем ни најмање не одступамо од дословног текста, лако је поткрепити Ничеовим набрајањем начина на који су различити народи у различитим епохама изумевали своје „таблице добара“, односно измишљених врхунских вредности. Људи су се око њих хомогенизовали управо стога што су такви *различити* канонични изрази једнако добро, неспутано и подвргавајуће заснивали задовољавање *исте* финалне нагонске потребе. „Таблица добара виси над сваким народом. Видиш, то је таблица његових савлађивања; видиш, *то је глас његове воље за моћи*.“<sup>36</sup> Па да не буде никакве недоумице у погледу фактичке споредности нарације о самом вредновању, односно о статусу утврђених вредности као функционалним проводницима или, да кажемо модерно, „декодирајућим“ формама финалистичког нагона од чијих се доживљених пулсација човек отпадио, Ниче нешто касније додаје:

„Тисућу мета било је досад, јер је било тисућу народа. Недостају само још окови за тисућу вратова, недостаје та једна мета. Још човечанство нема своје мете.“<sup>37</sup>

Будући да се, очигледно, „тисућу мета“ односи на хиљаду различитих вредносних концепата, а да свима њима, по Ничеу, недостаје извесност доживљаја једне једине обједињујуће струје која их реализује — то је несумњиво да се само у њеном откривању наводи могућност обистињења статуса „натчковека“, више не завођеног арбитрарним манифестацијама властите неосећане основе.

<sup>36</sup> *Тако је говорио Заратустра*, нав. издање, стр. 61. Наш курзив.

<sup>37</sup> *Исто*, стр. 63. Наш курзив.

Наравно, ово је тек рано формулисање принципа воље за моћ, али већ овде можемо лако у њему екстраховати прикривено опредељујући еталон употребе времена.

Али, да бисмо могли извести овакав закључак, потребно је заузети угао гледања који у рационалном вредносном изабирању, усаглашавању и кодификацији, види очигледан инструмент за *везивање временитости*. Окористивши се нашим претходним налазима, можемо препознати да је, наиме, реч о „илузионистичком“ (у Ничеовом значењу појма) *превазилажењу коначности*. То се изводи

- 1) стабилизовањем егзистенцијалног времена у историзам, и
- 2) практиковањем евалуативног сравњивања перцепције са формама традиционе секвентности (обичаји, прописи, табуи, који увек подразумевају след одређеног типа понашања и за њом последично-надирући оцену његовог легитимитета).

Оно што Ниче поручује јесте: рационално вредновање, каквом год матрицом да се користи, неминовно је пре свега *стабилизујуће у односу на историзам*. Јер, оно се фиксира и потврђује преношењем кроз временитост разведну и препарирану у схемате конкретне традиције, унутар које се чињеничност постојања беспрестано асимилује у посредујуће епистеме. На тај начин долази до постепеног обескорењујућег прекида у односу на примордијални импулс, којег је Ниче ингениозно детектовао као потпуно независан од таквих накнадних интерпретативних захвата. При том се — што желимо да сугеришемо — то обескорењивање у целости изводи интервенцијом на саобразно-одговарајућем доживљају извесног, такорећи „сировог“, експонирања временитости које се, сходно Ничеовој антропологији, чак уопште и не представља уму, него на прекогнитиван начин прожима физички и психогени фондус који претходи успостављању Ега, и, штавише, заобилази његову рецензивну ингерентност.

И ето, управо у критички-наспрамном односу према потискујућем заборавању, којег рационално вреднујућа интервенција изводи на ирационалном (или, тачније, дубоко-пред-рационалном) супстрату атемпоралног (по одсуству референтности на било шта временски зависно) нагонског импулса — формулише се Ничеова „воља за моћи“.

Воља за моћи, зато, не представља ништа друго него ознаку за неспецификовани импулс, извиран из дубина аутентичног порекла бића и обавезан његовој истинској реализацији — у којој, сада већ знамо, почива иницијатичко признање мистерије коначности. Па будући да се *историзам* показује као инструмент традицијско-вреднујућег ослабљивања и, штавише, нихилистичког игнорисања тензије коначности,

то се воља за моћ, као откривени, изоловани и именовани фундаментални импулс, суштински показује као *супротстављеност доминанти историзма и секвенционалности*, односно као, у нашој студији већ ословљена, *вертикала тренутка*.

### Вертикала онтологије тренутка — љубав према даљњем себи као другом

После свега реченог, сматрати да се у ничеанској вољи за моћи циљем постулира релативна релациона сила (у било којој форми „силности“) према спољњем свету — представља не само вулгаризацију, него и потпуни промашај!

„Моћ“ на коју Ниче мисли, видели смо, јесте моћ откривања и упражњавања „верти-калне“, онтологије тренутка, односно моћ доживљајног просецања зависности од споља стандардизованог живљења и доспевања у детерминативни круг искључиво оног нечег универзалног, што избија из човекових властитих неусловљених телесности и чулности.

Воља за моћ карактерише натчовека који је *само наизглед* оријентисан према сопственој *темпорално-индивидуационој пројекцији* у будућности — у ствари, Ниче термилошки генијално прецизно пласира позив да се одбаци љубав према ближњем, и прихвати идеал љубави према *даљњем*: тај „даљњи“, међутим, није „будући“ него *поновно*-веродостојни. Такав сопствени „даљњи“ унутар сваког човека, јесте оно што смењује рационалистичком злоупотребом истрошени репер репрезентационог умног Бога, а његова својства се налазе у активирању слојева осећајности и искуствености ослобођеним ма каквих априорних рационално-идеалистичких тумачења. Ниче чак иде дотле да експлицитно постулира неко ново „мишљење“ и такву нову „мисао“ која неће исходити из разума, него из правилно мобилисане чулности!

„У томе треба да је *ваша воља према истини*: да се све претвори у оно што човек може замислити, може видети, може опипати! До крајњих граница треба да *мислите својим рођеним чулима!*“<sup>38</sup>

У претходном изузетно значајном наводу (тим важнијем јер представља пролегомену за концепт воље за моћи) постаје до краја уочљива иницијална (касније заглашена офанзивним критичким конкретизацијама) Ничеова сугестија: воља за моћ истоветна је вољи према „истини“. А истина је схваћена као реконструктивно модернизовани повратак алтернативним „мисленим“ потенцијалима запретеним у органској структури самог тела. (Јер, сетимо се са колико је жестине Ниче у раном спису *О истини и лажи у ванморалном смислу* тежиште целе своје филозофије положио на критику рационалистичком критеријума истинитости!) Такво продуховљено тело, наравно, ни у ком случају није сведено на анималност: изузев када истиче потребу биолошког здравља — па и то као пратећу симптоматску експресију — Ниче тело натчовека увек предочава у функцији транспоновања примордијалног виталитета, уоквирујући га свешћу (новим „мишљењем“) о његовом континуираном залажењу у зону ин-

<sup>38</sup> Тако је говорио *Заратустра*, нав. издање, стр. 88. Наш курзив.



тегративног срастања са универзумом. „Моћ“ која као циљ треба да апсорбује вољу је, дакле, суштински моћ реализације ван-умног средишта бића, односно реституција надрационалне онтологије.

Сада, најзад, лако можемо закључити колико је концепција воље за моћи заправо само последња еманациона овојница око суштине измењене употребе темпоралитета. Она се целим својим садржајем противставља историзму и каузализму, односно, може се тако рећи, поставља се управно (вертикално) на рациоцентричку хоризонталну временитост. И јасно, оно што конкурише лонгитудиналној пројекцији времена и њој саобразном акумулационом типу искуствености (у којем се прошла стања повезују у сегменте знања о ефикасној прилагођености и сврсисходности), може бити само оријентација на тренутност. Таква „тренутност“, јасно, није схваћена као јединица унутар континуума пролажења (или пролазности), одрживости или релативне трајности, него *квалитативно*, као континуум хијерархијски градуираних кадрости за асимиловање *једног* сусрета свеопштости.

Ничеов „тренутак“ је, дакле, у потпуности онтолошки одређен, као ранг посебног доживљајног увида (изведеног „мишљењем“ поновно иницираних чула). То је увид у хоризонт растварања коначних граница органске телесности у интегративну телесност природе. Оваква дефиниција звучи свакако високо спекулативно и конструисано, али ми из овог прегледа Ничеових радова одавно поседујемо тачно дочаран њен искуствени изглед: реч је о реституцији, у новим околностима, дионизијског емпатијског заноса. Овакав увид резултира *увереношћу* (и управо зато је бесмислено Ничеу одрицати најдубљи вернички сентимент) у континуитет персоналног учешћа у свеопштем протоку виталитета. Исход је такав: укључењем у регенеративни циклус природног преображавања, остварен детронизовањем асполутне мериторности Ега и његове зависности од каузалног темпоралитета, долази се до растварања баријера коначности, упираних у лимитираности саме структуре рационалистичке доминације.

Утолико, сада, верујемо, са потпуним објашњењем можемо дословно поновити раније изнесену дефиницију гносеолошког преокрета у Ничеовом новом човеку: он напросто себе препознаје у стању афирмисања *покретливости свега дистинктивно личног* дуж оса које се изједначују са непрестаним регенеративним покретом природе. Па будући да тај покрет природе није супстанцијално одређен временитошћу, него дистанцом у односу на врхунац циклуса, то се ни индивидуационо уобличавање идентитета новог човека *не сме заснивати* на ширењу знања (то јест, адаптибилне обавештености и вештине) за које је потребно прогресивно растегљиво време. Такав приступ, наиме, дистрактивним дејством *препараторне* интервенције операција рачунања–покрећења–меморисања, неминовно разара усредсређеност на искуство *тренутно-емпатијског* сагледавања интегралног тока, у садејству са којим се једино може реализовати аутентична индивидуација.

Закључимо: из свега изнесеног, видимо да све теме синтетизоване из претходних списа, уведене Заратустриним проповедима и окупљене магицом даљег развијања Ничеове интуиције, у потпуности гравитирају према *афирмацији јединице доживљајног тренутка* као суштине новог схватања темпоралитета. Готово је запањујуће са колико је сигурности и сугестивног лавирања Ниче извео полифонализацију тог једног пресудног проблема; свакако, реч је о пуној дозрелости увида, будући да се, како смо доказивали, тај проблем најзад нашао на путу заокруживања иницијатичке реституције избрушене у сукобу са уоченим нихилистичким исходима прогреса западне егзистенције.

Све је у *Заратустри* припрема и пластично-поетска реализација демонстративног дочаравања идеје о вечном враћању истог. Стигли смо, дакле, на праг њене специфично аналитичке формулације, због које је читава замисао *Заратустре* и изведена у непогрешиво примереном облику и тону. То је сонорна поетска формула, са чијим је предочавањем свакако и умесно довршити овај најважнији део испитивања Ничеовог епохалног подухвата.

### Вечно враћање истог

На овом месту можемо као тест достигнутог разумевања поновити лудну формулацију из Ничеовог раног списа о историји: тамо је он, у виду изненадне, и тада даље необразлагане тезе, загонетно устврдио да је свет, с обзиром на човекову перцепцију времена, *довршен* у сваком појединачном тренутку, будући да у сваком тренутку достиже своју коначност. Тада ова узгредна напомена није садржавала више значења од метафоричног поткрепљивања „надисторијског“ становишта. Сада, међутим, након што смо покушали да јасно раздвојимо све заснивајуће осе композиције *Заратустре*, лако увиђамо да наведена тврдња у раном спису уопште није била маргинална или поетизујуће илустративна, већ је изнесена као рани пробој постојане интуиције којој ће, као што видимо, у потоњем, најзначајнијем Ничеовом делу, све друго бити подређено. Јер, верујемо да је из претходне анализе јасно да су сви примери проблематизовани у Заратустриним проповедима, у ствари разгранате операционализације такве суштине новог концепта временитости:

да је пред људским *доживљајним* склопом (који у правилној употреби резултира новим средиштем манифестованим као „мишљење чула“), време, заправо, *сукцесија понуда увек нових формација довршености целине универзума*, при чему се те формације, са друге стране, *понављају* у тој суштини довршености.

То је, дакле, оквир за *стварни* садржај идеје о вечном враћању истог — што треба непрестано истицати с обзиром на крајње погрешно тумачење те идеје у контексту космичких или астрономских циклуса.

Наш претходни покушај детаљног разматрања припремних ставова *Заратустре* — који се, видели смо, из разних проблемских приступа увек сустичу у тежишној детерминацији временитошћу — између осталог смо изводили и желећи да испитамо да ли Ничеов приступ, макар и у најмањој мери, оправдава наговештаје за објашњење кључем космолошких менâ или мистике бројева. Ништа од тога нисмо пронашли. Оно што, насупрот томе, као поприште одлуке бива непрестано провоцирано Заратустриним проповедима, јесу ранг и профил егзистенцијално-онтолошке побуђености, као искључиви упитни полигон из којег се генерише и, напослетку, под луцидним Ничеовим вођењем, указује ултимативно темпорално опредељење.

Према томе: основ идеје о вечном враћању истог није апстрактни конструкт космолошког кружења, него призма антрополошке драме статуса људске коначности, кроз коју се ексклузивно, то јест на привилегован начин, преламају недокучиве експресије бесконачности универзума.

Када је Ниче веома рано наслутио да је време след понуда формација универзалне заокружености, у исти је мах и засвагда постулирао целу једну нову антрополошко-интерпретативну трасу: те се понуде, устврдио је, реализују *искључиво у оплођујућем садејству са потенцијалом хуманог бића*.

То, другим речима, значи да су смисао и индивидуациони циљ човековог постојања задани тим ексклузивитетом: јединствена суштина људског бивства садржана је у врхунском дару и одговорности за свесну потврду устројства природе у виду антиномичног односа између, с једне стране, узастопне варијабилности (значи, стриктне непоновљивости) елемената и, са друге стране, вечне поновљивости једне надређене схеме.

Наравно, таква суштина човековог бивства уму се представља у виду препознатог и прихваћеног, обавезујућег ултимативног индивидуационог циља: потребно је за резултантни врхунац (односно доживљајну мету) менталних и понашајних улагања увек пред собом држати афирмацију такве матрице понављања узастопних варијабилности, које фрагментарне коначности одржавају у непроменљивој бесконачности. Па утолико што оваква формулација несумњиво звучи апстрактно и „екстрахумано“, неопходно је пожурити и одмах додати да се за човека поприште њене реализације искључиво находи у пуно-ингерентном домену његове властите оперативне егзистенције. Ничеова концепција новог човека („натчовека“) не представља ништа друго него операционализацију такве егзистенције, ослоњене на активацију и конкретно значењско провођење идеје о вечном враћању истог.

Сада свакако с потпуним разумевањем можемо увидети какво је ингениозно сажимање садржано у најславнијој Ничеовој формулацији по овом проблему: да пракса живљења треба да буде таква, да њој истоветну човек пожели за себе понављану заувек, у сваком новом, потенцијалном, епохалном окрету циклуса универзума.

Уколико је тачна хипотеза да се положај сваке јединице (материјалне или психичке) у истој констелацији мора поновити у комбинаторици вечности — за појединца је важно да тренутну егзистенцију води тако, да са радошћу може рачунати на њено понављање. Напросто, треба чинити оно, за шта се, с обзиром на све исходе, може хтети да остане понављани идентитетски образац конкретне личности. *Хтети* управо тако — то јест, тако оријентисати основни вољни напор — истовремено представља и оперативну форму воље за моћи. Јер, као што смо већ размотрили, ничеанска „моћ“ не представља тежњу за релативном супремацијем над спољним светом, него превладавање сопствених ограничења кроз интегративно стапање са креационистичком и регенеративном силом одржавања укупности.

Овде је, међутим, још једном важно истаћи да без човека не би било ни вечног враћања истог!

Поновимо са најодлучнијом екскламативношћу: Ниче не сугерише да се човек *прилагођава* објективном поретку универзума формулаторно *сазнатом* као вечно враћање истог! Ничеа псеудоначно спекулативно одређење таквог објективног стања не само да уопште не занима, него га, као и сваку априорну рационалистичку платформу, сматра најопаснијим тровањем егзистенције.

Истина са Ничеовим схватањем је управо обрнута: човеково је генуино *позвање* да *реализује* вечно враћање истог, тако што ће постојањем живети (што само он може) другачију временитост: рекли смо, као низање тренутних конфигурација основне антиномије: понављања варијабилитета интегралног поретка. Оно што, међутим, раздваја нихилистичке „последње људе“ од човека реститутивне дионизијске иницијације, јесте управо вољно и свесно (заправо, иницијатичко) опредељење за темпоралитет тренутка код овог другог. То опредељење, по Ничеу, има последично, универзално-конститутивно значење за целокупну природу — и утолико поређење „натчовека“ са демијуршком ингерентношћу Бога није поетски патос, него је, у ствари, сасвим доследно и умесно унутар Ничеовог система. Уколико људска раса не смогне снаге да заустави своју нихилизујућу инвазију на остатак природе, са собом ће и све око себе довести до уништења.

При том, ово не износимо као констатацију очигледне тачности Ничеових предвиђања, него као потврду реперкутивне „боголике“ значајности нужног преокрета самог човека; а судећи по врсноци, коренитости и интензитету захтеване промене у односу на доминантни тип еволуиране психе човека Западна чији смо сведоци — сасвим се прикладно може утврдити да би реформисани капацитет психе, кадар да заустави незадрживи (ауто)деструктивитет постпостмодерности, морао бити назван „натчовечним“.

Утврдимо у форми таксативног следа оно што је свакако већ сасвим очигледно:

1) Механизам вечног враћања истог у целости извире из садржаја оног што сада скраћено можемо назвати „онтологијом тренутка“, позиционирајући се наспрам каузалистичко-историјског, рационалистичког схватања времена.

2) Судећи по размотреним Ничеовим ставовима, горња тврдња да сâм механизам вечног враћања у целости исходи из онтологије људски перципираног тренутка, има *заиста буквално* значење: у антрополошком смислу, *одрживост* вечног враћања истог је, са еволутивном појавом човека, постала *условљена* адекватном људском реакцијом — утолико што је људско биће заиста својим статусом ништа мање од круне, али и ништа више од екстензије природне креације!<sup>39</sup>

3) Ничеова интервенција са концептом „онтологије тренутка“ сведочанство је *савршене реалистичности* његових увида. Оптуживати Ничеа за фантазматску наткомпензацију и површну митологизацију је потпуно бесмислено. Данас више него икада морамо се упитати о „реалистичности“ угла из којег се такве критике упућују: зар данашње перманентно балансирање човечанства на ивици свеопште катаклизме представља „реализам“? Ниче је, наиме, сагледавајући терминално деструктивне (нихилизујуће) последице злоупотребљености респектабилно огромног хуманог потенцијала, најпре утврдио иницијални историјски контекст, потом и главна генеришућа врела такве злоупотребе, да би тек тада, крајње реалистично, сугерисао корективну санацију *на истој генеративној дубини*. При том треба увек имати на уму да је Ниче сасвим сам обезбедио најпре убедљиво дочаравајућу контекстуализацију, затим терминолошко фиксирање, те напослетку и крајње смеле предиктивне продоре, за миленијумски захват нихилизације људског идентитета.

4) Најзад, Ниче је у „онтологији тренутка“ као квалитативној *ентелехијској* јединици постојања, заједно са оповргавањем нужности доминације каузалистичке временитости, понудио и дефинитивну платформу за ослобођење од диктатуре историзма. Још важније, потпуно је одбацио прикривени вредносни постулат седиментирајуће поступности у методици живљења и сазнавања. Ова, наиме, увек полази од претпоставке једног наводно аксиоматског (а заправо идеолошког) метафизичког почела, и креће се прогресијом до његовог рационалног обухватања у сазнању (или сазнајном „освајању“): реч је о егоцентрираном „освешћивању“, које тобоже захтева, а заправо намеће медиј функционализованог, потрошног времена. На тај начин, наиме, сама акумулација постаје циљ по себи, а располагање траговима ефикасно утрошеног времена узроста до идентитетског начела.

<sup>39</sup> С обзиром на све неспоразуме и кривотворења Ничеових ставова, не можемо довољно нагласити чињеницу Ничеовог заиста готово запањујућег ултра-егзистенцијалистичког приступа објашњењу положаја човека у природи. Само тако можемо схватити да концепција наг човека нема баш никакве везе са ексцентричном идеалистиком, него је потпуно легитиман, праксеолошки утемељен одговор на деградациони тренд редукционистичког обезвређивања људских потенцијала у технолошком систему. У прилог овој тези можемо се позвати на огроман дуг којег Макс Шелер носи према Ничеу, размотрен, рецимо, у есеју — Johannes Nota, „Max Scheler on Friedrich Nietzsche“, у: David Goichea, ed., *The Great Year of Zarathustra (1881-1981)*, нав. издање.

Ничеов приступ је, дакле, револуционарно *ан-арх(е)истичан*, чиме је, узгред, у потпуности најавио и с правом знамените, али отуда нипошто не сасвим оригиналне, Фајерабендове идеје из списка *Против методе*.<sup>40</sup> Видимо, дакле, да је по свим потпорним критеријумима комплетна *пројекција реалитета* цивилизације Запада уроњена у различите идејне и праксеолошке конфигурације употребе сукцесивне временитости, која својим „капиларним“ (Фуко) разрастањем кроз све облике „научно“ стандардизованих правила живљења, неутралише опозитног доживљаја тренутка као својеврсног „снимка“ целине.<sup>41</sup>

Можемо закључити:

на први поглед загонетна, непревазиђено разноврсно тумачена идеја о вечном враћању истог, напосто је *функција* реконструктивног психичког прекрета ка живљењу реферисаном према неограничено интегративном капацитету „онтологије тренутка“.

Уколико тренутак није апстрактна јединица мере, него јединица (поредбено отиснута као ранг) доживљајног захватања неоспорне укупности, тада се у сваком новом тренутку враћа један од комбинаторних поредака целине. Враћање истог је, у том случају, примарна референтна (и примарно обавезујућа) психолошка чињеница унутар измењеног доживљајног превода егзистенције као захватања онтолошког капацитета тренутка. Према томе, дефинисање вечног враћања унутар психолошко-егзистенцијалног контекста је и једино тачно — јер, по Ничеу само такав контекст за човека и постоји.

### Последња реч о времену и моћи или: *Summa Zaratustriana*

У овој тачки се, приметимо, складно састају најважније, овде формулисане, теме Ничеове антропологије. На пример: „мишљење“ чула и тела уопште, које Ниче уводи у *Заратустри*, почива на чињеници поверења у својеврсну смисаоно-адаптабилну реагбилност телесне конфигурације, а ова је обезбеђена тиме што *тело носи у себи познање сопствене коначности* као носеће диференцијално стање у односу према спољности са којом сарађује на тлу заједнич-

<sup>40</sup> О беспрекорно ничанској анализи изопачавања научног критеријума истине у тоталитаризам, заснован на наметању позваности за тумачење произвољног почела (*архе*), види у: Пол Фајерабанд, *Против методе*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1987.

<sup>41</sup> Остајући још кратко код Фајерабенда као безостатног наследника управо овог одсека Ничеовог наслеђа, можемо као актуелност Ничеовог открића навести Фајерабендово инсистирање, у једном од предавања, на релативној, то јест пројективној природи реалитета: „Стварност о којој говори Мајстер Екхарт није стварност материјалног света о којој науке *можда* имају тачну *представу*, већ област потпуно различита од ње. Ако се та област одбаца са аргументом да није приступачна наукама, онда имамо предрасуду управо оног типа какво је оспоравање готичке катедрале уз напомену да није саграђена по стилским принципима романике... Дакле, није тачно да ‘стварност’ наука стоји наспрам царства привида, већ или имамо две *привидне слике* или две стварности, и обе су изграђене по специфичним принципима.“ [Пол Фајерабанд, *Наука као уметност*, ИК Зорана Стојановића и Матица српска, 1994, стр 58. Наш курзив.]



ког онтолошког супстрата. (Нагонско телесно прилагођавање „чита“ амбијентални контекст у складу са стандардима своје рањивости и коначности.)

То значи да — баш као парадигматски Дионис у мистерији — и свако тело зна да коначност и растројљивост ипак може превазићи — али само укидањем дефинитивних граница према спољности. Оно, међутим, што те границе непрестано обнавља — а са њима и онеспособљујуће игнорисање истине о коначности — јесте фикција каузалне компетентности ума који произвољно-априорно употребљава време за подупирање постулата сопственог функционисања: он сâм се намеће као својеврсна синаптичка „решетка“ филтрирања протока будућности у прошлост, па тиме и образовања сугестије надмоћи над пролазношћу.

На овом се месту, међутим, указује једна значајна недоумица у погледу Ничеовог третирања онтолошког статуса садашњости. На изванредан начин, свеколика досадашња анализа може служити за лакше сугерисање другачијег решења у контексту једног већ подразумеваног одговора на питање: зашто Ниче онтолошки образложени „тренутак“ неретко, на битним местима, ословљава својством прожимања и сједињавања прошлости и будућности у садашњости — чиме као да ипак прећутно (и самопоричује у односу на Заратустрине проповеди) прихвата *неминовност* примата аутономно-сукцесионалног апсорбовања времена у људској перцепцији, независно од психичке елаборације?

Да ли се, дакле, ипак и Ниче подвргава меритуму трипартитности времена када, на пример, *лоцирајући проблемски домен*, пита: „Преко којег моста иде данашњица ка будућности?“<sup>42</sup> Да ли се имплицитно не признаје критеријум опажања структурисаног као компатибилног временском следу, када се чак и екстатично обраћање у дијалогу са „Суштином“ мора користити поређењем с хоризонталном протежношћу време-простор система? На пример, у славном цитату: „О душо моја, научи сам те да кажеш ‘данас’ као што се каже ‘једном’ и ‘некад’, и да играш коло своје у лету преко сваког Овде и Ту и Тамо.“<sup>43</sup>

Укратко, чини се да и Ниче, у том случају свакако недоследно, ипак потврђује *примарну* троделну и сукцесиону структуру времена за људску перцепцију, те да се, сходно томе, иницијативна промена састоји не толико у квалитативно новој тренутности, него у индивидуационо уравнотеженој независности садашњости од прошлости и будућности.

На овим деликатним питањима и наизглед тек нијансама у схватањима не бисмо толико инсистирали када би они били кључни само за разумевање изолованог сегмента Ничеове филозофије. Проблем, али и потенцијално непроцењив добитак је, међутим, у томе што — с обзиром на глобалноцивизацијски реститутивне претензије Ничеовог подухвата — од прецизног одређења квалитета категорије „садашњег тренутка“ као *мотивски* темпоралне или онтолошке јединице, зависи овде већ сугерисано својство прогресивне

<sup>42</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 92.

<sup>43</sup> Исто, стр. 227.

релевантности, односно готово уникатног „органског“ оснаживања у потоњим рецензијама настављача, и целог здања Ничеове филозофије. Штавише, овим се потврђује и врхунска конзистентност свих Ничеових ставова: питање квалитетације јединице „садашњег тренутка“ непосредно утиче на све остале теме, тако као што мутација у дејству основне ћелије утиче на цели живи организам у којем она пребива.

У потреби за најсажетијим објашњењем оног што овде наглашавамо, привилеговани смо поседовањем у нашој језичкој култури беспрекорно акрибично-рекапитулативног става Михаила Ђурића. Овај мислилац, наиме, у својим посвећеним мисаоним синтезама често одмењује упознавање са ставовима великог броја ауторитативних приступа. У контексту, пак, овде издвојеног проблема, Ђурић нам омогућава изванредан репер у односу на којег јасно можемо одредити наше истраживање. Погледајмо.

Антологијски и сам осетивши жижну вредност ничеанског схватања „садашњег тренутка“ за свеколику модерну мисао, Ђурић, без обзира на префињено разлучивање Ничеових профетских напора и њихову супериорну одбрану од вулгаризације, ипак не иступа из темпоралистичког уоквиравања Ничеовог концепта значења тренутности. (При том, треба истаћи, Ђурић заокружује импресивну анализу побијања сваког становишта које показује склоност ка превиђању искључиво егзистенцијалистички мотивисаних Ничеових елаборација.) Ђурић свој став поентира следећим закључком:

„...враћање није обично понављање у одређеним временским размацима, без обзира да ли приближно једнаких или потпуно истоветних догађаја, већ чудесно сабирање прошлог и будућег у садашњем, и то увек изнова, по ко зна који пут, без изузетка и без остатка; враћање се збива непрекидно, у сваком тренутку, сваки појединачни догађај је ‘вечан’ у том смислу што припада целини временског склопа, што вуче корен из свега што је било и представља услов свега што ће бити.“<sup>44</sup>

Скрећемо одмах пажњу на оно што је додатно занимљиво у овом наводу (а изнесено у његовој фусноти) — Ђурићево позивање на Хајдегера који је, по Ђурићу, изричито одбацио поимање тренутка као „летимичног сад“, залажући се за његово значење као „судара будућности и прошлости“. Треба, међутим, имати у виду да Ђурић иначе селективно не само критикује Хајдегерово разумевање Ничеа, него му приписује и „катастрофалне грешке“ и „најдубља застрањивања“ — што му, очигледно, не смета да се на њега позива у вероватно најзначајнијем опредељењу Ничеових поставки. Наравно, могућно је да је Хајдегер своје, како му се већ консензусно приписује, усиљено-субјективистичко срањивање Ничеа са сопственом филозофијом, почео изводити након што је ипак исправно (по Ђурићу) утврдио бар схватање „тренутка“ — али ћемо третирање тог проблема оставити за неку другу прилику, у којој ћемо анализирати Хајдегеров приступ и његове изведене закључке о Ничеовој филозофији.

<sup>44</sup> Михаило Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, СКЗ, Београд, 1992, стр. 114.

Овде, пак, можемо одмах устврдити — засад без даљег удубљивања — да Ђурић у горњим наводима није придао довољно важности значењској референци чињенице *судара* прошлости и будућности, те да сматрамо како је управо на том (типично хајдегеровском високо идиоматском) појму, а не на темпоралним *учесницима* у судару, значењски нагласак Хајдегерове примедбе.

Било како било, у својој неоспорно ауторитетној анализи Ђурић за кључ Ничеовог концепта тренутка узима став овог потоњег из позне белешке, у којем се говори о нужности уклањања принципа поробљујућег *оправдавања избора њиховим узрочним или финалистичким пројекцијама*: „Постајање мора изгледати оправдано у сваком тренутку (или непроцењиво вредно, што излази на исто); никако се не сме оправдати садашње ради будућег или прошло ради садашњег.“<sup>45</sup> Или, на другом месту: „Човек пропада ако увек тражи разлоге.“<sup>46</sup>

Шта је за нас спорно у оваквом приступу, упркос томе што, поновимо, веома драгоцену синтетизује управо најважније елементе оних схватања која су иначе најдаље доспела у аргументованом одбацивању вулгарног тумачења Ничеовог схватања темпоралитета (дакле, концепта тренутка и враћања истог) као космичког кружења?

Спорна је непрестано варирана Ђурићева употреба реторике, асоцијација, поређења, дистингвирања који увек реферишу на прошлост и будућност — дакле на сукцесију као референтни оквир — у одређивању садашњости. Без обзира на декларативно одређење за квалитативну аутономију садашњег тренутка, Ђурић (у име свих сродних тумачења) издваја, видели смо, место у Ничеовој оставштини које, чини се, подразумева да и садашњост свакако *мора бити оправдана* — иако не претходним узроцима или потоњим постигнућима. Али — не значи ли сама *нужност оправдавања нечим*, несумњиво потврђивање спољњег меритума у виду накнадне процене текућег дејства?

У својој педантној анализи која, представљајући узор овој нашој, трага за постојаним линијама Ничеове инспирације, Ђурић, чини нам се, одвише потенцира зависност идеје о вечном враћању од првотних демаркација изнесених у раном спису *О користи и штети историје* — конкретно, о одупирању обавезујућој прошлости, пасивизујућем памћењу и историзму. Тако се догађа да, упркос настојању да се сугерише другачије, цели аргументациони корпус не излази изван полемичког оквира против-историзма. Ђурић настоји да идеју онтолошког тренутка у целисти веже за стратегију доказивања надисторијског становишта, тумачећи тренутак као несумњиво пребивање у протичућој временитости, али у њему ослобођеној било каквих зависних преваленција и нагнућа. Ово је, несумњиво, тек *донекле* тачно, будући да је у раном спису Ниче имао унапред ограничене претензије, само провизорно сугеришући изглед квалитативно различитог приступа, задржавајући се, као што смо горе доказивали, на *припремној* разградњи једног од најснажнијих цивилизацијских

<sup>45</sup> Преузето из: Михаило Ђурић, *Путеви ка Ничеу*, нав. издање, стр. 114-115.

<sup>46</sup> *Исто*, фуснота на стр. 334.

стереотипа. Уосталом, о томе стриктно говори и сам наслов: процењивање *користи и штете* историзма — а тек споредно о релативизацији историзма уопште.

Ђурић Ничеово откриће садашњости, тако, своди на одсуство осенчености интерпретативним магнетизмом минулости (историјом) или прогресивном заданошћу (идеологијом). Отуда се испоставља да је максимум еманципованости садашњег тренутка садржан у својеврсној цезури, релаксацији, мистично-доживљеној средокраћној тачки, као да се у самом налажењу таквог баланса ослобођености полова прошлог и будућег находи климат унутарњег — скоро па дословно — *озарења*. Јер, Ђурић, поновимо, пише о „чудесном“ сабирању будућег и прошлог у садашњем, чиме се (стога што је реч о „сабирању“) у збиру једног тренутка зрцали максимум сабраности, то јест Целина. Управо то је за Ђурића значење вечног враћања: *зато што* потенцијално сабира/сажима у себи прошлост и будућност, сваки садашњи тренутак изнова враћа — јер је обнавља — целину. Целина, или укупност, је то што се враћа, али и то стога што им се у садашњости укида заводећа (или разводећа) перспективност у прошло и будуће. Ђурић нам, дакле, и не оставља места сумњи: враћање се одвија зато што садашњи тренутак, у ефективном смислу, *резимира* прошлост и условљава будућност! Поновимо још једном цитат: „догађај је ‘вечан’ у том смислу што припада целини временског склопа, *што вуче корен из свега што је било и представља услов свега што ће бити.*“

Закључимо: „садашњи тренутак“ је дефинитивно и недвосмислено, по Ђурићу, одређен тиме што представља положај, или доживљај, обједињености свих коренова збивања ураслих у прошлост, и свих услова будућих расплета: све у свему, одређен је на линији сукцесивног темпоралног промета — а то је управо оно што ми поричемо. Али, које је онда решење које ми видимо у читању Ничеовог схватања темпоралитета?

У најкраћем, сматрамо да је неопходно најстроже пратити *континуитет и кохеренцију* саме Ничеове аргументације. Нема никаквог оправдања за значењско проширивање, читавање и допуњавање, а у име наводне консолидације поетских излива и њиховог каналисања у одређенији системски ток. Уосталом, свакако је из досадашњег излагања већ јасно да, уколико нешто треба да буде издвојено у први план наших хипотеза, онда је то свакако инсистирање на беспрекорној конзистентности реализације Ничеовог интуитивног плана. Сувишно је и одмах странпутично, дакле, излажење из оквира дискурса Ничеовог темељно новог схватања виталитета, телесности и новог „мишљења чула“ као противтезе неизбежном — јер је, видели смо из списка *О истини и лажима*, еволуционо задат — илузионизму ума и рационалног мишљења. То, наравно, такође значи и да се схватање темпоралитета мора тражити у беспрекорној конгруенцији с оним што смо означили као друго крило обрачуна са антииницијативним цивилизацијом Запада — са критиком сазнања.

Према томе, са таквим прелиминарним уоквиравањем, (то јест, не допуштајући да тематске одељености заведу у било каква, традиционалности ближа, партикуларна решења) лако је увидети да

Ниче онтологију тренутка *уопште не изводи с обзиром на темпорални перспективитет*, односно, ни најмањим трагом не допушта уплитање елаборације засноване било на мерљивим јединицама или на сукцесивним темпоралним зонама.

Разлог такве запањујуће апсолутне очишћености од рационалистичког темпоралитета свакако је квалитативне природе: уместо на когницију и сазнање, који, доказивали смо, одмах бивају подвргнути служењу дубљој афирмацији медијума временитости (подобне да, у различитим идеолошким „зауостављањима“, тобоже конкурира чињеници коначности), Ниче захтева усредсређење на *телесну реалистичност*. Ова представља антитезу свим, произвољним, у бити симулакрумским рационалистичким пројекцијама, односно, показује се као једини меритум саобразан поретку и устројству природних процеса. Одатле, сасвим доследно идеји реституције инцијатичког поистовећења са виталистичком (органичном) структуром природе, происходи темељни Ничеов постулат који дефинише онтолошки карактер садашњег тренутка:

мудрост „мишљења“ тела, узетог као водич и узор, познаје само *садашњу реализацију свог соматогенетског састава*; та се реализација одвија искључиво у контексту, с једне стране, моторичке снаге нагонских погона, у које су, са друге стране, утиснути циљни „енграми“ будућих задовољења. Према томе, телесност — о којој с Ничеом говоримо с обзиром на запис интегралистичке „мудрости“ похрањен у њој — уопште није објашњива протоком времена, него квалитетом реализације свог интринсичног статуса. Та реализација, премда се, додуше, може рационализовати и посматрати са становишта употребљеног мерљивог времена, ипак, несумњиво, потпуно релативизује временску мериторност: ранг реализације пре је представљен „вертикалом“ ступња интегративистичког, што значи и „дионизијски“ регенеративног, начина разрешења коби коначности.

Овакве тврдње свакако можемо поткрепити, и то не наводима који би били извучени из заоставштине и отуда, неминовно, недовољно прецизно контекстуализовани, него речима самог Заратустре.

На пример, у једном од врхунаца резимирајуће дикције (а у таквим врхунцима, хотимично алудирајућим на Христове проповеди, редовно је лоцирана суштина Ничеових идеја), Заратустра директно потврђује нашу сугестију дефиниције садашњег тренутка као „онтолошке вертикале“:

„А ево у чему је моје благосиљање: да се над сваку твар надвијем као небо њено, као округао кров њен, њено азурно звоно и вечна безбедност њена: блажен онај који тако благосиља.“<sup>47</sup>

<sup>47</sup> Тако је говорио Заратустра, нав. издање, стр. 169.

У прилог не поетској, него недвосмислено-идејној егзактности ових слика, можемо само скренути пажњу на садржај ултимативног вољног избора (што представља „благосиљање“): *надношење* над сваку појаву (дакле, искључиво онтички а не праксеолошки захват) у циљу њене *заштите* („вечна безбедност“) и *оглашавања* (бити као „звоно“ над душама и стварима света). Овакав став је, скрећемо пажњу, готово дословно садржински поновљен у славној Хајдегеровој дефиницији веродостојног човека као „пастира битка“!

Пре него што довршимо ово дуго разлучивање саме упоришне жиже далекосежних зрачења Ничеових ставова, упутно је још једном подсетити на нашу тврдњу о субординираном, али незаменљиво-оперативном статусу воље за моћи. Премда је често, не само сасвим неоправдано, него и кобно кривотвореће и деструирајуће у односу на целину Ничеовог подухвата, концепција воље за моћи бивала изолована и произвољно „фигурисана“ вулгарним социјалним значењима<sup>48</sup> — она, заправо, служи за кључно подупирање садржаја уједно револуционарног и реститутивног иницијатичког замаха. Воља за моћ такорећи обезбеђује гласност позива на повратак онтолошком поимању времена кроз концепт вертикалног, екстра-темпоралног доживљавања садашњег тренутка.

Већ смо, наиме, образложили, стварно референтно значење „моћи“. Остављајући за даљње поглавље шире разматрање разуђених консеквенци праксеолошке разраде тако растумачене воље за моћи (којима се Ниче, сасвим доследно, посвећује након што је са *Заратустром* комплетирао своје антрополошко утемељивање), можемо се и у погледу ове тезе позвати на, већ разматране, јасне проповеди Ничеовог пророка Заратустре које заиста не остављају никаквог места сумњи у преплетеност, на нивоу најдубљег егзистенцијалног профилисања, стратегије одупирања временитости и историзму, с једне, и преусмерења садржаја вољних импулса у динамику освајања онтолошке компетентности, са друге стране.

Воља за моћ, сада то можемо јасно формулисати, представља неспецифични погон иницијатичке методике, што значи — Ничеов изум збирне посвећености нагонских сила. Воља за моћ тиме носи врхунску улогу унутарпсихичке реконструкције оног што је у дионизијском мистерију (пресократовској антици) обезбеђивало сакрално устројство заједнице које је било организовано око позорнишног агона: а стварни је агон било поприште узвисавања хероја, увек новог судбински-варираног пра-лика трагичког Диониса који страдава, да би пронашао регенеративни сусрет са сопственом матрицом у природи.

Воља за моћ, дакле, делује индивидуално-оперативно као непрестани супститут, у свим бивственим ситуацијама света „последњих људи“, оних решења које су некада јавно обезбеђивали иницијатички обичаји, индивидуационо прихваћени и важећи за сваког члана заједнице. Воља за моћ, тако, на крају крајева има задатак да елиминише растројавајућу пролазност и илузионизам

<sup>48</sup> Види, на пример, студију Marius Paul Nicolas, *From Nietzsche Down to Hitler*, Kennikat Press, Port Washington, 1970.



рационално-идеолошке злоупотребљености историзма, како би се, након таквог обрачуна, могло указати оно што је дионизијски херој увек носио у себи: меритум онтолошке уникатности тренутка, који увек изнова враћа тоталитет непроменљивог садржаја и усклађености целине. Знајући сада, дакле, све ове елементе, можемо с најдубљим дивљењем испратити како их је Ниче формулисао у потресном демијуршком патосу *Заратустре*:

„Искупити све који су прошли, и све ‘Било једном’ претворити у ‘Тако сам хтео’ — тек би то за мене било искупљење! / Воља — тако се зове ослободилац и доносилац радости. / Хтети, чини слободним: али, како ћемо назвати оно што још и ослободиоца баца у кврге? / ‘Било једном’, тако се зове шкрипут зуба, и најосамљенија тегоба воље. Немоћна према оном што је учињено — она је једак гледалац за све што је прошло. / Воља не може да хоће уназад; и то што не може да скрха време, и нагон времена — то је најосамљенија тегоба воље.“<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Тако је говорио *Заратустра*, нав. издање, стр. 143.